

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ПАЛЕСТИНСКИЙ  
СБОРНИК

ВЫПУСК  
21 (84)

БЛИЖНИЙ ВОСТОК  
И ИРАН

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
РОССИЙСКОЕ ПАЛЕСТИНСКОЕ ОБЩЕСТВО

# ПАЛЕСТИНСКИЙ СБОРНИК

В Ы П У С К  
21 ( 84 )

БЛИЖНИЙ ВОСТОК  
И ИРАН



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»  
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ  
ЛЕНИНГРАД • 1970

Ответственные редакторы  
член-корреспондент Академии наук СССР

**Н. В. ПИГУЛЕВСКАЯ**

и

член-корреспондент Академии наук СССР  
**М. Н. БОГОЛЮБОВ**

ПАЛЕСТИНСКИЙ СБОРНИК. ВЫП. 21 (84)  
Ближний Восток и Иран

*Утверждено к печати  
Российским палестинским обществом*

Редактор издательства *Р. К. Пазле*  
Технический редактор *Е. Н. Волкова*  
Корректоры *А. Х. Салтанаева, Э. В.  
Коваленко, К. И. Видре, Э. В. Гри-  
шина*

Сдано в набор 17/1 1970 г. Подписано к печати 8/IX 1970 г.  
Формат бумаги  $70 \times 108^{1/16}$ . Бум. л.  $8^{3/16}$ . Печ. л. 16 + 2 вкл.  
( $^{3/8}$  печ. л.) = 22,92 усл. печ. л. Уч.-изд. л. 18,93. Изд. № 4019.  
Тип. зак. № 728. М-10292. Тираж 1300. Бумага № 2.

*Цена 1 р. 15 к.*

Ленинградское отделение издательства „Наука“  
Ленинград, В-164, Менделеевская лин., д. 1

1-я тип. издательства „Наука“.  
Ленинград, В-34, 9 линия, д. 12



**НИНА ВИКТОРОВНА  
ПИГУЛЕВСКАЯ**

1 (14) I 1894—17 II 1970

17 февраля 1970 г. скончалась Нина Викторовна Пигулевская, ответственный редактор „Палестинского сборника“, вице-президент Российского палестинского общества, член-корреспондент АН СССР.

Российское палестинское общество очень многим обязано энергии и инициативе своего вице-президента. Регулярные научные заседания общества, проводившиеся под руководством Нины Викторовны, способствовали выявлению новых проблем; они объединяли востоковедов и византинистов, ученых Москвы и Ленинграда, создавая атмосферу научного поиска, столь характерную для деятельности Нины Викторовны. Под редакцией Нины Викторовны опубликовано 20 выпусков „Палестинского сборника“, который превратился в авторитетнейшее востоковедное издание в нашей стране. „Палестинский сборник“ был любимым детищем Нины Викторовны с первого выпуска возобновленной серии.

Исключительная эрудиция и творческий талант Нины Викторовны оказали прямое влияние на успех руководимого ею печатного органа. Она принадлежала к той группе советских историков, которые наметили пути решения сложнейших проблем перехода от рабовладельческого способа производства к феодализму. Ее труды по истории Византии, Сасанидского Ирана и доисламской Аравии открыли новые горизонты исследований, продолжаемых сейчас ее многочисленными последователями и учениками. Нина Викторовна положила основание советской синологической историко-филологической школе. Особое внимание Н. В. Пигулевская уделяла переводу и изданию сирийских источников по истории народов СССР. По-новому подойдя к сирийским агиографическим источникам, Нина Викторовна извлекла из них ценнейшие сведения по социально-экономической истории Ближнего Востока эпохи поздней античности и раннего средневековья. Составленный ею „Каталог сирийских

рукописей", открывший серию монографий „Палестинского сборника“, может служить примером образцового исследования и описания восточной рукописной книги.

Смерть застала Нину Викторовну в разгар напряженной работы, плоды которой еще долго будут определять дальнейшее развитие науки. Публикуемый сборник целиком подготовлен ею, как и три следующих выпуска, прошедших ее строгую и внимательную редактуру. Большая монография „Культура сирийцев“, почти полностью завершенная автором, содержит итоги пятидесятилетней работы Нины Викторовны в этой области.

Жизнь Нины Викторовны — великолепный пример беззаветного служения науке. Ее имя и труды еще долго будут жить в трудах ее учеников, в издании „Палестинского сборника“.

## ОТ РЕДАКТОРА

Палестинский сборник, вып. 21 посвящен теме „Ближний Восток и Иран“. Географическое положение Ирана между странами Передней и Средней Азии, его культура многих тысячелетий, значение которой исключительно велико, побуждают привлечь памятники этой культуры и рассмотреть их в свете общих взаимоотношений и влияний на Востоке.

Ираноязычная письменность, литература и история являются предметом изучения большого коллектива, результаты исследований которого имеют выдающийся интерес. Согдийские фрагменты и вопросы изучения Согда, памятники курдского фольклора вызывают такой же живой интерес, как и новые аспекты поэтического творчества Фирдоуси и Низами. Анализ литературных сборников, проблемы переводов, текстология находят своих исследователей так же, как и вопросы исторической топонимики, историографии, источниковедения. Проблемы идеологии возникают все с большей настойчивостью и требуют ответа.

Разнообразие статей сборника определяется и общими чертами, в их основе лежит материал подлинный, связанный с блестящими рукописными образцами наших коллекций, с новыми неизвестными до того текстами, с их интерпретацией, возможной лишь при глубоком их изучении. Значение ираноязычной письменной культуры с древнейшего времени и в течение всего средневековья необычайно велико, об этом свидетельствуют многочисленные переводы, освоение тематики, зародившейся в Иране и получившей распространение на всем Востоке в пересказах, переделках, вариантах, подражаниях.

Сборник дает представление об этой богатой литературной жизни Ирана в средневековье, ее широком влиянии и глубоком воздействии на окружающий мир. Здесь должно быть отмечено то, что мощное идеологическое влияние арабов, ислама, арабского языка получило и обратное воздействие, отраженное влиянием Ирана, культура которого господствовала в некоторые периоды средневековья.

---

## **ВСТАВНЫЕ РАССКАЗЫ В РОМАНЕ 'АБДАЛЛАХА АНՇԱՐԻ „ДРУГ ПОСЛУШНИКОВ И СОЛНЦЕ МАДЖАЛИСОВ“**

Абу Исма'ил 'Абдаллах АнՇарӣ Харавӣ (1006—1088),<sup>1</sup> один из крупнейших деятелей и теоретиков раннего персидского суфизма, оставил после себя огромное литературное наследие. По свидетельствам средневековых источников, оно насчитывало не менее пятнадцати крупных сочинений на арабском и персидском языках, в том числе три дивана стихов, записанных, по-видимому, в основном его учениками.

До нашего времени сочинения АнՇарӣ дошли лишь частично. Чрезвычайная популярность произведений АнՇарӣ в течение столетий обусловила их интенсивную переписку. Крупные произведения, большей частью бесструктурного характера, множились во фрагментах и произвольно сочетаемых выборках. Это привело к появлению многочисленных приписываемых АнՇарӣ мелких рукописных компиляций, носящих безликие названия „Рисāле“, „Мунādжāt“, „Мақāmāt“, „Суҳанхā“ и др., и соответственно к искажению текста и значительной деформации основных сочинений АнՇарӣ. Рукописные хранилища мира наводнены списками мелких переработок из сочинений АнՇарӣ, не имеющих устойчивой формы. Крупные сочинения сохранились в сравнительно редких манускриптах.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Полное имя Абу Исма'ил 'Абдаллах ибн Абӣ МанՇур Муҳаммад АнՇарӣ Харавӣ с почетным прозвищем „Шейх ал-ислам“ и тохаллусом „Пйр-и АнՇар“ или „Пйр-и Харавӣ“. Был мюридом суфийского наставника Абу-л-Хасана Харақанӣ (ум. 425/1033); жизнь провел в Герате, где долгое время был главным духовным лицом в городе. Через наставника своего шейха Харақанӣ был тесно связан с Нишапурским суфийским кругом. См. о нем: В. А. Жуковский. 1) Человек и познание у персидских мистиков. Годичный акт. Отчет о состоянии и деятельности имп. С.-Петербургского университета за 1894 г., СПб., 1895, стр. 97—128; 2) Песни Хератского старца. Восточные заметки, СПб., 1895, стр. 79—113; А. Е. Крыский. История Персии, ее литературы и дервишеской теософии, т. I, № 4. М., 1915, стр. 507—525; 'گفتار در سرگذشت آثار و افکار خواجه عبد الله انصاری هروی' اثر سرژ بورکوی، کابل، 1957/۱۳۳۶ (имеется библиография) 1957/۱۳۳۶ 'ادبیات در ایران'، جلد ۲، تهران، 1957/۱۳۳۶ 'انصاری نه تصحیح... سلطان حسین گنابادی و وحید دستگردی'، تهران، ۱۳۱۹/1940: دیوان انصاری' بمبئی ۱۲۹۷

<sup>2</sup> В Рукописном собрании ЛО ИВ АН СССР творчество АнՇарӣ представлено значительной коллекцией, насчитывающей свыше 45 списков. Среди них два неизданных крупных произведения — „Псевдо-Маназил ас-са'ирйн“ и „Аніс ал-мурїдйн ва шамс ал-маджалис“.

Творчество Ансари изучено недостаточно, почти не исследованы крупные его произведения. Литературное наследие Ансари между тем имеет первостепенное значение прежде всего для истории ранней суфийской литературы в Иране (Ансари наравне с суфийским поэтом Баба Тахиром Урйаном считается ее основоположником), но также и шире — для истории персоязычной литературы вообще.

Именно суфийская литература XI в. дает исследователям ценнейший материал для рассмотрения — в их истоках — таких значительных явлений классической персоязычной литературы, как выработка сложной суфийской символики, канонизовавшей систему образных средств, введение в поэзию новых жанровых форм, в частности жанра рубаи, быстро завоевавшего популярность, так же как и применяемые суфийскими авторами стилистические приемы ритмизации прозы и украшения ее рифмами и стихотворными вставками.

Но, по-видимому, более всего ранняя суфийская литература интересна в плане использования произведений народного литературного творчества — фольклорных четверостиший, притч, басен, легенд и анекдотов, к которым суфийские авторы охотно обращались в поисках средств эмоциональной выразительности и широкой доступности.

Важность собирания и изучения суфийских преданий для истории персидского мышления неоднократно отмечал Е. Э. Бертельс;<sup>3</sup> он же высказал интересную догадку, что суфийские рассказы-вставки целиком и полностью не принадлежали к высокой литературе, обращаясь в низших слоях народа.<sup>4</sup>

В этом последнем аспекте представляется чрезвычайно любопытным малоизвестное сочинение Ансари „Анис ал-муридйн ва шамс ал-маджалис“ („Друг послушников и солнце маджлисов“).

Это произведение Ансари является старейшей персидской литературной обработкой широко распространенного на Востоке сказания о Юсуфе и Зулейхе. Специалисты — А. Е. Крымский, Е. Э. Бертельс — уже давно отметили необходимость исследования этого произведения Ансари как первой попытки суфийского истолкования коранической легенды об Иосифе Прекрасном, нашедшей затем блестящее продолжение в знаменитой поэме Абдуррахмана Джамий.<sup>5</sup>

Е. Э. Бертельс отмечал, что для разрешения вопроса об источниках поэмы Джамий необходимо привлечь аллегорический роман Ансари „Анис ал-муридйн“. „Возможно, — писал Бертельс, — что тогда мы смогли бы установить связи между Джамии и Ансари, которые могли бы объяснить многие детали поэмы «Юсуф и Зулейха» Джамии... Если бы высказанное предположение подтвердилось, то мы смогли бы объяснить происхождение символической поэмы-романа, относящейся к более позднему периоду развития суфизма, двояким влиянием: с одной стороны — влия-

<sup>3</sup> Е. Э. Бертельс, Избранные труды (т. III), Суфизм и суфийская литература, М., 1965, стр. 417.

<sup>4</sup> Там же, стр. 430.

<sup>5</sup> Там же, стр. 69; А. Е. Крымский, История Персии, ее литературы и державской теософии, стр. 513.



ние примера Ансари, с другой — влияние эволюции вставных рассказов в творчестве Аттара и Руми. К сожалению, это станет возможным лишь тогда, когда в высшей степени важное произведение Ансари в виде критического издания текста станет доступно более широким кругам востоковедов“.<sup>6</sup>

Неизученность романа Ансарӣ объясняется малой доступностью этого неизданного сочинения, сохранившегося, судя по каталогам, только в двух рукописях: это рукопись библиотеки India Office (Оксфорд) и список Института востоковедения АН СССР (Ленинград). Существующие оксфордского манускрипта, описанного Эте,<sup>7</sup> было известно А. Е. Крымскому и Е. Э. Бертельсу, но самая рукопись осталась им недоступной; о ленинградском списке, привезенном В. А. Ивановым в 1915 г. в составе Бухарской коллекции,<sup>8</sup> Е. Э. Бертельс, так же как и А. Е. Крымский, не знал.

Особенности суфийской интерпретации коранической легенды в „Анис ал-муридйн“ и ее сравнение с поэмой Джамӣ составят предмет специального исследования.<sup>9</sup>

Цель настоящей статьи — выявить в романе Ансарӣ элементы народной литературы, введя его тем самым в круг наиболее ранних источников, дающих материал для систематизации суфийских преданий и сравнительного изучения их использования и происхождения.

Вот как пишет о создании „Анис ал-муридйн“ сам Ансарӣ: „Группа искренних друзей, собеседников и доверенных людей попросила [меня]: «Начни для нас сочинение, дабы стало оно советчиком, шло в дело как в вере, так и в мирских делах. Пусть будут в нем толкования и изъяснения, а также рассказы и предания древних и все прочее, идущее на пользу»... И я нашел сказание о Юсуфе, в котором все просьбы их, кои были, постарался учьсть“.<sup>10</sup>

Уместно вспомнить в связи с этим необычайную эрудицию Ансарӣ и специальный интерес его к собиранию преданий. Лучше всего об этом свидетельствует его собственное высказывание: „Я знал наизусть семьдесят тысяч арабских стихов и сто тысяч персидских. Можно сказать, как стихов древних поэтов, так и более новых, и каждый из этих

<sup>6</sup> Е. Э. Бертельс, Избранные труды (т. III), Суфизм и суфийская литература, стр. 82—83.

<sup>7</sup> Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office by Hermann Ethé, vol. I, Oxford, 1903, p. 974, n 1778;

<sup>8</sup> Рукопись С 1480 (старый шифр Nov. 1033) переписана в 1235/1818—1819 г., содержит полный текст сочинения, 137 листов (лл. 16—137а) размером 14 × 24,5. Текст размером 8 × 16 переписан в 17 строк четким насталиком на восточной, тонкой, слабо лощенной бумаге, пожелтевшей от времени. Текст в узкой рамке из двух красных линий. Список хорошей сохранности; судя по припискам на полях, выверен по другой рукописи. Находится в одном переплете с „Бустаном“ Са'дӣ (лл. 1406—2536). Переплет среднеазиатский, плотный, картонный, оклеенный желто-зеленой бумагой с тисненым орнаментом, корешок и края красного сафьяна.

<sup>9</sup> Научные планы ЛО ИВ АН СССР предусматривают издание и исследование „Анис ал-муридйн“ 'Абдаллаха Ансарӣ.

<sup>10</sup> Рукопись ЛО ИВ АН СССР, С 1480, л. 16.

[стихов] был непросверленной жемчужиной. Утрами и вечерами я занимался чтением Корана, а днем учился. Я исписывал шесть листов [бумаги], заучивал их наизусть, а затем переходил к упражнениям. Я так распределял свое время, что ни одной минуты не был без дела, и у меня не оставалось излишка времени, скорее мне его не хватало. Почти все дни бывало так, что я вплоть до [последней] вечерней молитвы довольствовался [одной] лишь трапезой. По вечерам я писал при светильнике хадисы... Когда я писал, мать отламывала кусочки хлеба и клала их мне в рот. Бог дал мне такую память, что я запомнил все, что выходило из-под моего пера, так что я знал наизусть триста тысяч хадисов и миллион иснадов. То, что я сделал по разыскиванию хадисов великого защитника пророчества [да помолится бог о нем и его домочадцах и да благословит их!], еще никто и никогда не делал".<sup>11</sup>

„Анис ал-мурйидйн ва шамс ал-маджалис“ следует рассматривать, по-видимому, как один из самых ранних опытов введения народных рассказов в ткань художественного произведения.<sup>12</sup> Этот своеобразный прием, примененный Ансарй, у последующих суфиев в XII—XIII вв. — Сана'й, 'Аттара, Джалал ал-Дина Румй и др. — становится, как известно, ведущим художественным приемом, все более проявляющим в своем развитии тенденцию играть самодовлеющую роль.

Сорок семь коротких рассказов и притч, которые Ансарй ввел в „Анис ал-мурйидйн“, органически составляют единый цикл. Рассказанные по поводу тех или иных положений фабулы, вставные новеллы совершенно независимы по сюжету и форме. Вводимые одним и тем же заглавием — хикайат (рассказ), они легко выделяются в тексте сочинения.<sup>13</sup>

Наиболее частые действующие лица хикайатов — „некий старец“ („пйр-й“), „один из благочестивых“ („йак-й аз салихән“), „один дервиш“ („дервиш-й“), „некий царь“ („пәдшәх-й“), „раб“ („гулам“ или „банде“) и др.

Значительная часть рассказов наделена атрибутами исторической правды. Передатчиками хикайатов Ансарй называет таких исторических лиц, как 'Алй, Байзид Бистамй, Зун-Нун Мисрй, Ибраһим ибн Адхам. Среди персонажей действуют 'Алй и его сын Хасан, Мусә, Раби'а, Зун-Нун Мисрй, Джунайд, Хәрун ар-Рашид, султан Махмуд и др. Указывается место действия: Басра, Медина, Мекка, гора Арафат возле Мекки, Куфа, Багдад, Египет, Индия.

<sup>11</sup> Цит. по: Е. Э. Бертельс, Избранные труды (т. III), Суфизм и суфийская литература, стр. 67—68.

<sup>12</sup> Е. Э. Бертельс склонен был отнести появление вставных рассказов в литературных произведениях ко времени Сана'й, отмечая, однако, что их можно уже найти в „Псевдо-Маназил ас-са'ирйн“ Ансарй. Е. Э. Бертельс высказывает предположение, что рассказы-вставки ведут происхождение от притч, которыми украшали свои беседы первые суфийские шейхи [Избранные труды (т. III), Суфизм и суфийская литература, стр. 416, сноска].

<sup>13</sup> В нашем списке переписчик выделяет вставные рассказы графически, выписывая слово „хикайат“ киноварью.

Общая направленность хикайатов дидактическая, религиозно-назидательная, очень часто просто житейски поучительная. Философские догмы и этические нормы учения суфиев воплощены в них в форме реальных картин, простейших жизненных ситуаций и предельно лаконичных диалогов. Необходимость нравственного очищения, человеколюбие, порицание богатства и проще — честность, целомудрие, почитание родителей, воздержание от соблазнов — вот основные идеи этих коротких историй, рассчитанных на быстроту и непосредственность эмоционального восприятия.

Среди хикайатов, включенных Ансари в роман, по жанровым признакам можно выделить следующие группы: исторические и псевдоисторические предания; религиозные легенды и сказания типа жития святых; притчи, имеющие, как правило, характер развернутых сентенций, введенных определенной ситуацией; анекдот или короткая новелла.

Особенно интересны последние — небольшие остросюжетные истории. Они не только пополняют собой сокровищницу мировых сказочно-эпических сюжетов; многие из них имеют быто- и нравоописательный характер, зримо отражая живые черты эпохи, ее обычаев, реалий, ее идеологии.

Ниже следуют переводы двадцати двух хикайатов, представляющих все из названных выше групп.

ПЕРЕВОД ВСТАВНЫХ РАССКАЗОВ ИЗ „АНИС АЛ-МУРЙДИН  
ВА ШАМС АЛ-МАДЖАЛИС“ ‘АБДАЛЛАХА АНСАРИ  
(ПО РУКОПИСИ С 1480 ИЗ СОБРАНИЯ ЛО ИВ АН СССР)

л. 9а „‘Асам ибн Ахмад говорит: Однажды пришел я в присутствие Амира  
л. 9б правоверных || ‘Али (милость Аллаха над ним!). Увидел, что он плачет. Что за причина плача? — спросил я. — Как мне не плакать, — сказал он, — когда сегодня до сей поры ко мне ни один гость не пожаловал. Может быть, господь всевышний мной недоволен?“.

л. 12а „Зу-н-Нун Мисри говорит: Видел я некоего старца, ходившего вокруг Каабы. Он рыдал и говорил: Зачем я навлек на себя непростение в пору нерадивости? Раздался некий глас с неба: О шейх, мы с рабов не взыскиваем за то, что они делали в пору неведения. Когда к чертогу всевышнего придут, скажут: Грешил; милость наша их обласкает и скажет: Входите. Стих:

Ныне я — сокрушающийся грешник,  
Содеянным мною устыжен.  
Несмотря на повинование, грех наступает  
вновь.

Ты — с тем, что подобает тебе, мы — с тем,  
что подобает нам“.

л. 18а „Малик Динар (да будет над ним милость Аллаха!) рассказывает. В один из годов совершал я хадж. Однажды ночью на горе Арафат

увидел во сне: Господь всевышний меня позвал и сказал: О Малик, знаешь ли ты, сколько человек совершило во имя мое хадж? — О господь, Ты знающий, — сказал я. — Сказал он: Шестьсот тысяч человек. — Я сказал: Хвала тебе!

Сказал господь: Знаешь ли ты, сколько хаджей я принял? — Я сказал: Нет. Сказал: Все хаджи одобрил, кроме хаджа Ахмада Мухаммада из Балха, поскольку я им недоволен.

Затем я проснулся, утром пошел по караванам, пока не увидел караван балхцев. Мне показали, какая палатка Ахмада Мухаммада из Балха. Я подошел к этой палатке, увидел красивых гуламов, слуг и фARRашей. Вошел в палатку, поздоровался. Вижу юношу, одетого в рубище и сидящего на пепле. Когда он меня увидел, сказал: Добро пожаловать, о Малик Диняр. Вчера ты всевышнего господя во сне видел. Он тебе сказал, что все хаджи принял, кроме хаджа моего, ибо я Ахмад и есть. || Я сказал ему: Хвала господу! За что мне выпала столь высокая степень и столь высокое достоинство? Пока в сердце моем это происходило, он сказал: О Малик, у меня есть отец, он мной недоволен. — Я спросил: Где? Здесь? — Сказал: Здесь. — Я сказал: Пошли кого-нибудь со мной, чтобы мне пойти к нему. Попробую заступиться, чтобы простил.

л. 186

Он послал со мной человека. Я пошел, увидел красивую палатку и стоящую группу людей. Вошел внутрь, увидел старца в чистых одеждах, сидящего у курси. Я приветствовал его, он ответил. О шейх, — сказал я, — есть ли у тебя сын? — Сказал: Есть. Есть сын, да будет им недоволен всевышний господь! — Я сказал: О шейх, знаешь ли ты, что сегодня не время обиду в сердце иметь, ибо настала наша пора, и люди пришли дальней дорогой, дабы от несправедливости отказаться. . . Не подобает тебе на сына твоего гневаться, ибо ныне я к богу и посланнику его (да благословит его Аллах и да приветствует!) обращаюсь с просьбой и еще прошу, чтобы ты его простил.

Сказал он: О Малик, в мыслях моих было никогда его не прощать. Но ты пришел и заступников великих привел, и на заступничество твое я согласен. Когда старец это слово произнес, я сказал: Я иду и сообщу.

Когда я в палатку вошел, увидел, что юноша сидит на троне из подушек, в великолепных одеждах, на голове возложена нарядная чалма. Увидев меня, сказал: Да воздаст тебе господь благом, о Малик! Между мной и отцом моим ты установил мир, так что недовольство между нами исчезло. И хадж мой принят.

И Малик говорит: Много хаджей я совершил, но ни один не был мне так приятен, как этот. Бог всевышний да уберезет всех от непослушания родителям!“

„Некий старец увидел во сне своего устада. У него спросил: О чем вы скорбите? — Сказал: Скорбь моя о нерадивости моей. Один человек увидел во сне Зу-н-Нуна Египетского после его кончины. У него спросил: Как с вами поступил бог? — Сказал: На ковер правосудия меня поставил и спросил: О взыскующий, ты на любовь нашу претендовал,

л. 206

а к нам нерадив был. И 'Абдаллах Муслим отца своего покойного во сне увидел. Спросил: Каково твое положение? — Сказал: Увы! Жизнь свою я в нерадивости провел и в нерадивости умер“.

л. 31а „У Абу Талхе был больной сын. Когда он ушел в мечеть, сын получил приказ. Мать его взяла чадру и на него накинула. А Абу Талхе держал пост. [Когда он вернулся], она принесла ему еду. Он спросил: Как сын? — Сказала: Благодарение господу, сей час снизошло к нему забвение. И муж не узнал о смерти. Они поели, совершили намаз и пошли к месту сна.

Когда настал день, она сказала мужу: Что бы ты сказал по такому поводу. Один человек после поочередного владения неразделенной вещью потребовал теперь ее назад, а владельцу ее тяжело [отдавать]? Абу Талхе сказал: Не прав, что не отдает. Жена сказала мужу: Это вроде, как у нас. И у нас сын был взят на подержание у господ всевышнего, который нам его дал. Теперь берет назад. Не подобает тебе скорбеть, что это несправедливо.

[Абу Талхе] сказал: Мы от бога и к нему вернемся. Встал и пошел к хазрату Посланнику (да благословит его Аллах и да приветствует!). А до прихода его Гавриил (мир над ним!) пришел и случившееся хазрату рассказал. И когда Абу Талхе пришел, Посланник (да благословит его Аллах и да приветствует!) изволил сказать: О диво! Это была благословенная ночь для тебя и для народа твоего. Благо да будет тебе и народу твоему, ибо Аллах всевышний ныне ночью дал тебе взамен другого сына, который будет Наставником для этого народа“.<sup>14</sup>

л. 35а „Ибраһим Хас купил раба. Спросил [его]: Что ты ешь? — Ответил: Все, что дашь. — Спросил: Что надеваешь? — Сказал: Все, что можно надеть. — Спросил: Что можешь делать? — Сказал: Все, что прикажешь. — Спросил: Есть ли у тебя желанья? — Сказал: Пристало ли рабу иметь желанья? Ибраһим задумался. Сказал себе: Ты никогда для господ не был [таким], как этот раб для тебя. И горько-горько заплакал“.

л. 38б „Один из благочестивых рассказывал: Ходил я вокруг Каабы и увидел женщину поразительной красоты. А я обет дал не смотреть на красавиц. Когда взгляд мой на эту женщину упал, [откуда ни возьмись], прилетела по воздуху стрела и в глаз мой вонзилась. И я услышал голос: О такой-то, ты смотрел глазами смирения, и я послал стрелу предупреждения, а ежели посмотрел бы глазами вожеления, я послал бы стрелу взыскания“.

л. 53б „Один из благочестивых говорит: В пору юности увидел я женщину, которая обладала большой красотой и совершенством. Я ею обольстился. Однажды ночью пришел к ней. А ночь была темная. Она мне сказала: О юноша, нет у тебя стыда, что нас увидят?

<sup>14</sup> Этот рассказ в некотором варианте повторен у 'Аттара в „Хаййат-наме“. 'Аттар приводит имя женщины — 'Умм 'Абдаллах. См. об этом: Е. Э. Бертельс, Избранные труды (т. III), Суфизм и суфийская литература, стр. 425.

Я сказал: Ко благу, пусть звезды нас видят! — Сказала: А Властелин звезд? Я сказал: Диво. Она сказала: Он вездесущ и всевидящ. Тот благородный сказал: Подумал я про себя, что она правду говорит, вернулся и раскаялся. Тотчас голос небесный услышал: Мы ввели тебя в среду чистых“.

„Говорят, что во времена султана Махмуда у одного благородного было засеянное поле и у него был барабан. Так что когда скотина и другие животные забегали в его поля, он бил в барабан, они в страхе разбегались.

л. 616

Однажды султан Махмуд совершал там прогулку, а старого верблюда, на спине которого били в литавры и султанский барабан, туда завели и одного оставили. Верблюд был усталый, остановился и забрел в засеянное поле. Сколько тот благородный в барабан ни бил, верблюд ни с места. Человек выбился из сил. Когда близко подошел, погонщик ему сказал: Взгляни, на спине его султанский барабан. Он всю свою жизнь султанский барабан таскал. От звука твоего барабана не побжит“.

„Говорят, что у одного из султанов прошлого был гулам, которого он поставил своим казначеем. Перед всеми другими гуламами его отличал. Все благородные и близкие падишаха были недовольны, что этот гулам — обманщик и вор, а его перед ними отличают.

л. 626

Вот однажды один из хаджибов вошел и сказал малику: Этот гулам утащил столько-то диремов из казны. Малик в ответ сказал: Никому не говори о предательстве этого гудамы, поскольку я сам назвал его своим доверенным. Согласно тому как всевышний господь назвал тебя правоверным, и даже если от тебя проявится что-то, что не приличествует тебе, есть надежда, что всевышний Судия против слова своего не поступит и другим именем — не правоверным — тебя не назовет.

Спустя некоторое время пришел другой хранитель и сказал: Парчовое платье и платье, расшитое золотом, из казны исчезли. А оказались в руках этого гудамы. Малик на этого хранителя рассердился и приказал, чтобы его на глазах у людей наказали. Сказал: Я сам знаю, что он вор, а также предатель. Однако я не желаю, чтобы этот порок за ним знали, хотя для меня он ясен. [Не подобает], чтобы люди говорили: У этого малика нет проникаемости, что он этого низкого сделал своим доверенным“.

„Зу-н-Нун Мисрй говорит: Видел я одну женщину в пустыне на пути в хадж. Тень ее видна, а сама она нет. Я сказал: О господи! Да будет на тебе благословение бога, покажись мне сама! Тогда она появилась, до крайности красивая, и сказала: О невежда, что такое ты сделал, что меня божественным заклинанием сделал явной? Я сказал: Люблю благочестивцев оттого, что посредством любви к ним к господу приближаюсь. Сказала: О Зу-н-Нун, какое отличие между тобой и идолопоклонниками, которые также говорят: Мы этим идолам не поклоняемся,

л. 626

разве только для того, чтобы нас к господу приблизили. Сказал [Зу-н-Нун]: Ответом ее я подивился. Вдруг голоса послышались среди караванщиков, что на караван нападают разбойники. Все караванщики рыдали и бросались друг к другу, а она засмеялась. Я сказал ей: Время ли для смеха? Когда все плачут, ты смеешься. Сказала: Смех мой от того, что вы твари подобной себе || боитесь. Почему же творца своего не боитесь, дабы вам спасение даровал?

л. 63а

Я сказал: Надо бы, чтобы ты помолилась за меня и за караванщиков, дабы всевышний бог упас от этой напасти. Голову к небу подняла и сказала: О властелин неба без колонн, о ты, являющийся твари из Каф и Нун, во имя того, что ты ведаешь, во имя любви моей к тебе защити этих людей от врагов!

Еще молитву не закончила, как крик из толпы воров послышался: Кто среди вас молится всевышнему господу, чтобы посредством молитвы руку нам от добра вашего укоротить? Да пусть будет так, нам до вас дела нет.

Лица отвратили и ушли. А эта женщина тоже с глаз моих пропала“.

л. 78б

„Один из благочестивых говорит. Видел я во сне человека черноликого, злорядского, два глаза его красны, как огонь, с руками длинными, как канат, и в руке захвачен нож. Я сказал: Кто ты? — Сказал: Я — твоя душа, которая с тобой здесь пребывает“.

л. 78б

„Сахл ибн Абдаллах говорит. Видел я тысячи почтенных старцев и у них спрашивал: Что есть душа? Никто мне из них ответа не дал. Сказали: Нам понимание души неизвестно, ибо каждый, кто постиг душу свою, постиг господу своего“.

л. 89б

„Некий старец, [проходящий] ступени [суфийского совершенствования], отправился в хадж. Когда достиг Медины Посланника (да благословит его Аллах и да приветствует!), стены Медины поцеловал. Спросили [его]: Целование дверей какой смысл имеет? Сказал: Цель моя — не стены, которые я целую. Предмет поклонения — тот, кто на эти стены глядел и в этом месте пребывал“.

л. 89б

„Маджун стены [дома] Лейлы целовал. У него спросили: Почему целуешь? Сказал: Это из-за любви к тому, кто здесь живет“.

л. 92а

„Говорят, что Джунайд проходил по базару Багдада. Один человек ему сказал: О шейх, сделай-ка мне подсчет поточнее, потому что я не умею. Джунайд сказал: Считаю. Тот человек принялся считать, чтобы подвести итог. Когда кончил, сказал: Столько-то. Джунайд сказал: Один. Тот человек сказал: Может быть, ты не в себе? Я такую сумму насчитал, а ты говоришь «один»!

Джунайд сказал: О хаджа, сколько бы много ты ни считал, я дальше одного не знаю. Ибо единое я постиг, и единое говорю, и единое насчитал, и единое знаю. Другого не знаю, не постигаю, что другое существует. Издавал крик и лишился чувств“.

„Рассказывают, что однажды Хасан ибн 'Али (да будет доволен им Аллах!) у отца своего великого спросил: Ты меня любишь? л. 92а

Сказал: Люблю.

Спросил: Брата моего любишь?

Сказал: Люблю.

Спросил: Мать мою любишь?

Сказал: Люблю.

Спросил: Деда моего любишь?

Сказал: Люблю.

Спросил: Бога любишь?

Сказал: Люблю.

Сказал сын: О отец! У тебя великое сердце, столько любовью вмещает. Я думал, что в одном сердце нет места больше, чем для одной любви.

Амир (да будет доволен им Аллах!) сказал: О сын! Так оно и есть, как ты говоришь. Но у любви много видов. Тебя и брата [твоего] я люблю — это любовь снисхождения, вашу матушку люблю — это любовь чувственная, деда твоего люблю — это любовь сыновняя. К богу же любовь истинная, так что ни одна любовь ей не товарищ!“.

„Один из благочестивых получил приказ. Во сне его увидели, спросили: Как поступил с тобой господь? Ответил: Вот уже долгое время меня пытаются по причине того, что однажды я без спросу взял чернила из чужой чернильницы“. л. 98а

„Один человек после кончины своей явился живущим во сне. Спросили [его]: Как поступил с тобой всевышний господь? Сказал: Я еще не допущен. Спросили: Почему? Сказал: Чужие сапоги без спросу на ноги надел и ритуальное омовение сделал. До сих пор страдание за это терплю“. л. 98а

„Одного человека после смерти его во сне увидели. Спросили: Что тебе бог сделал? Сказал: Меня на место правосудия поставил и спросил: Совершил ли ты хоть один земной поклон, забыв о нас, || или помнил без лицемерия? На список дел своих я поглядел, ни одного поклона без лицемерия не нашел. Сказал он мне: Плохим рабом был ты мне, а я был тебе хорошим господом. л. 98а

Я сказал: О Аллах! Ты назвал меня плохим рабом [своим], а себя хорошим господом. Так поступи со мной так, как исходит из благости твоей, а не от дурноты моей, и этим отпусти мои грехи“. л. 98б

„Рассказывают, был один падишах. После еды ему приносили воду, чтобы он омыл руки. [Однажды] капля воды упала ему на платье. Падишах разгневался и приказал, чтобы фARRаша забили до бесчувствия. А фARRаш, видя это, || вылил на голову падишаха всю чашу воды. л. 98б

Ему сказали: Ты оскорбил падишаха одной каплей воды, и тебя приказали убить. А ты льешь на падишаха всю чашу, что это значит? л. 99а



Фарраш сказал: Приму позор ради доброго имени падишаха! Если меня за одну каплю воды убьют, люди до Дня воскресения будут малика хулить и порицать, что за одну каплю убил человека. Хочу, чтобы позор пал на меня. Для того я эту дерзость сделал, чтоб на мне грех был, раз уж меня убьют. Теперь скажут: фарраш дерзость учинил, на голову падишаху вылил чашу воды. Не могло быть иного наказания, кроме смерти. Искупаю своим позором добрую славу падишаха.

Малик, когда эти слова услышал, сказал: О! Прощаю дерзкий поступок во имя хорошего слова. Проступок его безобразен, сказанное — хорошо!“.

л. 106б

„Передают, что на другой день после Судного дня старца одного привели к месту сбора. И его спросили: Что ты принес? И он назвал триста девяносто ученнейших своих трудов, все призывающих ко греху, не к повиновению. Всевышний владыка приказал: В ад ведите его!

Когда к порогу ада прибыли, [старец] хранителю ада говорит: Дайте мне поплакать над собой. [Плакал] столько, что в глазах не осталось влаги. Сказали: Входи в ад. Старец сказал: Отведите меня в место последнего судилища, потому что у меня одно слово осталось, [не сказанное] там. Запросили позволения у всевышнего господя, разрешение получили. Приводят его к месту последнего судилища. Владыка всевышний говорит: О раб мой, почему вернулся? — Говорит: О господь бог, слово одно у меня есть. — Говорит: Говори. — Говорит: О Аллах, я из уст пророков твоих слышал, что приказано: «С рабом то сделаю, что помыслом раба будет». О боже, это правда? Голос подает: Правда.

Говорит [старец]: О господь бог, по разумению моему в мире и по милости твоей так выходит, что ты меня в ад не пошлешь и меня помилуешь.

[Владыка] ангелам приказал: Этого старца в рай отведите. Когда место сбора от него освободилось, Хазрат [велик он и славен] всевышний повелевает: Во славу и величие мое! Этот старец говорил об аде, но никогда мысли его таковыми не были...“.

Введение в роман вставных рассказов и притч, заключающих самый элементарный кодекс суфийской морали и изложенных, как легко заметить, простейшим языком и простейшими ситуационными схемами, следует рассматривать как специфический художественно-композиционный прием, рассчитанный на всемерную популяризацию идей суфизма, ориентированных на широкие круги населения.

Приведенные хикайаты Ансарй дают и самостоятельно ценный материал для суждения о той литературе, которая была в обращении народа и которая развивалась в XI в. параллельно блестящей и изысканной поэзии при газневидском дворе.

Широкий учет и систематизация использованных суфийскими авторами фольклорных сказаний представляются весьма перспективными для восстановления в возможно большей полноте слабо отраженной в письменных источниках простонародной литературы.

THE INSERTED STORIES IN THE NOVEL OF ABDALLAH  
ANSARI „ANIS AL-MURIDIN VA SHAMS AL-MAJALIS“

The novel of Ansari (1006—1088) „Anis al-muridin va shams al-majalis“ is the oldest Persian literary adaptation of the widespread Eastern legend about Yusuf and Zuleikha.

The novel of Ansari till now is not published and represented only in scanty manuscripts. The author analyses the manuscript C 1480 from Institute of Oriental Studies of Academy of Sciences in Leningrad. The article deals with the inserted stories which were introduced by Ansari in the novel. These stories give valuable information about Persian literature of the XI th century.

---

## **НЕИЗВЕСТНЫЙ ПЕРСИДСКИЙ ПРОЗАИЧЕСКИЙ ВАРИАНТ „БАХТИАР-НАМЕ“**

„Бахтиар-наме“ („Повесть о Бахтиаре“), известная также под названием „Дастан-и дах вазир“ („Повесть о десяти везирах“), — сочинение, широко известное на Востоке. Оно принадлежит к числу произведений обрамленного типа. Характерным для них является введение нескольких рассказов в строй основного, „рамочного“ повествования.

Сюжет „Бахтиар-наме“ прост: падишах Азадбахт женится на дочери своего главнокомандующего (сипахсалара) вопреки желанию последнего. Сипахсалар организует заговор, и падишах вынужден бежать. В пути жена падишаха рождает сына, которого родители оставляют у источника. Впоследствии Азадбахт восстанавливает свою власть.

Новорожденный царевич усыновлен разбойником Фаррухом. Под именем Бахтиара царевич попадает к Азадбахту, и тот благоволит к Бахтиару, не зная о том, что он его сын. Десять везиров Азадбахта ложно обвиняют Бахтиара; они поочередно являются к Азадбахту, требуя казни Бахтиара, но тому удается избежать смерти: он рассказывает поучительные истории о вреде поспешности. На десятый день появляется Фаррух, который доказывает Азадбахту, что Бахтиар — его сын. Азадбахт казнит везиров.

Списки „Бахтиар-наме“ есть в большинстве хранилищ рукописей; такие списки, а также литографии имеют хождение на Востоке и в наши дни. „Повесть о Бахтиаре“ была популярным сюжетом странствующих рассказчиков — „кисса-ханов“. Известны персидские, арабские, уйгурская и малайская версии этого сочинения. Арабская дошла в составе сказок „Тысячи и одной ночи“;<sup>1</sup> персидские известны как в литературном варианте, так и в народных передачах, в прозаических и стихотворных обработках.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> См. также: M. A. Barthelemy. Histoire du roi Naaman conte arabe dans l'idiome vulgaire de Syrie (Haut-Meten, Liban). Journal Asiatique, VIII série, t. X, Paris, 1887, pp. 260—339.

<sup>2</sup> J. A. Decourdemanche. Sur une recension persane inédite du Bakhtiar-Nameh. Journal Asiatique, X série, t. IV, Paris, 1904, pp. 516—520.

С начала XIX в. полные тексты „Бахтиар-наме“ неоднократно издавались Кнёсом, Жобером, Казимирским и Бертельсом.<sup>3</sup> Опубликованы полные и частичные переводы „Бахтиар-наме“ на французский, английский, немецкий, датский и другие языки.<sup>4</sup>

Были сделаны попытки проследить историю „Бахтиар-наме“, определить время появления повести. Наибольших результатов в исследовании этого сочинения добились Бассе и Нёльдеке.<sup>5</sup> И французский, и немецкий ученые сходились в мнении, что „Бахтиар-наме“ восходит к „Синдбад-наме“,<sup>6</sup> что „Бахтиар-наме“ была составлена в мусульманский период истории Востока, а также в том, что первоначально повесть была написана на персидском языке. Бассе высказал предположение, что персидская версия „Бахтиар-наме“, имевшая хождение в раннем средневековье, в XIV в. была утрачена, а в XV столетии создана новая персидская редакция, дошедшая до наших дней. Бассе, однако, затруднялся определить источник новой редакции — персидский ли оригинал или арабский перевод его. Нёльдеке в обширной статье подробно описал самый старый список персидской версии „Бахтиар-наме“, неизвестный Бассе. Речь шла о лейденской рукописи этого произведения, переписанной в 695 г. х. Этот список и по сей день остается старейшим из известных.<sup>7</sup> В статье Нёльдеке высказал осторожное суждение, что версия, представленная лейденским списком, была составлена в 400—600-х годах хиджры, т. е. в XI—XIII вв.

Названные исследователи вопроса о происхождении „Бахтиар-наме“, сопоставляя персидскую и арабскую версии, усматривали основные различия в том, что известная тогда персидская версия содержала меньшее число вводных рассказов, а также располагала эти рассказы в ином порядке, чем арабская. Из этого сопоставления следует вывод, что арабская и персидская версии произошли из одного (персидского) оригинала, но затем передавались из поколения в поколение каждая своим путем.

В начале XX в. Декурдеманшем была найдена стихотворная обработка персидской версии. Список Декурдеманша содержал все вводные рассказы, имевшиеся в арабской версии; в то же время он имел черты, общие для трактовки сюжетов известными ему персидскими прозаиче-

<sup>3</sup> Е. Э. Бертельс. Новая версия „Бахтиар-наме“. Изв. АН СССР, Отд. гуманитарных наук, Л., 1929, стр. 249—276. Недавно М. Б. Руденко нашла второй список поэмы Панахи, восполняющий лакуну списка, которым пользовался Е. Э. Бертельс.

<sup>4</sup> Библиографию о „Бахтиар-наме“ см.: V. Chauvin. Bibliographie des ouvrages arabes, t. VIII, pp. 13—17; J. Horowitz. Bakhtiyar-namah. EI, vol. I, pp. 602b—603. В этих изданиях не указана русская публикация текста Е. Э. Бертельс (Л., 1929).

<sup>5</sup> R. Basset. Histoire des dix vizirs (Bakhtiar-Nameh). Paris, 1883; Th. Nöldke. Über die Texte des Buches von den Zehn Veziren, besonders über eine alte persische Recension desselben. ZDMG, Bd. 45, pp. 97—143.

<sup>6</sup> „Синдбад-наме“ известна также под другим обиходным наименованием — „Повесть о семи везирах“. Время составления этого произведения уходит в глубокую древность. Известны пехлевийская и санскритская версии „Синдбад-наме“.

<sup>7</sup> Быть может, более старой версией „Бахтиар-наме“ пользовался в XIII в. Ауфи, см. стр. 24.

скими версиями.<sup>8</sup> Позднее Е. Э. Бертельс обнаружил другую стихотворную обработку, принадлежавшую перу поэта Панахи. Судя по тому, что Е. Э. Бертельс нигде не упоминает о статье Декурдеманша, выводы французского ученого остались ему неизвестными. Тем интереснее, что Е. Э. Бертельс двадцать пять лет спустя пришел к тем же выводам, что и Декурдеманш. Анализируя последовательность расположения вводных рассказов поэтической версии Панахи, а также обратив внимание на то, что в ней имеется вводный рассказ о Бахтазма, другими персидскими прозаическими версиями до этого не засвидетельствованный, но имеющийся в арабской версии „Бахтиар-наме“, он писал: „Поэма занимает промежуточное место, является как бы соединяющим звеном между персидскими и арабскими версиями. Вместе с тем едва ли можно допустить предположение, что наша версия покоится на арабском оригинале, влияние которого неизбежно должно было отразиться на языке поэмы“.<sup>9</sup> Выражая эту мысль графически, Е. Э. Бертельс построил схему, согласно которой арабская версия и версия Панахи восходили к оригиналу через посредство общего для обеих извода; известные ему прозаические персидские версии представляли другую ветвь, исходящую из того же оригинала.<sup>10</sup>

Декурдеманш и Бертельс сошлись во мнении, что найденные ими поэтические обработки сюжета „Бахтиар-наме“ по происхождению древнее известных прозаических версий, ближе, чем последние, к персидскому оригиналу произведения.<sup>11</sup>

В хранилище рукописей ЛО ИВ АН СССР имеется персидский прозаический вариант „Бахтиар-наме“, представляющий интерес для исследователя истории этого сочинения. Новый вариант содержится в сборной рукописи, шифр В 254, на лл. 131а—171б; помимо „Бахтиар-наме“, на лл. 1а—112б — анекдоты о пророках; на лл. 113а—131а — „Рассказ о каменщике Шапуре“, часто встречающийся и в других сборниках занимательных рассказов.

Рукопись переписана в конце XVIII в. на бумаге европейского производства (см. водяные знаки 1781 г.), видимо, в восточном Иране; куплена В. Ивановым в Ширазе 17 сентября 1914 г. (в 1915 г. в Азиатском музее рукопись числилась под № 185). Список небольшой по формату — 21×16, текст 15×10, объем 171 лист; текст писан черными чернилами, заголовки, отдельные слова — кинноварью; почерк — нахс с элементами шикасте. Переплет картонный, оклеенный черной кожей.

Дефекты: отсутствуют начало и конец рукописи, лл. 20—26 расшиты. Список реставрировался. На л. 1а на верхнем поле запись латинскими буквами „№ 22 Shiraz 30/17 — IX—1914“ и подпись В. Иванова. На лл.

<sup>8</sup> См.: J. A. Decourdemanche. Sur une recension persane. . . , где приведены примеры.

<sup>9</sup> J. A. Decourdemanche. Sur une recension persane. . . , p. 519; Е. Э. Бертельс. Новая версия „Бахтиар-наме“, стр. 257.

<sup>10</sup> Е. Э. Бертельс. Новая версия „Бахтиар-наме“, стр. 258.

<sup>11</sup> J. A. Decourdemanche. Sur une recension persane. . . , pp. 518—519; Е. Э. Бертельс. Новая версия „Бахтиар-наме“, стр. 276.

27а и 131а приклеены бланки почтового отправления в Петербург на персидском и французском языках, датированные 23 сентября того же года. Адресат — жена В. Иванова. На л. 113а приклеена узкая полоса бумаги с карандашными пометками В. Иванова на персидском языке о содержании рукописи.

В списке В 254 „Бахтиар-наме“ значится под названием „Кисса-йи дах вазир“. Сюжетная линия варианта В 254 совпадает с ранее известными прозаическими персидскими версиями, однако в В 254 есть существенные отличия.

1. Азадбахт назван падишахом „Франкских краев“, а не Ирана; имя Худадад дает найденному царевичу разбойник Фаррух, а не родители; приводится имя главного везира Азадбахта — мирза Ибрахим.

2. Рассказы Бахтиара (заголовки отсутствуют) следуют в таком порядке:

1) О неудачливом купце, л. 138а — 1-й рассказ в издании Бертельса.

2) О ювелире, утопившем своих сыновей, л. 141б — 7-й рассказ в издании Бертельса.

3) О терпеливом Сабире, л. 148а — 3-й рассказ в издании Бертельса, где имя героя Абу Сабир.

4) О нетерпеливом падишахе Алеппо, л. 151б — 2-й рассказ в издании Бертельса.

5) О шахе Дадбине, л. 156а — 5-й рассказ в издании Бертельса, где имя шаха Дадгар.

6) О Бахтазма, л. 160а — в издании Бертельса отсутствует.

7) О шахе Йемена, л. 163а — 4-й рассказ в издании Бертельса.

8) О захиде, приехавшем в Алеппо, л. 165б — 8-й рассказ в издании Бертельса, где имя героя Абу Тамам.

9) О падишахе Мисра Хосрове и его пасынке, л. 168б — 6-й рассказ в издании Бертельса, где герой — падишах Алеппо, имя его не приводится.

Порядок восьми рассказов В 254 совпадает с последовательностью рассказов в поэтической версии Панахи. В списке В 254 отсутствует окончание произведения, но текст обрывается на кустоде, следовательно, продолжение было. Вероятно, последним в В 254 был рассказ о царевиче в колодеце. Таким образом, последние два рассказа Бахтиара следовали в В 254 в обратном порядке, чем у Панахи.<sup>12</sup>

3. Рассказ о Бахтазма, содержащийся в списке В 254 шестым, до сего времени ни в одной персидской прозаической версии представлен не был. Он известен из арабских и персидских поэтических версий. Включение рассказов Бахтазма в список В 254 сближает последний с арабскими версиями. Схема, построенная Е. Э. Бертельсом, вряд ли может быть признана возможной. Очевидно, особого извода для версии Панахи и

<sup>12</sup> См. таблицу вариантов в статье: Th. Nöldke. Über die Texte des Buches von den Zehn Veziren. . . , р. 143; эта же таблица с добавлением варианта Панахи приведена Е. Э. Бертельсом (Новая версия „Бахтиар-наме“, стр. 257).

арабских версий не существовало.<sup>13</sup> И арабские, и персидские (поэтические и прозаические) версии вели свое происхождение от персидского оригинала.

4. Язык варианта В 254 прост, близок к разговорному. Это прежде всего сказывается в изложении событий простыми короткими фразами. Образы передаются несложными оборотами. Писавший не пытался избегать повтора одного и того же глагола несколько раз подряд, что недопустимо по нормам литературного языка. Влиянием разговорного языка, по-видимому, следует объяснить опущение глагольной части в сложномысленных глаголах типа *بیرون شدن*. Кроме того, глагол в 3-м лице мн. ч. довольно часто имеет окончание -ан вместо -анд. В функции указательного местоимения ан употребляется личное местоимение 3-го лица ед. числа *ō*.

Обращают на себя внимание орфографические особенности памятника — стремление передать долгое а в середине слова с помощью мадды как в арабских, так и в персидских словах: *اپشآه* ‘*ایش و آر برای*’ и др.

5. Текст В 254 не совпадает с известными версиями „Бахтиар-наме“. Текстуальные расхождения настолько существенны, что позволительно говорить об иной интерпретации сюжета. Изложение много короче. Внешний вид, форма, манера изложения, как и язык, позволяют предполагать, что список В 254 близок к устным пересказам этого произведения кисса-ханами.

Для того чтобы читатель мог судить о стиле В 254, ниже дается перевод пятого рассказа Бахтиара. Этот рассказ выбран нами, так как он приводится в статьях Нёльдеке и Бертеляса, что позволит сопоставить В 254 с самой старой лейденской рукописью „Бахтиар-наме“ с одной стороны, и с поэтической версией Панахи — с другой.

Одним словом, на следующий день, когда взошло солнце, шах вошел в присутствие и сел. Пятый везир вознес хвалу и славу падишаху и сказал:

— О падишах, в чем причина того, что ты не казнишь этого мошенника, дабы дать урок другим?

Падишах распорядился. Привели Бахтиара. Бахтиар оборотил лицо к падишаху и произнес:

— О кибла вселенной, не торопись так пролить кровь сего безвиного, ибо в конце ты расквешься так же, как раскаялся падишах Дадбин.

Азадбахт спросил:

— Кто такой Дадбин и что с ним случилось?

Бахтиар покраснел и сказал:

— Сказители преданий повествуют-де, в минувшие времена во франкских краях жил-был падишах, он имел войско и казну. И у того падишаха было два везира, имя одного — Камран, а другого звали Кардан. У великого везира [Камрана] была дочь. Ее красота озаряла мир по-

<sup>13</sup> Е. Э. Бертельс. Новая версия „Бахтиар-наме“, стр. 258.

добно освещающему вселенную блистающему золотом солнцу. Однако когда разнесся слух о той девушке, со всех концов стали [к ней] свататься, но девушка постоянно молилась и никому не давала согласия [на брак]. Так продолжалось до тех пор, пока однажды в шахских покоех зашел разговор об этой девушке. Красота ее взволновала Дадбина, он призвал везира и сказал:

— О Камран, если ты отдашь мне свою дочь, то получишь от меня любую награду и милость.

Одним словом, ничего не говоря, везир поднялся, пришел к дочери и передал ей все, что говорил падишах. Девушка ответила: Ни к кому не имею я склонности.

Везир явился к падишаху и довел до его сведения [эти слова]. Падишах разгневался и приказал, чтобы везира побили и прогнали из покоев. Как только Камран вышел оттуда, он поспешил домой и [бежал] из города, забрав свою дочь. Об этом известили падишаха. Падишах Дадбин послал везира Кардана и еще нескольких человек. Он приказал им:

— Где бы он [Камран] ни оказался, схватите его и приведите!

Одним словом, везир Кардан пустился следом за Камраном, его поймали в пути и притащили [к падишаху]. Падишах приказал казнить везира [Камрана], а на его дочери женился и предался удовольствию и наслаждению.

Прошло некоторое время. На падишаха напало сильное войско. Шах собрал армию и выступил из города. [Перед тем] он призвал везира [Кардана], поручил ему город, все дела, а также свой гарем. Сделав наказ, он успокоил свою душу и удалился.

Так прошло несколько дней, и в сердце Кардану запылал огонь любви к дочери везира Камрана. Он явился домой и послал свою дочь в [шахский] гарем, сказав ей:

— Ступай к жене падишаха и любимым способом склони ее сердце ко мне. Скажи ей: „Если ты поладишь с моим отцом, он отомстит за смерть твоего родителя, убьет падишаха и предастся удовольствию и наслаждению с тобой. А жители города согласятся провозгласить моего отца падишахом“.

Однако когда дочь [Кардана] пришла к шахине и поведала наедине все, что сказал ее отец, жена падишаха оборотила лицо к дочери везира и произнесла:

— Пойди, скажи своему отцу: „Не помышляй более о непристойности, которую ты на сей раз произнес, ибо ты сам станешь причиной всяческого [зла], которое тебя постигнет“.

Когда дочь довела до сведения своего отца [слова шахини], везир очень обеспокоился, и страх напал на него.

Что касается падишаха, то он пошел, врага своего отразил и возвратился. Везир его встретил. Когда они уединились, везир оборотил лицо к падишаху и произнес:

— Хочу доложить вам одно слово, да боюсь.

Падишах возразил:



— О везир, я доверяю тебе, говори все, что имеешь сообщить.

Везир начал так:

— Дочь Камрана, ваша супруга, до сего дня несколько раз присылала ко мне с такой вестью: „Приходи, давай действовать заодно; убьем падишаха, отомстим за кровь [моего] отца, и я стану твоей“. — Я довел сие до вашего сведения, поскольку то было необходимо, а вы выбирайте [как поступить].

Услышал падишах эту речь, дым гнева столбом вырвался из его ноздрей. И так как он верил [везиру], то приказал привратнику:

— Убей эту собаку!

Привратник поцеловал землю почтения и сказал:

— Не делай этого, ибо злополучен падишах, проливающий кровь.

Тогда шах распорядился:

— О верный мой слуга, привяжи эту девицу веревками к верблюду, оставь ее в пустыне, а сам возвращайся.

Привратник послушался, привязал девушку к верблюду, оставил в пустыне и возвратился.

Случилось так, что голодная и страдающая от жажды девушка провела в пустыне несколько суток. Она была уже близка к гибели, когда в мольбе воздела руки и произнесла:

— О созидающий творец, о могучий господь, доколь мне скитаться от двери к двери, с места на место. Либо запри дом моей судьбы, либо отомкни замок моей надежды.

Как только девушка произнесла эти слова, пред ней предстал ходжа Хызр, да будет над ним мир. Он отвязал девушку от верблюда, освободил ее руки и изрек:

— Не печалься, о девушка, ибо дела твои оборотятся к лучшему и ты достигнешь желаемого.

Девушка смотрела на него, пока ходжа Хызр не исчез из глаз.

Одним словом, ободренная и удивленная девушка была в пустыне, когда внезапно подоспел падишахский погонщик, заметивший верблюда посреди песков, а он потерял нескольких верблюдов. Взор погонщика пал на красавицу, от блеска прелести которой сияет солнце, и он спросил:

— О царица миров, откуда ты и как попала сюда?

— Так произошло по предопределению аллаха. Я оказалась тут без причины: здесь я молюсь, — ответила девушка.

Когда погонщик понял, что девушка верующая, он сказал:

— О девушка, потерялась связка падишахских верблюдов, я боюсь падишаха. Что-то будет?! Помолись, дабы нашлись верблюды, [пропавшие] несколько дней тому назад.

Девушка воздела руки в мольбе. Она еще не кончила молитву, как показались падишахские верблюды. Погонщик упал к ее ногам с возгласом:

— Отныне я согласен считать тебя своей сестрой!

Затем он забрал верблюдов и привел их домой. Девушка сказала:

— Когда я пошлю тебя к Кардану, скажи ему, мол, я нашел дочь везира Камрана, привел ее [сюда], теперь она зовет тебя.

Погонщик возразил:

— Сначала схожу к падишаху и доложу ему, что нашел верблюдов, а потом я готов к твоим услугам, исполню все, что прикажешь.

Одним словом, явившись к падишаху, погонщик доложил ему о верблюдах и затем рассказал:

— Я заметил в пустыне какого-то человека, когда подошел поближе, увидел, что это девушка. В одиночестве она молилась господу. Эта девушка произнесла молитву, и явились верблюды.

Падишах произнес:

— Где сейчас эта девушка?

Ответил:

— В моем доме.

— Мне тоже нужно ее [повидать], отведи меня к той девушке, — сказал падишах. Погонщик повел падишаха в [свой] дом. Как только взор падишаха упал на девушку, он стал умолять ее о прощении, сокрушался, раскаивался и проговорил:

— О девушка, прости мне мой грех!

— О падишах, пока я тебе [всего] не объясню, мое сердце не успокоится, — ответила девушка и послала погонщика призвать везира. Когда везир услышал радостную весть, он явился к девушке, надев великолепные одежды.

Падишах спрятался за занавесом.

Войдя, везир поздоровался, сел и произнес:

— Вот видишь, о девушка, ты не вняла моим словам, и вот какие бедствия тебя постигли. Выброси из головы перечить [мне] и покорись. Я выполню все, чего пожелает твоя душа.

И он протянул руку, чтобы привлечь девушку в объятия. Падишах вышел из-за занавеса, вытащил меч, рассек шею везира, и тот вступил в ад.

Чтобы не повторять анализа версий „Бахтиар-наме“, выполненного Е. Э. Бертельсом,<sup>14</sup> дополним этот анализ данными списка В 254.

Имя падишаха совпадает с именем падишаха в прочих персидских версиях, кроме издания Бертельса. Имя великого везира только список В 254 дает в форме Камран; младший везир-злодей в В 254 зовется Кардан, как и у Панахи, только здесь Азадбахт назван падишахом „франкских краев“.

Сокращение текста В 254 произведено за счет упрощения описаний, но не коснулось сюжетного стержня. Черты, сближающие версию с народными вариантами и отмеченные прежними исследователями, имеются и в В 254; Дадбин влюбляется в девушку понаслышке, когда Кардан с ней еще не знаком; девушка не хочет выходить замуж, так как посвящает все время молитве; Кардан влюбляется в нее, когда шах оставляет молодую жену на его попечение; погонщик предлагает девушке быть ее названным братом; Дадбин своей рукой убивает Кардана и

<sup>14</sup> Е. Э. Бертельс. Новая версия „Бахтиар-наме“, стр. 273—276.

снова становится мужем героини. В версии В 254 элемент народности усилен по сравнению с другими вариантами, так как здесь существенная роль отводится чудесным силам и введен персонаж — святой Хызр, фигура весьма популярная в народных сказаниях.

Список В 254, как и персидские стихотворные версии, занимает промежуточное положение между арабскими и известными прозаическими версиями на персидском языке. Черты средневекового оригинала выступают в В 254 особенно четко. Если признать В 254 списком, отражающим устную традицию, можно утверждать, что эта традиция донесла до наших дней черты средневекового оригинала — в этом значении списка В 254.

В заключение остановлюсь на вопросе о времени возникновения „Бахтиар-наме“. Как упоминалось, Бассе считал дошедшие до нас списки восходящими к варианту XV в., ибо прежде существовавшие, по его мнению, были утрачены.<sup>15</sup> (Заметим, что даже если была утрачена литературная версия, устная традиция могла сохраниться). При всей своей осторожности Нёльдеке относил время составления „Бахтиар-наме“ к более раннему периоду — к XI—XIII вв.<sup>16</sup>

Нам представляется, что хронологические рамки составления „Бахтиар-наме“ можно уточнить до XI—XII вв. Вспомним замечание Нёльдеке, что Фихрист Ан-Надима в X в. не упоминает об арабском варианте „Бахтиар-наме“. Очевидно, тогда арабского варианта еще не было. В XIII в. Ауфи называет „Бахтиар-наме“ книгой о хитрости женщин, написанной задолго до его рождения.<sup>17</sup> Слова Ауфи позволяют определить время составления „Бахтиар-наме“ не позже, чем XII в.

*N. Тооманович*

#### AN UNKNOWN PERSIAN PROSAIC VERSION OF „BAKHTIAR-NAME“

The MS B 254 of the collection of Leningrad Branch of the Institute of the Oriental Studies contains an unknown Persian prosaic version on the pages 131a—171b. This work has there another wellknown title „Kissa-i dah vazir“. The main line of this case coincides with the before known prosaic versions. There are some differences between B 254 and other Persian prosaic versions:

1. The text of B 254 differs from other versions; the differences are so striking that one can say of another conception of topic.

2. The order of insertion of the stories B 254 does not coincide with the others Persian prosaic versions; this order follows the poetic

<sup>15</sup> См. стр. 17 настоящей работы.

<sup>16</sup> Th. Nöldcke. Über die Texte des Buches von den Zehn Veziren. . . , p. 141.

<sup>17</sup> GMS, ч. III, гл. 25, введение.

version of Panahy (see article E. E. Bertels, *New version of Bakhtiar-name*, *Izvestiya Akademii Nauk SSSR*, 1929).

3. There is a story of Bakht-azma in B 254, which one can't find in the others Persian prosaic versions. This story is in the Arabic versions and the Persian poetic version of Panahy.

As to the language and manner of expression—B 254 is close to the oral versions of this tale as related by *kissa-khans*. Most likely, B 254 gives the contents of the original, which is common both for the Arabian version and the Persian poetic version of Panahy.

---

## К ВОПРОСУ ОБ ИСТОЧНИКАХ ПОЭМ НИЗАМИ

Перед исследователями творчества Низами давно встал вопрос о том, какими материалами пользовался Низами при создании своих произведений. Это часть большой и важной темы о творческом методе Низами.

Работе Низами над поэмами предшествовало изучение разнообразных материалов. Комплекс его источников, как известно, был очень широк: сведения персидских и арабских исторических хроник, философские сочинения античных авторов, предания устного народного творчества.

Совершенно особый интерес представляет вопрос о том, с какими литературными произведениями был знаком Низами и как он оценивал их, какие произведения и герои привлекали его; не соприкасаются ли поэмы Низами какими-нибудь своими мотивами с произведениями художественной литературы, существовавшими до Низами, тем более что от домонгольского периода их сохранилось очень мало.

Установлено, что на первую поэму Низами „Сокровищница тайн“ оказала влияние „Хадикат ал-хака'ик“, дидактическая поэма газневидского автора XI в. Сана'и.

В основе третьей поэмы Низами лежит известное предание о Меджнуне и Лейли, существовавшее в арабском фольклоре и арабской классической литературе (в виде отдельных эпизодов).

Особенно часто в произведениях Низами — в поэмах „Хосров и Ширин“, „Семь красавиц“ и главным образом в „Искандер-намэ“ — упоминается Фирдоуси, в „Шах-намэ“ которого нашли отражение предания о Хосрове и Ширин, Бахрам Гуре и Александре Македонском.

В специальной статье „Низами и Фирдоуси“ Е. Э. Бертельс пишет, что многочисленные высказывания Низами о великом поэте свидетельствуют о том, что Низами был хорошо знаком с „Шах-намэ“, к Фирдоуси относился с почтением, хотя не всегда был согласен с его истолкованием фактов.<sup>1</sup>

В поэмах Низами есть данные о том, как пользовался Низами теми литературными произведениями, в которых уже были разработаны темы, новое изложение которых он собирался дать в своих поэмах:

Не говори того, что сказал прежний мудрец,  
ибо не годится сверлить два отверстия в (одной) жемчужине,

<sup>1</sup> Е. Э. Бертельс, Избранные труды (т. 2), М., 1962, стр. 360—393.

разве только в местах, связывающих мысль,  
когда повторение становится неизбежным.  
Раз в этом ремесле ты — новый водитель,  
не следуй уже за теми, кто работал над этим раньше.<sup>2</sup>

Или говорил так:

Много старых сокровищ я достал  
и украсил их новыми нукта.<sup>3</sup>

Когда в 1180 г., создавая свою поэму, Низами взялся за разработку предания о Хосрове и Ширин, имевшего за собой уже длинную историю,<sup>4</sup> он знал и изложения предания о Хосрове и Ширин в „Шах-намэ“:

Мудрец, который изложил этот рассказ,  
предание любви от них отбросил.  
Так как на шестьдесят лет упала его жизнь,  
то стрела выпала (у него) из шаста юности.  
.....  
.....  
Не пересказывал я того, что сказал мудрец,  
ибо неблагоприятно повторять уже сказанное.<sup>5</sup>

Из этих слов ясно, что Низами не собирался излагать события, описанные в „Шах-намэ“, где в центре предания стоит династийная история Хосрова Парвиза, а все внимание сосредоточил на любви Хосрова и Ширин, которую сделал темой своего произведения.

В XI в. в персидской литературе вслед за героическим эпосом Фирдоуси появилась романтическая поэма Гургани „Вис и Рамин“, написанная около 1042—1055 гг. Этой поэмой было положено начало персидского романтического эпоса.

На фоне зороастрийского сасанидского Ирана разворачивалось действие романа — любовные приключения и переживания Вис и Рамина; бранные подвиги, доблесть и героизм в романе были отодвинуты на второй план. Герои Гургани не отличались высокими моральными качествами; во имя любви они совершали клятвopеступления, изошрjались во лжи и обмане... В силу этого о романе Гургани сложилось представление как о произведении безнравственном.

Уже вскоре после своего появления роман приобрел широкую известность.

Акад. Н. Я. Марр в нескольких своих работах установил распространение романа „Вис и Рамин“ в Закавказье XII в., где он стал известен в грузинской версии „Висрамиани“. Либо в персидском оригинале, либо в грузинском переводе с романом познакомился Руставели, в произве-

<sup>2</sup> Перевод Е. Э. Бертельса (Избранные труды (т. 2), стр. 422).

<sup>3</sup> Перевод Е. Э. Бертельса (там же, стр. 422).

<sup>4</sup> Обзору работ, касающихся этой темы, в том числе исследований советских историков (Н. В. Пигулевской и других), посвящена работа Г. Ю. Алиева „Легенда о Хосрове и Ширин в литературах народов Востока“ (М., 1960).

<sup>5</sup> Перевод Е. Э. Бертельса (Избранные труды (т. 2), стр. 364—365).

дени которого упоминаются имена героев Гургани и нашли отражение мысли этого автора.

Имена Вис и Рамина встречаются во многих произведениях персидской классической литературы. Низами знал „Вис и Рамин“ Гургани.

В тексте поэмы „Хосров и Ширин“ Низами упоминаются имена героев Гургани: трижды встречается имя Вис и по одному разу — Рамина и кормилицы Вис.

В главе „Михин-бану дает наставления Ширин“, где Михин-бану предостерегает племянницу от увлечения Хосровом, напоминая ей, что Хосров привык смотреть на женщину как на забаву, есть такой бейт:<sup>6</sup>

چو ویس از نیکنامی دور گردی  
بزشتی در جهان مشهور گردی

Подобно Вис, ты станешь далека от чести,  
позором прославишься в мире!

Вис и ее кормилица упоминаются в одном из бейтов, описывающих очарование Шекер, возлюбленной Хосрова:<sup>7</sup>

چو ویسه فتنه در شهید بوسی  
چو دایه آیتی در چاپلوسی

Подобно Вис, (Шекер) — соблазн в медовых поцелуях,  
подобно кормилице, она — чудо в умении польстить.

Имя Вис встречается и в главе „Хосров под предлогом охоты отправляется к замку Ширин“. Увидев с крыши замка приближающегося Хосрова, Ширин говорит:<sup>8</sup>

و گر ختی ز تندی راه گردهم  
چو ویسه در جهان بدنام گردهم

Если я хоть немного смирю (свой) гнев,  
я обесславлюсь в мире, подобно Вис.

Упоминается и имя Рамина:<sup>9</sup>

اگر خود آب حیوانی تو شیرین  
ز مهрт سیر گردد همچو رامین

Ширин, если даже ты — сама вода жизни,  
он (Хосров), подобно Рамину, пресытится твоей любовью.

Гургани и его роману „Вис и Рамин“ в „Истории персидской литературы“ посвятил специальный раздел Е. Э. Бертельс, заключив его словами: „Не случайно такой великий мастер слова, как Низами, в наиболее трагичной из своих поэм — в «Хосров и Ширин» — был не свободен от влияния поэмы Гургани и даже счел возможным повторить некоторые ее сцены“.<sup>10</sup>

<sup>6</sup> Примеры даются со ссылкой на издание: „Хосров и Ширин“ В. Дастгирди, Тегеран, 1925, стр. 120, 11.

<sup>7</sup> Там же, стр. 280, 15.

<sup>8</sup> Там же, стр. 302, 9.

<sup>9</sup> Там же, стр. 120.

<sup>10</sup> Е. Э. Бертельс, Избранные труды (т. 1), М., 1960, стр. 285—286.

Можно предположить, что Е. Э. Бертельс имел в виду ту сцену в „Хосров и Ширин“, в которой изображен приезд Хосрова к замку Ширин и диалог героев поэмы.

В романе Гургани и в поэме Низами есть сцены, обращающие на себя внимание столь значительным сходством, что сюжет их может быть перенесен общей схемой.<sup>11</sup>

После разлук и измен герои (Рамин и Хосров) приезжают к замкам своих прежних возлюбленных (Вис и Ширин). Стоя под стенами замков у запертых ворот, герои обращаются к возлюбленным с мольбами о прощении. Героини отвечают им упреками в жестокости и неверности и отказываются впустить их. Не получив прощения, герои поворачивают коней и уезжают.

В сюжетных построениях обеих поэм рассматриваемые эпизоды занимают одинаково значительные места: они находятся между самыми длительными разговорами и разлуками героев и их окончательным примирением и соединением, т. е. предшествуют развязкам поэмы.

Следует сказать и о том, что уже в главах, за которыми следуют эти эпизоды, у Гургани и Низами замечается известное сходство в развитии действия. Рамин, вынужденный расстаться с Вис, увлекается красавицей Гуль. Попытки Вис вернуть его себе не приводят к успеху. Но у Рамина быстро проходит увлечение Гуль, он вспоминает Вис и решает вернуться к ней.

В поэме Низами происходят более драматические события: умирает жена Хосрова Мариам, но вместо того, чтобы теперь ехать к Ширин, Хосров отправляется в Исфаган, узнав о тамошней красавице Шекер, и женится на ней. Очень скоро Хосров убеждается в том, что Шекер не заменит ему Ширин.

Таким образом, внутренний смысл событий, предшествовавших возвращению героев к их прежним возлюбленным, имеет много общего.

Завязки рассматриваемых эпизодов в обеих поэмах одинаковы: и Рамин, и Хосров, подъехав к замкам своих возлюбленных, оказались перед запетыми воротами. Впечатление сходства эпизодов усиливает еще одна специфическая черта: оба автора заставляют своих героев вернуться к возлюбленным зимой и во время непомерно долгих диалогов мокнуть и мерзнуть под дождем и снегом. В обеих поэмах этот момент сделан авторами с большим художественным и психологическим мастерством: к душевным страданиям своих легкомысленных и виноватых героев они прибавили жестокие мучения от холода (оба непрерывно жалуются любимым на страдания от непогоды, на Рамине к утру обледенела вся одежда).

Основной смысл рассматриваемых эпизодов сконцентрирован в диалогах героев (разговор Вис и Рамина состоит из 13 чередующихся ответов; Ширин и Хосрова — из 9): виноватые и молящие о прощении герои и оскорбленные, отказывающие в прощении героини обмениваются вза-

---

<sup>11</sup> „Хосров и Ширин“, стр. 256—347; „Вис и Рамин“, изд. Минови, Тегеран, 1937, стр. 413—449.



имными упреками, напоминая друг другу о своей любви и перенесенных страданиях.

Развязки эпизодов у обоих авторов одинаковы: длинные диалоги кончаются решительными отказами героинь простить своих возлюбленных. Они в гневе уходят, оставив Рамина и Хосрова ночью под дождем и снегом. Герои уныло уезжают от замков, проклиная своих жестокосердных подруг.

Так кончаются эти сцены, хотя некоторая общность в развитии действия наблюдается в поэмах безусловно и в дальнейшем.

Как видим, сходство в сюжетном построении рассмотренных эпизодов у Гургани и Низами столь значительно, что можно считать, что Низами в своей поэме в основных чертах воспроизвел сюжетную линию соответствующей сцены из поэмы Гургани. Это предположение находит себе дальнейшее подтверждение в нескольких случаях почти текстуального совпадения отдельных стихов. Приведем пять примеров.

В ответ на все жестокие слова и оскорбления Вис Рамин говорит:<sup>12</sup>

اگر تو بر کنی چشم از سر  
به پیشی دستت آرم چشم دگر

Если ты выколешь один мой глаз,  
я подставляю твоей руке другой глаз.

Хосров уверяет Ширин, что он весь принадлежит ей, и она может делать с ним все, что захочет:<sup>13</sup>

و اگر چشمم کنی سر پیشی دارم  
پس این چشم دگر در پیشی آرم

Если ты выколешь мой глаз, я не отодвину голову,  
после первого я подставляю другой глаз.

Упрекая возлюбленную в жестокости, Рамин напоминает сказанные ею слова:<sup>14</sup>

نه تو گفتی خداوندان فوهنگ  
بماند آشتی را جای در جنگ

(Разве) ты не говорила, что разумные  
в войне оставляют место миру.

Рамин повторяет слова Вис:<sup>15</sup>

بجنگ اندر خردمندی نکورای  
بماند آشتی را لختی جای

Справедливый разумный  
оставит в войне место миру.

<sup>12</sup> „Вис и Рамин“, стр. 441, 17.

<sup>13</sup> „Хосров и Ширин“, стр. 313, 1.

<sup>14</sup> „Вис и Рамин“, стр. 439, 14.

<sup>15</sup> Там же, стр. 435, 10.

Хосров говорит Ширин: <sup>16</sup>

نه دانشی باشد آنکسرا نه فرهنگ  
که وقت آشتی پیش آورد جنگ  
خردمندی که در جنگی نهد پای  
بماند آشتی را در میان جای

1. Нет знания и разума у того,  
кто во время мира выдвигает войну.
2. Разумный, который вступает в войну,  
оставляет место миру.

Вис считает, что после всего происшедшего согласие с Рамином для нее невозможно: <sup>17</sup>

کنون تو همچو آبی من چو آتش  
تو بس رامی من بس تند و سرکش  
نباشد زین سبسی با تو هماواز  
نباشد آب و آتشی را بهم ساز

Ты теперь как вода, я — как огонь,  
ты очень покорный, я очень резкая и непокорная.  
Я потому не буду согласна с тобой,  
что не бывает согласия у огня и воды.

В этом же смысле образ огня и воды использует Низами: <sup>18</sup>

من آبی نام آب زندگانی  
تو آتشی نام آن آتشی جوانی  
نخواهم آب و آتشی در هم افتد  
کز ایشان فتنهها در عالم افتد

1. Я — вода, имя которой жизнь.  
Ты — огонь, имя которому молодость.
2. Я не хочу смешивать воду и огонь,  
так как от них в мире произойдут волнения.

Рамин обращается к богу: <sup>19</sup>

همی بینی مرا بیچاره مانده  
ز خویش و آشنا آواره مانده

Ты видишь меня оставшимся несчастным,  
чужим для родных и знакомых.

Ширин говорит Хосрову: <sup>20</sup>

بس آن کز بهر تو بیچاره گشتم  
ز خان و مان خویش آواره گشتم

Достаточно того, что из-за тебя я стала несчастной,  
стала чужой для своих близких.

<sup>16</sup> „Хосров и Ширин“, стр. 329, 4—5.

<sup>17</sup> „Вис и Рамин“, стр. 436, 4—5.

<sup>18</sup> „Хосров и Ширин“, стр. 323, 9—10.

<sup>19</sup> „Вис и Рамин“, стр. 423, 8.

<sup>20</sup> „Хосров и Ширин“, стр. 335, 3.

Рамин говорит: <sup>21</sup>

کنون رفتم تو از من باش پدرود  
همی زنی نوا گر ننگسلد رود

Теперь я ушел, будь мной благословенна,  
играй (на руде), пока не ослабнут (струны) руда.

Ширин говорит: <sup>22</sup>

بیاد من که یاد این یاد پدرود  
نوا خوش میزنی گر ننگسلد رود

В память обо мне, пусть будет эта память  
благословенна,  
ты будешь играть (на руде), если  
не порвутся струны руда.

В двух случаях (втором и пятом) имеется даже совпадение рифмы. Впечатление еще более усиливается оттого, что обе поэмы написаны одним и тем же размером — „хазадж“, который роман Гургани в XI в. закрепил за жанром романтической поэмы.

Помимо текстуальных совпадений, можно заметить в эпизодах и многочисленные смысловые совпадения, особенно в речах Рамина и Хосрова, проистекающие не только из общности их положения (признают свою вину перед любимыми, молят их о милосердии и уверяют в своей постоянной преданности), но и из того, что в образах Рамина и Хосрова много общих черт: беспечность, эгоизм, легкомысленное отношение к любви. В словах Вис и Ширин таких совпадений меньше, что и понятно при большом различии, существующем между героиней Гургани и высоким, идеальным образом Ширин. Кстати сказать, приводившиеся выше свидетельства знакомства Низами с поэмой „Вис и Рамин“ показывают, что Низами имел самое ясное представление о нравственном облике героев Гургани, что он их видел типами в полной мере порочными, своего рода символами безнравственности.

Воспользовавшись сюжетным построением эпизода у своего предшественника, Низами взял из него только то, что в этом эпизоде соответствовало художественному замыслу его поэмы, характерам его героев. Этим объясняются и некоторые отличия в сюжетной схеме эпизода у Низами. Хосров едет к Ширин, охваченный внезапным порывом. Легкомысленный и увлекающийся герой Низами способен именно на такой поступок, который к тому же естественно вытекает из всех его действий, предшествовавших возвращению к Ширин. Несколько видоизмененное Низами сюжетное построение в таком виде необычайно гармонирует с идейным содержанием эпизода и с образом его героя.

Непохоже ведут себя в этих эпизодах и героини. Постоянно притворяющаяся, лживая Вис, усыпив мужа, тайком выходит к окошку в башне дворца. Сделав вид, что она не замечает приехавшего Рамина, Вис об-

<sup>21</sup> „Вис и Рамин“, стр. 445, 14.

<sup>22</sup> „Хосров и Ширин“, стр. 324, 9.

ращается с упреками в неблагодарности к его коню, а потом начинает грубо требовать, чтобы Рамин оставил ее в покое и уезжал.

В эпизоде у Низами Ширин приготовила Хосрову торжественную встречу, расстелив на его пути ковры и поставив узорный шелковый шатер. Сама же поднялась на кровлю дворца и оттуда изысканно вежливо говорила с Хосровом, начиная все свои речи с пышных пожеланий шаху благоденствия и счастья, но решительно отказываясь впустить его в свой дворец.

Несмотря на то что выше приводились примеры текстуальных совпадений в рассматриваемых эпизодах, в них отчетливо видна разница между двумя поэтами: Низами — с его изощренным поэтическим мастерством, совершенством и сложностью поэтических приемов и Гургани — с его многословием и повторениями. Можно было бы привести примеры того, как в этих эпизодах растянутые рассуждения Гургани превращаются у Низами в один лаконичный выразительный бейт и как мысль, переданная Низами сложным поэтическим образом, всегда оказывается более глубокой и оригинальной, чем у Гургани.

В заключение следует сказать, что если Низами могла привлечь несложная, но создающая известное драматическое напряжение и интересная по построению сюжетная линия эпизода из романа „Вис и Рамин“ Гургани, которую он и использовал творчески при создании соответствующего раздела своей поэмы, то вряд ли его могло удовлетворить идейное содержание этого эпизода Гургани и его герои. И хотя в эпизоде Низами аналогичная ситуация: герой изменил и просит о прощении; героиня любит, верна и оскорблена изменой, содержание эпизода из „Хосров и Ширин“ существенно отличается от содержания соответствующего эпизода из поэмы Гургани, так как в поэме Низами, следовательно и в одном ее эпизоде, действуют другие герои и выражено другое мировоззрение.

Может быть, ни в каком другом эпизоде поэмы не проявилась так полно одна из сторон гуманистического мировоззрения Низами — новое понимание любви, которое он воплотил в поэме в высоком, идеальном образе Ширин.

---

*G. I. Kostygova*

### ON SOME SOURCES OF NIZAMI'S POEMS

Nizami in his poem „Khosrow and Shirin“ mentions the names of Vis and Ramin, the main persons of Gurgani's poem. One of the episodes in Nizami's poem is much alike the corresponding episode of the poem „Vis and Ramin“, Nizami repeated in the whole the plot of this episode, but he gave it a new matter that corresponded to the conception of Nizami's poem, to the characters of his persons.

**„СОБРАНИЕ РЕДКОСТЕЙ“ НИЗАМИ АРУЗИ САМАРКАНДИ  
КАК ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ СРЕДНЕЙ АЗИИ И  
ИРАНА X—XII вв.  
(Обычай. Реалии)**

Среди единичных памятников персоязычной художественной прозы, уцелевших до нашего времени от предмонгольского периода, одним из самых примечательных является „Маджма' ан-навадир“ („Собрание редкостей“), известный под обиходным названием „Чахар макале“ („Четыре беседы“).<sup>1</sup>

Составленное поэтом Низами Арузи, уроженцем Самарканда, в середине XII в. (1156—1157 гг.), „Собрание редкостей“ остается, как утверждают знатоки, по сей день почти непревзойденным образцом персидского прозаического сочинения<sup>2</sup> по композиционной стройности, великолепной динамичности языка и истинному изяществу стилистической манеры. Рядом с ним, по мнению известного иранского ученого М. Казвини,<sup>3</sup> можно поставить только несколько персидских сочинений: „Тарих-и Масуд“ Абу-л-Фазла Бейхаки, „Тезкире ал-аулия“ Аттара, „Гулистан“ Саади, „Тарих-и гузиде“ Хамдаллаха Казвини и „Муншаат“ Каим Макама.

„Собрание редкостей“, характер которого А. Н. Болдырев образно определил как своеобразную апологию феодальной интеллигенции,<sup>4</sup> представляет собой ценнейший источник историко-литературных сведений, самый ранний из всех, которыми располагает современная наука, и для многих сообщений единственный.

Именно Низами Арузи мы обязаны первыми биографическими све-

<sup>1</sup> Chahar maqala („The four discourses“) of Ahmad ibn Umar ibn Ali An-Nizami al-Arudi As-Samarqandi, edited, with introduction, notes and indices by Mirza Muhammad ibn Abd ul-Wahhab of Qazwin. GMS, vol. XI, Leyden, 1910; Чахар макале та'лиф-и Низами Арузи Самарканди, ба кушиш-и доктор Мухаммад Му'ин, чап-и саввум, Тегеран, 1957.

<sup>2</sup> См.: E. G. Browne. Revised Translation of the Chahar Maqala of Nizami-i Arudi. Cambridge, 1921, p. XI.

<sup>3</sup> См.: Чахар макале . . . ба кушиш-и доктор Мухаммад Му'ин, стр. панж.

<sup>4</sup> Низами Арузи Самарканди. Собрание редкостей или Четыре беседы. Перевод с персидского С. И. Баевского и Э. Н. Ворожейкиной под редакцией А. Н. Болдырева. М., 1963. См. предисловие А. Н. Болдырева, стр. 14.

дениями об известных поэтах: <sup>5</sup> Рудаки, Унсур, Фаррухи, Муиззи, Фирдауси, Азраки, Рашиди, Масуд-и Сад-и Салмане, Омар Хайяме. Рассказ Низами Арузи о встрече с Омаром Хайямом в 1112—1113 гг. в Балхе представляет собой единственное воспоминание современника о великом поэте-вольнодумце. Значительно расширяет наши представления о литературной жизни Ирана и Средней Азии в предмонгольское время -перечень поэтов (свыше шестидесяти имен), который приводит автор „Собрания редкостей“. Здесь же мы находим текст одного из самых старых стихотворений на новоперсидском языке — строки тахридского поэта Ханзеле Бадгисского (ум. в 835 г.), диван которого утрачен.

Историко-литературные материалы „Собрания редкостей“ уже достаточно широко использованы в литературоведческих исследованиях.<sup>6</sup>

Как источник культурно-исторических и этнографических сведений сочинение Низами Арузи исследовано мало. Между тем богатство содержащихся в сочинении сообщений социально-бытового и нравописательного характера позволяет говорить о нем, как о редком документе эпохи, проливающим свет на недостаточно изученную еще жизнь предмонгольского города и внутренний быт феодального двора. Для многих из этих сообщений мы не находим аналогий в сравнительно близких по времени персоязычных источниках: „Кабус-наме“, „Тарих-и Наршахи“, в том числе и в наиболее насыщенной конкретными жизненными деталями летописи Бейхаки.

Рисуя в живых сценах внутренний быт феодальных дворов, Низами Арузи приводит описание ряда обычаев, существовавших в Иране и Средней Азии в X—XII вв. Сведенные воедино, эти описания могут составить любопытное этнографическое свидетельство, важность которого трудно переоценить, учитывая скудость наших представлений об этом аспекте человеческой истории,<sup>7</sup> едва ли не самом характерном для национальной истории народа и его культуры.

<sup>5</sup> Старейшее из дошедших до нашего времени тезкире — свод биографий и образцов творчества персидских и таджикских поэтов — „Лубаб ал-албаб“ Мухаммада Ауфи, составлено в 1236 г., т. е. шестьдесят лет спустя.

<sup>6</sup> См.: А. Е. Крымский. История Персии, ее литературы и дервишеской теософии, ч. II. М., 1912, стр. 21 и сл.; Е. Э. Бертельс. История персидско-таджикской литературы. М., 1960, стр. 96, 125—126, 456, 485—486 и др.; E. G. Brown. A Literary History of Persia, vol. II. Cambridge, 1951, pp. 13, 14, 29, 34—35, 38—39, 88 и др.; Dějiny perské a tádzické literatury. Za redakce Jana Rypky. Praha, 1963, pp. 75, 87, 121, 186 и др.; Забихулла Сафа. Тарих-и адабийат дар Иран. Джилд-и 2, Тегеран, 1336/1957, стр. 9, 20, 53, 347, 923—941 и др.

<sup>7</sup> См. об обычаях: Н. А. Кисляков. 1) Персы. Этнографический очерк. Сов. этнография, 1953, № 3, стр. 92—111; 2) Сочинение Абу-Бекра Мухаммеда Наршахи „История Бухары“ как этнографический источник. Труды АН Таджикской ССР, т. XXVII, 1954, стр. 57—67; К. А. Иностранцев. Обычай прикаспийского населения Персии в X веке. Пб., 1909; Книга персидских женщин (Китаб-и Кульсумане). Обычай, нравы и поверья персидских женщин. Пер. с французского М. Гаврилова. Ташкент, 1912; Henri Massé. Persian Beliefs and Customs. New Haven, 1954.

Для истории дипломатических отношений интересно сообщение Низами Арузи о снаряжении послов. „Некогда, в давние времена, — пишет он, — среди царей и правителей, таких, как пишдадиды, кийаниды, цари рода Хусраева и халифы, было в обычае состязаться между собой в справедливости и просвещенности. И когда, бывало, отправляли посла, снаряжали его искусными вопросами, загадками и шарадами. И у царя посему была нужда в людях умных и проникательных, и в мужах, [сильных] советом и суждением. И бывало, не один раз сядут маджлисом и встанут, прежде чем в решении тех вопросов не сойдутся на одном, и те загадки и шарады не станут явными и очевидными. И тогда посла отправляли... Порядок этот держался до времени султана Махмуда, с приходом же Сельджукидов большая часть августейших обычаев была утрачена“ (изд., стр. 40—41).<sup>8</sup>

Низами Арузи сообщает об обычае пиэтета, существовавшем в Мазендеране в начале XI в. по отношению к ученым и наставникам. Обычай этот упомянут применительно к Авиценне (980—1037). К моменту выезда ученого из дома (трудовой распорядок дня Авиценны был напряженным и твердым) у его дверей собирались всадники — ученики, почитатели, заявители нужд; почетным эскортом они сопровождали едущего верхом Авиценну до здания дивана. Во время пути в их ряды вливались все новые и новые почитатели, доводя общее число всадников, по словам Низами Арузи, до двух тысяч (изд., стр. 126—127).

В уста поэта Муиззи (ум. между 1123—1127 гг.) вложен рассказ о том, как Малик-шах (1072—1092), третий правитель из династии Сельджукидов, со свитой выходит из шатра на заходе солнца, чтобы встретить нарождающийся месяц. Тому, кто первым увидит узкий серп молодой луны, это служит добрым предзнаменованием (изд., стр. 67—68).

Низами Арузи упоминает о голубиной почте, применявшейся в военном деле в эпоху Саманидов. Известный своим искусством дабир Абул-Касим Али Исафи Нишапури, посланный Нухом ибн Мансуром (976—997) на место сражения у Рея для ежедневных обстоятельных донесений, выпускает голубя с первой вестью о победе, образно изложив ее в пяти арабских словах на листке бумаги „пальца в два“ (изд. стр. 25—27).

Чрезвычайно интересно свидетельство Низами Арузи о существовавшей в полицейском сыске у Газневидов практике множественного копирования портрета разыскиваемого лица. Охотясь за Авиценной, султан Махмуд (999—1030) заказывает художнику портрет ученого; сделав с него сорок копий, рассылает их по областным правителям с царским указом найти изображенного человека и доставить ко двору (изд., стр. 120).

<sup>8</sup> Ссылки даны на критический текст издания, подготовленного иранским ученым Мух. Му'инном: Чахар макале та'лиф-и Низами Арузи Самарканди... чап-и саввум, Тегеран, 1957; цитаты приводятся по русскому переводу С. И. Баевского и З. Н. Воровкейкиной, опубликованному в 1963 г.

Повествуя об удачном случае своего врачевания в Герате, Низами Арузи упоминает бытовую обычай палить возле больного над огнем птицу, чтобы чадом от жженных перьев и мяса привести в чувство потерявшего сознание (изд., стр. 134). Отмечен в сочинении для начала XII в. и имевший распространение среди женщин обычай заказывать в лавке предсказателя любовные амулеты, которые тот „писал“ за плату (изд., стр. 103).<sup>9</sup>

Но, разумеется, большая часть сведений Низами Арузи, в соответствии с назначением его труда, относится к жизни двора, прежде всего к ее парадной стороне. Много внимания уделено описаниям дворцовых пиршеств. В этих картинах нашел свое живое отражение обычай круговой чаши.<sup>10</sup> Он упомянут для двора Абу Музафара Чаганияна, правившего в начале XI в. в Средней Азии, в районах нынешнего Гиссара и Термеза (изд., стр. 63), и для двора Гуридов, расположенного в начале XII в. в долине Бамийана, в центре нынешнего Афганистана (изд., стр. 84, 85). Чаша, по-видимому, находилась в непрерывном движении: Низами Арузи пользуется периодом ее обращения как своеобразной мерой времени: экспромт в пять бейтов, быстротой и искусством составления которого автор тщеславно гордится, был сложен им „прежде, чем чаша с вином сделала два круга“ (изд., стр. 85).

Музыка<sup>11</sup> и декламация стихов неизменно сопровождали не только любое пиршество: поэты и мутрибы входили в состав постоянной будничной свиты правителя, имевшей доступ в его личные покои; упоминается, что у каждого поэта было свое определенное место (изд., стр. 52). Пленительна по своей наглядной живописности у Низами Арузи сцена утреннего опохмеления саманида Насрибн Ахмада (914—942): эмир в утреннем неглиже, босой, осушает свою первую чашу вина, рядом — играющие музыканты и поющий стихи поэт Рудаки с чангом в руках (изд., стр. 52).

Превыше всего ценилась в дворцовых собраниях поэтическая импровизация, которую Низами Арузи называет „краеугольным камнем поэтического искусства“. „В служении падишаху, — пишет он, — нет ничего лучшего, чем составление экспромтов, так как стихом, сказанным к случаю, увеселяется дух падишаха и оживляются собрания, а поэт достигает желаемого“ (изд., стр. 48). Книга Низами Арузи содержит яркие тому примеры. Остроумный экспромт Унсури (960—1139) по поводу остриженных сгоряча локонов турчонка Айаза в миг

<sup>9</sup> О женских амулетах и талисманах см.: Книга персидских женщин (Китаб-и Кульсум-нанэ), стр. 77—80. Упоминаются амулеты, написанные на бумаге и вырезанные на камне.

<sup>10</sup> Обычай круговой чаши не отражен, по-видимому, в „Шах-наме“. В специальной работе Ф. А. Розенберга „О вине и пирах в персидской национальной эпопее“ (Пб., 1918) этот обычай не упомянут. В „Тарих-и Мас'уд“ Бейхаки круговая чаша упоминается, см.: История Мас'уда 1030—1041. Вступит. статья, перевод и примечания А. К. Арендса. Ташкент, 1962, стр. 153 и др.

<sup>11</sup> О роли музыки в бытовом укладе жизни см., например: Книга персидских женщин (Китаб-и Кульсум-нанэ), стр. 41—46.



развезал „похмелье дурного настроения“ султана Махмуда, и, начиная с утра, „весь тот день до самой ночи пили вино под пение этих стихов“ (изд., стр. 57). Находчивому поэту султан Махмуд трижды наполнил рот драгоценными камнями (изд., стр. 57).

Известный обычай наполнения рта особо угодившего поэта золотыми монетами или драгоценными камнями часто упоминается Низами Арузи. Туган-шах ибн Алпарслан Сельджукид расцеловал в глаза поэта Азраки (ум. в 1072—1073 г.), ловко перетолоковавшего в стихах неудачу эмира в игре в нарды, велел подать пятьсот золотых динаров и „совал их ему в рот, пока не осталось ни одной монеты“ (изд., стр. 70—71). Низами Арузи вспоминает, как сын его патрона Шамс ад-Дауле ва-д-Дин Мухаммад ибн Масуд Гурид (ум. в 1192 г.) отблагодарил его за счастливо сбывшееся предсказание: „Он велел подать золота и дважды наполнил мой рот. И сказал: «Больше не лезет. Подыми рукав!» Я поднял рукав — он наполнил его золотом“ (изд., стр. 105).

В составе почетных даров наряду с золотом и драгоценными камнями чаще всего упоминаются конь с золотым убранством, платье, гулямы и невольницы. Султан Махмуд во искупление учиненной несправедливости жалует, по преданию, знаменитому ученому Абу Райхану Бируни (973—1048) коня в золотой сбруе, царский халат, парчовую чалму, тысячу динаров, гуляма и невольницу (изд., стр. 94). Мансур ибн Нух ибн Наср из рода Саманидов в благодарность за чудесное исцеление дарит известному врачу и философу Мухаммаду ибн Закарийа Рази (854—932) коня со всем снаряжением, верхнее платье, чалму, гуляма и невольницу (изд., стр. 117). За первое удачное выступление при Чаганийанском дворе поэт Фаррухи (ум. в 1037—38 г.) получил в виде награды коня в царском убранстве, две палатки, три мула, пять невольников, одежды и ковры (изд., стр. 65). Поэту Фаррухи было тут же предоставлено право для потехи захмелевшей компании взять себе голыми руками в тысячеголовом табуне хатланских жеребят столько, „сколько захватишь“ (изд., стр. 64).

Низами Арузи сообщает также о следующем распространенном в Мавераннахре обычае одаривания гостей: „В Мавераннахре существует такой обычай, что в маджлисах падишаха и в других собраниях кладут на блюдо как угощение золото и серебро. И это называют «сйм така йа джуфт» („деньги чет и нечет“). В маджлисе караханидского султана Хизра ибн Ибрахима, „великого любителя поэтов“ (вступил на престол в 1079—80 г.), сообщает автор далее, „насыпали обычно для раздаривания четыре блюда красного золота. И в каждом — двести пятьдесят динаров. И он пригоршнями это раздаривал“ (изд., стр. 74—75).

Подробно описан в сочинении ритуал встречи царственного гостя, Аббасидского халифа Мамуна (813—833), прибывшего со свитой во дворец своего везира и будущего тестя Фазла ибн Сахла (убит в 817—18 г.) с тем, чтобы, согласно уговору, прожить в доме ново-брачной месяц и увести ее затем к себе. Упоминаемый в „Истории

Бухары“ Наршахи (899—959) обычай при встрече знатных лиц бросать перед ними золото или серебро, равно как и обряд осыпания молодоженов деньгами, сухими фруктами, мелким печеньем и орехами,<sup>12</sup> здесь получил новое содержание. „Из множества затей, которые устроил в тот день Фазл, — сообщает Низами Арузи, — одна была такая. Когда Мамун достиг внутренних покоев дворца, к ногам его высыпали целое блюдо, наполненное восковыми орешками, с виду похожими на жемчужины, в каждый из которых был вложен листок бумаги с написанным на нем названием одной из деревьев. И каждому из свиты Мамуна, кому достался тот кусочек воска, была вручена дарственная грамота на ту деревню“ (изд., стр. 34).

Некоторые сведения можно почерпнуть из „Собрания редкостей“ об этикете торжественных выездов. Когда упомянутый уже выше султан Хизр ибн Ибрахим выезжал верхом, „впереди его коня несли семьсот золотых и серебряных палиц (*гурэ*), не считая другого оружия“ (изд., стр. 73). Как на свидетельство высшего благосостояния поэта Фаррухи при Газневидском дворе Низами Арузи указывает на его выезды в сопровождении двадцати гардюющих гулямов с серебряными поясами (изд., стр. 65). Вскользь упомянут для Аббасидского двора обычай местничества (изд., стр. 90).

Устами кедхуды эмира Абу Музаффара дано описание праздника весеннего клеймения табунов при Чаганийанском дворе. Эти табуны насчитывали, как „слышал“ Низами Арузи, восемнадцать тысяч кобылиц, каждая с жеребенком за хвостом. Описание кедхуды точно повторено в написанной по заказу касыде Фаррухи: здесь упоминается множество павильонов, разбитых на фоне весеннего загородного пейзажа, яркие светильники, костер перед дворцом эмира „высотой в несколько гор“,<sup>13</sup> людные гулянья, сам эмир с чашей вина в одной руке и арканом в другой, одаривающий конями своих приближенных (изд., стр. 59—61).

Даже при критическом подходе к исторической достоверности сообщений, на которой строит свои новеллы Низами Арузи, эти описания обычаев могут быть приняты как типологические модели поведения, характерные для определенного этапа человеческой истории.

Заслуживает специального внимания и описание реалий, которое можно найти в „Собрании редкостей“.

Свидетельства письменных памятников наравне со свидетельствами средневековой миниатюрной живописи могут быть привлечены, как уже показала наука,<sup>14</sup> в качестве сравнительного и дополнительного источ-

<sup>12</sup> См.: Н. А. Кисляков. Сочинение Абу-Бекра Мухаммеда Наршахи... стр. 61—62.

<sup>13</sup> О древнем обычае разведения высоких костров во время празднеств см.: Н. А. Кисляков. Сочинение Абу-Бекра Мухаммеда Наршахи... стр. 60.

<sup>14</sup> См., например: В. В. Стасов. Миниатюры некоторых рукописей — византийских, русских, персидских. СПб., 1902; О. И. Галеркина. Материальная культура Средней Азии и Хорасана XV—XVI вв. по данным миниатюр ленинградских собраний. Автореферат канд. дисс., М.—Л., 1951.

ника к скудным еще доньше для средневекового города вещественным данным. В ряде случаев письменные памятники содержат уникальные свидетельства по истории материальной культуры и быта народов, не нашедшие еще подкрепления в археологических параллелях. Правоммерно поэтому ставить вопрос о сквозном учете, своего рода „инвентаризации“ предметов материальной культуры, описание которых содержат средневековые памятники письменности.

Низами Арузи не приводит, к сожалению, почти никаких данных о городской архитектуре,<sup>15</sup> достигшей в его время совершенного расцвета. Автор только бегло упоминает о павильоне с четырьмя дверьми, ведущими на выход, на крыше султанского дворца в Газне, в саду Тысячи деревьев, где сидел с надимами, согласно рассказу Низами Арузи, султан Махмуд. У средней крыши этого дворца был натянут тент (*дәмй*), спасший жизнь Абу Райхану Бируни, сброшенному из павильона во двор за неугодную для султана догадливость (изд., стр. 92).

Больше сведений можно найти в сочинении относительно дворцовых интерьеров. Значительный интерес представляют упоминания Низами Арузи о стенной росписи дворцов, образцы которой до нас не дошли, равно как и об облицовке стен цветными изразцами и алебастровыми барельефами, об искусно вытканых и расшитых коврах и подушках. В этих скупых описаниях дворцового убранства можно уловить высокий уровень изобразительного искусства, восходящего к далеким доисламским традициям иранского народа, продолжавшим свое развитие вопреки враждебному отношению ислама.

Покои дочери-невесты во дворце уже упоминавшегося Фазла ибн Сахла Бармакида были украшены резным алебастром (*муджаффа*), настенной живописью (*мунаккаш*) и цветными изразцовыми панелями (*изър-и чйни заде*). Вся комнату застилал ковер (*хафар*), усеянный золотыми блестками и расшитый жемчугами, рубинами и бирюзой. На ковре лежало шесть таких же подушек (*балиш*). Узорный медальон на поле ковра — *садр* — обозначал самое почетное место, на которое и был посажен невестой вошедший в покои царственный жених<sup>16</sup> (изд., стр. 34—35).

Несколько раз упоминаются в сочинении молитвенный коврики<sup>17</sup> (*мусалла* — изд., стр. 68, 109) и подушки или ковровые тюфяки (*нахдлй*), покрывающие царский трон — трон Махмуда Газневида (изд., стр. 92) и трон Аббасидского халифа Мамуна (изд., стр. 90). Под этот тюфяк в обоих случаях прячут как в тайник записки, содержание которых должно остаться на какое-то время скрытым. Такие же подушки или тюфяки были разложены перед троном гурганского правителя Кабуса Зийарида (976—1012); на них садился правитель рядом с особо почетными гостями, в данном случае с Авиценной (изд., стр. 123).

<sup>15</sup> В сочинении приводится название некоторых улиц: улица Работорговцев в Балхе, улица Куполов в Исфахане (изд., стр. 100, 103).

<sup>16</sup> Подробнее о *садре* см.: Абу-л-Фазл Байхаки. История Мас'уда 1030—1041, стр. 125.

<sup>17</sup> Молитвенный коврики из шелка бирюзового цвета упомянут у Байхаки (там же, стр. 163).

Высокий уровень художественной традиции можно проследить и в сообщениях Низами Арузи о качестве дорогих узорных тканей, славившихся своим великолепием, как известно, по всему Востоку в IX—X вв. и сохранившихся до нашего времени только в немногочисленных образцах.<sup>18</sup> Описание тканей у Низами Арузи заключено в выразительный эпизод, показывающий, что качеству тканей и их расцветке придавалось большое значение.

Желая, как это было в обычае, сообщает Низами Арузи, надеть к свадьбе лучшие одежды, аббасидский халиф Мамун осматривает свои гардеробы (*джамеханехā*). „И среди тысяч *қабā* разных атласов (*атлас*), называемых *мааданī*, *маликī* и *тамīm*, и парчовых (*насадж*), и золотых (*музазадж*), и макразийской (*макразī*) ткани, и тонкого шелка (*аксун*) ни одного не одобрил“. Он облачился по своему обыкновению в черное платье, которое предпочитал всякому, говоря, что „черное — это одежда мужей и одежда живых, ибо ни одну женщину не выдают замуж в черном и ни одного покойника не погребают в черном“.<sup>19</sup> Подъехав к воротам дворца Фазла, Мамун увидел „занавес цветистее китайского капища и драгоценнее знамени истинной веры. Узор его запечатлевался в сердце, и цвет его проникал в самую душу. [Мамун] повернулся к надимам и сказал: «В любой из той тысячи *каба*, какую бы из них я не выбрал, предстал бы я здесь опозоренным. Хвала господу и благодарение ему, что я удовольствовался этой черной одеждой»“ (изд., стр. 32—34).

Из предметов мужской одежды в „Собрании редкостей“ упоминаются, кроме *қабā*, верхний халат — *джубба* (изд., стр. 59, 117), в составе царских даров — халат из ценного шелка — *джубба-йи маликī* (изд., стр. 94), плащ — *рида* (изд., стр. 90), шальвары — *ранйн* (изд., стр. 114), под которыми, по мнению Му'ина, имеются в виду кожаные или стеганные на войлоке шальвары для верховой езды,<sup>20</sup> портянки (*пайтабе* — изд., стр. 91), сапоги (*мўзе* — изд., стр. 53, 84) и башмаки (*кафи* — изд., стр. 59, 124).

Царская парчовая чалма (*дастар-и қасаб*) упоминается в составе почетных даров (стр. 94). В „огромной сигзийской чалме“ предстает впервые оборванный поэт Фаррухи при Чаганийанском дворе (изд., стр. 59). О длине развернутой чалмы можно судить по деталям лечебной процедуры, примененной врачом Джузджани (конец X в.) к носильщику, страдающему головными болями. Один конец чалмы носильщика был затянут на его шею, другой находился в руках ездока, который по приказу врача долго гонял носильщика по степи (изд., стр. 124). Башмаки (*кафи*) этого же носильщика, отличающегося могучим телосложением, весили, как сообщает Низами Арузи, каждый полтора манна, т. е. более четырех килограммов.

<sup>18</sup> А. А. Семенов. Эпоха Рудаки. Рудаки и его время. Душанбе, 1958, стр. 11.

<sup>19</sup> См.: Книга персидских женщин (Китаб-и Кульсум-нанә), стр. 91: „Шелк черный, синий и желтый не приносит счастья, а приносит счастье белый и красный“.

<sup>20</sup> Чахар макале та'лиф-и Низами Арузи Самарканди. . . чап-и савум, стр. 53, прим. 4.

Из предметов женского туалета автор упоминает только покрывало (*макна'е* — изд., стр. 95, 114) и шальвары (*шалвар* — изд., стр. 114).

Даны также сведения о снаряжении воинов: основными составными частями этого снаряжения называются кольчуга (*джаушан*), щит (*сипар*) и копье (*найзе*) (изд., стр. 97). Как символ воинской мощи автор упоминает воинов, „одетых в броню“ (*аханпџи*), численностью в пятьдесят тысяч для гуридского султана Ала ад-Дунџа Джакансуза (1148—1156 — изд., стр. 5) и воинов, одетых в кольчугу (*зирихпџише* — изд., стр. 26), численностью в десять тысяч для Макана ибн Какуйи (убит в 940—941 г.).

В сочинении фигурируют следующие предметы жизненной обстановки. Нарды — в них играет в рассказе Низами Арузи сельджукидский принц Туган-шах, наместник Алпарслана (1063—1072) в Хорасане, с поэтом Ахмадом Бадиhi в игру „десять тысяч“. <sup>21</sup> Игроки метают три кости, а не две, как в современных нардах. Нарды с тремя костями и соответственным расположением клеток (домов) упоминаются, как сообщает комментатор „Собрания редкостей“ М. Казвини, <sup>22</sup> и в других средневековых источниках: в „Джами' ал-хикайат“ Ауфи, в диване Хакани, в „Гулистане“ Саади.

Малик-шах, по словам Муиззи, выходит встречать молодой месяц с гурухским луком в руках (*каман-и гурџе*), т. е. луком, который стреляет шариками или комочками глины (изд., стр. 67). Поэты Рудаки (ум. в 941 г.) и Фаррухи поют стихи, аккомпанируя себе на арфе (*чанг* — изд., стр. 52, 58). <sup>23</sup>

Придворному поэту Муиззи приносят через посыльного вознаграждение в завязанном и запечатанном мешочке, носящем название *мухр* (изд., стр. 67). *Мухр* в том же значении денежного подарка упоминается в тезкире Ауфи и в поэтике Шамс-и Кайса. <sup>24</sup>

Астрологи при вычерчивании гороскопа пользуются специальной доской с землей (*тахт-и хак* — изд., стр. 90); при феодальных дворах были широко распространены, как можно проследить по рассказам, книжкалендари и поденные гороскопы (изд., стр. 92, 99).

Из утвари упоминается поднос (*хан* <sup>25</sup> — изд., стр. 114), на котором старшая по столу служанка вносит угощение в личные покои правителя,

<sup>21</sup> Одна из семи игр в нарды.

<sup>22</sup> Чахар макале та'лиф-и Низами Арузи Самарканди. . . чап-и саввум, стр. 70, прим. 1 и 2.

<sup>23</sup> Рудаки поет свою знаменитую касыду „Бу-йи джу-йи Мавлийан“ в ладу 'ушшак. Это первый и, вероятно, самый древний из двенадцати музыкальных ладов арабской и иранской музыки, образованный из диатонической гаммы. См.: Абдурахман Джами. Трактат о музыке. Пер. А. Н. Болдырева и В. М. Беляева. Ташкент, 1960, стр. 32, 84.

<sup>24</sup> У Ауфи: „ . . . прошел час, и гулямы вошли и положили перед каждым штуку атласа и запечатанный мешочек (*мухр*) с золотом“. У Шамс-и Кайса: „ . . . спустя несколько дней прислал красивую одежду и мешочек (*мухр*) с золотом“. См.: Чахар макале. . . чап-и саввум, стр. 67, прим. 3.

<sup>25</sup> Средневековые словари объясняют это слово как большое блюдо, сделанное из дерева. См.: Бурхан-и қати ба ихтимам-и Муҳаммад Му'йн, джилд-и дуввум, Тегеран, 1342/1963, стр. 783.

принимающего гостя (Авиценну). Сняв поднос с головы, служанка ставит его на пол.

Помимо блюд (*табақ*) с угощением и деньгами, о которых сказано выше, в „Собрании редкостей“ упоминаются мерные сосуды для сыпучих тел (*кйл*) емкостью в пять маннов, мешки (*даббе*) и корзины (*занбйл*) для хранения провианта (изд., стр. 58), прозрачные стеклянные сосуды (*қаруре, тафсире*), в которых носят, преимущественно по утрам, врачам на исследование мочу больного (изд., стр. 115, 116, 124, 129, 131). Упоминаются также нож (*кърд*), перо (*қалам*), чернильница (*давът*), топор (*тйше*), лопата (*бйл*), лодка (*кишти*),<sup>26</sup> рыболовные сети (*шаст*) (изд., стр. 56, 90, 92, 97 и др.).

Выше названы еще некоторые предметы, входящие в состав почетных даров.

Сочинение дает некоторые сведения о кушаньях. В рассказе о каталикосе Фарса, пользовавшем Фазла ибн Йахйа Бармакида (род. в 765—66 г.), упоминаются *нухъд аб ба гъшт-и макпйән-и йаксал* — гороховый суп с мясом годовалой курицы, *халвә, зйрба-й и му'аққад* — густая похлебка из жирной курицы с тмином и уксусом, *кавәмих* — кушанье из кислого молока с пряностями, *равәсир* — маринованные овощи, *туршйхә* — маринады, *лабнийәт* — кушанья из молока и творога, *кәме* — жирное острое кушанье из овечьего молока, *анбиджәт* — плоды манго (изд., стр. 131). Упоминается также *шербет* (изд., стр. 134), а как лечебное средство врачом рекомендуется куриный желток, растертый с медом (изд., стр. 131), и скорлупа фисташки с аскарским сахаром<sup>27</sup> (изд., стр. 129).

Подробно сообщает Низами Арузи о фруктах, имевших распространение в окрестностях Герата во времена Рудаки: „... в окрестностях Герата можно насчитать сто двадцать сортов винограда, один другого слаще и приятнее. И среди них есть два сорта, которые нельзя найти во всей Обитаемой четверти земного круга: первый — это *парнййән*, а другой — *калинджари*; тонкокожий, с мелкой косточкой, сочный, так что в нем, казалось бы, нет и частицы земной природы. Бывает, что у калинджари одна гроздь весит пять маннов и каждая ягода — драхму. Черный он как смола и сладкий как сахар. И его благодаря сочности можно съесть много“ (изд., стр. 50—51). Наибольшей славой по качеству и дешевизне пользовались в окрестностях Герата фрукты области Малин и городка Карух.<sup>28</sup> В Малине производили кишмиш и коринку (*мунаққә*); из Систана привозили мандарины, а из Мазендерана — апельсины (изд., стр. 51).

<sup>26</sup> Не лишено интереса сообщение Низами Арузи, что ежегодно через реку Джейхун в лодке переправляется 25 тысяч человек (изд., стр. 115).

<sup>27</sup> М. Му'ин соотносит это название с древним городом Аскара, находившимся в области Хузистан. См.: Чахар макале та'лиф-и Низами Арузи Самарканди... чап-и саввум, стр. 129, прим. 7.

<sup>28</sup> Область Малин находилась в 12—15 км от Герата; городок Карух — в 25 км.

Историко-культурное значение труда Низами Арузи Самарканди, разумеется, значительно шире. Сочинение дает полезные материалы для суждения об эстетических канонах эпохи и о критериях образованности; ярко, как никто другой, показывает Низами Арузи в типизированных деталях быт придворных поэтов, секретарей-письмоводителей, астрологов и врачей, составляющих, по его мнению, четыре столпа, на которых покоится благоденствие трона. И, наконец, основная ценность „Собрания редкостей“ — это великолепные картины средневековых феодальных нравов, которые автор живописует с поразительной рельефностью.

Мы располагаем весьма скудными сведениями о жизни автора „Собрания редкостей“.

Низами Арузи, по имени Наджм ад-Дин Ахмад ибн Омар ибн Али, происходил из Самарканда. „Собрание редкостей“, как можно установить из изложения, написано им на седьмом десятке; следовательно, рождение Низами Арузи следует отнести к концу XI в. „Собрание редкостей“ позволяет восстановить лишь скудные хронологические вехи его жизни. В 1110—1111 гг. Низами Арузи находился в Самарканде, где собирал, в частности, сведения о поэте Рудаки, которые впоследствии включил в сочинение. 506/1112—13 г. датируется встреча Низами Арузи с Омаром Хайамом в Балхе. В 509/1115—16 г. он был в Герате, годом позже — в Нишапуре, откуда, терпя нужду, добирается до Туса; здесь при поддержке поэта Муиззи заслуживает расположение султана Санджара. В Тусе Низами Арузи посещает могилу Фирдауси, собирая живые воспоминания о великом поэте. В 512/1118—19 г. возвращается в Нишапур, в 530/1135—36 г. посещает этот город еще раз и плачет над свежей могилой Омара Хайама. В 547/1152—53 г. прячется в окрестностях Герата вместе с армией Гуридов, терпящих поражение от султана Санджара.

В дальних разъездах, из которых, по-видимому, в его книге перечислены не все, Низами Арузи собирал предания и исторические анекдоты из жизни знаменитых людей; они легли в основу сорока двух новелл, составивших главную ценность „Собрания редкостей“.

В течение сорока пяти лет Низами Арузи состоял на службе у Шансабидских правителей Гура и Бамийана, правивших (1148—1215) на обширной территории, куда входили Афганистан, Восточный Хорасан и Северная Индия. Гуридскому царевичу Абу-л-Хасану Али, сыну Фахр ад-Дина Масуда, и посвятил Низами Арузи свою книгу, замыслив ее, по удачному определению А. Н. Болдырева, как своего рода „руководство для начинающих монархов“.<sup>29</sup>

Литературное имя Арузи показывает, что автор „Собрания редкостей“ был признанным знатоком *аруза* — квантитативной метрической системы персидского стиха. Человек широкой образованности, как свидетельствует его труд, Низами Арузи при случае практиковал и как врач, и как астролог, не скрывая, впрочем, своего неверия в предсказания по звездам. Свою дочь, родившуюся 12 июля 1116 г., Низами Арузи с пятнадцати лет также обучал астрологии.

<sup>29</sup> Низами Арузи Самарканди. Собрание редкостей или Четыре беседы, стр. 13.

По свидетельству Хамдаллаха Мустауфи, у Низами Арузи был сын — Садр ад-Дин Мухаммад ибн Хасан Низами, который в 1235 г. составил труд по истории Индии „Тадж ал-маасир“.<sup>30</sup>

Стихотворения Низами Арузи не представляли, по-видимому, большой художественной ценности, они не дошли до нашего времени, за исключением нескольких коротких фрагментов. Прозаическое же сочинение „Собрание редкостей“ пользовалось на протяжении веков выдающейся популярностью в Иране. Оно было повторено и переложено в отдельных частях рядом позднейших сочинений.<sup>31</sup> Оно переведено на многие языки мира — русский, английский, французский, арабский, турецкий, урду.<sup>32</sup>

Низами Арузи Самарканди за создание этого единственного сочинения заслуживает быть причисленным, по общему признанию, к величайшим творцам персидской литературы.

---

*S. I. Bayevsky, Z. N. Voroejkina*

„MAJMA' AN-NAVADIR“ OF NIZAMI 'ARUZI SAMARQANDI  
AS A SOURCE OF THE HISTORY OF CULTURE OF CENTRAL  
ASIA AND IRAN IN THE X—XII CENTURIES  
(CUSTOMS. REAL THINGS)

This well-knowne composition of Persian prose, the „Majma' an-nawadir“ or „Chahar Maqalah“ of Nizami 'Aruzi of Samarqandi was composed in 1156—1157. The writer was born at Samarqand. The value of the work is not due so much to its literary qualities as to the author's nearness in time to the political, social, historical-cultural facts which he speaks about.

The article characterises the customs and the way of living in Iran and Central Asia about which was written in this book.

---

<sup>30</sup> См.: Шахрийар Накви. Фархангнави-йи Фарси дар Хинд ва Пакистан-Тегеран, 1341/1962, стр. 20.

<sup>31</sup> Например, „Тарих-и Табаристан“ Мухаммада ибн Хасана Исфандийра, „Тарих-и Гузиде“ Хамдаллаха Мустауфи, „Тезкире“ Даулатшаха, „Негаристан“ Казии Ахмада Гаффари, „Силсила аз-захаб“ Джамии.

<sup>32</sup> Низами Арузи Самарканди. Собрание редкостей или Четыре беседы; E. G. Browne. Revised Translation „Chahar maqala“ of Nizami Arudi of Samarqand. Cambridge, 1921; Тарджума-йи араби „Чохар макале“ ба нам-и „Ал-макалат ал-арбаа“ ба калам-и Абд ал-Ваххаб Азам. Каир, 1949; Макале-йи чохарум-и „Чохар макале“ — Дар илм-и тиб ва хидайат-и табиб-ра ага-йи Абд-ал-Баки Гулпигарли ба турки тарджуме шуд, Стамбул, 1936; Тарджуме ба урду аз мавлави Ахмад Хасан сахиб Савати ба матн-и фарси ва фарханг. Дели [б. д.]; Les quatre discours de Nizami Aruzi trad. par Isabelle de Gastines, Paris, 1968.



**ВЛИЯНИЕ ПОЭМЫ ФИРДОУСИ „ЙУСУФ И ЗУЛАЙХА“  
НА „ҚИҶСА-И ЙУСУФ“ ‘АЛИ И „ЙУСУФ И ЗУЛАЙХА“  
ШАЙЙАД ХАМЗЫ**

В науке еще не решен вопрос о принадлежности Фирдоуси поэмы „Йусуф и Зулайха“, хотя свидетельство источников не дает повода для сомнения об авторстве Фирдоуси. В рецензии на статью иранского ученого Муджстаба Минави<sup>1</sup> были высказаны некоторые соображения. Сейчас готовится монография, в которой, кроме некоторых сторон биографии Фирдоуси, нами специально рассмотрен вопрос о поэме „Йусуф и Зулайха“, принадлежащей, по нашему мнению, перу Фирдоуси, чему приведено множество доказательств. Одним из них является влияние поэмы Фирдоуси „Йусуф и Зулайха“ на поэмы „ҚиҶса-и Йусуф“ болгарского поэта ‘Али или Қол ‘Али (630/1232 г.), на „Йусуф и Зулайха“ турецкого поэта Шаййад Хамзы (вторая половина XIII в.), а также на сказание о Йусуфе в „ҚиҶса ал-анбийа“ хорезмского ученого НаҶир ад-Дина Бурхан ад-Дин уғли Рабғузи (710/1311 г.). В этих произведениях не только заимствованы отдельные эпизоды и легенды у Фирдоуси, но сделан и вольный перевод некоторых стихов Фирдоуси. Другим доказательством является тот факт, что на основе „Шах-наме“ и „Йусуф и Зулайха“ Фирдоуси еврейский поэт Шахин около 1330 г. написал поэмы „Книга Ардашира“ и „Йусуф и Зулайха“, причем значительная часть последней представляет вольный перевод стихов Фирдоуси.<sup>2</sup>

Самым ранним из этих произведений является „ҚиҶса-и Йусуф“, написанная болгарским поэтом ‘Али в 630/1232 г. В ней имеется довольно много эпизодов и легенд, которые обнаруживаются лишь в поэме Фирдоуси „Йусуф и Зулайха“. Однако нельзя утверждать, что ‘Али только пересказал содержание поэмы Фирдоуси. Как видно из поэмы, ‘Али был широко образованным поэтом, хорошо знавшим арабский и персидский языки, читавшим историю Йусуфа и Зулайхи на арабском и персидском.

Еще до Фирдоуси арабские авторы „ҚиҶса ал-анбийа“, как Вахаб ибн Мунаббих, Ибн ‘Абдаллах и другие, Табари в своей истории и много-

<sup>1</sup> А. И. Тагирджанов. К вопросу о поэме Фирдоуси „Юсуф и Зулейха“. Сов. востоковедение, V, М.—Л., 1948, стр. 334—338.

<sup>2</sup> Wilhelm Bacher. Zwei jüdisch-persische Dichter Schahin und İmran. Budapest, 1907, pp. 22, 43—66, 80—82, 117—124.

томном тафсире, а также и другие комментаторы Корана подробно изложили историю Йусуфа. Позже появились „Қиҫаҫ ал-анбийā“ и на персидском языке. Основные элементы библейско-коранического сюжета сохранены во всех рассказах о Йусуфе Прекрасном. Однако разные авторы добавляли различные легенды, чтобы оживить повествование. Некоторые легенды, например о плаче Йусуфа над могилой матери, восходят к сирийским романам о Йусуфе, написанным в прозе и в стихах в IV—VI вв.,<sup>3</sup> хотя эту легенду приводят со ссылкой на Вахаба ибн Мунаббих. Многие легенды имеют правомерно-мусульманское содержание, приводятся со ссылкой на первого комментатора Корана Ибн 'Аббаса, на Ка'б ал-Ахбара и др.

Фирдоуси и 'Али заимствовали эти легенды в указанных источниках. Однако в поэмах Фирдоуси и 'Али имеются такие легенды, которых нет в других источниках, как прощение Йусуфа со своими братьями, появление кита и купола, заслонивших тело Йусуфа во время купания в Ниле, снятие Йусуфом покрывала со своего лица перед народом, чтобы народ забыл о голоде. Во многих случаях детали, одинаковые в поэмах Фирдоуси и 'Али, отличаются от соответствующих деталей в других источниках. Так, только в поэмах Фирдоуси и 'Али есть такие элементы, как предсказание Йусуфу о царствовании, нападение Шам'уна на Йусуфа с кинжалом, извлечение Йусуфа из колодца двумя рабами по имени Башир и Бушра, продажа Йусуфа за восемнадцать дирхамов и написание Шам'уном расписки о продаже, поручение черному рабу смотреть за Йусуфом и др.

Связь „Қиҫса-и Йусуф“ 'Али с поэмой „Йусуф и Зулайха“ Фирдоуси обнаруживается и в сходстве отдельных стихов не только в указанных случаях, но и в эпизодах, заимствованных у арабских авторов.

Так, у Фирдоуси:

دگر باره گفت ای گرامی پسر  
حذر کن از این خواب گفتن حذر

Еще раз сказал, эй, дорогой сын,  
Остерегайся говорить об этом сне, остерегайся.

У 'Али:

ولكن امانتدر جانم اوغل  
دو دوشنکنئی هیچ کسه گه ایتما غیب

Но храни в тайне, сынок, душа моя,  
Этот свой сон, никому не говори!

У Фирдоуси:

چنین گفت زنهار پیروانم  
بمن بخشو عریان مگردان تنم  
کسی کو بمیرد کندش کفن  
کفن گیر بر من تو این پیره

<sup>3</sup> А Aphrem (ум. 373 г. н. э.), Pseudo-Basilus (330—379), Balai (около 430 г. н. э.), Narsai (около 410—505), Jaqob Serug (около 450—451), Romanos (ум. 560 г. н. э.); Eberhard Hilscher. Der biblische Joseph in orientalischen Literaturwerken. Mitteilungen des Instituts für Orientforschung, Band IV, Heft 1, Berlin, 1956, SS. 82—85.

Так сказал: (пощади), прошу тебя, мою рубашку  
Подари мне и не оголи мое тело.  
Тому, кто умирает, делают саван,  
Саваном сделай мне эту рубашку.

У 'Али:

يوسف ايدر ، قرداشلر بنكا قيلمنك  
بنم تنم عربان قيلب طونم صويمنك  
بوكون اولسام قانسی بنكا كفن كيراك .  
ايمدى بنكا كفن اولسون اوشبو كونكلاك

Йусуф говорит: „Эй, братья! Не делайте мне (так),  
Не оголите мое тело, не снимайте мою одежду.  
Если сегодня умру, ведь мне нужен саван.  
Так пусть мне саваном будет эта рубашка“.

У Фирдоуси:

سبك آفرين، كود بر دادگر  
ازو خواسته یاری و ستر نظر

Быстро вознес он хвалу справедливому господу,  
У него просил помощи и укрытия от взглядов.

У 'Али:

ال قالدردی خا لق غا دعا قيلدی  
فضلنك برله منكا پرده وبركل ايمدی  
Поднял руки и помолился он творцу:  
Милостью своей дай мне завесу.

У Фирдоуси:

چنين گفت کای مردم مصر پاك  
ديايشيد هر بامداد انجمن  
زمانی به يمينيد ديدار من  
که سيري دهدتان برحمت خدای

Так сказал он: „Эй, люди Египта! Все  
Приходите каждое утро на сходку.  
Некоторое время смотрите на мое лицо,  
Чтобы сытость дал вам господь своей милостью“.

У 'Али:

يوسف صديق اهل شهره خبر قيلدی  
ايرته قمو ميدانغه چقمك دیدی  
بنم كوركلو جمالم كورنك دیدی  
آچلقندان يوزين كوران تويار ايمدی

Йусуф праведный сообщил жителям города,  
Сказал — выходите утром все на площадь,  
Смотрите на мое красивое лицо.  
Голодные, увидевшие его лицо, становились сытыми.

Не все легенды 'Али заимствовал у Фирдоуси. Некоторые легенды, отсутствующие у Фирдоуси, взяты им непосредственно у Вахаба ибн Мунаббих и у других. В „Қиҗса-и Йусуф“ 'Али имеются легенды, кото-

ры не обнаружены в доступных нам источниках. Только в поэме 'Али есть легенды об отшельнике, просидевшем в колодце свыше тысячи лет, чтобы увидеть Йусуфа, о чудесном сне египетского купца Малика ибн 'Ари, увидевшего, как к нему спустилось солнце у того же колодца, а когда был брошен Йусуф, о везире Йусуфа, каковым оказался человек, который, еще будучи в колыбели, дал показание о невинности Йусуфа.

Нам не удалось обнаружить в более ранних источниках описания детства Зулайхи и ее трех снов. Эта легенда есть у Джами и у всех поэтов, пользовавшихся поэмой Джами. Узбекский поэт Дурбек, написавший свою поэму „Йусуф и Зулайха“ до Джами в 812/1409—1410 г., также дает краткое описание сна Зулайхи, дочери царя Магриба Таймуса. Дурбек сообщает, что он пользовался прозаическим сочинением на фарси. У Дурбека Зулайха увидела Йусуфа во сне только один раз. Отсюда можно заключить, что 'Али и Джами пользовались не тем источником, который использовал Дурбек, а другим, очевидно не дошедшим до нас.

Как видно из изложенного, 'Али написал свою поэму на основе „Йусуф и Зулайха“ Фирдоуси. Однако 'Али, широко образованный, талантливый поэт и хороший художник, по-воему переработал легенды, имеющиеся у Фирдоуси и других авторов, добавил легенды, интересные картины и создал увлекательную поэму.

В арабских, персидских и тюркских „Қиңаң ал-анбийа“ уделяется большое внимание изображению Йусуфа как пророка и потому много говорится о разных чудесах. 'Абд ар-Рахман Джами и другие суфийские поэты трактовали любовь Зулайхи к Йусуфу как мистическую. В „Йусуф и Зулайха“ Фирдоуси и в „Қиңса-и Йусуф“ 'Али мистические элементы не обнаруживаются. Как указывает Е. Э. Бертельс, Фирдоуси пытался трактовать этот сюжет в какой-то мере реалистически.<sup>4</sup> Такое же стремление обнаруживается и в „Қиңса-и Йусуф“ 'Али. В поэме Фирдоуси, особенно в поэме 'Али, также много говорится о чудесах, однако Фирдоуси и 'Али обращают внимание и на назидательную сторону описываемых событий. Вместе с тем в поэмах Фирдоуси и 'Али имеются характерные для них особенности. В поэме Фирдоуси по разным случаям дано описание парадов войск и участвовавших в них войсковых подразделений. Во многих случаях, как и в „Шах-наме“, из эпизодов выводится соответствующая мораль.

„Қиңса-и Йусуф“ 'Али содержит много фольклорного материала, часть которого отражает психологию простого народа и людей базара. Таковы, например, желание торговцев халвой и хлебом купить Йусуфа, а также то, что старуха предложила за Йусуфа моток ниток, кровопускание Зулайхи, посещение дочерью джинна Пентефрея по ночам вместо Зулайхи, объяснение разлуки Йа'қуба с Йусуфом тем, что Йа'қуб продал грудного ребенка своей рабыни-кормилицы Йусуфа, чтобы последнему досталось все молоко, за что Йа'қуб был наказан так, что ему не суждено было видаться с Йусуфом до встречи рабыни со своим сыном и т. п.

<sup>4</sup> Е. Э. Бертельс. История персидско-таджикской литературы. М., 1960, стр. 233.

Такие детали имеются только в поэме 'Али, и видно, что они взяты поэтом из тюркского фольклора.

До последнего времени в науке существовало мнение о возникновении „Қиҗса-и Йусуф“ 'Али в Хорезме. Однако это мнение не подтверждается ни историческими, ни языковыми фактами. После монгольского нашествия в Хорезме не было условий для развития литературы. Как известно, в 1220—1221 гг. монголы до основания разрушили Сыгнак, Ургенч и другие города Средней Азии, перебили население этих городов, при этом погибли все образованные люди и культурные ценности.<sup>5</sup> Через десять лет после этого, к моменту появления поэмы 'Али, в Хорезме не была восстановлена не только культурная, но даже и хозяйственная жизнь. Доведенные до полной нищеты, народные массы Средней Азии оказались под угрозой гибели. В этих условиях в 1238 г. в Бухаре и ее округе началось восстание под руководством Махмуда Тараби. Ко времени написания поэмы в 1232 г. еще не были закончены даже военные действия. Монгольские отряды устраивали набеги на пограничные районы Булгар у р. Яик, готовился поход Батыя на Восточную Европу.<sup>6</sup> Следовательно, в это время в Средней Азии вообще и в Хорезме в частности не было никаких условий для возникновения такой поэмы. Об этом свидетельствует отсутствие какого бы то ни было литературного памятника первой половины XIII в. в Средней Азии.

В это время в Булгаре были условия для возникновения поэмы „Қиҗса-и Йусуф“. Как известно, булгары установили торговые и культурные связи с арабским халифатом еще до принятия ислама. После принятия ислама эта связь усилилась. Булгары ездили в Мекку совершить хадж. Арабский географ Димашки пишет, что во время халифа ал-Муктадира (907—931) в Багдад прибыла группа булгарских паломников. Историк и географ X в. ал-Мас'уди (ум. в 956 г.) пишет, что в 332/943—944 г. один из сыновей булгарского хана прибыл в Багдад по пути из Мекки, куда он ездил в хадж. Халиф принял его и дал ему ценные подарки. Надо полагать, что он ездил туда не один, были с ним люди, знающие арабский язык. Можно предположить, что из булгар в арабские страны ездили и учиться. Об этом свидетельствует тот факт, что булгарские ученые писали книги на арабском языке.

Известно, что булгары до монгольского нашествия имели со Средней Азией не только торговые, но и тесные культурные связи. В Булгаре были ученые, завершившие свое образование в Средней Азии, даже прославившиеся там. Источники сообщают о шейхе Ахмеде Булгари, который был учителем и шейхом Султана Махмуда Газнави.

Он был автором капитального труда по фикху, написанного на арабском языке и названного „Ал-джами“ — „Всеобъемлющий“, его цитируют многие авторы. Об этом ученом поэт говорит:

خواجۀ بلغار که او واقف اسرار بود  
هر که شد بنده او بر همه سالار بود

<sup>5</sup> История народов Узбекистана, т. I, Ташкент, 1950, стр. 317—321.

<sup>6</sup> Там же, стр. 325, 329 и 333.

بشته و کوه و جنگل گر وطن اوست چه باك  
لعل را قيمت ازان که بکوهسار بود

Ходжа болгарский был сведущим в тайнах (божьих),  
Всякий, кто стал его рабом, был главой всех.  
Холмы, горы и леса, если его родина, что за беда,  
Рубин дорог от того, что вышел из гористой страны.<sup>7</sup>

Известный географ и путешественник Абу Хамид ал-Гарнаи ал-Андалуси приехал в Булгар в 525/1130—1131 г. и находился там еще в 530/1135—1136 г.<sup>8</sup> Он пишет в своей книге „Тухфат ал-албаб“, что в 529/1134—1135 г. он встречался в городе Биляре с болгарским қади Йа'қубом ибн Ну'ман, автором истории Булгарии, и сообщает, с его слов, разные сведения, в частности легенду о принятии ислама булгарами, приводит объяснение названия „булгар“, которое, по словам қады Йа'қуба, было „бияр“ (знающий), а арабы его превратили в „булгар“, добавив звук ғ. Абу Хамид пишет, что Йа'қуб ибн Ну'ман был из людей 450/1058—1059 г., очевидно, имеется в виду год его рождения. Он называет қади Йа'қуба сподвижником имама ал-харамайн. Закария Қазвини, цитировавший Абу Хамида в книге „Асар ал-билад“, уточняет, что қади Йа'қуб был сподвижником имама ал-харамайн Абу-л-Ма'али 'Абд ал-Малик ибн 'Абдаллах ал-Джувайни (419—478/1028—1086).<sup>9</sup>

Абу-л-Ма'али Джувайни — сын крупного нишапурского ученого Абу Мухаммада 'Абдаллаха ибн Йусуф, который являлся автором многих книг по толкованию Корана, по хадисам и литературе. Его сын Абу-л-Ма'али учился у своего отца и после его смерти в 434/1042—1043 г. стал мударрисом вместо отца. Потом отправился для завершения образования в Ирак, жил некоторое время в Багдаде, затем четыре года жил в Мекке и преподавал в Медине, удостоился почетного звания „Имам ал-Харамайн“ — „имам двух священных городов“. Во время правления Алп Арслана Сельджукида вернулся в Нишапур, стал главой шафитов. Везир Низам ал-Мульк основал для него в Нишапуре мадраса-и низамие, в котором он преподавал в течение тридцати лет. Он является и автором многих книг по разным отраслям богословия.<sup>10</sup>

Из слов Абу Хамида Андалуси и Закария Қазвини явствует, что билярский қади Йа'қуб ибн Ну'ман также был связан с Средней Азией и Ираном, в молодости учился в Нишапуре в мадресе-и низамие и, следовательно, очень хорошо владел арабским и персидским языками.

Булгарский қади XII в. Абу-л-'Ала Хамид ибн Йдрис ал-Бугари также, очевидно, учился в Средней Азии и передавал хадисы от ученых Бухары, Нишапура и Насафа. Ученый из города Сақсин Сулайман ибн Давуд, цитировавший эти хадисы, называет его *فخر الائمة غياث الامة*

<sup>7</sup> Шихаб Марджани. *القسم الاول من كتاب مستفاد الاخبار فى احوال قزان و* *بلغار* Казань, 1897, стр. 81.

<sup>8</sup> И. Ю. Крачковский, *Избранные сочинения*, т. IV, М.—Л., 1957, стр. 239.

<sup>9</sup> Ш. Марджани, *ук. соч.*, стр. 57—58, 78; G. Ferrand. *Le Tuhfat al-albab*. Paris, 1925, стр. 237.

<sup>10</sup> Ш. Сами *قاموس الاعلام* т. III, Стамбул, 1898, стр. 1855.

شمس الشريعة قامع البدعة محى السنة زين المذكرين تاج المفسرين  
 „Гордость имамов, помощь народу, солнце шарифата, покоритель ереси, оживляющий сунну, украшение прославляющих бога, венец толкователей Корана“<sup>11</sup>

В историческом труде Фаџихи Хавафи „Муджмал ат-таварих“ упоминается крупный ученый шейх Хасан Булгари. Он родом из Нахичевана или из Ганджи, прожил в Булгаре 30 лет, потом уехал в Бухару, оттуда в Керман, умер в Тавризе в 1298 г. Этот ученый, хорошо знавший арабский и персидский языки, несомненно занимался распространением знаний. Из болгарских ученых XIV в. известны шейх Бурхан ад-Дин ибн Хидр ал-Булгари, автор книги „уџул“, написанной в 751/1350 г. на арабском языке; шейх Абу Мухаммад ђадр ибн ‘Ала ад-Дин ал-Булгари, его ученик Тадж ад-Дин Ибрахим ибн Мухаммад, завершивший образование в 766/1365 г.; шейх Бурхан ад-Дин Ибрахим ибн Йусуф ал-Булгари, который написал на арабском языке книги по риторике, о простых лекарствах, комментарий на книгу Самарканди „Адаб“; шейх Мухаммад ал-Булгари, автор книги назиданий, написанной на арабском языке.<sup>12</sup>

Все это показывает, что болгарские города Булгар, Сувар, Биляр, Кашан и другие были крупными культурными центрами и такие талантливые люди, как Қол-‘Али, имели возможность получить в Булгаре необходимые знания.

СOLIDНАЯ подготовка, знание арабского и персидского языков нужны были и тем людям, которые отправлялись в Бухару и другие города Средней Азии, в арабские страны для завершения образования, после чего возвращались на родину и содержали крупные медресе.

В Булгаре была и необходимая литература, об этом свидетельствует наличие в Татарии рукописей арабских и персидских сочинений, даже таких, которые не получили распространения на месте их написания, а также комментарии болгарских ученых на книги арабских и среднеазиатских ученых.

О возникновении „Қиџса-и Йусуф“ ‘Али в Булгаре говорит и силлабический размер стихов поэмы. Все более или менее крупные произведения, появившиеся в Средней Азии („Кутадгу билик“, „Хибат ал-хаккаџ“) и в Хорезме („Му‘ин ал-мурид“, „Маџаббат-наме“, „Дастан-и Джумджума султан“), написаны ‘арузом. Только стихи суфийских поэтов Ахмада Йасави, Баџиргани и других, связанных с кочевниками, написаны силлабическим размером. Тем не менее Ахмад Йасави и хорезмский поэт Баџиргани сочиняли некоторые свои маснави ‘арузом.

Также писали ‘арузом поэты Малой Азии. Анатолийский суфийский поэт Йунус Имре сочинял суфийские стихи силлабическим размером под влиянием Ахмада Йасави, однако и он свои небольшие маснави написал ‘арузом. Даже Шайџад Хамза написал перевод поэмы ‘Али на турецкий язык ‘арузом, хотя не имел для этого необходимого мастерства. Отсюда напрашивается вывод, что „Қиџса-и Йусуф“ ‘Али возникла среди бул-

<sup>11</sup> Ш. Марджани, ук. соч., стр. 78—79.

<sup>12</sup> Там же, стр. 81—83.

гарского народа, далекого от влияния литературы на фарси и не привыкшего читать стихи, написанные 'арузом. Силлабическим размером написаны и другие поэмы, возникшие в Булгаре („Бадвам Китаби“, „Кисек баш китаби“ и др.).

О болгарском происхождении повмы 'Али свидетельствуют и неизвестность поэмы среди узбеков, казахов, азербайджанцев, турков, и большая ее популярность среди татарского народа, о чем говорил и Шихаб Марджани. В XIII в. поэма 'Али была известна в Малой Азии, но, очевидно, среди очень узкого круга литераторов, поскольку она не получила там распространения и рукописи ее не обнаруживаются. В Средней Азии и в Хорезме, вероятно, она не была известна, ее не знал Дурбек и даже Рабгузи, написавший свою книгу „Қиҫаҫ ал-анбийа“ в 1311 г., через 79 лет после „Қиҫса-и Йусуф“ 'Али. Рабгузи хорошо знал поэму Фирдоуси, много заимствовал из нее в главе о Йусуфе, при сличении этих заимствований с соответствующими эпизодами в поэме Фирдоуси отдельные отрывки могут быть точно локализованы.

Поэтому нельзя считать приемлемым и мнение Ф. Копрюлю о том, что поэма 'Али написана в Хорезме или хорезмийцем, бежавшим в другую страну во время монгольского нашествия. В истории неизвестно бегство людей из Хорезма перед нашествием монголов, и это вряд ли могло иметь место при тогдашних условиях связи. Ведь даже сам хорезмшах едва успел унести ноги из Хорезма. Кроме того, если бы автор был хорезмийцем, то он после установления мирной жизни вернулся бы на родину и распространил бы там свою поэму.

Поэма „Қиҫса-и Йусуф“ 'Али имела распространение в Татарии не только в городах среди грамотных людей, но и в деревнях. Ее читали малограмотные сельские жители, слушали и неграмотные, в подражание ее стихам сочиняли четверостишия.

Однако возникает вопрос: как же могла поэма 'Али „Қиҫса-и Йусуф“ получить столь широкое распространение в Булгаре и впоследствии в Татарии, если разговорная речь его населения соответствовала языку болгарских эпитафий? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо разобратся в двух противоречивых фактах болгарского языка.

Как известно, факты из болгарского языка дошли до нас в двух источниках: в книге Махмуда Кашгарского „Диван-и Лугат ит-турк“, написанной в 1073 г., и в болгарских надгробных надписях так называемого II стиля. М. Кашгарский назвал языки болгар, сувар языками, имеющими много общего с языками огузов и кыпчаков. В примерах, приведенных М. Кашгарским, нет ротацизма, ламбдаизма и суффикса порядковых числительных „м“. В болгарских надгробных надписях II стиля р—л—м фигурируют до середины XIV в.

До настоящего времени эти противоречивые факты болгарского языка не получили еще удовлетворительного объяснения в науке, хотя имеются отдельные гипотезы. Некоторые ученые считают, что М. Кашгарский не был в Булгаре и не знал болгарского языка, поэтому приведенные им факты из болгарского языка не соответствуют языку болгарских эпитафий и не имеют никакого научного значения.



Однако вряд ли можно согласиться с таким мнением. М. Кашгарский пишет, что он много ходил по городам, зимовкам и летним кочевьям турок, туркмен, огузов, чигилей, ягма и киргизов, изучая тонкости их языков, хотя он хорошо знал эти языки и был крупным специалистом по этим языкам. Трудно допустить, чтобы такой исследователь тюркских языков мог привести непроверенные сведения о болгарском языке, а также о других тюркских языках. М. Кашгарский пишет только о тех народах, среди которых он жил. Он, по-видимому, не жил среди кыпчаков, ямаков, башкиров, печенегов, болгар, сувар и некоторых других упомянутых им народов. Однако это вовсе не значит, что он не встречался с носителями кыпчакского, болгарского и других языков, о которых он пишет так уверенно, и не ездил к ним на непродолжительное время, чтобы проверить собранные им сведения.

Особенно доступно было М. Кашгарскому иметь контакт с булгарами и суварями. Выше было указано, что булгары имели торговые и культурные связи с Средней Азией и с арабскими странами. Булгары ездили в паломничество в Мекку и по пути заезжали в Багдад. Кроме того, из Булгара поступали в Среднюю Азию и, очевидно, также и в Багдад рабы и рабыни.

Ибн Хаукаль сообщает о походах хорезмийцев на границы Булгар и о возвращении с добычей и рабами. Известный тимуридский историк Хондемир в своей книге „Хабиб ас-сийар“ приводит таджикские стихи о болгарских красавицах, написанные таджикским поэтом Наџир-и Хосров (1003—1088),<sup>13</sup> современником М. Кашгарского (его книга „Диван-и лугат ат-турк“ написана в 1073 г.):

همه جور من از بلغاریان است  
 که مادام همی باید کشیدن  
 گنه بلغاریان را نیز هم نیست  
 بگویم گر تو بتوانی شنیدن  
 خدایا این بلا و فتنه از تست  
 و لکن کسی نمی یارد چشیدن  
 همی آرند ترکان را ز بلغار  
 ز بهر پرده مردم دریدن  
 لب و دندان آن خوبان چون ماه  
 بدین خوبی نباید آفریدن  
 که از عشق لب و دندان ایشان  
 بدندان لب همی باید گزیدن

Все мое страдание из-за болгар,  
 Которое я постоянно должен переносить.  
 Виною этому и не булгары,  
 Скажу, если ты можешь слушать.  
 Боже, это бедствие и испытание от тебя,  
 Но никто не может возражать (тебе),  
 Привозят тюрков из Булгара,  
 Чтобы соблазнять людей.

<sup>13</sup> Хондамир. *حبيب السیر* т. II, Тегеран, стр. 1334, стр. 457.

Губы и зубы этих луноподобных красавиц  
Такой красоты, что не следовало бы подобных сотворить,  
Ибо из-за любви к губам и зубам их  
Нужно зубами кусать губы.

Эти стихи цитирует и Джамии в „Нафахат ал-унс“ в подтверждение своего мнения, что соблазны также происходят по воле бога.<sup>14</sup>

Следовательно, в XI в. в Средней Азии было много носителей языка из разных слоев племен булгар и сувар, потому М. Кашгарский мог там собрать достоверные сведения об их языке.

Изложенное дает основание считать несостоятельным утверждение, будто М. Кашгарский не знал болгарского языка и потому язык булгар, описанный им, не соответствует языку болгарских эпитафий.

Имеется другая гипотеза, согласно которой архаичные элементы р—л—м древнебулгарского языка исчезли в разговорной речи в X—XI вв. Нам думается, что именно это предположение дает возможность объяснить причины несоответствия фактов болгарского языка, приведенных М. Кашгарским, языку болгарских эпитафий.

В доказательство этого предположения Г. В. Юсупов приводит факт пережиточного существования в богослужении старославянского, древнееврейского и других мертвых языков, а также наличия русских надгробий, многие из которых в недавнем прошлом писались на старославянском языке.<sup>15</sup>

Доказательство этого предположения можно найти и в самой болгарской эпиграфике. Сходство оформления многих надгробных камней, куфический шрифт, а также текст эпитафий II стиля с архаизмами свидетельствуют о продолжении старых традиций, очевидно, возникших в городе Булгаре еще в начальный период распространения ислама среди булгар в IX в. Из города Булгар эта традиция перешла в другие крупные города, в которых отдельные ремесленники занимались изготовлением надгробных камней. Надгробные камни, находившиеся в небольших городах и сельских местностях, возможно, привезены из города Булгар и других крупных городов.

О продолжении старых традиций свидетельствует и куфическое письмо надгробий II стиля. Известно, что куфический шрифт вышел из употребления еще в середине X в. и сохранился только как декоративное средство для орнаментации зданий, сосудов, тканей, а также в эпиграфических памятниках. Его заменили почерки сульс, насх-и та'лиқ. Не может быть сомнения, что в XI—XIV вв. в болгарских школах не учили куфическому шрифту и болгарские ученые не писали свои труды этим почерком. Можно полагать, что куфические надписи не умели читать не только грамотные люди из простого народа, но и многие из улемов. Я. В. Ханьков отмечает, что азербайджанские ученые оказались беспомощными перед куфическими надписями.<sup>16</sup> Так обстояло дело,

<sup>14</sup> Джамии „Нафахат ал-унс“ в конце биографии 'Айн ал-Кудат Хамадани.

<sup>15</sup> Г. В. Юсупов. Введение в болгарскую эпиграфику. М.—Л., 1960, стр. 92—93.

<sup>16</sup> Эпиграфика Востока, II, М.—Л., 1948, стр. 22—23.

очевидно, и в Булгаре. Хотя куфический шрифт болгарских эпитафий был постепенно упрощен, превращен в полукуфи, снабжен диакритическими знаками и огласовками, тем не менее он был недоступным для простого народа. Ясно, что это было продолжением старых традиций, передававшихся из поколения в поколение.

По старой традиции писали и текст надгробий на древнеболгарском языке с его архаичными элементами р—л—м. Об этом свидетельствует краткость и стандартность текста почти всех надписей II стиля. В памятниках из болгарского городища имеются три разные арабские формулы, которые повторяются во всех других эпитафиях. В эпитафиях из болгарского городища употреблены выражения „вафат болтой“ — скончался; „фани донояран бақи ахирэтэ сэфэр этынрой“ — из брэнного мира в вечный мир отправился (с некоторыми вариациями, как „баттой“, „рихлэт этынрой“ и „кучрой“). Все эти выражения повторяются и во всех других эпитафиях или полностью, или сокращенно.

Стандартный текст, сходство оформления и шрифт большинства болгарских надгробий дают возможность предполагать, что все они восходят к одной школе города Булгар. Из приведенных Г. В. Юсуповым снимков можно заключить, что надгробные камни №№ 5, 6, 14, 17, 38—40, 42, 43, 46, 48 из Булгарского городища, №№ 18—20, 23 — из села Большие Атрясы Апастовского района и №№ 3, 7 и 38 из села Болгары Куйбышевского района, а также № 13 из села Архангельское Чердалинского района Ульяновской области и № 16 из села Большие Тарханы, сделанные в пределах 1288—1355 гг.,<sup>17</sup> вероятно, являются работами одной школы города Булгар, может быть даже одного или двух мастеров — отца и сына, ведь привозить их по Волге было не так уж трудно. К школе города Булгар восходят, очевидно, и эпитафии из Кирменского городища, хотя впоследствии там образовалась, по-видимому, самостоятельная школа. По сходству текста можно к этой школе отнести тюлячинские и другие близлежащие памятники.

Отсюда напрашивается вывод, что во всех болгарских эпитафиях II стиля архаичный язык с ротацизмом и ламбдаизмом сохранился как продолжение старых традиций и не отражает тогдашней разговорной речи булгар.

Изменение звукового состава болгарского языка было результатом постоянного контакта с хазарами, огузами, печенегами, кыпчаками и другими тюркскими народами. Известно, что в X в. болгары еще были полукочевниками, в их состав продолжали вливаться огузо-кыпчакские элементы. Арабский историк ал-Мас'уди пишет в 944 г., что в Булгар постоянно идут караваны из Хорасана, Хорезма и из тюркских степей, а болгарские караваны приходят в города Хорезма. Другие авторы пишут о военных столкновениях булгар с огузами и кыпчаками, о наличии в Булгаре Хорезмийской колонии и т. п. В результате произошло скрещивание болгарского языка с языками соседних тюркских народов.

<sup>17</sup> Г. В. Юсупов. Введение в болгарскую эпиграфику, табл. №№ 3, 5—7, 13, 14, 16—20, 23, 38—40, 42, 43, 46, 48.

Возможно, какую-то роль в исчезновении архаичных элементов болгарского языка сыграло и изучение арабского языка в болгарских школах, чтение арабских религиозных текстов. Булгары не могли заменить в арабских словах звуки д/з/й на р, а ш на л и произносить „ронра“ вместо „донйа“, „инла-алла“ вместо „иншаалла“ и т. п. Влияние арабского языка и коранического текста видно и в эпитафиях, в которых текст огласован, звуки э и о написаны по правилам орфографии коранического текста, где звук э пишется с элифом после й, а звук о с элифом (в арабском с вертикальной фатхой) после буквы вав. Например, болгарское слово *جِيَا تِ* „джйэти“ написано как арабское *يَا سِينِ* „йэсин“, а *كُونِ* „кбн“ как *زُكُونِ* „зэкот“ и т. п.

Все это способствовало изменению звукового состава древнеболгарского языка, и архаичные элементы его р—л—м исчезли в разговорной речи уже ко времени М. Кашгарского, сохранившись только в эпитафиях по старой традиции.

Именно этим объясняется несоответствие болгарского языка, описанного М. Кашгарским, языку болгарских надгробных надписей II стиля.

Традиция писать тексты надгробий на архаичном древнеболгарском языке оборвалась в начале второй половины XIV в. (последняя дата 1357 г.), за 80 лет до прихода татарского войска из Золотой Орды во главе с Улу Мухаммедом. Это произошло не потому, что вымерли болгары или вдруг изменился болгарский язык, как полагают, из-за прихода из Золотой Орды татар и кыпчаков, а по той причине, что вымерли продолжатели старых традиций. Как известно, в 1361 г. болгарские города были разрушены ордынским князем Булат-Тимуром. Болгарские города и селения разорялись также походами соседних народов, и население вынуждено было переселиться на север и северо-восток и на правобережье Волги.<sup>18</sup> Этим, очевидно, объясняется отсутствие эпитафий 1357—1382 гг.

В результате получила широкое распространение традиция I стиля писать тексты надгробий почерками сульс, насх или вязью на литературном языке с элементами болгарского языка. Она возникла, очевидно, еще в XI в. и существовала параллельно старой традиции.

Несостоятельным является утверждение, будто болгарские памятники I стиля принадлежат господствующей верхушке, а II стиля — написаны на болгарском разговорном языке и принадлежат простому народу. Не может быть никакого сомнения в том, что простой народ не был в состоянии заказывать такие надгробные камни с надписью, большинство которых не уступает памятникам I стиля ни по размеру, ни по оформлению. Многие памятники II стиля оформлены даже лучше, чем отдельные памятники I стиля. Кроме того, некоторые надгробия II стиля поставлены на могилах высокопоставленных лиц, и, наоборот, среди памятников I стиля имеются такие, которые не содержат никаких титулов. Во всяком случае не может быть сомнения в том, что все надгробные

<sup>18</sup> История Татарской АССР, Казань, 1955, стр. 95—97.

памятники принадлежали состоятельным людям — вельможам, купцам, представителям духовенства, а труженики города и крестьяне не имели возможности поставить памятник над могилой своих близких.

Язык эпитафий I стиля возник на огузо-кыпчакской диалектной основе<sup>19</sup> и в XI в. стал литературным языком для болгар, о чем свидетельствует четверостишие о Волге с притоком, приведенное М. Кашгарским:

اتل سغى آفا ترور      قيا تى ققا ترور  
بلىق تلىم بقا ترور      كولونك تقى كشارور

На этом языке писали в XII в. туркестанский суфи Ахмад Иасави (ум. в 1166 г.) и его хорезмский последователь Сулайман Бақыргани (ум. в 1186 г.). На этом же языке с некоторыми элементами болгарского языка написал болгарский поэт 'Али или Қол 'Али поэму „Қиҫса-и Йусуф“ в 1232 г. в болгарском городе Кашане, в 1539—1542 гг. болгаро-татарский поэт Мухаммад Йар и др.

Традиция писать эпитафии на этом литературном языке (эпитафий I стиля) началась, очевидно, после того, как куфическое письмо вышло из употребления. Самый ранний из дошедших до нас памятников этого стиля датирован 642/1244 г.<sup>20</sup> Эпитафии этого стиля отличаются обширностью и большим разнообразием. Видно, что в них не повторяются традиционные тексты, а написано то, что представлено, вероятно, самими заказчиками. Этот литературный язык продолжал существовать среди болгар и их потомков — татар — вплоть до начала XX в., а в некоторых случаях даже и позже в эпитафиях и в письменности вообще, хотя нигде татары не говорили на этом языке.

На этом языке не говорили и болгары, их разговорным языком являлся тот же язык эпитафий II стиля без архаичных элементов р—л—м, что соответствует и материалам М. Кашгарского. Поэтому нельзя назвать литературный язык, следовательно и язык эпитафий I стиля, новоболгарским языком или диалектом болгарского языка. Это был литературный язык, общий для огузов, кыпчаков и болгар. Он был близким к разговорной речи болгар, понятным им, на нем написаны болгарские литературные памятники, как „Бэдвам китабы“, „Қиҫса-и Йусуф“ 'Али или Қол 'Али, получившие большое распространение в Поволжье среди болгар и их потомков — татар.

Об общности литературного языка огузов, кыпчаков и болгар говорит и большая популярность в Поволжье „хикматов“ Ахмада Йасави, „Бақырган китаби“ и др. Об этом свидетельствуют также поэма татарских поэтов Мухаммад Йара „Тухфа-и мардан“ и др. (XVI в.), „Хикмати“ Мавла Кули (XVII в.), стихи Утыз Имәнли (XVIII—XIX вв.) и др., которые написаны на том же литературном языке, на котором написаны „Хикмати“ Йасави и „Қиҫса-и Йусуф“ 'Али. Эти авторы вводили в литературный язык и некоторые элементы своего родного диалекта. Такие элементы наблюдаются и в эпитафиях, написанных литературным языком,

<sup>19</sup> Н. А. Баскаков. Тюркские языки. М., 1960, стр. 46.

<sup>20</sup> Г. В. Юсупов. Введение в болгарскую эпиграфику, стр. 46.

и в „Қиҫса-и Йусуф“ ‘Али. М. Кашгарский сообщает, что чигили и другие восточные племена употребляют звуки з или й, а кыпчаки, йамаки, сувары и болгары вместо них употребляют з: „азақ“ они произносят „азақ“. Слово „азақ“ сохранилось в татарском языке в значении „конец“, „азаққи“ — „конечный, последний“. В татарских диалектах и ныне часто употребляется з вместо д, как „бозай“ вместо „бодай“ (пшеница), „қаззақ“ вместо „қадақ“ (гвоздь) и др. В близком значении употребляются слова „қаймақ“ и „қасмақ“. Звук з вместо з и й встречается и в „Қиҫса-и Йусуф“ ‘Али. Например, сказано *قازغر شدى اوغلانلارى* вместо *قايغر شدى* или *قايغر شدى*.

Сравнение языка „Қиҫса-и Йусуф“ ‘Али с современным татарским языком, приведенное в докладе Джавада Алмазова на XXV Международном конгрессе востоковедов, также показывает близость языка поэмы ‘Али и современного татарского языка,<sup>21</sup> не говоря уже о татарском классическом литературном языке, который мало чем отличается от языка „Қиҫса-и Йусуф“ ‘Али.

Таким образом, язык поэмы ‘Али также показывает болгарское происхождение „Қиҫса-и Йусуф“ ‘Али. Об этом свидетельствует сам автор поэмы, называя себя кушанцем: *بن قوشان ضيف بنده آدم على* „Я — Кушанец, слабый раб, имя мое ‘Али“.<sup>22</sup> Кроме того, имеется указание автора „Таварих-и Булгарийа“ Йалчигил угли (XVIII в.) о том, что около 1190—1260 гг. в городе Кашане на Каме жил его предок в восемнадцатом восходящем колене, ученый Қол ‘Али, сын Мир Хаджи. На основе этих сведений Дж. Алмазов сделал вполне основательный вывод, что автором „Қиҫса-и Йусуф“ был именно этот ученый Қол ‘Али Мир Хаджи угли из болгарского города Кашана на Каме. (В поэме поэт в одном месте себя называет Қол ‘Али, в другом — ‘Али).<sup>23</sup>

Все изложенное подтверждает болгарское происхождение поэмы „Қиҫса-и Йусуф“ ‘Али и ее большое значение для истории татарской литературы.

„Қиҫса-и Йусуф“ ‘Али имеет большое значение и для истории литературы других тюркских народов, так как она является первой романтической поэмой на тюркском языке. Очевидно, поэма ‘Али вскоре получила широкое распространение в Булгаре и стала известна за ее пределами. Уже в XIII в. некий крымский поэт Махмуд Қримли написал силлабическим размером вариант поэмы ‘Али на кыпчакском языке. Она была переведена на анатолийско-турецкий язык турецким поэтом Халил Угли ‘Али, как полагают, в том же XIII в.<sup>24</sup>

Более того, сама поэма ‘Али „Қиҫса-и Йусуф“ была переведена на анатолийско-турецкий язык поэтом Шайяд Хамза, жившим в Акшахре

<sup>21</sup> Джавад Алмазов. „Қиҫса-и Юсуф Али“ — болгаро-татарский памятник. М., 1960, стр. 2—8.

<sup>22</sup> Список „Қиҫса-и Йусуф“ ‘Али в ГПБ им. М. Е. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде, шифр ГНС № 181. (Возможно, что „кушани“ — описка переписчика).

<sup>23</sup> Джават Алмазов. „Қиҫса-и Юсуф Али“ — болгаро-татарский памятник, стр. 9.

<sup>24</sup> Vasfi Mahir Kocatürk. Büyük Türk edebiyati tarihi. Ankara, 1964, ss. 104—105.

во второй половине XIII в., а „Йусуф и Зулайха“ Шаййад Хамзы стала предметом переработки и подражания для других турецких поэтов.

Вопрос о влиянии поэмы 'Али на турецкую литературу до сих пор не ставился, Фуад Копрюлю отметил только значение ее языка.<sup>25</sup> Дахри Делчин, издавший поэму Шаййад Хамзы в 1946 г., сравнил соответствующие отрывки из поэм 'Али и Хамзы. Однако ему был доступен только отрывок поэмы 'Али, опубликованный в 1924 г. в Стамбуле в конце дивана Махтумкули, поэтому он не мог прийти к выводу, что поэма Шаййад Хамзы является только вольным переводом „Қиҫса-и Йусуф“ 'Али. Автор капитального труда „Büyük Türk edebiyati tarihi“ Ваффи Махир Коджатурк имел казанское издание „Қиҫса-и Йусуф“ 'Али, однако он, очевидно, не сравнил эти две поэмы от начала до конца. Поэтому он пишет: хотя многие стихи в поэме Шаййада совпадают со стихами 'Али, но поэма 'Али не была непосредственным источником для Шаййада. Оба автора заимствовали из арабско-персидских источников, особенно из поэмы Фирдоуси.<sup>26</sup> В действительности Шаййад Хамза перевел поэму 'Али от начала до конца, делая небольшие отступления от текста поэмы 'Али. Из 1529 бейтов поэмы Шаййада „Йусуф и Зулайха“ свыше 700 бейтов почти точно локализируются с соответствующими стихами 'Али. Во многих случаях Шаййад Хамза сделал сокращенный или расширенный пересказ содержания отрывков поэмы 'Али. Только в некоторых местах он ввел небольшие притчи под заглавием „Нукте“. Наблюдается влияние поэмы 'Али и на язык перевода. Поэма Шаййад Хамзы написана размером рамаль. Размер и рифма во многих случаях нарушены, и, как отмечает Дахри Делчин, не всегда это можно объяснить невнимательностью переписчиков.

Дахри Делчин сравнил стихи Шаййад Хамзы также со стихами поэмы Сули Фақиха, который переработал поэмы Шаййад Хамзы, доведя объем поэмы до 4800 бейтов вместо 1529 бейтов у Шаййад Хамзы. Дахри Делчин установил близость этих трех поэм как по содержанию, так и по языку. Таким образом, Қиҫса-и Йусуф“ 'Али вводит в турецкую литературу романтический сюжет и имеет важное значение для истории турецкой литературы.

Важным источником для Шаййад Хамзы была и поэма Фирдоуси „Йусуф и Зулайха“. Переводя стихи 'Али, Шаййад Хамза имел в виду и поэму Фирдоуси; в двадцати случаях дополнил свою поэму переводом из поэмы Фирдоуси тех эпизодов, которые отсутствуют в поэме 'Али или слишком кратко рассказаны. Так, у Фирдоуси:

بفرمان یزدان خداوند داد  
ز کهواره کودک زبان بر گشاد

По велению господина справедливого  
Из колыбели заговорил ребенок.

<sup>25</sup> Фуад Копрюлю. История турецкой литературы. Стамбул, 1928, стр. 276 (на турецк. яз.).

<sup>26</sup> V. M. Kocatürk. Büyük Türk edebiyati tarihi, s. 110.

У Шаййад Хамзы:

سوېلدى اوغلان چلب صنعیلا  
بشکده آمارکن کلدی د یلا

Говорил младенец по воле бога,  
В колыбели сосущий грудь матери заговорил.

Таким образом, в XIII в. поэма Фирдоуси была известна в Малой Азии и оказывала непосредственное влияние на турецкую поэзию.

---

*A. T. Tahirjanov*

THE INFLUENCE OF FIRDOUSI'S POEM „JOSUF AND ZULEYCHA“  
ON „QISSA-I JOSUF“ BY ALI AND „JOSUF AND ZULEYCHA“ BY  
SHAYYAD HAMZA

The present article makes a comparison of these poems, points to adoptions and free translation of some verses from Firdousi's poem. The article proves scientifically that Ali's poem was written in Bulgar on the literary language which was common for Oğuz, Qipchaq and Bulgar.

On the basis of Mahmud Kashgari's information and features of Bulgar epitaphs it is made supposition that archaic r—l—m in Bulgar's spoken language had disappeared by the middle of XI century and remained in epitaphs to the middle of XIV c. only by tradition.

The article indicates that Turkish poet Shayyad Hamza made free translation of Ali's poem and half of all verses of Shayyad's poem become localized almost exactly with verses of Ali's poem.

---



## **БАДАХШАНСКАЯ СВАДЕБНАЯ ПЕСНЯ „ЮСУФ И ЗУЛЕЙХА“**

Среди богатого и разнообразного фольклора как на таджикском, так и на памирских языках в Бадахшане (Горно-Бадахшанская автономная область Таджикской ССР) в качестве свадебной песни широко распространена местная поэтическая версия известного по многочисленным обработкам в ближневосточных литературах коранического сюжета „Юсуф и Зулейха“.<sup>1</sup> Эта песня, исполняемая повсеместно во время свадебного пира мужским дуэтом на таджикско-бадахшанском говоре в Шугране, Ишкашме и Вахане, до сих пор не привлекла к себе внимания фольклористов. В нашем распоряжении имеется пять близких вариантов этой песни, записанной во время летних поездок в Бадахшан,<sup>2</sup> но число вариантов может быть значительно увеличено.

Число мисра<sup>3</sup> в имеющихся в нашем распоряжении вариантах песни колеблется от 30 до 36 (30, 33, 34, 35, 36). Первый бейт во всех вариантах совпадает текстуально. Это зачин, который затем используется в качестве припева после каждой строфы:

Iusuf az dasti Zulayxo, yor(e),  
Nadorad zavqi tamošo, yor(e).

Юсуф из-за (по вине) Зулейхи, друг,  
Не наслаждается зрелищем, друг.

Сама песня известна под названием „Iusuf az dasti Zulayxo“, т. е. по первой мисре зачина. Так же совпадает и первая мисра первой строфы:

Azrati Io'qub azda pisar došt.

Святой Якуб имел 18 сыновей.

Далее наши варианты расходятся, хотя некоторые мисры совпадают полностью. При сопоставлении различных вариантов можно видеть, что

<sup>1</sup> Коран, сура XII, Иусуф. Перевод и комментарии И. Ю. Крачковского. М., 1963.

<sup>2</sup> Записи проводились автором данной статьи и проходившими под руководством автора практику студентами кафедры иранской филологии Восточного факультета ЛГУ Шониезом Мусоевым (1962 г.) и И. Стеблин-Каменским (1967 г.) в селениях Вранг, Змудг, Ямг, Яхшволь и в г. Хороге.

<sup>3</sup> В таджикских юго-восточных говорах, в том числе и бадахшанских, слово мисра не употребляется, ему соответствует „байт“, откуда четверостишие называется наряду с „рубои“ также „чорбайт“ и даже „байт“.

иногда нарушается последовательность эпизодов, не всегда выдержана рифма, неодинаково и количество строк (в трех вариантах — 8 строк, в одном — 7 и в одном — 9). В конце каждой строфы при исполнении прибавляется слово *uor(e)* „друг“. Построена вся песня в форме четырехстрочного мусаммата (мурабба<sup>4</sup>), но иногда в устной передаче сохраняется в некоторых строфах только три мисры. Способ рифмовки — а а а б, в свою очередь четвертая мисра рифмуется с каждой четвертой мисрой последующих строф. Иногда повторяется одно и то же слово *šo* — „колодец“, *badxo* — „злонамеренный“, *šudan aurop* — „поразились“.

В бадахшанской версии как бы концептивно излагаются начальные эпизоды коранического предания о Юсуфе (Иосифе Прекрасном): зачин; у святого Якуба было 18 сыновей; Якуб любил Юсуфа; отец не позволял Юсуфу идти в степь; злонамеренные братья уводят его с собой; братья бросают Юсуфа в колодец; мажут волку морду кровью; приносят Якубу окровавленную рубашку Юсуфа; приходит караван; караванщики испытывают жажду; бросают веревку в колодец; достают Юсуфа; ведут его продавать на базар; здесь его хочет купить Зулейха; цена его — пятьсот верблужьих вьюков, золото и серебро, равное его весу; Юсуф молится богу и накликает дождь и снег; караванщики поражены.

В двух вариантах упоминается *markabi šubin* „деревянный конь“, как будто никак не связанный с развитием сюжета: *markabi šubin dar ov fitoda* („деревянный конь упал в воду“); *markabi šubin dar ro monda* („направил деревянного коня в путь“). Однако этот мотив мы находим в ряде таджикских сказок, иногда на деревянном коне (*aspi šubin*) герой (героиня) сказки чудесным образом спасается от грозящей ему (ей) опасности.

Вся песня носит религиозный оттенок не только потому, что является поэтической переработкой коранического предания, но еще и потому, что все чудеса в песне происходят с помощью молитв и бога. Таким образом, эта версия должна быть отнесена к числу „духовных“ песен, занимающих определенное место в бадахшанском фольклоре.<sup>4</sup> Вместе с тем, как говорилось выше, песня „*Iusuf az dasti Zulayxo*“ несомненно является свадебной и исполняется лишь среди другого свадебного фольклора. Это подтверждается еще и тем, что каждая строфа, как и байт зачина (припева), сопровождается словом *uor(e)*, входящим как концовка мисры, байтов или строф в большинство свадебных песен.

Сейчас невозможно идентифицировать бадахшанскую версию „Юсуф и Зулейха“ с каким-либо определенным произведением на эту тему. В известной поэме Джами „Юсуф и Зулейха“ эпизоды бадахшанской версии не являются начальными, а расположены после ряда глав, посвященных рождению Юсуфа, описанию красоты Зулейхи, ее снов, заму-

<sup>4</sup> В бадахшанском фольклоре особенно много песен, сказок, преданий, связанных с именем Алия, ему повсеместно в горном Таджикистане, в том числе и в Бадахшане, приписываются различные памятные места, с его именем связываются и победы над легендарными кафирами — владетелями древних крепостей, руины которых сохраняются и поныне.

жества.<sup>5</sup> Наша версия в основном посвящена лишь Юсуфу, его страданиям. О красоте Юсуфа вообще не говорится, имя же Зулейхи упоминается один раз в связи с ее желанием купить Юсуфа. В одном варианте имеется лишь следующий эпизод, свидетельствующий о коварстве Зулейхи:

Zulayxo mekard čok girebon,  
 Va Iusuf mekard tumat nogumon  
 Iusufro boz partoftand ba zindon  
 Nadorad mahrami dilxo, yor.

Зулейха разорвала ворот,  
 Оклеветала, не думая, Юсуфа,  
 Юсуфа снова бросила в тюрьму,  
 Нет у него близкого наперсника, друг.

Интересно отметить, что в трех из наших вариантов в одной из строф (иногда это 2-я, 3-я или 4-я по порядку) упомянута могила матери Юсуфа:

Azrati Iusufa burdan piyoda  
 Ru jonibi hoki modar ni(h)oda  
 (Ru ba suni hoki modar ni(h)oda).

Святого Юсуфа повели пешком,  
 Обратившись (обратился он) лицом к могиле матери.

Этого эпизода нет в поэме Джами, но обращение к могиле матери имеется в поэме „Юсуф и Зулейха“, приписываемой Фирдоуси.<sup>6</sup>

Благодаря устному бытованию в большинстве вариантов отражены особенности таджикско-бадахшанского говора, особенно в фонетике: *h* во всех позициях (в начальной, интервокальной и поствокальной) чаще всего не произносится — *azrat* — „святой“, *šo* — „колодец“, *ro* — „дорога“, *saro* — „степь“, *šari Misr* — „страна Миср“; *v > v* — *ov* — „вода“; *ε < h* *duho* — „молитва“; в открытом слове иногда монофтонги переходят в дифтонги: *raugahan* — „рубашка“, *xaugador* — „покупатель“; прямое дополнение выражается суффиксом *-ro/-a*; множественное число — суффиксом *-o*.

В некоторых вариантах в последней строфе упоминается имя Гарибмамад (*garibmamad*), который, возможно, и является автором этого произведения, ставшего в настоящее время фольклорным. Местная бадахшанская литература богата традициями, ее представители — многочисленные поэты, писавшие на „фарси“ — бадахшанско-таджикской литературной разновидности таджикского литературного языка. Произведения этих поэтов еще далеко не изучены, хотя начало этому положено исследованиями советских иранистов.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Абдулрахмон Джоми. Юсуф ва Зулайхо. Душанбе, 1964.

<sup>6</sup> См.: Е. Э. Бертельс. Избранные труды. История персидско-таджикской литературы. М., 1960, стр. 232—236; А. Т. Тагирджанов. К вопросу о поэме Фирдоуси „Юсуф и Зулейха“. Сов. востоковедение, V, 1948.

<sup>7</sup> А. Н. Болдырев. 1) Фольклор и литература Бадахшана. Тез. канд. дисс., Л., 1941; 2) Бадахшанский фольклор. Сов. востоковедение, V, 1948, стр. 276—277; Т. Пулоди. Шоирони хаққи Бадахшон. Душанбе, 1964; А. Абибов. Из истории таджикской литературы XIX — начала XX веков в Бадахшане. Автореф. канд. дисс.,

Возможно, что наша версия является частью какой-то более обширной поэмы на сюжет „Юсуф и Зулейха“, использованный многими поэтами в таджикско-персидской, курдской, узбекской, турецкой, грузинской и других литературах.<sup>8</sup> Известны и многочисленные прозаические произведения на эту тему. Однако необходимо подчеркнуть, что рассматриваемая в данной работе версия бытует как самостоятельное, вполне законченное произведение.

В заключение следует отметить, что в настоящее время появляется все большее число публикаций по бадахшанскому фольклору,<sup>9</sup> несомненно, что будут обнаружены и многие другие произведения, до сих пор не привлекавшие внимания фольклористов.

### IUSUF AZ DASTI ZULAYXO\*

Iusif<sup>1</sup> az dasti Zulayxo, yore,  
Nadorad zavqi tamošo, yore.

1. Hazrati loqub haždah pisar došt,  
Hamčun Iusifro ba sahro namegužošt.

Душанбе, 1967; А. Бертельс, М. Бакоев. Алфавитный каталог рукописей, обнаруженных в Горно-Бадахшанской автономной области экспедицией 1959—1963 гг. Под ред. и с предисл. Б. Г. Гафурова и А. М. Мирзоева. М., 1967.

<sup>8</sup> Сведения о распространении сюжета „Юсуф и Зулейха“ в различных литературах Востока, а также библиографию см.: Е. Э. Бертельс. Узбекский поэт Дурбек и его поэма о Иосифе прекрасном. Альманах „Дар“, Ташкент, 1944; А. А. Г а х а р и я. 1) Персидские источники грузинских версий „Юсуфа и Ээлихи“. Автореф. канд. дисс., Тбилиси, 1958; 2) Персидские источники грузинских версий „Юсуфа и Ээлихи“ (на груз. языке); 3) Восточные версии „Юсуфа и Ээлихи“. Сб. „Джами“, Тбилиси, 1964, стр. 119—140; Джавад Алмаз. „Кисса-и Юсуф“ Али — булгаротатарский памятник. Труды XXV Междунар. конгр. востоковедов, т. III, М., 1963, стр. 382—388; Д. А. Горбаченкова. Турецкая версия „Юсуф и Зулейха“. КСИНА АН СССР, 1965, т. 84, стр. 3—13; М. Б. Р у д е н к о. Курдская литературная версия поэмы „Юсуф и Зулейха“. Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока, Тез. докл. III годичной сессии ЛО ИНА, май 1967 г., стр. 78—79.

<sup>9</sup> Одним из первых исследователей бадахшанского фольклора на памирских языках является И. И. Зарубин. Фольклорные записи содержатся не только в его лингвистических исследованиях, посвященных памирским языкам, но этому вопросу посвящены и некоторые его специальные работы: И. И. З а р у б и н. 1) Образец припамирской народной поэзии. ДРАН, серия „В“, 1924, стр. 82—85; 2) Два образца припамирской народной поэзии. ДРАН, серия „В“, 1924, стр. 177—180; 3) Одна орошорская сказка. Восточные записки, т. I, Л., 1927. Большой фольклорный материал содержится и в двухтомном труде М. С. Андреева, подготовленном к печати и снабженном многочисленными комментариями А. К. Писарчик: М. С. А н д р е е в. Таджики долины Хуф (верховья Аму-Дарья), т. I. Душанбе, 1953; т. II, Душанбе, 1958. Специально по бадахшанскому фольклору на таджикском языке есть публикации: Namunayi folkloři toçik. Tartibdihanda A. N. Boldirev. Л. — Душанбе, 1938 [бадахшанский фольклор (kubistoni Badaxşon) выделен особо в каждом разделе сборника]; Тило Пулодӣ. Назаре ба рубоёти пешазреволюционии Бадахшон. Маҷмуаи ғилми, серияи филологӣ, ҷилди 4. Институти педагогӣ, Душанбе, 1954; Рубоёӣт ва суруди халқии Бадахшон. Ҷамъунанда ва тартибдиҳанда Нисор Шакармуҳаммадов, Душанбе, 1965.

\* Записано автором летом 1966 г. в таджикоязычном кишлаке Яхшволь Ишкашимского района от Мансурова Шоалифа, 60 лет, грамотного, певца, колхозника.

- Hamčun Iusifro ba zeri nazar došt  
Ki dorad dodari badxo,<sup>2</sup> yore.
2. Hazrati loquba bozi bidodan<sup>3</sup>  
Hamčun Iusifro ba sahro nihodan  
Peruvan<sup>4</sup> ʔarq ba xunaš molidan  
Partoftan Iusifro dar čoh, yore.
3. Gurgi bečoraro burdan bo kalom  
Ba puzaš molidan az xuni arom<sup>5</sup>.  
Ba aqi<sup>6</sup> payʔambari loqub nom  
Naxurdan Iusifa dar xob, yore.
4. Korvon homad<sup>7</sup> andar sari čoh  
Amagi tašna šudan ba amri xudo  
Kamandi partoftan dar zeri čoh  
Barovardan Iusifa az čoh, yore.
5. Azrati Iusifa burdan piyoda  
Ru ba suyi xoki<sup>8</sup> modar nihoda  
Markabi čubinro dar ro fitoda  
Ĵami korvon šuda ayron<sup>9</sup>, yore.
6. Payʔamḅar kard du dast ba duho,<sup>10</sup>  
Abri paydo šud ba ruyi avo,<sup>11</sup>  
Barfu boron šud čun amri xudo,  
Ĵami korvon šudan ayron, yore.
7. Azrati Iusifa burdan ba bozor,  
Zulayxo omad, ba u šud xaridor,  
Bahoyi Iusif panjšad šutur bor,  
Ba vaznaš nuqrau tillo, yore.
8. Korvon omad az šari Yaman,  
Xaridori Iusifa ğulpervan.  
ʔaribmamad jon dod az dilu tan  
Ki in payʔambari Kinon, yore.

Комментарии: <sup>1</sup> Iusif — „Юсуф“; <sup>2</sup> badxo — „злонамеренный“; <sup>3</sup> bozi bidodan — „обманули“ (здесь и в дальнейшем III л. множ. числа выражается окончанием -an); <sup>4</sup> peruvan (payrahan, payraan) — „рубашка“; <sup>5</sup> arom — „нечистый“; <sup>6</sup> ba aqi — „во имя“, „клянусь“; <sup>7</sup> homad — „пришел“ (иногда перед гласным началом слова наращивается h); <sup>8</sup> хок — „могила“; <sup>9</sup> ayron šudan — „поразились“; <sup>10</sup> duho — „молитва“; <sup>11</sup> avo — „воздух“, „небо“.

Юсуф из-за (по вине) Зулейхи, друг,  
Не наслаждается зрелищем, друг.

1. Святой Якуб имел 18 сыновей,  
Подобного Юсуфу он не пускал в степь,  
С такого, как Юсуф, он не спускал глаз,  
Потому что он (Юсуф) имел злонамеренных братьев, друг.

2. Они обманули святого Якуба,  
Увели Юсуфа в степь,  
Измазали его рубашку в крови,  
Бросили Юсуфа в колодезь, друг.
3. Бедного волка, уговорив, повели,  
Измазали ему морду в нечистой крови.  
Клянусь именем пророка Якуба,  
Я и во сне не съел Юсуфа, друг.
4. Пришел к колодезю караван,  
По велению бога все захотели пить,  
Спустили веревку в колодезь,  
Вытащили Юсуфа из колодезя, друг.
5. Святого Юсуфа повели пешком,  
Лицом обратился он к могиле матери,  
Деревянную лошадь пустил в путь (?),  
Все караванщики поразились, друг.
6. Пророк воздел обе руки в молитве,  
Туча появилась на небе,  
По велению бога пошел дождь и снег,  
Все караванщики поразились, друг.
7. Святого Юсуфа повели на базар,  
Пришла Зулейха, захотела его купить,  
Цена за Юсуфа — пятьсот верблюжьих вьюков,  
Золото и серебро — равное его весу, друг.
8. Пришел караван из страны Иемен,  
Покупающая Юсуфа — (девушка) в платье в цветах,  
Гарибмамад расстался с жизнью (буквально: отдал  
душу из сердца и тела),  
Потому что этот пророк (т. е. Юсуф) из Ханаана, друг.

---

*A. Z. Rozenfel'd*

### BADAKSHAN WEDDING SONG „JUSUF AND ZULEYKHA“

Among the wedding songs in Badakshah (Tajikistan) that belong to the local lore one would always hear the „Jusuf and Zuleykha“ song sung in Tajik. It numbers 30 to 36 lines. The subject of the song which is extremely popular among the Muslims of the East (Ferdousy, Nizami, Jami and many others) is limited in this version to the initial episodes of the legend of Iosef to be found in the Koran. The unknown author concentrates of Jusuf's sufferings, whereas the beauty of Jusuf and Zuleykha are hardly ever mentioned.

## ХРОНОГРАММЫ В РУКОПИСИ ПОЭМЫ СЕЛИМА СЛЕМАНА „ЮСУФ И ЗЕЛИХА“<sup>1</sup>

Рукопись поэмы „Юсуф и Зелиха“,<sup>2</sup> принадлежащей перу курдского поэта второй половины XVI—начала XVII в. Селима Слемана, не датирована. По палеографическим признакам ее можно отнести к XVII в.

Биографические данные о самом поэте крайне скудны. Известно лишь, что Селим Слеман был современником Шараф-Хана Битлиси (вторая половина XVI—начало XVII в.) и придворным поэтом эмира курдского княжества Хизан (Сахар-Хизан — Турция) Мир Шарафа<sup>3</sup> (XVI в.; точные даты правления неизвестны).

В самом тексте поэмы (2-я мисра бейта № 69) есть хронограмма, в которой зашифрована дата сочинения поэмы:

لورا بحکایتی شنیده (6. № 69)      تَأْرِیغٌ ۛرِ اِسْمِ حَقِّ غَنِیِّه

Так как я в своем повествовании преисполнен греха,  
То для тариха (даты) достаточно имени бога.

Для расшифровки хронограммы из суммы букв, составляющих слово تَأْرِیغٌ, (подставляя цифровые значения), следует вычесть сумму букв, составляющих слова اِسْمِ حَقِّ (действие вычитания подсказывается предлогом ۛرِ, перс. از, ز в значении „от, из“), при этом вместо буквы ۛرِ, которая не имеет своего числового обозначения в абджаде, берем букву ز, а слово حَقِّ читаем без ташдида (в тексте стоит حَقِّ):

- 1) تَأْرِیغٌ = 400 + 1 + 200 + 10 + 600 = 1211
- 2) اِسْمِ حَقِّ = 7 + 1 + 60 + 40 + 8 + 100 = 216
- 3) 1211 — 216 = 995 г. хиджры — 1586/7 г. н. э.

<sup>1</sup> Пользуюсь случаем выразить признательность А. Т. Тагирджанову, сделавшему мне ряд ценных замечаний в процессе работы над расшифровкой хронограмм.

<sup>2</sup> Рукопись за шифром курд 15 из коллекции А. Д. Жаба, хранящейся в Отделе рукописей ГПБ; см. также: Отчет Публичной библиотеки за 1868 г., СПб., 1869, стр. 165; М. Б. Руденко. Описание курдских рукописей ленинградских собраний. М., 1961, стр. 55—57.

<sup>3</sup> A. J a b a. Résumé d'un manuscrit, appartenant aux émirs de Khizan et intitulé „Youssouf et Zouleikha“ par Selim ibn Souleïman“. Рукопись ГПБ из коллекции А. Жаба; см. опись восьми рукописей А. Жаба.

В конце колофона помещена вторая хронограмма, в которой зашифрована, очевидно, дата составления (или переписки) рукописи:

على يد حقير الفقير الأذلنا	تم كتاب المسما بيوسف زليخا
فى يوم الجمعة الا... لان	سليمان خادم حاكم هيزان
مير شرف حاكم سحر خيزان	4 . . . . .
بحرمه البنقر و آل عمران	حفظه الله الملك المنان
و بجاه سيد العدنان	و لجرمه سورة الرحمن <sup>5</sup>
تأريخه بعبارة عزيز <sup>6</sup>	جرت الكتابه و الترقيم

Закончена книга, названная „Юсуф и Зелиха“,  
 Ручкой презренного, жалкого, низкого  
 Слемана, слуги правителя Хизана  
 В день нынешней пятницы . . . . .

[Во время правления] Мир-Шарафа — правителя Сахар-Хизана,  
 Да сохранит Аллах его милостивое правление,  
 В честь [сур] „Корова“<sup>7</sup> и „Семейство Имрана“,<sup>8</sup>  
 В честь суры „Милосердный“,<sup>9</sup>  
 В честь высокого сана сейяда Аднана<sup>10</sup>  
 Написал я книгу для него (Мир-Шарафа, — *M. P.*) и вычислил  
 для нее

Тарих (дату), состоящий из [слова] „великий“,<sup>11</sup>

Если чтение первой хронограммы не вызывает сомнения в правильности, то наша расшифровка второй хронограммы предлагается как один из возможных вариантов ее чтения. Для расшифровки второй хронограммы складываем цифровые значения букв, составляющих слова *عبارة* и *عزيز* (при этом в слове *عزيز* точка в букве *ز* не принимается во внимание, а в слове *عبارة* букву *ة* заменяем буквой *ت*, что допустимо при чтении хронограмм):

$$\begin{aligned} \text{عبارة} + \text{عزيز} &= 2 + 70 + 2 + 1 + 200 + 400 + 70 + 200 + 10 + 40 = \\ &= 995 \text{ г. х.} - 1586/7 \text{ г. н. в.} \end{aligned}$$

Таким образом, если принять наше чтение второй хронограммы, то получаем совпадение двух дат в обеих хронограммах, что крайне соблазнительно.

<sup>4</sup> Текст замазан тушью.

<sup>5</sup> Очевидно, описка переписчика: должно быть *الرحمان*

<sup>6</sup> По-видимому *عظيم*; замена в арабских словах буквы *ظ* буквой *ز* — обычное явление в курдских рукописях.

<sup>7, 8, 9</sup> Названия 2-й, 3-й и 55-й сур Корана.

<sup>10</sup> Имя одного из легендарных родоначальников арабов.

<sup>11</sup> Эпитет Аллаха.



## **ПОХОРОННЫЕ ПЕСНИ КУРДОВ-ЕЗИДОВ ЗАКАВКАЗЬЯ**

Причитания, похоронные и траурные песни народов Востока (Ближнего Востока и Закавказья) совершенно не изучены; количество изданных текстов этих песен в сравнении с другими жанрами фольклора очень незначительно.<sup>1</sup> Это, по-видимому, объясняется тем, что большинство народов Ближнего Востока и Закавказья сохраняет свои траурные и похоронные песни в большой тайне.<sup>2</sup>

Причитания и похоронные песни интересны тем, что, будучи древнейшим поэтическим жанром,<sup>3</sup> они в то же время у большинства народов составляют один из немногих творчески бытующих образцов фольклора. „Это не эпическая старина, не «памятник», не «рудимент», но вполне живое бытующее поэтическое явление“.<sup>4</sup>

Похоронные песни и причитания, в которых устоявшиеся формулы сочетаются с широкой импровизацией, вызванной глубоким чувством горя, позволяют заглянуть в сокровенные тайники народной души, увидеть все богатство ее творческих возможностей.

Фольклор курдов-езидов несравненно богаче, многограннее и красочнее фольклора курдов-мусульман. Это понятно: курды-езиды, в отличие от мусульман, не имели письменных традиций, и грамотность всегда оставалась привилегией узкого круга езидского духовенства. Поэтому все богатство большого и яркого поэтического дарования курдской души воплотилось в устном творчестве.

Среди многочисленных образцов записей текстов различных жанров курдского фольклора — сказок, эпических сказаний, героических и лирических песен, пословиц и поговорок — похоронные песни (k'îlamê şîna) совершенно не представлены. Большинство исследователей-этнографов, описывая погребальные обряды курдов (как езидов, так и мусульман), отмечали, что сразу же после смерти близкие родственники умершего

<sup>1</sup> См.: Таронаҳои Самарқанд. Душанбе, 1966, стр. 99—107; А. Э. Розенфельд. Намунаҳои фольклори Дарвоз. Душанбе, 1962, стр. 145—147; Рубойёт ва сурудоҳои халқии Бадахшон. Душанбе, 1965, стр. 101—105.

<sup>2</sup> См.: Д. Червенаков. Похоронные обычаи в верхней Сванетии. СМОМПК, XXXVI, отд. 2, стр. 152.

<sup>3</sup> К. В. Чистов. Причитания. Л., 1960, изд. „Сов. писатель“, стр. 10.

<sup>4</sup> М. К. Азадовский. Ленские причитания. Чита, 1922, стр. 10.

начинают причитать и петь траурные песни.<sup>5</sup> Однако ни в одной из работ тексты похоронных песен не приведены.

Долгое время все мои попытки записать у курдов-езидов тексты похоронных песен встречали категорический отказ. Наконец, мне удалось записать у разных лиц несколько похоронных песен, тексты которых публикуются ниже. Стремление сохранить свои похоронные песни в тайне объясняется, по-видимому, тем, что курды-езиды относят их к числу сокровенных песен и из суеверного страха не исполняют их вне обряда. Именно поэтому мне в своих записях пришлось ограничиться фиксацией текста, не касаясь мелодической стороны.<sup>6</sup>

Похоронные песни курдов-езидов непосредственно связаны с погребальным обрядом и исполняются в определенные его моменты: сразу же после смерти покойного — пока он еще в постели, после того как покойник одет и уложен на стол или тахту, на второй и третий день — пока покойный находится дома, по дороге на кладбище, и, наконец, у могилы — перед самым погребением. Во всех случаях похоронные песни исполняются только днем; существует поверье, что если петь и плакать вечером и ночью, покойнику будет сыро в могиле. Исполнение похоронных песен обязательно. У курдов считается большим позором, если при погребении покойника не оплакали в похоронных песнях.<sup>7</sup>

Сразу после смерти покойного поют обычно только женщины — ближайшие родственницы (жена, мать, дочь, сестра). После того как покойник обряжен и уложен, у изголовья садятся его ближайшие родственницы — их называют *dilşewat* (букв. „с горящим сердцем“) — и начинают петь похоронные песни. После них поют более дальние родственницы и, наконец, любая из присутствующих. Из числа последних обычно в первую очередь поют те, которые недавно понесли утрату близкого; их называют *dilşikestî* (букв. „с разбитым сердцем“). Они в своих песнях оплакивают не столько покойника, сколько своего умершего родственника и даже называют в песнях его имя.

После женщин начинают петь мужчины в той же последовательности, что и женщины. Обычно мужчины оплакивают только мужчин, однако в отдельных случаях, если женщина отличалась особыми качествами — доблестью, отвагой, необычайным умом или стояла во главе племени, мужчины оплакивают ее смерть в похоронных песнях.

---

<sup>5</sup> С. Егизаров. Краткий этнографический очерк курдов Эриванской губернии. Зап. Кавк. отд. РГО, т. 13, стр. 53; Г. Ф. Чурсин. Азербайджанские курды. Изв. Кавк. ист.-археол. инст., т. III, Тифлис, 1925, стр. 10; О. Л. Вильчевский. Мукринские курды. Переднеазиатский этногр. сборник, I, М., 1958, стр. 216; Мела Махмуд Баязиди. Нравы и обычаи курдов. Перевод, предисл. и прим. М. Б. Руденко. М., 1963, стр. 17 и 50; Т. Ф. Аристова. Курды Закавказья. 1966, стр. 164; Hansen Henny Harald. The Kurdish woman's Life. Kjøbenhavn, 1961, p. 140—141.

<sup>6</sup> Напев похоронных песен, выдержанный в минорных ладах, начинается на высоких нотах и, модулируя, спускается на более низкие.

<sup>7</sup> По свидетельству курдов-мусульман, они приглашают на свои похороны курдов-езидов, которые считаются несравненно лучшими знатоками и исполнителями похоронных песен.

У курдов-езидов нет профессиональных плакальщиц (-ков), но отдельные лица славятся знанием множества похоронных песен и хорошим их исполнением. Иногда в случае смерти какого-нибудь почетного члена рода или племени их приглашают для оплакивания покойного.

Курдские похоронные песни никогда не исполняются хором, всегда только в одиночку. Это свидетельствует об отсутствии особой стабильности текста и дает широкие возможности для индивидуальной импровизации. Исполнители похоронных песен поют по очереди, независимо один от другого; элемент „отвапливания“ полностью отсутствует. Невзирая на малую форму (трех-, четверо- и пятистишия) курдских похоронных песен, текст их нельзя назвать неизменяемым. О них можно сказать, что текст их в первоначальной форме неповторим.<sup>8</sup> Каждый исполнитель наряду с веками выработанными установившимися формулами<sup>9</sup> вносит элементы импровизации, к которой побуждают его качества умершего, сила чувства утраты и собственные творческие возможности.

Курдские похоронные песни можно разделить на два основных цикла — мужской и женский. Песни мужского цикла характерны наличием в них наряду с лирическими героико-эпическими элементами, в них говорится о мужской доблести, о решающих битвах, о боевых конях, воспеваются отцовская, братская и сыновья любовь.

В песнях женского цикла преобладают лирические элементы — жалобы на одиночество, скорбь по поводу утраты, просьбы к покойному взять ее с собой и т. п.

Обычно курдские похоронные песни строго разграничены: женские песни исполняются только женщинами, мужские — только мужчинами. В отдельных случаях, если текст песни нейтрален, она может исполняться и мужчинами, и женщинами. При этом непременно меняются запев и рефрен<sup>10</sup> (см. далее).

Особо выделяются в мужском цикле песни, исполняемые во время обряда „котэль“ (k'otel), в котором участвуют одни мужчины.

Обряд этот состоит в том, что боевого коня покойного в день погребения водят по деревне с траурными песнями. Коня седлают, на седло кладут оружие, одежду и шапку (k'oloz) умершего, на шею коня вешают черную материю, если покойный — старик, и яркую, если покойный — молодой человек.<sup>11</sup> Хвост коня, который обычно заплетают в косу, во время обряда „котэль“ не заплетен. Если покойный — молодой человек и конь его — белой или серой масти, часто хвост коня окрашивают хной.

Кто-нибудь из мужчин (обычно один из почетных членов племени), взяв в руки знамя племени (beuqa), берет коня под уздцы и медленно

<sup>8</sup> Ср.: К. В. Чистов. Причитания, стр. 10.

<sup>9</sup> См.: О. Л. Вильчевский. Мукуринские курды, стр. 216.

<sup>10</sup> В частности, песню № 13 мне довелось слышать в мужском и женском исполнении.

<sup>11</sup> См.: Г. Ф. Чурсин. Азербайджанские курды, стр. 10; обряд „котэль“ описан современным советским курдским писателем Ахмедом Мирази (Мои воспоминания. Ереван, 1966, стр. 89—91, на курдском языке).

ведет его по деревне от дома к дому. При этом поют траурные песни, в которых говорится о воинской доблести умершего, о днях сражений, о торжестве врагов и сетовании друзей по случаю смерти покойного и т. д.

Обряд котэль устраивают только в том случае, если у покойного (непренемно мужчины) не осталось сыновей — продолжателей рода, прямых наследников имущества.<sup>12</sup>

Навстречу процессии „котэль“ движется другая процессия — это группа всадников и пеших из соседних деревень, оповещенных о смерти, пришедших выразить сочувствие. Их называют *hewariyê*. Они тоже несут свое знамя. Когда обе процессии встречаются, то пришедшие снимают с коня свое знамя и кладут его на коня, принадлежавшего покойному. При этом все по очереди исполняют похоронные песни. В погребальной процессии коня ведут перед гробом.

В настоящее время обряд „котэль“ постепенно исчезает. Теперь его можно наблюдать только в некоторых деревнях. На городских похоронах песни, связанные с обрядом „котэль“, исполняют во время траурной процессии и на кладбище.<sup>13</sup>

Специальный цикл песен, исполняемый и мужчинами, и женщинами, посвящен оплакиванию умерших на чужбине, доля которых считается особенно тяжелой, ибо их не оплакали в песнях, не предали земле по родному обычаю, а главное, если они умерли насильственной смертью, то они остались неотмщенными (см. №№ 18, 19, 27—29).

Один из наиболее частых мотивов курдских похоронных песен — жалобы, упреки, обращенные к покойному; мотив этот, как отмечает М. Азадовский, один из наиболее древних<sup>14</sup> (см. №№ 2, 5). С ним тесно связан другой мотив — мотив одиночества, покинутости. К числу наиболее древних принадлежит и заклинательный мотив — обращение к природе с просьбой не портить красоты ушедших (см. № 21).

Излюбленный образ в курдских похоронных песнях — описание сиротской доли на фоне картин природы (см. №№ 11, 12).

Большое место уделяется в песнях воспеванию родственных чувств (см. №№ 23—25).

Часто встречается мотив просьбы, жалобы и упрека к лекарям, не сумевшим исцелить покойного (см. №№ 16, 17 и 40). С этим мотивом связано сетование на то, что ничто, кроме могильной земли, не исцелит раны покойного и понесшего утрату (см. №№ 17, 31).

В курдских песнях умершего называют по имени и степени родства. Однако чаще всего покойного называют „всадник“ (*syaro*), „всадник,

<sup>12</sup> У курдов-езидов одним из наиболее тяжелых считается проклятие „Пусть траурная процессия «котэль» двинется от твоих дверей“ (*bra k'otelê feş ber derê te bigefe*). Так выражается пожелание умереть, не оставив после себя прямых наследников — продолжателей рода.

<sup>13</sup> Большая часть сведений о погребальных обрядах записана мной со слов Алийе Джанго (род. в 1924 г., сел. Джарджарис, Апаранский район; грамотный, живет в Тбилиси). Приношу ему глубокую благодарность.

<sup>14</sup> М. Азадовский. Ленские причитания, стр. 43.

сидящий на жеребце, кобылице“ (syarê wê se'niyê, mih'inê), „падишах всадников“ (p'atşayê syara), „роза всадников“ (gula syara), „прекрасный юноша“ (xortê t'ûre), „прекрасный всадник“ (şengesyar) и т. п. Ангел смерти — Азраил — именуется в похоронных песнях „изымающий душу“ (rûh'stin), „человек, (приносящий) горе, беду“ (mêrê kulê, mêrê olim).

Смерть не всегда описывается метафорически, иногда прямо говорится „такой-то (имя умершего) умер“, иногда же смерть выступает в образе убийцы или врага (см. также № 32).

Иногда исход души выступает в поэтическом образе убежавшей газели (см. № 12); здесь, вероятно, прослеживается влияние других жанров курдского фольклора, в частности лирических песен и сказок, в которых газель символизирует желанный и труднодоступный образ.

Влияние сказочного фольклора можно видеть и в другом образе — пастуха, которому не заплатили за его многолетний труд. Этот образ символизирует отца, потерявшего сына, в котором он видел опору в старости (см. № 7). Из фольклора заимствован и встречающийся в похоронных песнях мотив клятвы — отказаться от всех радостей после смерти близкого (см. № 30).

Среди похоронных песен есть такие, в которых прямо рассказывается о событиях. Есть другая группа песен, в которых нет прямого рассказа о случившемся, а подчеркивается одна характерная деталь, которая сразу позволяет правильно осмыслить текст (см. № 44). Судя по первым строкам, эту песню можно принять за свадебную, однако последняя строка все проясняет.

Очень важно помнить, что курдские похоронные песни, как и вся народная курдская поэзия, включают в себя ситуацию, без знания которой нельзя правильно осмыслить текст. Следует отметить, что из всех жанров народной лирики в похоронных песнях ситуация угадывается легче.

Большое место в курдских похоронных песнях занимает природа — горные вершины, покрытые снегами, обнаженные деревья, опавшая листва, родники, скалы, снежные проталины, весенний ливень, душистые травы, колышущиеся на ветру; все эти детали органично вплетаются в основные мотивы, создавая своеобразный фон. Часто природа не просто служит фоном, но сама участвует в переживаниях героев: то она оплакивает утрату потоками осеннего ливня, то вместе со скорбящими застывает в немом горе.

Отличительная черта курдских песен — предельная лаконичность, сочетающаяся с большой эмоциональной выразительностью, способной вызвать у слушателя определенное настроение.

Язык песен очень образный, поэтический и в то же время суровый, отличается большой простотой. Встречается множество выражений-формул, по которым можно безошибочно опознать похоронную песню: syarê hespê dêlberday — „всадник на коне с расплетенным хвостом“, girtiyê mêrê olime — „пленник злосчастливого“, xirab kirîye mala xwe bi t'enê — „разрушил один лишь дом свой“, hê ji derê mala te tê dengê giri û sewta şinê — „вот от дверей дома твоего доносятся звуки плача и

причитаний“, ç'avê xwe digeřinim, syarê xwe nabinim — „глазами [все] обвожу, всадника своего не вижу“ и т. д.

Эти стандартные формулы сочетаются с живой эмоциональной речью, пересыпанной восклицаниями и риторическими вопросами. Песням мужского цикла предшествует обычно зачин: lo-lo syaro, hey-lo syaro — „ло-ло всадник, хей-ло всадник“, lo-lo bavo — „ло-ло отец“, hey-lo birao — „хей-ло брат“. Женские песни в большинстве случаев имеют рефрен lê-wayê, lê-wayê.<sup>15</sup>

По форме курдские похоронные песни представляют трех- и четверостишия с рифмой aaa, aabb; встречаются и пятистишия с рифмами aabbb и aaabb. Иногда попадаются пяти- и шестистишия со свободной рифмой. Начальные строки в таких песнях представляют простые восклицания, вырвавшиеся у исполнителя под наплывом чувств и нарушившие общую рифму:

Bavo, min belengazî, min sefilî, min sergerdan,  
Bavê min mirîye, ez bûme sefil.

Далее следует устоявшаяся формула:

Bavo, bavitî tiřteki çêye,  
Zeynete ro e'rdêye.

Следует отметить, что в курдских похоронных песнях отсутствует силлабизация. Здесь мы имеем дело с тонической метрикой стиха, т. е. количество слогов в строках неодинаково, но большая часть строк обладает равным числом ударений, причем место расстановки их не постоянно.

Ë'wr ezmâna nayê denge,  
Emê t'abûteke malxwê malêra çêkin dara çamê t'extê řenge,  
Bra malxwê malê têda nêgire xûbar û zenge.

В этой связи интересно отметить, что похоронные песни, будучи одним из древнейших жанров, отражают более раннюю стадию в развитии метрики народного стиха. Для средневековой курдской народной поэзии характерна силлаботоника, оказавшая влияние и на классическую поэзию. По-видимому, первоначально метрика курдского народного стиха была основана на тоническом принципе.

Встречаются строки с двумя и четырьмя ударениями. Последняя строка всегда значительно длиннее предыдущих.

Публикуемые здесь тексты записаны мной из уст курдов-езидов Закавказья (Тбилиси). Большинство из лиц, сообщивших мне тексты, славятся знанием множества похоронных песен и прекрасным их исполнением. Приводим список этих лиц:

Алийе Джаво, 1892 г., из дер. Корых-бугаз (Апаранский район, Арм. ССР), живет в Тбилиси, неграмотный (№№ 1, 2, 4, 5, 22—24, 32—34).

Бедиль Тафур, 1928 г., из дер. Кураканд (Ереванский район), живет в Тбилиси, грамотная (№№ 3, 7—11, 18—21).

<sup>15</sup> lo-lo — междометие при обращении к мужчине, lê-lê — к женщине.

Сачо Хаджи, 1910 г., выходец из Турции, Ванский район, дер. Муче (Ванский вилайят), живет в Тбилиси, грамотный (№№ 28—31, 35, 41—44).

Сабри Шавеш, 1910 г., из дер. Джарджарис (Апаранский район), живет в Тбилиси, неграмотная (№№ 12—17).

Окойе Слеман, 1891 г., выходец из Турции (г. Карс), живет в Корыхбугазе, неграмотный (№№ 36—38).

Хамойе Хасан, 1933 г., из дер. Джамушван (Апаранский район), живет в Тбилиси, грамотный, работает на фабрике; один из лучших певцов-сказителей (№№ 25, 26, 40).

Керим Бабаси, 1882—1967 гг., выходец из Турции (дер. Кара-джога), жил в Тбилиси, неграмотный (№№ 27, 39).

Джалиле Решо, 1884 г., выходец из Турции, живет в Тбилиси, неграмотный (№ 6).

Пользуюсь случаем выразить всем, сообщившим мне тексты похоронных песен, самую глубокую признательность. Приношу также искреннюю благодарность К. В. Чистову, чьи ценные замечания и советы немало помогли мне в работе.

1. Lûrika min darîne,  
Dayê me'rûmê, lûrikê hilde nava hevala bigerîne!  
Lûrika min zafêke çêye,  
Delala dilê dêye,  
Lûrikê birevîne, bivine mala xalêye!  
Lê-wayê, lê-wayê!
2. Kuřê min kuřekî baře,  
Ezê kuřê xwe birevînim, bivime mala kalkêye,  
Dayê, řebenê, kuřê min kuřekî çêye,  
Ezê belengaz kirim, ez mame t'enê!  
Lê-wayê, lê-wayê!
3. Heft x<sup>w</sup>azila vî zemanî  
Wekî bavê min malxwê bû ez kevanî,  
Ezê pařê malxwê malê bûme e'rd û xwelî  
Lê-wayê, lê-wayê!
4. C'iyao, ç'iyayê Cûdê,  
Pismam — lêzima lê kirîye hevsûdê,  
Xûşkê me'rûmê ç'avê xwe digerîne,  
Birangê xwe nava pismama navîne.  
Lê-wayê, lê-wayê!
5. Berfê ç'iyayê bilind řepe kir,  
Kara xezalê serfa çelapê kir,  
Birangê min mirîye ez bêxwêyî kirim!  
Lê-wayê, lê-wayê!
6. Ezê nasekinim hêlana bilind cîya,  
T'oze — xûbare avîtiye serê dëlê bijîyê me'negîya!  
Axir olime, mêrê olime, bra destê xwe ber serê... hilîne,  
Bra xem û xeyal dilê xûška me'rûmda nemîne!  
Lê-wayê, lê-wayê!

7. Tê maleke xwefa kiriye ri'atê  
Dil-h'navê xwe te pêda pa'tî,  
Çawa tê, derdik'evî nola şivanekî heq-hilatî!  
Lê-wayê, lê-wayê!
8. Ç'iyayê ro lê maye,  
Qamçiyê zêr badaye!  
Heyfa min tê malxwê malê çawa warreş, warindaye!  
Lê-wayê, lê-wayê!
9. Kavla T'ivlisê nîveka dinê,  
K'ûcê tenge rê naçinê,  
Heyfa min tê xortê t'ûre malxwê malê k'etye ber mirinê!  
Lê-wayê, lê-wayê!
10. E'rdê Antonovskî — e'rdeki dême  
Tevirk'olo, tevirekî lêxe, e'rd arzême,  
Heyfa min tê malxwê malê, kevaniya malê çawa têda  
binixême?  
Lê-wayê, lê-wayê!
11. Çi êt'ime ber diwara,  
Lê dike şilî-şilopê der bihara,  
Wekî bavê êt'îma dimire, k'esek t'une destê wana bigire  
bive ber sit'ara.  
Lê-wayê, lê-wayê!
12. Ç'iyayê bilind berfê lê kir,  
Leglegê têda hêlûn çêkir,  
...k'ete ber mirinê, t'emya hêsirê hûr nizam k'ê kir?  
Xezal fêvî, xezal fêvî,  
Ort'a min û xezal ç'îya, banî, mêrgê û zevî!  
Lê-wayê, lê-wayê!
13. E'wr-e'zmanayê denge  
Emê t'abûteke malxwê malêfa çêkin dara çame t'extê  
fenge,  
Bra malxwê malê têda negire xûbar û zengê!  
Lê-wayê, lê-wayê!
14. Syaro, syarê Nenê,  
Xaleke reşe li ber gerdenê,  
Vala kiriye pişta qewm-pismama, xirab kiriye mala xwe  
bi t'enê!  
Lê-wayê, lê-wayê!
15. Dûmaneke xwe avîte serê ç'îya,  
Xûbareke xwe avîte devê me'negiya,  
Wê qetandiye destê her du bira!  
Lê-wayê, lê-wayê!
16. Hek'imo, rabe, k'ar bi k'ar ke,  
Biřinê biřindara derman ke!  
Hek'im go: „Mala te xirav be, biřina wan k'ûr, xedere!  
Feyda nake!“  
Lê-wayê, lê-wayê!



17. Hek'imo ji Hemayê!  
Melh'emeke çêke mûmê vê şimayê,  
Pêştirê axê goşa k'ew birîna min nayê!  
Lê-wayê, lê-wayê!
18. Şeşe li me şeşe!  
Şeşe wi k'afirî k'etye serê sayîmana, lev digere!  
Heyfa bavê hûrika malxwê mala  
Welatê xeriba têne kuştin bê heyfa!  
Lê-wayê, lê-wayê!
19. Kuştîyê me dikuştin,  
Teyr û t'îya p'êrê xwe dahiştin,  
Xortê t'ûre welatê xeriba têne kuştin, cîda hiştin!  
Lê-wayê, lê-wayê!
20. Syaro, syarê vê ce'niyê,  
De tu qasekî bajo ser kanîyê!  
Heyfa min tê xortê t'ûre malda maye gustil-t'emeziya  
nişanîyê,  
Lê-wayê, lê-wayê!
21. E'wrê reş, dileke:  
Bra kewkîya berfê, taviya baranê mezêlê t'eze neke!  
Heyfa daykê dergûşa, bûkê rû bi xêlî, ç'avê-birîyê belek  
xirav neke!  
Lê-wayê, lê-wayê!
22. Lo-bavo, lo-bavo, lo-bavo!  
Bavo, çima felekê ha kir?  
Felekê serê xwe li min ba kir,  
Bavê min mirîye, mala min xirav kir!
23. Bavo, min belengazî, min sefilî, min sergerdan!  
Bavê min mirîye, ez bûme sefil!  
Bavo, bavti tişteki çêye  
Kurîti-bavti zeynete rû e'rdêye  
Bavo, cinnat-cehnime destê xwedêye!  
Bavo, te yekê neçê kir,  
Te mala xwe ji mala min cihê kir!
24. Lo-were, lo-were, lo-were,  
Hey-lo birao, biratî çîqa çêye,  
Zeynete li rû e'rdêye,  
Şîn û girî destê xwedêye.
25. Hey-lo, birao, biratî çîqa xweşe,  
Nonanî h'emayileke dor bi nexşe,  
Hey-lo, birao, vê sibê zêyi-kinêze têne, gulîyê wana  
birîne, serê wana reşe!
26. Hey-lo, birao, bra me nehata bîna bayê dengê şînê,  
Derê mala... — bira tê dengê şînê û vê girînê,  
Cawa bidîne p'orkuşa qîzê, bra xwe bigihîne,  
Destê xwe bide ser devê vê birîne!
27. Lo-lo, syaro, syarê boza dêl bi h'inê,

- Welatê xeriba niveka dinê,  
Geli bira û pismamno, werin em berê xwe din welatê  
xeriba, binêrin, xeribê me çawa k'etine ber mirinê!
28. Hey-lo, syaro, ç'îya miqabili ç'îya  
Ezê dêna xwe didime qîzan û bûka, xêlê xemlê xwe  
danîne, k'etine qilxê jinê biya,  
Heyfa min nayê kuştin e'fat û e'gîta, heyfa min tê yekî  
xortê t'ûre welatê xeriba ser birînêd xwe dinalya!
29. Hey-lo, syaro, bra me nehata sîfa sibê bîna bayê vê havinê,  
Bra delalê dilê mi'ra têkira bayê bawêşinê,  
Çawa k'esekî wî t'une, destê xwe bide ser devê vê birînê!
30. Hey-lo, syaro, min sond xwariyê, ezê t'ucar naçime ç'îya  
Ezê naxwim ava kanî û belekiya,  
Ezê ç'avê xwe digefînim, syarê xwe navinim nava k'oma  
van êzdiya!
31. Hey-lo, syaro, ç'îyaê bilind berfê dililandin,  
Xezal dadigeryan berya jêrin, ber t'ûmê hewşenê karê  
xwe dimêjandin  
Birînê xelqê yê şûra û qemanin  
Birînê syarê min ji mêrê kulêne, axê gofa xweda  
dik'ewandin!
32. Hey-lo, syaro, syarê vê mih'inê,  
Wê ji mala te tê dengê girî û sewta şinê,  
He ji xema dilê mi'ra cerda neyara dak'ete ser vê k'eminê!
33. Lo-were, lo-were, lo-were,  
Hey-lo, syaro, syarê me'negî dêlberday,  
Qap'ûta ser mila zêr kilday,  
Rojêd oxirme — giran dibe çerxê çê û mêrê hesp westyay.
34. Lo-were, lo-were, lo-were,  
Hey-lo, syaro, syarê wê mih'inê  
Wê ji derê mala te tê dengê girîn û sewta şinê,  
Xirab kiriye mala pismam-lêzima, xirab kiriye mala xwe  
bi t'enê!
35. Hey-lo, syaro, t'irbê van cindiya  
Emê bik'olin bilind cîya,  
Bra ser t'irbê delalada neyê avê belekiya,  
Navêje ç'avê van delala t'oz û xûbarê van geliya!
36. Lo-were, lo-were, lo-were,  
Felekê ha li min ha kir,  
Milê xwe li me h'ejand, ç'eplê xwe li me ba kir,  
Şe'dê-şû'dê şengesyarim gelek hene, t'equalêd êlêd girane  
kirine qotikê pola, derî lê şima kir.
37. Keko, birano, p'atşayê syara lawine,  
T'ûx û fermanê xwe hildane digefîne,  
Şe'dê-şû'dê şengesyarim gelek hene, girtiyê mêrê olime,  
k'es nizane k'ê ali bişine!

38. Keko, birano, berfê ç'iyayê bilind dililandin,  
Karê xezalêd ber rîyê jêrînda t'erîqandin,  
Şe'dê-şû'de şengesyarim gelek hene, girtiyê mêrê olime,  
girtin, şandin!
39. Hey-lo, syaro, tirsî min, me'rê van beyara  
Wê bik'işe berê van zinara,  
Wê biqosîne simêlê mêrê mêrxas, wê bixwe goştê birîndara.
40. Hey-lo, syaro, hek'îma k'etine k'êşê,  
Emê vê sibê fabin, he'îne pêşiyê,  
Desteke bavêne dizginê, desteke bavêne p'êşê,  
Emê bêjin: „K'a dermana vê serêşê?”
41. Hey-lo, syaro, bra me nehata sîra sibê bîna bayê vê havînê,  
Bra lînexista bejn û bala syarê min, neh'e'janda qotikê  
h'emayilê rîşê,  
Teyî vê biharê me şikêrandiye piştî k'omê, qudûmê çokê  
vê qebilê.
42. Hey-lo, syaro, ezê çûme Elegezê ser kanîyê,  
Kewkiya berfê avîte k'apê h'emdanîyê,  
Çawa k'esekî t'une paşî delalê malê k'oma xwe'ra têke  
serwêriyê.
43. Hey-lo, syaro, payîze li me kire gazi,  
Go: „Dara belgê xwe dawêşandin, gerdenê wana mane  
rût û tazi,  
Gelo, nifi'ra k'ê bû, go: «Bra negîji t'u bexta, t'u mirazi!»“
44. Hey-lo, syaro, sûka heta sûka,  
Emê he'îne bazarê, bazar bikin k'incê za'vatîyê xêliyê  
bûka,  
Gelo, nifi'ra k'ê bû, go: „H'ina za'vatîyê bra bimîne ser  
neynûka!”

---

### ПЕСНИ ЖЕНСКОГО ЦИКЛА <sup>16-17</sup>

1. Люлька моя — деревянная!  
О несчастная мать, возьми люльку, обойди с нею друзей!  
Младенец мой — славный,  
Любимец сердца матери!  
Укради люльку, отнесем ее в дом к [моему] дяде!  
Ле-вайе, ле-вайе!
2. Сынок мой — сынок хороший,  
Украду я своего сына, отнесу в дом деда,  
О мать, несчастная, сынок мой — сынок хороший,  
[Но вот] сделал он меня несчастной, осталась я одна!  
Ле-вайе, ле-вайе!

---

<sup>16-17</sup> Из песен женского цикла исполняются на смерть малолетнего сына №№ 1, 2; отца — № 3; брата — №№ 4—6; главы семьи, хозяина дома (не ближайшего родственника или просто чужого) — №№ 7—13; мужчины (не родственника) — №№ 14—17; умерших на чужбине — №№ 18, 19; жениха — № 20; невесты или молодой матери — № 21.

3. Ах вернулось бы то время,<sup>18</sup>  
Когда отец мой был хозяином, я — хозяйкой,  
После [смерти] хозяина дома, стала я прахом и пылью.  
Ле-ваие, ле-ваие!
4. О гора! Гора Джуд!<sup>19</sup>  
Родные и близкие<sup>20</sup> завидовали ему!  
Несчастная сестра глазами [все вокруг] обводит,  
Не находит брата своего в толпе родственников!  
Ле-ваие, ле-ваие!
5. Снег высокие горы сугробами покрыл,  
Детеныш газели перепрыгнул через [сугробы],  
Брат мой умер, оставил меня без защиты!<sup>21</sup>  
Ле-ваие, ле-ваие!
6. Не останусь я на высоких местах,  
Пыль покрыла хвост и гриву кобылицы,  
О пусть, злосчастный [вестник],<sup>22</sup> снимет свою руку с головы. . .<sup>23</sup>  
Пусть не останется горя и смятенья в сердце его несчастной  
сестры!  
Ле-ваие, ле-ваие!
7. Ты благоустроил дом свой,  
Сердце и душу на это положил<sup>24</sup>  
Но, как видно, оказался ты в положении пастуха, которому не  
заплатили!  
Ле-ваие, ле-ваие!
8. Солнце остановилось на горе,  
Золотой лентой опоясало ее,  
Жаль мне хозяина дома, остался он без роду, без племени!<sup>25</sup>  
Ле-ваие, ле-ваие!
9. Проклятый Тифлис — половина света,<sup>26</sup>  
Улицы — узкие, не пройти по ним!  
Жаль мне красивого юношу — умер у него хозяин дома!  
Ле-ваие, ле-ваие!
10. Антоновский подъем — сырой,<sup>27</sup>  
О могильщик, ударь заступом, земля — сырая,  
Жаль мне хозяина и хозяйку дома, как укроет их земля?  
Ле-ваие, ле-ваие!

<sup>18</sup> В тексте heft x<sup>w</sup>azila — «семь раз хоть бы».

<sup>19</sup> Название горы, на которой, согласно мусульманской легенде, остановился Ноев ковчег.

<sup>20</sup> В тексте pismam-lêzima — «родственники и свойственники».

<sup>21</sup> В тексте bê xweyî — «без хозяина».

<sup>22</sup> В тексте olim; mêrê olim — «злосчастный человек», эпитеты ангела смерти — Азраила.

<sup>23</sup> Имя умершего.

<sup>24</sup> В тексте dil — h'inavê xwe rêda pa'tî — «Сердце и внутренности свои ради этого спалил».

<sup>25</sup> В тексте warreş, warinda — «с черным родом, с погибшим родом»; выражение это обозначает человека, у которого не осталось наследников по мужской линии, продолжателей рода; tu warinda (warreş) bî — «да погибнет род твой!» — считается у курдов одним из наиболее тяжелых проклятий.

<sup>26</sup> Выражение это (в представлении сказителя «свет клином сошелся») отражает то обстоятельство, что курды-езиды, бежавшие из Турции в начале XX в., селились главным образом в Тифлисе.

<sup>27</sup> В тексте «земля Антоновская — земля сырая»; Антоновский подъем (гора) — старый район города Тбилиси, где расположено одно из городских кладбищ; значительную часть этого кладбища составляют захоронения курдов-езидов.

11. Что за сироты у стены?  
Весенний ливень мочит их,  
Когда отец у сирот умирает, нет никого, кто бы взял их за руку,  
укрыл бы их!  
Ле-вайе, ле-вайе!
12. Гора — высокая, снег покрыл ее,  
Аист там гнездо себе устроил,  
...<sup>28</sup> умер! Не знаю, кому же поручил он заботу о малых сиротах?  
Убежала газель, убежала!  
Между мной и газелью — горы, ущелья, долины и нивы!  
Ле-вайе, ле-вайе!
13. С облачных небес не доносится ни звука,  
Смастерим мы гроб хозяину дома из ствола сосны, расцвеченный гроб!  
Пусть в нем хозяина дома не тронет ни ржа, ни пыль!  
Ле-вайе, ле-вайе!
14. О всадник! Всадник, [сидящий на кобылице] Нене,  
Черная родинка [у тебя] на шее,  
Сломил<sup>29</sup> ты спину своим родным, но разрушил один только дом свой!  
Ле-вайе, ле-вайе!
15. Туман окутал горы,  
Пыль села на морду кобылицам,  
Разъединились руки двоих братьев!  
Ле-вайе, ле-вайе!
16. О лекарь, встань, приготовься,  
Исцели раны израненных!  
Отвечал лекарь: „Несчастливая,<sup>30</sup> раны их — глубокие, опасные!  
[Лекарство] бесполезно!“  
Ле-вайе, ле-вайе!
17. О лекарь из Хамавенда,  
Приготовь бальзам из воска этой свечи!  
Ничто, кроме<sup>31</sup> могильной земли, не исцелит мои раны.  
Ле-вайе, ле-вайе!
18. Битва у нас, битва,  
Битва с неверным дошла до границы, кипит там! [?]  
Жаль мне отцов малюток, хозяев дома —  
Не отмщенны убиты они на чужбине!  
Ле-вайе, ле-вайе!
19. Наших убивают,  
Птицы роняют на них свои перья.  
Прекрасных юношей, на чужбине убитых, так и оставляют [лежать] на месте!  
Ле-вайе, ле-вайе!
20. О всадник, всадник, сидящий верхом на жеребце,  
Подъезжай ненадолго к роднику,  
Жаль мне прекрасного юношу, обручальное кольцо и платок<sup>32</sup> так и остались у него дома!  
Ле-вайе, ле-вайе!

<sup>28</sup> Имя умершего.

<sup>29</sup> В тексте *vala kiriye* — „опустошил“.

<sup>30</sup> В тексте *mala te xirav be* — „да рухнет дом твой“.

<sup>31</sup> В тексте *reştire* — „прежде, раньше“.

<sup>32</sup> По курдскому обычаю жених, идя на обручение, которое происходит в доме невесты, приносит с собой обручальное кольцо и шелковый цветной головной платок (*t'emezi*), предназначенный в подарок невесте.

21. Черная туча, молю [тебя];  
 Пусть снегопад и потоки ливня не обрушиваются на свежие  
 могилы!  
 Жаль матерей малюток, невест с покрывалом на лице, [прошу]  
 не порть им красивые глаза и брови!  
 Ле-вайе, ле-вайе!

### ПЕСНИ МУЖСКОГО ЦИКЛА <sup>33</sup>

22. Ло-ло-ло, отец, отец!  
 Отец, почему судьба такое сотворила?  
 Судьба отвернулась от меня,  
 Умер отец мой, разрушил мой дом!
23. О отец, я — жалкий, я — несчастный, я — смятенный!  
 Отец мой умер, остался я несчастным!  
 О отец, отцовская [любовь] прекрасна!  
 [Любовь] отца и сына — украшение вселенной!  
 О отец, рай и преисподняя — в руках бога!  
 О отец, ты плохо сделал —  
 Свой дом ты от моего отделил!
24. Ло-вэрэ, ло-вэрэ  
 Хей-ло, о брат, как прекрасна братская [любовь],  
 Она — [лучшее] украшение вселенной,  
 Причитания и плач — в руках бога!
25. Хей-ло, о брат, как прекрасна братская [любовь],  
 Она словно разукрашенный амулет!  
 Хей-ло, о брат, сегодня придут [твоя] родственницы, косы у них  
 обрезают,<sup>34</sup> головы [повязаны] черным!<sup>35</sup>
26. Хей-ло, о брат, пусть бы не доносился до нас запах ветра и звуки  
 причитаний,  
 От дверей. . .<sup>36</sup> — брата доносится плач и причитания!  
 Оповестите несчастную дочь, пусть придет,  
 Пусть возложит свою руку на [его] раны!
27. Ло-ло, о всадник, сидящий на сером коне, с хвостом, окрашенным  
 хной,  
 Чужая сторона — половина света!  
 О братья и родные, давайте пойдем на чужбину,  
 Посмотрим, как умерли [там] ушедшие [от нас] на чужбину!
28. Хей-ло, о всадник! Гора — напротив горы!  
 Глажу я на девушек и невест — сняли они свои нарядные покрывала,  
 оделись, как вдовы!  
 Не жаль героев и джигитов, убитых [в бою], жаль мне прекрасного  
 юношу, что, страдая от ран, [умер] на чужбине!

<sup>33</sup> Из песен мужского цикла исполняются на смерть отца №№ 22, 23; брата — №№ 24—26; умерших на чужбине — №№ 27—29; родственников (не ближайших) — №№ 30—40; главы племени — №№ 41, 42; жениха — №№ 43, 44.

<sup>34</sup> По курдскому обычаю (как у езидов, так и у мусульман) близкие родственники умершего (жена, мать, сестра, дочь) обрезают себе косы и кладут на могилу; иногда косы привязывают к палкам, которые втыкают в могильный холм. Выражение *р'оґ-куґі бе* (да станешь ты с обрезанными волосами), обозначающее пожелание смерти близкого родственника (мужа, отца, сына, брата), считается у курдов тяжким проклятьем.

<sup>35</sup> В случае смерти близкого родственника (мужа, отца, сына, брата) курдские женщины в течение одного года повязывают голову черным.

<sup>36</sup> Имя умершего.

29. Хей-ло, о всадник! Не доносился бы до нас [этим] ранним холодным  
утром запах летнего ветра,  
Пусть бы обвевал ветер любимца моего сердца!  
Ведь нет у него никого, кто бы руку свою на его раны возложил!
30. Хей-ло, о всадник, я поклялся никогда не ходить в горы,  
Не пить воду из родников и проталин,  
Обвожу я [все вокруг] глазами —  
Не нахожу всадника своего в толпе езидов.
31. Хей-ло, о всадник, с высоких гор снега низвергались,  
Газели спускались в низины, в зарослях детенышей своих молоком  
кормили,  
У людей раны — от мечей и кинжалов, раны всадника моего от [руки]  
злосчастного<sup>37</sup> исцелила их [лишь] могильная земля.
32. Хей-ло, о всадник, всадник, сидящий на этой кобылице,  
Вот от дверей дома твоего доносятся звуки плача и причитаний,  
На горе моего сердца свора недругов напала [на нас] из этой  
засады!
33. Ло-вэрэ, ло-вэрэ,  
Хей-ло, о всадник, [сидящий] на кобылице с расплетенным хвостом,<sup>38</sup>  
Накидка на плечах [твоих] расшита золотом,  
В дни решающих битв судьба благоприятствует [нам],<sup>39</sup> а храбрые  
мужи и на усталых конях [на битву выезжают].
34. Ло-вэрэ, ло-вэрэ,  
Хей-ло, о всадник, [сидящий] верхом на кобылице,  
Вот от дверей дома твоего доносятся плач и причитания!  
Погубил ты дом своих близких, но по-настоящему погубил один  
только дом свой!
35. Хей-ло, о всадник, могилы этим героям  
Выроем мы на высоких местах,  
Пусть к могилам тех, кто нам дорог, не стекает вода с проталин,  
Пусть пыль из этих долин не садится на глаза дорогих [нашему  
сердцу]!
36. Ло-вэрэ, ло-вэрэ!  
Вот что сотворила со мной судьба,  
Она занесла над нами свою десницу, обрушила на нас свою длань!  
Свидетелей всяких у всадника прекрасного моего много,  
Старейшины племени положили его в булатный ящик, двери  
запечатали!
37. О братья! Падишах всадников — молод,  
Взял он свое знамя и приказ, развозит [по деревне],  
Свидетелей всяких у всадника моего прекрасного много,  
Стал он пленником злосчастного [посланца небес], никто не  
знает, в какую сторону его ушлют! [?]
38. О братья, снега с высоких гор низвергались,  
Детенышей газелей на нижнюю дорогу пригнали,  
Свидетелей всяких у всадника моего прекрасного много,  
Стали они пленниками злосчастного [посланца небес], схватил [он  
их] и усла. [?]
39. Хей-ло, о всадник, я боюсь, что с этих горных лугов  
Эмен поднимутся на эту скалу,  
Обгрызут они усы у [павших] героев, обгложут плоть [у наших]  
раненых.

<sup>37</sup> В тексте *mêrê kûlê* — „человек, [несущий] горе“, эпитет ангела смерти — Азраила.

<sup>38</sup> По обычаю курдов-езидов верховым коням заплетают хвост. Когда же конь участвует в траурной процессии (котэль), хвост у него не заплетен.

<sup>39</sup> В тексте *dibe serxê se* — „бывает благоприятное вращение [колеса судьбы]“.

40. Хей-ло, о всадник, лекари отправились в поход,  
Выйдем мы сегодня утром им навстречу,  
Одной рукой возьмемся за [узду их коней], другой — за подола  
[их одежды],  
Спросим мы: „Где лекарство от недуга?“
41. Хей-ло, о всадник, не доносился бы до нас этим ранним холодным  
утром запах летнего ветра,  
Пусть бы не колыхал он стан моего всадника, не играл бы кистями,  
амулетом и бахромой его [головного] платка!  
В эту весну сломил ты нам спину, подломил ноги нашего племени.
42. Хей-ло, о всадник, ездил я в Алагяз к роднику,  
Снегопад набросал снег на копыта [моего] хамаданского скакуна,  
Ведь нет никого после любимца дома, кто бы встал во главе  
племени!
43. Хей-ло, о всадник, осень окликнула нас,  
Сказала она: „Листья с деревьев осыпались, шеи их обнажились,  
Кто же проклял тебя так: «Не достичь бы тебе ни счастья, ни  
желанья!»“
44. Хей-ло, о всадник, от ряда к ряду<sup>40</sup>  
Пойдем мы по базару, купим наряд жениху, покрывало — невесте,  
Кто же это проклял тебя так: „Пусть жениховская хна останется  
[у тебя] на ногтях?“<sup>41</sup>

*M. B. Rudenko*

### THE FUNERAL SONGS OF THE YEZIDI-KURDS OF TRANSCAUCASIA

The article is based on the original material collected by the author during his stay among the Kurds of Transcaucasia.

The author states that the funeral songs are one of the most ancient and at the same time one of the living genres of Kurdish folklore.

According to the material all the funeral songs may be divided into two principal groups (cycles)—the songs performed by the men and by the women. The first is characterized by the heroic-epical specimens, while in the second one the lyric motives prevail.

Within the „masculine“ cycle there are some special songs performed during the „k'otel“ ceremony, when on the day of the burial the horse of the deceased with lamentations is led from one house to another.

A special group of funeral songs is devoted to the bemoaning of those who died (or were killed) in the strange lands.

The funeral songs are never performed in chorus, but always by single singers in consecutive order of relationship. Unfortunately there was no

<sup>40</sup> В тексте „от рынка к рынку“.

<sup>41</sup> По мусульманскому обычаю, принятому также и у курдов-езидов, жених и невеста окрашивают во время свадьбы ладони и ногти хной. Здесь выражение это означает: „Умереть бы тебе женихом!“.



possibility to record the tune of the songs because of the superstitious fear of all the performers.

The form of the funeral songs represents triolets and quatrians, rhymed in aaa, aabb, with a special refrain.

The funeral songs contain a large material concerning the spiritual and material culture of the Kurds as well as their customs and traditions.

---



Как видно из перевода, издатель не понял того, что сказано в первой строке надписи. Он допустил, что слово šqrt' означает „жертвенный огонь“ и что его часть ŠQR находится в родстве с глаголами иуд.-арам. ŠGR, сир. ŠGR, араб. sağara „жечь“, „зажигать“ и с арабским глаголом saqara „обжигать“. Конечно, при сосуществовании в арабском SGR и SQR аналогичная пара ŠGR и \*ŠQR „жечь“ могла бы быть и в арамейском. Но схема остается лишь схемой. Помимо „ругée“, слово šqrt' могло бы в равной мере иметь значение „подношение“, „изображение“, „пластинка“ и проч.

В šbwr[ издатель не признал семитского слова. Он даже готов видеть в šbwr[, хотя глагол 'bd „он сделал“ стоит в 3-м лице ед. ч., имя второго жертвователя иран. Šāhpuhr, сирийская передача которого šbwr не совместима с III в. до н. э. Гипотеза о том, что в первой строке написано Ḥnbndk wŠbwr [ʔhwhy] „ḤN-bandak et Šāhpuhr [son frère]“<sup>2</sup> не выдерживает критики. Необъясненным остался также первый компонент в имени собственном Ḥnbndk, которое Э. Бенвенист по второму компоненту справедливо сопоставил с араб. Mehrevandak из \*Miḥra-bandaka „слуга Митры“, согд. nnyḅntk = Nanēbandak „слуга Нанаи“.

При поисках корней к šqrt' и šbwr[ было упущено из виду, что начальный š- в арамейских словах может принадлежать не только корню, но и префиксу, поскольку с ša- образуются каузативные, šaf'el-ные формы. К числу засвидетельствованных в арамейском каузативных форм с префиксом ša- относятся таковые от корня BHR „ярко светиться“, „блестеть“, „сверкать“, „сиять“: иуд.-арам., сир. šbhr „заставлять сиять“, „прославлять“, „восхвалять“; šbhwr, šbhwr' (m.), šbhwr't' (f.) „блеск“, „сияние“, „слава“, „прославление“, „восхваление“. Именно это слово и написано в конце первой строки, но без буквы „хе“. Мы предпочитаем чтение šbwr[t'] „прославление“, „восхваление“; форма šbwr['] представляется менее вероятной, так как линия облома проходит таким образом, что правый нижний кончик среднего ствола буквы „алеф“ был бы заметен. Написание šbwr[t'] вместо регулярного šbhwr[t'] не должно смущать. С пропуском „хе“ перед „вав“ и „йод“ можно встретиться уже в ахеменидско-арамейском V в. до н. э., например, в следующем письме из Египта:

'l mr'y yšbyh 'bdk mnk hškḥt ywmw  
brkš' šwšnn šš qwyn mdyn k'n ḥzy  
šwšny' 'mr lk rkš' myty mnkwn 'bdk

„Моему господину Йешебйаху, твой слуга Манну-к-(кайван). Я нашел на днях коней: эламских шесть, пару киликийских, пару мидийских. И вот, взгляни на эламских, говорю тебе, коней, приведенных Манну-к-кайваном, твоим слугой“.

Слова ywmw и myty в приведенном письме, как установил И. Милик, восходят соответственно к ywm' hw и mhyty от 'th „приходить“.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> A. Dupont-Sommer. Une plaquette... p. 124.

<sup>3</sup> См.: J. T. Milik. Lettre araméenne d'el-Hibeh. Aegyptus, 1960, an 40, Nr. 1—2, p. 79 f.

Также к каузативам типа šaf'el мы относим слово šqrt', считая его образованным от корня YQR „быть тяжелым, дорогим“, haf'el „читать“, „почитать“, „уважать“. От YQR šaf'el — šqrt' „почитание“ встречается впервые. Форму было бы разгадать проще, если бы в надписи фигурировало полное написание — šwqrt'.

Начало надписи в нашей интерпретации получает следующие чтение и перевод: š(w)qrt' zy 'bd ḥnbndk wšb(h)wr[t'] „Почитание, которое сделал Ḥnbndk, и восхваление“.

Важно отметить, что употребление в нашей надписи šqrt' и šbwr[t'] в парном сочетании не стоит одиноко. Пара yqr' wšbhwr' „честь и слава“ отмечена в Иерусалимском таргуме, ср.: lšwm dyqr wšbhwr' „Zum glorreichen Namen und Herrlichkeit“, yrq' wšbhwr' „Ruhm und Glanz“.<sup>4</sup>

Теперь об имени собственном Ḥnbndk. Арамейское письмо ахеменидского времени весьма точно передавало согласную основу иранских слов. Исключением, однако, являлись слоги хā и хwā. В отношении этих слогов различие на письме не проводилось, и хā и хwā писали одинаково, через букву „хет“, ср. ḥrzmu для хwārazmu „хорезмиец“, ḥršup для и. сб. Xwaršaina, hptḥt' для haftaxwarātar- „Страж Одной из семи (стран света)“.<sup>5</sup> В арамейском тексте Бехистунской надписи имена собственные, названия мест написаны с тщательностью. Но при передаче иран. Naḡax-wati писец предпочел обратиться к вавилонскому образцу a-tu-ḥa-at-ti и написал по-арамейски: Hrwhṭy. Отнесем к этому же орфографическому приему написание Ḥnbndk. Тогда исходная иранская форма имени будет начинаться с хw-: Xwan-bandaka, а первый компонент в ней будет объяснен как родительный падеж хwanh к иран. хwar- „солнце“. Значение Ḥnbndk Xwanbandak „Раб, слуга (бога) Солнца“. По-видимому, это иранское имя собственное воспроизводит семитское 'bdšmš.

Мы предлагаем читать и переводить надпись следующим образом:

- (1) š(w)qrt' zy 'bd ḥnbndk wšb(h)wr[t']
- (2) bgdy 'lh'
- (3) ḥywhy wlḥyy 'ḥwhy wdwdhy

„Почитание, которое сделал Хванбандак, и восхваление богу Gdy ради своей жизни и ради жизни его братьев и дядьев“.

Пластинка по краям имеет отверстия, указывающие на то, что она была прикреплена шестью гвоздями к какому-то предмету. Возможно, предмет и являлся тем, чем „прославил и восхвалил Хванбандак бога Gdy“. Письмо на пластинке напоминает арамейскую надпись Кандагарской билингвы, но характер письма не мешал бы более ранней датировке нашей надписи. Передача иранского звуко сочетания хw через „хет“

<sup>4</sup> J. Levy. Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim, Bd. II. Leipzig, 1868, S. 446 a (šbhwr').

<sup>5</sup> См.: М. Н. Боголюбов. Почетный титул ахеменидского военачальника в Верхнем Египте. Палест. сборник, вып. 17(80), 1967, стр. 22.

составляет особенность ахеменидского времени, впрочем, арамейские надписи Ашоки середины III в. до н. э. не расходятся с имперско-арамейским в орфографии.

---

*M. N. Bogoliubov*

#### ARAMAIC INSCRIPTION ON A SILVER PLAQUE FROM IRAN

Two unexplained words in the inscription — šqrt' and šbwr[ are interpreted as the šaf'el formations of the roots YQR „to be honoured“ and BHR „to shine brightly“: š(w)qrt' „honour“ and sb(h)wr[t'] „glory“, „glorification“; šbwr', šbhwrt' are known from Jewish Aramaic and Syrian, š(w)qrt' is new. The author believes that the Het was used in Official Aramaic both for iran. x and xw; accordingly, the first part of the name Hn-bandak is treated as the genetiv case iran. xwanh to iran. xwar — „sun“: iran. Xwan-bandaka „Servant of the Sun-god“.

---

**„РУМИЙСКИЕ“ СЛОВА В ПЕРСИДСКОМ  
ТОЛКОВОМ СЛОВАРЕ „ЗАФАНГУЙА“**

Персидский толковый словарь XIV в. „Зафāнгуїа ва джахāнпуїа“, материалами которого пользовались многие известные средневековые лексикографы, считался утерянным для науки (после XVII в.). Он был введен в научный обиход только в 1965 г., когда удалось идентифицировать неопознанную рукопись Ташкентского университета и на ее основе охарактеризовать этот ранний памятник персидской лексикографии.<sup>1</sup>

Словарь „Зафāнгуїа ва джахāнпуїа“ („Словарь говорящий и мир изучающий“), сочиненный неким Бадр ад-Дин, оригинален по построению. Он делится на семь больших частей (б а ҳ ш), которые подразделяются на главы (г у не), а главы в свою очередь — на разделы (б а ҳ р). Каждая из частей представляет собой отдельный словарик, особо озаглавленный автором. Слова в словаре расположены по первой букве толкуемого слова.

Словарь „Зафāнгуїа“ представляет научный интерес как один из самых первых в истории персидской лексикографии опытов классификации лексического состава персидского языка по происхождению.

Автор особо выделяет слова, заимствованные из других языков. Так, в частях четвертой и пятой рассматриваются арабские слова, в части шестой — греческие и сирийские слова, употреблявшиеся в персидской литературе, в седьмой — тюркские.

Арабские слова в значительном объеме присутствовали в большей части персидских толковых словарей (обычно в общем перечне, без выделения), поскольку арабские заимствования, как известно, составляют почти половину лексического состава персидского литературного языка (с заметными колебаниями для разных сочинений и разных эпох). Греческим же и сирийским заимствованиям, так же как и тюркским, впервое в данном словаре уделено особое внимание.

Культурные связи Ирана и Греции существовали с древнейших времен; еще в эпоху Ахеменидов имело место проникновение греческой

<sup>1</sup> С. И. Баевский. Уникальная рукопись персидского толкового словаря „Фарханг-и Зафāнгуїа ва Джаханпуїа“. Народы Азии и Африки, 1965, № 3, стр. 117—121; переведено на персидский язык: журнал „Пайгам-и навин“, т. 7, № 9, Тегеран, 1344/1965, стр. 54—59.



ان حقیقین نام حکم که از یونانیان بود در زمان اول ماست از تابستان که نهم ششم که در آغاز آن  
 سین است ان مکرمانام مردی از رومیان که در او معروف است که سوگو سوخ فرج زن <sup>منظر</sup>  
 قوی است از حکما ز شهرت گرفته بهنگ که در آغاز آن شین ماست ان غلیظا ضحای بر سایبان س  
 شماس هم ترسایان ط شباط ماه رومیان و آن آخرین ماه زمستان است گرفته بهنگ که در  
 آغاز آن خا است س طرسینوس بزرگ ترسایان گرفته هم که در آغاز آن عین است رخص  
 بنیاد شست چون خاک و باد و آب و آتش ایش از عناصر اربع گویند گرفته دهم که در آغاز آن  
 ماست س فیلا قوس نام باو شته یونان بدر سکندر و فیلی لیگر اوس نیز گویند گرفته اند  
 اوس شهرت و فیلی لیگر اند ایش که رسپاه سالار فرود کس باج بسیار درخت که انواع پوه  
 و گل و سبزه و آب باشد فیلسوف حکیم و مجرد و گویند خنینه فصل دوست دارست و منصف سرف  
 بنیر دوستدار حکمت و مع فلا سز آید بنیا و فیلا سرف بود نسبت فلسفی ایکه گرفته باز دهم که در آغاز  
 ان قانی است ان قسطانام حکمی است و نام کتاب که از ازم بود و باز نهمند س قیس نام عالم  
 ترسایان قان قانون ساریت از ان بغدادیان و اصل هر چیزی در س قسطین نام پادشاهی  
 شهر قسطینید نار اوست که دار الملک اوست گرفته و از نو که در آغاز آن کان است شیش  
 عشر ترسایان گرفته نیز دهم که در آغاز آن لام است انشالوشیا نام حکمی که نام ششخه گرفته  
 چهار دهم که در آغاز آن نیم است ان ملکات نام مردی که صاحب از پیشوایان ترسایان س  
 مار سقوب نام مردی که صاحب در سب ترسایان بود ط عظم نام حکمی است ان <sup>سخت</sup> و آن نام <sup>سخت</sup>  
 در آن معروف است مطرن حکم ترسایان و مولود حلقه این و گویند که ناقوس است و آن مایه ای که  
 که زاهد ترسایان از زار و دین و پر برد و حلقه این کهنه اند ساسطو نام مسعودی از ان ترسایان

Продолжение рисунка.



образованности, искусства, языка на Восток.<sup>2</sup> Взаимное влияние иранской и эллинистической культуры особенно усилилось в Селевкидскую эпоху, когда Греция, Сирия, Иран влились в единое государственное объединение. Этому способствовали и усиление культурного влияния Византии,<sup>3</sup> и распространение христианства в областях Ирана в III—IV вв., также принятие сирийской церковью в Иране несторианского исповедания в конце V в.

Значительная часть лексических заимствований, пришедших в персидский язык с Запада — из греческого, латинского и др., — проникла в персидский язык через посредство арабского языка, часто в арабизованной форме; заимствования же из сирийского и арамейского языков проникали в основном непосредственно.

Шестая часть словаря „Зафāнгуїа ва джахāнпуїа“, которую автор озаглавил „О словах румийских“, представляет собой краткий словарь греческих, латинских, сирийских и арамейских слов. Подразумевая под Румом Византийскую империю, как показывает текст данной части словаря, автор под названием „румийские“ объединяет, по-видимому, слова, пришедшие в раннюю персидскую литературу с Запада.

В свой словарик „румийских“ слов автор ввел в основном лексику, имеющую отношение к восточному христианству. Здесь приведены титулатура церковной иерархии, имена крупных деятелей христианской церкви, упоминаются известные храмы и монастыри, реалии христианского культа, сирийский календарь. В более ранних памятниках персидской лексикографии многие из этих слов не нашли отражения.

Интересен самый отбор лексики, введенной автором в словарь, как показатель определенного круга терминов и реалий христианства, которые находили наибольшее употребление в персидской литературе.

Ниже приводятся текст и перевод (с краткими примечаниями) части словаря, посвященной „румийским“ словам, первая публикация из этого новооткрытого памятника, представленного единственной рукописью.

- л. 50а بخشی ششم در سخنان رومی برشانزده گونه است گونه نخست که در آغاز آن الف است ب آب آخرین ماه تابستان است ت اسطقمسات ارکان یعنی طبایع اربعه ر آذار اول ماهست از ربیع آبار آخرین ماهست از ربیع س اسطقس ماده هر چیزى ف اسقف انجیل خوان و زاهد زنجیر پوش و پیشوا ل ایلول ماه رومیان از آخرین ماهها خریف است م از روم موضع است اقلیم و آن هفتم حصه از ربع مسکون جمع او اقلیم اند و آن هفت کواکب هر کشوری بکوکبی منسوب است چنانکه بلاد هند کشور زحل و بلاد چین کشور مشتری و بلاد ترکستان کشور مریخ و بلاد خراسان کشور شمس و بلاد روم کشور عطارد و بلاد کشور قمر است افلاطون نام حکیمی یونانی ارغنون سازيست رومیان را گویند جمع مزامیر چون رباب و بربط و چنگ و طنبور و ارغن نیز گویند اکسون جامه ابریشمی چون اطلس گونه نوم که

<sup>2</sup> М. М. Дьяконов. Очерк истории древнего Ирана. М., 1961.

<sup>3</sup> Н. В. Пигулевская. 1) Византия и Иран на рубеже VI и VII вв. М.—Л., 1946; 2) Города Ирана в раннем средневековье. М.—Л., 1956.

در آغاز آن بااست س برنس گلیم ترسایان بطلمیوس نام حکیمی و روشنایی و نام پادشاهی بلیناس نام حکیمی که صاحب طلسمات بود قی بطریق زاهد ترسایان گونه سیوم که در آغاز آن تا است ن تشرین نام ماهیست و تشرین دواند تشرین الا[اول] و تشرین الآخر و جمیع ماهها ایشانرا نظم کرده اند رباعی دو تشرین و دو کانون و پس آنکه شباط و آذار و نیسان و ایار است خیزران و تموز و آب و ایلول و نگهدارش که از من یادگارست سه ماه از این خریف است ایلول و تشرین و تشرین الاول و تشرین الآخر و سه ماه زمستانست کانون الاول و کانون آخر و شباط و سه ماه ربیع است آذار و نیسان و ایار و سه ماه تابستان است خیزران و تموز و آب تموز میانگی از ماهها تابستان است گونه چهارم که در آغاز آن حا است الف جنطیانا نباتی است که اول اورا جنطین ملک شناخته بود گونه پنجم که در آغاز آن حا است ق جاذلیق عالم و عابد ترسایان

506 ن جنطین نام ملکی که از یونانیان بود خیزران اول ماهست از تابستان گونه ششم که در آغاز آن سین است الف سکوبا نام مردی از رومیان که دبر او معروف است ه سوکه سوراخ فرج زن سوفسطائیه قومی است از حکماء زندق گونه هفتم که در آغاز آن شین است الف شلیخا صحابه ترسایان سی شماس مهر ترسایان ط شباط ماه رومیان و آن آخرین ماه زمستانست گونه هشتم که در آغاز آن طا است سی طورسیتوس بزرگ ترسایان گونه نهم که در آغاز آن عین است ر عنصر بنیاد سرشت چون خاک و باد و آب و آتش ایشانرا عناصر اربع گویند گونه دهم که در آغاز آن فا است فیلاقوس نام پادشاه یونان پدر سکندر و فیلق لشکر اوس نیز گویند و گفته اند اوس امیر است و فیلق لشکر یعنی امیر لشکر و سپاه سالار فردوس باغ بسیار درخت که انواع میوه و گل و سبزه و آب باشد فیلسوف حکیم و بخرد و گویند معنی فیل دوست دارست و معنی سوف حکمت است یعنی دوستدار حکمت و جمع فلاسفه آید بنیاد فیلاسوف بود و نسبت فلسفی آید گونه یازدهم که در آغاز آن قاف است الف قسطا نام حکیمی است و نام کتابی که آنرا هم بدو باز خوانند قسیسی امام و عالم ترسایان ن قانون سازبست از آن بغدادیان و اصل هر چیزی و رسم قسطنطین نام پادشاهی که شهر قسطنطنیه بناه اوست که دارالملک رومست گونه نوازدهم که در آغاز آن کاف است کشیشی معضرترسایان گونه سیزدهم که در آغاز آن لام است الف لوشا نام حکیمی لوقا نام شخصی گونه چهاردهم که در آغاز آن میم است الف ملکا نام مردی از پیشوایان ترسایان ب مار یعقوب نام مردی که صاحب مذهب ترسایی بود ط محیط نام حکیمی است ن مخران نام ترسای که دبر او معروف مطران حاکم ترسایان و مولو حلقه آهن و گویند که نافوس است و آن نایی باریک که زاهد ترسایان آترا درون دبر بزند و حلقه آهن بچنبد میاسطو نام معبدی از آن ترسایان

51a مجسطی نام کتابی است در علم اشکال ساخته اقلیدس حکیم گونه پانزدهم که در آغاز آن نون است ر ناقور نای بزرگ که بهندوبی نهیر گویند نسطور نام مردی که صاحب ترسایی بود سی نافوس چوبی است که ترسایان برای نماز زدنن نیسان

آفتاب در حمل گونه شازندهم که در آغاز آن ها است ج هیلاج سال عمر س هومس  
 نام حکیمی بزرگ است و گویند که یونان ادريس عليه السلام را گفتندی که حساب  
 وضع کرده بودل هرقل پادشاه

л. 50а

### Часть шестая о румийских<sup>1</sup> словах, [состоящая] из шестнадцати глав

ГЛАВА ПЕРВАЯ, [включающая] слова, в начале которых алиф. [Раздел] б ā: **āb**<sup>2</sup> — последний месяц лета. [Раздел] т ā: **устүкусāt**<sup>3</sup> — столпы, т. е. четыре стихии. [Раздел] р ā: **āzār**<sup>4</sup> — первый месяц весны. **аййār**<sup>5</sup> — последний месяц весны. [Раздел] с йн: **устүкүс** — основа всего. [Раздел] ф ā: **усқуф**<sup>6</sup> — читающий Евангелие; монах, носящий вериги, наставник. [Раздел] л āм: **айлүл**<sup>7</sup> — месяц у румийцев, [один] из последних месяцев осени. [Раздел] м йм: **азрум** — [название] местности. **иклйим**<sup>8</sup> — а это седьмая часть обитаемой четверти [земли]; множественное число от него акалим. И это семь планет; каждый кишвар соответствует одной планете, как-то: страна Хинд — кишвар Сатурна, страна Чин — кишвар Юпитера, страна Туркестан — кишвар Марса, страна Хорасан — кишвар Солнца, страна Рум — кишвар Меркурия, а страна...<sup>9</sup> — кишвар Луны. **Афлатүн**<sup>10</sup> — имя греческого философа. **Арғанун**<sup>11</sup> — так называют музыкальный инструмент румийцев, [представляющий] соединение таких инструментов, как рубаб, барбат, чанг и танбур; его называют также аргун. **Аксүн** — шелковая ткань, подобная атласу.

ГЛАВА ВТОРАЯ, [включающая] слова, в начале которых б ā. [Раздел] с йн: **бурнус** — одежда у христиан. **Бағлымүс**<sup>12</sup> — имя философа; [также называют] свет; имя одного падишаха. **Балйиас**<sup>13</sup> — имя философа, который владел магией. [Раздел] қ āф: **битриқ**<sup>14</sup> — монах у христиан.

<sup>1</sup> Под названием Рум автор понимает, как показывает текст данной части словаря, Византию. Румийскими здесь названы слова, проникшие в персидский язык из Греции, Византии, Сирии.

<sup>2</sup> Девятый месяц сирийского календаря.

<sup>3</sup> Множ. число от устүкүс (см. ниже), греч. *Stoixēon*.

<sup>4</sup> Четвертый месяц сирийского календаря.

<sup>5</sup> Шестой месяц сирийского календаря.

<sup>6</sup> Греч. *Episcopos*.

<sup>7</sup> Десятый месяц сирийского календаря.

<sup>8</sup> Греч. *Klima*.

<sup>9</sup> Пропуск в тексте. По представлениям средневековых восточных географов, Луне соответствовал кишвар, включающий страны Крайнего Севера. Автор словаря, называя семь климатов, в перечне упоминает только шесть, пропустив пятый климат — Мавераннахр, которому соответствовала Венера.

<sup>10</sup> Платон, греч. *Plátōn*.

<sup>11</sup> Греч. *Organon*.

<sup>12</sup> Птолемей, греч. *Ptolemaios*.

<sup>13</sup> Греческий философ Аполлон, принадлежавший к Пифагорийской школе (I в. н. э.).

<sup>14</sup> По-видимому, от латинск. *Patricius* или греч. *Pédzarchos*.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ, [включающая] слова, в начале которых т̄а. [Раздел] нун: **ташрин**<sup>15</sup> — название месяца, и ташринов бывает два: ташрин первый и ташрин последний. И обо всех их месяцах сложен стих. Рубаи: два ташрина и два кануна, а затем так: шубат и азар, найсан и аййар, хазиран и тамуз, аб и айлул. — Сохрани это в память обо мне!

Три месяца из них — осень: айлул, ташрин первый, ташрин последний; три месяца — зима: канун первый, канун последний, шубат; три месяца — весна: азар, найсан, аййар; три месяца — лето: хазиран, тамуз, аб. Тамуз — средний из летних месяцев.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ, [включающая] слова, в начале которых д ж й м.<sup>16</sup> [Раздел] али ф: **джинтиййана**<sup>17</sup> — растение, которое первым открыл Джинтин-Малик.<sup>18</sup>

ГЛАВА ПЯТАЯ, [включающая] слова, в начале которых д ж й м.<sup>19</sup> [Раздел] қ а ф: **джасилік**<sup>20</sup> — ученый и монах у христиан. **Джинтин** — имя правителя, который был из греков. **хазиран**<sup>21</sup> — первый месяц лета. л. 506

ГЛАВА ШЕСТАЯ, [включающая] слова, в начале которых с й н. [Раздел] али ф: **сукуба** — имя одного человека из румийцев, монастырь которого известен. [Раздел] х а — **сұка** — vulva. **Суфистайе**<sup>22</sup> — [группа] людей из мыслителей-еретиков.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ, [включающая] слова, в начале которых ш й н. [Раздел] али ф: **шаліхā**<sup>23</sup> — сообщество христиан. [Раздел] с й н: **шаммас**<sup>24</sup> — церковное лицо у христиан. [Раздел] т а: **шубат**<sup>25</sup> — месяц у румийцев, он последний месяц зимы.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ, [включающая] слова, в начале которых т̄а. [Раздел] с й н: **турсиқус**<sup>26</sup> — почтенное лицо у христиан.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ, [включающая] слова, в начале которых а й н. [Раздел] р а: **унсур** — основные начала природы, как земля, воздух, вода и огонь. Их называют четыре элемента природы.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ, [включающая] слова, в начале которых ф а. [Раздел] с й н: **файлақус**<sup>27</sup> — имя государя Греции, отца Александра;

<sup>15</sup> Одиннадцатый месяц сирийского календаря.

<sup>16</sup> В рукописи х а. Описка переписчика, должно быть д ж й м, так же как в нижеследующем толкуемом слове.

<sup>17</sup> Латинск. gentiana, лекарственная трава, горечавка, генциана. В рукописи описка — стоит ҳатиййана.

<sup>18</sup> В рукописи описка, назван Хатин-Малик.

<sup>19</sup> В рукописи описка. Стоит х а, должно быть д ж й м, как продолжение главы четвертой.

<sup>20</sup> Греч. Kathlicós.

<sup>21</sup> Седьмой месяц сирийского календаря.

<sup>22</sup> Софисты. Греч. Sophistés.

<sup>23</sup> Сирийское Shalikhā, апостол.

<sup>24</sup> Ср. евр. Shammash — прислужник в храме.

<sup>25</sup> Третий месяц сирийского календаря.

<sup>26</sup> В. Ф. Минорский высказал предположение, что слово Турсикус — это испорченное греч. Stratēgos (V. Minor sky. Khaqani and Andronicus Comnenus. BSOS, vol. XI, part 3, p. 573).

<sup>27</sup> Филипп Македонский.

также говорят файлакус. И говорят: „ус“ — значит „эмир“, а „файлақ“ — значит „войско“, т. е. „эмир войска“ или „полководец“.<sup>28</sup> **Фирдаус**<sup>29</sup> — сад с множеством деревьев, где имеются разного рода плоды, цветы, зелень и вода. [Раздел] фā: **файласуф**<sup>30</sup> — ученый, мудрец. И говорят: значение слова „файл“ — „любящий“, а значение [слова] „суф“ — „мудрость“, т. е. „любящий мудрость“, а множественное число получается фаласафа. Основная [форма] — файласуф, а относительная — фалсафи.

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ, [включающая] слова, в начале которых қāф. [Раздел] алиф: **Қистā** — имя философа и название книги, которую ему приписывают, **қиссис** — духовный глава, ученый христианин. [Раздел] нūн: **қāвун**<sup>31</sup> — музыкальный инструмент у багдадцев, [также] — основа всякой вещи и закон. **Қустантин** — имя государя, который построил город Константинополь, являющийся столицей Рума.

ГЛАВА ДВЕНАДЦАТАЯ, [включающая] слова, в начале которых кāф. [Раздел] шйн: **кашйш**<sup>32</sup> — духовное лицо у христиан.

ГЛАВА ТРИНАДЦАТАЯ, [включающая] слова, в начале которых лāм. [Раздел] алиф: **лушā**<sup>33-34</sup> — имя философа. **Луқā** — имя человека.

ГЛАВА ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ, [включающая] слова, в начале которых мйм. [Раздел] алиф: **малкā**<sup>35</sup> — имя человека, одного из руководителей христиан. [Раздел] бā: **Марйā' қуб**<sup>36</sup> — имя человека, который был христианским духовным авторитетом. [Раздел] тā: **махит** — имя философа. **Муҳрāн** — имя христианина, монастырь<sup>37</sup> которого известен. **Матрāн**<sup>38</sup> — руководитель у христиан. [Раздел] вāв: **мўлу** — железное кольцо, [также] называется колокол; это тонкая трубка, которой христианские монахи в храме ударяют и раскачивают колокола. **Мийасту**<sup>39</sup> — л. 51<sup>a</sup> монастырь у христиан. **Маджистй**<sup>40</sup> — название книги по геометрии, сочиненной ученым Эвклидом.

<sup>28</sup> Ложная этимология.

<sup>29</sup> Авестийск. Pairi-daēza; от него греч. Parádeisos.

<sup>30</sup> Греч. Philósophos.

<sup>31</sup> Греч. Kanón.

<sup>32</sup> Сирийск. qeshshishā. См. выше, в главе одиннадцатой, арабизированную форму қиссис с тем же значением.

<sup>33-34</sup> Можно предположить, что имеется в виду Зевкис, греческий художник.

<sup>35</sup> Арамейск. Malka.

<sup>36</sup> Иаков.

<sup>37</sup> По мнению иранского ученого Му'ина, этот монастырь под названием „Shio-Mghvime“ находился в семи километрах к северу от Мцхеты. **برهان قاطع با هتمام محمد** معین تهران ۱۳۴۲ جلد ۴ ص ۱۹۷۳

<sup>38</sup> Митрополит.

<sup>39</sup> Предположительно от греч. monastérion.

<sup>40</sup> Му'ин высказывает предположение, что здесь имеется ошибка. Сочинение „Маджисти“ или „Алмагест“ — известный труд Птолемея по астрономии. **برهان قاطع با هتمام محمد معین تهران ۱۳۴۲ جلد ۴ ص ۱۹۶۹**

ГЛАВА ПЯТНАДЦАТАЯ, [включающая] слова, в начале которых нун. [Раздел] рā: **нāқұр**<sup>41</sup> — большая флейта, которую по-индийски называют нахир. **Нистур**<sup>42</sup> — имя человека, который был главой в христианстве. [Раздел] сйн: **нāқұс** — било, которым христиане бьют, [созывая] на молитву. **Найсāн**<sup>42</sup> — солнце в положении Овен.

ГЛАВА ШЕСТНАДЦАТАЯ, [включающая] слова, в начале которых хā. [Раздел] джйм: **хайлāдж**<sup>43</sup> — год жизни. [Раздел] сйн: **хурмус** — имя большого ученого; говорят, что греки называют Ид-риса — да будет над ним мир, который разработал арифметику. [Раздел] лāм: **хирақл** — государь.

*S. I. Bayevsky*

THE „RUMI“ WORDS IN THE PERSIAN EXPLANATORY  
DICTIONARY „FARHANG I ZAFĀNGŪYĀ VA JAHĀNPŪYĀ“

The article is devoted to the unique manuscript of the Persian explanatory dictionary „Farhang i Zafanguya va Jahanpuya“, compiled in the XIV<sup>th</sup> century by Badr ad-Din. Up till now this dictionary was believed to be lost. Only its name was known from the works by successive lexicographers. The unique manuscript containing the dictionary was discovered by the author. The dictionary is divided into 7 big parts called here bakhsh. Each bakhsh is a dictionary of its own. The author gives a critical text of seventh part (bakhsh) including „rumi“ words and a Russian translation.

<sup>41</sup> Нестор.

<sup>42</sup> Пятый месяц сирийского календаря.

<sup>43</sup> Греч. Нуликός.

## **СИМВОЛИЗМ U: I КАК ВЫРАЖЕНИЕ ПОЛА (РОДА) И РАЗМЕРОВ В СЕМИТСКИХ ЯЗЫКАХ**

Естественный, безусловный символизм гласных u (низкий тон) : : i (высокий тон)<sup>1</sup> при обозначении „большого“ : : „малого“ принадлежит к числу наиболее известных. Со времени исследований О. Есперсена, Э. Сэпира и С. Ньюмена это положение заняло прочное место в мировой лингвистике,<sup>2</sup> и споры могут идти лишь о большей или меньшей роли этого символизма в различных областях. Объяснение названной символики также весьма просто: колебания больших тел (большей амплитуды) создают низкий звук, колебания меньших тел — высокий звук (ср. 'бум' : : 'бим' и т. п.); в частности, это относится к голосам различных живых существ (в зависимости от длины голосовых связок и т. п., что связано с размерами тела, ср. 'урчанье' : : 'писк' и т. п.).

Правда, склонность к такой символике проявляется особенно явно при свободном словотворчестве. Например, О. Есперсен сообщает о ребенке, изобретшем для себя слова lukul 'большой стул (кресло)' : : likil 'маленький стульчик (кукольный)' (при нейтральной форме lakeil).<sup>3</sup> В естественных языках столь полное противопоставление — ср. прото-полинезийское oho 'большой' : : i—i 'маленький'<sup>4</sup> — встречается реже; оно бывает более замаскировано и в разных языковых семьях может выражаться более или менее своеобразно. Рассмотрим это противопоставление в семитской (с привлечением „хамитских“ ветвей) языковой семье.

<sup>1</sup> Знаком : : обозначаем противопоставление.

<sup>2</sup> O. Jespersen. Symbolic Value of the vowel i. *Philologica* I, 1922, p. 1 sqq; E. Sapir. A Study in Phonic Symbolism. *Journal of Experimental Psychology*, 1929, № 2, pp. 225—239; S. Newman. Further Experiments in Phonic Symbolism. *American Journal of Psychology*, vol. 45, 1933, pp. 53—75; J. M. Kofinek. Studie z oblasti onomatopoeje. Praha, 1934, str. 159 sq.; R. Brown. Words and Things. Glencoe, 1959, pp. 112—113, sq. 132 (Браун ставит под вопрос „всемирность“ этого явления, так как оно не ощущалось китайцами, с которыми он работал — p. 129. Но в китайском иное, прямое различие тонов самих по себе, где и следует, видимо, искать соответствия нашему u : i); В. Пизани. *Этимология*. М., 1956, стр. 95.

<sup>3</sup> O. Jespersen. Symbolic value. . . , p. 1 (со ссылкой на Габеленца).

<sup>4</sup> Там же (со ссылкой на Р. Пэджета, который объясняет этот символизм, на наш взгляд, слишком сложно: большее обозначалось якобы жестом большего раскрытия рта, откуда o, a : i).

Нужно заранее пояснить, что семито-хамитские соответствия могут надежно строиться лишь на сравнении полугласных  $\text{u}::\text{i}$  в составе дифтонгов или долгих гласных  $\text{û} (= \text{u}\text{u})::\text{î} (= \text{i}\text{i})$ . Краткий узкий гласный не распадался на фонемы, возможно, вплоть до эпохи разделения семитской ветви на группы ( $\text{u}/\text{i} = \text{y}$ ).

### 1. СИМВОЛИКА „МУЖСКОГО“ (UЦ) И „ЖЕНСКОГО“ (Ц)

Эта символика является лишь частным случаем, преломлением указанного выше противопоставления. Представители мужского пола у человека (большинства животных и птиц), как правило, крупнее представительниц женского пола, и голос у первых ниже, чем у вторых.

Противопоставление  $\text{û} (\text{u}\text{u})::\text{î} (\text{i}\text{i})$  для различия полов (родов) является прасемито-хамитским (среди „хамитских“ языков определенно отмечено в египетском), оно достаточно известно, [хотя с точки зрения символизма, насколько мы знаем, не объяснялось.<sup>5</sup> Кратко повторим фактический материал.

Наиболее ярко это противопоставление проявляется в области личных местоимений самостоятельных 3-го л. ед. ч. — ‘он’: ‘она’: егип.  $\text{su}::\text{sj}$ ; аккад.  $\text{šu}[\text{atu}]:\text{ši}[\text{ati}]$ ;<sup>6</sup> угарит.  $\text{hu}[\text{t}]:\text{hi}[\text{t}]$ ; араб.  $\text{hu}\text{u}::\text{hi}\text{i}$ ; евр., араб.  $\text{hû}::\text{hî}$ ’; эфиоп.  $\text{uə}’\text{ətū}::\text{iə}’\text{əti}$  и т. д., по всем семитским языкам.<sup>7</sup> Эти же местоимения используются в качестве указательных ‘тот’: ‘та’.

В области собственно указательных местоимений с основой  $\text{d}[\text{ə}]$  — они же часто играют роль относительных — полное противопоставление этого типа находим только в египетском диалекте арабского языка:  $\text{du} - ‘\text{этот}’::\text{di} - ‘\text{эта}’$  в составе сложных форм.<sup>8</sup>

В эфиопском языке наряду с общеродовым числительным  $\text{kələ}’\text{ə}$  ‘двое’ находим формы с тем же противопоставлением:  $\text{kələ}’\text{ətū}$  ‘два’:  $\text{kələ}’\text{əti}$  ‘две’, наподобие этого  $\text{ahadū}$  ‘один’:  $\text{ahatti}$  ‘одна’.

И, наконец, в области имени можно вспомнить противопоставление окончаний в арабских моделях  $\text{-û-a-u}::\text{-a-â-i}$ , особенно в бранной формуле  $\text{jâ luka}’\text{u} (\text{huba}\text{fu})$  ‘ах ты подлец!’ ::  $\text{jâ lakâ}’\text{i} (\text{habâ}\text{fi})$  ‘ах ты подлая!’, и т. п.; эти модели представлены также в качестве личных имен соответствующих полов (в им. падеже; в косвенном конечная флексия звучит одинаково:  $\text{-a}$ ).<sup>9</sup>

<sup>5</sup> Большинство фактов собрал Jacob Barth (Die diptotische Flexion. ZDMG, vol. 46, 1892, SS. 684—708).

<sup>6</sup> Формы с  $\text{-tu}::\text{-ti}$  — косвенный падеж. Двойное противопоставление дает излишнюю информацию и может сниматься.

<sup>7</sup> Следы иной, именной системы, где женский род выражается окончанием  $\text{-(a)t}$ , сохранились в так называемых египетских „старых“ формах  $\text{su}::\text{st}$  (М. А. Коростовцев. Введение в египетскую филологию. М., 1963, стр. 128—129), а в семитских языках, видимо, в несамостоятельных формах типа  $\text{-hu/hi}::\text{-hâ}[\text{t}^*]$ . Последние всегда безударны, что, видимо, делало трудным их различение по тону.

<sup>8</sup> Чаще  $\text{d}[\text{ə}]:\text{dât}$  (см. прим. 7), видимо, в связи с их легкой субстантивизацией, склонением по всем падежам (араб.).

<sup>9</sup> Тип  $\text{-a-â-i}$  ср. с эфиопским  $\text{-a-â-} [\text{i}^*]$  (восстановление наше), частой моделью имен прилагательных женского рода (рядом с формами на  $\text{-t}$ ).



Это может быть одним из следов более древней, семито-хамитской системы \*-ц::\*-і в области имен, подобно сказанному о личном местоимении. Имеются и другие ее следы. В египетском языке окончанием (суффиксом) мужского рода в большом числе имен является -ц; в женском роде гласный неизвестен (снабжен дополнительным -t); в коптском языке (после отпадения -t) возникает обычно окончание женского рода -e/i (ср. выше систему египетских местоимений sq::sj/st). Окончание женского рода -і известно также в кушитском языке агау. Среди семитских языков в угаритском известно окончание женского рода -j(-aj), особенно в именах личных, что сопоставляется с евр. -aj/-ā (Šaraj/Sarā 'Сарра'); в сирийском -aj/-ê; в арабском лишь на письме сохраняется частое окончание женского рода -âj, где полугласный не читается. Кроме того, окончание женского рода -it, -iġat (-j + t) часто образуется там, где основа вне рода не имеет гласного или полугласного элемента в конце (угар.; сир., евр. после -ān и др.).<sup>10</sup>

Надо сказать, что в области именных окончаний женского рода уже выдвигалось предположение о международной символической -і-, родственной таковой в именах уменьшительных (например, романские суффиксы -ina, -ita, ср. ниже; санскр. -і и др.).<sup>11</sup>

В области внутренней флексии имени можно отметить некоторые пары, из которых приведем евр. bākōr 'старший (сын, брат) :: bākīrā 'старшая (дочь, сестра)'. Это явление, однако, правильнее рассматривать ниже как включившее подлинно уменьшительную форму в женском роде, как 'старший' :: 'старшенькая' (дело идет о правах, где брат всегда 'старше' сестры).<sup>12</sup>

Кроме описанного полного противопоставления по тону, имеются случаи, когда слово (морфема), видимо первоначально общего рода, с гласным нейтрального тона (типа а) или нулем гласного, выделяет из себя форму женского рода (с гласным і), само оставаясь, таким образом, в функции рода мужского. Так, арабское супплетивное противопоставление dā 'этот' :: tā 'эта' расширяется дополнительными формами женского рода: dā 'этот' :: tā > tī, tih[i] 'эта', а также dā 'этот' :: dī, dih[i] 'эта';<sup>13</sup> общесемит. 'anta 'ты' (м. р.) :: 'anti 'ты' (ж. р.); -ka

<sup>10</sup> И. М. Дьяконов. Семито-хамитские языки. М., 1965, табл. 4, стр. 54; М. А. Коростовцев. Введение в египетскую филологию, стр. 121; С. Сегерт. Угаритский язык, М., 1965, § 4.24 (конец), стр. 31; С. Н. Gordon. Ugaritic Handbook. Roma, 1947, § 8.38, p. 53—54; С. Brockelmann. Syrische Grammatik. Leipzig, 1955, §§ 105—107, SS. 60—61. Ср. также о следах системы -о::-е в кушитских языках группы садама (W. Vucichl, WZKM, vol. 46, 1939, S. 299).

<sup>11</sup> O. Jespersen. Symbolic value. . . О двойной роли -і в индийских диалектах см.: И. М. Оранский. Индоиранские диалекты Гиссарской долины. Автореф. докт. дисс., Л., 1967, § 40, стр. 27—28.

<sup>12</sup> См. прим. 25. Форма bākōr < \*bukār или bukur[r] (ср. араб. kuburr). Но есть языковые семьи, где внутренняя флексия выражает именно пол, например маньчж. а-а. . . :: е-е. . .

<sup>13</sup> На наш взгляд, нет оснований для известного сравнения этой арабской пары с евр. ze :: zō (гораздо чаще zōt!), араб. zə :: zā (недостаточно zāt) и т. п. ввиду несовпадения в роде. Вернее соответствие последних араб., южноараб. d[ə] :: dāt (см. прим. 8).

'ты, тебя' (м. р.)::-ki 'ты, тебя' (ж. р.), глагольные морфемы того же лица и числа -ta::-ti („суффиксальное спряжение“), t... 0 (нуль)::t...i („префиксальное спряжение“); последнее окончание также в повелительном наклонении женского рода. Есть и „хамитские“ соответствия в области личных местоимений: егип. -k::-č =  $\underline{t}$  (< \*k $\dot{i}$ ), хауса ka::ki $\dot{a}$ /ki, беджа (кушит.) -uk[a]::-uk[i], глагольных форм: беджа t...a::t...i. Ср. берб. -əp, -ap::-ip (окончания м.::ж. рода мн. числа имен).

## II. СИМВОЛИКА „МАЛОГО“ (I) ИЛИ „УМЕНЬШЕННОГО“ (UAI)

Надо сказать, что полное лингвистическое противопоставление типа и „большое“ :: i „малое“ встречается не столь часто. В том числе и в семитских языках пары вроде араб. hurg 'лев'::hirg 'кот, кошка' могут быть отмечены лишь эпизодически, и различие их остается только лексическим.

Имена уменьшительные, видимо, распространеннее увеличительных в мировом масштабе. Это следует связать с тем, что в природе чаще наблюдается „уменьшенная копия“ нормы (в органическом мире, где за норму берется взрослая особь).<sup>14</sup> Так, особенно известен символизм именно уменьшительных суффиксов, например в индоевропейских языках: англ. (разговорное) -y, -ie[i], ит. -ino, исп. -ico, -ito, и т. п.<sup>15</sup> Ср. русск. -ик, -очек (< -ок + ек; читай -очик) и др.

В семитских языках, где гласные играют исключительно важную роль (в качестве инфиксов, вернее „трансфиксов“) в словообразовании и словоизменении, ярко выступает уменьшительная роль звука типа i в ударном (реже, видимо, в бывшем ударном) слоге; его высота часто подчеркивается контрастным u в предыдущем, безударном слоге (с переходом через нейтральное a), что дает картину *не просто высокого, а восходящего тона*.

Средствам „уменьшительности и увеличительности“ в семитских языках уделено некоторое внимание в литературе, но без учета роли символизма.<sup>16</sup>

Наиболее известна арабская модель -u-á-i- с вариантами -u-a-á-i-, -u-á-i-i-, -u-á-i-i/- и др. (в зависимости от типа имени уменьшаемого), обозначающая уменьшенность любого объекта, включая также уничижитель-

<sup>14</sup> Ср. в разделе I (конец), где за „норму“ берется иногда мужской род, и вместо u::i мы находим нуль гласного ::i.

<sup>15</sup> См. литературу в начале статьи. Для нас особенно важны чисто гласные морфемы, иначе их „суть“ может заключаться в согласном: лат. -l- (но ср. bacillum от baculum); русск. -ик/-ок и, наоборот, -ищ/-ущ- („большущий домище“). Нужно учитывать дополнительную окраску суффиксов (о ласкательной — см. раздел IIa) и возможные изменения значений со временем. В славянских языках следует также учесть разное произношение и: так, „увеличительные“ суффиксы -ище, -ина = укр. [-ыще, -ына]; ср. польское уменьшительное -ina.

<sup>16</sup> С. Brockelmann. *Deminitiv und Augmentativ im Semitischen*. ZS, Bd. 6, 1928, SS. 109—134. Сверх моделей (форм) собственно уменьшительных (мы добавим некоторые) автор затрагивает ряд других, дающих, по его мнению, то уменьшительное, то увеличительное значение (например, -u-á-; мы таких форм не коснемся). Другие работы назовем по ходу статьи.

ную, жалостливую, иногда ласкательную оценку (общелингвистическое явление); например *kulaḵb* 'песик', 'собачка', 'собачонка' (от *kalb* 'пес', 'собака'), *ḡaḡajl* 'человечек', 'человечишко' (от *ḡaḡul* 'человек', 'мужчина') и т. п. Форма вполне живая, производительная. Ее происхождение „аbnормально“ (как предполагают, из модели *-u-ā-[i]?*).<sup>17</sup> Она известна и в сабейском (южноаравийском) языке в именах личных, а в виде следов — в близком к нему эфиопском ( $\triangleright$ -ə-ē-).

За пределами южносемитской группы ее следы признаются не всеми исследователями. Эти следы предполагаются в аккадском: *ṣuḫēr* 'малыш', *kusīr* 'кусочек' и др.<sup>18</sup> В сирийском сохраняется несколько слов: 'əlaḵmā 'юноша', ḥənaḵṣā 'поросенок', если они не арабского происхождения.<sup>19</sup> Ср. имя местности Ḥrēm (ē или ē?) на севере Палестины (Иис. 19:38. Ср. араб. ḥaraḵm от ḥaram 'святое место'). В еврейском языке родственные формы предполагаются в *zə'ēr* (ē или ē? то же в арамейском языке) 'мало, немножко', 'āmēlāl 'жалкий' (в устах врага вместо 'umlal).

Возможно, что модель *-u-ā-*, если была прасемитской, утратила свою силу в тех языках, где произошел фонетический сдвиг *ā*  $\triangleright$  ē, ослабивший указанный естественный символизм.

Видимо, именно поэтому в еврейском языке Библии гораздо большие следы уменьшительного значения сохраняет модель *\*-u/i-î- > -ə-î-(= -ə-iḵ-)*. Некоторые средневековые еврейские грамматисты рассматривали так формы 'āmīḥōn (II Сам. 13:20) 'этот жалкий Амнон' (вместо 'Amnōn — обычного имени того же лица) и 'ābīḥōnā (Эккл. 12:5) 'бедняжка (душа)' (? — от 'ebḥōn 'бедный').<sup>20</sup> Первый пример изредка приводится и современными лингвистами.<sup>21</sup> Добавим ряд примеров. Следует оговориться, что морфологически четко еврейская модель *-ə-î-* выделяется лишь в основной форме (без суффиксов, окончаний и так называемого сопряжения), а в прочих случаях, как правило, определяется лишь по значению (причем следует отводить возможные заимствования). Лексически типично обозначение мелких, дробных частиц: *bəqī'im* 'обломки, осколки' (ср. *bīq'-/beqa'* 'отколотая половина'), *rəsisīm* 'дребезги', 'брызги'. Среди предметов ср. *nəḫīrōt* 'подвески', букв. 'капли', 'капельки'. Более четко выделяется эта модель в значении уничижительном: 'əlīlīm (ед. ч. 'əlīl) 'божки, идолы' (вместо 'əlīm 'божества', ед. ч. 'əl),<sup>22</sup> *rəsilīm* 'идолы'

<sup>17</sup> C. Brockelmann. *Deminutiv...*, S. 109 seqq.; F. Hommel. *Miscellanea (Diminutivbildung)*. OLZ, vol. 10, 1907, S. 484.

<sup>18</sup> W. von Soden. *Grundriss der akkadischen Grammatik*. Roma, 1952, S. 61, § 55. 16.

<sup>19</sup> C. Brockelmann. *Deminutiv...*, S. 122.

<sup>20</sup> Дунаш (Адоним) бен-Тамим (X в. н. э.); см.: W. Bacher: *Abraham Ibn Esra als Grammatiker*. Strassburg, 1882, S. 82.

<sup>21</sup> W. Wright. *A Grammar of the Arabic Language*. Cambridge, 1933, p. 167 (§ 269d). Там же о *ṣəḫīrōn* 'вид змеи' (ср. араб. *si/uff*). Так же: L. Koehler. *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*. Leiden, 1958, p. 281 о *ḥāḡila* 'песчаная полоса' (? — от *ḥāl* 'песок').

<sup>22</sup> Ср.: C. Brockelmann. *Deminutiv...*, S. 117 (со ссылкой на Штаде), где форма объяснена лишь повтором согласного (см. ниже).

(вместо \*pəsālīm,<sup>23</sup> ед. ч. pisl-/pesel). Особенно это заметно в обозначениях лиц: kəsīl, 'ēūil 'глупец', \*'ēšiš (мн. ч. 'āšišē Ис. 16:7) '(жалкий, злосчастный) человечешко' (? — о гибели врага; в варианте той же фразы Иер. 48:31 — 'anšē, ед. ч. 'iš 'человек'),<sup>24</sup> и уже приведенное 'āmīnōn 'этот жалкий Амнон' (в устах его врага и будущего убийцы); частный случай — о малолетних: 'āūil (Иов трижды) 'дитя, мальчишка, «молокосос»' (ср. 'ūl, 'ōlāl, 'ōlēl 'дитя') и, видимо, gəbīr (Быт. 27:29, 37) 'молодой господин', 'старший из детей', ср. «старшенский» (в устах отца, в отличие от gabr/geber 'зрелый муж', как глава дома — ср. Миха 2:2).<sup>25</sup> Ряд приведенных примеров говорит, видимо, даже о живом для той эпохи (хотя, возможно, нелитературном) образовании слов этого типа.<sup>26</sup>

В побиблейском языке Мишны эту модель выделять еще труднее из-за наплыва арамейских слов (где ряд моделей слился в одну). Уменьшительными здесь считаются kədidā 'кувшинчик' (от kad[d] 'кувшин'), qəṛīrā 'корзинка' (от qurrā 'корзина').<sup>27</sup>

Подобные формы есть в современном иврите, хотя в несколько измененном виде (трудность отличения ə от ā/ə вылилась здесь в безразличие к первому слогу): dāgig, dāgigōn[et] 'рыбка, рыбешка', 'малек' (от dāg 'рыба'), dəbībōn 'енот' (от dōb/dubb 'медведь'),<sup>28</sup> gūṛīr 'тельце' (от gūr 'тело'), ḥelqīq 'частица' (от ḥēleq 'часть') и т. п. Экспрессивно употребляется взятое из арамейского языка qəṭīnā 'малыш' (вместо qāṭā/ōn). В именах прилагательных подобные формы (часто взятые из арамейского языка с пересмыслением) отражают различно, в зависимости от значения корня («слабые» качества подчеркиваются [что подкрепляется удвоением среднего коренного], «сильные» — уменьшаются, как и в русском языке): daqqīq 'тоненький' (от daq[q]), qallil 'легонький' (от qal[l]), qəṭīn 'малюсенький' (от qāṭā/ōn); ḥāmīm 'тепловатый' (от ḥam[m]), qārīr 'прохладный' (от qar[r]); māṛīr 'горьковатый' (от mar[r]), hāmīš 'кис-

<sup>23</sup> В Библии два согласных написания, но масоретское чтение одно. В современном иврите pəsīlīm 'идолы', но pəsālīm 'статуи'.

<sup>24</sup> Относительно 'ē/'ā ср. 'ēdōm — 'ādōmīm. 'āšišē как 'люди', 'жители' понимает греческий (и отсюда — русский) перевод, Таргум ('ēnās) и др.; есть иные переводы: 'основания' или 'виноградные лешки'. Возможно, здесь была игра слов или различные понимания уже в древности, каждое из которых имеет ценность.

<sup>25</sup> Здесь «детям» за 40 лет, но для отца они все же дети. Интересно, что в женском роде уменьшительная форма особенно прочна: gəbīrā 'старшая' (из сестер — I Цар. 11:19, а также в качестве титула царицы-матери; gabr, gibbōr — только мужские основы!) как и bəḳīrā 'старшая' (bəkōr 'старший' — только мужская основа!). Особая связь уменьшительности с детьми и женщинами международна (ср. русск. 'хорошенький, -ая'; итальянские имена личные на -ino/a и т. п.); ср. выше раздел I.

<sup>26</sup> На этом список обозначений лиц моделью -ə-ī- (в Библии) исчерпан, если не считать pəṣīb 'наместник' или 'гарнизон' (предположительно < арам.) и недостойное ḥāsīn jāh (Пс. 89:9) 'могучий Йах[вə]', подобное сложному имени (ср. 'ābīja[h] и т. п.).

<sup>27</sup> J. Levy. Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim. Berlin—Wien, Bd. II, 1924, S. 295; W. Wright. A Grammar..., p. 167.

<sup>28</sup> Совпадает с типом šəṛīrōn (см. прим. 21). Окончание -ōn по происхождению считается ласкательным (см. раздел IIa). О склонности к повтору согласного также см. прим. 37.

ловатый' (от ḥāmûṣ); возможно также ḥādîš 'новенький' (от ḥādāš; здесь уменьшительность, как и в русском языке, обычно относится к возрасту вещи).

Отметим, что аккад. ṣiḥḥîr- 'маленький' имеет необычную, возможно тоже экспрессивную, форму. Ближайшие к нему евр. ṣā'îr, zā'îr, араб. ṣaḡîr входят в довольно обычную для имен прилагательных модель (правда, переосмысленную в новом иврите, как мы уже говорили); ср., однако, от последнего форму ṣuḡaijîr с необычным вариантом ṣuḡaijîr 'малюсенький'.

В арабском языке есть также очень редкая модель, как бы обратная модели -u-aj- в отношении порядка гласных: это модель -i-: aḡ- (не более десятка малоизвестных слов, обозначающих обычно детенышей). Рассматривать модель как уменьшительную<sup>29</sup> нам кажется не вполне точным (например, 'iḡḡaḡl = 'iḡl переводится просто 'теленочек', в отличие от 'uḡaḡl 'теленочек'). Возможно, это ласкательная „переокраска“<sup>30</sup> модели -u-aj-<sup>31</sup>

Краткость элемента -i- в модели -i-: aḡ- вызывает особые сомнения в центральной роли этого слога в отношении символизма. Однако доказательством того, что первично или вторично упор на гласный -i- первого слога мог делаться, является еврейская модель -î-ô- (= -ij-ô-) с явно „абнормальным“ построением первого слога.

В еврейском языке из подобных имен с видимо уменьшительным значением только jillôd '[ново]рожденный' не имеет варианта \*jilôd, что можно объяснить особенностями корня. По немасоретским данным известно имя ṣē'ôr(ē' < i'')/si'ôr 'малый, юный'.<sup>32</sup> Существуют колебания в огласовке qimmôš/qimôš (š/š) 'сорная поросль, сорняк'. Широко признано уменьшительным имя timôr 'пальмочка (узор)' (от tāmār, tōmer 'пальма').<sup>33</sup> Можно назвать также пару pišôš (корень nšš), kidôd 'искра', как мельчайшая частица огня, и пару qîṭôr 'туман', 'дым' (ср. русск. 'дымок, дымка'; араб. qutâr 'туман, выпадающий каплями', qutaḡat 'капелька, частичка, нечто ничтожное'), niḥôāḥ 'испарения, дым (приготовляемой > жертвенной пищи)'. Упомянем šilôāḥ 'источник' (с артиклем — Силоамский источник и канал от него) во фразе 'За то, что презрел сей народ воды Родничка (Ручейка), текущие тихо ... наведет на них Господь воды Реки, сильные и большие' (Ис. 8: 6—7; вне эмоциональной оценки стоит иная, простая форма: šelaḥ — Неем. 3: 15). Ср. также имя

<sup>29</sup> Как делает С. Brockelmann (Deminutiv. . . , S. 115). Знаком : обозначается удвоение среднего согласного.

<sup>30</sup> См. раздел Па.

<sup>31</sup> Ср. сир. ḥapaṣā, араб. ḥinpaṣ 'поросенок'.

<sup>32</sup> Дважды (Иер. 14: 3, 48: 4) согласное написание ṣ'urî. . . при масоретском чтении ṣ'îrê. . . (ед. ч. ṣā'îr). Ср. имена городов: в греческом переводе Στωρ, Στωρ, Στωρ, в масоретском тексте также ṣā'îr (II Цар. 8: 21), ṣō'ar (Быт. 8: 19—22, с толкованием 'малый'), лишь однажды ṣî'ôr (Иис. 15: 54).

<sup>33</sup> Основные этимологические словари со ссылкой: С. Brockelmann. Grundriss. . . , S. 351 (§ 135c: \*timmôra < \*tumârat). С. Brockelmann (Deminutiv. . . , S. 113) называет уменьшительными ряд имен „пустых“ корней: kiṭôr 'котелок', 'жаровня' (ср. kâr 'плавильня'), сир. giṭôra 'новичок, прозелит', giṭôla 'вид птички'.

речки (вади) šīḥōr 'Черная речка (?)' и слово šīnōq 'ошейник', 'колодки' или 'каморка (узника)' (от корня со значением 'быть узким, тесным').<sup>34</sup>

Интересно, что признанная уменьшительной и наиболее частая форма tīmōr, как и форма šīlōāḥ, вплоть до масоретской фиксации сохранялась только в устной традиции, никак не отражаясь на письме („вдвойне дефектное“ написание = tāmār/tōmer, šelaḥ). Видимо, это эмоциональные формы, редко попадавшие в письменный язык.

В языке Мишны ср. qīrōb а. 'сова', б. 'обезьянка' ('мартышка', согласно Раши; рядом с qōr 'обезьяна' — Бехорот 8а). К этой же модели, возможно, „подстроилось“ tīnōq 'младенец' (= ḵōnēq; модель ti-ō- неизвестна).

Существуют и другие, весьма редкие модели имен уменьшительных.

„Отчетливо уменьшительной“ признается араб. модель -ái-a- в именах šaīdar (и ḥaīdar?) 'невзрачный, коротышка', а также faīšala 'glans penis' (уничжительно).<sup>35</sup> Добавим baīzar 'clitoris' или 'необрезанная в отношении clitoris' в бранной (уничжительно) формуле jā baīzar! Оттенки других слов этой модели не столь ясны. Ласковая уменьшительность возможна в šaīdaq 'доверенный друг', собственно 'дружок' (?).

Высказывалось мнение об исходной уменьшительности арабской модели -aī-ā-, которая „позднее ... стала употребляться главным образом как уменьшительная от имен собственных и для названий растений“ (ср. выше с евр. -ī-ō-); среди личных имен это Baīrūk (от Mubāarak), но особенно в применении к колдунам и духам (в Сайфе), видимо, с целью задобрить или ослабить их силу магией слова.<sup>36</sup>

В еврейском языке отмечена резко „анормальная“, уникальная форма с уничижительным значением: qīqālōn (Авв. 2:16) 'позор, срам' (рядом с обычной формой qālōn, ср. араб. qila<sup>n</sup>). Из двух соседствующих с -i- одинаковых согласных добавочным здесь нам представляется скорее второй (q[īq]ālōn).

В самых различных еврейских моделях мы видели, что вставка уменьшительного -i- часто сопровождается повтором согласного. Давно замечено, что повтор согласного (или группы согласных) может создавать впечатление дробности, отсюда — нередко уменьшительности и уничижительности;<sup>37</sup> эту особенность также следует считать природно символической. Однако это свойственно особым семитским моделям с четырьмя или

<sup>34</sup> Хотя предполагается чужеродность двух последних слов (< егип., аккад.), как и kīšōr 'прялка' (< шумер.), tīrōš 'молодое вино' (< аккад.?). Больше слов этой модели (кроме неясного kīdōr Иов. 15:24) в Библии нет.

<sup>35</sup> С. Brockelmann. *Deminutiv...*, S. 115.

<sup>36</sup> Там же со ссылкой на: E. Littmann. *Zwei seltenere arabische Nominalbildungen*. ZS, Bd. 4, 1926, SS. 24—41. Литтман приводит и другие примеры уменьшительных форм для „страшных“ понятий, как 'горе' (ср. русск. 'горюшко', 'смертышка' и т. п.), 'темная ночь', 'знойный день' (ср. 'ну и ночка — хоть глаз коли!', 'ну и жаркий денек!'). Брокельман считает эти случаи полярной увеличительностью; но все же это лишь частные случаи уменьшительной формы (иногда, возможно, с иронией).

<sup>37</sup> С любым гласным: fa'al'al, fi'lil/fu'lul. С. Brockelmann. *Deminutiv...*, SS. 117—120; F. Hommel. *Miszellen (Deminutivbildung)*. Festschrift. Ed. Sachau, Berlin, 1915, S. 17—18.

пятью согласными в основе. В наших же примерах повтор наблюдается почти исключительно в коротких основах „нетвердых“ корней. Это показывает, что его главная роль здесь — удлинение „каркаса“ основы, что дает место для вставки уменьшительного *-i-* (*'ēlil* вместо *'ēl*; *qīrōr* вместо *qōr* и т. п.); ту же роль „каркаса“ играет иногда возникающий полугласный (*'āūl* вместо *'ūl*, как и в арабских уменьшительных).

Уменьшительные *ī*, *i* встречаются также в качестве суффиксов.

Весьма распространено мнение о наличии уменьшительного суффикса *-aī* в еврейском и арамейском, причем иногда говорится даже об особой модели *-ə-ū-āī* (наподобие основной уменьшительной арабской модели) в именах личных, как евр. *Kəlūbaī* (ср. арабское мужское имя *Kulaib* 'песик'), и в нарицательном *hāšūraī šēt* (Ис. 20:4) 'голозадый' (уничжительно).<sup>38</sup>

В новом иврите уменьшительным весьма часто служит суффикс *-it* (где согласный — окончание женского рода) для неодушевленных объектов: *qurṣit* 'коробочка' (от *qurṣā/at* 'коробка'), *millit* 'словечко' (от *milā/at* 'слово'), *kaddūrit* 'шарик' (от *kaddūr* 'шар') и т. п.

Те же суффиксы *-āī* (м. род), *-it* (ж. род) в качестве уменьшительных хорошо известны в языке Тигрэ (Эфиопия).<sup>39</sup>

Интересны формы, совмещающие уменьшительные инфиксы и суффиксы. В арабском говоре евреев Нижнего Йемена отмечены в качестве „уменьшительных от уменьшительных“ (в основном для имен личных) модели *-u-ē-i*, чаще *-u-ā-i*,<sup>40</sup> причем последняя, на наш взгляд, так же как и первая, происходит от *\*-u-aī-i*, но с диссимиляцией *-i-* (как в классической форме „нисбы“ от имен уменьшительных). В новом иврите (из Мишны) укрепились формы *kaddidit* рядом с *kaddidā*, *kaddit* 'кувшинчик' (от *kad[d]* 'кувшин').

Следует отметить, что „анормальность“, а также многообразие перечисленных выше уменьшительных форм с *ī*, *i* еще более подтверждают природность и постоянную действенность указанного символизма.

Отражен ли подобный символизм уменьшительности в так называемых хамитских языках (сверх его упомянутого отражения в передаче женского рода), трудно сказать без тщательного специального изучения. Есть предположение об уменьшительных морфемах *-ī* (в именах личных) и *-n[īʔ]* в египетском языке; мы склонны видеть символизм уменьшительности в егип. *pnī* 'дитя' (сопоставляется с евр. *pn̄*; ср. исп. *piño* и т. п.).<sup>41</sup> Кроме того, не исключена возможность близости семитского уменьшительно-уничжительного *-i-* к общеберберскому инфиксу *-i-*, означаемому глагольное отрицание (ср. также отрицания хауса *i'i*, евр. *'i*, *'ajin*).

<sup>38</sup> F. Praetorius. Fu'ail in Hebräischen und Syrischen. ZDMG, Bd. 57, 1903, SS. 524—529; C. Brockelmann. Deminutiv..., S. 122, здесь говорит лишь о суффиксе.

<sup>39</sup> C. Brockelmann. Deminutiv..., SS. 120—121.

<sup>40</sup> S. D. Goitein. The Language of Al-Gades. The Affective Nouns. Museon, vol. 73, 1960, pp. 372—377, § 6.6 seqq.

<sup>41</sup> H. Ranke. Die ägyptischen Personennamen, Bd. II, Hamburg, 1952, SS. 130, 141—143, 151—152; A. Erman. Neuägyptische Grammatik. Leipzig, 1933, § 135; A. М. Газов-Гинзберг. Был ли язык изобразителен? М., 1965, стр. 88.

Довольно отчетливый символизм  $u::i$  можно заметить в категории так называемых прилагательных величины языка хауса, модели хузузу мн. ч. хузу-хузу (обозначаем через  $x, z$  согласные, через  $y$  — гласный), например:  $k'ulu-k'ulu$  (ед. ч.  $*k'ululu$ ) 'огромные, громадные' ::  $k'ili-k'ili$  (ед. ч.  $k'ilili$ ) 'очень маленькие, крошечные';  $mutu-mutu$  (ед. ч.  $*mututu$ ) 'очень большие' ::  $mitsi-mitsi$  (ед. ч.  $mitsitsi$ ) 'очень маленькие';  $fururu$  'безгранично, беспредельно' ::  $firiri$  'узкий и тонкий'. Этот вопрос заслуживает более тщательного и притом отдельного рассмотрения, так как язык хауса стоит на самом краю семито-хамитских языков.

## IIA. ЛАСКАТЕЛЬНЫЕ ФОРМЫ (ОКРАСКА $\ddot{u}$ )

В заключение необходимо добавить, что с формами уменьшительными далеко не всегда совпадают формы ласкательные. В последних нередко наблюдаются следы особой „сюсюкающей“ окраски (типа  $\ddot{u}$ ), которая получается при произношении слов с губами, вытянутыми как бы для поцелуя (ср. „у-тю-тю“, обращенное к маленьким детям, и т. п.). Семитские языки на известных нам этапах не знают фонемы типа  $\ddot{u}$ ; естественно, что она легче всего должна отражаться в фонемах типа  $u, o$ <sup>42</sup> (место которых в символизме семитского имени остается, в сущности, незанятым ввиду отсутствия собственно увеличительных форм, как видно из вышеизложенного).

Употребление достоверно ласкательных форм в древних семитских письменных памятниках, как нам кажется, ограничено „детской“ областью, в основном имен личных (типа русских форм на -ю/уша, -ю/ура, -ю/ута, -ю/уся, ю/уля, -ю/уня). Соединение уменьшительного и ласкательного элементов можно видеть в уже рассмотренной арабской модели  $-a\dot{i}-\ddot{u}$ . Именно в качестве ласкательной (часто сокращенной) формы личных имен известна модель  $-a:-\ddot{u}-$  во многих арабских диалектах, возможно и в еврейском языке.<sup>43</sup> Также ласкательным считается суффикс  $-\ddot{u}p/-\ddot{b}p$  ( $-\ddot{d}?$ ) в еврейском и сирийском;<sup>44</sup> однако назализованный гласный может нести особую нагрузку, что следует рассмотреть в ином месте.

Мы постарались собрать весь известный нам и наиболее прямо относящийся к вопросу символизма  $u$  „большое“ ::  $i$  „маленькое“ материал по семитским языкам в области грамматической флексии; постарались объяснить (в ряде примечаний) также все известные нам отдельные слу-

<sup>42</sup> Ср.: E. Littmann. Zwei Nominalbildungen. . . , S. 40—41: не отделяя форм просто уменьшительных от ласкательных, он говорит о „Koseformen“, привлекая детский язык, где участвуют гласные как  $i(e)$ , так и  $o(u)$ , например, нем. Papa > papä, papü (!), raru. Поэтому же он равняет арабские модели  $-u-a\dot{i}-$  и  $-i:-a\dot{u}-$  (см. выше).

<sup>43</sup> F. Praetorius. Fu'ail. . . , SS. 527, 774, и другие авторы.

<sup>44</sup> C. Brockelmann. Deminutiv. . . , S. 123, и другие авторы (причем такое  $-\ddot{b}p$  или  $-\ddot{d}p$  принято отличать от  $-\ddot{b}p/\ddot{a}p < -\ddot{a}p$ ; в сирийском языке они пишутся различно). О нарицательных ср. модели  $-i:-a\dot{u}$  и  $-a\dot{u}-a-$  (Ibid. 115, 123 [хотя в  $\dot{g}a\dot{u}zal, da\dot{u}bal$  возможен суффикс  $-l$ , ср. S. 127 seqq.]). W. Soden (Grundriss. . . , § 56. 40, S. 71) предполагает (вслед за Штаммом) ласкательность в ряде аккадских имен личных на  $-\ddot{u}t$  ( $-\ddot{u}t?$  — ср. § 8с, S. 10), добавляя  $sin\ddot{u}n\ddot{u}tu$  'ласточка' = евр.  $san\ddot{u}nit$  ( $-i-$ !), но ср. араб.  $sun\ddot{u}n$  (коренные  $\ddot{u}$ ).



чаи, которые иначе могли бы представиться исключениями из указанной закономерности. Мы не проводили статистических подсчетов в пользу утверждаемых положений. Достаточно напомнить, что наиболее фонологически чистый случай указанного противопоставления — местоименная пара  $s/h\ddot{u} :: s/h\dot{\ddot{a}}$  с различием родов (мужской :: женский) — есть одно из наиболее общих и стойких языковых явлений данной семьи вообще (по всем семитским — всех времен — и египетскому языкам), а демонстрирующая символизм уменьшения (движение от -u к -i-) модель -u-áĭ-, особенно взятая вместе с вариантом -э-і, есть несомненно (вне конкуренции) распространеннейшая из семитских форм, обозначающих размер. Остальной материал по распространенности не идет в сравнение с этим, хотя и в нем, по нашему мнению, мы находим лишь подтверждение сказанному выше.

Итак, по нашему мнению, указанная языковая семья может считаться убедительным и важным звеном в существующей теории межъязыкового символизма типа  $u :: i$  (низкий :: высокий тон).

*A. M. Gazov-Ginzberg*

## THE U: I SYMBOLISM AS EXPRESSION OF SEX (GENDER) AND SIZE IN SEMITIC

The international symbolism of the vowels  $u$  (lower pitch) ::  $i$  (higher pitch), often expressing the idea of Large :: Small, is now the best supported symbolic-phonetic association (O. Jespersen, E. Sapir, S. Newman etc.). Its particular case is expression of the idea of Masculina :: Feminina (O. Jespersen). In Semitic, with its vocalic system (especially used for grammatical needs, this symbolism is transparent enough. The most ancient phonemes here are the semi-vowels  $u :: i$  (in diphthongs or long vowels).

The system of  $s/hu\ddot{u}$  'he' ::  $s/hi\dot{\ddot{a}}$  'she' is attested in all Semitic languages and in Egyptian too.

Diminutive -ĭ- (mostly in a stressed syllable) is widely attested too; its high pitch is often emphasized by a contrasting -u- in another syllable, the whole word having the „rising“ pitch. So, the main Arab pattern -u-áĭ- shows symbolically the process of diminution; Hebrew has a kindred pattern -э-іĭ- (mostly pejorative), with some offsprings in the modern language. There are some other similar diminutive patterns and also suffixes (-aĭ, -iĭ) in Semitic, and probably in Egyptian (-ĭ?).

Hypocoristic colouring, beside of the same diminutive forms, can be expressed by an ü- like articulation (lips for a kiss); its traces can be seen in some by—forms of personal names (Arab -aĭ-û-, -a-: â).

## НЕСКОЛЬКО АФГАНСКИХ ЭТИМОЛОГИЙ

Афганский этимологический словарь, в разработке которого основная заслуга принадлежит В. Гейгеру<sup>1</sup> и Г. Моргенштерне,<sup>2</sup> содержит значительное число слов, толкование которых до сих пор либо вовсе не дается, либо остается сомнительным. Сложность этимологических изысканий в пушту объясняется тем, что присущая ему слабая сопротивляемость фонетическим изменениям привела к ослаблению и часто разрыву этимологических связей между афганскими словами и другими иранскими формами одного и того же корня.

Цель настоящей заметки — рассмотреть некоторые афганские слова с точки зрения их этимологии.

1. *lwəža* — „голод“. Г. Моргенштерне,<sup>3</sup> сравнив *lwəža* с ав. *šud* — „голод“, видит в нем развитие с метатезой иранского \**šauða-* > \**lōša* > *lwəža*, однако такое объяснение нам кажется маловероятным. Как известно, характерный для пушту переход зубных в *l* также имел место в отражении группы *dw* и *ɖw*, поэтому можно предположить, что *lwəža* продолжает общеиранское слово с начальным *dw* или *ɖw*. Это предположение поддерживает несомненная фонетическая близость афг. *lwəža* с согд. *δβz-*, *'δβzh-*, *δβz'* — „голод“,<sup>4</sup> сакск. *atvásta*, парф. *'dbz*,<sup>5</sup> руш. *tāuz* — „голодный“, ягн. *divaz*, которые могут быть связаны с ав. *ɖwəz* — „быть в затруднительном положении“,<sup>6</sup> и.-е. *tuengh-* — „притеснять, угнетать“, староверхненем. *dwingan*, др.-сакск. *thwingan*.<sup>7</sup>

2. *zwanna* — „суп“. Это афганское слово можно отнести к определенной однокоренной группе иранских слов, обозначающих различные по значению жидкие предметы. Приняв во внимание связь между афг.

<sup>1</sup> *Etymologie und Lautlehre des Afghanischen* (Abh. d. Bayer. Akad. d. Wiss., I. Cl., Bd. XX, 1894, SS. 167—222).

<sup>2</sup> *Etymological Vocabulary of Pashto*, Oslo, 1927 (сокращ. EVP).

<sup>3</sup> EVP, p. 41.

<sup>4</sup> E. Benveniste. 1) *Vessantara Jataka*, Paris, 1946 (сокращ. VJ), 814; 2) *Textes sogdiens*. Paris, 1940 (сокращ. TSP), 2<sub>166</sub>: 22<sub>3</sub>.

<sup>5</sup> W. B. Henning. *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch Turkestan*, III. *Sitzberichte d. Preuss. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl.*, XXVII, 1934, SS. 876, 893.

<sup>6</sup> Chr. Bartholomae. *Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg, 1904 (сокращ. Air. Wb.), 789.

<sup>7</sup> Walde—Pokorny. *Vergleichendes Wörterbuch des Indogermanischen Sprachen*, I. Berlin—Leipzig, 1930 (сокращ. Walde—Pokorny), SS. 748—749.

zwamna, сакск. *ysūma* — „суп“, скр. *jomā, yomā, jūomā* „id.“,<sup>8</sup> с одной стороны, и ав. *zaōgra-* „жертвенный напиток“,<sup>9</sup> с другой, мы можем видеть в них отражение и.-е.  $\sqrt{g}heu-$  „лить, наливать“,<sup>10</sup> иран. \**zav-*, \**zu-*, ср. ср.-перс. *zōt*, н.-п. *zōr*, арм. заимств. *zoh*. Как нам кажется, сюда же относится согд. *zw'k, zwk* „алкогольный напиток“,<sup>11</sup> под которым, по мнению В. Б. Хеннинга,<sup>12</sup> следует понимать определенную разновидность пива.

3. *zūstəl, zūal-* „бежать, торопиться“. Гейгер и Моргенштерне<sup>13</sup> связывали это слово с ав. *zga-* „плавать“. Однако более приемлемой представляется связь *zūstəl* с иран. „*xšar-* „течь“, др.-инд. *kšar-*, ав. *γšar-* „течь, литься“.<sup>14</sup> Ср. также ср.-перс. турф. *šznd*, согд. *zū'nt, 'zū'nt* — „вестник“,<sup>15</sup> осет. *ǰzalun* — „сыпать, осыпать“,<sup>16</sup> ягн. *Xišörtör*, название селения в долине р. Ягноба; сюда же можно отнести н.-п. *šāridan*, сарык. *рахčor* — „лить“.<sup>17</sup>

4. *paṛēdəl, paṛawəl* — „бежать, ехать, двигаться“ (диалект вазири). Моргенштерне<sup>18</sup> предполагает индийское происхождение этих слов. Однако эта этимология должна быть отклонена. *Paṛēdəl, paṛawəl* — слова иранские, они соотносятся с ав. *paṛ-* — „переходить, проходить“,<sup>19</sup> др.-инд. *paṛ-*, согд. *pr-, paṛ-* — „уходить, уезжать“, пар. *paṛ-* — „идти“,<sup>20</sup> осет. *a-fardœg-wun* — „уезжать, удалиться“.<sup>21</sup>

5. *ūza* — „чеснок“. Связь афг. *ūza* с согд. *'βzn-*,<sup>22</sup> йидга *wēžnu*, пар. *βin*, отмеченная в ряде работ,<sup>23</sup> не вызывает сомнения и дает основание возводить их к одному общему иранскому архетипу. Такую исходную форму можно видеть в и.-е. *bhelǵh-* — „пухнуть, раздуться“,<sup>24</sup> ср. и.-е. *bol, bul* — „клубень, бугорок, опухоль“, греч. *βολβος* — „луковица“, лат. *bulbus* — „луковица, шишка“, лит. *bulbe, bulvis* — „картофелина“, русск. *вулдырь*.<sup>25</sup> И.-е. *bhelǵh-* в иранском могло отразиться как \**burz-*.<sup>26</sup> Гласное начало афг. *ūza* не противоречит предложенной этимологии, так

<sup>8</sup> H. W. Bailey, BSOS, VIII, 4, 1937, p. 920; JRAS, 1955, 1—2, p. 18.

<sup>9</sup> Air. Wb., 1654—1655.

<sup>10</sup> Walde—Pokorný, I, pp. 563—564.

<sup>11</sup> TSP, 2, строки 388, 599, 607, 664, 890 и т. д.

<sup>12</sup> BSOAS, XI, 4, 1946, pp. 719—720.

<sup>13</sup> Geiger, 303; EVP, p. 101.

<sup>14</sup> Air. Wb., 530—531.

<sup>15</sup> VJ, 1389, 1398, 1399, 1414.

<sup>16</sup> В. И. Абаев Историко-этимологический словарь осетинского языка, I. М., 1958 (сокращ. ИЭСОЯ), стр. 536.

<sup>17</sup> W. Tomaschek. Centralasiatische Studien, II. Wien, 1880, S. 159.

<sup>18</sup> EVP, p. 58.

<sup>19</sup> Air. Wb., 851.

<sup>20</sup> G. Morgenstierne. Indo-Iranian Frontier Languages, I. Oslo, 1929 (сокращ. IIFL), p. 280.

<sup>21</sup> ИЭСОЯ, I, стр. 420.

<sup>22</sup> TSP, 2, строки 600, 603, 665, 889.

<sup>23</sup> EVP, p. 13; Henning, BSOAS, XI, 3, 1945, p. 470, fn. 2.

<sup>24</sup> Walde—Pokorný, II, 1927, SS. 182—183.

<sup>25</sup> Ib., SS. 111—112.

<sup>26</sup> Henning, BSOAS, XI, 4, p. 721.

как для ряда афганских слов с начальным  $\bar{o}$  или  $\bar{u}$  характерна потеря губного согласного  $b$ . Например: афг.  $\bar{o}za\bar{i}$ , ваз.  $w\bar{o}za\bar{i}$  — „плечевая кость“ < \* $\bar{b}azu$ -ka-, ср. ав.  $\bar{b}azu$ -, курд.  $\bar{b}ask$ ,  $\bar{b}asik$ , бел.  $\bar{b}azk$ , перс.  $\bar{b}az\bar{u}$ ; афг.  $\bar{u}zd$  — „длинный“, ср. ав.  $\bar{b}eraz$ -, согд.  $\beta rz$ -, сакск.  $\bar{b}ulysa$ -, вах.  $\bar{v}orz$ . Сходное явление засвидетельствовано для сакского языка.<sup>27</sup>

6.  $lw\bar{e}d\bar{e}l$  — „падать“. Моргенштерне<sup>28</sup> оставляет это слово без толкования. Нам кажется, что есть основания для сближения  $lw\bar{e}d\bar{e}l$  с другим афганским глаголом —  $lwast\bar{e}l$ ;  $lwap$  — „разбрасывать“, ср. сакск.  $\bar{c}usvap$ -, вах.  $\bar{b}\bar{u}n$ -, мундж.  $l^{\circ}v\bar{o}n$ , сангл.  $\bar{d}\bar{e}v\bar{i}n$ , шугн.  $\bar{d}\bar{e}v\bar{i}n$ , язг.  $\bar{d}\bar{e}vap$ -, ягн.  $\bar{d}\bar{i}vap$  — „веять“. Этимология  $lwast\bar{e}l$  известна: он восходит к каузативной основе  $\bar{d}w\bar{a}naya$ - от и.-е.  $\bar{d}h\bar{u}en(\bar{e})$ -,<sup>29</sup> иран. \* $\bar{d}wan$ -, ср. ав.  $\bar{d}van$  — „летать“.<sup>30</sup> И.-е.  $\bar{d}h\bar{u}en(\bar{e})$ - представляет собой расширение посредством суффикса -n- корня  $\bar{d}heu$ -,  $\bar{d}he\bar{u}a$ -,<sup>31</sup> иран. \* $\bar{d}w\bar{a}ya$ -. Именно к этому корню мы можем возводить афг.  $lw\bar{e}d\bar{e}l$  и ягн.  $\bar{d}\bar{i}w\bar{e}$  — „падать“.

A. N. Ragoza

### SOME AFGHAN ETYMOLOGIES

The article contains the etymologies of six afghan words ( $lw\bar{e}za$ ,  $zwamna$ ,  $z\bar{y}\bar{a}st\bar{e}l$ ,  $\bar{p}ar\bar{e}d\bar{e}l/\bar{p}araw\bar{e}l$ ,  $\bar{u}za$ ,  $lw\bar{e}d\bar{e}l$ ).

<sup>27</sup> H. W. Bailey, JRAS, 1954, 1—2, p. 30.

<sup>28</sup> EVP, p. 40.

<sup>29</sup> Walde — Pokorny, I, S. 841.

<sup>30</sup> Air. Wb., 764.

<sup>31</sup> Walde — Pokorny, I, S. 835 сл.

## ГЛАГОЛЬНЫЕ ОКОНЧАНИЯ В ХОРАСАНСКОМ КУРМАНДЖИ (Диахроническая направленность вариантов)

В предлагаемой статье приводятся дополнительные иллюстрации и соображения к предыдущей работе автора.<sup>1</sup> Продолжается выяснение вопроса, в какой мере синхронический срез языка и обнаруживаемая в его пределах вариантность дают возможность судить о направлении языковых изменений, иначе говоря — как располагаются варианты языковой единицы диахронически, какова структура диахронического лимита. Отобраны только те факты, которые не освещены или принципиально иным образом истолкованы в предшествующих исследованиях.<sup>2</sup> Разбор строится главным образом на материале учебных пособий, изданных Г. Г. Пехлеви в начале 30-х годов в Ашхабаде на хорасанском курманджи (в дальнейшем собирательно: Pehlewî),<sup>3</sup> и записей фольклора, сделанных нами в 1936 г. у курдов Туркмении, большей частью у жителя селения Фирюза Азиза Ходжамамедова (в дальнейшем: Ezîz).

Ряд морфонетических вариантов возникает на почве близости фонем *i*, *ê*, на их способности чередоваться в определенных условиях.

В сопоставлении с говором курдов Армении выделяется исход *ê* в окончании 1-го л. мн. ч. *-inê* (не совпадающем, таким образом, с общим окончанием 2-го и 3-го л. *-in*).<sup>4</sup> У Pehlewî — также редко реализуемый фонетический вариант с конечным *i* вм. *ê*: *Em her ro ta saetê 12-de dexwîninê. Le her dem hilgirt'inek verdekevinê ortê hewalîyê*

<sup>1</sup> И. И. Цукерман. Вариантность как диахронический лимит языковой системы. Палест. сборник, вып. 19 (82), 1969 (в дальнейшем — Вариантность), стр. 56—68.

<sup>2</sup> W. Ivanow. Notes on Khorasani Kurdish. Journal and Proceedings, Asiatic Society of Bengal (New Series), vol. XXIII, 1927, N 1, pp. 167—236; В. С. Соколов. Очерки по фонетике иранских языков, I. М.—Л., 1953, стр. 78—103 (Курдский язык); Ч. Х. Бакаев. Говор курдов Туркмении. 1962. В дальнейшем иллюстрации из текстов Ч. Х. Бакаева помечены буквой „Б“, после которой указана страница книги.

<sup>3</sup> См. Вариантность, стр. 57 и сл., стр. 64, сноска 23.

<sup>4</sup> Ср. специальное окончание 1-го л. мн. ч. *-în*, отличное от общего окончания 2-го и 3-го л. мн. ч. *-in*, в ряде говоров северного и южного наречия курдского языка, исследованных Д. Н. Маккензи (D. N. Mackenzie. Kurdish dialect studies, I. London, 1961, §§ 208, 211, 283, 286).

*mek't'ewê we delîzinê* (P3. 4)<sup>5</sup> 'Мы ежедневно занимаемся до 12 часов. Каждый перерыв мы выходим на школьный двор и играем'; *Her yêk je me wan toxmana pakize kirinê we le goldanan çandinê we goldanan ji le p'aş şûşê, wer royê daninê* (P2. 122) 'Мы все очистили эти семена, посадили их в цветочные горшки, а горшки поставили на окно, на солнце'; *Em ders dexwîninî* (P1. 80) 'Мы учимся'.

Ср. чередование вариантов *-inê/-inî* для одного и того же глагола: *Îro zaninê ki sowe çiqes kar dek'inê* (P3. 5) 'Сегодня мы знаем, сколько завтра мы будем работать'; *Em tertîwê mek't'ewê xe zaninî* (P3. 4) 'Мы соблюдаем школьный распорядок'.

Вариант с конечным *i* в известных нам случаях возникает (факультативно) во втором заударном слоге. Следовательно: *-inê / > -inî*.

Наличие особого и вполне устойчивого показателя 1-го л. мн. ч. *-inê (-inî)* не должно вызывать сомнений. В текстах Pehlewî и Ezîz'a не отмечен ни один случай опущения конечного *ê* в *-inê*. Тексты, записанные Ч. Х. Бакаевым, также подтверждают окончание *-inê*. Мы полагаем, что в тех случаях, когда для 1-го л. мн. ч. конечное *ê* отсутствует, форма просто дефектна. Ср.: *Em pêz dedoşinê, şîrê xwe meya ðekinê, ðekinê qatix, paşê qitix ðekinê meşkê, dek'ênê, rûn heltinênê jennaw dew. Dew heltinînê, ðekinê toraq. Em je şîr ðekinê p'endir. Em p'endir ðekin* (вм. *ðekinê*) *t'ike-t'ike, ðebîrînê, je wê xwê ðekinê, ðekinê.naw p'ostan* (Б. 157) 'Мы доим овец, квасим молоко, делаем из него кислое молоко, затем кислое молоко наливаем в маслобойку, сбиваем, вынимаем масло из пахтанья. Вынимаем пахтанье и делаем из него творог. Мы из молока делаем сыр. Сыр мы нарезаем на куски, после этого солим и кладем в бурдюки'.

Для 3-го л. ед. ч. исходным несомненно является окончание *-i*, но не *-e* (см. ниже). У Pehlewî — также редкий фонетический вариант *-ê*. *Eger gor rû we min bêwi, we wi şîva werre we serî wida lê dexim, ta can bikişî* (P3. 5) 'Если мне попадет волк, я его вот этой палкой так стукну по голове, что он испустит дух'; *Moxtêr dest'êde xe direj dek'ir ki hîvê bigiri* (P3. 29) 'Мохтар протягивал руки, чтобы схватить луну'; *Ferhad pir kitawê xe dexazê. Ew to wext'i kitawê xe je dest xe danayni* (P2. 4) 'Фархад очень любит свою книгу. Он ее из рук не выпускает'.

Ср. чередование вариантов *-i / > -ê* для одного и того же глагола: *dewi / > dewê*; *Mehzi wîyan rişê dêr hişk' dewî, we dar we xe jî telef dewî* (P3. 31) 'Поэтому корень дерева засыхает, а само дерево погибает'; *Wextê ders teva dewê, her kesek wedegeriye malê xe* (P3. 4) 'Когда учеба кончается, все направляются домой'.

Другие морфонетические варианты являются следствием „палатализирующего“ действия вставочного *y*, обуславливающего переходы *i > î, e > ê*.

<sup>5</sup> Иллюстрации взяты из следующих пособий: G. G. Pehlewî: 1) Elêfbayê k'ormancî. Sewa xizanan, Işqabad, 1933 (P1); 2) Kitawê qeraetê. Sewa mek't'ewê ibtedaf. Salê ewel, Işqabad, 1934 (P2); 3) Kitawê xandinê. Bolekê dowwom. Salê 2-m, Eşqabad, 1934 (P3). После ссылки указывается страница книги, откуда заимствован пример.

Так, исход формы 3-го л. ед. ч. перфекта дает серию вариантов *-iye* / *-iye* / *-iyê* / *-iyê*, наиболее часто — *-iye* /  $\rangle$  *-iyê*. Ср.: *T'e nik'a kit'aw we rûzname xandinê hêvisiye* (P2. 24) 'Ты теперь научилась читать книги и газеты'; *Cûcekêrpi le wi hêllinê xeyi qîç'ç'ik ki je şiv o belkan çê kiriyê, zivist'anê ret' dek'e* (P2. 48) 'В этом своем гнезде, которое сделано из веточек и листьев, черепаха проводит зиму'.

Единой форме настоящего-будущего времени (*dekevim* 'падаю = упаду') противопоставлена форма настоящего сильного (*dekevime* 'падаю'). В морфологическом плане ее можно представить как своеобразный перфект настоящего времени, состоящий из перфектной настоящей основы *-kevi-*, префикса длительности *de-* (вытесняемого префиксом отрицания *na-*) и окончаний, копирующих спрягаемые формы предикативной связки в ее гласном варианте: 1. *de+kevi+me*, 2. *de+kevi* (< \**de+kevi+yi*), 3. *de+kevi+ye* / *de+kevi+ye* / *de+kevi+yê* / *de+kevi+yê*, 1 мн. *de+kevi+nê*, 2 мн., 3 мн. *de+kevi+ne*.<sup>6</sup> В плане нашего изложения привлекает внимание исход формы 3-го л. ед. ч., диахронический лимит которого может быть изображен так:



*Kişmiş şirîne, emma doç le gewriyê yekê demînîyê (demînîye)*<sup>7</sup> 'Кишмиш-то сладок, да веточка застревает в горле' (Пословица).

С формой настоящего сильного омонимически совпадает препозитивная форма глагола<sup>8</sup> в настояще-будущем времени,<sup>9</sup> в частности форма 3-го л. ед. ч., представленная вариантами *dekeviye* / *dekeviye* / *dekeviyê* / *dekeviyê* / *dekevuye* / *dekevuyê*. *Emma Qêyser qet' mayil newû ki t'ê keviye ortê wi mali* (P2.39) 'Однако Кейсар вовсе не намерен был залезть в этот дом'; *Her k'orasek' ki t'êye dirûn, je dest 5-6 neferan ret' dewi, ta ki dewiye k'orasê hazir* (P2. 103) 'Каждая рубаха, которую шьют, проходит через 5—6 человек, пока она не превратится в готовую рубаху'; *Mehzi wi ew k'ê demînîyê girê* (P2. 42) 'Поэтому она [лиса] редко попадается'; *Ew çiyê ki eger nepêji, dewiye mirîşk, ca eger bip'êji, dewiyê xorak'ek' do rengo?* (P1. 84) 'Что это такое: если не сварить, станет курицей, если же сварить, станет едой в два цвета?' (Загадка); *Eger le darek' miwêk' şirin bêwye din, mêymûnan kolli berefi wê dewin* (P2. 63) 'Если на каком-либо дереве попадается сладкий плод, все обезьяны собираются туда'.

<sup>6</sup> По-видимому, возможна и иная, более простая формула строения настоящего сильного (перфекта настоящего времени), по которой эта форма образуется осложнением окончаний форм настоящего-будущего времени показателем *-e/-ye/-yê*: *de+kevi+im+e* и т. д. Однако базируясь на таком разборе, невозможно было бы удовлетворительно объяснить формы 2-го л. ед. ч. *dekevi* и 1-го л. мн. ч. *dekevinê*, не подвергаемые, очевидно, никаким осложнениям.

<sup>7</sup> Отсутствие пометы указывает на неспортизованные материалы автора.

<sup>8</sup> Т. е. особая глагольная форма, возникающая в сочетаниях, которые состоят из глагола и стоящего после него имени: *têne mal* 'идут домой'.

<sup>9</sup> Это совпадение чисто внешнее, оно не касается ни морфологического состава, ни тем более функции омоформ.

И, наконец, нижеследующая иллюстрация дает представление о вариантности, возникающей и развертывающейся в пределах морфологии.

Для окончаний, включающих в свой состав передне-смешанный редуцированный гласный *-i*, представляется возможным выделить морфологический вариант с переднеязычным открытым *-e* взамен *i*, именно: 1-е л. ед. ч. *-em* (*/-im*), 1-е л. мн. ч. *-enê* (*/-inê*), 2-е и 3-е л. мн. ч. *-en* (*/-in*). Вариант этот реализуется в составе форм, образованных от настоящей основы ограниченного числа глаголов: *kirin* 'делать' (*dekem / dekim* 'делаю'), *dan* 'давать' (*dedem / dedim*), *birin* 'брать, уносить' (*dewem / dewim*), *xistin* 'ударять' (*dexem / dexim*) — и на несколько других основаниях — глаголов *xwarin* 'есть' (*dexwem / dexwim* и также *dexom*), *çûn* 'уходить' (супплетивная основа *-her-*: *terem / terim*), *hatin* 'приходить' (супплетивные основы *-êw-* и *wer-*: *bêwem / bêwim* 'приду', *weren / werin* 'пойдите').

Эти же глаголы *kirin*, *dan* и т. д. выделяются и другим признаком — окончанием (исходом формы) 3-го л. ед. ч. (и пов. накл. ед. ч.) *-e*, которое не чередуется вовсе (или, может быть, очень редко чередуется) с окончанием *-i*: *deke*, *bike*; *dede*, *bide* и т. д. Альтернативные варианты в виде *deki*, *biki*; *dedi*, *bidi* нами не отмечены.

Формы *dekem / dekim*; *dedem / dedim* и т. д., с одной стороны, и формы *deke*, *dede* и т. д., с другой, образуют, разумеется, закономерное единство. Можно полагать (во всяком случае для глаголов *kirin*, *dan*, *birin*, *xistin* и, возможно, других), что в составе варианта *dekem*, *dedem* и т. д. произошел процесс переразложения — перемещения конечного *e* настоящей основы в окончания (*de+ke+m > de+k+em*) и тем самым переход из гласного спряжения в согласное. В той мере, в какой этот процесс завершен, формы *dekem*, *dedem* и т. д. свободно чередуются с формами *dekim*, *dedim*, возникающими, очевидно, по аналогии с соответствующими формами всех других глаголов согласного спряжения (ср. *de+ke+v+im* 'падаю').

Таким образом, здесь можно видеть 'двухступенчатый процесс, протекающий целиком в пределах морфологии: *de+ke+m > de+k+em* и *de+k+em > de+k+im*.<sup>10</sup>

Если наши рассуждения верны, то формы 3-го л. ед. ч. (и пов. накл. ед. ч.) мы застаем на первом этапе их преобразования (*de+ke- > de+k+e*), который протекает скрыто, поскольку второй (явный) этап процесса (замена окончания *-e* окончанием *-i* по аналогии: *deke > deki*), по-видимому, не реализуется вовсе (см. ниже).

Формы с начальным *-e* в окончаниях распределены неравномерно во многих отношениях. Они по-разному распределены у разных авторов (информантов), для разных глаголов и для разных форм одного и того же глагола. В целом у Pehlewî процесс *dekem > dekim* зашел дальше, чем у Ezîz'a.

<sup>10</sup> Вполне возможные старые формы 2-го л. ед. ч. *de+ke+y | > de+kê+y (> de+k+i)* 'делаешь', *de+de+y | > de+dê+y (> de+d+i)* 'даешь' нам, однако, в хорасанском курманджи не встретились. Именно это обстоятельство дает нам основание выделять в переходе *de+ke+m > de+k+im* момент *de+k+em* (см. ниже парадигму).



Так у Ezîz'a для глаголов *kirin* и *dan* явно преобладают формы с окончанием на *-e* (*dekem, dedem; dekenê, dedenê; deken, deden*), но встречаются эпизодически и формы на *-i* (*dekim, dedim* и т. д.). Напротив, Pehlewî предпочитает для этих глаголов окончания на *-i* (*dekim, dedim* и т. д.), хотя и формы *dekem, dedem* ему отнюдь не чужды. Однако в тех и других текстах для 3-го л. ед. ч. (и пов. накл. ед. ч.), как указывалось, употреблены только формы с окончанием (исходом) *-e*, но не *-i*: *deke, bike; dede, bide. Ez wan nas dekem* (Ezîz) 'Я их знаю'; *Were em xwêyê xwe we wî lawika denê* (Ezîz) 'Давайте отдадим свою сестру этому юноше'; *Çerre hereket dek'e — aram terre, ya baz dede?* (P2. 46) 'Как он передвигается — тихо ходит или скачет?'

Ср. у Pehlewî в одном тексте (P2.87): *Em komegê dedenê kolhozçiyân | Em komegan dedinê kolhozçiyân* 'Мы оказываем помощь колхозникам'.

В текстах Ezîz'a можно выделить полный комплект форм, образованных от настоящей основы глагола *birin* 'взять, уносить' с окончаниями на *-e*, не чередующимися с окончаниями на *-i*: *dewem, dewen, dewenê* и т. д. У Pehlewî для этого глагола тоже превалируют формы с окончаниями на *-e*. Ср.: *Ez nik'om barê xe bûwem, ca barê t'e çerre bûwem!* (P3.24) 'Я и свой-то груз не в состоянии нести, как же я понесу еще и твой груз!'

Примерно такое же соотношение форм установлено и для глагола *xwarin* 'есть' (*dexwem, doxwenê* и т. д.), с тем, однако, отличием, что форме *dûxe* у Pehlewî противостоят все другие формы, образуемые от основы *-xo-* (*de+xo+m* и т. д.): *Bigurun, we kewaw kenê, bixwenê* (Ezîz) 'Снимите шкуру, сделаем жаркое и поедем'; *Le kerê xwe niş-tiye, hewla xwe dexwe* 'Сидит на осле и ест халву' (Пословица).

У Ezîz'a явно преобладают формы *terem, teren; herem, heren* и т. д. для глагола *çûn* 'уходить'; отмечена форма *weren* для глагола *hatin* 'приходить', тогда как у Pehlewî для этих глаголов засвидетельствованы только формы *terim, herim, werin* и т. д. И опять-таки в тех и других текстах зарегистрированы только формы настоящего времени, конъюнктива и повелительного наклонения *here, were*, хотя и варианты с окончанием *-i* (*teri, heri*) в этом случае, как нам кажется, не исключены (как и чередование *bêwê/bêwi*). *Rind ki we wa gera we mira got, ez nika terem* (Ezîz) 'Хорошо, что вы мне это сказали, теперь я пойду'; *Her kuda herin, hilinin, buwen we xwera* (Ezîz) 'Куда бы вы ни отправились, возьмите ее с собой'; *Eger we di ki le siwê mi kiriye tutun, weren* (Ezîz) 'Как увидите утром, что я задымил, так приходите'; *Moxtar-can, xew t'e degiri, mêwê* (P3.28) 'Мохтар-джан, не ходи, тебя сон разберет'.

Единичные примеры обнаружены у Pehlewî для 3-го л. ед. ч. наст. вр. глагола *xistin* 'ударять' (*dexe*).

Что касается текстов Ч. Х. Бакаева, то в них чередование *-em/-im* и т. д. полностью снято в пользу форм с начальным *-i* (*dekim, dedim*

и т. д.), как это имеет место в говоре курдов Армении.<sup>11</sup> Отголоски описываемого процесса мы можем все же обнаружить, по-видимому, в том, что формы 3-го л. ед. ч. *deke*, *dede*, *tere* и т. д. в текстах Ч. Х. Бакаева тоже не чередуются с формами *deki*, *dedi* и т. д., тогда как для глаголов вне выделенной выше группы такое чередование возможно; ср. *depêje* / *depêji* 'печет'.

Приведенный материал достаточно сложен. Он может показаться даже хаотическим до тех пор, пока не установлен характер конкурирующих вариантов (*de+ke+m* / *de+k+em* / *de+k+im*) и тем самым направление изменений в этом пункте системы (*dekem* > *dekim*). Дает ли, однако, индивидуальная языковая система Eziz'a или Pehlewî, отраженная в принадлежащих им текстах, достаточно полное представление об этом процессе? Методологически, как нам представляется, ответ может быть только положительным, хотя практически разрешение такого вопроса может столкнуться с ограниченностью текста и невозможностью эксперимента. В нашем конкретном случае четкая лексическая и грамматическая ограниченность чередования *-em* / *-im* и т. д., реализуемого только в пределах форм, образованных от настоящей основы определенной группы глаголов, неизбежно приводит в область морфологии. И если бы нам и неизвестны были факты других диалектов,<sup>12</sup> все же можно было бы на очень ярком материале Eziz'a и Pehlewî построить схему *de+ke+m* / > *de+k+em* / > *de+k+im*, по крайней мере для глаголов *kirin*, *dan*, *birin*.

Таким образом, в хорасанском курманджи обнаруживается смешанная (гласно-согласная) и тем самым неустойчивая парадигма не только для глагола *xwarin*,<sup>13</sup> но и для глаголов *kirin*, *dan*, *birin* и, возможно, других. Ср.:

1. <i>de+ke+m</i>	<i>de+k+em</i>	<i>de+kē+nê</i>	<i>de+k+enê</i>
	<i>de+k+im</i>		<i>de+k+inê</i>
2.	<i>de+k+i</i>	<i>de+ke+n</i>	<i>de+k+en</i>
			<i>de+k+in</i>
3. <i>de+ke</i>	<i>de+k+e</i>	<i>de+ke+n</i>	<i>de+k+en</i>
			<i>de+k+in</i>

<sup>11</sup> Ср., впрочем, отмеченный нами в текстах случай: *were êzik hûr ke, ez arek tadem* (Б.150) 'Иди наколи дров, а я разведу огонь'.

<sup>12</sup> Ср. строго согласуемые с диахроническим лимитом хорасанского курманджи (*dekem* / > *dekim*, *dedem* / > *dedim* и т. д.) данные Д. Н. Маккензи по иракским говорам южнокурдского и северокурдского наречий. Именно для глаголов *kirdin* (*kirin*), *dan*, *birdin* (*birin*), *xistin* установлены настоящие основы с гласным исходом *-e*: *-ke-*, *-de-*, *-be(r)-* / *-we*, *-xe-*. См.: D. N. Mackenzie. *Kurdish dialect studies*, I, pp. 226—240 (List of verbs).

<sup>13</sup> См.: Вариантность, стр. 58 и сл. Ср. смешанную (гласно-согласную) парадигму для глагола *xarin* по текстам Pehlewî:

1. <i>dexom</i>	<i>dexonê</i>
2. <i>dexoy</i>	<i>dexon</i>
3.	<i>dex[w]e</i> <i>dexon</i>

В говоре курдов Армении эта двойственность ликвидирована, вероятно, в результате возобладания окончаний *-im*, *-in*, с одной стороны, и окончания 3-го л. ед. ч. *-e*, с другой.<sup>14</sup>

Последняя из предложенных иллюстраций с особой наглядностью подтверждает следующий вывод. Анализ варьирующих форм *de+ke+m* / *de+k+em* / *de+k+im* и т. д., установленных в синхронической системе хорасанского курманджи и даже в пределах индивидуальной языковой системы Eziz'a или Pehlewî, дает принципиально такой же результат, как сравнение тех же явлений, представленных в северокурдских (или южнокурдских) говорах Ирака, с одной стороны (*[d]e+ke+m*), и в говоре курдов Армении, с другой (*di+k+im*). Это обусловлено тем, что синхронический пучок вариантов, локализуемый пределами одного диалекта и даже индивидуальной языковой системы, обладает одновременно и диахронической направленностью. Поэтому варианты могли реально оказаться и диалектно распределенными, и диахронически разорванными. Особенность чередующихся вариантов в сравнении с диалектно и диахронически разорванными соответствиями заключается в том, что варианты обратимы, они сосуществуют в пределах одной системы, не исключая до поры до времени один другого. Что касается в особенности вариантности индивидуальной языковой системы, то она уступает вариантности диалектной лишь количественно. Она отражает вариантность коллективную, поэтому вариантность индивидуальной системы принципиально не отличается от вариантности диалекта. То, что распределено между разными людьми или между разными периодами, может оказаться сосуществующим у одного человека.

I. I. Tsukerman

## THE DIACHRONIC DIRECTION OF THE VARIANTS

In the Southern and the Northern dialects of the Kurds of Iraq the verbs *kiridin* (*kirin*) 'do, make', *dan* 'give', *birdin* (*birin*) 'take, carry', *xistin* 'strike' make up the forms of the Present tenses from a stem containing the final vowel *-e*: *-ke-*, *-de-*, *-we(r)-*, *-xe-* (cf. *[d]e+ke+m* 'I do'). In the dialect of the Kurds of Armenia stems corresponding to the above mentioned consist of one consonant only: *-k-*, *-d-*, *-b-*, *-x-* (cf. *di+k+im*).

The varying forms *dekem* / *dekim*, *dedem* / *dedim* in the dialect of the Kurds of Khorasan make it possible to reproduce the actual process of transition of the forms *de+ke+m* > *di+k+im*, viz.: 1) *de+ke+m* > *de+k+em* and 2) *de+k+em* > *de+k+im*.

<sup>14</sup> Разумеется, после того, как *e* перестало восприниматься как гласный исход основы и превратилось, таким образом, в окончание (*de+ke* > *de+k+e*).

## СОГД

### (К истории изучения страны и о задачах ее исследования)

Согдиана — один из древнейших культурных оазисов Средней Азии — лежала в бассейнах Зеравшана и Кашкадарьи. Ее изучение долго шло в общем русле истории Средней Азии, начало серьезному исследованию которой было положено после присоединения Туркестанского края к России.

К концу XIX в. накопилась уже значительная литература о Средней Азии, были изданы источники, имеющие первостепенное значение для ее изучения, и появился ряд исследований, в том числе В. В. Григорьева, Н. В. Ханькова, А. Вамбери, И. П. Лерха и других. В 1873 г. печатаются очерки Э. Захау по истории Хорезма.<sup>1</sup> А через пять лет, в 1878 г., вышла работа, специально посвященная древней Согдиане. Ее автору В. Томашеку принадлежит первая попытка восстановить историко-географическую карту древней Согдианы и средневекового Согда.<sup>2</sup> Тогда же было положено начало археологическому изучению Средней Азии, носившему в конце XIX в., как и позже, в начале XX в., рекогносцировочный характер.<sup>3</sup> Был выявлен и зафиксирован на карте ряд городищ в долине Зеравшана и по берегам Сырдарьи, среди них остатки крупнейшего центра согдийской культуры — Афрасиабское городище древнего Самарканда. Несмотря на то что раскопки велись небольшие и носили, как правило, частный, бессистемный характер, материал был собран для того времени огромный и первоклассный. Для его оценки достаточно вспомнить всем известную коллекцию согдийских оссуариев. Наиболее существенные результаты были получены Н. И. Веселовским, положившим в 1875 г. начало археологическим

<sup>1</sup> E. S a c h a u. Zur Geschichte und Chronologie von Khvarizm, I—II. Wien, 1873 (Sonderabdr. aus SBAW, Wien, Bd. LXXIII, SS. 471—506; LXXIV, SS. 285—330).

<sup>2</sup> W. T o m a s c h e k. Centralasiatische Studien, I, Sogdiana (mit drei Karten). Wien, 1877 (SBAW, Bd. LXXXVII, SS. 67—184).

<sup>3</sup> Археологическому изучению Средней Азии немало способствовали Археологическая комиссия, созданная при Русском археологическом обществе, и образованный в 1895 г. в Ташкенте силами местной интеллигенции Туркестанский кружок любителей археологии, доклады членов которого печатались в трудах и сообщениях кружка.

работам на Афрасиабе,<sup>4</sup> и Н. Ф. Ситняковским (1896—1900)<sup>5</sup> благодаря топографическому обследованию Бухары и Бухарского оазиса. Большое значение имели работы В. А. Жуковского, прошедшего всестороннее обследование Мервского оазиса и трех городищ старого Мерва с привлечением письменных источников.<sup>6</sup>

В конце XIX в. почти одновременно русскими и западными учеными были предприняты экспедиции в северную Монголию и Сериндию. В бассейне р. Енисея и в Монголии в долине Кошо-Цайдам на берегу Орхона были открыты памятники древнетюркской письменности, ставшей известной сперва под названием орхоно-енисейской, а позже — рунической; к их числу принадлежит известная Карабалгасунская трехязычная надпись, открытая в 1889 г. русским исследователем Н. М. Ядринцевым.

Открытия этих лет стали стимулом к дальнейшему углубленному исследованию истории и истории культуры Средней Азии с широким привлечением письменных источников, значительная часть которых была выявлена в это время. В свете новых данных отчетливо обрисовались взаимоотношения среднеазиатских владений с тюркским каганатом, первое исследование которых принадлежит Э. Шаванну.<sup>7</sup> В 1900 г. вышел в свет капитальный труд В. В. Бартольда „Туркестан в эпоху монгольского нашествия“, широко освещающий и предшествующий период — предмусульманскую историю Средней Азии. Труд В. В. Бартольда создал эпоху в истории изучения Средней Азии. Не говоря о том, что В. В. Бартольд ввел в научный обиход огромный круг источников и дал на их основе блестящий историко-географический обзор среднеазиатского Заречья (Мавараннахра), наметил общую схему периодизации не только политической, но и социально-экономической истории Средней Азии. Важно, что в этой работе, как и в последующих своих трудах, В. В. Бартольд ставил и рассматривал ряд вопросов, связанных с историей среднеазиатских владений раннего средневековья. Он убедительно показал, что арабское нашествие на Среднюю Азию явилось не только внешним фактором, но вызвало изменение общественных отношений в стране и способствовало развитию

<sup>4</sup> Н. И. Веселовскому посчастливилось первому открыть внутренние стены древнего Самарканда. Тогда же им был составлен первый и до сих пор остающийся единственным топографический план Афрасиабского городища. О работах Н. И. Веселовского см.: А. Ю. Якубовский. К истории археологического изучения Самарканда. ТОВЭ, т. II, Л., 1940, стр. 290 и сл.

<sup>5</sup> Н. Ф. Ситняковский составил на основе своих наблюдений и письменных источников описание системы орошения Бухарского оазиса. Им же были открыты и нанесены на карту обвалованные остатки древней стены, окружавшей бухарские районы и защищавшие их от кочевников. См.: Н. Ф. Ситняковский. Заметки о Бухарской части долины Зеравшана. ИТОРГО, т. I, вып. 2, Ташкент, 1900.

<sup>6</sup> В. А. Жуковский. Развалины старого Мерва. Древности Закаспийского края, СПб., 1894. В труде В. А. Жуковского среднеазиатский город был впервые показан в своем развитии.

<sup>7</sup> Ed. Chavannes. Documents sur les tou-kie (tures) occidentaux. Сб. трудов Орхонской экспедиции, вып. VI, СПб., 1900.

ее экономики. Именно в этом коренное отличие его работ от исследований его предшественников, рассматривающих лишь частные вопросы политической истории и исторической географии.<sup>8</sup>

К этому времени первых успехов достигла среднеазиатская нумизматика, интерес к которой растет. Еще в начале XIX в. крупнейший нумизмат своего времени Френ выделил группу среднеазиатских серебряных монет, чеканенных по образцу сасанидских и названных им „монетами тюркских хаканов афрасиабова рода“.<sup>9</sup> С описанием этих монет мы встречаемся позже у многих исследователей, в том числе у В. Тизенгаузена, включившего их в свой каталог монет восточного халифата.<sup>10</sup> К началу XX в. из нумизматических материалов, поступавших из Средней Азии, сложились собрания среднеазиатских монет Государственного Эрмитажа и Азиатского музея. Среди этих монет русскими нумизматами была выделена группа, удачно названная Э. Друэном туранской, т. е. восточноиранской. В нее вошли медные (как позже установлено, бронзовые) монеты с изображением человеческих голов и животных и с надписями, выполненными неопределенными в то время письменами (так называемыми арамейско-кушанийскими). Затем из их числа было выделено несколько серий монет, надписи на которых были определены как уйгурские (оказавшиеся впоследствии согдийскими).<sup>11</sup> Исследования Э. Друэна продолжил Аллот де ла Фю.<sup>12</sup> Появилась работа П. И. Лерха, посвященная среднеазиатским серебряным монетам, выделенным в начале века Френом в особую группу. Последнему удалось установить принадлежность этих монет домусульманским правителям Бухары — бухархудатам.<sup>13</sup> Предложенное им чтение надписей легло в основу всех дальнейших исследований.

О согдианистике как о самостоятельной области науки мы можем говорить с начала XX в., когда в руках ученых оказались рукописи из Сериндии, обнаруженные экспедициями А. Стейна и П. Пельо и сразу привлечшие к себе внимание всего востоковедного мира.

Исследование одной из трех групп обнаруженных экспедициями рукописей, оказавшихся согдийскими, открыло согдийский язык, который до тех пор был известным по упоминаниям в источниках и отдельным

<sup>8</sup> О значении работ В. В. Бартольда см. предисловие И. П. Петрушевского к т. I „Сочинений В. В. Бартольда“, М., 1963, стр. 23—38.

<sup>9</sup> *Novae Symbolae ad rein numarium Muhammeddanorum ex Museis Pflugiana atque Manteufeliano. Petropoli nec non Needloviano Casanis.* Ed. doct. C. M. Fraehn. Petropoli et Halis Saxonium, 1819, pp. 45—46.

<sup>10</sup> В. Г. Тизенгаузен. Монеты Восточного халифата. СПб., 1873.

<sup>11</sup> Ed. Drouin. 1) Les monnaies Touraniennes. Extré de la Revue Numismatique, Paris, 1891; 2) Monnaies Turcochinoises des VI, VII, et VIII siècles. Revue Numismatique, 4-me Série, t. 14, 1910; t. 28, 1925; t. 29, 1926.

<sup>12</sup> Allotte de la Fuye. Monnaies incertaines de la Sogdiane et des contrées voisines. Revue Numismatique, 4-me Série, part. 28, 1891.

<sup>13</sup> П. И. Лерх. Монеты бухархудатов. ТВОРАО, ч. XVIII, СПб., 1875—1909. О них же см.: E. Thomas. Bilingual Coins of Bukhara. Numismatic Chronicle and Journal of Numismatic Society, 3 rd. ser., v. I, 1881, pp. 116—128.

встречающимся в них словам. Согдийские рукописи оказались представленными разными видами текстов, получивших название по своему содержанию согдо-буддийских, согдо-христианских и согдо-манихейских. Первые из них написаны так называемым согдо-буддийским письмом, известным по уйгурским памятникам, впоследствии получившим название согдийского национального или государственного письма; вторые — сирийским; третьи — письмом, получившим название манихейского. Тогда же экспедицией А. Стейна (1906—1908 гг.) в развалинах сторожевого пограничного укрепления к западу от Дунхуана были, помимо прочих находок, обнаружены остатки согдийской почты — первые, ставшие нам известными частные письма, получившие в научном обиходе название „Старых писем“. Эти письма — первые согдийские оригинальные (непереводные) тексты, оказавшиеся в руках ученых. Согласно позднейшим исследованиям (В. Б. Хеннинг), они относятся к IV в.<sup>14</sup> Зимой 1914/15 г. ряд рукописей и большое количество их обрывков, по-видимому того же происхождения, приобрел у местного населения в Дунхуане глава Русской туркестанской экспедиции С. Ф. Ольденбург. Часть приобретенных им рукописей оказалась согдийскими.

Филологическое исследование новых материалов сосредоточилось на Западе. Первые публикации и исследования согдо-буддийских текстов принадлежат Р. Готью,<sup>15</sup> христианских — Ф. В. К. Мюллеру.<sup>16</sup> В России К. Залеман печатает один из первых грамматических курсов согдийского языка текстов христианского содержания.<sup>17</sup>

В свете новых находок удалось прочесть третий текст Карабалгасунской надписи, оказавшийся согдийским. Язык надписи установлен Ф. В. К. Мюллером и Г. Андреасом.<sup>18</sup> Изучаются согдийский язык и ягнобский, нередко называемый новосогдийским.

Новые открытия сосредоточивают внимание исследователей на древнем Согде, его колониях. Выясняется культурная и политическая роль согдийцев в Средней Азии, определяется их значение как посредников и участников в мировой торговле того времени, их колонизаторская деятельность на Востоке. В 1914 г. публикация исследований была прервана начавшейся войной. Первые послевоенные публикации согдийских документов в СССР принадлежат Ф. А. Розенбергу, издавшему

<sup>14</sup> W. Henning. The Date of the Sogdian Ancient Letters. BSOS, vol. XII, parts 3—4, 1948, pp. 601—615.

<sup>15</sup> R. Gauthiot. 1) De l'alphabet sogdien. JA, série X, t. XII, 1911, pp. 81—95; 2) Note sur la langue et l'écriture des documents Stein-Cowley. JRAS, 1911, pp. 497—507; 3) Une version sogdienne du Vessantara Jataka. JA, série X, t. XIX, 1912, pp. 63—193, 490—510.

<sup>16</sup> F. W. K. Müller. Sogdische Texte, I (APAW, 1912). Berlin, 1913.

<sup>17</sup> C. Saleman. Beiträge zur christlich-soghdischen Grammatik. Изв. имп. АН, VI сер., т. VII, 2, 1913, № 18, стр. 1125—1144. Им же были собраны и изучены в конце XIX в. первые материалы по новосогдийскому языку — ягнобскому.

<sup>18</sup> F. W. K. Müller. Ein iranisches Sprachdenkmal aus der nördlichen Mongolei. APAW, 1909, XIV; F. G. Andreas. Zwei Soghdische Excurse zu W. Thomsens. Ein Blatt in türkischer Runenschrift. SPAW, 1910, XV, SS. 305—314.

в 1917—1920 гг. три отрывка согдийских текстов из дунхуанского фонда Азиатского музея.<sup>19</sup>

Между тем в России накопилось немало материалов по археологии Средней Азии, правда, все еще в общем случайного порядка, так как изыскания продолжали носить разведывательный и к тому же любительский характер. Более серьезными были работы на Афрасиабском городище, в которых принимали участие крупнейшие востоковеды.<sup>20</sup> Но только после Октябрьской революции можно говорить о сравнительно широких, а главное планомерных разведывательных работах, постепенно охвативших почти всю территорию Средней Азии. На местах создавались учреждения, ведавшие охраной памятников и их изучением. Устанавливается теснейшая связь русского востоковедения со среднеазиатской тематикой.

Двадцатые годы знаменуются широко известными работами В. В. Бартольда и других исследователей. В тридцатых годах организуются крупные экспедиции, а к сороковым годам среднеазиатская археология встает уже прочно на ноги.<sup>21</sup> А. Ю. Якубовский, ученик и преемник В. В. Бартольда, и В. А. Шишкин возглавляют разведывательные экспедиции в Бухарском оазисе. Изучается один из древнейших городов последнего — Пайканд, город купцов. В 1939 г. В. В. Григорьев и И. А. Сухарев открывают замечательные памятники согдийской культуры под Самаркандом — городища Кафир-Кала и Тали-Барзу.<sup>22</sup> В Чейлытко фиксирует рядом с современным Пенджикентом (60 км к востоку от Самарканда) городище Кайнар-Су, как было позже установлено А. Ю. Якубовским, — остатки согдийского города Пенджикента (Pñcu kñdh мугских документов).

Крупнейшее событие в области согдианистики произошло в 1933 г.: на горе Муг (в северном Таджикистане) в развалинах сторожевой крепости Калаи Муг (крепость Мага) были обнаружены согдийские документы на палках (23), коже (36) и бумаге (17). Документы по мере их обнаружения поступали в Таджикистанскую базу АН СССР от А. Пулоти (шифр В и Nov.), А. И. Васильева (шифр А) и от экспедиции Таджикостанской базы АН СССР на гору Муг, участниками которой были А. А. Фрейман, А. И. Васильев и В. А. Воробьев (шифр Б). Уже в 1934 г. вышел специальный сборник, посвященный новым находкам,

<sup>19</sup> Fr. Rosenberg. 1) Un fragment sogdien bouddhique du Musée Asiatique (Kr. IV Soghd. 4). Изв. АН СССР, т. XXI, 1927, стр. 1375—1398; 2) Deux fragments sogdien-bouddhiques du Tsien-fo-tong de Touen-houang (Mission S. Oldenburg 1914—1915): I. Fragment d'un conte (ИРАН, т. XII, 1918, стр. 817—842); II. Fragment d'un Sutra (ИРАН, т. XIV, 1920, стр. 399—474).

<sup>20</sup> А. Ю. Якубовский. К истории археологического изучения Самарканда, стр. 285—336.

<sup>21</sup> См.: А. Тереножкин. Литература по археологии в Узбекистане. ВДИ, 1939, № 1, стр. 186—191.

<sup>22</sup> Г. В. Григорьев. 1) Городище Тали-Барзу. ТОВЭ, т. II, 1940, стр. 87—104; 2) Тали-Барзу как памятник домусульманского Согда. Тезисы канд. дисс., КСИИМК, вып. XIII, 1946, стр. 150—153.



в котором публикуется первая краткая опись согдийских документов, составленная А. А. Фрейманом, и блестящее исследование В. А. Крачковской и И. Ю. Крачковского, установивших время и место написания документов.<sup>23</sup> За два года до появления сборника увидела свет последняя работа Ф. А. Розенберга о согдийских старых письмах из Дунхуана.<sup>24</sup> Первый русский согдолог Ф. А. Розенберг скончался, так и не увидев новых находок. В 1936 г. А. И. Васильев (участник археологических работ на горе Муг) защитил диссертацию на тему „Согдийцы и их вооружение“, в которой автор впервые попытался сопоставить социальную терминологию согдийских текстов из Дунхуана с арабской, зафиксированной для Средней Азии мусульманскими источниками.<sup>25</sup> Мугские документы, естественно, им использованы быть еще не могли. Первые четыре документа из мугского собрания издаются А. А. Фрейманом в 1936 г., в 1938 г. им же публикуется еще один.<sup>26</sup> В 1936 г. А. А. Фрейман приступил к составлению согдийского документированного словаря, к работе над которым были привлечены его ученики Л. А. Хетагуров и автор настоящей статьи. В 1938 г. словарь был закончен, подготовке его к изданию помешала начавшаяся война.

В 1930 г. нумизматические коллекции Азиатского музея в связи с преобразованием последнего в академический институт, получивший название Института востоковедения, были переданы в Государственный Эрмитаж, собрание домусульманских среднеазиатских монет которого стало постепенно пополняться новыми поступлениями из Средней Азии. Среди находок с горы Муг оказалось пять монет типа туранских. А. И. Васильев предположил, что эти монеты должны быть местными — согдийскими, найденными *in situ*. А. А. Фрейман подтвердил предположение А. И. Васильева, прочтя на двух из них имена царей Согда — Тархуна и Гурека. Позже автор настоящей статьи, прочитав надписи на двух других мугских монетах (ϣωβ ρηϥυ ΜΡΥη), установила их принадлежность князьям Пенджикента. Появляются работы, посвященные среднеазиатской домусульманской нумизматике: монетам тюргешей<sup>27</sup> и первые публикации согдийских монет.<sup>28</sup>

На Западе, как и в России, двадцатые годы знаменуются большим оживлением в области востоковедения, в частности согдианистики.

<sup>23</sup> В. А. Крачковская и И. Ю. Крачковский. Древнейший арабский документ из Средней Азии. Согдийский сборник, М.—Л., 1934, стр. 52—90.

<sup>24</sup> А. Ф. Розенберг. Согдийские „Старые письма“. К ранней истории согдийских колоний Центральной Азии. Изв. АН СССР, VII сер., ООИ, № 5, Л., 1932, стр. 445—469.

<sup>25</sup> А. И. Васильев. Согдийцы и их вооружение. Тезисы канд. дисс., Л., 1936.

<sup>26</sup> А. А. Фрейман. 1) Датированные согдийские документы с горы Муг в Таджикистане. Труды ИВ АН СССР, т. XVII, Л., 1936, стр. 137—165; 2) Согдийский рукописный документ астрономического содержания (календарь). ВДИ, 1958, № 2 (3), стр. 34—49; 3) Согдийский рукописный документ на коже б.В5 из собрания документов с горы Муг. ВДИ, 1940, № 1, стр. 99—101.

<sup>27</sup> А. Н. Бернштам. Тюргешские монеты. ТОВЭ, т. II, Л., 1940, стр. 105—111.

<sup>28</sup> О. И. Смирнова. 1) О трех согдийских монетах. ВДИ, 1939, 1 (6), стр. 116—120; 2) Новые данные по истории Согда VIII в. ВДИ, 1939, № 4 (9), стр. 97—102.

В 1923 г. выходит работа Гибба,<sup>29</sup> специально посвященная арабским завоеваниям в Средней Азии, и вторая после труда Томашека работа по древней Согдиане — японского ученого Р. Ширатори.<sup>30</sup> Особенно успешно развивается на Западе согдийская филология. Продолжаются прерванные первой мировой войной изучение и публикация согдийских текстов, появляется ряд крупных исследований, из них важнейшие принадлежат Р. Готью (посмертное издание) и Е. Бенвенисту.<sup>31</sup> Х. Райхелт издает буддийские тексты и старые письма из Турфана,<sup>32</sup> О. Хансен — согдийский текст Карабалгасунской надписи.<sup>33</sup> Христианские тексты публикуются Ф. В. К. Мюллером и В. Ленцем.<sup>34</sup> Появляются первые публикации манихейских текстов В. Б. Хеннинга.<sup>35</sup> Печатается исследование И. Маркварта по исторической географии Восточного Ирана.<sup>36</sup> Сороковые годы явились временем расцвета согдианистики, этой новой отрасли востоковедения. Е. Бенвенист переиздает и публикует транслитерацию и перевод согдийских текстов экспедиции П. Пельо, хранящихся в Парижской национальной библиотеке, и альбом их фоторепродукций,<sup>37</sup> а также фрагменты христианских текстов.<sup>38</sup> В. Б. Хеннинг продолжает свои исследования и публикации манихейских текстов и ряда других,<sup>39</sup> О. Хансен — христианских текстов берлинского собрания.<sup>40</sup> Появляются первые статьи И. Гершевича, а затем его фундаментальный

<sup>29</sup> H. A. K. Gibb. 1) *The Arab Conquests in Central Asia*. London, 1923 (James G. Forlong Fund, v. II); 2) *The Arab Invasion of Kashgar in AD 715*. BSOS, vol. II, prt. 3, 1922, p. 467—474.

<sup>30</sup> R. Shiratori. *A Study on Su-t'e or Sogdiana*. Memoirs of the Toyo-Bunko, Tokyo, 1928, № 2.

<sup>31</sup> R. Gauthiot. *Essai de Grammaire Sogdienne*. I, Phonétique. Paris, 1914—1923; E. Benveniste. *Essai de Grammaire Sogdienne*, II. Paris, 1929.

<sup>32</sup> H. Reichelt. *Die Soghdischen Handschriftenreste des Britischen Museums*, t. I—II. Heidelberg, 1928—1931.

<sup>33</sup> O. Hansen. *Zur soghdischen Inschrift auf dem dreisprachigen Denkmal von Karabalgasun*. JS. F. Ou., XLIX, 3, Helsingfors, 1930.

<sup>34</sup> F. W. K. Müller, W. Lentz. *Sogdische Texte*, II. SPAW, XXI, 1934.

<sup>35</sup> W. B. Henning. *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch*. APAW, 1936, № 10, Berlin, 1937.

<sup>36</sup> J. Markwart. *Wehrot und Arang*. Untersuchungen zur mythischen und geschichtlichen Landeskunde von Ostiran, Leiden, 1938.

<sup>37</sup> E. Benveniste. 1) *Codices sogdiani*. Manuscripts de la Bibliothèque Nationale (Mission Pelliot) reproduits en fac-simile avec une introduction. Copenhague, 1940; 2) *Textes sogdiens*, édités, traduits et commentés. Paris, 1940; 3) *Vessantara Jataka*. Texte sogdien, édité, traduit et commenté. Paris, 1946.

<sup>38</sup> E. Benveniste. *Fragments des Actes de Saint Georges en version Sogdienne*. JA, t. CCXXXIV, 1943—1945, pp. 91—116.

<sup>39</sup> W. B. Henning. 1) *Sogdica* (James G. Forlong Fund), vol. XXI, 1940; 2) *The murder of the Magi*. JRAS, 1944, oct., pp. 133—144; 3) *Sogdian Tales*. BSOS, vol. XI, part. 3, 1945, pp. 465—487; 4) *The Sogdian Texts of Paris*. BSOS, vol. XI, part. 4, 1948, pp. 713—740; 5) *A Sogdian fragment of the Manichaean Cosmogony*. BSOS, vol. XII, part 2, 1948, pp. 306—318.

<sup>40</sup> O. Hansen. 1) *Berliner soghdische Texte*. I. Bruchstücke einer soghdischen Version der Georgspassion. APAW, Phil.-hist. Kl., 1941, № 10; 2) *Berliner soghdische Texte II*. Abhandl. der Geistes und Sozialwissenschaftlichen Kl. d. AW und d. Literatur in Mainz, № 15, Wiesbaden, 1954.

труд — монографическое исследование языка манихейских текстов.<sup>41</sup> Издается Птолемеяевская Согдиана И. Маркварта — продолжение его историко-географических штудий по Ирану и Средней Азии.<sup>42</sup> Появляется ряд сводных работ и частных исследований по Средней Азии, освещающих разные стороны ее жизни (Б. Шпулер, М. Алтхейм, Р. Н. Фрай, К. Эноки и др.).

В СССР значительно продвинулась вперед археология Средней Азии. Исследуется обширная территория древней Согдианы, изучаются памятники огромного культурного значения. К западу от Бухары в разное время (с 1937 г.) производились раскопки на городище древней Варахши. В. А. Шишкиным открыты остатки великолепного дворца бухарских владык, стены которого оказались покрытыми росписью. С. К. Кабанов исследует долину р. Кашкадарья, ее городища и тепе. Работы на среднем Зеравшане, начатые в 1946 г. согдийско-таджикской экспедицией, возглавлявшейся до 1954 г. ее инициатором и создателем А. Ю. Якубовским, проводятся ежегодно. На Зеравшане, там, где горы отступают от реки, образуя приречную плодородную долину с лёссовыми землями, постепенно раскрываются остатки изящного города раннего средневековья — древнего Пенджикента — с его прекрасной росписью. Разворачиваются работы, начатые в 1950 г. на территории древней Усрушаны. Их возглавляет ученик А. Ю. Якубовского Н. Негматов. На стенах зданий двойного шахристанского городища Каххаха (к юго-западу от современного города) открыты остатки росписей.

На том же городище в 1962 г. найден первый местный (усрушанский) документ; как и следовало ожидать, язык и письмо его оказались согдийскими. Документ датирован пятнадцатым годом правления усрушанского князя (γωβ) Ṣω'ωс (Кауса?). На том же городище в 1962 г. найдена бронзовая монета самаркандского царя Тархуна<sup>43</sup> — первая согдийская монета, обнаруженная на территории древней Усрушаны; в 1967 г. — согдийские монеты с именами усрушанских владык VI—VII вв. — Чирдиш, Сатачари, Раханч, — прочтенными автором.

Систематически изучается древний Самарканд — Афрасиабское городище. А. И. Тереножкин доказал существование на его территории древнего поселения VI—IV вв.<sup>44</sup> Но только в 1965 г. древняя столица Согда подарила исследователям замечательный памятник своего прошлого — богатейшие росписи, сопровождаемые пояснительными к ним согдийскими и эфталитским текстами.<sup>45</sup> Открывающиеся постепенно по всей территории среднеазиатского Заречья памятники изобразительного

<sup>41</sup> I. Gershevitch, A Grammar of Manichean Sogdian. Oxford, 1954.

<sup>42</sup> J. Markwart, Die Sogdiana des Ptolemaios. Orientalia, vol. 15, 1946, pp. 123—149, 286—323.

<sup>43</sup> Документ датирован 22-м днем VIII месяца согдийского календаря (m'γu 'rпё mud ωtrωё).

<sup>44</sup> Об основных проблемах, вставших перед исследователем древнего Самарканда, см.: М. Е. Массон. К периодизации древней истории Самарканда. ВДИ, 1950, № 4; Я. Г. Гулямов. Новый блеск древнего Самарканда. Общественные науки в Узбекистане, 1965, № 8, стр. 31—35.

<sup>45</sup> В. А. Шишкин. Афрасиаб — сокровищница древней культуры. Ташкент, 1966.

искусства — росписи и скульптура — представляются новым, необычно глубоким и обширным источником для изучения материальной и духовной культуры населявших ее народов. Они же приоткрывают отдельные страницы их истории. Результаты работ Согдийско-таджикской экспедиции публикуются в трудах экспедиции<sup>46</sup> и в сборниках, посвященных пенджикентским росписям и памятникам изобразительного искусства Согда.<sup>47</sup>

Археологические изыскания этого периода положили начало новому этапу в изучении Средней Азии. Одним из основных исследуемых вопросов становится социально-экономическая история Средней Азии, ее периодизация.<sup>48</sup> Появляются обобщающие исследования по истории Узбекской и Таджикской республик, исторически сложившихся на территории древней Согдианы.<sup>49</sup> Большие успехи археологии древнего Согда ознаменовались такими обобщающими работами, как монографии А. И. Тереножкина „Согд и Чач“ и В. А. Шишкина „Варахша“.<sup>50</sup> Не менее важным в данном аспекте представляется исследование В. А. Ворониной „Проблемы раннесредневекового города Средней Азии“.<sup>51</sup> Статья Б. Я. Ставиского посвящена пенджикентскому некрополю.<sup>52</sup> Появляются монографические исследования Н. Негматова и А. Джалилова по истории Согда и Усрушаны.<sup>53</sup> А. М. Беленицкому принадлежит сводка дан-

<sup>46</sup> Труды Согдийско-таджикской археологической экспедиции, т. I (1946—1947), МИА, № 15, 1950; т. II (1948—1950), МИА, № 37, 1953; т. III (1951—1953), МИА, № 66, 1958; т. IV (1954—1959), МИА, № 124, 1964.

<sup>47</sup> Живопись древнего Пенджикента, М., 1954; Скульптура и живопись древнего Пенджикента, М., 1959.

<sup>48</sup> См.: С. П. Г о л с т о в. 1) Основные вопросы древней истории Средней Азии. ВДИ, 1938, № 1, стр. 176—203; 2) Периодизация древней истории Средней Азии. КСИИМК, вып. XXVIII, 1949, стр. 18—29; А. Ю. Я к у б о в с к и й. 1) Ирак на грани VIII—IX вв. (черты социального строя халифата при Аббасидах). Труды первой сессии арабистов, 14—17 июня 1935, Труды ИВ АН, вып. XXIV, 1937; 2) Вопросы периодизации истории Средней Азии в средние века (VI—XV вв.). КСИИМК, вып. XXVIII, 1949, стр. 30—43; 3) Главные вопросы изучения истории развития городов Средней Азии. Труды Тадж. фил. АН, т. XXIX, 1951, стр. 3—17 и др.

<sup>49</sup> Б. Г. Г а ф у р о в. История таджикского народа в кратком изложении, т. I. С древнейших времен до Великой Октябрьской социалистической революции 1917 г. Изд. 3, испр. и дополн., М., 1955; История народов Узбекистана, т. I, С древнейших времен до начала XV века, Ташкент, 1950; История Узбекской ССР, т. I, кн. 1, Ташкент, 1955; История таджикского народа, т. I, С древнейших времен до V в. н. э., М., 1963; т. II, кн. I, Возникновение и развитие феодального строя (VI—XVI вв.), М., 1964; История Узбекской ССР. Том первый. С древнейших времен до середины XIX в. Ташкент, 1967.

<sup>50</sup> А. И. Т е р е н о ж к и н. Согд и Чач. Тезисы канд. дисс., КСИИМК, вып. XXXIII, 1950, стр. 152—169; В. А. Ш и ш к и н. Варахша. М., 1963.

<sup>51</sup> В. А. В о р о н и н а. Проблемы раннесредневекового города Средней Азии (по данным археологии). Автореф. докт. дисс., М., 1961.

<sup>52</sup> Б. Я. С т а в и с к и й. Пенджикентский некрополь, как памятник культуры VII—VIII вв. Автореф. канд. дисс., Л., 1954.

<sup>53</sup> Н. Н е г м а т о в. 1) Усрушана в VII—VIII вв. (по материалам письменных и археологических источников). Автореф. канд. дисс., Л., 1952; 2) Усрушана в древности и раннем средневековье. Душанбе, 1957; А. Д ж а л и л о в. Согд накануне арабского нашествия и борьба согдийцев против арабских завоевателей в первой половине VIII в. Труды АН Тадж. ССР, т. XXX, Душанбе, 1961.

ных из накопившихся за последнее время работ исследователей о древнем Пенджикенте, культуре и быте его населения.<sup>54</sup> О. А. Сухарева положила начало историко-этнографическому исследованию Бухары.<sup>55</sup> Несколько хуже обстоит дело в области согдийской филологии. В пятидесятых годах А. А. Фрейман исследует и издает шесть согдийских документов мугского собрания.<sup>56</sup> Но только в 1963 г. выходит их полное издание, осуществленное коллективом авторов; изданию предшествовал ряд публикаций отдельных документов (1958—1962 гг.). Известных успехов достигает среднеазиатская нумизматика: накопившийся за истекшее время богатый среднеазиатский материал из Средней Азии постепенно изучается и систематизируется. Продолжают разрабатываться новые отрасли нумизматики — тюркская и древне- и среднесогдийская.<sup>57</sup> Пересматривается чтение надписей на серебряных монетах бухархудатов, предложенное в конце прошлого века П. И. Лерхом, бесспорное чтение и перевод которых теперь можно считать установленным.<sup>58</sup> М. Е. Массон исследует среднеазиатское серебро, чеканенное в подражание сасанидским драхмам; систематически регистрирует их находки в бассейне Зеравшана. Им же ставится вопрос о роли византийской монеты в денеж-

<sup>54</sup> А. М. Беленицкий. Древний Пенджикент — раннефеодалный город Средней Азии. Доклад по опубликованным работам, представленный на соискание ученой степени доктора исторических наук, Л., 1967.

<sup>55</sup> О. А. Сухарева. К истории городов Бухарского ханства (историко-этнографический очерк). Ташкент, 1962.

<sup>56</sup> А. А. Фрейман. 1) Два согдийских рукописных документа на коже с горы Муг в Таджикистане. ВДИ, 1952, № 1, стр. 182—186; 2) Три согдийских документа с горы Муг. ПВ, 1959, № 1, стр. 120—134; 3) Согдийский документ на коже. (Из собрания документов с горы Муг). ПВ, 1959, № 2.

<sup>57</sup> И. М. Явич. Замечания об одном неисследованном среднеазиатском алфавите. ТОВЭ, т. IV, 1947, стр. 205—244; В. М. Массон. 1) Древнесогдийские монеты из собрания Музея истории АН Узб. ССР. Труды Музея истории Узб. ССР, вып. II, Ташкент, 1954, стр. 85—88; 2) Денежное хозяйство древней Средней Азии по нумизматическим данным. ВДИ, 1955, № 2 (52), стр. 37—47; С. К. Кабанов. Нахшебские монеты V—VI вв. ВДИ, 1961, № 1, стр. 137—144; А. Н. Бернштам. Новый тип тюркешских монет. Тюркологический сборник, М.—Л., 1951, стр. 68—72; Л. Р. Кызласов, О. И. Смирнова, А. М. Шербак. Монеты из раскопок городища Ак-Бешим (Киргизская ССР) в 1953—1954 гг. Узб. ИВ АН, т. XVI, 1958, стр. 514—653; О. И. Смирнова. 1) Согдийские монеты как новый источник для истории Средней Азии. СВ, т. VI, 1949, стр. 356—367; 2) Материалы к сводному каталогу согдийских монет. ЭВ, т. VI, 1952, стр. 3—45; 3) Из истории арабских завоеваний в Средней Азии. СВ, 1957, № 2, стр. 119—134; 4) Монеты древнего Пенджикента. МИА, № 66, 1958, стр. 216—280 и др.; А. А. Фрейман. 1) О некоторых согдийских монетах и легендах. СВ, 1958, № 3, стр. 128—131; 2) Согдийские В (У) Δ ' ( ) N (H). Отделение литературы и языка, т. XVII, вып. 4, 1958, стр. 309—315.

<sup>58</sup> Ср. чтения В. Б. Хеннинга — ρωχ'г γωβ k'у (или β'у) — в статье: R. F. Guye. Notes on the Early Coinage at Transoxiana. Numismatic Notes and Monographs. 1949, n. 113, p. 27; ср.: В. А. Лившиц, К. В. Кауфман и И. М. Дьяконов — ρωγ'г γωβ k'n' — О древней согдийской письменности Бухары. ВДИ, 1954, 1 (47), стр. 157; О. И. Смирнова — ρωγ'г γωβ k'ω' — Монеты древнего Пенджикента. Труды Тадж. арх. экспед., 66, 1958, стр. 242, прим. 4; W. B. Henning. Mitteilungen. Handbuch der Orientalistik, Bd. IV, Iranistik, Abschn. I, Linguistik, Leiden—Köln, 1958, 5, 53.

ном обращении Средней Азии, в частности в Согде.<sup>59</sup> Работы С. К. Кабанова в южном Согде в конце 50-х годов выявили древнейшую из известных до сих пор групп монет Кашкадарьинского оазиса — нахшебскую.<sup>60</sup> Огромное число монет, обнаруживаемое при археологических работах почти повсеместно в Средней Азии, требует публикации. Значение археологически документированных нумизматических материалов растет. В настоящее время мы вправе говорить о новой, качественно отличной нумизматике — нумизматике археологической и поставить вопрос о разработке вместе с археологами ее методики. Наиболее целесообразной формой публикации раскопочных материалов представляется издание „археологических монетных комплексов“, иными словами, одновременная публикация всех без исключения монет, объединенных в единый комплекс местом их находки.<sup>61</sup>

Если мы обратимся к специальным и обобщающим работам по Средней Азии, то заметим, что история средневекового Согда продолжает рассматриваться как часть истории (предыстории) республик, сложившихся на ее территории, не выделена в самостоятельную дисциплину. Нет сомнений, что лучше всего изучены историческая география и политическая история края; но и в этих областях наших знаний имеются существенные пробелы. Благодаря успехам, достигнутым за последнее время среднеазиатской археологией, достаточно полное освещение получила материальная культура страны, в частности искусство. Значительно хуже обстоит дело с внутренней историей края, все еще не раскрытой. Основные вопросы экономики и социальных отношений в Средней Азии раннего средневековья до сих пор мало разработаны, поэтому выводы зачастую продолжают носить характер априорных суждений.

Одной из причин малой разработанности социальной проблематики и экономики, не говоря о недавно имевшем место увлечении социальной схематизацией исторических процессов, долгое время являлся недостаток фактических данных, обусловленный почти полным отсутствием местных письменных источников, в первую очередь документов. Другой причиной малой разработанности внутренней истории Согда, как и Средней Азии в целом, все еще остается недостаточная изученность уже вошедших в науку письменных источников, требующих дополнительной филологической обработки и дальнейшего углубленного исследования совокупности их данных по отдельным вопросам. Последнее касается не только

<sup>59</sup> М. Е. Массон. К вопросу о взаимоотношениях Византии и Средней Азии по данным нумизматики. Труды САГУ (история), новая серия, вып. XXIII, Ташкент, 1951, стр. 91—104.

<sup>60</sup> С. К. Кабанов. 1) Согдийское здание V в. в долине Кашка-Дарьи. СА, № 3, 1958, стр. 151; 2) Нахшебские монеты V—VI вв. ВДИ, 1961, № 1, стр. 137—144; 3) Археологические данные этнической истории Южного Согда во II—VI вв. СА, 1963, № 1, стр. 219—223.

<sup>61</sup> К таким публикациям принадлежат: Numismatique Susienne, Monnaies trouvées à Suse de 1946 à 1956. Par R. Göbl, G. Le Rider, G. C. Miles, J. Walker. Paris, 1960 (Mémoires de la Mission archéologique en Iran, t. 37, Mission de Susiane); Х. А. Мушегян. Денежное обращение Двина по нумизматическим данным. Ереван, 1961; О. И. Смирнова. Каталог монет с городища Пенджикент. М., 1963.

согдийских и других текстов, открытых в конце прошлого века и фактически после В. В. Бартольда и его современников оказавшихся вне поля зрения историков, но и широко известных разноязычных нарративных источников.

Археологические открытия последнего времени, накопившиеся вещественные памятники, найденные *in situ* согдийские документы, в первую очередь документы мугского собрания, постепенно складывающаяся коллекция согдийских и раннехалифатских среднеазиатских монет, обнаруживаемых на городищах почти повсеместно, привели к необходимости пересмотреть ряд прежних выводов и положений и еще раз критически обратиться к нашим прежним источникам. Известный шаг в этом направлении сделали составители двухтомной „Истории таджикского народа“, привлекая новые материалы первостепенной важности. Однако эти материалы, в частности нумизматические, использованы в книге далеко не полно. Вряд ли авторы „Истории“ правы, утверждая, что „свойственная феодальному периоду раздробленность происходит на рубеже VI—VII вв.“.<sup>62</sup> Монетные данные приводят нас к обратному выводу. Совершенно очевидно, что в это время в Средней Азии наблюдается обратный процесс, в результате которого к середине VII в. на ее территории сложилось новое государственное образование — государство самаркандских ихшидов. С образованием последнего теснейшим образом связан имевший место в VII в. экономический расцвет Согда, отчетливое представление о котором дают результаты археологических исследований на его территории. „VII век, — пишет А. И. Тереножкин, — время блестящего подъема ремесла, земледелия, торговли и культуры Согда“.<sup>63</sup>

Как известно, история Согда в раннем средневековье хорошо освещена письменными источниками. Если о Средней Азии до VII в. мы имеем лишь отрывочные данные западных и восточных авторов, то для второй его половины и VIII в. картина уже совершенно иная, что удивительно. После падения сасанидского государства в Средней Азии с новой силой столкнулись интересы западных и восточных могущественных держав того времени, в том числе тюркского каганата и его нового и сильного соперника в Средней Азии — арабов, чьи мемориальные надписи и летописи зафиксировали различные этапы борьбы за среднеазиатский рынок, главной ареной которой почти на всем ее протяжении оставалось согдийское государство. Сопоставление известий разноязычных источников позволило исследователям нарисовать в общих чертах картину политической жизни края, но источники далеко не исчерпаны в этом отношении. Достаточно напомнить, что до настоящего времени у нас нет сколько-нибудь полной сводки известий о среднеазиатских династиях, о государях и наместниках — нет синхронных хронологических их таблиц. Более того, имена и даты среднеазиатских правителей представляют до сих пор много спорного и неясного. Эту лакуну в научной

<sup>62</sup> История таджикского народа, т. II, кн. 1, стр. 55.

<sup>63</sup> А. И. Тереножкин. Согд и Чач, стр. 161.

разработке раннесредневековой истории Средней Азии необходимо заполнить в первую очередь. Далеко не исчерпаны источники и в других отношениях. Между тем подборка их известий, нет сомнений, поможет воссоздать красочную бытовую картину эпохи. Большинство этих источников хорошо известно, поэтому нет нужды давать им развернутую характеристику.

Для VII в. — периода, предшествующего арабскому завоеванию Средней Азии, нашими главными источниками являются хорошо известные хроники китайских династий и мемуары буддийских монахов, первые из которых содержат специальные разделы, посвященные иноземным государствам, в том числе и среднеазиатским.<sup>64</sup> Основывающиеся друг на друге и не раз перерабатывавшие сведения, династийные хроники скупо и односторонне, по определенной схеме, рисуют жизнь края, хотя и затрагивают многие ее стороны, тогда как у мемуаров есть все преимущества первоисточника — свидетельства очевидцев. Из них для раннего средневековья немалое значение имеют записки известного буддийского монаха, оставившего своим читателям достаточно отчетливую картину состояния края во второй четверти VII в.<sup>65</sup> Не менее важны записки другого монаха, проехавшего в 729 г. на обратном пути из Индии в Китай через Тохаристан, Памир и Вахан. Несмотря на краткость, записки последнего, как это было уже отмечено в печати, представляют значительный интерес,<sup>66</sup> их автор попутно сообщает нам свои наблюдения о быте и нравах местного населения. По его словам, среднеазиатские владения имели каждое своего владельца, в то время уже подчинявшегося арабам. В Фергане царь ее южных владений признавал власть арабов, северных — подчинялся еще тюркам. В важности такого сообщения из уст живого свидетеля событий тех лет сомневаться не приходится. Тот же монах — единственный автор, сообщающий нам о широком производстве (товарном) хлопчатобумажных тканей в Согде, Усрушане, Фергане, Бамияне и Балхе, тогда как Вахан, по его сведениям, производил шелк и шелком же выплачивал арабам дань (3000 вьюков ежегодно). Переводы частей хроник, касающихся Средней Азии, даны Н. Я. Бичуриным еще в начале XVIII в. и позже Э. Шаванном. В 1958 г. опубликован свод известий о восточных тюрках, содержащий немало сведений об иранских народах (народах ху), населявших Среднюю Азию

<sup>64</sup> Н. Я. Бичурин (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, тт. I и II. Л., 1950 (переиздание); Ed. Chavanes. Documents sur les tou-kie (turcs) occidentaux.

<sup>65</sup> St. Julien. Mémoires sur les contrées occidentales par Hiouen-thsang, vol. I—II. Paris, 1857; S. Beal. Si-yu-ki. Buddhist record of the Western World, v. I—II, London, 1884.

<sup>66</sup> W. Fuchs. Huei-chao's Pilgerreise durch Nordwest-Indien und Zentral-Asien. SPAW, 1938, S. 444—445. О них см.: А. М. Мандельштам. Материалы к историко-географическому обзору Памира и припамирских областей с древнейших времен до X в. н. э. Душанбе, 1957, стр. 121—124; А. Н. Бернштам. Тюрки и Средняя Азия в описаниях Хой-Чао (726 г.). ВДИ, 1952, № 1, стр. 175—195.



и обшавшихся с тюрками, известия о согдийских колониях и их населении.<sup>67</sup>

Значение немногочисленных древнетюркских памятников четко показано в книге С. Г. Кляшторного.<sup>68</sup> Недостаточно изучены работы византийских и армянских авторов, на что неоднократно обращала внимание Н. В. Пигулевская, систематически вводящая в науку их сведения об Иране и Средней Азии. Теперь настало время подготовить сводки известий этих авторов о Средней Азии.

Основными нашими источниками по истории Согда в период арабских завоеваний (вторая половина VII—первая половина VIII в.) до последнего времени оставались сочинения арабских историков и географов, их персидские версии, представленные дополненными и сокращенными переработками арабских оригиналов, появившимися „по требованию читателей“<sup>69</sup> в середине IX в. Большинство последних дошло до нас в позднейших редакциях, что естественно затрудняет их использование. Отработанная методика не в достаточной мере учитывает историю сложения этих памятников, в дошедшем до нас виде зачастую далеко отстоящих от своих оригиналов. Между тем история сочинения имеет первостепенное значение для его использования, определяет методику — подход к памятнику — и задачи, стоящие перед исследователями его текста.

Для истории Согда этого периода источником первостепенного значения продолжает оставаться многотомная летописная всемирная история арабского историка Табари (ум. 310/923 г.),<sup>70</sup> доведенная ее автором до 302 г. х., до сих пор являющаяся неисчерпанным источником сведений, представляющим читателю мастерски подобранные в определенной системе погодные сводки известий об арабских завоеваниях в Средней Азии. Историк скрупулезно отмечает свои источники (письменные и устные), часть которых восходит почти ко времени описываемых в них событий. Но и этот блестящий автор-компилятор рисует в основном внешнюю историю края и даже не столько историю страны, сколько историю ее завоевания арабами, тогда как внутренняя жизнь края остается в тени. Но вместе с тем эта летопись содержит множество до сих пор не использованных фактов, кажущихся на первый взгляд мелкими, но дающих особенно много для характеристики взаимоотношений, складывающихся между местным населением и завоевателями, рисующих быт этого населения.

<sup>67</sup> Liu Mau-t sai. Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-küe), I—II. Wiesbaden, 1958 (Göttingen Asiatische Forschungen, Bd. 10).

<sup>68</sup> С. Г. Кляшторный. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. М., 1964.

<sup>69</sup> Ср.: Mohammed Nerschakhy. Description topographique et historique de Boukharā, publiée par Ch. Chefer. Paris, 1892, p. 1: چون بیشتر مردم بخواندن کتاب عربی رغبت نمایند دوستان از من درخواست کردند که این کتاب را پیارسی ترجمه کن.

<sup>70</sup> Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari cum aliis ed. M. I. Goeje, Lugduni-Batavorum, 1879—1901, Ser. I—III (13 томов, I том — глоссарии и дополнения, I том — указатели).

Разная степень достоверности источников Табари является серьезной помехой при использовании его сведений. Известно также, что труд Табари дошел до нас в переработанном виде, о чем свидетельствуют ссылки, имеющиеся в дошедшем до нас тексте летописи, непосредственно на ее автора — на самого Табари, оформленные так же, как его собственные ссылки на Мадаини и другие источники.<sup>71</sup> Несомненный интерес представляют вставки, правда достаточно редкие, в тексте сочинения, сделанные каким-то неизвестным лицом (или лицами), вероятнее всего переписчиками. Эти вставки составляют своего рода примечания, несущие характер пояснений или дополнений к основному тексту, столь характерные для последующих персидских изводов арабских сочинений.

Не менее ценные источники представляют сочинение арабского историка Балазури (ум. в 892 г.) *Китаб ал-футух* („Книга побед“), при всей своей краткости существенно дополняющее известия Табари,<sup>72</sup> богатая терминология которого еще должным образом не изучена, и труд арабского историка и географа Йакуби (ум. в 897 г.), использовавшего другие источники, чем Табари.<sup>73</sup>

Сведения этих авторов в значительной мере пополняются „Историей“ Ибн ал-Асира (1160—1234), главным источником которой для первых веков ислама был труд того же Табари. По мнению В. В. Бартольда, на приводимые Ибн ал-Асиром сведения из других остающихся неизвестными нам источников можно вполне положиться.<sup>74</sup>

Новым по существу источником является арабский оригинал сочинения Ахмада Мухаммада ибн А'сама ал-Куфи — современника Балазури и Табари, ранее известного главным образом по сокращенной своей персидской версии. К сожалению, труд ал-Куфи доступен для нас пока только в той небольшой части, которую успел издать турецкий ученый А. Н. Курат, открывший его рукопись в 1936 г. Опубликованные А. Н. Куратом отрывки из книги ал-Куфи, содержащие известия об арабских походах на Среднюю Азию, дают довольно полное представление о ценности этого труда для истории последней. Достаточно сказать, что ее автор приводит арабский текст Самаркандского договора 712 г., который был известен нам в неполном персидском переводе, помещенном в книге Балами.<sup>75</sup>

Что касается персидских источников, то к ним в первую очередь относятся еще недостаточно изученная „Всеобщая история“ Балами,

<sup>71</sup> Например: Табари II, 390, 15; 1437 (قال الطبري); ср. 490, 8; 493, 6; 494, 18.

<sup>72</sup> *Liber Expugnationis Regionum, auctore Imámo Ahmed ibn Yahja ibn Djábir al-Beládsori, Lugduni—Batavorum, 1863—1866.*

<sup>73</sup> *Ibn Wadhíh qui dicitur al-Ya'qubí, Historiae. Ed. M. Th. Houtsma, Lugduni—Batavorum, vol. I—II, 1883.*

<sup>74</sup> *Chronicon quod perfectissimum inscribitur, ed. C. I. Tornberg, vol. I—XIV, Lugduni—Batavorum, 1851—1876.*

<sup>75</sup> А. Н. Курат. *Kuteybe bin Müslim'in Hvarizm ve Samarkandi Zabtí. AÜDTCFD, c. VI, 1948, № 5, SS. 385—430; Abu Muhammed bin A'sam al-Kufi'nin „Kitab al-futuh'u“, c. VII, 1949, № 2, SS. 255—282; о договоре см. также: О. И. Смирнова. К истории Самаркандского договора 712 г. КСИВ, XXXVIII, 1960, стр. 69—79.*

составленная в 963 г. и известная под названием „Летописи Табари“, и две дошедшие до нас истории среднеазиатских городов: Бухары — „Летопись Бухары“ (Та'рихи Бухара) и Самарканда — Кандия (Китаб ал-Канд фи та'рихи Самарканд).

„Всеобщая история“ Балами, после того как была обнаружена рукопись „Свода“ Табари, надолго потеряла в глазах исследователей свое значение первоисточника. Труд Балами стал рассматриваться как сокращенный и в общем неудовлетворительный пересказ многотомной истории Табари. Между тем, как теперь установлено, Балами отнюдь не ограничился сокращенным изложением своего оригинала — „Летописи Табари“, но ввел в свое сочинение немало известий первостепенной важности, отсутствующих в его первоисточнике и заимствованных им из других трудов, создав, по сути дела, новое сочинение. Одним из дополнительных его источников, как это сейчас доказано, было сочинение упомянутого выше ал-Куфи, ссылки на которого встречаются в книге Балами. Видимо, у него Балами заимствовал свои дополнительные сведения о Средней Азии, в том числе и текст Самаркандского договора 712 г.<sup>76</sup> Если к сказанному добавить, что свое сочинение Балами писал, как полагают, ориентируясь на местную среду, а не на арабскую, ценность его рассказов о Средней Азии станет еще очевиднее.

К числу сочинений, отработанных на основе своего арабского оригинала, принадлежит „Летопись Бухары“ — типичный образец одного из жанров географической литературы IX—X вв., истории городов.<sup>77</sup> Персидский текст истории Бухары в том виде, в котором он до нас дошел, является сочинением, сложившимся к XIV в. из разновременных частей и имеющим лишь отдаленное отношение к своему арабскому оригиналу, судить о котором мы можем только по выдержкам из него у позднейших авторов, главным образом у Сам'ани в Китаб ал-Ансаб („Книге нисб“). Написанная около 933 г. на арабском языке „Летопись Бухары“ составлялась Наршахи на основе классических сочинений Балазури и Табари и даже, как предполагают, оригинала последнего — Мадаани. Наршахи, как и Табари, привлек ряд не дошедших до нас источников,

<sup>76</sup> Рукописи „Летописи“ Балами сравнительно многочисленны. Однако до сих пор нет полного издания ее текста. Тегеранская публикация ее содержит только часть, касающуюся истории Ирана: تارىخ طبرى محمد بلعى (قسمت مربوط بايران) با (تأريخ طبرى محمد بلعى و خواشى باهتمام دكتور محمد جواد متكور، طهران (1959) В предпосылаемом тексту предисловии его составитель специально останавливается на источниках Балами, некоторые из которых ему удалось выявить (pp. 25—26). Полный французский перевод сочинения Балами вышел еще в конце прошлого века: Chronique de Tabari, traduite sur la version persane d'Abou Ali Monammad Belami par M. H. Zotenberg, vol. I—IV, Paris, 1867—1874.

<sup>77</sup> Mohammed Ner schak h y. Description topographique et historique de Boukhara; русский перевод: Наршахи. История Бухары. Перевод Н. Лыкошина под редакцией В. В. Бартольда. Ташкент, 1897; английский перевод: Richard N. Frye. The History of Bukhara. Translated from a Persian Abridgment of Arabic Original by Narshakhi, Massachusetts, 1954. Тегеранское издание: بكر محمد تارىخ بخارا ابو بن جعفر النرشخى ترجمه ابو نصر احمد بن محمد بن نصر القباوى بتمصحيح مدرس بن جعفر النرشخى ترجمه ابو نصر احمد بن محمد بن نصر القباوى بتمصحيح مدرس (1938) ضوى، طهران

которые не были использованы последним. И, что особенно для нас существенно, он, будучи местным уроженцем, приводит в своем сочинении немало расспросных сведений и местных легенд, собранных им самим. В XII в. ферганский уроженец Кубави перевел сочинение Наршахи на персидский язык, сократив, но вместе с тем и существенно дополнив его извлечениями из других сочинений, в том числе из двух до нас не дошедших — Хаз'аин ал-улум („Сокровищницы знаний“ Нишапури) и Ахбари Муканна („Известия о Муканне“), автором которых, по словам Кубави, был некий Ибрахим. Выдержки из этих сочинений, приведенные Кубави, говорят об их большой ценности. Именно Нишапури принадлежит древнейшее сказание мусульманских источников о заселении Бухарского оазиса, известия о доисламском бухарском государе Мах и одна из легенд о Сиавуше. В труде Ибрахима, судя по его названию, посвященном так называемому „восстанию Муканна“, мы находим начало письма этого признанного вождя „белоодежников“ (местных сторонников Омейядов), манихейца по религиозной принадлежности и цехового мастера — по социальной, к дикханам Мавераннахра (его воззвания), т. е. часть документа конца VIII в., сохраненного нам источником. Не менее интересны местные легенды и расспросные сведения, собранные Кубави, таким же местным жителем, каким был сам Наршахи. Несмотря на позднейшие редактуры, изменившие и сильно искажившие, но вместе с тем и дополнившие текст Кубави, дошедший до нас вариант истории Бухары все же сохранил часть первоначального текста. Оба автора бухарской летописи — Наршахи и его переводчик и редактор Кубави — последовательно и четко проводят грань между известиями разного времени, старейшие из которых они выделяют словом кадим („древний“), и, как правило, приводят названия источников, из которых их заимствуют. Это обстоятельство позволяет установить старейшие части дошедших до нас редакций истории Бухары и выявить разбросанные по книге сведения, относящиеся к доисламскому времени — кадим и к доисламскому обычному праву — расм.<sup>78</sup> Арабский оригинал истории Самарканда *Китаб ал-канд фи та'рихи Самарканд* („Книга о сладком в истории Самарканда“) ан-Несефи (ум. в 1142 или 1143 г.) до нас не дошел. Разные его сокращенные переработки в персидском переводе, принадлежащем ученику Несефи Мухаммаду ибн Абд ал-Джалилу ас-Самарканди, известны под названием *Кандийаи Хурд* („Кандия Малая“). Кандия Малая еще дальше отстоит от своего оригинала, чем история Бухары. В первой части, наиболее для нас существенной, она представляет сводку разновременных извлечений из разных источников, известия которых, как правило, в различной степени искажены. Первоначально написанной, видимо по одному плану с Историей Бухары, История Самарканда меньше посчастливилось. При последующих обработках биогра-

<sup>78</sup> См.: R. N. Frye. *The History of Bukhara...*, Introduction, p. XII—XIII; О. А. Сухарева. К истории городов Бухарского ханства, стр. 9—12; О. И. Смирнов. История Бухары Наршахи. (К истории сложения текста и о задачах его издания). КСИВ, 69, 1965, стр. 155—179.

фическая часть Истории Бухары оказалась сведенной до минимума, а История Самарканда постепенно превратилась в путеводитель по святым местам. Более того, в одной из позднейших редакций ее историческая часть оказалась вовсе опущенной.<sup>79</sup> Между тем даже в дошедшем до нас виде эта часть Кандии содержит важные известия (которых нет у других авторов) об арабских завоеваниях, о самом городе, его постройках, о системе орошения. Так, только в ней приводятся известия о доисламской дани Бухары Самарканду, что не было еще отмечено. В ней же сообщается о первом походе арабов на Самарканд при Хузайме. Ценность второй части этого сочинения, содержащей описания мест поклонения, уникального источника по топографии Самарканда и его ближайших окрестностей, известна. Работы, которыми пользовались автор Кандии, а равно и ее позднейшие редакторы, не выявлены, их предстоит установить. Это сделать будет трудно, так как в Кандии в настоящем ее виде, за редким исключением, ссылок на них нет. И все же только в таком случае текст сочинения, точнее, его историческая часть, получит должную оценку. Однако уже сейчас можно сказать, что некоторые свои рассказы Несефи заимствовал у Табари (или непосредственно из источников последнего). Об арабском оригинале Кандии, как и об оригинале Истории Бухары, мы можем судить лишь по выдержкам из него, приведенным Сам'ани. По таким же выдержкам мы можем составить себе известное представление об аналогичных исторических городах Несефа (совр. Карши) и Кеша (совр. Шихриябз), не дошедших до нас ни в арабском оригинале, ни в персидском изводе, равно как и об Истории Самарканда Идриси.

В Национальной библиотеке Парижа хранится арабская рукопись XIV в. — без начала и конца (№ 6284, 75 л.) — неизвестного словаря, типа словаря нисб Сам'ани, содержащего сведения о замечательных людях среднеазиатских городов. Последняя встречающаяся в нем дата — 600 г. х. (1213/14 г. н. э.), следовательно, это сочинение (дошедшая до нас его версия) должно быть отнесено не ранее чем к XIII в. О принадлежности этого труда были высказаны разные соображения, в частности и то, что парижская рукопись является остатками арабского оригинала Истории Самарканда или Истории Несефа. По мнению Р. Н. Фрая, занимавшегося этой рукописью, она представляет остатки неизвестного нам компилятивного толкового словаря, алфавитный порядок которого, согласно его наблюдениям, был нарушен, вероятно, позднейшими редактурами. О ценности словаря можно составить ясное представление по выдержкам из него, приведенным Р. Н. Фраем. В них упоминаются хорошо известные нам по Книге нисб Сам'ани среднеазиатские историки Мустагфири и Идриси, приводятся генеалогии правителей Самарканда, начиная от царя Гурека, который именуется „царем (малик) Самарканда во (времена) Неверия и Ислама“ (فى الجاهلية و الاسلام), и царей

<sup>79</sup> قندیة خرد (در بیان مزارات سمرقند) بکوششی ایراج افشار، طهران (1955)

Русский перевод другой ее редакции: Кандия Малая. Перевод В. Л. Вяткина. Справочная книжка Самаркандской области, вып. VII, Самарканд, 1908, стр. 236—290.

Мерва от современника последнего Сасанида Йаздигарда Махуйа, а также генеалогия Саманидов. К сожалению, столь интересный и многообещающий источник остается пока недоступным.<sup>80</sup> Сочинения арабских географов Истахри, Ибн Хаукаля, Мукаддаси, Ибн Хордадбеха и других,<sup>81</sup> персидский извод одного из них — Истахри — не менее известны. Кроме богатейшего и еще не исчерпывающе использованного материала по топонимике Согда, они содержат сведения об орошении края, его каналах, стоящих на них мельницах, по экономике и социальным отношениям в Средней Азии. Что касается встречающихся в них терминов, то такие еще мало исследованы, впрочем, как и встречающиеся в других мусульманских сочинениях того времени. Для раскрытия последних особенно много дает персидский перевод (извод) книги Истахри, сравнение которого с оригиналом позволяет установить адекватность ряда персидских и арабских терминов. Персидская версия Истахри, хотя и относится к значительно более позднему времени (XV в.), особенно ценна тем, что неизвестный автор или позднейшие редакторы дополнили ее новыми сведениями и снабдили своеобразными комментариями, которые раскрывают содержание арабского текста.

Особенного внимания заслуживают сохраненные нам повествовательными источниками документы, тексты или переводы которых частично или полностью цитируются составителями историй при изложении соответствующих событий. К таким документам принадлежат известные китайские переводы писем среднеазиатских владетелей. Не менее ценны среднеазиатские договоры местных владетелей с арабами первой четверти VIII в. и их переводы в сочинениях Балазури, ал-Куфи, Балами и др. Эти договоры, заключаемые арабами с местным населением и фиксирующие обязательства последнего по отношению к завоевателям, дают богатый материал для суждения об экономических ресурсах Согда. К сожалению, ни один из договоров в оригинале до нас не дошел. К этим документам из вторых рук теперь добавились новые, важность которых трудно переоценить — первые подлинные документы, обнаруженные на территории собственно Согда. Я имею в виду документы с горы Муг конца VII в. — первой четверти VIII в., согдийские и другие монеты раннего средневековья. Однако ни те, ни другие не могут целиком восполнить отсутствия местных нарративных источников (хроник), которые в свое время несомненно существовали.

Мугские документы составляют блестящее собрание из 77 согдийских документов и найденных вместе с ними тюркского (рунического), арабского и одного документа на китайском языке. Мугское собрание в том виде, в котором оно до нас дошло, представляет остатки нескольких архивов. Среди них первое место по количеству документов и по их значению принадлежит архиву пенджикентского дикхана Деваштича

<sup>80</sup> Richard N. Frye. *City Chronicles of Central Asia and Khurasan. A History of Nasaf? Fuad köprülü nın ilmi nesriyat. Fuad köprülü Armaçani (Mélanges Fuad Köprülü)*. Istanbul, 1953, s. 165.

<sup>81</sup> *Bibliotheca Geographorum arabicorum*, ed. M. Y. de Goeje, I—VIII, Lugduni—Batavorum, 1870—1874.

(708?—722 гг.), который не менее двух лет носил титул царя Согда. Второе — архиву пармандара, „управителя“ („державшего [тех], кто в доме“ —  $\text{pr}m'p + \delta'r$ ), т. е. одного из высших придворных чинов в местной иерархии, должность которого занималась лицом княжеской фамилии. Кто был пармандаром Пенджикента в первой четверти VIII в., предстоит установить. Остальные архивы представлены единичными документами и принадлежат владетельным дикханам Хахсара, Кштута и другим. Состав мугской коллекции по содержанию документов оказался разнообразным: переписка дикхан и их людей между собой и с арабами, хозяйственные документы (учетные записи, расписки, докладные распоряжения), юридические документы (купчая, арендный договор, брачный контракт).<sup>82</sup> По времени документы архива охватывают сравнительно небольшой период, ограниченный рамками первой четверти VIII в. Но именно это время — время завоевательных походов военачальника арабов Кутайбы в глубь страны — определило по сути дела арабскую политику в Согде. Письма согдийских князей и письма к ним представляют источник первостепенной важности для характеристики крайне напряженной обстановки в крае. Общий хозяйственный упадок в стране, голод и разруха нашли свое отражение в этих письмах. По тем же письмам мы можем составить себе правильное представление о взаимоотношениях согдийцев с завоевателями, и, как всегда, известия Табари находят себе подтверждение. Одно из главных мест в этой переписке занимают два письма — письмо Деваштича к арабскому наместнику, написанное на арабском языке (единственный арабский документ собрания), и письмо арабского эмира Абдурахмана сына Субха к Деваштичу — на согдийском. Оба письма написаны каллиграфически, арабское — куфическим крупным курсивом, согдийское — развитым согдийским полукурсивом самаркандского пошиба. Очевидно, что при арабских канцеляриях уже имелись согдийские писцы, а при согдийских — арабские. Судя по почерку (как арабскому, так и согдийскому) этих писем, трудно себе представить, что сами арабы и согдийцы смогли уже настолько овладеть чужой письменностью. Письма оформлены в соответствии со своим назначением: арабское, обращенное к эмиру ал-Джаррау, начинается с традиционной басмалы „Во имя Аллаха“, согдийское — к Деваштичу — словами „Во имя Бога“, по-видимому калькой с персидского (сасанидского), т. е. уже привычного арабам обращения; во всяком случае ни в одном из известных нам согдийских писем, в том

<sup>82</sup> Мугское собрание документов хранится в Ленинградском отделении Института востоковедения АН СССР. Согдийские документы собрания изданы в трех выпусках под общим названием „Согдийские документы с горы Муг“: вып. I — А. А. Фрейман. Описание, публикация и исследования документов с горы Муг. М., 1962; вып. II — Юридические документы и письма. Чтение, перевод и комментарии В. А. Лившица, М., 1962; вып. III — Хозяйственные документы. Чтение, перевод и комментарии М. Н. Боголюбова и О. И. Смирновой. М., 1963. Издание сопровождается факсимильной публикацией документов: фотоальбом „Документы с горы Муг — Корпус ираноязычных надписей, ч. II, Надписи селевкидского и парфянского периодов и надписи Восточного Ирана и Средней Азии“, М., 1963.

числе в тех же мугских, таковое не встречается. Письмо Деваштича относится к 719 г.; письмо арабского эмира Абдуррахмана к Деваштичу могло быть написано в 709—711 гг. или позже 719—720 гг. Блестящий анализ первого из этих двух писем принадлежит В. А. Крачковской и И. Ю. Крачковскому.<sup>83</sup> Письмо Абдуррахмана к Деваштичу не представило особых затруднений при дешифровке, за исключением отдельных мест (строки 10—11 и 16).<sup>84</sup> Кто был отправителем письма, удалось установить почти сразу. В тех же мугских документах, хозяйственных и других, упоминается несколько раз некий  $\gamma$ туг или  $\gamma$ т'уг (документ В 6<sup>v</sup>, А 6 и Nov. 1). Полагали, что это слово является собственным именем, заимствованным в согдийском. М. Н. Боголюбов узнал в слове  $\gamma$ туг мугских документов согдийскую закономерную передачу арабского أمير — „эмир“ (ср. хорезмийское xmir). Прочтя вторую (собственно первую) строку письма — MN  $\gamma$ туг "βtrγwm'n pwn swpγ 't sγwduk MLK' sm'rkndc MR'Y dyw'stuc — „От эмира "βtrγwm'n pwn swpγ согдийскому царю, самаркандскому государю Деваштичу“, автор настоящей статьи обратился к основному нашему источнику по среднеазиатским походам арабов — к Табари, в указателе к которому и обнаружил соответствующее имя عبد الرحمن بن صبح — „Абд ар-Рахман, сын Субха“. Когда же оказалось, что это лицо не кто иной, как арабский эмир, принимавший непосредственное участие в походе арабов на Кеш в 720 г., предположение превратилось в уверенность. Тождество согдийского "βtrγwm'n pwn swpγ арабскому эмиру Абд ар-Рахману, сыну Субха, возглавлявшему поход на Кеш, было установлено. Содержание письма эмира важно и для решения давно занимающего исследователей вопроса о том, в какие именно годы Деваштич был царем Согда; не менее оно важно и для характеристики политики последнего, так как из письма арабского эмира прежде всего следует, что Деваштич был признанным арабами царем (MLK') Согда и даже их ставленником. Авторы остальных писем, обнаруженных в крепостце на горе Муг, были, как и Деваштич, не только свидетелями тех событий, о которых они писали, но и активными их участниками.

Письма изданы, некоторые из них дважды и трижды. Теперь перед исследователями стоит очередная задача вновь их изучить, уточнить дешифровки текстов и пересмотреть переводы. Так, например, остается непонятным содержание письма А 9. Вряд ли в первых его строках речь идет, как то предполагалось, о брахманах. Слово kōd'nth в первой строке этого письма (в переводе издателя „кучинцы“) должно быть по смыслу именем собственным или названием места; возможно, это согдийский вариант названия города Ходженда (арабской графикой خجندة), последнего убежища согдийцев, ухидивших в 721 г. от арабов

<sup>83</sup> В. А. Крачковская и И. Ю. Крачковский. Древнейший арабский документ из Средней Азии, стр. 52—90.

<sup>84</sup> Издание документа см.: М. Н. Боголюбов, О. И. Смирнова. Согдийские документы 1.1 и 36, А 14 Мугской коллекции. Вестн. ЛГУ, № 20, серия истории, языка и литературы, вып. 4, Л., 1963, стр. 113—116; Согдийские документы с горы Муг, вып. II, Юридические документы и письма, стр. 108—112.



в Фергану и перебитых там последними. В таком случае в первых строках письма А 9 речь пойдет отнюдь не о массовом переходе местного населения в „брахманскую веру“.<sup>85</sup>

Необходимо также попытаться восстановить последовательность (во времени) писем и увязать их между собой, что до сих пор не сделано.<sup>86</sup> Только при таком условии можно будет установить действительное содержание писем и отождествить лица, имена которых в документах встречаются. Так, письмо А 9 написано „домоправителем“ (rspn) Деваштича, т. е. тем лицом, на которое ссылается в своем письме к Деваштичу партанский (?) дикхан Ривахшйан (документ Nov. 2, строки 10—11). Отметим, что имени Афарун в мугских документах нет, следовательно, нет писем ни к нему, ни от него.<sup>87</sup> Время переписки в целом определяется письмом Деваштича к наместнику Джарраку и письмом арабского эмира Абдуррахмана к Деваштичу.

Мугские документы в силу своего разнообразия являются уникальным источником не только для уточнения ряда моментов политической истории Согда, но и для суждения о других сторонах его жизни. Так, хозяйственные документы позволяют впервые составить себе реальное представление о социально-экономической жизни Согда, его хозяйстве, административном устройстве, канцелярских формах учета, т. е. о той стороне внутренней жизни края, с которой мы были едва знакомы. Кроме того, именно в хозяйственных документах оказался зафиксированным ряд терминов, в том числе социального порядка, значение которых не удавалось до сих пор установить. Как и письма, отдельные хозяйственные (Б 16, В 9, Nov. 6) и юридические (Nov. 3 и 4) документы требуют пересмотра в части дешифровки и в переводах. Некоторые уточнения внесли в чтение и интерпретацию мугских документов И. Гершевич и В. Хеннинг.<sup>88</sup>

Наконец, мугские документы явились тем источником, на основании которого автору настоящей работы удалось частично восстановить топонимику верховий Зеравшана и тем самым заполнить одно из белых пятен на карте раннесредневековой Средней Азии.<sup>89</sup>

Открытые в Дунхуане экспедицией А. Штейна „Старые письма“ (IV в.) — единственные, кроме мугских документов, памятники живой речи согдийцев, ценные своими сведениями о торговле согдийцев пред-

<sup>85</sup> Согдийские документы с горы Муг, вып. II, стр. 98—100. Возможно, что интересующее нас слово является согдийской передачей имени и титула одного из ванханских князьков первой половины VIII в. (kω+ē'nth).

<sup>86</sup> Письма систематизированы по чисто формальному признаку — по имени их адресатов.

<sup>87</sup> Согдийские документы с горы Муг, вып. II, стр. 115—185.

<sup>88</sup> I. Gershevitch. The Sogdian Word for „Advice“ and Some Mur Documents. CAJ, v. VII, n. 2, 1962, pp. 83—95; W. B. Henning. A Sogdian God. BSOS, v. XXVIII, part 2, 1965, pp. 246—248.

<sup>89</sup> О. И. Смирнова. 1) Карта верховьев Зеравшана по мугским документам. XXV Международный конгресс востоковедов, Доклады делегации СССР, М., 1960; 2) Карта верховьев Зеравшана I четверти VIII в. Страны и народы Востока, География, этнография и история, вып. III, М., 1961, стр. 220—230.

шествующего периода. Не менее ценны эти письма и для суждения о социальном составе согдийских колоний, в частности о таких категориях их населения, как азаты и азатпидраки (представители младших линий благородных родов).

Для исследования согдийской социальной терминологии раннего средневековья немалое значение имеют переводные согдийские тексты разного времени и разного содержания (буддийские, манихейские и христианские). Многие материалы наших оригинальных текстов подтверждают, что та лексика, которая в них отражена, была для согдийского языка соответствующего времени живой.

Все большее значение приобретает эпиграфика.

Обнаруженные в Согде надписи на внутренних стенах храмовых зданий и домов знати, кроме новооткрытых самаркандских, к сожалению, оказались настолько плохой сохранности, что прочесть их вряд ли удастся. Эти надписи обычно нанесены тушью рядом с изображениями (картинами) или непосредственно на самих изображениях (например, на одежде, руках) и служат своеобразными подписями, комментирующими содержание росписей, убедительным доказательством чему являются надписи, сопровождающие афрасиабские росписи, открытые в последние годы. Почти все они (около десяти) на согдийском языке и выполнены согдийским полукурсивным письмом, но письмом разновременным, позволяющим дать хотя бы относительную датировку отдельным росписям. Горизонтальное и вертикальное расположение настенных надписей подтверждает до сих пор представлявшиеся противоречивыми известия летописей, одни из которых сообщают, что согдийцы „пишут поперек“, другие — об их вертикальном письме.

Весной 1965 г. перед глазами археологов раскрылись стены роскошного жилого здания с росписями, лучше всего сохранившимися в главном зале (11×11 м). Южную стену этого зала занимает композиция, в которой, по мнению В. А. Шишкина, вероятно „изображено свадебное путешествие. На западной стене — посольство, на восточной — сине волны, рыбы и черепахи“.<sup>90</sup> Роспись на западной стене сопровождается большой согдийской надписью (хорошо сохранившейся) из 16 строк и второй (две строки плохой сохранности), по мнению В. А. Лившица, — эфталитской. Согласно заключению В. А. Лившица, исследовавшего эти надписи, 16 строк согдийского текста рассказывают „о прибытии в Самарканд к самаркандскому царю (имя не указано) посла Пуржжатака — начальника канцелярии чаганианского правителя Туранташа... , этот посол выступает в качестве представителя хуннского (?) царя Вархумана“,<sup>91</sup> имя которого в тексте надписи написано с началь-

<sup>90</sup> В. А. Шишкин. Афрасиаб — сокровищница древней культуры, стр. 12—22.

<sup>91</sup> В. А. Лившиц. Надписи на фресках из Афрасиаба. Тезисы докладов сессии, посвящ. истории живописи стран Азии, Л., 1965 (ноябрь), стр. 5—6. Перевод текста: В. А. Лившиц. Согдиана. Газ. „Ленинский путь“, 6 июля 1965 г.; перевод цитирован: Ю. Н. Алексеев. Самарканд. Страницы истории. Ташкент, 1967, стр. 41. Издание текста: R. N. Frye. The Significance of Greek and Kushan Archeology in the History of Central Asia. JCSH, v. I, part 1, Wiesbaden, 1967, p. 36 (текст сопровождается переводом).

ным протетическим гласным  $\beta\gamma\omega\pi'n$  — „Авархуман“. Однако надо думать, что в надписи идет речь не о хуннском царе, а об известном самаркандском царе Вархумане (конец 50-х—60-е годы VII в.), имя которого именно в этой форме ( $\beta\gamma\omega\pi'n$ ) прочтено автором настоящей статьи на уникальной согдийской монете, или об одноименном его предшественнике. В таком случае определение самаркандского царя в надписи как „хуннского“, т. е. царя гуннов, заслуживает внимания, если слово прочтено и интерпретировано издателем документа правильно.

К числу ценнейших согдийских памятников относятся наскальные надписи, правда пока единичные. Одна из них, состоящая всего из одного слова ( $\beta'tm$  — „свет“), обнаружена в южном Таджикистане рядом с выбитым на скале несторианским крестом (М. Н. Боголюбов, О. И. Смирнова). Наскальные согдийские надписи сохранились также в Киргизии, в частности в Терек-сайском ущелье.<sup>92</sup>

За последнее время исследователям удалось зарегистрировать и частично издать небольшую коллекцию надписей на сосудах, перстнях, печатях. Среди первых особого внимания заслуживают так называемые уйгурские надписи коллекции Фрунзенского музея, определенные английским тюркологом сэром Дж. Клоусоном как согдийские, изучить которые предстоит. Интереснейшей из них является надпись на корчаге.<sup>93</sup> Надпись выполнена каллиграфически, тюркским вариантом восточносогдийского письма с дополнительными знаками, свойственными, в частности, согдо-тюркскому письму Ферганы. Надпись идет по венчику сосуда в две концентрические строки, в первой из которых (по внутреннему кругу) легко читается по фотографии (вид сверху) эпитет тюркских и уйгурских владык:  $MN \beta\gamma\omega\pi'sty$  (на хуме  $\beta\gamma\omega\pi'su$ )  $prn \beta\gamma rty$  — „получивший от Небес благодать“,<sup>94</sup> за которым следуют имя, согдийский широко распространенный титул и два(?) других слова, прочесть и истолковать которые пока не удалось:  $'I\pi rylk' \gamma\omega\beta\omega \gamma\pi r. . . . \gamma\gamma'k$  — „Алп Билга хваб. . . . .  $\gamma\gamma'k$ “.

Что касается печатей, то их исследователи положили начало новой отрасли согдианистики — сфрагистике. Больше всего уделялось внимания глиняной печати, которой скреплен арендный договор на мельницы из мугского собрания (документ В 4).<sup>95</sup> Три глиняные вислые печати

<sup>92</sup> Памятники орхоно-енисейской письменности в Киргизии. Эпиграфика Киргизии, вып. I. Составил Ч. Джумагулов. Фрунзе, 1963, стр. 41, рис. 24.

<sup>93</sup> Там же, рис. 21 и 22. Чтение и интерпретацию надписи 22 как уйгурской см.: Народы Азии и Африки, 1964, № 1, стр. 46 и сл.

<sup>94</sup> Ср. эпистолярное обращение в письме из Ферганы, текст которого издан Райхалтом (письмо XI):  $MN \beta\gamma\omega\pi'sty prn \beta\gamma rty prn\gamma rnt\gamma \gamma\omega\beta\omega \gamma\gamma\beta'k$  — „От Небес получивший благодать, великолепный, славный, мудрый . . .“ (H. Reichelt. Die sogdischen Handschriftenreste, II, стр. 61 (XI)); сравни также согдийский текст Кара-балгасунской надписи:  $MN p\gamma\omega\pi'sty prn\beta\gamma rty$  — „От небес получивший благодать“, перевод тюркского  $t\ddot{a}nrid\ddot{a} qut bulmi\ddot{s}$ ; неизданный текст Британского музея, начало которого  $MN \beta\gamma\omega\pi'sty prn \beta\gamma rty prn\beta\gamma rty$  — „От Небес наделенный благодатью, получивший благодать“ (JSFOU, XLIV (1930) — O. Hansen. Zur sogdischen Inschrift, S. 15 (2)).

<sup>95</sup> Г. Р. Гиришман считает, что надпись выполнена тохаро-эфталитским письмом и содержит имя эфталитского князя. См.: R. Ghirshman. Les Chionites-hephta-

с изображением слона и согдийской надписью обнаружены Л. Р. Кызласовым при раскопках городища Ак-Бешим в северной Киргизии.<sup>96</sup> В 1961 г. только на одном Пенджикентском городище обнаружено свыше сорока глиняных печатей, каких — неизвестно.<sup>97</sup> Большое значение для изучения согдийской метрологии, неизвестной нам до сих пор, имеют найденные на Пенджикентском городище и Афрасиабе округлые каменные гири, на некоторых из которых имеются насечки (счет весовых единиц), цифры и надписи. Значение насечек установлено Б. И. Маршаком и Е. А. Давидович. Им же принадлежит первая попытка установить вес согдийского динара.<sup>98</sup> Надпись на одной из гирь (не издана) гласит: 3 3 p't 17 rty kmpy — „3+3 раза 17 и немного“. Вес гири 950 г, следовательно, единица веса, название которой опущено в надписи, равняется 9.3 г без малого (или с небольшим), представляя вес одной из согдийских единиц мер, а сама гиря — эталон единицы меры веса, равной 10 таким единицам, надо думать 10 динарам.

Другим важнейшим новым источником по истории Согда в последнее время становятся нумизматические материалы раннего средневековья, в первую очередь согдийские бронзовые монеты, богатейшее собрание которых представлено коллекцией монет с Пенджикентского городища. Их изучение положило основу зародившейся и разрабатываемой в нашей стране отрасли нумизматики — согдийской. Второе место занимает собрание Самаркандского краеведческого музея. Третье и четвертое — принадлежит собраниям Нумизматического отдела Государственного Эрмитажа и Ташкентского музея истории Узбекистана. Каталог собрания домусульманских монет, происходящих с Афрасиабского городища, подготавливается ташкентским молодым нумизматом Т. Ерназаровой.

Общее число согдийских монет (с учетом экземпляров, находящихся в собраниях СССР и за рубежом) составляет сейчас более двух тысяч, цифра просто колоссальная, если учесть, что к концу тридцатых годов их было известно не более трех десятков. За последнее время находки согдийской бронзы на территории древней Согдианы регистрируются почти повсеместно. Тщательная фиксация позволяет локализовать разные типы монет. Колонизаторская деятельность согдийцев известна. Согдийский язык и письменность распространялись в свое время далеко за пределами не только самого Согда, но и Средней Азии, особенно на восток.

lites par . . . — MDAFA, t. XIII, Le Caire, 1948, p. 59; А. А. Фрейман и В. А. Лившиц установили ее согдийскую принадлежность. Первый прочел в ней имя tr'wп и увидел в нем вариант тюркского титула tr'п (Проблемы востоковедения, 1960, № 3, стр. 212—214), второй читает r'пh — „знак“ в смысле „печать“ (Согдийские документы с горы Муг, вып. II, стр. 54—55). Ни одно из этих трех чтений считать удовлетворительным не приходится.

<sup>96</sup> Л. Р. Кызласов. Археологические исследования на городище Ак-Бешим в 1953—1954 гг. Труды Киргизской арх.-этнограф. экспедиции, М., 1959, рис. 22.

<sup>97</sup> Упоминание о них см.: Согдийские документы с горы Муг, вып. II, стр. 63, прим. 39.

<sup>98</sup> Е. А. Давидович и Б. И. Маршак. Уникальная гиря VI—VIII вв. из Пенджикента. Краткие сообщения, вып. XXX, стр. 81—87.

Под названием согдийских стали известны монеты, согдийские надписи на которых выполнены согдийским письмом разного времени, сложившимся в Восточном Согде — письмом Старых писем, согдо-буддийских текстов, мугских документов и настенных надписей, ставшим в VII в. официальным письмом государства согдийских ихшидов. К числу согдийских монет равно относятся монеты анэпиграфные, с такими же, как на монетах с согдийскими надписями, знаками и эмблемами. Исследование установило, что тюрки, как и согдийцы, выпускали свою бронзовую монету с согдийскими надписями и были втянуты в денежную торговлю с Согдом, с одной стороны, со странами Востока, — с другой, одновременно пользуясь в качестве платежной единицы шелком (средняя стоимость куска 25 драхм). Таким образом, в число согдийских монет на данном этапе их исследования оказались включенными монеты тюркешей (twrkyš 𐰽𐰺𐰍) и монеты круга тюркешских, выпускавшиеся тухусскими и другими вассалами тюркешей, а также монеты ферганских тюрков; вместе с тем для тюркских монет уже характерен свой собственный вариант восточносогдийского письма, легшего в основу уйгурского, что позволяет их теперь выделить из общего числа собственно согдийских монет. Монеты с согдийскими дополнительными надписями, выпускавшиеся за пределами Согда (например, хорезмийские), стоят особняком и к числу согдийских отнесены быть не могут.

На первом этапе исследования согдийские монеты особенно много дали для политической истории Согда. На основе их данных — с учетом других источников — удалось восстановить имена представителей правящей династии самаркандских ихшидов, их последовательность, уточнить политическую карту Согда.

Особенно важны согдийские монеты как источник по экономике Согда, главным образом внутренней, вопросы которой почти не разрабатывались из-за отсутствия данных. Исследование показало, что бронзовые монеты раскрывают внутреннюю жизнь страны несравненно более полно, чем серебряные, позволяют проследить внутренние экономические связи Согда, связи между отдельными владениями. К тому же бронзовая монета, как это теперь можно считать доказанным, имела в Согде свою самостоятельную линию развития; она в значительно большей мере, чем серебро, являлась продуктом местного творчества, в котором нашли свое отражение разные ступени развития согдийского местного изобразительного искусства и локальные варианты согдийской письменности Самарканда, Пенджикента, Усрушана, Чача. Ход развития надписей, обозначающих выпускавшую монету власть, также был самостоятельным. Все это определяет значение бронзовых монет как нового источника по истории местной культуры (культов и искусства) и культурным связям со странами Запада и Востока. Наконец, нельзя не отметить значения новых нумизматических материалов и как памятника согдийского языка.

Внутренняя история Согда — тема большая, сложная, еще не поставленная во всем своем объеме. Между тем для ее разработки сейчас имеются все необходимые предпосылки. Конечно, ставить себе целью сразу охватить все вопросы, связанные с этой проблемой, нельзя. Но

последовательное исследование их на конкретном материале необходимо и возможно. Каков был характер Согдийского государства, образовавшегося к середине VII в., какие обстоятельства вызвали к жизни это государство, его внутренняя экономика, социальное расслоение, основные категории податного сословия и согдийской знати — все эти вопросы требуют скорейшей разработки. Так, специального исследования требует термин азат — „свободный, благородный“ и его производные; изучение термина должно идти в двух аспектах: как термина, обозначающего категорию знати, и как термина социальной градации вообще. Необходимо показать на конкретном материале экономическую основу господства землевладельческой знати — дихкан и выявить основные источники доходов дихкан. Естественно, что тут же встает вопрос о видах собственности на землю в Согде, о согдийской общине (п'β-), в состав которой входили „люди дома“ 'родовичи' (pḡm'n) и „чужие“ (γω'mk), не принадлежащие к „дому“, 'гости'. К сожалению, гораздо меньше сведений филолог сможет собрать о сельскохозяйственном населении, его положении, расслоении. Мы не хотим сказать, что эти вопросы не разрабатывались вообще, но совершенно очевидно, что значительная часть известий источников, в частности о кадиварах, вопрос о которых ставился исследователями неоднократно, не была до сих пор использована в работах, посвященных теме.

В области конкретной экономики наиболее существенны данные источников, позволяющие восстановить картину внутренней торговли Согда, охарактеризовать его рынки, денежное обращение, о которых мы до недавнего времени имели крайне слабое представление. Их исследование приводит к выводу о высокой для того времени развитости товарно-денежных отношений, проникших уже глубоко и в сельское хозяйство, — к выводу, весьма существенному для суждения о состоянии экономики края. Не может быть сомнения в том, что арабы в свое время пришли в страну экономически отнюдь не отставую.

Совершенно очевидно, что предстоит дальнейшая разработка политической истории страны, раскрытие которой в основном ляжет теперь на филолога. В первую очередь надо разработать хронологию среднеазиатских династий, начало изучению которых положили работы Томашека, Захау, Маркварта и др., составить синхронные хронологические их таблицы, среди которых займет свое место хронологическая таблица ихшидов Согда VII—VIII вв. В свете новых материалов (мугских документов, эпиграфических памятников) желательно пересмотреть хронику арабских завоеваний, установить основные этапы их истории, взаимоотношения согдийцев с арабами и тюрками на разных этапах. Нет сомнения, что первый из них завершил Самаркандский договор 712 г., которым Согд в лице своего ихшида Гурека юридически и фактически признал вассальную зависимость от халифата; концом второго явилось восстание 719—722 гг., связанное с именем согдийского царя Деваштича, ставленника арабов, восставшего против них в 719—720 гг., — первая попытка согдийцев освободить себя от арабского владычества, положившая начало новому этапу борьбы согдийцев против арабов уже не как завое-

вателей, а как поработителей. Наконец, необходимо показать на конкретном материале те изменения в жизни страны, которые были вызваны вторжением арабов, в первую очередь в ее экономике и денежном обращении, что теперь не представит трудности сделать благодаря нашим новым источникам, исследование которых уже привело к ряду существенных выводов.

В начале второй половины VIII в., видимо, вскоре после битвы при Таласе, Согд, как и вся Средняя Азия, включается в систему денежного обращения халифата. Первоначально арабы здесь, как в Иране и в Закавказье, не нарушают местной монетной системы. Арабские наместники начинают свое вмешательство с выпуска от своего имени серебряной монеты по образцу местной. Первые дирхемы, выпущенные от имени арабских наместников в Согде, принадлежат Абу Дауду Халиду (752—755 г.). С этого времени право чеканки серебра переходит в руки Аббасидов. Согдийские ихшиды, преемники царя Тургара, своих имен на серебре больше не помещают. Когда Средняя Азия, в частности Согд, начала чеканить свою серебряную монету по образцу арабской, мы не знаем; не знаем также, какова была роль в местном денежном обращении проникавшего в страну вместе с арабами сперва омейядского, а позже аббасидского серебра. Первый известный нам дирхем, отчеканенный в Самарканде, имеет дату 150(767) г. х. Возможно, первые дирхемы были чеканены при Мансуре.

Середина VIII в. — один из интереснейших периодов в денежном обращении Средней Азии. Особенно показательна в этом отношении бронзовая монета. Именно на ней оказались зафиксированными денежные затруднения 50-х годов, вызванные хозяйственной разрухой, царившей в стране, и новыми складывающимися взаимоотношениями с завоевателями в сложный период начала аббасидского правления. Сильнейшие согдийские владетели, ставшие данниками халифата, переходят к выпуску бронзовых монет по образцу монет своего сюзерена и принимают новое для Согда и для Средней Азии в целом название монетной единицы — фельс. В начале тех же 50-х годов в Средней Азии и в Хорасане арабами устанавливается принудительный единый курс дирхема (1 дирхем = 60 фельсам); фельс утверждается в качестве платежной единицы наравне с серебром по указанному курсу. Для Бухары того же времени известны местные фельсы в 1/120 дирхема. Для более раннего времени у нас сведений нет. Систематический выпуск в крае среднеазиатских фельсов начинается с третьей четверти VIII в., когда право чеканки не только серебра, но и бронзовой монеты переходит в руки арабских чиновников на местах. С этого времени в надписях на местных фельсах проставляется место и год утверждения серии. Первая по времени известная нам серия с указанием места чекана и года была выпущена в Бухаре от имени Абу Дауда Халида в 138 (756/7) г. х. В Самарканде такие фельсы были, видимо, впервые выпущены в 143(760) г. х., причем на первых из них воспроизводится так называемый бухарский знак, на вторых — знак самаркандских ихшидов. Смену монетного типа сопровождает

изменение техники изготовления монет. Меняется и состав сплава металла, из которого изготовлялись монеты.

Судя по смене надписей на монетах, арабская письменность была принята в качестве официальной в наместничество Абу Муслима или при его преемнике Абу Дауде Халиде и как таковая вводилась в учреждениях Согда. В Хорасане это мероприятие имело место раньше — в 124(741/742) г. х. Государственное согдийское письмо, закрепившее в свое время согдийский литературный язык, перестает быть таковым. Смену письменностей с документальной точностью фиксируют надписи на монетах, фиксируют они и разные этапы освоения согдийской письменности тюрками.

Все эти предварительные выводы надлежит еще проверить. Новых материалов для этого теперь достаточно. В заключение не могу не подчеркнуть всего значения среди них нумизматических.

Даже простой просмотр новых накопившихся монет из раскопок и пересмотр старых позволяют наметить основные нумизматические области и районы Средней Азии, их границы, изменяющиеся во времени. В раннем средневековье важнейшими из этих областей были (с запада на восток) Хорезм, Согд (Западный, Восточный и Южный), Панч, Усрушана и районы к северу от реки Сырдарья, Тохаристан (Нижний и Верхний) и Фергана. Особое место принадлежало на западе Мервскому оазису, на востоке — Семиречью.

Для датировки монет и установления области обращения разных их групп и типов первостепенное значение приобретают данные археологической нумизматики. Огромный накопившийся материал требует систематизации — составления сводных типологических каталогов. Без таких сводных каталогов дальнейшее изучение этого первоклассного источника не может быть плодотворным. Публикация сводных каталогов отнюдь не снимает вопроса об издании археологических монетных комплексов. Издание последних ставит перед собой иные задачи. Параллельная подготовка этих двух типов публикаций необходима. Если первую из них можно сравнить с полным изданием документов городского архива, то вторая представляется изданием тематически подобранных документов из разных архивов края. На очереди стоит разработка согдийской сфрагистики. Согдологам предстоит подготовить сводное издание имеющихся в нашем распоряжении согдийских надписей, без которого успешная разработка этих вспомогательных дисциплин невозможна.

---

*O. I. Smirnova*

## SOGD

(to the history of studying of the country and aims of its research)

In the offered to readers historio- and archaeological article a special attention is paid to the Sogdian documents, coins and inscriptions discovered on the territory of ancient Sogdiana, and to the importance of these



new sources for developing of the history of middleaged Sogd as a self-consistent subject but not in the common history of Middle Asia or in prehistory of the republics which had taken place on its territory.

The main attention, as the author of the article considers, should be paid now to the inner history of the country, to the consecutivly studying, as new facts of its individual problems are discovered, first the problems of concrete economy, which almost were not studied and now there are all necessary premises for this.

Stressing the great importance of the archeological works in Middle Asia which had contributed in the 20-s to the closest connections of the oriental studies in Russia with the Middle Asian theme, the author notes the necessity of the publication in the nearest future of complex catalogues of the new great number of archeological material, including coins and inscriptions without which the further studying and usage of these valuable sources can't be successful.

---

## СОГДИЙСКИЕ ФРАГМЕНТЫ SAMGHASŪTRA В РУКОПИСНОМ СОБРАНИИ ЛО ИВ АН СССР

В 1927 г. Ф. А. Розенберг опубликовал небольшой согдийский буддийский фрагмент из коллекции Н. Н. Кроткова.<sup>1</sup> Текст размером 24 × 26 см, 14 строк. Бумага китайская, тонкая, желтого цвета. Почерк красивый, четкий, характерный для буддийских писцов. В фрагменте рассказывается о том, как группа людей приходит к царю и просит его быть над ними господином. При этом они преподносят ему сочинение под названием Samghasūtra. В третьей строке текста мы читаем: ḡwt'w' wup snk'swtr pwtk ḡnu "p'u ... „О царь! Этой книги Samghasūtra ценность знай (букв.: считай, думай) ...“.

Ф. А. Розенберг предположил, что опубликованный им фрагмент является отрывком упомянутой сутры, неизвестной по согдийским источникам и представляющей, возможно, перевод с китайского.

Прошло более сорока лет со времени выхода в свет статьи Ф. А. Розенберга, однако до сих пор среди изданных согдийских материалов не засвидетельствовано сочинения под названием Samghasūtra. Поэтому нам представляется небезынтесной публикация двух небольших текстов из коллекции Н. Н. Кроткова, являющихся, как и фрагмент Ф. А. Розенберга, отрывками Samghasūtra. Полагать так позволяет название сутры, встречающееся в обоих фрагментах.

Первый из публикуемых текстов числится под шифром SI  $\frac{KrIV}{695}$ , инв. № 3442. Он представляет часть рукописного листа размером 22 × 16,7 см. Бумага тонкая, серого цвета. Текст нанесен черной тушью, 11 неполных строк. Почерк буддийских писцов. На оборотной стороне — уйгурский текст, написанный курсивом и просвечивающий между строками согдийского текста. Фрагмент очень плохой сохранности, бумага во многих местах разорвана, лакуны; наклеен на кальку.

---

<sup>1</sup> Изв. АН, 1927, № 15—17, стр. 1375—1398. В настоящее время фрагмент числится под шифром SI  $\frac{KrIV}{823}$ , инв. № 3570. Старый шифр — Kr. IV Soghd. 4.

ТЕКСТ<sup>2</sup>

1.  $\gamma w$  [... [...]] yky myr'nt 'PZY  $\gamma r$  zm(ny) ...
2.  $\beta$ [?' ] mwrt'nt rty (z')tk  $\beta r$ ' $\gamma$ 'z (tn)s ...
3. ... ] s myr' .. rty ms 'yw $\gamma$ wncy $\delta$  (' $\gamma$ )w ...
4. ... ] s'k 'pw 'nwth ZY 'pw  $\gamma$ wm'r  $\beta$  (wt) (k)[m] [...] (k)y c'w[n] ...
5. [pt] $\gamma$ 'w(š't) (ZY) (š)y L' wrn't ZY ... [... ] š's p' [...
6. ... (ms) [ $\gamma$ 'y] $\delta$  'yw $\gamma$ wncy $\delta$   $\gamma$ š'[wn](k)yn[...] ]y c'nw  $\gamma w$  [...
7. snk ('swtr) pw(stk) m'šk (h) ...
8. w $\beta$ yw  $\gamma$ wty mwr [...
9.  $\beta$  $\gamma$ tm pwty 'wyn p't [...] p [...
10. prw šyr'krtyh 'ntw $\gamma$ šk '(P) [ZY] ...
11. ... ( $\beta$  $\gamma$ tm) ... (ZNH) ...

## ПЕРЕВОД

1. ... (они) умирают и поздно ...
2. был, (они) умерли, и сын начал скорбь ...
3. ... умер .. и также подобный ...
4. ... (он) без опоры и без утешения будет ... от ...
5. ... (если он) выслушает и ему не поверит и ...
6. ... и этот такой же оплакивающий ... как ...
7. книги Saṃghasūtra сущность ...
8. тогда сам ...
9. наиболее священный Будда этому ...
10. о благодеянии заботящийся и ...
11. наиболее священный ...

## ПРИМЕЧАНИЯ

стк. 3 —  $\gamma r$ ' . Многозначная форма. Контекст не дает точного перевода. Мы переводим как 3-е л. ед. ч. имперфекта от глагола  $\gamma r$  — „умирать“, см. GMS § 712.

стк. 4 — 'nwth — „опора, поддержка“. Засвидетельствовано в буддийских и манихейских текстах. В. Б. Хеннинг (GMS § 1136 A) сближает 'nwth с др.-перс. anušiya- (из \*anutyā-) — „последователь, союзник“.

стк. 6 —  $\gamma$ š'[wn](k)yn — „оплакивающий, сетующий“.  $\gamma$ š'[wn] < ' $\gamma$ šy'wn — „сетование, оплакивание“, ср. христ. xšuyw, н.-перс. šēvan (GMS § 1084).

стк. 7. — snk('swtr), скр. Saṃghasūtra. Согл. snk (' ) регулярно передает скр. saṃgha — „буддийская монашеская община, сангха“. Ср. snk'yk — „относящийся к сангхе“, snkr'm, скр. saṃghārama — „монастырь“.

m'šk, mšk многократно засвидетельствовано в буддийских и манихейских текстах. Ср. m'st'kh (SCE, 37) — „существование, пропитание“, которой с метатезой соответствует m'tšk (Старые письма, III, 10). См. TSP, p. 172.

Второй фрагмент Saṃghasūtra (шифр SI<sup>KrIV</sup>/<sub>197</sub>, инв. № 2944) представляет очень небольшую часть рукописного листа размером 7×9.5 см. Бумага серая, плотная. Текст нанесен черной тушью по 8 неполных

<sup>2</sup> Несколько замечаний о системе транслитерации: с обозначает согласный š; [] — полное восстановление знака; () — частичное восстановление; /// — неясные знаки.

строк на каждой стороне. Кроме того, на recto приписана в вертикальном направлении еще одна строка, содержащая название сутры. Почерк красивый, четкий. Фрагмент наклеен на кальку.

## ТЕКСТ

### RECTO

1. 'skw [...]
2. 'wy m [...]
3. c'n'w cnn' ...
4. tmunc '[//]t [...]
5. cnn' mγ'w [n] ...
6. 'prtunc ...
7. šyk [r] ...
8. k'm ...

### VERSO

1. 'wδ ...
2. pyδ'r ...
3. k'm [...]y nw [...]
4. c'prm 'pr [...]
5. γnt'kw [//] kr [...]
6. 'βz'ykw γδ [...]
7. kw ZY (m)[...]
8. "δw [...]

### ВЕРТИКАЛЬНАЯ СТРОКА

snk'swt[r] ... [//]δ [//] ptt [...]

## ПЕРЕВОД

### RECTO

1. [находиться?] ...
2. в этом ...
3. как из ...
4. адская ...
5. от все[x] ...
6. виновная ...
7. (он) преследовал....
8. ...

### VERSO

1. там ...
2. для ...
3. ...
4. пока ...
5. плохой ...
6. злой ...
7. который же ...
8. ...

### ВЕРТИКАЛЬНАЯ СТРОКА

Samghasūtra ...

## ПРИМЕЧАНИЯ

Recto стк. 6 — 'prtunc, ж. р. от 'prtk, 'prt'k — „виновный, должный“. Восходит к prt — „осуждать, признавать виновным“ (GMS § 148).

стк. 7 — šyk[r], 3-е л. ед. ч. имперфекта от 'škr — „преследовать, гнаться“.

Verso стк. 4 — c'prm — „пока, до сих пор“, относительное местоимение c' + последог ргм. Ср. w'rgm от другой местоименной основы (GMS §§ 1582, 1608).

Таким образом, мы видим, что в трех согдийских текстах коллекции Н. Н. Кроткова Центральноазиатского собрания ЛО ИВ зафиксировано

одинаковое наименование сутры. Этот факт позволяет считать, что на согдийском языке существовало буддийское сочинение под названием *Samghasūtra*. Дополнительное подтверждение этому выводу мы находим у И. Гершевича в его „*A Grammar of Manichean Sogdian*“.<sup>3</sup> Гершевич приводит следующую фразу из неизданного буддийского фрагмента, хранящегося в Рукописном собрании Берлинской Академии наук под шифром THS 313, 11 след.: *rwst'k ZY my 'sty snk'swtr n'mt* „У меня есть книга, (она) называется *Samghasūtra*“.

Фрагментарность и дефектность всех трех текстов сутры не позволяют сделать какие-либо определенные выводы о ее содержании. По названию можно лишь допустить, что в ней, вероятно, шла речь о буддийской общине.

Предположение Ф. А. Розенберга, что согдийский текст *Samghasūtra* является переводом с китайского, подтвердить пока не удается. Мы просмотрели все доступные нам каталоги и описания коллекций китайских буддийских произведений,<sup>4</sup> но ни в одном из них сочинения под названием *Samghasūtra* не упоминается.

---

*A. N. Ragoza*

#### SOGDIAN FRAGMENTS OF SAMGHASŪTRA IN THE COLLECTION OF MANUSCRIPTS OF THE INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES

The article contains the publication of two small sogdian texts of Krotkov's collection from Central Asia. These fragments represent the parts of Buddhist text *Samghasūtra*. Hitherto was published only one fragment of *Samghasūtra* (F. Rosenberg. *Un fragment sogdian bouddhique du Musée Asiatique. Bulletin de l'Académie des Sciences de l'URSS, № 15—17, 1927, pp. 1375—1398*).

---

<sup>3</sup> § 604, fn. 1.

<sup>4</sup> Nanjio Bunyiu. *A Catalogue of the Chinese translations of Buddhist Tripitaka*. Oxford, 1883; Fujii. *Catalogue of Añ Buddhist Books*, contained in the Pitaka Collection in Japan and China. Kyoto, 1898; L. Giles. *Descriptive Catalogue of the Chinese Manuscripts from Tunhuang in British Museum*. London, 1957; Описание китайских рукописей Дуньхуанского фонда Института народов Азии, I, II, М., 1963, 1967.

**К ИМЕНИ БАКТРИЙСКОГО (?) ВОЖДЯ КАТАННЕ  
(IV в. до н. э.)<sup>1</sup>**

В источниках, освещающих историю похода Александра Македонского в Среднюю Азию (Арриан, Квинт Курций Руф), упоминается имя Катана или Катена (*Κατάνης*, *Catenes*) — одного из организаторов и руководителей борьбы против греко-македонской армии в южной части Средней Азии. Согласно Квинту Курцию Руфу,<sup>2</sup> Катан пользовался особым доверием сатрапа Бактрии и недолговечного „царя Азии“ Бесса, однако впоследствии вместе со Спитаменом принял участие в захвате Бесса и выдаче его Александру (329 г. до н. э.). Затем Катан упоминается как один из зачинщиков антимакедонского восстания согдийцев и бактрийцев (опять совместно с Спитаменом)<sup>3</sup> и как один из последних и наиболее стойких противников Александра в земле паретаков,<sup>4</sup> где он и пал (327 г. до н. э.) в сражении с греко-македонскими отрядами.<sup>5</sup> Исторический контекст не оставляет сомнений в том, что Катан принадлежал по происхождению к каким-то восточноиранским народностям (или племенам), однако прямых указаний на его происхождение и на состав отрядов, возглавлявшихся им в земле паретаков, в источниках не имеется.<sup>6</sup>

Имя этого свободолюбивого предводителя зарегистрировано Ф. Юсти в его известной сводке древнеиранской ономастики, однако без попытки

<sup>1</sup> Доклад, читанный 8 II 1968 на IV сессии по Древнему Востоку (см.: Академия наук СССР, Ленинградское отделение Института народов Азии, IV сессия по Древнему Востоку, 5—10 февраля 1968 г. Тезисы докладов, М., 1968, стр. 78—79). Печатается с дополнениями. Автор пользуется случаем, чтобы поблагодарить товарищей, принявших участие в обсуждении доклада или прочитавших статью в рукописи и сделавших ряд ценных замечаний.

<sup>2</sup> Curt. Ruf. VII 5, 19—26, 41—42.

<sup>3</sup> Curt. Ruf. VII 6, 13—15. Ср.: Арриан IV I, 5.

<sup>4</sup> Локализация спорная. По мнению большинства исследователей, эта область (Паретакена) должна быть локализована в северной (правобережной) Бактрии. См.: ИТН, I, стр. 270. Вопрос этот, однако, не вполне ясен. Из текста Арриана (IV 22, 1—2) следует скорее, что этот автор отделял „землю паретаков“ от Бактрии.

<sup>5</sup> Curt. Ruf. VIII 5, 2; Арриан IV 22, 1—2. Сводку сведений о Катане по античным источникам см.: RE, Supplementband IV, Stuttgart, 1924, Sp. 880.

<sup>6</sup> Поэтому утверждение о том, что Катан был в последнем своем бою „предводителем бактрийцев“ (ИТН, I, стр. 271), нуждается в соответствующих оговорках.

этимологического анализа.<sup>7</sup> Можно было бы видеть в этом имени др.-ир. *kāta-* (прич. прош. вр. от др.-ир. *kā-* 'хотеть, жаждать' или <sup>1</sup>*kap-* 'желать, хотеть, любить'),<sup>8</sup> осложненное патронимическим суффиксом *-āna-*<sup>9</sup> (ав.-*āna-*, ср.-перс. и н.-перс. *-ān*).<sup>10</sup> В таком случае интересующее нас имя означало бы нечто вроде „Сын Желанного, происходящий от Желанного“, и т. п. Однако древнеиранские имена, образованные от причастия прошедшего времени с помощью патронимического суффикса, как кажется, не засвидетельствованы.<sup>11</sup>

Может быть сделана попытка подойти к осмыслению имени *Κατάνης* и с другой стороны. Хорошо известен закономерный переход древнеиранского поствокального *-t > -l* в афганском (пашто) языке: афг. *plār* 'отец' (< др.-ир. *pitar-*), *səl* 'сто' (< др.-ир. *sata-*), *kālaḷ* 'селение' (< др.-ир. *\*kata-ka*) и т. д. Этот же переход отмечен в названии реки Хильменд, протекающей по территории древней Арахозии и Дрангианы (юго-западная часть современного Афганистана): ав. *Naētumant-* > н.-перс. *Hēlmand*.<sup>12</sup> Сравнительно недавно Х. Бэйли показал, что уже в среднеперсидском существовало слово *kalāka* 'крепость', этимологически связанное с ав. *kata-* 'комната', согд. *kt'k*, ср.-перс. *katak*, н.-перс. *kad*, *kada* 'дом', *kalāt*, *kalāta*, маз. *kalā*, афг. *kālaḷ* '(укрепленное) селение' и т. д.<sup>13</sup> Тем самым случай перехода поствокального *-t > -l* засвидетель-

<sup>7</sup> F. Justi. *Iranisches Namensbuch*, Marburg, 1895, s. v.

<sup>8</sup> *AiWb.*, 437, 462. Имя *Kāta-* (по предположению Хр. Бартоломея, сокращенное имя) засвидетельствовано один раз в Авесте (Yt. 13, 124) и действительно может быть произведено от указанных глаголов (ср. *AiWb.*, 462—463).

<sup>9</sup> Предложено В. А. Лившицем.

<sup>10</sup> В греко-латинской передаче древнеиранских имен с патронимическим суффиксом наряду с *-άνης* (*Μίτρ-άνης*) встречаем и *-ήνης*, *-enes* (*Μίθρ-ήνης*, *Mithr-enes*). См.: *GiPh*, I, 2, S. 176.

<sup>11</sup> Единственный известный мне пример такого рода образований (притом пример не вполне ясный) — это „языгское собственное имя“ *Ambustan* 'Возвеличенный' (? из *ham-pus-*?). См.: В. И. Абаев. *Осетинский язык и фольклор*, I. М.—Л., 1949, стр. 153, 226. Среди нескольких сот древнеиранских имен в греческой передаче, собранных Стоунсифером (А. Н. М. Stonecipher. *Graeco-Persian Names*. New York, 1918), мне не встретилось ни одного имени, образованного по такому типу.

<sup>12</sup> EVP, p. 30 (s. v. *\*hēl*). Наряду с обычным *Hēlmand* в новоперсидском засвидетельствована и форма *Hēḥmand* (*Hūdud al-'ālam*), отражающая „нормальное“ для персидского развитие др.-ир. *-t* (*-t > -δ > -d*). См.: G. Lazard. *La langue des plus anciens monuments de la prose persane*. Paris, 1963, p. 146.

<sup>13</sup> H. W. Bailey. *Ambages Indoiranicae*, Istituto Universitario Orientale *Annali Sezione Linguistica*, I, 2, Napoli, 1959, pp. 118—120. См. также: W. Belardi. *Arabo qal'a*. *Ibid.*, p. 147 f. Таким образом, было окончательно подтверждено давно уже высказанное мнение о том, что перс. *kalāt*, маз. *kalā* и т. д. не восходят к араб. *qal'a* (قلعة) 'крепость', а что, напротив, последнее, не имеющее убедительной семитической этимологии слово является арабизованной формой исконно иранской основы (к литературе, указанной в упомянутых статьях, следует добавить еще: А. З. Розенфельд. *Qal'a* (*kala*) — тип укрепленного иранского поселения. СЭ, 1951, № 1, стр. 22—38). Х. Бэйли производит ав. *kata-* и все многочисленные дериваты этой основы от др.-ир. *kat-* / *čat-* 'покрывать', не высказывая при этом своего отношения к предложенному В. И. Абаевым (ТИЯЗ, VI, 1956, стр. 442 сл.) возведению всей этой группы слов к др.-ир. *kap-* 'копать, насыпать'. Имея несколько дополнений к этому вопросу, я предполагаю вернуться к нему в другом месте.

ствован собственно персидским материалом. Случаи такого перехода известны и в белуджском (бел. t'ēlaγ, t'ilāγ, tēlaγ 'глазное яблоко' < \*tē-taka), и в топонимике северо-западного Ирана (н.-перс. Ardabēl, Arda-bil < \*Arta-vaita-, ср. арм. Artauēt).<sup>14</sup> Таким образом, можно констатировать, что наряду с регулярным переходом +t>-l в афганском мы встречаемся с отдельными случаями такого перехода и в других иранских языках, в том числе в персидском.

Следуя этому пути фонетического развития, интересующее нас имя Κατάνης, др.-ир. \*katāna- должно было отразиться в форме kalān. Такое слово (kalon)<sup>15</sup> со значениями 'большой, старший, главный, глава' и т. п. широко распространено в современном таджикском языке, в персидско-таджикских говорах Афганистана<sup>16</sup> и вообще на востоке персоязычной зоны, откуда оно проникло и в хиндустани.<sup>17</sup>

Этимология слова *kalon* и пути проникновения его в таджикский язык неизвестны. Для языка персидско-таджикской классической литературы и для современного персидского литературного языка это слово (کلان) нехарактерно,<sup>18</sup> хотя современные персидские словари его фиксируют,<sup>19</sup> большинство исследователей справедливо рассматривают тадж. *kalon* — перс. *bozorg* как одну из лексических дифференций между таджикским и персидским языками.<sup>20</sup> Среди текстов на среднеиранских

<sup>14</sup> H. W. Bailey. *Ambages Indoiranicae*, p. 113 f., 116 f.

<sup>15</sup> Тадж. о закономерно отражает ист. а.

<sup>16</sup> См., например: L. Bogdanov. *Stray Notes on Kabulī Persian*. JASB, N. S., vol. XXVI, 1930, p. 83; A. Farhādi. *Le persan parlé en Afghanistan*. Paris, 1955, p. 49 (в примерах).

<sup>17</sup> См. J. T. Platts. *A Dictionary of Urdu, Classical Hindī and English*. Fifth Impression. Oxford University Press, 1930, s. v. Произношение *kalān* (*kalā*) может указывать на распространение этого слова не только в литературе, но и в простонародной речи.

<sup>18</sup> На всем протяжении громадной поэмы Фирдоуси слово *kalān* встречается всего один раз и не имеет никаких производных, в то время как синонимичное ему *buzurg* (с производными) зарегистрировано многие сотни раз (см.: F. Wolf. *Glossar zu Firdosis Schahname*. Berlin, 1935, s. v.). Как „редкое или местное слово“ отмечается *kalān* в рукописи одного из сочинений ранненовоперсидской прозы (*Qiṣaṣ al-anbiyā*). По заключению Ж. Лазара, рукопись, о которой идет речь, может быть отнесена к XIII в., а само сочинение или во всяком случае представленная данной рукописью его редакция — к территории Мавераннахра (см.: G. Lazard. *La langue...*, pp. 97—99 et p. 16). В средневековых персидских фархангах слово *kalān* встречается лишь с XIV в. (указано С. И. Баевским); показательно, что оно не представлено даже в „Луғат-и фурс“ Асади Туси (XI в.) — словаре, специально направленном на толкование лексики поэтов Мавераннахра и Восточного Хорасана.

<sup>19</sup> См., например: Б. В. Миллер. *Персидско-русский словарь*. М., 1950 (2-е изд. — 1953), s. v.; H. F. J. Junker und B. Alavi. *Persisch-Deutsches Wörterbuch*. Leipzig, 1965, s. v.

<sup>20</sup> См., например: G. Lazard. *Caractères distinctifs de la langue tadjik*. BSLP, t. 52, fasc. 1, 1956, p. 180; А. Э. Розенфельд. *Таджикско-персидские языковые отношения (по материалам лексики)*. Уч. зап. ЛГУ, № 294, серия востоковедческих наук, вып. 12, 1961, стр. 35. Следует подчеркнуть, что сказанное относится к современному литературному персидскому языку. В просторечии и многочисленных говорах, распространенных на территории Ирана, слово *kalān* (в различных фонетических вариантах) зарегистрировано. См., например: *Burhān-i Qāti'*, ed. Dr. M. Mu'in, vol. III, ed. 2, 1342 г. х., стр. 1670, прим. 13.



языках это слово (k'l'n, q'l'n) засвидетельствовано, как кажется, только в манихейско-парфянских,<sup>21</sup> и это дало В. А. Лившицу основание предположить, что тадж. kalon относится по происхождению к числу парфянизмов.<sup>22</sup> Такое предположение не исключает, впрочем, возможности восточноиранского происхождения этого слова: как известно, в парфянских текстах, а также среди парфянских заимствований в армянский имеется определенный слой восточноиранской лексики,<sup>23</sup> так что парфянский мог служить в данном случае только передаточной инстанцией.<sup>24</sup> Не исключено, что слово kalon могло проникнуть в таджикский и непосредственно из каких-то восточноиранских диалектов, распространенных в прошлом на территории исторической Бактрии, разделявших с афганским переход -t > -l и вытесненных впоследствии таджикским языком.

В других восточноиранских диалектах, как на Памире (ваханский), так и к северу от него (ягнобский или новосогдийский), др.-ир. поствокальное -t сохранилось.<sup>25</sup> Таким образом, в некоторых восточноиранских диалектах этого ареала можно было бы ожидать рефлексов древнеиранской основы \*katāna- с сохранившимся поствокальным -t. И действительно, находим katanāk 'большой' в шугнанском, бартангском и рушанском, katanā (с тем же значением) — в южнотаджикских (дарвазских) говорах.<sup>26</sup>

<sup>21</sup> См.: F. C. Andreas—W. Henning. *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan*, III. SPAW, Phil.-hist. Kl., 1934, SS. 35, 41 (тексты i 61 и m 84); M. Boyse. *The Manichaean Hymn-Cycles in Parthian*. London, 1954, pp. 102, 140 (тексты H. VIc 10b; A. R. VI 10b).

<sup>22</sup> См.: МЮТАКЭ, II, 1951, стр. 48, прим. 4.

<sup>23</sup> См.: W. B. Henning. *Mitteliranisch*. В кн.: *Handbuch der Orientalistik*, Abt. I, Bd. IV. *Iranistik*. Abschnitt I. *Linguistik*. Leiden—Köln, 1958, SS. 93—94.

<sup>24</sup> Парфянский же мог служить передаточной инстанцией для продвижения этого слова далеко на запад, где наличие его, по-видимому, фиксируется в названии селения Каланкат, арм. Kałankatuy (kałan-kat 'большое селение') в Кавказской Албании (область Утик) — родины известного армянского историка VII в. Моисея Каланкатуйского (Мосес Каланкатвади).

<sup>25</sup> Ср. ягн. wot (согд. w't) 'ветер' (< др.-ир. wata-), virōt (согд. βr't), вах. varōt 'брат' (< др.-ир. brātar-), вах. ðit 'дым' (< др.-ир. dūta-) и т. д.

<sup>26</sup> См.: А. З. Розенфельд. 1) Некоторые вопросы таджикской диалектологии. *Вестник ЛГУ*, 1951, № 7, стр. 40; 2) Дарвазские говоры таджикского языка. *ТИЯЭ*, VI, 1956, стр. 222. См. также: В. С. Расторгуева. Опыт сравнительного изучения таджикских говоров. М., 1964, стр. 151.

Несмотря на известные трудности, связанные с необходимостью объяснения удвоенного -c- и церебрального ʃ (в афганском и хазара), не возможной представляется попытка связать эту группу слов с ягн. kātta 'большой, огромный, старший, избранный, знатный, знаменитый', тадж. (обл.)-узб. kattā 'большой', шугн. kat(t)ā 'большой, великий, крупный, взрослый', руш.-хуф. kat(t)ā 'большой, старший', орш.-барт. katta, ишк. katā, дарв. katā, хаз. kaṭā 'большой'. Слово katta засвидетельствовано во многих тюркских языках Средней Азии, однако, насколько можно судить по словарям Будагова (II, 115) и Радова (II, 1131—1132), в тюркских языках за пределами Средней Азии и Восточного Туркестана это слово не встречается, что наводит на мысль об иранском

Таким образом, др.-ир. \*katāna-, лежащее в основе интересующего нас имени, могло отразиться в некоторых восточноиранских диалектах,<sup>27</sup> а опосредованно и в таджикском языке, таджикских (особенно южнотаджикских) говорах как kalon, katana(k); и если имя одного из предводителей антимакедонских отрядов на юге Средней Азии в IV в. до н. э. действительно оказывается однокоренным со всей этой группой слов, то оно может быть осмыслено как „большой, старший, старшой, главный, глава, начальник“ и т. п.

В этой связи обращают на себя внимание засвидетельствованные греческими надписями с берегов Черного моря имена Κάττας (Анапа, не ранее середины II в. н. э.),<sup>28</sup> Κατίων,<sup>29</sup> Κατόκας (Анапа, II—III вв. н. э.),<sup>30</sup> принадлежавшие, вероятно, скифо-сарматскому населению Причерноморья. Сюда же относится, по-видимому, засвидетельствованное Диогеном Лаэртским скифское имя Καδοβίδα,<sup>31</sup> отражающее более позднюю форму этой основы (с переходом -t > -d).

Имена „скифов из Анапы“ Κατόκας, Κατάκας были включены в словарь иранских имен уже Ф. Юсти,<sup>32</sup> однако В. И. Абаев воздержался, по-видимому, от включения этих имен в свой известный „Словарь скифских основ“.<sup>33</sup>

М. Фасмер допускал (правда, под вопросом) сближение имени Κατόκας с ав. Katu,<sup>34</sup> это же сближение предлагает (уже без вопроса) для всех приведенных выше скифо-сарматских имен Л. Згуста,<sup>35</sup> однако сопоставление с ав. Katu-, Katav- (Yt. 13.114) не дает ответа на вопрос об этимологии: собственное значение этого авестийского имени оставалось неясным и для Хр. Бартоломэ.<sup>36</sup>

его происхождении. Параллельные его формы с -lt- (ср. kat(t)ā и kaltā, katanāk и kaltanāk в шугнанском, kat(t)a и kalta в рушанском и хуфском) объясняются, возможно, диссимиляцией из -tt-. Вряд ли они связаны с тадж.-узб. и ягн. kaltā 'короткий, худой'. Ср. хинд. kaṭṭā 'крепкий, здоровый, сильный'.

<sup>27</sup> По любезному сообщению Н. А. Дворянкова, мужское имя Katan(ak) по сей день встречается среди афганцев, в частности среди афганцев племени нурзай.

<sup>28</sup> Корпус Боспорских надписей, М.—Л., 1965, № 1140, строка 5.

<sup>29</sup> Там же, № 1140, строка 3.

<sup>30</sup> Там же, № 1179, строка 53.

<sup>31</sup> M. F a s m e r. Untersuchungen über die ältesten Wohnsitze der Slaven. I: Die Iranier in Südrufland. Leipzig, 1923, S. 14.

<sup>32</sup> F. J u s t i. Iranisches Namensbuch, S. 159. Заметим, что второе из этих имен (Κατάκας), приведенное Юсти с ссылкой на издание — A. B o e c k h. Corpus Inscriptionum Graecarum, II, 167, n° 2131, строка 5, — в более поздних изданиях надписей (B. L a t y s c h e v. Inscriptiones...; Корпус Боспорских надписей) не встречается.

<sup>33</sup> В. И. Абаев. Осетинский язык и фольклор, I, стр. 151 сл.

<sup>34</sup> M. F a s m e r. Untersuchungen..., S. 42.

<sup>35</sup> L. Z g u s t a. Die Personennamen griechischer Städte der nördlichen Schwarzmeerküste... Praha, 1955, § 130.

<sup>36</sup> AiWb., 433.

Можно предположить, что все эти имена действительно относятся к древнеиранскому (resp. скифо-сарматскому) ономастикону Причерноморья и отражают тот же древнеиранский корень,<sup>37</sup> что и имя Κατάνης.

В своей статье „Пленный враг Дария — скиф Скунха“ (Изв. АН СССР, ОЛЯ, т. VII, вып. 3, 1948, стр. 235—240) А. А. Фрейман, опираясь на сравнительный материал древних и современных иранских языков, дал в 1948 г. этимологию имени этого скифского вождя. Анализируя здесь другое древнеиранское имя, автор посвящает свою скромную заметку памяти покойного учителя — профессора А. А. Фреймана.

---

Помимо общепринятых сокращений, в статье встречаются еще следующие:  
ИТН, I — История таджикского народа, т. I. С древнейших времен до V в. н. э. Под ред. члена-корр. АН СССР Б. Г. Гафурова и канд. истор. наук Б. А. Литвинского. Изд. восточной литературы, М., 1963.  
EVP — G. Morgenstierne. An Etymological Vocabulary of Pash̄to. Oslo, 1927.

---

*I. M. Oranskiy*

#### TO THE NAME OF THE BACTRIAN (?) CHIEFTAIN KATANĒS (IV CENT. B. C.)

In the present article an attempt is made to elucidate the meaning of the name of a Bactrian (?) chieftain living in the IV century B. C.

---

<sup>37</sup> Осторожная (под вопросом) попытка Майрхофера связать скиф. Κατάνης, ав. Kātu- с герм. и кельт. katu- 'борьба, битва' (M. Mauryhofer. Kātu- 'Kampf' im Iranischen. KZ, Bd. 71, N. 3/4, 1954, S. 240) не представляется убедительной.

## **ХОРЕЗМИЙСКИЙ КАЛЕНДАРЬ И ЭРЫ ДРЕВНЕГО ХОРЕЗМА \***

До недавнего времени единственным письменным источником, содержащим сведения по истории и религии Хорезма в период до арабского завоевания, была „Хронология“ Бируни. Изучение памятников хорезмийского языка XII—XIV вв., написанных арабским алфавитом, показало, что приведенные в „Хронологии“ названия хорезмийских праздников, а также некоторые астрономические наименования соответствуют, как правило, данным хорезмийских текстов.<sup>1</sup> Выяснилось также, что Бируни был знаком с особенностями хорезмийской орфографии и, по всей вероятности, мог писать по-хорезмийски.

Хорезмийские тексты XII—XIV вв. не содержат данных, которые можно было бы сопоставить со сведениями Бируни о системах летосчисления и правящих династиях домусульманского Хорезма. По памятникам XII—XIV вв. нельзя проверить и достоверность большинства сведений о хорезмийском календаре — названиях месяцев и дней, списки которых приведены в „Хронологии“.

О хорезмийской письменности домусульманского периода в настоящее время можно судить по четырем группам памятников. Это монетные легенды, надписи на серебряных чашах, документы из Топрак-Калы и надписи на оссуариях из некрополей Ток-Калы и Миздахкана. Наибольший по количеству и разнообразию типов монетный материал был исследован С. П. Толстовым, который попытался на основе чтения монетных легенд реконструировать древнехорезмийский алфавит.<sup>2</sup> Толстов видел в надписях на монетах титул MR' MLK' и имя правителя;<sup>3</sup> в чтении царских имен он старался опираться на генеалогические списки царей Хорезма, содержащиеся в „Хронологии“ Бируни. Эти чтения до самого последнего времени почти не пересматривались; некоторые замечания были сделаны лишь В. Б. Хеннингом.<sup>4</sup>

\* Статья посвящается памяти А. А. Фреймана.

<sup>1</sup> W. B. Henning, *Mitteliranisch. Handbuch der Orientalistik*, 1. Abt., IV, Bd.: *Iranistik*, 1. Abschn.: *Linguistik*. Leiden—Köln, 1958, SS. 81—84, 114—115.

<sup>2</sup> С. П. Толстов. 1) Основные вопросы древней истории Средней Азии. ВДИ, 1938, № 1 (2), стр. 190—191; 2) Монеты шахов древнего Хорезма и древнехорезмийский алфавит. ВДИ, 1938, № 4 (5), стр. 120—145; 3) Древний Хорезм, М., 1948, стр. 187—192.

<sup>3</sup> С. П. Толстов. Монеты шахов древнего Хорезма. . . , стр. 133 сл.

<sup>4</sup> W. B. Henning, *Mitteliranisch*, S. 57—58.

Надписи на группе серебряных чаш, происходящих из Прикамья и опубликованных в атласе Я. И. Смирнова „Восточное серебро“, С. П. Толстов определил как хорезмийские, основываясь на их сходстве с легендами монет. Позднее появились публикации новых чаш с надписями, выполненными тем же алфавитом. Удалось установить, что некоторые из надписей содержат даты — год (в одном случае также месяц и день),<sup>5</sup> однако ни одна из надписей этой группы не была прочтана полностью.

Возникновение хорезмийского письма на основе арамейского алфавита, связанное с переходом к делопроизводству на местном языке, относится, как можно судить по находкам надписей на керамике, к тому же периоду, что и становление парфянской письменности, — II—I вв. до н. э., и проходило, по всей вероятности, под сильным влиянием царских канцелярий аршакидской Парфии. Ранние хорезмийские надписи на керамике<sup>6</sup> могут быть приняты за парфянские, лишь место находки и особенности начертания некоторых букв заставляют определять их как хорезмийские. Влияние парфянского письма сказалось не только в характере начертаний букв, но и в отборе арамейских знаков при создании хорезмийской письменности: как и в парфянском, *шин* выступает для обозначения *š* и *š̄* (хорезм. *š*, *c*), тогда как в персидском и согдийском *š̄* передается посредством *цаде*. Большую самостоятельность проявили хорезмийские писцы в отборе арамейских форм для идеограмм. На материале календарных терминов удалось показать, что система идеограмм в хорезмийской письменности отличалась не только от согдийской и персидской, но и от парфянской.<sup>7</sup> К сходному выводу приводит и анализ идеограмм для терминов родства, засвидетельствованных в документах на дереве из Топрак-Калы, являющихся списками домов-семей (ВУТ<sup>8</sup>). Дат в этих текстах нет.

Иной характер носят документы на коже из Топрак-Калы. Они были определены С. П. Толстовым как административно-хозяйственные — описи или реестры.<sup>8</sup> Об этом свидетельствует прежде всего на-

<sup>5</sup> В. А. Лившиц, В. Г. Луконин. Среднеперсидские и согдийские надписи на торевтике. ВДИ, 1964, № 3, стр. 160. Проверка надписи на первой бартынской чаше, опубликованной О. Н. Бадером и А. П. Смирновым („Серебро закамское“ первых веков нашей эры. Бартынский местонахождение. М., 1954) и хранящейся в Историческом музее в Москве, показала, что часть даты в ней уничтожена: BŠNT III III [ ] III. Наиболее вероятные восстановления: III III [I C] III или III III [C X] III.

<sup>6</sup> См. публикации надписей: Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции, т. II, М., 1958, рис. 75, 1 (читать *spnck* или *hprnk*, и. с.); рис. 75, 2 (*tyru* ' . .m); Материалы Хорезмской экспедиции, вып. 4, М., 1960, стр. 11, рис. 6 (*mtrn*[ ] или *mtry*[ ]); С. П. Толстов. По древним дельтам Окса и Яксарта. М., 1962, рис. 69, 6 (*βnt'xk* или *βzt'xk*, и. с.).

<sup>7</sup> С. П. Толстов, В. А. Лившиц. Датированные надписи на хорезмийских оссуариях с городища Ток-кала. СЭ, 1964, № 2, стр. 57.

<sup>8</sup> С. П. Толстов. Итоги двадцати лет работы Хорезмской археолого-этнографической экспедиции (1937—1956). СЭ, 1957, № 4, стр. 32—33; Труды Хорезмской экспедиции, т. II, стр. 210—211; С. П. Толстов. По древним дельтам. . . , стр. 220—221.

личие цифровых знаков, идеограммы для предлогов MN и 'L, а также BŠNT — „год“. В нескольких случаях удается распознать и другие слова, в большинстве своем идеограммы, подкрепляющие это определение: KL' — „всего“ (в заключительной части документов или „абзацев“); SMYD' — „мука“, выступающее также в виде аббревиатуры S (то же в парфянских документах из Нисы); HMR или H — „вино“ (ср. в Нисе); γ — аббревиатура для γууw, мера объема; KRMYN — „виноградники“; BHLM' ZK — „в этой связке“ или „в этой сокровищнице“;<sup>9</sup> 'LHY' — „бог(и)“ (речь, возможно, идет о храмовых поступлениях). Глагольных форм в сохранившихся фрагментах очень немного. Имена собственные лиц и названия селений, засвидетельствованные в документах на коже и в отпечатках таких текстов на глине, этимологизируются, как правило, с большим трудом. Теофорных имен сравнительно немного (например, Mtrβyrt).

На нескольких фрагментах сохранились даты по неизвестной эре. С. П. Толстов отметил следующие даты: 207, 222 и 231 гг. Чтение второй из них вызывает сомнения: на фрагменте (объект 12, № 4<sub>1</sub>) отчетливо видны знаки BŠNT II C III. Еще на одном фрагменте (объект 18, № 4<sub>1</sub>) читается BŠNT I C XX XX XX XX III III II. Таким образом представлены 188, 204, 207 и 231 гг. неизвестной эры. Толстов видит в датах документов Топрак-Калы, как и в других датированных хорезмийских памятниках, индийскую „эру Шака“, за начало которой принимается 78 г. н. э., отождествляемую с эрой Канишки.<sup>10</sup> При такой датировке архив Топрак-Калы должен относиться к периоду между 266 (188 г. — самая ранняя дата, сохранившаяся в документах) и 309 (231 г. документа) гг. н. э. Этих расчетов нам придется еще коснуться в связи с датами надписей на оссуариях Ток-Калы.

По сохранившимся фрагментам кож и отпечаткам на глине трудно судить о том, насколько широко были представлены в датах документов Топрак-Калы названия месяцев и дней. Хорезмийские надписи на торевтике указывают на существование двух типов дат, причем полное обозначение — год, месяц, день — засвидетельствовано только на одной чаше, а в остальных случаях представлен лишь год. Однако в тексте топраккалинских документов названия месяцев и дней несомненно присутствовали, поскольку в некоторых из них фиксировались подневные или помесячные поступления. Сохранилась только одна датировочная формула такого рода (объект 16, № 3<sub>7</sub>+3<sub>8</sub> — отпечаток на глине), содержащая идеограмму BYWM и название 3-го дня — 'rtwh(š)t, известное в более поздней форме 'rtwyš в надписях Ток-Калы, ср. 'rdwšt в „Хронологии“ Бируни.

<sup>9</sup> Для HLM' ср. араб. hlm — „объединять, присоединять“, hlm' — „связка“, таам. 'lm' — „скирда, споп“; ML' в пехлеви — идеограмма для šahikān — „царская сокровищница“, из [H]ML' (деформированное написание см. \*HLM').

<sup>10</sup> С. П. Толстов. 1) Датированные документы из дворца Топрак-Калы и проблема „эры Шака“ и „эры Канишки“. Проблемы востоковедения, 1961, № 1, стр. 54—71; 2) По древним дельтам... стр. 222.

Письмо документов Топрак-Калы представляет начальный этап развития хорезмийского курсива. Дальнейшая его эволюция прослеживается по двум небольшим фрагментам текстов (на дереве и коже), обнаруженным при раскопках замка Якке-Парсан,<sup>11</sup> и по многочисленным надписям на оссуариях из Ток-Калы и Миздахкана (Гяур-Кала около Ходжейли).

В течение 1962 и 1964 гг. при раскопках некрополя Ток-Калы (14 км к северу от Нукуса) А. В. Гудкова открыла около 100 оссуарных надписей, в том числе более 20 полностью сохранившихся.<sup>12</sup> В них представлены даты от 658 до 738 г. неизвестной эры.<sup>13</sup> С. П. Толстов видит и здесь „эру Шака“, что заставляет относить надписи к периоду между 736 и 816 гг. н. э. Время гибели так называемого раннекердерского поселения Ток-Калы, с которым связан некрополь, устанавливается на основании находок монет, прежде всего согдийских монет Урка Вартрамука ('wrk wrtrmwk', конец VII в.) и Тархуна (не позднее 710 г.). Арабских или иных монет, которые можно было бы отнести к периоду после середины VIII в., на поселении и в некрополе не обнаружено. Хорезмийские медные монеты здесь представлены в основном чеканом Азаквары II (wzk'nšw'r, ср. zk'nčw'r в согдийских надписях на аверсе серебряных монет этого правителя), Савашфана (sy'wršprn, ср. š'wšprn в согдийских надписях на серебряных монетах)<sup>14</sup> и монетами Хусрава (xwsgw), перечеканенными из монет Азаквары II.<sup>15</sup> Есть основания полагать, что приход к власти Хусрава был связан с событиями 711—712 гг., завершившимися вторым походом Кутейбы в Хорезм.<sup>16</sup> В любом случае некрополь Ток-Калы не может быть датирован концом VIII или началом IX в. Если исходить из 738 г. неизвестной эры (наиболее поздняя дата надписей на оссуариях)<sup>17</sup> и связывать запустение некрополя со вторым походом Кутейбы 712 г., то начало этой эры придется относить к 30—20-м годам до н. э. (738—712=26 г. до н. э.).<sup>18</sup> Можно, однако, предполагать, что захоронения в некрополе продолжались в течение нескольких десятилетий и после

<sup>11</sup> С. П. Толстов. По древним дельтам... стр. 257, рис. 165.

<sup>12</sup> Публикацию 9 надписей см.: С. П. Толстов, В. А. Лившиц. Датированные надписи на хорезмийских оссуариях с городища Ток-кала (английский перевод: *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, t. XII, fasc. 1—2, 1964, pp. 231—251). Фотографии почти всех надписей, обнаруженных в 1962 г., воспроизведены в кн.: А. В. Гудкова. Ток-кала. Ташкент, 1964.

<sup>13</sup> В первой публикации дата надписи № 38 определена неверно (правильное чтение — 673 г.). В надписях на оссуариях из некрополя Миздахкана (раскопки В. Н. Ягодина) дат нет.

<sup>14</sup> См.: W. B. Henning. *The Choresmian Documents*. Asia Major, N. S., vol. XI, pt. 2 (1965), p. 175.

<sup>15</sup> А. В. Гудкова. Ток-кала, стр. 114.

<sup>16</sup> Ср.: там же, стр. 119—120; W. B. Henning. *The Choresmian Documents*, pp. 168, 175, п. 32.

<sup>17</sup> Среди надписей, обнаруженных в 1964 г., также нет более поздних, чем 738 г.

<sup>18</sup> Ср.: W. B. Henning. *The Choresmian Documents*, p. 168.

карательной экспедиции арабов, об этом должны свидетельствовать находки монет Савашфана, упоминаемого в китайских источниках под 751 г. В любом случае несомненно, что 738 год надписи не может быть помещен в IX в. и что начало хорезмийской эры следует искать в пределах 10—20-х годов н. э. Датированные документы Топрак-Калы должны быть соответственно отнесены к периоду не позднее 40—50-х годов III в. н. э.; надписи на серебряных чашах, датированные 570, 700, 703 (?) и 714 гг. хорезмийской эры, — к VI—VIII вв. н. э.

На всех датированных хорезмийских памятниках представлена, таким образом, одна и та же эра, существовавшая на протяжении по крайней мере 738 лет. Есть все основания считать именно эту эру официальной, государственной эрой Хорезма. Введение ее было связано, по всей вероятности, с приходом к власти новой династии и упреждением политической независимости страны.

Бируни, говоря о домусульманском Хорезме, сообщает о трех системах летосчисления, из которых первые две являются явно легендарными: от начала заселения Хорезма, происшедшего за 980 лет „до Александра“ (т. е. 1292 г. до н. э.); от прихода в Хорезм Сиявуша, сына Кайкавуса, и воцарения Кайхусрава и его потомков — это произошло спустя 92 года от начала заселения Хорезма, т. е. около 1200 г. до н. э. Далее, после длительного периода, в течение которого считали по правлениям отдельных царей, хорезмийцы стали вести счет от правления Африга (Afrīg) и его потомков. Африг, согласно Бируни, построил дворец над ал-Фиром в 616 г. по эре Александра, что соответствует 304 г. н. э. Около этого времени и установилась „эра Африга“, действовавшая вплоть до похода Кутейбы в Хорезм (в 712 г.).

Датированные хорезмийские памятники показывают, что летосчисления, о котором рассказывает Бируни, в Хорезме не было, по крайней мере оно не было официальной эрой. Попытки датировать памятники по правлению Африга противоречат данным всех источников. Архив Топрак-Калы не может относиться к V—VI вв. н. э., оссуарии Ток-Калы тем более нельзя датировать концом X—началом XI в. (временем жизни Бируни), как это пытаются делать Ф. Альтхейм и Р. Штиль.<sup>19</sup> К X—XI вв. относятся мусульманские захоронения, перекрывающие оссуарный некрополь Ток-Калы.<sup>20</sup>

Бируни не знал о реально существовавшей эре домусульманского Хорезма — только так можно объяснить отсутствие упоминаний о ней в „Хронологии“.

Обратимся теперь к спискам царей Хорезма, содержащимся в „Хронологии“. Бируни трижды приводит генеалогические списки шахов Хорезма,

<sup>19</sup> Fr. Altheim, R. Stiehl. Chwärezmische Inschriften. Bibliotheca Orientalis, Jg. XII, 3/4, Mei—Juli 1965, SS. 140—144; ср. также: Die Araber in der Alten Welt, Bd. I, Berlin, 1965, SS. 657—661; Bd. IV, Berlin, 1967, SS. 14—25.

<sup>20</sup> А. В. Гудкова. Ток-кала, стр. 143 и сл.



начиная с Африга.<sup>21</sup> Вот сводка этих списков: 'fryγ—bγr'—shhsk—'skjmwk(I)—'zk'jw'r(I)—shr(I)—š'wš—h'mkry (или h'nkry)—bwzk'r—'rðmwḥ<sup>22</sup>—shr(II)—sbry—'zk'jw'r(II)—'skjmwk(II)—s'wšfrn<sup>23</sup>—trksb'ḥ—'Abdallāh—Maṣūr—'Irāq—Muḥammad—Aḥmad—'Abū 'Abdallāh Muḥammad (последний представитель „династии Африга“, убитый в 995 г.). Всего 22 имени для периода в 690 лет (304—995 гг.), в среднем около 31 года на одно правление, обычная норма поколений. Отдельные неточности в той части списка Бируни, которая относится к VIII—IX вв. и может быть проверена по другим источникам, уже отмечались в литературе (в частности, В. В. Бартольд). Время правления Савашфана уточняется сопоставлением с китайскими источниками, упоминающими этого правителя (Šau-sie-p'juen) под 751 г.

Если попытаться сравнить список Бируни с надписями на хорезмийских монетах,<sup>24</sup> то результаты получаются несколько неожиданные. Можно считать установленным, что тип монет правителей Хорезма — изображение головы царя на *Av.* и всадника на *Rev.*, с характерной тамгой — стойко сохранялся на протяжении почти тысячелетия. По-видимому, около середины I в. н. э. на реверсе монет впервые появляются рядом с искаженной греческой надписью хорезмийские легенды, содержащие имя царя и титул MLK'. Чтения легенд на данном этапе обработки материала представляются следующими: а) хорезмийские надписи рядом с искаженными греческими: wrtrmwš MLK'; wzm'r MLK' (так читал легенду и С. П. Толстов); βywrsr MLK'; б) только хорезмийская надпись: 'rt'w (без титула); s'ḥβry MLK'; wγr (без титула); twtyxs (?) MLK'; r'st MLK'; sy'wspwrš MLK'; в) эта серия отличается от предыдущей иной структурой легенды: титул MR'Y MLK' „государь царь“ + имя. Начертания знаков на большинстве эмиссий изменяются по сравнению с предыдущими сериями (особенно ясно это заметно при сравнении начертаний титула MLK'), появляется ряд новых лигатур. Чтение легенд: MR'Y MLK' prwyk (или prywk, βrwyk); MR'Y MLK' šr'm;<sup>25</sup> MR'Y MLK' k'nyk; MR'Y MLK' wzk'nšw'r (I); MR'Y MLK' xwsrw; MR'Y MLK' sy'wršprn (на *Av.* серебряных монет согдийская надпись š'wšprn);<sup>26</sup> MR'Y MLK' wzk'nšw'r (II; на *Av.* серебряных монет согдийская надпись zk'nšw'r). Список этот, конечно, не дает полного представления о правящей династии Хорезма, однако легко заметить, что схождения со списком Бируни очень немного, причем в основном

<sup>21</sup> Изд. Sachau, SS. 35—36. Разночтения по стамбульской рукописи „Хронология“ мало полезны для восстановления форм имен.

<sup>22</sup> В стамбульской рукописи 'rðmwj и 'rðmwḥ.

<sup>23</sup> У Sachau — š'wšfr, в стамбульской рукописи — š'wšfrn. Для sbry стамбульская рукопись дает вариант šbry (или šγry?).

<sup>24</sup> В результате работ Хорезмской экспедиции к настоящему времени собрано более 1000 монет. Публикация их подготовлена Б. И. Вайнберг.

<sup>25</sup> На одном экземпляре медной монеты этого правителя на *Av.* надпись: xwt'w.

<sup>26</sup> Об этом чтении см.: W. В. Henning. The Choresmian Documents... р. 175. Согдийское написание отражает перевод имени — согд. šaw — „черный“ для хорезм. saw (sy'wršprn — историческое написание для Sawašfann).

лишь для VIII в. (Савашфан и Азқадвар). Остальные имена практически не совпадают (о возможных искажениях при переписке „Хронологии“ можно строить лишь гипотезы). Исключение составляют только 'rðmwḥ, ср. wrtrmwš на ранних монетах, и, возможно, š'wš (вместо \*s'wš), ср. su'wspwrš монет — имя, отражающее, как и su'wršrpn, популярность Сиявуша в Хорезме. На монетах нет и имени, хотя бы отдаленно напоминающего 'fryy Бируни (на монетах ßywtsr), что ставит под сомнение существование династии Африга.

Несмотря на вероятность находки новых монетных серий (и соответственно появления новых имен царей), несмотря на возможные уточнения чтений имен на монетах, уже сейчас можно с полным правом сделать вывод о том, что данные, которыми располагал Бируни относительно состава правящей династии для периода по крайней мере до VIII в. н. э., были столь же недостоверными, как и данные об эрах древнего Хорезма.

О том, насколько точен был Бируни, когда он сам мог проверить источники информации, свидетельствуют поразительные совпадения данных о хорезмийском календаре, приведенных в „Хронологии“, с материалами памятников. Если исключить искажения переписчиков, весьма немногочисленные, то названия месяцев и дней, сообщаемые Бируни, находятся почти в полном соответствии с данными надписей на оссуариях Ток-Калы. В этих надписях сейчас можно прочесть названия всех 12 месяцев и 18 дней. При сопоставлении их со списком Бируни следует учесть различие орфографических традиций: надписи Ток-Калы в большинстве случаев представляют исторические написания, не отражающие реального произношения VIII в. Названия хорезмийских месяцев приведены в „Хронологии“ в основном списке в двух вариантах, один из которых отражает религиозный, „младоавестийский“, второй — гражданский календарь.<sup>27</sup> Токкалинские надписи дают, как правило, соответствия для первого варианта, исключение составляет лишь 12-й месяц.

### Месяцы

Бируни	Ток-Кала
1. rwrjn <sup>28</sup>	ßrwrtn, ßrwrtn
2. 'rdwšt	'rtwyš
3. hrwd'd	hrwt <sup>29</sup>
4. jry (= cyry)	tyry

<sup>27</sup> Только одна форма для 5-го, 6-го и 7-го месяцев в рукописях, привлеченных Захау (в стамбульской рукописи две формы). Ср. названия месяцев в согдийском календаре.

<sup>28</sup> Так в стамбульской рукописи (رورحما), у Захау — rwēn'. Реальное произношение названия этого месяца уже в VIII в. н. э. было, вероятно, rawarci(a); ср.: W. B. Henning. *Mitteliranisch*, S. 83—84.

<sup>29</sup> Усеченная форма по сравнению с hrwd'd (или влияние персидской формы у Бируни?).

5. hmd'd	hmrt <sup>30</sup>
6. 'xšrywry	'xštry[wr]
7. 'wmry (вм. *'mry)	mtr
8. y'n'xn (вм. *y'b'xn) <sup>31</sup>	y'p'xwn
9. 'rw	'trw <sup>32</sup>
10. rymzd <sup>33</sup>	'hwrym <sup>34</sup>
11. 'šmn (вм. *'hmn)	[whw]mn
12. ('sbn'd'rmjy fw) xšwm	'xšwm

Дни

Бируни	Ток-Кала
1. rymžd (вм. rymzd)	(rymzd?)
2. 'zmyн (вм.* 'hmyн)	whwmn
3. 'rdwšt	[*'rtwys], ср. 'rtwhšt в документе из Топрак-Калы
4. 'xšrywry	'xštry[wr], ['x]štr[y]wr
5. 'sbn'd'rmjy	—
6. hrwd'd	hrwt
7. hmd'd	hmrt
8. 15, 23 ðdw <sup>35</sup>	'hwrym (или 1-й день?)
9. 'rw	'trw
10. y'n'xn (вм. y'b'xn)	y'p'xwn
11. 'xyr	'xyr (!)
12. m'h (вм. m'x)	(m'x)
13. jryy	tyry
14. γwšt	γwšt
15. = 8	
16. fyγ	mtr <sup>36</sup>
17. 'srwf <sup>37</sup>	—
18. ršn	—
19. rwrjн <sup>38</sup>	βrwrtn, βrwrtyн
20. 'rθγн <sup>39</sup>	r'm
21. r'm	—
22. w'ð	—

<sup>30</sup> Ср. предыдущее примечание.

<sup>31</sup> В стамбульской рукописи b'n'xn, p'n'xn.

<sup>32</sup> Так же в надписи на серебряной чаше (Смирнов, № 42).

<sup>33</sup> В издании Захау wdmr, в стамбульской рукописи ودمرد, что легко исправить на ودمرد.

<sup>34</sup> Полной уверенности в возведении этого названия к авест. Ahurahe mazdā у меня нет. В надписи № 1 (ср.: А. В. Гудкова. Ток-кала, табл. XVII, 1a—1b) название дня может читаться (rymzd) или (rwmzd), сохранность текста плохая.

<sup>35</sup> Так трижды в стамбульской рукописи.

<sup>36</sup> Ср. βγу в надписи на чаше (Смирнов, № 42).

<sup>37</sup> См.: W. В. Henning. Mittliranisch, S. 115.

<sup>38</sup> Так в стамбульской рукописи.

<sup>39</sup> Так в стамбульской рукописи.

23. = 8, 15	
24. dny (вм. *ḍny или *ḍyy)	—
25. 'rjwxy	—
26. 'št'ḍ (вм. *'št'd)	št't
27. 'sm'n	—
28. *z't (= zāt) ? <sup>40</sup>	—
29. mrsbnd	mrsp'nt, mrspnt'
30. 'wnrγ	wnrγ

Несомненно, что памятники хорезмийской письменности помогут нам узнать еще много нового об источниках информации, которыми пользовался Бируни, величайший ученый средневекового Востока.

*V. A. Livshits*

#### THE CHOESMIAN CALENDAR AND THE ERAS OF ANCIENT CHORASMIA

The dated Choresmian monuments (inscriptions on silver vessels, documents from Toprak-kala and inscriptions on the ossuaries from the cemetery of Tok-kala) show that the time reckoning, about which al-Biruni writes in his „Chronology“, did not exist in Chorasmia or at least it was not an official era. The beginning of the Choresmian era should be looked for between the years 20 and 30 A. D. The names of Choresmian kings listed in the „Chronology“ are quite different from the names which we can read in the coin legends. But the striking coincidence of the data on the Choresmian calendar presented in the „Chronology“ with the Tok-kala inscriptions shows how exact was Biruni when he himself could verify the accuracy of the sources of information about the history of ancient Chorasmia.

<sup>40</sup> В стамбульской рукописи درات، у Захау دراث.

## АРАБСКАЯ ВЕРСИЯ ИСТОРИИ ЦАРИЦЫ ЗЕНОБИИ (АЗ-ЗАББЫ)

Судьба Пальмиры и ее царицы нашла отражение не только в трудах римских историков, но и в арабской литературе. Арабская традиция сохранила ряд отрывочных сведений о Пальмире и целый рассказ о ее царице аз-Заббе (Зенобии).<sup>1</sup> Самый ранний вариант рассказа об аз-Заббе (الزبابة) относится к доисламскому времени и содержится в стихотворении 'Ади ибн Зайда ал-'Ибāди — политического деятеля и поэта ал-Хйры в VI в.<sup>2</sup>

Содержание варианта рассказа, на котором основано стихотворение, следующее: Джазйма, царь арабов Месопотамии, созвал в Бақфе своих приближенных на совет относительно письма, которое прислала ему царица аз-Забба. Она звала Джазиму принять управление над ее владениями, обещая покорность. Все сановники советовали принять это предложение, против был только Қасйр, видевший в нем ловушку. Джазйма все-таки поехал к аз-Заббе и был ею убит. Қасйр решил отомстить за смерть Джазимы, отрезал себе нос и в таком виде прибыл к аз-Заббе. Он сумел внушить ей доверие к себе, вел от ее имени выгодную торговлю, а затем выпытал у царицы тайну подземного хода, которую сообщил 'Амру ибн 'Ади. Воины 'Амра вместе с караваном проникли в город, захватили его и убили аз-Заббу.

---

<sup>1</sup> Идентичность Зенобии и аз-Заббы была впервые аргументирована Коссэном де Персевалем (A. Caussin de Perceval. Essai sur l'histoire des arabes avant l'islamisme, II. Paris, 1847, 192, 198—199). Лишь однажды против нее были высказаны возражения, см.: W. Redhouse. Were Zenobia and Zabba'u Identical? JRAS, XIX (1887), 583—597; но последующие авторы не разделяют его мнения.

<sup>2</sup> Основной текст этой касыды см.: Ibn Qotaiba, Liber poesis et poctarum, ed. de Goeie, Lugduni—Batavorum, 1904, 112—113. Отдельные стихи из этой касыды — Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari, ed. de Goeie, Lugduni—Batavorum 1879—1881, I, 763; ал-Мас'уди, Мурудж аз-захаб, ал-Қахира, II, 1958, 97; Абу-л-Фарадж ал-Исфахāни, Китаб ал-ағāни, Дар ал-кутуб, ал-Қахира, XV, 321; Jacut's geographisches Wörterbuch, hrsg. F. Wüstenfeld, Leipzig, 1866—1870, I, 702—703; Л. Шейхо, Аш-шу'ара' ан-насрāниа, Бейрут, 1890, 468. У ат-Табарй (I, 763) есть один стих из другой касыды 'Ади ибн Зайда, упоминающий Қасйра, одного из персонажей рассказа.

Как и во всех случаях с материалом доисламской поэзии арабов, прежде всего возникает вопрос о том, принадлежит ли это стихотворение 'Ади ибн Зайду.<sup>3</sup>

Данное стихотворение вполне соответствует общему характеру его творчества. Историческая тематика часто встречается в его произведениях.<sup>4</sup> Большая часть стихотворений была написана 'Ади ибн Зайдом в тюрьме, в форме обращений к заточившему его туда хирскому царю ан-Ну'ману III. Ат-Табарй приводит сообщение о том, что 'Ади ибн Зайд писал и посылал царю стихи, в которых рассказывал о властителях, живших до ан-Ну'мана.<sup>5</sup> Стихотворение об аз-Заббе и Джазиме как раз и является поэтическим обращением к царю, в котором, используя исторические примеры, он пытается убедить ан-Ну'мана в необходимости различать среди массы людей истинных друзей и не пренебрегать их услугами.

'Ади ибн Зайд в силу своего персидского воспитания, особых связей с сасанидским двором и ма'адитского (североарабского) происхождения<sup>6</sup> был чужим в ал-Хйре, поэтому его творчество не имело там широкого распространения. Арабские литературные критики отмечали, что язык стихов 'Ади звучал непривычно для арабов; будучи городским жителем, он многие вещи описывал неправильно с точки зрения бедуинов. Поэтому его стихи не пользовались большой популярностью и не передавались равиями.<sup>7</sup> А именно равии (профессиональные передатчики поэзии) считаются виновниками фальсификаций стихов древних поэтов. Стихи же 'Ади, как видим, не входили в круг их материалов.

Считается, что стихи 'Ади ибн Зайда передавались его потомками, так же передавались и биографические сведения о нем, достоверность которых признается наукой.<sup>8</sup> Думается, что это доверие можно распространить и на стихи 'Ади.

Таким образом, принадлежность ему стихотворения о Джазиме и аз-Заббе не должна вызывать сомнений.

Это стихотворение не рассказывает о событиях, а лишь напоминает о них, как о вещах, давно и широко известных. Исторический материал служит лишь для дополнительной аргументации основных идей. Из этого следует, что история аз-Заббы была хорошо известна в ал-Хйре VI в.

<sup>3</sup> Об 'Ади ибн Зайде см.: Китаб ал-аганй, II, 97—156; Ibn Qotaiba, Liber poesis et poetarum, 111—117; O. Rescher. Abriss der arabischen Literaturgeschichte. Konstantinopel, 1925, 86—91; J. Horovitz. Adi ibn Zeyd the Poet of al-Hira. Islamic Culture, IV (1930), 31—69; F. Gabrieli. Adi b. Zayd. El (2), I, 196; R. Blachère. Histoire de la littérature arabe, II, Paris, 1964, 300—301.

<sup>4</sup> Китаб ал-аганй, II, 138—140; Ibn Qotaiba, Liber poesis et poetarum, 111—112; ал-Буххурй, Хамаса (Шейхо), Бейрут, 1910, 86—87, 98; ат-Табарй, I, 763, 830; Das Leben Muhammed's nach Muhammed ibn Ishak, bearbeitet von Ibn Hisham, hrsg. F. Wüstenfeld, Göttingen, 1858, 47—48, 49.

<sup>5</sup> ат-Табарй, I, 1021.

<sup>6</sup> Китаб ал-аганй, II, 109.

<sup>7</sup> Ibn Qotaiba, Liber poesis et poetarum, 115; Китаб ал-аганй, II, 97.

<sup>8</sup> J. Horovitz. Adi ibn Zeyd the Poet of al-Hira, 31, 68—69.

К сожалению, в нашем распоряжении нет ни одного прозаического варианта рассказа, который можно было бы с уверенностью отнести к доисламскому времени. Все известные нам варианты рассказа об аз-Заббе содержатся в сочинениях мусульманского периода.

Полностью текст рассказа приводят ал-Муфаддал ад-Даббй,<sup>9</sup> ат-Табарй,<sup>10</sup> ал-Мас'удй,<sup>11</sup> Абу-л-Фарадж ал-Исфакханий,<sup>12</sup> Ибн ал-Асйр,<sup>13</sup> ал-Майданий,<sup>14</sup> Ибн Бадрун в комментарии на касыду Ибн 'Абдуна,<sup>15</sup> Ибн Нубата в комментарии на „Рисалу“ Ибн Зайдунa,<sup>16</sup> аш-Шарйшй в комментарии на макамы ал-Харйрй,<sup>17</sup> Ибн Халлун.<sup>18</sup>

Краткие справки об аз-Заббе и Джазиме имеются у Хамзы ал-Исфакханий,<sup>19</sup> Абу Ханийфы ад-Динаварй,<sup>20</sup> у ал-Джахи́за.<sup>21</sup>

Многие фразы рассказа стали пословицами, на что прямо указывается в текстах, приводимых ад-Даббй, ат-Табарй, ал-Мас'удй. В сборнике пословиц ал-Майданий, кроме изложения всего рассказа, содержится семь связанных с рассказом пословиц.<sup>22</sup> Выражение „сила аз-Заббй“ вошло в поговорку.<sup>23</sup> Намеки и упоминания истории аз-Заббй содер́жятся во многих стихотворениях.<sup>24</sup> Стихи из рассказа приводятся в поэтической антологии ал-Мубаррада,<sup>25</sup> привлекаются для лексического комментария Ибн Кутайбой в „Адаб ал-катиб“.<sup>26</sup>

Некоторые сведения об аз-Заббе, не связанные с текстом рассказа, использованы ал-Мас'удй,<sup>27</sup> Иа́кутом,<sup>28</sup> Ибн Халлунoм<sup>29</sup> и ал-Майданий.<sup>30</sup>

Хронологически самые ранние тексты рассказа — варианты ад-Даббй, ат-Табарй, ал-Мас'удй и Абу-л-Фараджа ал-Исфакханий. Первые три ав-

<sup>9</sup> ад-Даббй, Амсал ал-'араб, Кустантинийа, 1300 г. х., 64—67.

<sup>10</sup> ат-Табарй, I, 757—758.

<sup>11</sup> Maçoudi. Les prairies d'or, ed. C. Barbier de Meynar, III, Paris, 1863, 189—198.

<sup>12</sup> Китаб ал-аганий, XV, 315—322.

<sup>13</sup> Ibn el-Athiri chronicon quod perfectissimum inscribitur, ed. I. Tornberg, III, Lugduni—Batavorum, 1867, 247—251.

<sup>14</sup> ал-Майданий, Маджма'ал-амсал, Булак, 1310 г. х., I, 157—159.

<sup>15</sup> Commentaire historique sur le poem d'Ibn Abdun par Ibn Badrun, Leyde, 1846, 92—94.

<sup>16</sup> J. Rasmussen. Additamenta ad historiam arabum ante islamismus. Hauniae, 1821, 4—5.

<sup>17</sup> аш-Шарйшй, Шарх ал-мақамат, ал-Қахира, 1373 г. х., III, 5—8.

<sup>18</sup> Ибн Халлун, Китаб ал-'ибр, Булак, 1284 г. х., II, 261—262.

<sup>19</sup> Hamzae Ispahanensis annalium, ed. J. Gottwaldt, Lipsiae, 1844—1848, I, 96—97.

<sup>20</sup> Abu Hanifa ad-Dinawari, Kitab al-Ahbar at-tiwal, ed. V. Guirgass, Leide, 1888, 56.

<sup>21</sup> ал-Джахи́з, Китаб ал-хайаван, ал-Қахира, 1943, V, 278—279, 331.

<sup>22</sup> ал-Майданий, Маджма'ал-амсал, I, 59, 84, 157, 247, 312, 330; II, 97.

<sup>23</sup> ас-Са'алибий, Сима́р ал-қулуб, ал-Қахира, 1965, 311.

<sup>24</sup> ат-Табарй, I, 766—768.

<sup>25</sup> The Kamil of el-Mubarrad, ed. W. Wright, Leipzig, 1864, 279.

<sup>26</sup> Ibn Kutaiba's Adab al-Katib, hrsg. M. Grünert, Leiden, 1900, 222.

<sup>27</sup> Maçoudi. Les prairies d'or, 274—275.

<sup>28</sup> Иа́кут, I, 702—703; II, 379, 911—912; III, 621, 668, 827; IV, 389, 560.

<sup>29</sup> Ибн Халлун, II, 27.

<sup>30</sup> ал-Майданий, I, 84, 312, 330.

тора приводят рассказ без иснада, а в „Китаб ал-аганй“ рассказ заимствован из „Китаб ал-мугталйн“ Мухаммада ибн Хайба.<sup>31</sup>

Ибн ал-Асйр и Ибн Халдун точно повторяют вариант ат-Табарй, текст ал-Майданй тоже очень близок к тексту ат-Табарй, Ибн Бадрун дает вариант, близкий к варианту ат-Табарй, но связанный некоторыми деталями с вариантом Ибн Хайба. Ибн Нубата и аш-Шарйшй приводят некоторые дополнительные детали, но их материал сравнительно поздний и не подтверждается ранними вариантами, с которыми связан генетически.<sup>32</sup>

Текст ал-Мас'удй близок к тексту Ибн Хайба, совпадает с ним во всех его отличиях от текста ат-Табарй и, возможно, к тексту Ибн Хайба восходит, хотя и дает его более краткое изложение. С другой стороны, ал-Мас'удй в двух местах (начало повествования и эпизод смерти Джазймы) приводит еще один вариант рассказа. Он не ссылается на какой-либо авторитет, но вариант этот совпадает с соответствующими местами в тексте ад-Даббй. Поэтому в тексте ал-Мас'удй можно видеть сокращенное сводное изложение вариантов текста ад-Даббй и Ибн Хайба.

Таким образом, в средневековой арабской литературе имеются три основных варианта рассказа об аз-Заббе: вариант ал-Муфаддала ад-Даббй, вариант Мухаммада ибн Хайба и вариант ат-Табарй. Варианты эти не имеют между собой принципиальных различий. Их сюжетная схема одинакова. Различия между вариантами ат-Табарй и Ибн Хайба только количественные. Вариант ат-Табарй несколько более полон, у него есть некоторые эпизоды, не встречающиеся у Ибн Хайба (отправление в ал-Хйру художника, оставление Джазймой заместителей при отъезде к аз-Заббе, возражения 'Амра ибн 'Адй против жертвы Қасйра). Эти эпизоды носят характер дополнительных и могли выпасть в варианте Ибн Хайба. Подтверждается это тем, что в нем есть результаты опущенных действий: то, что аз-Забба узнала 'Амра ибн 'Адй — результат поездки в ал-Хйру ее художника; междоусобица после смерти Джазймы — результат оставления им двух заместителей. С другой стороны, у ат-Табарй нет эпизода, в котором Қасйр выпытывает у аз-Заббй тайну подземного хода, но есть результат — 'Амр ибн 'Адй ждал аз-Заббу около дверей подземного хода.

Что же касается варианта ад-Даббй, то его отличительные черты несколько более существенны, но сюжетная схема и общая тенденция

<sup>31</sup> Китаб ал-аганй, XV, 315 и прим. 4. Рукописи „Китаб ал-мугталйн“ имеются в Дар ал-кутуб в Каире и в библиотеке Ра'йс ал-Куттаб в Стамбуле, см.: Фу'ад Саййид, Фихрист ал-махтутат ал-мусаввира, II, 1, № 35. Книга Ибн Хайба начинается с рассказа об аз-Заббе.

<sup>32</sup> Вариант рассказа об аз-Заббе приведен на лл. 277б—280а рукописи С 651 мусульманского фонда Рукописного собрания ЛО ИВ АН СССР (А. Б. Халидов. Каталог арабских рукописей Института народов Азии, I. Художественная проза. М., 1960, № 153). Этот вариант является поздней обработкой основной версии и принадлежит к тому же типу вариантов, что и вариант аш-Шарйшй. Ссылка на Ибн ал-Каалбй относится только к вводной части, которая с той же ссылкой повторяется у аш-Шарйшй и Ибн Нубаты.



рассказа остаются такими же, как и у Ибн Хәбиба и ат-Табарӣ. Сравнение текстов показывает, что вариант ад-Даббӣ многими деталями близок к варианту Ибн Хәбиба, но вместе с тем некоторые моменты (отдельные пословицы, отправление Қасира от аз-Заббы в Ирак по его собственной просьбе, трактовка эпизода встречи каравана) связывают вариант ад-Даббӣ с вариантом ат-Табарӣ. Таким образом, вариант ад-Даббӣ связан с двумя разными вариантами рассказа. Он не может быть отнесен ни к одному, ни к другому, а также не может быть выделен в отдельную версию.

Итак, при определенных различиях все три указанных варианта принадлежат к одной версии рассказа. Эта версия содержит все те эпизоды и мотивы, которые упомянуты в касыде 'Ади ибн Зайда, следовательно, рассказ, из которого исходил 'Ади ибн Зайд, можно отнести к той же версии, что и варианты ад-Даббӣ, Ибн Хәбиба и ат-Табарӣ.

Ат-Табарӣ не указывает свой источник. Поскольку мы имеем дело со столь щепетильным в отношении иснадов и разных версий автором, то следует предположить, что в данном случае он пользовался не историческим по жанру материалом, а текстом какого-то историко-эпического рассказа. Это подтверждается стилем рассказа об аз-Заббе у ат-Табарӣ, насыщенностью его пословицами, наличием в нем стандартных легендарных мотивов, связанных с фольклорной традицией (мотив легенды о Зо-пире, мотив Троянского коня). К. Брокельман с полным основанием видит в рассказе об аз-Заббе один из первых образцов арабской прозаической литературы.<sup>33</sup> Более того, вариант ат-Табарӣ, как и другие, принадлежит к версии рассказа, бытовавшей еще во времена 'Ади ибн Зайда и им использованной. Но характер стихотворения 'Ади показывает, что он имел дело с широко распространенным и хорошо известным сюжетом, а это в его время, когда арабы в большинстве своем были бесписьменны, более вероятно для фольклорного рассказа, чем для исторического сочинения.

Правда, в рассказе у ат-Табарӣ есть ссылки на один из его источников. Трижды ат-Табарӣ приводит сведения, заимствованные им у Хишәм ибн ал-Калбӣ. В одном случае — это другое мнение по поводу того, кто вырыл подземный ход,<sup>34</sup> в двух других — дополнения к основному тексту.<sup>35</sup>

Известно, что Хишәм ибн ал-Калбӣ был основным источником ат-Табарӣ в вопросах донсламской истории арабов. Судя по замечаниям ат-Табарӣ, в его распоряжении был рассказ об аз-Заббе, восходящий к Хишәм ибн ал-Калбӣ. Поскольку он его не приводит, а сообщает только несколько разночтений, то можно заключить, что вариант, приводимый ат-Табарӣ, близок к варианту Ибн ал-Калбӣ, т. е. и тот, и другой относятся к одной версии. Может быть, ат-Табарӣ изложил содержание распространенного рассказа, а потом сверил его со сходным текстом Хишәм ибн ал-Калбӣ, может быть, Ибн ал-Калбӣ сам приводил этот текст без иснадов, как образец устного народного рассказа. У Хишәм ибн ал-Калбӣ

<sup>33</sup> C. Brockelmann. Geschichte der arabischen Literatur, I. 2. Auflage, Leiden, 1943, 23—24.

<sup>34</sup> ат-Табарӣ, I, 763.

<sup>35</sup> Там же, 765 (два раза).

рассказ об аз-Заббе мог быть приведен в качестве комментария к стихотворению 'Ади ибн Зайда в его не дошедшей до нас книге „Китаб 'Ади ибн Зайд“<sup>36</sup> или же мог быть использован в качестве исторического эпизода в утраченном его труде „Китаб ал-Хйра“.<sup>37</sup>

Другой вариант этой версии тоже может восходить к Хишаму ибн ал-Калби. Ибн Хайиб не приводит своих источников, но известны имена основных авторитетов, чьи труды он использовал в своих сочинениях. Из них только два автора известны своими трудами по доисламской истории: Хишам ибн ал-Калби и Абу 'Убайда. При этом Хишам ибн ал-Калби был излюбленным источником Ибн Хайиба.<sup>38</sup> Более того, в одном месте варианта Ибн Хайиба<sup>39</sup> имеется дополнение о бегстве Қасйра. Дополнение это приводится со ссылкой на Абу 'Убайду и ал-Асма'й. Тем самым исключается возможность для Абу 'Убайды быть источником основного текста варианта Ибн Хайиба.

Таким образом, все имеющиеся у нас варианты рассказа восходят к одной старой (VI в.) версии. К той же версии, вероятно, относился и рассказ Хишам ибн ал-Калби.

Есть вероятность существования другой версии рассказа об аз-Заббе, но для ее выделения имеющегося материала недостаточно. Некоторые известия связывают аз-Заббу с арабским царством Хатры, разгромленным Шапуром I. Абу Хайифа ад-Динаварй приводит сообщение о том, что история гибели Джазймы и мести за него Қасйра относится к дочери аз-Заббы — гассанидки, правившей Джазйрой после своего отца Дайзана.<sup>40</sup> Дайзан же — последний царь Хатры, убитый Шапуром.

Абу Хайифа не приводит изложения рассказа, а дает лишь краткое сообщение. Содержащиеся в нем несоответствия с другими текстами могут быть истолкованы как искажение основной версии. Если принимать синхронизм Джазймы с Зенобией, то в его время Хатра была уже в развалинах, а территории, ей некогда подчинявшиеся, могли попасть под контроль сирийцев, ведь Оденат глубоко вторгся в Месопотамию. По данным арабского рассказа, 'Амр ибн Зариб и аз-Забба владели Джазйрой, т. е. именно тем районом, в котором находилась Хатра. То, что аз-Забба названа гассанидкой, может быть поздней вставкой, означающей лишь память о сирийском происхождении царицы.

Дочерью царя Хатры называют аз-Заббу Ибн Нубата<sup>41</sup> и аш-Шарйшй,<sup>42</sup> но их сведения очень поздние, кроме того, приводимые им рассказы примыкают к указанным выше вариантам и имеют существенное от них отличие лишь в этом пункте.

Известно, что ад-Динаварй пользовался в своих исторических работах персидской традицией. Может быть, в персидской традиции сирий-

<sup>36</sup> Ибн ан-Надим. ал-Фихрист, ал-Мактаба ат-тиджарийа, ал-Қахира, 147.

<sup>37</sup> Там же, 148.

<sup>38</sup> См. предисловие к Ибн Хайиб, Китаб ал-мунаммақ, Хайдарабат, 1964, 6.

<sup>39</sup> Китаб ал-аганй, XV, 318.

<sup>40</sup> Абу Хайифа ад-Динаварй, 56.

<sup>41</sup> Ибн Нубата, 3.

<sup>42</sup> аш-Шарйшй, III, 5.

ская царица связывалась с Хатрой, более близкой географически и входившей в сферу владений аз-Заббы. Таким образом, вероятность существования другой версии имеется, но материала для утверждения о ее существовании нет.

Ниже приводится содержание рассказа об аз-Заббе. За основу принят текст ат-Табарй, как наиболее полный. Разногласия с вариантами ад-Даббй и Ибн Хәбиба даны в примечаниях.

В те времена, когда арабы из племенного объединения Танух обосновались в Месопотамии, Джазйра и Восточная Сирия находились под властью 'Амра ибн Зариба из рода Узайны ибн Самайда'.<sup>43</sup> Правитель месопотамских арабов Джазима ал-Абраш<sup>44</sup> убил 'Амра в бою, после чего на престол взошла дочь<sup>45</sup> 'Амра Нә'ила<sup>46</sup> по прозвищу аз-Забба.<sup>47</sup> Войско аз-Заббы состояло из воинов ее родного племени, а также из представителей переселившихся из Ирака в Сирию групп племени Қуда'а. У аз-Заббы была сестра по имени Забиба, жившая в замке на западном берегу Евфрата. В этом замке аз-Забба гостила зимой, весну она проводила в Батн ан-Наджжәр, а потом отправлялась в Тадмур—Пальмиру.<sup>48</sup>

<sup>43</sup> Этот Узайна (арабский прототип имени Оденат) считался Коссэном де Персевалем основателем Пальмирской династии (Essai . . . , II, 190—199). Он полагает, что 'Амр ибн Зариб арабских историков мог называться у римлян Оденатом, по имени основателя династии. Это предположение подкрепляется тем фактом, что Узайна — скорее прозвище, а не имя. См., например, историю о другом Узайне: ал-Хамдәни, ал-Икәйл, II, ал-Қахира, 1967, 328—329. Ал-Мас'удй (Les prairies d'or, III, 274—275) в месте, не связанном с рассказом об аз-Заббе, приводит сообщение о том, что Узайна ибн Самайда' был Римом назначен царем над Джазйрой и пограничными районами Сирии, между Персией и Римом. Аналогичное известие приводит и Ибн Хәлдун (II, 27). Узайна этот упоминается также в стихах ал-А'шә (Дивән, Бейрут, 1960, 206; Мағоудй. Les prairies d'or, III, 275; Хәмза ал-Исфәхәни, I, 96—97).

<sup>44</sup> Историчность Джазймы подтверждается надписью из Умм ал-джимәл, в которой он упомянут в качестве царя Танух. См.: F. Altheim—R. Stiehl. Die Araber in der Alten Welt, II, Berlin, 1965, 251.

<sup>45</sup> Ал-Мас'удй в сообщении об Узайне приводит мнение, по которому аз-Забба была матерью 'Амра (Les prairies d'or, III, 274—275). ад-Даббй называет царицу *ابنة الزبّاء* — „дочь аз-Заббы“ и пишет, что она была румийкой, но говорила по-арабски. Это сообщение приводит ал-Мас'удй в качестве варианта к вводной части рассказа (Les prairies d'or, III, 189). О том, что аз-Забба была румийкой, говорят также ал-Майдәни (I, 330) и ат-Табризй в своем комментарии на Хәмасу Абу Тамма (Hamasae carmina, ed. G. Freytag, Bonnæ, 1828, I, 322).

<sup>46</sup> Существует много вариантов имени царицы. Их подборку см.: Caussin de Perceval. Essai . . . , II, 28.

<sup>47</sup> Ибн Нубата утверждает, что прозвище аз-Забба означает „имеющая много волос“ (Ибн Нубата, 4).

<sup>48</sup> Ал-Хамдәни упоминает дочь прадеда аз-Заббы, которую звали Тадмур (ал-Икәйл, II, 89). По варианту ад-Даббй аз-Забба владела Джазйрой и Киннасином. Вне рассказа об аз-Заббе упоминаются некоторые населенные пункты, входившие в ее царство. Йәкут упоминает несколько городов аз-Заббы на Евфрате: аз-Забба' (II, 911—912), 'Аддән (II, 621), 'Аззән (II, 668), Мадйк (IV, 560). Все они названы столицей аз-Заббы. Видимо, речь идет об одном и том же городе, идентичном городу Зенобия. Городу этому соответствуют развалины, именуемые ад-Дайр и расположенные на обоих берегах Евфрата [Аб Рунавал, Зайнаб (аз-Забба) маликат Тадмур, „ал-Машрик“, 1898, 1058]. Аз-Забба завоевала еще два города — Мәрид и Аблак,

Аз-Забба мечтала отомстить Джазиме за смерть 'Амра ибн Зариба и собиралась идти на него войной, но ее умная сестра посоветовала применить хитрость, которая может гарантировать успех, тогда как военное счастье очень переменчиво. Аз-Забба приняла совет сестры и написала Джазиме письмо, в котором жаловалась, что царствование женщины не угодно ее подданным и потому предлагала ему себя в жены, а царство — в качестве приданого.<sup>49</sup>

Джазима был обрадован столь лестным предложением, но все же собрал в Бақфе на Евфрате своих приближенных, чтобы спросить у них совета.<sup>50</sup> Все стали советовать Джазиме принять предложение аз-Заббы. Против был только благоразумный и осторожный Қасир ибн Са'ид ал-Лахми. Он усмотрел в письме аз-Заббы ловушку и предупредил об этом Джазиму, но тот не стал его слушать и отправился в путь, тем более что в этом решении его поддержал его племянник 'Амр ибн 'Ади, которого он оставил своим заместителем, а другого племянника — 'Амра ибн 'Абд Джинна<sup>51</sup> — назначил командовать конницей.

В пути, особенно при появлении войска аз-Заббы, Қасир пытался еще раз образумить Джазиму, но напрасно. Тогда Қасир вскочил на лошадь Джазимы по кличке ал-'Асә и ускакал.<sup>52</sup> Джазима же был провожден к аз-Заббе. Во время разговора Джазима оскорбил царицу.<sup>53</sup> Аз-Забба, предварительно напоив Джазиму вином, приказала перерезать ему вены, а кровь собрать в золотой таз, так как кровь царей — хорошее лекарство от бешенства. Когда Джазима ослабел, рука его дрогнула, и несколько капель крови упало мимо таза. Это очень испугало аз-Заббу, так как ей было предсказано, что если хоть сколько-нибудь крови Джазимы прольется мимо таза, то его смерть будет отомщена.<sup>54</sup>

Так погиб Джазима, а бежавший Қасир вернулся в Месопотамию, где за власть спорили два племянника убитого царя — 'Амр ибн 'Ади и 'Амр ибн 'Абд Джинн. Қасир прибыл к 'Амру ибн 'Ади, и тот обещал ему отомстить за Джазиму. После этого Қасир, пользовавшийся

находившиеся на пути из Сирии в Хиджаз. Об этом сообщается в варианте ад-Дабби, а также: Ma ç o u d i. Les prairies d'or, III, 198, Йақут, IV, 389; ас-Са'алиби, Синар ал-қулуб, 311; ал-Майдани, I, 330.

<sup>49</sup> У Ибн Хәбиба все так, но у ад-Дабби Джазиме принадлежит инициатива сватовства, а сестра аз-Заббы вообще не упоминается. Письмо к Джазиме аз-Забба отправляет в ответ на его предложение о женитбе.

<sup>50</sup> Ибн Хәбиб не упоминает Бақфу как место сбора.

<sup>51</sup> У Ибн Хәбиба нет совета Джазимы с 'Амром ибн 'Ади и не говорится об оставлении Джазимой заместителей. Ад-Дабби говорит только об одном заместителе — 'Амре ибн 'Ади, но не в этом месте, а после возвращения Қасира в Ирак.

<sup>52</sup> Ат-Табарий рассказывает о постройке Қасиром башни в том месте, где лошадь Джазимы пала под ним. У Ибн Хәбиба это сообщение вставлено в рассказ со ссылкой на Абу'Убайду и ал-Асма'ий. У ад-Дабби ал-'Асә не погибает.

<sup>53</sup> Рассказ о смерти Джазимы по тексту ад-Дабби приведен ал-Мас'уди в качестве варианта (Les prairies d'or, III, 193—194).

<sup>54</sup> Описания убийства Джазимы у ат-Табарий и Ибн Хәбиба сходны в деталях, но не идентичны. У ад-Дабби этот эпизод дан в несколько сокращенном виде.

большим авторитетом среди арабов Танух, встал на сторону 'Амра ибн 'Ади и тем самым обеспечил ему власть над Ираком.<sup>55</sup>

Тем временем аз-Забба обратилась к одной из своих жриц за пророчеством, и та сказала царице, что жизни ее угрожает 'Амр ибн 'Ади, хотя она умрет и не от его руки.<sup>56</sup>

Чтобы обезопасить себя, аз-Забба приказала прорыть подземный ход из своего дворца в цитадель столицы.<sup>57</sup> Затем она отправила лучшего в ее стране художника в ал-Хиру, с тем чтобы он исполнил и доставил ей несколько портретов 'Амра ибн 'Ади. Она боялась, что не узнает 'Амра, если тот придет к ней тайно. Художник поехал в ал-Хиру, рисовал 'Амра ибн 'Ади и привез аз-Заббе его портрет.<sup>58</sup>

В Ираке же Қасір торопил 'Амра ибн 'Ади с мезтью за Джазиму, но тот не знал, как справиться с аз-Заббой, „недоступной, словно орел в небе“. Қасір предложил отрезать ему нос и высечь его, но 'Амр отказался поступить так с преданным ему человеком. Тогда Қасір взял на себя всю инициативу: он отрезал себе нос, приказал нанести себе раны и рубцы по всей спине, а после этого покинул город. Предварительно он распустил слух, что наказан 'Амром ибн 'Ади, заподозрившим его в сговоре с аз-Заббой с целью убийства Джазимы.<sup>59</sup>

Из ал-Хиры Қасір отправился к аз-Заббе, которая приняла его с почетом и во всем ему доверилась.<sup>60</sup> Через некоторое время Қасір уговорил аз-Заббу отпустить его в Ирак за оставленным там имуществом

<sup>55</sup> У Ибн Ҳабиба Қасір по очереди обращается к каждому из претендентов, но 'Амр ибн 'Абд Джинн отказался мстить за Джазиму, а 'Амр ибн 'Ади обещал убить аз-Заббу. У ад-Даббй вообще ничего не говорится о междоусобице, а 'Амр ибн 'Ади не дает обещания мстить.

<sup>56</sup> У Ибн Ҳабиба и ад-Даббй эпизода с пророчеством нет.

<sup>57</sup> Сам же ат-Табарй приводит тут вариант Хишам ибн ал-Калбй, по сведениям которого подземный ход был прорыт отцом аз-Заббй между ее замком и замком сестры. У Ибн Ҳабиба и ад-Даббй сообщение о подземном ходе приводится в самом начале рассказа. Они сообщают, что ход шел под Евфратом из города аз-Заббй в замок ее сестры (Ибн Ҳабиб) или же в ее собственный замок на другом берегу (ад-Даббй). Ибн Ҳабиб подробно рассказывает, как этот ход строился, как для его строительства был перекрыт Евфрат, описывает конструкцию хода. Йақут (III, 827) сообщает, что подземный ход был прорыт под Евфратом в местности الغوير. Ат-Табарй, Ибн Ҳабиб и ад-Даббй эту местность не упоминают. Ее упоминает ал-Майданй (I, 312) в связи с аз-Заббй, но не в том месте, где излагается весь рассказ о ней. У Ибн Бадруна это название тоже появляется, но уже в качестве названия местности, по которой Қасір провел свой караван (Ибн Бадрун, 93).

<sup>58</sup> У Ибн Ҳабиба и ад-Даббй эпизода с художником нет.

<sup>59</sup> У Ибн Ҳабиба и ад-Даббй 'Амру ибн 'Ади не приходится отказываться калечить Қасира. Қасір с самого начала делает все сам. Хитрость Қасира (мотив легенды о Зопире) — стандартный мотив, не одинокий и в ранней арабской литературе. Он встречается в рассказах о йеменском царе Шаммаре Йур'ише. См.: Китаб ат-Тиджан, Хайдарабад, 1347 г. х., 228—230, 432—433. Следующий далее мотив „тройанского коня“ встречается в рассказе о взятии Самарканды йеменским полководцем Шаммаром зу Джанах. См.: ат-Табарй, I, 890.

<sup>60</sup> У Ибн Ҳабиба и ад-Даббй, как и в касыле 'Ади ибн Зайда, указано, что Қасір узнал у аз-Заббй тайну подземного хода. У ат-Табарй этот эпизод, видимо, выпал.

и одновременно предложил отправить вместе с ним товары, которые он ручался продать в Ираке с большой выгодой.<sup>61</sup> Аз-Забба согласилась, и Қасйр уехал. В ал-Ҳире он взял из сокровищницы 'Амра ибн 'Адй множество ценных вещей и привез их аз-Заббе.<sup>62</sup> Довольная царица послала его еще раз и еще раз получила множество ценностей.

Когда же Қасйр поехал в ал-Ҳиру в третий раз, то на обратном пути он спрятал во вьюках воинов 'Амра ибн 'Адй. Сам Қасйр прибыл к аз-Заббе раньше каравана и позвал ее полюбоваться на тяжело нагруженных верблюдов, приближавшихся к крепости.<sup>63</sup>

Только когда последний верблюд входил в городские ворота, стража обнаружила, что что-то неладно, но было уже поздно: воины из ал-Ҳиры выскочили из мешков и напали на жителей города.<sup>64</sup>

Царица попыталась бежать через подземный ход, но там ее уже ждал царь ал-Ҳиры. Увидев его, аз-Забба выпила яд, хранившийся у нее в перстне, а 'Амр ибн 'Адй в тот же момент зарубил ее мечом.<sup>65</sup>

Приведенный рассказ плохо согласуется с данными современной науки об истории Пальмиры. В этом нет ничего удивительного, поскольку в рассказе об аз-Заббе мы имеем не историческую, а скорее эпическую традицию, украшенную „бродячими“ сюжетами, поговорками, стихами. Кроме того, рассказ излагает историю Пальмиры как часть истории арабов, оставляя в стороне историю Римской империи, с которой связывали Пальмиру античные авторы.

Хотя рассказ об аз-Заббе не может претендовать на достоверность в деталях, он все же дает довольно четкую картину политической ситуации среди арабских племен Месопотамии и Сирии в конце III в., показывает основные моменты их соперничества и борьбы.

В рассказе с аз-Заббой воюют только арабы, а римляне даже не упоминаются. Это не соответствует действительности, конечно, Пальмира была захвачена солдатами римского императора. Но арабский рассказ, не дав полной картины, все же указывает на одну сторону действительных событий.

В римском войске были арабы в качестве наемных воинов (с точки зрения римлян) и в качестве союзников (с точки зрения арабов). Некоторые отряды бедуинов сначала нападали на войско Аврелиана, оса-

<sup>61</sup> У Ибн Ҳабйба Қасйр не мотивирует свою поездку необходимостью забрать оставленное имущество. Аз-Забба сама отправляет его с товарами. У ад-Даббй так же, как и у ат-Табарй.

<sup>62</sup> У ад-Даббй не говорится об использовании Қасйром казны 'Амра ибн 'Адй.

<sup>63</sup> У Ибн Ҳабйба есть мотивировка этого эпизода. Қасйр вывел аз-Заббу на стену, чтобы она, обрадовавшись обилию груза, приказала страже впустить караван в город. У ад-Даббй Қасйр, вызвав аз-Заббу, вернулся к каравану.

<sup>64</sup> Ибн Ҳабйб, так же как и ат-Табарй, приводит „набатейскую“ фразу, сказанную стражником, обнаружившим в мешке человека. У ад-Даббй нет ни „набатейской“ фразы, ни эпизода со стражником и обнаружением воина в мешке.

<sup>65</sup> Ибн Ҳабйб приводит два варианта смерти аз-Заббы: она сама отравилась, не желая погибнуть от руки 'Амра ибн 'Адй; 'Амр ибн 'Адй зарубил аз-Заббу. У ат-Табарй эти два варианта как бы сведены в один. У ад-Даббй Қасйр вместе с 'Амром ибн 'Адй встретил аз-Заббу, и они зарубили ее.

ждавшее Пальмиру, а потом примкнули к нему.<sup>66</sup> Зенобия ждала так и не появившейся помощи от персов.<sup>67</sup> Но между ней и Персией находились земли месопотамских арабов, которые в то время в большей или меньшей степени были связаны с Персией. Возможно, они-то и должны были направиться в Сирию на помощь Пальмире, но не смогли или не пожелали этого сделать.

Вероятно, арабами же Зенобия была захвачена при попытке переправиться через Евфрат, поэтому этот эпизод приобрел в арабском рассказе очень важное значение и превратился в целую историю о подземном ходе под Евфратом — историю, в которой лахмидский царь ал-Хйры играл главную роль.

Таким образом, исторические данные не опровергают сведений рассказа об участии месопотамских арабов в разгроме Пальмирского царства. Это участие вполне соответствовало их интересам. Пальмира имела большое влияние в районах, населенных арабами, как в Сирии, так и в Месопотамии. Только разгром Пальмиры создал возможности для укрепления и выдвижения в Месопотамии царей рода Нагр (Лахмидов). Поэтому в арабской традиции история гибели Пальмирского царства сохранилась не как событие из истории Римской империи, а как событие из истории зарождения и укрепления Лахмидского царства.

Традиция эта, не будучи чисто исторической, все же достоверно описывает общий характер политической обстановки в арабских областях между границами Персии и Рима в III в.

Н. В. Пигулевская пишет: „В IV веке лишь намечаются основные линии политики Византии и Ирана в отношении арабов, осуществленной в V и VI вв.“<sup>68</sup> Рассказ же об аз-Заббе отразил предшествовавший упомянутому период — период, когда в арабском мире создавались предпосылки для проведения великими державами их политики среди арабов, когда в жестокой борьбе друг с другом, в постоянной смене ориентаций и симпатий рождались устойчивые и сильные арабские царства, ставшие потом ценными союзниками соперничавших Персии и Рима (Византии).

Рассказ об аз-Заббе отразил своеобразную оценку событий, происходивших в Сирии и в Ираке. Чья же это была оценка? Каково происхождение имеющейся у нас (одной, как было показано выше) версии рассказа об аз-Заббе?

Ранние варианты рассказа дают возможность указать, о какой именно традиции можно говорить в данном случае. Версия, сохраненная ад-Дабби, Ибн Хайббом и ат-Табарй, совпадает с той версией, на которой основана касыда 'Ади ибн Зайда. Кроме того, эта версия, вероятно, совпадает с версией, знакомой Хишаму ибн ал-Калби. Эти два момента

<sup>66</sup> The Cambridge Ancient History, Cambridge, XII, 1 (1939), 304.

<sup>67</sup> SHA, Aurelianus, XXVII, 4; перевод: ВДИ, 1959, № 4, 233.

<sup>68</sup> Н. В. Пигулевская. Арабы у границ Византии и Ирана в IV—VI вв. Изд. АН СССР, М.—Л., 1956, 43.

приводят к выводу о том, что рассказ об аз-Заббе, распространенный в арабской литературе, восходит своими истоками к ал-Хйре и хирской традиции. Ведь 'Адй ибн Зайд был политическим деятелем и поэтом ал-Хйры, а Хишам ибн ал-Калби пользовался для своих исторических сочинений материалами, хранившимися в церквях ал-Хйры.<sup>69</sup> 'Адй ибн Зайд, будучи христианином, тоже должен был быть близок к той же традиции.

Более того, рассказ об аз-Заббе в исторических сочинениях стоит именно в разделе об ал-Хйре, как часть ее истории. Далее, рассказ имеет явно прохирскую тенденцию: лахмиды в нем — благородные люди, а аз-Забба — подлая и коварная обманщица.

Рассказ связан не вообще с ал-Хйрой, но более узко с традицией царствовавшего там рода Наср. Основная сюжетная линия рассказа — борьба Лахмидов с Пальмирским царством, сначала с 'Амром ибн Зарибом, затем — с аз-Заббой. Главные и положительные герои — те же Лахмиды.

В связи с этим интересно попытаться определить функцию рассказа об аз-Заббе. Известно, что в ал-Хйре существовали исторические записи (хроники), и они начинались с правления 'Амра ибн 'Адй.<sup>70</sup> А правление 'Амра ибн 'Адй, как повествует приведенный выше хирский рассказ, началось с борьбы против царицы аз-Заббы. Своими последующими политическими успехами 'Амр был обязан именно победе над сирийской царицей. Будучи первым эпизодом правления первого царя из рода Наср, рассказ об аз-Заббе должен был занимать особое место в традиции ал-Хйры. Отсутствие у ат-Табарй и других указаний на источник делает наиболее вероятным, что рассказ об аз-Заббе существовал первоначально и долгое время после в устной версии. Но благодаря своей связи с началом царствования хирской династии он мог довольно рано оказаться записанным в хроники, поэтому дошел до нас без существенных изменений по крайней мере с VI в.

Роль рассказа в прославлении династии делает его не только фольклорно-историческим памятником, а превращает в эпический зачин истории царей ал-Хйры. Рассказ, возможно, был начальной главой узаконенной династической истории.

Выяснив характер имеющейся в нашем распоряжении в трех основных вариантах версии рассказа об аз-Заббе, следует более подробно остановиться на отличительных чертах варианта рассказа, который приводит ад-Даббй.

1. В варианте ад-Даббй появляются детали, связанные скорее не с Ираком, а с Сирией. Детали эти касаются аз-Заббы, но не имеют отношения к самому сюжету:

а) у ад-Даббй даны сведения о неиракских завоеваниях аз-Заббы (Марид и Аблак), в других сочинениях эти сообщения даются вне текста рассказа;

<sup>69</sup> ат-Табарй I, 770.

<sup>70</sup> Там же.



б) у ад-Дабби указывается на румийское происхождение аз-Заббы и на то, что она знала арабский язык; такой интерес и знание деталей более вероятны для сирийской традиции;

в) царица называется у ад-Дабби „дочерью аз-Заббы“, что возможно скорее в Сирии, где дольше жила память о полководце Зенобии, Забде, от чьего имени, вероятно, произошло прозвище аз-Забба;

г) в вариантах Ибн Хабйба и ат-Табарй области, подчиненные аз-Заббе, описываются как (Восточная) Сирия и Джазйра; в варианте ад-Дабби дано название одной из сирийских областей ее владений — Киннасрин.

2. В варианте ад-Дабби отсутствует даже упоминание о междоусобице в Ираке после смерти Джазймы. Для Ирака это был очень важный исторический эпизод. Более того, текст ад-Дабби начинается с аз-Заббы и стоит в книге обособленно, тогда как в других вариантах данный рассказ приводится в связи с Джазймой и 'Амром ибн 'Адй и является частью истории Лахмидов ал-Хйры. В рассказе у Ибн Хабйба и ат-Табарй аз-Забба менее значима, чем у ад-Дабби.

3. Вариант ад-Дабби сохраняет прохирскую тенденцию, но эта тенденция выражена не так ярко, как в других вариантах. Опущен эпизод с сестрой, советующей хитростью победить Джазйму, инициатива сватовства передана Джазйме. Между тем коварный обман и подлое убийство, как оценка поступков аз-Заббы, остаются. В варианте ад-Дабби отсутствуют эпизоды, делающие 'Амра ибн 'Адй главным положительным героем рассказа:

а) отсутствует обещание 'Амра отомстить за своего дядю;

б) Қасйр не использует казну 'Амра ибн 'Адй для того, чтобы завоевать доверие аз-Заббы, как это рассказано в других вариантах;

в) убивают аз-Заббу 'Амр ибн 'Адй вместе с Қасйром, тогда как у Ибн Хабйба и ат-Табарй это делает сам 'Амр.

4. В варианте ад-Дабби образ Қасйра более выделен в ущерб 'Амру ибн 'Адй:

а) Қасйр непосредственно участвует в убийстве аз-Заббы;

б) в осуществлении замыслов мести Қасйр совсем не пользуется помощью 'Амра ибн 'Адй;

в) показав аз-Заббе со стены верблюдов, везущих спрятанных воинов, Қасйр возвращается к каравану, т. е. он представлен не как агент 'Амра в стане аз-Заббы, а как руководитель всей операции.

При всех этих отличиях сюжетная схема варианта ад-Дабби остается той же, что и в вариантах Ибн Хабйба и ат-Табарй. Общая тенденция рассказа об аз-Заббе у ад-Дабби явно прохирская, и это является главным аргументом в пользу того вывода, что текст, сохраненный ад-Дабби, является вариантом единой хирской версии. Но если прохирская тенденция в этом варианте налицо, то прославление 'Амра ибн 'Адй, первого царя из рода Наср, снято, и рассказ в этом варианте не выглядит эпическим началом династической истории. Ряд выделенных отличительных черт показывает сирийские связи варианта ад-Дабби, что можно объяснить как результат его бытования в сирийской среде, вне хирско-лах-

мидского культурного ареала. С этим же связано ослабление пролахмидской тенденции при ее сохранении. Далее, в варианте ад-Дабби образ Қасйра более выделен, чем в других текстах. В противоположность исторической личности 'Амра ибн 'Адй образ Қасйра носит значительно более фольклорный характер, с ним связаны основные стандартные мотивы, значительная часть поговорок. Следовательно, вариант ад-Дабби носит более ярко выраженный народный характер.

Все эти отличия варианта ад-Дабби от других вариантов той же версии качественные. Поэтому нам кажется, что в варианте ад-Дабби можно видеть отдельную редакцию хирской версии рассказа об аз-Заббе, в то время как варианты Ибн Хабйба и ат-Табарй, отличаясь друг от друга лишь количественно, оказываются изводами другой редакции, с которой можно связать и вариант, известный Ибн ал-Калбй.

Из сказанного можно сделать следующие выводы:

Арабский рассказ о царице аз-Заббе является своеобразным отражением политической ситуации среди арабских царств Сирии и Месопотамии в конце III в. н. э.

Рассказ о царице аз-Заббе, сохранившийся в арабской литературе, представлен рядом вариантов одной версии, восходящей к фольклорному рассказу. Версия эта связана с династической историей рода Наър (Лахмидов) в ал-Хйре. Самое раннее свидетельство существования этой версии — касыда 'Адй Ибн Зайда (VI в.).

В ранней исламской литературе эта хирская версия рассказа об аз-Заббе сохранилась в двух редакциях.

Первая редакция, представленная двумя изводами [содержащимися в „Китаб ал-Мугтáлйн“ Мухаммада ибн Хабйба (IX в.) и в „Та'рих“ ат-Табарй (IX—X вв.)], возможно, имела функцию эпического зачина династической истории Лахмидов.

Вторая редакция, представленная вариантом рассказа, сохранившимся в „Амсал ал-'араб“ ал-Муфáддала ад-Даббй (VIII в.), имеет ослабленную пролахмидскую тенденцию, связана с кругом сирийских арабов и носит более ярко выраженный народный характер.

*M. Piotrowsky*

## ARABIC VERSION OF THE QUEEN ZENOBIA'S (AZ-ZABBA) STORY

The medieval Arabic literature has preserved for us a story about the queen az-Zabba, who is traditionally identified with Zenobia, the queen of Palmyra. This story deals with the fall of Palmyrian state from an Arabic point of view, considering it as a result of struggle between the Syrian (Palmyra) and the Mesopotamian (al-Hira) Arabs. Such an interpretation of the events does not reflect the real historical situation in its whole, but it still shows to us a part of it, the part which was most important for the future history of the Arabs.

The story of the queen az-Zabba is preserved to us in some variants of one version, which is connected with the history of Āl Nasr (Laḥmids) and al-Ḥira can be identified as its place of origin.

The most ancient evidence of this version's existence is a „kasida“ by 'Adī ibn Zayd (VI ct).

In the early islamic literature this version of al-Ḥira is preserved in two editions.

The first edition, presented by two recensions in Ibn Ḥabīb's „Kitāb al-muġtalin“ and in aṭ-Ṭabari's „Ta'riḥ“ seems to have a function of an epical beginning of Laḥmids dynastic history.

„Amṭāl al-'arab“ by al-Mufaḍḍal aḍ-Ḍabbi contains a second edition of the same version. This edition still has a reduced pro-laḥmid tendency but is connected with the cultural sphere of Syrian Arabs. It is also of a more popular character than the first edition.

---

## **ИРАКСКИЕ СЕЛЬДЖУКИДЫ, ИЛЬДЕГИЗИДЫ И ЗАКАВКАЗЬ\***

В истории народов Передней Азии, в равной мере ее составной части — Советского Закавказья, период XI—XII вв. является одним из наиболее интересных и важных. В течение этих столетий произошли изменения в различных областях жизни местного населения, которые связаны в первую очередь с развитием местных феодальных обществ и в определенной степени совпали с историей тех тюркоязычных племен (огузских и некоторых других), которые оказались объединенными для завоевательного и миграционного движения из Средней Азии (частью из Дешт-и Кипчак) на запад. Во главе этого потока стояли так называемые великие султаны Сельджукиды из рода Сельджука, огузского племени кынык. Вот почему завоеватели и мигранты стали известны как сельджуки; термин приобрел собирательный характер, а вследствие этого получил большое политическое (а также в определенном аспекте этническое) звучание: сельджукским стали именовать (зачастую условно) сам период и движение, культуру и другие составляющие элементы столь сложного периода, каким предстают взору исследователя XI—XII вв.

Сельджукское нашествие и временное военно-политическое господство отразились на многих аспектах жизни переднеазиатских стран, в том числе в области социально-экономической и политической, этногенетической и идеологической. Но, несмотря на это, появление сельджуков не превратилось для Передней Азии, в частности для стран Закавказья — Азербайджана, Армении и Грузии, в фактор, оказавший решающее влияние на ее внутреннее развитие. Как для других переднеазиатских регионов, так и для Закавказья все, что связано с именем сельджуков, осталось преимущественно явлением внешнего порядка, оказавшим определенное влияние на общие моменты эволюции восточного феодализма в XI—XII вв. Завоеватели сами испытали гораздо большее влияние покоренных, чем это нам представляется. В целом же развитие Передней Азии, в том числе Закавказья, переплелось с эволюцией сельд-

---

\* Под термином „Закавказье“ в настоящем сообщении подразумеваются не только территория нынешних Азербайджанской, Армянской и Грузинской ССР, но также сопредельные земли, которые в изучаемый период составляли соответственно с каждой из них одно целое. Вместе с тем не всегда удается установить, какую часть страны имеют в виду источники; в тех же случаях, когда есть подобная возможность, это специально оговорено.

жуков, деятельность которых в известном смысле стала частью местной, а также средневековой мировой истории, благодаря чему период XI—XII вв. превратился в один из важных этапов развития переднеазиатского (в частности, закавказского) феодального общества, и ему были присущи свои характерные черты. В области политической истории одной из таких черт являются взаимоотношения сельджуков и Закавказья в XII в., конкретно: переплетение судеб Иракского султаната Сельджукидов, с одной стороны, и государства атабеков<sup>1</sup> Азербайджана Ильдегизидов, Ширванского государства ширваншахов Кесранидов и Грузинского царства Багратидов — с другой.

На рубеже XI—XII вв. военно-феодальная держава великих султанов Сельджукидов фактически распалась на несколько самостоятельных владений, среди которых для истории Закавказья большое значение имел возникший в 1118 г. и просуществовавший на переднеазиатской политической карте до 1191 г. Иракский сельджукский султанат, где стала править одна из младших ветвей рода Сельджука. В его состав считались входящими страны Закавказья, а также ряд соседних областей. Вместе с тем следует указать, что в этот период местные государства, в первую очередь Ширванское и Грузинское, освободились от сельджукского господства и проводили самостоятельную политику, хотя здесь продолжало ощущаться иноземное влияние.

Закавказье имело большое значение для сельджуков. Города давали продукцию ремесленного производства; по его территории пролегли важные торговые артерии; плодородные земли снабжали продукцией сельского хозяйства, были прекрасными пастбищами для многочисленных стад скота завоевателей. Кроме того, Закавказье занимало важное стратегическое положение на путях, соединявших Среднюю Азию с Передней Азией. Здесь, в первую очередь в Азербайджане, оседали огузские и некоторые другие тюркоязычные племена, принимавшие участие в завоевательном и миграционном движении под руководством сельджуков. Вот почему султаны постоянно проявляли заботу о безопасности своего форпоста и основной закавказской военной базы — Азербайджана, где находились сельджукские наместники (иногда и принцы) с военными силами регулярной армии, а также специальные пограничные войска из состава родоплеменного ополчения — уджи. Закавказье, в первую очередь Азербайджан, было одной из важнейших зон сельджукской державы и сыграло заметную роль в истории как государства великих султанов, так и тех, что появились на политической карте на рубеже XI—XII вв.

Уже во второй половине XI в. Азербайджан превратился в один из основных районов расселения мигрировавших из Средней Азии (частью из Дешт-и Кипчак) на запад тюркских племен, что было следствием включения страны в орбиту сельджукской державы. Азербайджану была отведена определенная роль в событиях, оказавших влияние на даль-

<sup>1</sup> Атабек — термин тюркского происхождения. В исследуемый период имел ряд значений. В частности, так именовали наместников, военачальников, „воспитателей“ членов сельджукских династий и султанов.

нейший ход переднеазиатской, в том числе закавказской, истории. Появилась традиция, согласно которой тот, кому султаны поручали управление этой страной, впоследствии добивался высокого положения в сельджукском мире. В частности, можно отметить, что в начале XII в. великий султан Мухаммад поручил управление Гянджой и прилегающими к этому азербайджанскому городу территориями своему сыну Махмуду, который ряд лет спустя стал создателем нового — Иракского — сельджукского государства. Вместе с тем если хотели отметить чьи-либо заслуги, его назначали атабеком (сельджукским наместником) Азербайджана: так случилось с бывшим кипчакским гулямом, вольноотпущенником иракских султанов Шамс ад-дином Ильдегизом, который оказал своим сюзеренам существенную помощь. Таким образом, Азербайджан сыграл заметную роль в развитии сельджукской государственности и завоевательного процесса, ибо являлся важнейшей составной частью созданного государства, а также был одним из основных стратегических пунктов, откуда начинались военные рейды и экспедиции. Вот почему здесь находились сельджукские принцы и наместники-атабеки, обычно с резиденцией в городе Гяндже. Традиция не была забыта и в период существования Иракского султаната: тот, кто возвышался при дворе иракских государей, стремился получить в управление Азербайджан. А добившись такого права, он вскоре занимал руководящее положение в самом султанате. Наиболее разительна в этом аспекте судьба атабеков Ильдегизидов, которые, став наместниками Азербайджана, быстро возвысились при дворе, превратившись в фактических вершителей судеб этого государства. История этих атабеков помогает понять, почему со второй половины XII в. история Иракского султаната тесно связана с деятельностью Ильдегизидов, т. е. с Азербайджаном, а через него со всем Закавказьем.

Вот почему в многогранных связях Иракского сельджукского государства и Закавказья узловыми были взаимоотношения между султанами Сельджукидами и атабеками Азербайджана Ильдегизидами, которые сыграли видную роль в событиях периода и оказали влияние на историю Закавказья и Передней Азии второй половины XII в. Рассмотрение этих взаимоотношений иракских Сельджукидов, Ильдегизидов и Закавказья и является основной целью настоящего сообщения.

Возникновение Иракского султаната непосредственно связано с историей последних великих Сельджукидов и Закавказья. В начале XI в. сельджукскую державу раздирали внутренние противоречия: сыновья великого султана Мелик-шаха (ум. 1092) вели между собою борьбу за трон, которая в 1104 г. завершилась соглашением, что братья-соправители Беркийарук и Мухаммад будут считаться равноправными великими султанами. Они поделили земли, доставшиеся им в наследство: Мухаммад, еще при жизни отца получивший в управление часть территорий в Закавказье с центром в азербайджанском городе Гяндже, теперь считался также владельцем и ряда областей по Евфрату, в Сирии и некоторых других. Когда в 1105 г. Беркийарук скончался и Мухаммад стал единоличным великим султаном, то передал эти земли под управление своего сына Махмуда. После кончины в 1118 г. Мухаммада Махмуд

провозгласил создание нового государства — Иракского султаната Сельджукидов со столицей в Хамадане (Южный Азербайджан), а себя объявил его первым султаном. В состав нового феодального образования считались входящими Ирак, по имени которого оно стало известно в истории, а также Азербайджан, Армения, Грузия, Фарс и некоторые другие области. Иракский султанат был признан дядей Махмуда — последним великим султаном Санджаром и халифом Аббасидом Мустазхиром, т. е. традиционными светским и религиозным главами переднеазиатского мусульманского (суннитского) мира, которые вручали инвеституру на власть.

В правление первого иракского султана Махмуда (1118—1131) произошёл ряд значительных военно-политических событий, связанных с Закавказьем; среди них важнейшим была Дидгорская битва близ Тбилиси: в 1121 г. Сельджукид отправил в пределы Грузинского царства армию с тем, чтобы подтвердить свой сюзеренитет. Как сообщают источники, грузинский царь Давид IV Строитель сумел заманить сельджуков и их союзников в горное дефиле, где „занял за ними проходы и всех уничтожил“, но часть захватчиков сумела уйти.<sup>2</sup> Благодаря этой победе в 1122 г., после 400-летнего иноверного господства, город Тбилиси был взят Давидом IV и стал столицей его государства. Но на долгие годы здесь сохранилось влияние мусульман, которые играли заметную роль в жизни этого важного ремесленно-торгового и политико-административного, а также культурного центра, что нашло отражение в политике Багратидов, установивших для иноверцев ряд экономических и конфессиональных льгот. В частности, было запрещено держать в Тбилиси свиней и продавать их на базаре, для мусульманского населения чеканили дирхемы с именами султана и халифа на одной стороне и Аллаха и пророка — на другой, на монете имелось также имя грузинского царя. Дозволили проливать кровь обидчика мусульман, публично читать молитву и Коран.<sup>3</sup> Вместе с тем грузинские Багратиды сумели использовать сложную ситуацию и добились заметных успехов. Так, Давид IV Строитель прекратил выплату сельджукам дани, установленной в период так называемой „Диди туркоба“ („великой туретчины“ в Грузинском царстве и вообще в Закавказье в последней четверти XI в.), а также развивал свои военные операции.

Ширванское государство (в Северном Азербайджане) переживало полосу неудач. В частности, в 1123 г. собственные эмиры выступили против ширваншаха Манучехра II и осадили его в столице Шамахе. Они отправили послание султану Махмуду, предлагая занять Ширван, и он

<sup>2</sup> Всеобщая история Вардана Великого. Пер. Н. О. Эмина. М., 1861, стр. 146; Ибн ал-Асир, Ал-камил фит-тарих. Пер. М. Эфендизаде. Баку, 1959, стр. 149—150; Chronique de Michel le Syrien, Ed. par J.-B. Chabot, texte, t. IV, Paris, 1910, p. 598; Histoire de la Géorgie depuis l'antiquité jusqu'au XIXe siècle. Trad. par M.-F. Brosset, St.-Pb., 1849, Ière partie, p. 366—367.

<sup>3</sup> V. Minor sky. Caucasica in the 'History of Mayyafarikin'. Bulletin of the School of Oriental and African Studies (B. S. O. A. S.), t. XIII/1, 1949, pp. 29, 33—34; H. F. Amedroz. Three arabic mss. on the 'History of the city of Mayyafarikin'. Journal of the Royal Asiatic Society, 1902, p. 791.

вторгся в страну, захватил город Шамаху и обязал ширваншаха данью.<sup>4</sup> Затем сельджуки прошли в пределы Грузинского царства, но успех им не сопутствовал; тогда они ушли в Армению, где также потерпели неудачу.<sup>5</sup> Скромные военно-политические успехи нового сельджукского султаната объясняются укреплением феодальных государств Закавказья, в первую очередь Грузинского царства, а также неурядицами во владениях иракских Сельджукидов.

После Махмуда султаном стал его сын Дауд, который процарствовал недолго: по настоянию великого Сельджукида Санджара на трон был посажен Тогрул I (1131—1133). Опальному Дауду в качестве компенсации предоставили в управление Азербайджан и ряд соседних областей. Здесь он сумел привлечь на свою сторону азербайджанских феодалов, что в дальнейшем сыграло важную роль в истории Иракского султаната, Ильдегизидов и Закавказья, ибо местные эмиры постарались извлечь максимум выгоды из создавшегося положения, использовав имя сельджукского принца как знамя, под которым они выступали в своих притязаниях, завершившихся в итоге установлением гегемонии этих феодалов в сельджукском государстве: к власти пришли в 1160 г. Ильдегизиды — владетели Азербайджана.

После кончины Тогрула I часть эмиров поддержала кандидатуру его брата Масуда, а феодалы Азербайджана приняли сторону Дауда. Грозившую было вспыхнуть междоусобную борьбу удалось предотвратить благодаря заключенному соглашению, по которому Масуд (1133—1152) получил трон, а Дауд был объявлен его наследником. Это было беспрецедентным актом в истории Сельджукидов и свидетельствует о возросшем влиянии азербайджанских феодалов в делах султаната. Действительно, именно в период правления Масуда были заложены основы, послужившие отправным пунктом для возвышения представителей феодалов Азербайджана — Ильдегизидов, деятельность которых привела к тому, что во второй половине XII в. Иракский сельджукский султанат находился на пути перерождения в азербайджанское государство.

В эту беспокойную и смутную пору в истории Закавказья и иракских Сельджукидов стал известен родоначальник династии Ильдегизидов (1133—1225) — атабеков Азербайджана и „воспитателей“ иракских принцев и султанов — кипчакский гулям Ильдегиз (1133—ок. 1172). Сперва он находился при везире первого иракского Сельджукида Махмуда, а в 20-е годы XII в. появился при султанском дворе и возвысился в правление Масуда, которому оказал в 1133 г. существенную помощь и поддержку в династической борьбе, вспыхнувшей было между ним и претендентом на трон Даудом.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> İrak ve Horasan selcuklulari tarihi, Al-İsfahani'nin al-Bondari tarafından ihtisar edilən 'Zubdat al-Nusra va Nuhbat al-Husra' adlı kitabının tercümesi, İstanbul, 1943, s. 132—133.

<sup>5</sup> Chronique de Michel, p. 600; Histoire de la Géorgie, pp. 363—367, 392; Barhebraei Gregorii. Chronicon Syriacum. Ed. P. Bedjan, Parisiis, 1890, p. 284.

<sup>6</sup> Sadruddin Ebu'l-Hasan Ali ibn Nasir Ali el-Hüseyni, Ahbar üd-Devlet is-Selçukiyye, Çeviren N. Lügäl, Ankara, 1943, s. 90.



В это время, как и при Тогруле I и несколько позднее, Ильдегиз еще выступает на стороне султанов, порою даже против азербайджанских феодалов, и неоднократно доказывает свою преданность трону: так было в 1147/8 г., когда подняли мятеж эмиры Фахр ад-Дин Абд ар-Рахман ибн Тоган-Йюрек и Боз-Аба и бывший гулям пришел на помощь сюзерену со своим войском, а также впоследствии, когда против Масуда неоднократно восставали другие эмиры, в частности в азербайджанских городах Таузе и Гяндже, пытаясь отложиться от султаната.<sup>7</sup> Но это продолжалось до тех пор, пока Ильдегиз не добился исключительного положения в Иракском государстве, превратившись в могущественного и независимого владетельного феодала, поставившего на службу своим интересам как эмиров Азербайджана, так и всего султаната.

Благодарный Масуд не забыл услуг, оказанных в критические моменты Ильдегизом, и способствовал карьере своего влиятельного сторонника. Так, в 1133 г. Ильдегиз был назначен атабеком (сельджукским наместником) Арана (исторической области в Северном Азербайджане) с резиденцией в Нахчеване; тогда же он получил лакаб (почетное прозвание) Шамс ад-Дин („солнце веры“), который присваивали этой категории владетельных феодалов. Этим было положено начало новому в Закавказье государству, которое со временем разрослось за счет соседних земель Иракского султаната и других территорий. Не без содействия Масуда Ильдегиз породнился с династией Сельджукидов, женившись на вдове султана Тогрула I, от которой имел двух сыновей, ставших впоследствии атабеками, — Джахан-Пехлевана и Кызыл-Арслана, приходившихся по материнской линии братьями будущему султану Арслан-шаху и сыгравших видную роль в истории периода. В 1136/7 г. султан Масуд доверил Ильдегизу важный пост атабека Южного Азербайджана с резиденцией в Ардебиле; тогда же Ильдегиз выпустил свою первую известную монету, что свидетельствует о значительной доле самостоятельности, которая была им уже достигнута. Несколько позднее он получает за заслуги титул великого эмира.<sup>8</sup>

Назначение близкого к трону феодала наместником Азербайджана было продиктовано желанием обезопасить Иракское государство от поползновений местных эмиров, которые по-прежнему держали сторону „наследника трона“ принца Дауда. Став атабеком наиболее важной части сельджукского султаната, Ильдегиз сумел войти в тесный контакт с азербайджанскими феодалами и использовал новые связи для своего дальнейшего продвижения по иерархической лестнице. Вместе с тем такое сближение способствовало переориентации Ильдегиза, который превратился в представителя местной феодальной верхушки, старавшейся освободиться от сельджукского влияния и посадить на трон свою креатуру.

<sup>7</sup> Rahat-üs-Sudur ve Ayet-üs-Sürur, Yazan Muhammed b. Ali b. Süleyman er-Ravendi, Çeviren A. Ateş, Ankara, 1957—1960, ss. 228, 232; Irak ve Horasan, s. 199—200; C. J. F. D o w s e t t. The Albanian Chronicle of Mxitar Goş. B. S. O. A. S., t. XXI/3, 1958, pp. 484—486.

<sup>8</sup> Irak ve Horasan, s. 210.

Не случайно, что уже через несколько лет атабек Азербайджана открыто изменил своему сюзерену и попытался совершить дворцовый переворот.

Сравнительно долгое правление султана Масуда запомнилось современникам как полоса феодальных мятежей против центрального правительства и внутривосточных неурядиц. Более успешными были его внешнеполитические акции: Масуд первым среди иракских государей выступил против поповозноуев халифов, пытавшихся добиться независимости и восстановить приоритет религиозной власти над светской, что в определенной степени напоминает борьбу между римскими папами, с одной стороны, и германскими императорами и французскими королями, с другой, которая имела место примерно в это же время. Султан Масуд воевал с халифом Мустаршидом и в 1134 г., захватив его, держал в своем военном лагере около азербайджанского города Мараги. Здесь халиф и пал от руки наемных убийц-исмаилитов. Масуд воевал также с другим Аббасидом Рашидом, который погиб в 1135 г. в сражении под Исфаханом, и на троне появился послушный султану халиф Муктафи.<sup>9</sup>

В 1152 г. султаном стал Мелик-шах II, который был „любителем удовольствий и развлечений“ и ничем другим не запомнился современникам. Несколько месяцев спустя он был низложен собственным братом Мухаммадом (1152—1160), одним из наиболее энергичных иракских Сельджукидов. Он вел активную внешнюю политику; в частности, неоднократно выступал против халифа Муктафи, но его попытки овладеть Багдадом окончились безрезультатно и привели в итоге к феодальному мятежу в султанате. Причем определенную роль в этих событиях сыграл Ильдегиз, к которому явился посланец халифа с предложением помочь эмиру правоверных и выступить против Мухаммада. В результате против Сельджукида поднялись его владетельные вассалы, бывшие сторонниками атабека Азербайджана, и попытались совершить дворцовый переворот: было решено использовать отсутствие султана и посадить на трон пасынка и воспитанника Ильдегиза — Арслан-шаха ибн Тогрула I.<sup>10</sup>

Таким образом, если до этого момента атабек выступал на стороне Сельджукидов, которым был обязан своей карьерой, то теперь, в конце 50-х годов XII в., он открыто принимает сторону азербайджанских феодалов и с их помощью пытается завладеть тронном Иракского сельджуковского государства. Но султан Мухаммад, поспешно возвратившись из-под стен осажденного им Багдада, сумел подавить мятеж, и Ильдегиз, для того чтобы сохранить свои владения и высокое положение, должен был принести повинную и отправить в Хамадан в качестве заложника своего старшего сына Джухан-Пехлеван.

<sup>9</sup> Ал-Фахри Мухаммад ибн Али ибн Табатаба (Ибн ал-Тиктака). Правила для государей и рассказы о мусульманских династиях. Пер. Н. Холмогорова. Уч. зап. Казанск. унив. по отд. историко-филол. и политико-эконом. наук, Приложение, вып. 1—2, 1862; вып. 1—2, 1863, стр. 344—346, 348, 351—352; Chronique de Michel, p. 619; Barhebraei, pp. 294—296, 298—299.

<sup>10</sup> Sadraddin, s. 98; Irak ve Horasan, ss. 231, 255; Rahat-üs-Sudur, s. 256—257.

Вскоре Мухаммад скончался, и вновь разгорелась борьба из-за трона. Она завершилась после кратковременного правления в 1160 г. Сулейман-шаха новым дворцовым переворотом: на этот раз султаном стал Арслан-шах (1160—1177/8) — прямой ставленник азербайджанских феодалов и креатура Ильдегиза. На этом заканчивается первый важный этап в истории взаимоотношений Иракского султаната, Ильдегизидов и Закавказья, связанный преимущественно с именем Шамс ад-Дина Ильдегиза. С 1160 г. начинается второй этап, который был более значительным и прошел под знаком возросшего влияния Ильдегиза и его могущественных преемников Джахан-Пехлевана и Кызыл-Арслана.

Наступает главный период в деятельности Ильдегизидов, не только и не столько как суверенных государей Азербайджана, сколько подлинных руководителей Иракского сельджукского государства, сосредоточивших в своих руках всю полноту военной и гражданской власти и в известном смысле превратившихся в военно-политических (светских) лидеров мусульманской (суннитской) Передней Азии. В частности, известно, что Ильдегизиды сыграли важную роль в одном из главнейших аспектов средневекового восточного сюзеренитета и вассалитета периода, каким предстают взаимоотношения султана Сельджукида и халифа Аббасида, наложившие своеобразный и существенный отпечаток на историю XI—XII вв. Если в течение 1055—1157 гг. партнерами Аббасидов выступали великие султаны, а затем — до 1160 г. — иракские Сельджукиды, то с этого года и почти до конца XII в., т. е. на протяжении сорока лет, халифы сносились уже с Ильдегизидами, как с партнерами по руководству переднеазиатским мусульманским миром, где признавали власть рода Сельджука и дома Аббаса. Мир ислама получил новых светских лидеров — Ильдегизидов, выступавших от имени своих формальных сюзеренов — иракских султанов.<sup>11</sup> Вместе с тем всеисильные атабеки выступали от имени руководящей феодальной верхушки Азербайджана, которая получила еще один канал, позволивший ей принимать активное участие в переднеазиатских делах.

Таким образом, с 1160 г. сельджукские султаны утратили реальную власть в Иракском государстве и здесь наблюдается доминирование азербайджанского феодального элемента, влияние которого распространилось и на другие регионы Передней Азии, в том числе на значительную часть Закавказья: Ильдегизиды заменили Сельджукидов во всех аспектах внутренней и внешней политики. Так, атабеки, призванные помочь султанам, постепенно трансформировались в могущественных майордомов (деятельность которых хорошо известна из истории средневековой Западной Европы), во временщиков-узурпаторов. И теперь вместо защиты от мятежей и посягательств со стороны феодалов Ильдегизиды совместно с последними боролись против сельджукских государей. В целом период правления Шамс ад-Дина Ильдегиза, Джахан-Пехлевана и Кызыл-Арслана был временем тирании как политической

<sup>11</sup> Подробнее см.: Р. А. Гусейнов. Султан и халиф. Палест. сборник, вып. 19 (82), 1969, стр. 127—138.

системы: они управляли единолично, насильственно захватив власть и присвоив себе функции верховного сюзерена. В связи с этим еще больше возросло значение Азербайджана, который оказался в центре важнейших событий второй половины XII в. в Передней Азии. Вот почему, исходя из реалий периода, нельзя говорить об отдельном владении Ильдегизидов — Азербайджане, но следует считать их руководителями всего Иракского сельджукского государства; следовательно, не могло быть конфликта между Ильдегизидами, как владельческими феодалами, и султанами Сельджукидами, как их сюзеренами. Речь должна идти о коллизиях, бывших результатом столкновений между атабеком и султаном из-за обладания реальной властью во дворце и государственном аппарате Сельджукидов, во внутренней и внешней политике, в военных и гражданских делах. Ведь династия Ильдегизидов была создана в первую очередь не для управления Азербайджаном, т. е. своим наследственным владением-доменом, а для руководства Иракским султанатом, т. е. государством своих подопечных. В этом принципиальная разница между Ильдегизидами и другими династиями атабеков, одна из особенностей периода. Об этом свидетельствуют та борьба, что характерна для взаимоотношений атабеков и султанов, военно-политические события, участниками которых выступают Ильдегизиды и Сельджукиды.

Вместе с тем следует отметить, что с именем Ильдегизидов теснейшим образом связано развитие института атабеков — одного из важнейших, характерных явлений и главных приобретений восточного феодального строя периода, оказавшего влияние на жизнь как отдельных государств (в том числе в Закавказье, а также Иракского султаната), так и всего переднеазиатского общества, причем не только мусульманского, но и отчасти восточнохристианского (в частности, грузинского). Наибольшее развитие это феодальное учреждение получило в истории Иракского султаната, что связано преимущественно с деятельностью Сельджукидов и их атабеков Шамс ад-Дина Ильдегиза, Джахан-Пехлевана и Кызыл-Арслана. Поэтому все, что известно о многогранной эволюции института атабеков, имеет прямое отношение к Закавказью, преимущественно к Азербайджану, и тесно связано с историей династии Ильдегизидов.<sup>12</sup>

Достигнув высокого положения, Шамс ад-Дин Ильдегиз вел активную внутреннюю и внешнюю политику. Он назначал должностных лиц в султанате, раздавал за службу земли и титулы; он провозгласил себя атабеком („воспитателем“) султана и главнокомандующим сельджукской армии; присвоил себе титул великого атабека. Его сыновья также получили ключевые позиции в султанате: Джахан-Пехлеван стал фактическим главой дворцовой администрации, а Кызыл-Арслан играл видную роль в военном аппарате. Теперь основная казна иракских Сельджукидов хранилась у Ильдегизидов в крепости Алинджа-кала, около Нахчевана,

<sup>12</sup> Подробнее см.: Р. А. Гусейнов. Институт атабеков. Палест. сборник, вып. 15 (78), 1966, стр. 181—196.

<sup>13</sup> Палестинский сб., в. 21

т. е. на территории их домена; примечательно, что обычно вознаграждения, должности и титулы вручал от имени султана его атабек. Ильдегиз ставил свою подпись рядом с султанской.<sup>13</sup>

В 1160 г. атабек завладел Рейем и тяготевшей к нему областью и передал их Джахан-Пехлевану, ему же был отдан город Ардебиль.<sup>14</sup> Не осталось вне поля зрения Ильдегиза христианское духовенство, имевшее в Закавказье довольно многочисленную паству; его преемники также оказывали поддержку и внимание христианам,<sup>15</sup> что являлось не самоцелью, а было поставлено на службу интересам государства. В 1162 г. Ильдегиз во главе сельджукской армии вел военные действия против грузинского царя Георгия III и сумел одержать верх. Затем был совершен поход в пределы Грузинского царства и захвачены область Кафан и Сюнийская провинция. Завладев Двином, атабек превратил его в опорный пункт для дальнейших военных рейдов и экспедиций в Закавказье.<sup>16</sup> Характер взаимоотношений Ильдегизидов и грузинских Багратидов в целом свидетельствует, что с возвышением атабеков Азербайджана во второй половине XII в. был положен конец грузинской экспансии на юг — в направлении армянских земель и на восток — в направлении Каспийского моря, в частности против Ширванского государства.<sup>17</sup> Столкновения между ними были вызваны стремлением установить влияние в Закавказье, в первую очередь в Армении и Северном Азербайджане. Борьба шла с переменным успехом, но в итоге преимуществе осталось на стороне Ильдегизидов, за которыми стояли не только эмиры Иракского государства и Азербайджана, но также халифы Аббасиды и султаны Конийского сельджукского султаната, ряд тюркских и арабских эмиров. Поэтому Ширванское государство и часть Армении с городами Двин и Гарни находились в сфере влияния атабеков. Об этом, в частности, свидетельствует нумизматический материал: в Армении и Шир-

<sup>13</sup> Sadruddin, ss. 102, 127; Irak ve Horasan, ss. 264, 266; Rahat-üs-Sudur, ss. 279, 282—283.

<sup>14</sup> Sadruddin, ss. 104, 110; Irak ve Horasan, s. 257; Recueil des historiens des Croisades, Historiens Orientaux, t. I, Paris, 1872, p. 43.

<sup>15</sup> Всеобщая история Вардана, стр. 151—152; История князей Орбелян. Извлечения из сочинений Стефана Сюнийского, армянского писателя XIII века. Пер. X. Иоаннесова, М., 1863, стр. 16, 20.

<sup>16</sup> Ибн ал-Асир, стр. 152—153; Н. Д. Миклухо-Маклай. Географическое сочинение XIII в. на персидском языке. Уч. зап. Института востоковедения АН СССР, т. IX, 1954, стр. 207—208; Всеобщая история Вардана, стр. 156; История и восхваление венценосцев. Пер. К. С. Кекелидзе, Тбилиси, 1954, стр. 20—21, 24—25; Рашид ад-Дин. Сборник летописей, т. I, кн. 2. Пер. О. И. Смирновой, М.—Л., 1952, стр. 83; А. Шахназарян. Двин. Ереван, 1940, стр. 129—130; А. Тер-Гевондян. К вопросу о возникновении Двинского эмирата в Армении. Исслед. по истории культуры народов Востока, сборник в честь акад. И. А. Орбели, М.—Л., 1960, стр. 139; Recueil des historiens, pp. 33—34, 526—527; C. J. F. Dowsett. The Albanian Chronicle, p. 490; Sadruddin, ss. 110—114.

<sup>17</sup> V. Minor sky. Caucasia, p. 28; H. N. Orkun. Türk tarihi. Ankara, 1946, cilt III, s. 94; W. E. D. Allen. A History of the Georgian People. London, 1932, p. 102.

ване, а также в Грузии найдено большое количество медной монеты Ильдегизидов.<sup>18</sup>

Ильдегизиды имели собственных прямых вассалов: их считали своими сюзеренами владельцы Пишкина и Ахара в Южном Азербайджане. Судя по известному нумизматическому материалу, Пиш-Тегин ибн Мухаммад бил в 1194—1196 гг. медную монету с именами халифа Насира и атабека Абу-Бекра (1191—1210); Нусрат ад-Дин Махмуд ибн Пиш-Тегин указывал на своем чекане того же Аббасида и последнего известного Ильдегизида Узбека (1210—1225). Атабеки Азербайджана сыграли определенную роль также в истории Дербенда и тяготевшей к нему области.<sup>19</sup>

В свете того, что известно о деятельности Ильдегизидов, в первую очередь родоначальника династии, возможно, что упоминаемый неоднократно в огузском героическом эпосе „Книга моего деда Коркута“ Шер Шамс ад-Дин, сын Гафлет-ходжи — это атабек Ильдегиз: та часть эпоса, где он фигурирует, сложилась после XI в., т. е. после прихода сельджуков в Азербайджан, и в нем должны были быть отражены реалии периода и места, где происходили описанные события. Собственно само произведение было записано на территории Азербайджана в начале XV в., и естественно, что в эпосе должен был найти место и Шамс ад-Дин Ильдегиз, известный своей многогранной военно-политической деятельностью как в Закавказье, так и за его пределами. Не исключено, что фигурирующий в поэме Шота Руставели „Витязь в тигровой шкуре“ Шермадин и один из героев „Книги моего деда Коркута“ Шер Шамс ад-Дин — одна и та же личность: Шамс ад-Дин Ильдегиз.<sup>20</sup>

Около 1172 г. Ильдегиз скончался в Нахчеване, его сын Джахан-Пехлеван (ок. 1172—1186) принял титул великого атабека и стал новым фактическим главой Иракского государства. Султан Арслан-шах выступил против своего нового „воспитателя“, но многолетняя борьба завершилась в 1177/8 г. гибелью Сельджукида.<sup>21</sup> Джахан-Пехлеван объявил султаном малолетнего Тогрула II ибн Арслан-шаха (1177/8—1194), а себя его атабеком.

<sup>18</sup> Е. А. Пахомов. Монетные клады Азербайджана и других республик, краев и областей Кавказа, вып. I—IX, Баку, 1926—1966; Х. А. Мушегян. Денежное обращение Двина по нумизматическим данным. Ереван, 1962, стр. 8—9, 29—30, 53; К. Г. Кафарян. Город Двин и его раскопки, I. Ереван, 1952, стр. 276.

<sup>19</sup> Е. А. Пахомов. 1) О Дербендском княжестве. Изв. Азербайджанского гос. научно-исслед. инст., т. 1/2, 1930, стр. 3—4; 2) Монетные клады, вып. V, № 1456; вып. VII, №№ 285—288, 301—329; вып. VIII, № 1988; И. П. Петрушевский. Бешкениды—Пиштегиниды, грузинские мелики Ахара в XII—начале XIII в. Материалы по истории Грузии и Кавказа, вып. 7, 1937, стр. 588, 592; П. А. Топуриа. Материалы к истории грузинской династии Бешкенидов. Вопросы истории Ближнего Востока, Тбилиси, 1963, стр. 132; А. Марков. Инвентарный каталог мусульманских монет Эрмитажа. СПб., 1896, стр. 433—434; V. Minor sky. The Georgian Maliks of Ahar. В. S. O. A. S., т. XIII/4, 1951, pp. 868—874.

<sup>20</sup> Книга моего деда Коркута. Пер. акад. В. В. Бартольда. М.—Л., 1962, стр. 22, 30, 44, 57; Шота Руставели. Витязь в тигровой шкуре. Пер. Н. Заболотского. Тбилиси, 1966, стр. 38, 40, 42—43, 46, 163.

<sup>21</sup> Sadruddin, s. 118; Irak ve Horasan, s. 268.

Этот представитель династии Ильдегизидов также самостоятельно вел внутреннюю и внешнюю политику: он назначал должностных лиц султаната, раздавал за службу города и области, титулы и вознаграждения.<sup>22</sup> Джахан-Пехлеван успешно соперничал с грузинскими Багратидами, помогал армянским феодалам, которые просили у него помощи. В 1177 г. еще ряд территорий Армении вошли в состав его владений; из Арана и Армении он совершал рейды в пределы Грузинского царства.<sup>23</sup> Хорезмшах Султан-шах установил с ним дружественные отношения и посылал атабеку богатые подарки.<sup>24</sup> Во время своих военных экспедиций на запад Джахан-Пехлеван доходил до границ Византийской империи. Его армия вторгалась во владения Аббасидов, которые пытались помешать столь далеким рейдам Ильдегизидов и не оставили еще надежды добиться независимости. Вероятно, действия халифа Мустади побудили атабека сказать, что великому имаму „наиболее приличествует заниматься хутбой и религиозными делами. Он должен оставить султану (чит.: атабеку) власть и вопросы управления светскими делами“.<sup>25</sup> Джахан-Пехлевану пришлось столкнуться с султанами Аййюбидами, которые во второй половине XII в. сумели распространить свою власть в некоторых областях Передней Азии и пытались обосноваться также в Закавказье. В 1185 г. около Хилата появился султан Салах ад-Дин, которого призвал на помощь владетель этого города шахармен Бек-Тимур; но вмешательство Ильдегизидов не позволило Аййюбиду успешно завершить поход. Впоследствии преемники Салах ад-Дина вновь предпринимали неоднократные попытки проникнуть в Армению, но встречали стойкое сопротивление атабеков и феодалов Азербайджана. Наряду с ними большую роль в пресечении попыток Аййюбидов проникнуть в Закавказье сыграло Грузинское царство. Лишь в 1208 г., когда Ильдегизиды и Багратиды переживали период упадка, Мелик ал-Аухад Аййюбид утвердился в Хилате, Манцикерте и прилегающих к этим городам областях.<sup>26</sup>

В 1186 г. Джахан-Пехлеван скончался в Рейе, назначив преемником своего брата Кызыл-Арслана (1186—1191), который утвердился в столице Иракского султаната Хамадане. Тогрул II, поддержанный частью эмиров, выступил против нового временщика и в течение ряда лет вел успешную борьбу со своим „воспитателем“. Кызыл-Арслан обратился за помощью

<sup>22</sup> Рашид ал-Дин, стр. 104; История князей Орбелян, стр. 19; Recueil des historiens, p. 55; Selcuki devletleri tarihi, Aksarayınin Kerimeddin Mahmudun 'Müsa-merat-ül-Ahbar ve Müsayeret-ül-Ahyar' adlı tarihinin tercümesi, çeviren M. N. Gencosman, Ankara, 1943, s. 123.

<sup>23</sup> История и восхваление, стр. 41; История князей Орбелян, стр. 17; Всеобщая история Вардана, стр. 160.

<sup>24</sup> Sadruddin, s. 121.

<sup>25</sup> Rahat-üs-Sudur, s. 309; Tabakat-i-Nasiri: A General History of Muhammedan Dynasties of Asia, A. H. 194—658, By the Maulana Minhaj ud-Din Abu-Umar-i-Uzman, Transl. by H. G. Raverty, London, 1881, p. 171.

<sup>26</sup> Рашид ал-Дин, стр. 196; Ибн ал-Асир, стр. 158—159; Chronique de Michel, p. 738; Barhebraei, pp. 366, 390; Anonymi auctoris, Chronicon ad A. C. 1234 pertinens, Ed. J.-B. Chabot, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, scriptores Syri, ser. III, t. XV, pars posterior, Parisiis, 1916, pp. 217—218.

и содействием к энергичному халифу Насиру, которому представил победы Тогрула II как угрозу для Багдада. Аббасид, только искавший предлог для вмешательства в дела своих соседей с тем, чтобы попытаться ослабить их, охотно помог Ильдегизиду. В конечном итоге атабек одержал верх, захватил султана Тогрула II, низложил и заточил в темницу, а себя в 1191 г. провозгласил султаном Иракского сельджукского государства. Так завершилась многолетняя метаморфоза атабеков Ильдегизидов, представитель которых теперь появился на самом троне Сельджукидов. Дворцовый переворот и захват престола были признаны халифом Насиром как религиозным сюзереном, а также соседними государями, которые прислали традиционные поздравления и подарки.<sup>27</sup>

Став султаном, Кызыл-Арслан повел активную внешнюю политику, обратив внимание в первую очередь на Закавказье. Был предпринят поход против Ширванского государства, глава которого Ахситан, воспользовавшись смутным периодом в жизни Ильдегизидов и Иракского султаната, пытался добиться полной самостоятельности. Под давлением самозванного султана, армия которого завладела Шамахой, ширваншах должен был признать формальный сюзеренитет Ильдегизидов. Не осталось вне поля зрения Кызыл-Арслана Грузинское царство: он оказал военную и экономическую помощь первому супругу царицы Тамары Георгию Русскому, изгнанному из грузинских пределов, предоставив ему владение и войско с тем, чтобы использовать против Багратидов, но успеха не добился.<sup>28</sup>

О роли Кызыл-Арслана в истории Закавказья и Иракского султаната свидетельствует переадресование на его имя оды знаменитым азербайджанским поэтом и мыслителем Хагани Ширвани, который после переезда в Тебриз преподнес Ильдегизиду свое стихотворное сочинение под заглавием „Атабек величайший Музаффар Кызыл-Арслан, сын Ильдегиза“, ранее предназначавшееся ширваншаху Ахситану. Один из видных придворных поэтов правителя Табаристана Захир ад-Дин Фарйаби написал в честь атабека касыду.<sup>29</sup>

Менее удачлив был султан-самозванец во внутривластных акциях. Его попытки укрепить свое положение иракского государя и пресечь своеволие собственных эмиров окончились трагически: процарствовав всего несколько месяцев, Кызыл-Арслан был убит в результате заговора, в котором активное участие принимала его жена Моминэ-хатун. Тогрул II вновь занял трон предков и в знак благодарности женился на вдове

<sup>27</sup> Рашид ад-Дин, стр. 104; Selçuki devletleri tarihi, s. 123; Sadruddin, s. 126—127; Irak ve Horasan, s. 268—269; Rahat-üs-Sudur, ss. 314, 322, 327, 332—333; Recueil des historiens, pp. 55, 58, 60; An Abridged Translation of the 'History of Tabaristan', comp. about A. H. 613 by Muhammad b. al-Hasan ibn Isfandiyyar, by E. G. Browne, Leyden—London, 1905, pp. 67—68.

<sup>28</sup> История и восхваление, стр. 55—56; Киракос Гандзакецци. История. Пер. Т. И. Тер-Григорьяна. Баку, 1946, стр. 93—94.

<sup>29</sup> См.: О. Л. Вильчевский. Тюркская тематика в творчестве Хакани. Иранская филология, Л., 1964, стр. 127—128; An Abridged, pp. 71—73.



своего атабека, но вскоре Моминэ-хатун была тайно задушена, так как султан опасался и не доверял ей.<sup>30</sup>

Кызыл-Арслан завершает ряд сильных и влиятельных атабеков Ильдегизидов, правивших Иракским султанатом и сыгравших важную роль в истории Закавказья и некоторых других переднеазиатских регионов: не случайно Иракское сельджукское государство фактически прекратило свое существование в 1191 г. после убийства Кызыл-Арслана, а не в 1194 г., когда скончался султан Тогрул II. В том же 1191 г. распалось и государство атабеков Азербайджана, хотя вплоть до 1225 г. известны Ильдегизиды, носившие этот высокий титул. Тогда же, в 1191 г., полностью прекратилось сельджукское влияние в Закавказье. Период с 1191 по 1225 г. был смутным временем и прошел в междоусобной борьбе, в которую вмешивались хорезмшахи (Текеш и особенно Джалаал ад-Дин), халифы Аббасиды (преимущественно Насир), султаны Аийюбиды, конийские Сельджукиды, ширваншахи Кесраниды и грузинские Багратиды.

Таким образом, на рубеже XII—XIII вв. завершается интересный и важный период в истории взаимоотношений иракских Сельджукидов, Ильдегизидов и Закавказья, который прошел под эгидой азербайджанских феодалов, в первую очередь под знаком господства их полномочных представителей Шамс ад-Дина Ильдегиза, Джahan-Пехлевана и Кызыл-Арслана. Поэтому правомочно поставить вопрос: в какой степени Иракское государство во второй половине XII в. было сельджукским? Нам представляется, мы не будем столь уж далеки от истины, если ответим, что скорее следует считать, что оно превращалось в азербайджанское, о чем и свидетельствует деятельность атабеков Ильдегизидов и поддерживавших их феодалов Азербайджана.

*R. A. Guseynov*

## SELDJOUCIDES DE L'IRAK, LES ILDÉGUIZIDES ET LA TRANSCAUCASIE

Pour l'histoire des peuples de l'U. R. S. S., y compris pour l'histoire de la Transcaucasie, les XI—XII siècles ont l'époque intéressant et important, lorsque l'évolution féodale de l'Azerbaïdjan, de l'Arménie et de la Géorgie coïncid avec le développement de l'empire seldjouque. A la fin du XI<sup>e</sup> siècle au lieu de cette empire surgirent quelques états y compris Sultanat seldjouque de l'Irak.

Les relations entre Seldjoucides de l'Irak, les Ildéguizides et la Transcaucasie au course du seconde moitié de XII<sup>e</sup> siècle on exercée une influence non seulement sur la vie de l'Azerbaïdjan, l'Arménie et le Géorgie, mais aussi sur la vie de l'Asie Occidentale. Un rôle important en ces relations jouèrent les Ildéguizides — l'atabeks (les gouverneurs seldjoucides): Chams ad-Din Ildéguiz, Djahan-Pehlivan et Kizil-Arslan au course de 1160—1191 ont l'instructeurs réels de la Sultanat seldjoucides de l'Irak.

<sup>30</sup> Ибн ал-Асир, стр. 153; Rahat-üs-Sudur, ss. 333—335, 337; An Abridged, p. 254; Recueil des historiens, pp. 65, 71; Tabakat-i-Nasiri, p. 166.

## **„НОВЫЙ ПРИЗЫВ“ ИСМАИЛИТОВ КАК ИДЕОЛОГИЯ НАРОДНОГО ДВИЖЕНИЯ В ИРАНЕ В XI—XII вв.**

На грани XI—XII вв. в Иране развернулось широкое народное движение, направленное против политической власти Сельджуков и установленных ими феодальных порядков. Это движение первоначально проходило под религиозной оболочкой исмаилизма — одного из течений шиизма, которое являлось официальным вероучением Фатимидского халифата. Вождем и идеологом этого движения был Хасан ибн Саббах (ок. 1055—1124). Провозглашенное им учение получило название „Да'ват-и-джаид“ (перс.) („Новый призыв“, или „Новая пропаганда“). В чем суть этого учения, чем оно отличалось от фатимидского исмаилизма, донныне неясно.

Известный знаток исмаилизма В. Иванов отметил, что средневековые авторы (Шахрастан, Джувейни, Рашид-ад-дин и др.) „ощущали разницу между тем, что они называли „ад-да'ват-ул-кадима“ (старая фатимидская пропаганда), и новой религией „ад-да'ват-уд-джаида“ (реформированным учением).<sup>1</sup> В подлинных исмаилитских источниках эти термины никогда не появлялись.<sup>2</sup> Тот же автор указывает на отсутствие исмаилитских источников XI—XII вв. По мнению В. Иванова, на основании цитат из работ Хасана ибн Саббаха „кажется, что его идеи едва ли сильно отличались от фатимидских догм“.<sup>3</sup> „Сомнительно, чтобы часть реформ могла бы полностью быть приписана Хасану ибн ас-Саббаху“.<sup>4</sup>

Таким образом, отсутствие исмаилитских источников, относящихся к концу XI — началу XII в., употребление термина „Да'ват-и-джаид“ только ересиологом XII в. и историками XIII—XIV вв., полное его замалчивание более поздними исмаилитскими авторами, наконец, отсутствие специальных исследований в научной литературе — все это затрудняет ответ на вопрос: что же такое „Да'ват-и-джаид“?

Необходимо предварительно вспомнить основные положения умеренного шиизма и фатимидского исмаилизма. В середине VII в. сторонники Али (шииты) стали утверждать, что только он и его прямые потомки имеют право на политическую власть в халифате. Это аргументировалось

<sup>1</sup> W. I v a n o w. *Kalami Pir*. Bombay, 1935 (далее — *Kalami Pir*), Introduction, p. XXVIII.

<sup>2</sup> Там же, прим. 2.

<sup>3</sup> W. I v a n o w. *A Guide to Ismaili Literature*. Prize Publication Series of the Royal Asiatic Society, XIII, London, 1933, p. 101—102.

<sup>4</sup> *Kalami Pir*, Introduction, p. XXVIII.

тем, что Мухаммед сокровенный смысл Корана открыл только Али, который стал обладателем сокровенного „знания“ и тем самым имамом — религиозным руководителем мусульманской общины. Имамат переходил по наследству потомкам Али. В VIII в. среди шиитов произошел раскол. Формально он был вызван тем, что шестой имам Джа'фар ас-Садык лишил имамата своего старшего сына Исмаила. (Последний умер в 672 г., за три года до своего отца, так и не успев стать имамом).

Та часть шиитов, которая стала считать седьмым имамом Мухаммеда ибн Исмаила, получила название исмаилитов. Их противники, признавшие седьмым имамом Мусу Казима (и еще его потомков в пяти поколениях), стали называться исна-ашаритами, или „дюженниками“. Преследования властей заставили шиитских имамов скрываться. Создалась теория о „скрытых“ имамах и о появлении на земле (раньше или позже) скрытого имама Махди, который принесет в мир социальную справедливость. На грани VIII—IX вв. среди исмаилитов произошел новый раскол. Та их часть, которая вела пропаганду в Магрибе и Сирии, возвестила появление ожидаемого имама. Им объявил себя Убейдулла, ставший основателем Фатимидского халифата (909—1171). Другая группа исмаилитов, получившая название семиричников (позднее карматов), заявила, что имамов, как и пророков, должно быть всего семь. Мухаммед ибн Исмаил рассматривался ими как последний имам, а после него нужно ожидать появления седьмого пророка. Имамат перестал быть наследственным.

Учение об имаме явилось религиозной оболочкой ряда политических движений. В зависимости от того, какие социальные силы использовали это учение, получался различный политический результат.

Движение карматов, социальную основу которого составляли народные массы (крестьяне, ремесленники, кочевники-бедуины), имело результатом создание Карматского государства с центром в Лаксе. В нем была уничтожена феодальная эксплуатация, установлено имущественное равенство для свободных, восстановлена община, основанная на использовании труда рабов, и т. д.

Создание же Фатимидского государства не привело к изменению положения народных масс; вся политическая власть была в руках феодалов. Общественные отношения имели все черты развитого феодального общества. Официальным вероучением в Фатимидском халифате являлся исмаилизм. Он состоял из двух частей: захира, или шариата (внешней, экзотерической, части), и батина (внутренней, эзотерической, части). Захир являлся очень консервативной формой ислама, включал фикх, хадисы, ахбары, иснад; Коран и его тафсир (филологическое толкование); теорию проповеди, искусство противоречия, знание разных сект, ересей. Батин в свою очередь состоял из 2 частей. Тавил (истолкование) включал аллегорическую интерпретацию стихов Корана, хадисов и религиозных предписаний, имевших целью доказать божественное происхождение имамата и исключительное право Фатимидов на имамат. Накāik (мн. число от hakikat) — „истины“, сюда включались космогония, физика, все отрасли естественной истории, дисциплины, касающиеся абстрактных вопросов: религия, логика, параллелизм между вселенной и человеческим организ-

мом, философия эманаций, духовные вопросы, или религиозная философия, и т. д. Этот раздел имел целью координировать религию с наукой и философией, использовать последние как откровения, истолкования и объяснения всей религиозной системы ислама. Таковы основные положения официального фатимидского исмаилизма.

Когда в 70-х годах XI в. Хасан ибн Саббах обратился в исмаилизм, он познакомился именно с этим учением. Хорошо известно, что у Фатимидов был отлично организованный пропагандистский аппарат<sup>5</sup> и пропагандисты различных рангов стремились склонить к принятию исмаилизма население тех городов, районов, областей, которые являлись ареалом их деятельности. Фатимидский исмаилизм призывал к признанию религиозной власти Фатимидов. Не признающий этой власти объявлялся кафиром (неверным). Однако пропаганда фатимидского исмаилизма отнюдь не являлась ни идеологической подготовкой для военной агрессии, ни попыткой к установлению финансовых обязательств в отношении Фатимидского халифа. При Газневидах, а затем при Сельджуках фатимидская пропаганда имела целью создание тайных союзников и сторонников, ослабление политической силы этих государств.

Пропаганда фатимидского исмаилизма стремилась уловить умы и души людей. Призывов к изменению политического строя, а тем более социальных порядков феодального общества эта пропаганда не содержала. Учение об имамате, передаваемое наследственно и непрерывно от отца к старшему сыну, использовалось для подкрепления утверждения о законности прав фатимидского халифа — имама — и только.

Во время обращения Хасана ибн Саббаха в исмаилизм (1071/72) и до смерти халифа Мустансира (1036—1094) последний являлся имамом (явным) для всех исмаилитов. От его имени-его да'и и вели пропаганду исмаилизма.

В X—первой половине XI в. фатимидские да'и обращали свою пропаганду в Иране и Средней Азии преимущественно на отдельных феодалов [саманидский эмир Нух<sup>6</sup> (914—943), буйд Абу-Калинджар<sup>7</sup> (1024—1048), начальник гвардии буйдов Басасири (1059)<sup>8</sup>] и людей науки (Насир-и-Хусрау,<sup>9</sup> Абд-ал-Мелик Атташ).<sup>10</sup>

Какие же изменения внес Хасан ибн Саббах в эту фатимидскую пропаганду? Мы располагаем небольшим кругом источников, которые, дополняя друг друга (а порой почти повторяя), дают возможность выявить важнейшие религиозно-философские положения дав'ат-и-джадид.

<sup>5</sup> W. Ivanow. The Organization of the Fatimid Propaganda. JBBRAS, v. 15, 1939.

<sup>6</sup> В. В. Бартольд. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. Соч., т. I, М., 1963, стр. 302 и сл.; Б. Н. Заходер. Мухаммед Нахшаби. К истории карматского движения в Средней Азии в X в. Уч. зап. МГУ, вып. 41, 1940, стр. 96—112.

<sup>7</sup> al-Hamadani Husain F. History of the Isma'ili Da'wat and its Literature During the Last Phase of the Fatimide Empire. Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1932, t. I (далее — Hamadani), pp. 126—136.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> А. Е. Бертельс. Насир-и-Хосров и исмаилизм. М., 1959.

<sup>10</sup> Л. В. Строева. Движение исмаилитов в Исфахане в 1101—1107 г. Вест. АГУ, № 14, 1962.

Ересиолог XII в. Шахрастани использовал не дошедшее до нас сочинение самого Хасана ибн Саббаха, написанное на персидском языке и состоящее из семи частей. Шахрастани объективен в изложении и подчеркивает, что видит свою задачу только в том, чтобы перевести на арабский язык труд Хасана ибн Саббаха.

Джувейни излагает основные положения Хасана ибн Саббаха, активно критикуя его и полемизируя с ним, сопровождая свое повествование всяческим поношением исаиитов.

Рашид-ад-дин более краток и объективен. От критики он воздерживается. Во многих местах сообщения обоих историков почти совпадают. Последовательность в изложении основных положений Хасанова учения у них одинаковая. Только Рашид-ад-дин приводит содержание двух диспутов исаиитов Аламута с суннитами. В поздних исаиитских трактатах „Haft bab-i Baba Sayyid-na“<sup>11</sup> (ок. 1200 г.) и „Haft Bab by Abu Ishaq Quhistani“ (XVI в.)<sup>12</sup> встречается около полутора десятка цитат из не дошедших до нас сочинений Хасана ибн Саббаха. Они фрагментарны, не систематичны, касаются различных философских и догматических вопросов.

В учении Хасана ибн Саббаха полностью сохранилось положение ислама о всевышнем (боге) как создателе всего существующего: „... только бог имеет абсолютное бытие; всякая вещь, которая есть, существует благодаря ему; всякая вещь, которая отделяется от существования бога, падает в абсолютное небытие. Физический мир, который управляем (законами) от высших небесных сфер до центра земли, существует только через существование бога, т. е. держится только некоей силой, которая является одной из форм могущества бога и которая делает его (физический мир) существующим. Небеса подобны отцу, свет подобен слову, и их сыновьями являются неорганическая природа, растения и животные“.<sup>13</sup> (Последнюю фразу следует понимать в том смысле, что неорганическая природа, растения и животные являются порождением слова бога „будь“, а весь подлунный мир является детищем небес). Можно утверждать, что основное положение ислама о боге (как творце мира), его единстве и всеведении Хасан ибн Саббах принимал полностью. Ересиолог Шахрастани подчеркивал: „... со своими последователями в теологии он не шел дальше того, что говорил: «наш бог — это бог Мухаммеда»“.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> W. Ivanow. Two Early Ismaili Treatises: Haft bab-i Baba Sayyid-na and Matlubu'l mu'minin by Tusi. Bombay, 1939 (перс. текст) (далее — HBBS).

<sup>12</sup> Haft Bab or „Seven Chapters“ by Abu Ishaq Quhistani (wrote in the beginning of the XVI th c.). Edited in the original Persian and translated into English by W. Ivanow A-10. 1959. Published by the Ismaili Society. Bombay (далее — HBAI).

<sup>13</sup> Kalami Pir; перс. текст, стр. 89, англ. перевод, стр. 84. В. А. Иванов отметил, что этот отрывок совпадает с текстом HBBS (перс. текст, стр. 25).

<sup>14</sup> Al-Shahrastani. Muhammed. Book of Religions and Philosophical Sects. Now First Edited from the Collation of Several Mss, by W. Cureton. Repr. of the ed. London, 1846. Leipzig, Harrassowitz, 1923 (coll. editionum rariorum orientalium Noviter impressarum I) (далее — Шахрастани), p. 152.

В учение Хасана ибн Саббаха включалась вера в пророческую миссию Мухаммеда, уважение к Корану, сунне<sup>15</sup> и шариату. Хасан ибн Саббах называет Мухаммеда „избранным среди всех пророков, который собрал законы шариата от всех законодателей“.<sup>16</sup> Во фрагментах трудов Хасана ибн Саббаха, сохранившихся в исмаилитских источниках, цитаты из Корана встречаются часто. Многие из них относятся к Али и восхвалению Али Мухаммедом. Например: „...как сказал Пророк: «Я и Али были оба светом перед господом всевышним за 40 000 лет до сотворения Адама»“.<sup>17</sup> Мухаммед сказал, что он (сам) „жилище мудрости, а Али — его врата“. Подобное восхваление Али характерно для всех шиитов, обоснованием ему служат изречения Корана.

В. Иванов считает Хасана ибн Саббаха строго соблюдавшим правила шариата. Доказательство этому он видит в том, что, по свидетельству Джувеини и Рашид-ад-дина, за питье вина, не дозволенное исламом и шариатом, он убил своего сына.<sup>18</sup>

В трудах Хасана ибн Саббаха термин „батин“ не встречается вовсе, термин „захир“ употреблен один раз. Рассказывая от первого лица о своем давнем желании дать комментарий на книгу „*Khuṭbatu'l bayān*“ или „*Khuṭba'i anābat*“ („Клятва утверждения заместителя = преемника“), написанную Али ибн Аби Талибом, он говорит: „Как могут эти священные слова быть анализированы и синтезированы таким путем, чтобы не появилось конфликта с буквой религии (захир) и не было возражения правоверных?“.<sup>19</sup> Следовательно, желая написать свой комментарий, Хасан ибн Саббах не хотел преступать границы „захир“ и вызывать нарекания.

Для людей того времени религия (или отдельное вероучение) должна была прежде всего показать правильный путь к познанию бога. Познание бога подразумевало познание истины и путь к спасению. Поэтому первый и основной вопрос, который в своем учении ставил Хасан ибн Саббах, был вопрос о пути познания бога. Он говорил: „Познание бога разумом и размышлением невозможно, [оно возможно] только поучением имама“.<sup>20</sup> Это утверждение являлось краеугольным камнем всего учения Хасана ибн Саббаха в области религиозной. Это очень точно уловил Джувеини, который писал: „Хасан ибн Саббах не допускал ничего другого, помимо поучения (имама) и изучения (его поучения)“.<sup>21</sup> Все его

<sup>15</sup> Сунна суннитов и сунна шиитов различаются.

<sup>16</sup> *Kalāmī Pīr*; перс. текст, стр. 79; англ. перевод, стр. 74.

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> *Kalāmī Pīr*, Introduction, p. XXIX.

<sup>19</sup> *Kalāmī Pīr*; перс. текст, стр. 80, англ. перевод, стр. 75.

<sup>20</sup> *Jamī' al-Tawārīkh (Part of the Ismā'īlīs History)* by Rashīd ad-Dīn Fadl Allāh. Persian Text of VIII-th Century A. H. With Critical Notes and Commentary. Edited by M. T. Dānesh — Pajuh and M. Modarresy. Tehran, 1960 (далее — Рашид-ад-дин), p. 106.

<sup>21</sup> Juwaini, *Ala-ad-Din Ata-Malik the Tarikh-i-Jahangusha* . . . ed. by Mirza Muhammad ibn Abd'al Wahhab-i-Kazwini, part I—III, London—Leyden, 1912—1937 (*Gibb Memorial Series*, XVI), перс. текст (далее — Джувеини), p. 196.

дальнейшие положения развивают именно этот тезис и одновременно опровергают возражения возможных противников.

Содержание первой главы сочинения Хасана ибн Саббаха Шахрастани передает так. Хасан ибн Саббах сказал: „Тот, кто высказывает суждение о творце всевышнем, должен сказать одно из двух. Или он должен сказать: «Я познаю творца всевышнего только разумом и размышлением, без необходимости в поучении учителя». Или он должен сказать: «Нет пути к познанию только разумом и размышлением, а есть исключительно через поучение истинного учителя»“.<sup>22</sup> Таким образом, слушающий „Новый призыв“ Хасана ибн Саббаха ставился перед необходимостью решить вопрос о пути познания бога без помощи или с помощью имама. Против первого положения Хасан ибн Саббах выдвигал следующее возражение: „Тот, кто утверждает первое [положение], не может отрицать [что бы то ни было] разум и размышление, ибо отрицание [есть] поучение“.<sup>23</sup>

Развитие этой мысли Хасана ибн Саббаха находим у Джувейни. „Большинство людей обладает разумом, и каждый имеет свой взгляд (точку зрения) на пути веры. Если бы для познания бога (высшей истины) было бы достаточным применение одного только разума, члены никакой секты не могли бы выдвинуть возражений против других сект и все были бы одинаковы“.<sup>24</sup> Но у людей есть возможность отрицания и возражения, подражания и выбора. Отсюда Хасан ибн Саббах делал категорический вывод, что разум для познания бога недостаточен и в каждую эпоху необходим имам, чтобы люди при помощи его поучения стали обученными и овладели религией через его поучение.

Таким образом, разнообразие человеческих суждений о боге, невозможность опровержения противников, стоящих на позициях познания бога только путем разума, но приходящих к разным выводам, ибо опровержение их уже являлось бы поучением, выдвигалось Хасаном ибн Саббахом как доказательство второго положения — необходимости поучения имама. „Это первая глава, — говорит Шахрастани, — опровергает сторонников (познания бога путем) размышления и разума“.<sup>25</sup> Однако учение Хасана ибн Саббаха отнюдь не отвергало и не снижало роли человеческого разума. Он подчеркивал: „Поучение (имама) с разумом вместе — обязательно, а учение врагов в том, что поучение (имама) с разумом вместе не обязательно“.<sup>26</sup> Эту мысль Хасан ибн Саббах развивал так. Если поучение имама необязательно, то оно может быть дозволенным или недозволенным. Если поучение (имама) дозволено, оно будет содействовать функции разума. Если же поучение имама не будет дозволено, то для познания бога будет применен один только разум, но тогда (как он показывал выше, — Л. С.) познание бога плодотворным не будет. По словам Джувейни, в качестве примера необходимости

<sup>22</sup> Шахрастани, стр. 152.

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> Джувейни, стр. 195.

<sup>25</sup> Шахрастани, стр. 150.

<sup>26</sup> Джувейни, стр. 196; Рашид-ад-дин, стр. 106.

поучения людей (в данном примере Мухаммедом) Хасан ибн Саббах приводил следующий стих Корана: „Я был послан, чтобы сражаться с людьми, пока они не скажут: «Нет бога, кроме Аллаха»“, следовательно, „Нет бога, кроме Аллаха“ стало известно людям в качестве поучения.<sup>27</sup>

Во второй главе труда Хасана ибн Саббаха после установления необходимости в учителе ставился вопрос: является ли приемлемым абсолютно любой учитель или необходим только истинный, заслуживающий доверия? Первое положение отвергается на основании того, что тогда ни один учитель не имеет права опровергать другого, враждебного ему, а отрицание любого учителя тем самым предполагает необходимость только в учителе истинном, заслуживающем доверия.<sup>28</sup> Так доказывалось положение о необходимости одного истинного учителя, т. е. имама. „Это опровергает сторонников хадисов (суннитов)“,<sup>29</sup> — отмечает Шахрастани. Как известно, в ортодоксальном исламе существует много толков, школ и направлений, во многом противоречащих друг другу, что, с точки зрения Хасана ибн Саббаха, легко объяснить деятельностью неистинных, не заслуживающих доверия учителей.

В третьей главе Хасанова труда говорится о том, что если установлена необходимость в истинном учителе, то встает вопрос: необходимо или нет знать учителя, увериться в нем и затем учиться у него, или же учение дозволено от каждого учителя, независимо от его личности и доказательств его истинности? „Второе приводит к первому. Тому, кому невозможно следовать пути без учителя и товарища, нужен «сперва товарищ, а потом путь»“ (стих Корана).<sup>30</sup> Здесь, ссылаясь на Коран, Хасан ибн Саббах утверждает, что поучение ограничено одним лицом — имамом, т. е. давать поучения людям может только имам. Но „он не приводит свидетельств (доказательств) для указания имама“, — подчеркивает Джувейни.<sup>31</sup> Иными словами, конкретное имя имама Хасан ибн Саббах не называет.

В четвертой главе Хасан ибн Саббах отмечает, что человечество образует две партии. Одна партия считает, что для познания творца всевышнего необходим заслуживающий доверия учитель, который должен быть выделен и отличен (от всех других учителей) и от которого должно учиться. Вторая партия принимает на каждой ниве знания и того, кто является, и того, кто не является учителем. Истина с первой партией. Ее глава — глава истинный. Вторая партия в заблуждении, ее главы — главы заблуждения.<sup>32</sup> Отметим, что последнее положение направлено против всех инакомыслящих, их глав, вождей и руководителей.

Содержание остальных трех глав труда Хасана ибн Саббаха Шахрастани перечисляет очень бегло и неполно. Среди них была глава

<sup>27</sup> Джувейни, стр. 198.

<sup>28</sup> Шахрастани, стр. 150.

<sup>29</sup> Там же, стр. 150—151.

<sup>30</sup> Там же, стр. 151.

<sup>31</sup> Джувейни, стр. 197.

<sup>32</sup> Шахрастани, стр. 151.



о „малом“ и „великом“; об „истине“ и „заблуждении“. Хасан ибн Саббах подчеркивал, что символом истины является единство, а символом заблуждения — множественность. Единство (людей) приходит к ним с поучением имама и ведет к общности, которая возглавляется имамом; множественность — следствие размышлений, что приводит к существованию разных сект, которые возглавляются разными предводителями.<sup>33</sup>

Шахрастани подчеркивает, что „в каждой доктрине, в каждой речи он (Хасан ибн Саббах) возвращался к утверждению (о необходимости) учителя (т. е. имама)“.<sup>34</sup>

Интересные сведения, дополняющие наше представление об учении Хасана ибн Саббаха, есть только у Рашид-ад-дина, который приводит два диспута между Хасаном ибн Саббахом и его последователями, с одной стороны, и посланцами Сельджуков — суннитами, с другой. В 500 г. х. (1106/7), в пору вооруженной борьбы исмаилитов с султаном Мухаммедом (1105—1118), по инициативе последнего в Аламут был послан данишменд (ученый) по имени Абуль-Аббас Арджани для личной встречи с Хасаном ибн Саббахом. Между ними состоялся следующий разговор. Данишменд сказал: „Много на земле есть исмаилитов, которые мусульман не убивают; значительная группа (людей) исповедует ваш мазхаб и того не делает, это вы делаете“.<sup>35</sup>

Этот упрек в убийстве мусульман Хасан ибн Саббах оставил без ответа. Он перевел разговор на чисто религиозные темы и поставил вопрос о путях познания бога и спасения людей от ада. „Саййид-на сказал: «Люди книгой бога (Кораном, — Л. С.) и сунной посланника его будут спасены; а по мнению врагов, (мы) «разумом и мыслью божественность познаем». Познающий бога сам в ад не пойдет. А (мы) говорим: (познание бога) — книгой и сунной. А они (враги говорят: познание бога) — разумом, размышлением, мнением, аналогией, взором, рвением и разными, разными выражениями“. Данишменд спросил: „Коран сотворен или нет?“. Саййид-на сказал: „Господь всевышний в Коране преславном слова свои прочел, что «если кто-нибудь из многобожников просит у тебя убежище, то приюти его, пока он не услышит слова Аллаха». Кадариты и другие еретики говорят: «сотворенный». Все ереси — заблуждение, и всем заблуждающимся — дорога в ад. Во всем мире друзей хадисов, кроме нас, нет. А другие все являются последователями размышления“.<sup>36</sup>

На основании этого диалога можно сказать следующее. В разговоре со своим политическим и религиозным врагом — суннитом — Хасан ибн Саббах заявлял, что путь к познанию и спасению определяется только Кораном и сунной, т. е. он высказывал положение суннитского ислама. Вопрос данишменда о сотворенности или несотворенности Корана имел целью выяснить, на каких позициях стоит Хасан ибн Саббах в одном из

<sup>33</sup> Там же.

<sup>34</sup> Там же.

<sup>35</sup> Рашид-ад-дин, стр. 127.

<sup>36</sup> Там же.

важнейших положений ислама. Ортодоксальный ислам утверждает вечность и несотворенность Корана. Сложившаяся еще до 700 г. школа кадаритов (учение которых позднее было обосновано и развито мутавидитами) считала, что Коран не вечен и сотворен богом.<sup>37</sup> Из ответа Хасана ибн Саббаха явствовало, что, подобно последователям ортодоксального ислама, он и его последователи признают Коран вечным и несотворенным, от ересей отмежевываются и убеждены, что все инаковерующие заблуждаются и попадут в ад.

В этом диспуте Хасан ибн Саббах ни словом не упомянул ни о роли имама для спасения людей, ни о необходимости аллегорического истолкования Корана, которое принимают как шииты, так и сунниты. Позиция, занятая Хасаном ибн Саббахом, является ярким примером приема такия (обязанность шиита по мере надобности скрывать свои истинные взгляды от врагов).

Через 40 дней к исмаилитам в Аламут прибыл второй данишменд по прозвищу Абу-Наср, из числа слуг султана Мухаммеда. Он сказал: „Что это такое, что вы со стен крепости голос подаете? «Нет бога, кроме Аллаха», должно говорить, а если нет (не будете говорить), Пророк вас по шеям побьет. Мы все говорим, и какой (это) будет мусульманин, который не говорит? А вы разум отвергаете, а человек, не имеющий разума, — сумасшедший“.<sup>38</sup> Отвечать ему стал Кийа Бузург Умид (будущий преемник Хасана ибн Саббаха), он сказал: „Верования наши от врагов не следует слушать. Основа нашего мазхаба в том, что у людей должен быть разум и (с разумом) Пророк, да благословит его Аллах и да приветствует! А кто без разума, тот сумасшедший, а тот, кто слов Пророка не слышал, тот кафир. Аналогия этому такова: (человеку) глаза нужны, а глазам — свет; ибо если глаза имеет, а светильника нет, в темноте ничего не увидит. И наоборот, если светильник есть, а глаз нет (так же ничего не увидит). А мнение (исмаилитов, — Л. С.) таково: людям нужно иметь веру (ту), которую всевышний бог языком Пророка в великом Коране повелел. И в истинном и абсурдном, дозволенном и запретном так должно поступать, как приказано языком Пророка, чтобы неверующим не стать“.

Абу-Наср сказал: „Бога нельзя (было бы) понять разумом, если бы он не послал Пророка. Людям было необходимо познать бога; теперь все мусульманские народы станут неверными“.

Да'и сказал: „Мусульмане по слову Пророка являются мусульманами. Если для познания бога в Пророке необходимости не будет, с чем мусульмане останутся? А если без Пророка, люди со своим разумом (разве) мусульманами будут? Кто в мире неверные? Иудеи, гебры, христиане, язычники — все (они) люди разумные. Пророк сказал: «Разделится народ мой на 73 секты, и одна спасется, а остальные погибнут». Спросили его о спасшейся секте, он сказал: «(Это) люди сунны и об-

<sup>37</sup> И. П. Петрушевский. Ислам в Иране в VII—XV веках. (Курс лекций). Изд. ЛГУ, 1966, стр. 201, 206—207.

<sup>38</sup> Рашид-ад-дин, стр. 128.

щины». Его спросили о людях сунны и общины, и он сказал: «Сегодня я и мои сподвижники с ними».

Данишменд сказал: „Теперь спасаемая секта — это мы“.

Да'и сказал: „Спасение из правильного места придет, так как мы обращаемся к правильному корню. Как сказал Пророк: «Говорите: „Нет бога, кроме Аллаха, Мухаммед — посланник Аллаха», и эти слова являются исповеданием мусульманской веры; каждый, кто их скажет, станет мусульманином и спасшимся; а немусульмане (это) те, кто бога разумом и размышлением познают“.<sup>39</sup>

Таково содержание второго диспута. Исмаилиты отстаивают три положения. Первое. Познание бога и спасение возможны только для тех, кто руководствуется Кораном и словом посланника (т. е. его поучением). На этом стоят исмаилиты, они считают себя единственной спасшейся сектой. Второе: гебры, христиане, иудеи — все люди разумные, но им не спастись, так как они не знают слова Пророка. Третье: противники исмаилитов (сунниты) хотя и знают формулу веры, но в познании бога и истины опираются только на собственный разум. Они — неверные, они принадлежат к сектам заблуждающихся, им уготовлен ад.

Хотя имам и его роль и в этом диспуте не упомянуты, но в нем явственно звучит четвертое положение учения Хасана ибн Саббаха — о разделении людей на две партии. Необходимо отметить, что Хасан ибн Саббах, Кийа Бузург Умид и да'и высказывают одни и те же положения, они стоят на позициях Хасанова учения. Их единодушие можно считать претворением в жизнь тезиса о том, что „с имамом — единство“. Последнее находит свое проявление как в области идеологической, так политической и социальной. Применяя все тот же прием такойа, исмаилиты ни словом не упомянули имама, но со своих позиций они не сходят. В диспуте с врагами функция имама переносится ими на Пророка. „В каждой доктрине, в каждой речи, — подчеркивает Шахрастани, — он (Хасан ибн Саббах) возвращался к утверждению (о необходимости) учителя“ (т. е. имама). В проповеди Хасана ибн Саббаха самым важным являлось положение об имаме. Сложнейших вопросов исмаилитского хакаика (о мировом разуме, мировой душе, материи, времени, пространстве, пророках, натиках и т. д.) он не касался. Более того, по словам Шахрастани, „он препятствовал простым людям в углублении в знания, подобно тому, как людям знатным — в постижении старых книг, кроме тех (людей знатных), которые знали обстоятельство каждой книги и место авторов в каждой области (сфере)“.<sup>40</sup> Следовательно, Хасан ибн Саббах старался отвлечь своих сподвижников от знакомства со старым фатимидским учением — ад-да'ват-ул-кадима.

Из отдельных высказываний Хасана ибн Саббаха, упоминаемых в исмаилитских трактатах, приведем следующие. Он говорил: „Высшее знание, пророк и имам составляют фитрат; и рай, из которого пал Адам, также фитрат“<sup>41</sup> (фитрат — врожденное религиозное чувство или понятие).

<sup>39</sup> Там же, стр. 128—129.

<sup>40</sup> Шахрастани, стр. 152.

<sup>41</sup> НВАІ, перс. текст, стр. 66.

Он приводил слова пророка: „Я принадлежу к арабскому народу, но (все) арабы не принадлежат мне, так как в деле религии народность не важна и верующий может быть завербован из любой народности“.<sup>42</sup>

„Баба Саййид-на говорил: «Турки не из детей адамовых происходят; и некоторые называют турок джинами, или пэри. До (появления, — Л. С.) пророка Адама пэри, т. е. турки, в этом мире были“.<sup>43</sup>

Это высказывание Хасана ибн Саббаха представляет огромный интерес. „Турки“, т. е. сельджукские султаны и эмиры, против которых исмаилиты вели упорную борьбу, не считаются им за людей („детей адамовых“), они — джины, пэри — силы зла. Конечно, такая оценка „турок“ воодушевляла исмаилитов в борьбе с ними.

Таковы сведения об учении Хасана ибн Саббаха, которые можно было выявить в источниках.

Коренное различие между старой фатимидской „да'ват“ и учением Хасана ибн Саббаха заключается в том, что эти учения получили распространение в разные эпохи, имели различные политические, социально-экономические и религиозные цели, нашли отклик в разной социальной среде.

С созданием фатимидского государства и установлением политической и религиозной власти фатимидских халифов — имамов — основная цель „ад-да'ват-ул-кадима“ можно сказать была выполнена. В дальнейшем официальное вероучение фатимидского халифата имело целью закрепить в сознании его населения законность и неизбежность власти „воплотившихся“ имамов — Фатимидов. Хотя в течение X—XI в. хорошо организованная пропаганда Фатимидского исмаилизма велась в Средней Азии и Иране, она уже не имела целью ни подготовки к завоеваниям новых территорий, ни приобретения новых подданных фатимидским халифам.

Конец XI—начало XII в. были для Хасана ибн Саббаха и исмаилитов Ирана временем ожесточенной вооруженной борьбы с Сельджуками, многочисленных антисельджукских выступлений, имевших целью уничтожение их политической власти и создание независимого исмаилитского государства. Этим новым целям должно было соответствовать и новое идеологическое учение, которое в условиях феодализма неминуемо могло иметь только религиозную оболочку. Таким учением и явилось „да'ват-иджадид“ Хасана ибн Саббаха.

Как уже сказано, фатимидский халиф Мустансир до своей смерти был единственным явным имамом исмаилитов. По совпадающим рассказам Джувейни и Рашид-ад-дина, в 1092 г., в трудное время обороны Аламута, Хасан ибн Саббах, чтобы поддержать дух защитников крепости, сообщил, что он получил письмо от халифа — имама Мустансира. Это был единственный случай, когда Хасан ибн Саббах упомянул имя явного фатимидского имама.

Известно, что преемником Мустансира стал его младший сын Муста'ли, а старший — Низар — был обойден престолом. Такое нарушение порядка

<sup>42</sup> Kalami Pir, перс. текст, стр. 114.

<sup>43</sup> НВАІ, перс. текст, стр. 29.

наследственности имамата вызвало раскол среди исмаилитов. Исмаилиты Ирана вместе с Хасаном ибн Саббахом признали имапат за Низаром и его потомками. (Вопрос о времени раскола для нас в данном случае роли не играет).<sup>44</sup> Хасан ибн Саббах в своей пропаганде имени Муста'ли, т. е. явного фатимидского имама, больше нигде и никогда не упоминал. Это свидетельствует о том, что правящие фатимидские халифы уже не считались им за имапов. Место явного имама в учении Хасана ибн Саббаха занял имам, находящийся в „скрытом“ состоянии (сатр). Тайна, окружившая местопребывание имама и самое его имя, объясняется необходимостью конспирации, вызванной зверским убийством Низара и преследованием его потомков со стороны Фатимидов. Именно поэтому, как отметил Джувейни, „он никогда не называл имени имама“. Таким образом, замена явного фатимидского халифа — имама — имамом скрытым, лишенным политической власти, принужденным скрываться, является первой характерной чертой, отличающей „да'ват-и-джадид“ от старого фатимидского учения.

Спорный вопрос о личности имама (и ранее приводивший к расколам среди исмаилитов) имел в конце концов второстепенное значение по сравнению с той ожесточенной вооруженной борьбой, которую вели исмаилиты в Иране. Помощи от Фатимидов они не ждали и не искали. Фатимиды со своей стороны в борьбу в Иране не вмешивались. К тому же „при Муста'ли да'ват (фатимидского исмаилизма, — Л. С.), которая до этого имела сильную поддержку в лице фатимидского правительства, разбилась на несколько частей... оппозиционная низаритской ветви (т. е. „да'ват-и-джадид“ Хасана ибн Саббаха, — Л. С.) потеряла свое влияние в Египте и других странах“.<sup>45</sup>

Захват Аламута (1090 г.) положил начало существованию в Иране самостоятельного государства, не подчиненного ни Сельджукам, ни Фатимидам. Назначаемые Хасаном ибн Саббахом да'и приняли „да'ват-и-джадид“ и пропагандировали его, а не старое фатимидское учение. Полный разрыв с Фатимидами по линиям политической, организационной и религиозной явился второй характерной особенностью „да'ват-и-джадид“.

Учение Хасана ибн Саббаха каких-либо новых религиозных положений не содержало и реформой фатимидского исмаилизма не являлось. Обращает на себя внимание прежде всего то, что в дошедших до нас сведениях об учении Хасана ибн Саббаха нет и намек на батин (внутреннюю, эзотерическую часть учения фатимидских исмаилитов) и ее важнейшую часть — хакаик (включавшую космогонию, философию эманаций, сопоставление макро- и микрокосма, пророческие циклы и т. д.). Сам Хасан ибн Саббах, обратившийся в исмаилизм еще в 1071/72 г., близко знавший крупнейшего фатимидского да'и Абд-ал-Мелика Атташа, проживший полтора года в столице Фатимидов, не мог не знать учения во всей его полноте. В исмаилитских источниках как раннефатимидского

<sup>44</sup> В литературе существуют два мнения о времени раскола. Одни исследователи относят его к 1094 г. (смерть Мустансира), другие — к 70-м годам XI в.

<sup>45</sup> Hamadani, p. 127.

периода, так и позднеаламутского, написаны ли они человеком ученым для людей образованных или лицом, не имевшим большого навыка в писании книг, и предназначенных для первоначального ознакомления вновь обращенных, излагаются как захир, так и батин. Хасан ибн Саббах, как подчеркнул Шахрастани, запрещал простому народу читать книги, в которых излагается „ад-да'ват-ул-кадима“. (К этой литературе получали доступ люди избранные, которые могли отнестись критически к ее содержанию и авторам).

Третье отличие „да'ват-и-джаид“ от старого фатимидского исмаилизма состоит в том, что из этого (сложнейшего в своей философской части) учения Хасан ибн Саббах взял только учение об имаме, простое по своей сущности, вполне доступное любому неподготовленному слушателю и стороннику. Хасан ибн Саббах был прежде всего политическим вождем, который опирался на ремесленников, городскую бедноту и крестьян. Его союзником была и небольшая часть иранских феодалов, оттесненная от власти Сельджуками.<sup>46</sup> Приведенная Хасаном ибн Саббахом цитата из Корана о том, что „в деле религии народность не важна и верующий может быть завербован из любой народности“, дает основание считать, что он старался привлечь в число своих последователей людей любой народности. Действительно, „да'ват-и-джаид“ охватывала и жителей Дейлема, и персидское население Исфахана, и арабов Шейзара, Халеба и других районов Сирии. Фатимидская же пропаганда в Иране обращалась главным образом к представителям класса феодалов и отдельным ученым. Ставка на разные классы и группы феодального общества является еще одним (четвертым) различием между старой и новой пропагандой.

Учение Хасана ибн Саббаха включало исламское монотеистическое понятие о боге едином, творце всего сущего („Наш бог — бог Мухаммеда“); веру в Мухаммеда, его пророческую миссию; уважение к Корану (извечному и несотворенному), сунне и шариату; признание того, что истинный смысл Корана Мухаммед открыл только Али; и это знание сохраняется за его потомками (имамами). (Эти положения приемлемы даже для суннита). Как отмечено выше, учение об имаме, используемое различными политическими деятелями, приводило к разным социально-политическим результатам. В „да'ват-и-джаид“ учение об имаме было теснейшим образом связано с конкретной исторической обстановкой в Иране и приобрело очень важное практическое значение. Оно имело несколько аспектов. Первый — религиозный. Хасан ибн Саббах указывал путь к познанию бога и, следовательно, спасению. Познание бога одним человеческим разумом невозможно; оно возможно только поучением имама. Поучение имама не противоречит разуму. Те же, кто считает достаточным для познания бога один только разум (без поучения имама), запутаются в разнообразии и противоречивости различных взглядов, мнений. Им нет спасения, они попадут в ад. Людям необходимо знать истинного учи-

<sup>46</sup> Л. В. Строева. К вопросу о социальной природе исмаилитского движения в Иране в XI—XII вв. Вестник ЛГУ, 1963, № 20.

теля, но таковым является уже не фатимидский имам — халиф, а „скрытый“ имам. Учение о скрытом имаме получало второй аспект — социальный. Положение Хасана ибн Саббаха о скрытом имаме логически должно было развернуться в учение о его возвращении и воплощении. Подтверждением этому является рассказ Джувейни о том, что перед смертью Хасан ибн Саббах завещал Аламутское государство своим преемникам „до того времени, когда имам возглавит свое государство“.<sup>47</sup>

Это учение было давно известно и близко народным массам, так как приход имама ассоциировался ими с установлением социальной справедливости. В учении Хасана ибн Саббаха четкие формулировки, призывающие к борьбе с феодализмом, не выявлены. Да и по самому характеру источников XI—XII в. трудно ожидать в них таких формулировок. Однако антисельджукская борьба исмаилитов Ирана была неотделима от борьбы антифеодальной. В исмаилитском государстве были ликвидированы очень многие феодальные порядки, господствовавшие в сельджукском государстве: была уничтожена икта, первоначально имели место черты имущественного равенства, были установлены связи с местными маздакитами и т. д. По словам персидского ученого Хамадани, „Хасан ибн Саббах и его последователи не признали Муста'ли, создали отдельную ветвь исмаилизма, сделали попытку изменить исмаилитскую доктрину в раннее революционное учение карматов“.<sup>48</sup> Старая фатимидская „да'ват“ никогда не содержала призывов к изменению социального строя. Учение Хасана ибн Саббаха отвечало социальным чаяниям народных масс Ирана и с воплотившимися фатимидскими халифами (имамами) уже не связывалось. Это еще одно (шестое) отличие Хасанова учения от „ад-да'ват-ул-кадима“.

Учение об имамате имело еще третий аспект — политический. Хасан ибн Саббах говорил, что человечество делится на две партии: признающих необходимость поучения имама, которое ведет к богу и спасению и образует общность среди людей, и их противников. Последние, отрицающие роль имама, идут по пути заблуждения, попадут в ад, образуют многочисленные секты, возглавляются несправедливыми учителями.

Это положение имело очень важное конкретное значение. Оно являлось теоретическим основанием для осуждения всех „заблуждающихся“ и их ложных учителей, что на практике вооружало последователей Хасана ибн Саббаха к борьбе с врагами религиозными, политическими и классовыми. Политическая цель Хасана ибн Саббаха была сформулирована им очень четко; по словам Джувейни, он стремился „опрокинуть“ государство Сельджуков.<sup>49</sup> Он ненавидел „тюрок“, называл их „джинами“, к человеческому роду не принадлежащими. Положение о том, что вера в имама создает „общность“ среди его последователей, конечно, способствовало укреплению единства среди сподвижников Хасана ибн Саббаха. Убежденность в том, что только исмаилиты идут правильным

<sup>47</sup> Джувейни, стр. 215; Рашид-ад-дин, стр. 133.

<sup>48</sup> Hamadani, p. 127.

<sup>49</sup> Джувейни, стр. 205.

путем, внушала им уверенность в своем превосходстве над врагом. А это способствовало их мужеству, смелости в вооруженной борьбе с войсками Сельджуков и феодалов.

Фатимидская пропаганда в Иране на грани XI—XII вв. такого боевого, практического характера не имела. И это является еще одним (седьмым) отличием „ад-да'ват-уд-джадида“ от „ад-да'ват-ул-кадима“.

Таким образом, учение Хасана ибн Саббаха, не содержащее новых положений в области религиозной, являлось учением, обращенным к народным массам, в форме для них доступной, звало к антисельджукской и антифеодальной борьбе, имело боевой практический характер. Все это и дало основание современникам называть его „ад-да'ват-уд-джадида“ и отличать от фатимидской „ад-да'ват-ул-кадима“.

---

*L. V. Stroeva*

#### „AD-DA'WAT AL-DJADIDA“ OF THE ISMAILITS AS A IDEOLOGY OF THE PEOPLES MOVEMENT IN IRAN XI—XII C-S.

The article shows the difference between the „ad-da'wat al-kadima“ — the old doctrine of Fatimide's Ismailits and „ad-da'wat ad-djadida“ — the new one, proclaimed in the end of XI c. — by Hasan ibn Sabbah. His doctrine did not include any new religious principles and was not a reform of Fatimide's Ismailisme.

The difference between the old and the new doctrines was that, that they were acting in different historical times, had quite different political, social-economical and religious aims and were addressed to different social circles.

Hasan ibn Sabbah's doctrine appealed to the struggle against the political domination of the Saldjouques and called to bild a independent ismailite's state in Iran. His doctrine was addressed to the peoples — peasants, artisants, the poor of the cities — from which it recieved a great answer. Finally Hasan ibn Sabbah broke all political, religious and organizational ties with the Fatimides. He began to recognize not the Fatimide halif-imam, but the „hidden“ imam (Nizar and his dessendants). The belief in the imam, which, according the ismaili doctrine, could show the only way to the „trouth“, banded the ismailites in their struggle against their enemies.

The belief in the imam, which will have to appeare, born the hope in his giving the social equality. All this makes the difference between the „ad-da'wat ad-djadida“ of Hasan ibn Sabbah and the old Fatimide's believe.

---



## НЕКОТОРЫЕ УТОЧНЕНИЯ К ДАТИРОВКЕ ТЕКСТА ШАРАФ-НАМА

Шараф-нама — уникальный труд на персидском языке по истории курдских племен и династий — был создан в самом конце XVI в. в Битлисе, или Бидлисе (Восточная Турция), который являлся тогда центром полунезависимого курдского княжества, находившегося под верховной властью Османской империи. Написал этот труд правитель Битлисского княжества — Шараф-хан Бидлэйси, происходивший из знатного рода курдского племени ружаки (пишется также ружаки и руджаки), наследственно владевшего округом и городом Битлисом. В отличие от многих памятников средневековой историографии на персидском языке труд Шараф-хана Бидлэйси сохранился очень хорошо: он дошел до нас в нескольких достаточно надежных рукописях. В числе их имеются рукопись, исправленная самим автором сочинения, и рукописи, скопированные с автографа; наконец, одна из известных ныне рукописей сочинения считается даже автографом автора сочинения.

В науке труд Шараф-хана Бидлэйси известен уже давно и широко использован востоковедами самых различных специальностей. Большая заслуга в изучении труда курдского историка принадлежит отечественной науке. В 1860—1862 гг. в Петербурге впервые появилось его издание в двух томах, осуществленное академиком В. В. Вельяминовым-Зерновым.<sup>1</sup> Издание это и поныне сохраняет свое значение. В 1868—1875 гг. в Петербурге (также в двух томах) вышел в свет перевод Шараф-нама на французский язык, подготовленный Ф. Б. Шармуа и снабженный им обширнейшим комментарием.<sup>2</sup> Наконец, в наши дни, в 1967 г., был опубликован русский перевод первой, основной части Шараф-нама, выполненный Е. И. Васильевой.<sup>3</sup>

Указанные здесь публикации текста сочинения и его переводов сопровождались исследованиями, которые в своей совокупности дали до-

<sup>1</sup> Scheref-nameh ou Histoire des Kourdes par Scheref, prince de Bidlis publiée pour la première fois... par V. Veliaminov-Zernov. Tome I. St.-Petersbourg, 1860; Tome II, St.-Petersbourg, 1862.

<sup>2</sup> Cheref-nameh ou Fastes de la nation Kourde par Cheref ou'ddin prince de Bidlis. Trad. du persan et commentés par F. B. Charmoy, t. I—II, St.-Petersbourg, 1868—1875 (t. I, pt. I, 1868; t. I, pt. II, 1870; t. II, pt. I, 1873; t. II, pt. II, 1875).

<sup>3</sup> Шараф-хан ибн Шамсадин Бидлиси. Шараф-наме, т. I. Перевод, предисловие, примечания и приложения Е. И. Васильевой. М., 1967.

статочное отчетливое представление об авторе сочинения, о самом сочинении и об известных ныне рукописях последнего. Сочинение Шараф-хана Бидлйей может считаться в настоящее время одним из наиболее изученных наукою памятников позднесредневековой историографии на персидском языке. Все же некоторые существенные детали, относящиеся к автору и его труду, и до сих пор остаются не вполне ясными; их рассмотрение и посвящается настоящая статья.

Сочинение Шараф-хана Бидлйей состоит из двух больших частей. Первая, основная часть (ее обыкновенно называют первым томом) содержит историю курдских племен и династий от их появления на исторической сцене до 1005/1596—1597 г. Вторая часть посвящена истории Османских султанов и современных им правителей Ирана и Турана (Средней Азии) от 689/1290 до 1005/1596—1597 г. Эту часть сочинения автор обозначает словом „Заключение“ (хәтима); в научной литературе ее обычно именуют вторым томом. Ниже обе эти части сочинения мы будем обозначать соответственно как первый и второй тома.

В конце первого тома автор приводит свою биографию, благодаря этому она нам очень хорошо известна, во всяком случае по сравнению с биографиями подавляющего большинства средневековых историков, писавших на персидском языке. Автобиография Шараф-хана Бидлйей позволяет нам проследить его жизнь от рождения (он родился в Иране, в Карахруде вблизи Кума 20 зу-л-қа'да 949/26 февраля 1543 г.) до 1005/1596—1597 г. включительно, т. е. до года, до которого доведено изложение событий в Шараф-наме. Однако о жизни автора после 1005/1596—1597 г. мы знаем очень мало; не установлен даже год его смерти. Правда, существующий материал не позволяет, по-видимому, пока решить этот вопрос вполне определенно, но все же он дает возможность внести в него известное уточнение.

В Государственной публичной библиотеке им. М. Е. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде хранится уже давно и хорошо известная, очень ценная рукопись Шараф-нама; она описана Б. Дорном.<sup>4</sup> Ее текст положил в основу своего издания В. В. Вельяминов-Зернов; последний в предисловии к публикации характеризовал эту рукопись и издал имеющийся у нее колофон (см. издание Вельяминова-Зернова, I, предисловие, стр. 16). Из колофона явствует, что эта рукопись была просмотрена и исправлена самим автором сочинения в городе Битлисе в конце месяца шаввала 1007/последняя декада мая 1599 г. Приведенная здесь дата является (по крайней мере пока) самой поздней известной нам датой, связанной с автором сочинения. Каких-либо свидетельств о жизни Шараф-хана Бидлйей после этой даты нам обнаружить не удалось.

В каталоге Э. Захау и Х. Эте описана рукопись Шараф-нама, скопированная с автографа автора.<sup>5</sup> Изготовил эту копию некий Хусайн

<sup>4</sup> B. Dorn. Catalogue des Manuscrits et Xylographes Orientaux. St.-Petersbourg, 1852, № 306.

<sup>5</sup> E. Sachau and H. Ethe. Catalogue of the Persian, Turkish, Hindustani and Pushtu Manuscripts in the Bodleian library, p. I. The Persian Manuscripts. Oxford, 1889, № 313.

ибн Нур ад-дин в Килисе (округ Алеппо); переписка рукописи была закончена 5 джумада II 1015/9 октября 1606 г. В колофоне переписчика об авторе Шараф-нама говорится как о покойном. Это самое раннее известное нам свидетельство о смерти Шараф-хана Бидлиси. Следовательно, его смерть должна была иметь место в отрезок времени между двумя упомянутыми здесь датами, т. е. между концом месяца шаввала 1007/последняя декада мая 1599 г. и 5 джумада II 1015/9 октября 1606 г.

Труд Шараф-хана Бидлиси был начат в 1005/1596—1597 г. Этот год как текущий приведен уже в предисловии к Шараф-нама, в находящемся там подробном оглавлении к сочинению; затем 1005/1596—1597 г. как текущий неоднократно упоминается в тексте первого тома сочинения. В конце автобиографии Шараф-хана Бидлиси, завершающей первый том, в качестве текущей даты стоит последний день месяца зу-л-хиджджа 1005/13 августа 1597 г. Этой датой совершенно точно фиксируется время окончания автором первого тома его труда.

К сожалению, в отношении того, когда Шараф-хан Бидлиси приступил к написанию своего труда, мы не располагаем столь же определенными и надежными данными. Правда, автор в различных местах первого тома многократно (около двух десятков раз) приводит упомянутую текущую дату (1005/1596—1597 г.), но, как правило, он не указывает вместе с нею месяца. Все же в некоторых редких случаях автор здесь делает исключение и приводит совершенно точные текущие даты с указанием года, месяца и числа.

Приведем эти точные текущие даты, обнаруженные нами в первом томе Шараф-нама: 3 рамазана 1005/21 апреля 1597 г. (том I, книга вторая, глава четвертая, параграф второй — об эмирах Гургила; см.: издание Вельяминова-Зернова, I, стр. 148; перевод Шармуа, I, II, стр. 178; перевод Васильевой, I, стр. 205); 18 рамазана 1005/5 мая 1597 г. (том I, книга третья, раздел первый, глава первая, параграф второй — об эмирах Пертека; см.: издание Вельяминова-Зернова, I, стр. 170; перевод Шармуа, II, I, стр. 10; перевод Васильевой, I, стр. 228); первое число месяца зу-л-када 1005/16 июня 1597 г. (том I, книга третья, раздел первый, глава восьмая — об эмирах Сувайди; см.: издание Вельяминова-Зернова, I, стр. 261; перевод Шармуа, II, I, стр. 114; перевод Васильевой, I, стр. 312).

Приведенные здесь текущие даты позволяют достаточно точно определить время работы автора над большей частью первого тома Шараф-нама. Первая из этих дат свидетельствует, что первый том (начиная с рассказа об эмирах Гургила и до конца) был написан между 3 рамазаном 1005/21 апреля 1597 г. и последним днем месяца зу-л-хиджджа 1005/13 августа 1597 г., т. е. несколько меньше, чем за четыре месяца. Заключенный между двумя этими датами текст составляет около двух третей всего текста первого тома Шараф-нама (текст первого тома в издании Вельяминова-Зернова занимает стр. 2—459, текст же между указанными двумя датами — стр. 148—456).

К сожалению, время написания предшествующего текста, т. е. первой трети первого тома, пока не поддается такой же точной датировке,

как время написания остальных двух его третей. Мы можем, исходя из известных нам текущих дат, только констатировать, что первая треть первого тома была написана между месяцем мухәррамом 1005/25 августа—24 сентября 1596 и 3 рамазаном 1005/21 апреля 1597 г. Конечно, основываясь на том, сколько времени потратил автор написание последних двух третей первого тома, можно было бы попытаться внести уточнение в приведенную здесь датировку первой его трети. Однако вряд ли такая попытка была бы оправданной. В о-первых, у нас нет никаких доказательств, что автор все части первого тома писал с одинаковой интенсивностью. Во-вторых, никак нельзя исключить и того, что в работе над первым томом у автора могли быть и значительные перемены.

В связи с приведенными выше текущими датами обращает на себя внимание такой факт: в первом томе, в главе, посвященной эмирам Ширвана, сообщается о смерти курдского эмира Зайнал-бека ибн Абдәлбека, происшедшей в конце месяца зү-л-хиджджа 1005/начало августа 1597 г.; затем говорится, как сын и преемник названного эмира Абдәлбек стал независимым правителем (том I, книга третья, раздел первый, глава шестая — об эмирах Ширвана; см.: издание Вельяминова-Зернова, I, стр. 237; перевод Шармуа, II, I, стр. 85; перевод Васильевой, I, стр. 289). Заметим, что приведенная здесь дата (конец месяца зү-л-хиджджа 1005/начало августа 1597 г.) по своему местонахождению в тексте стоит перед другой, более ранней датой, а именно упомянутой выше текущей датой — первое число месяца зү-л-қа'да 1005/16 июня 1597 г. Из этого следует, что первая дата и весь связанный с нею текст были внесены в главу об эмирах Ширвана после указанной здесь текущей даты, иными словами — уже после написания самой этой главы. Факт этот достаточно ясно свидетельствует, что автор в ранее написанный текст позднее вносил отдельные дополнения. Приведенная дата (конец месяца зү-л-хиджджа 1005/начало августа 1597 г.) очень близка к текущей дате, находящейся в конце первого тома и фиксирующей время его завершения (последний день месяца зү-л-хиджджа 1005/13 августа 1597 г.). Поэтому можно думать, что указанное дополнение было внесено в первый том или во время, или даже после его завершения.

В отличие от первого тома Шараф-нама во втором томе автор не приводит текущих дат. Исключение здесь составляет только предисловие ко второму тому; в нем в качестве текущей даты указан последний день месяца зү-л-хиджджа 1005/13 августа 1597 г., т. е. та же самая дата, которая как текущая приведена в автобиографии автора в конце первого тома. Из этого следует, что Шараф-хан Бидлйси приступил к написанию второго тома в день завершения им первого тома. Обстоятельство это, конечно, может вызывать некоторое недоумение.

Однако правильность указанной в предисловии ко второму тому текущей даты подтверждается таким фактом. Автор говорит, что со времени воцарения 'Усмәна I, основателя Османской империи, до приведенной в предисловии ко второму тому текущей даты прошло 316 лет. Воцарение же названного государя тут же датируется 689 г. х., из чего видно,

что, когда автор писал предисловие ко второму тому, для него текущим годом действительно был 1005/1597 г.

Правда, в некоторых рукописях Шараф-нама в предисловии ко второму тому приводится несколько иная текущая дата, а именно последний день месяца зу-л-хиджда 1006/3 августа 1598 г. (см., например, рукопись Шараф-нама ИВ АН СССР, шифр С 485, л. 189<sup>а</sup>). Однако следует заметить, что эта дата указывается только в рукописях, второстепенных по достоверности их текста. Кроме того (и это, конечно, главное), дата — последний день месяца зу-л-хидджа 1006/3 августа 1598 г. — никак не согласуется с датой окончания второго тома (см. ниже). Обе эти даты отделены друг от друга очень коротким временем — менее месяца. Трудно допустить, чтобы автор в столь непродолжительный срок смог бы написать весь второй том.

Примерно в конце второй трети второго тома, в рассказе о событиях 962/1554—1555 гг., автор сообщает о происшедших в этом году смерти Великого Могола Хумайуна и о вступлении на престол его сына и преемника Акбара I. Тут же автор замечает, что в момент, когда пишется настоящее сочинение, Акбар I царствует уже 45 лет. Следовательно, для автора тогда текущим годом был 1007 г. х. (ниже мы еще остановимся на этой дате). Заметим здесь попутно, что, датируя смерть Хумайуна и воцарение Акбара 962 г. х., автор допустил ошибку: в действительности оба эти события имели место в 963/1556 г. Однако, конечно, в данном случае эта ошибка автора (именно автора, а не переписчика, который так ошибиться не мог) для нас не имеет значения.

Во втором томе автор нигде не указывает, когда он его завершил. Однако дату окончания второго тома, а вместе с ней и всего сочинения мы находим в старом, авторском колофоне, имеющемся в рукописи Шараф-нама, известной в науке под названием „Рукописи Н. В. Ханькова“. Она хранится в Государственной публичной библиотеке им. М. Е. Салтыкова-Щедрина. Рукопись эту широко использовал в своем издании Шараф-нама В. В. Вельяминов-Зернов. Он же в предисловии к изданию дал текст и перевод имеющегося в рукописи колофона, точнее, даже двух колофонов — нового и старого (издание Вельяминова-Зернова, I, предисловие, стр. 17—18).

Из колофона переписчика рукописи мы узнаем, что им был житель селения Дилмакан (округ Салмас в Азербайджане) Мухаммад Риза ибн Карбалай Сабир 'Али и что переписка рукописи была закончена 19 ша'бана 1252/30 ноября 1836 г. Непосредственно перед колофоном переписчика воспроизведен текст старого колофона, находившегося в рукописи-протографе. Из этого колофона видно, что он является авторским и что, следовательно, протографом для рукописи Н. В. Ханькова послужил автограф автора. В этом колофоне автор указывает, что сочинение было им написано, исправлено и просмотрено в городе Битлисе в конце месяца мухаррама 1007/конец августа или самое начало сентября 1598 г.

У нас нет никаких оснований предполагать, что переписчик рукописи Н. В. Ханькова, воспроизводя текст авторского колофона, допустил

какую-либо ошибку; напротив, как можно видеть, находящаяся в колофоне дата вполне согласуется с известной нам датой окончания первого тома Шараф-нама и текущей датой, приводимой в предисловии ко второму тому (см. выше). Поэтому мы можем с уверенностью рассматривать дату, указанную в авторском колофоне рукописи Н. В. Ханькова, как дату, совершенно точно фиксирующую время окончания второго тома и всего сочинения. Из этого, заметим попутно, следует, что другая рукопись сочинения, хранящаяся в Государственной публичной библиотеке им. М. Е. Салтыкова-Щедрина и положенная В. В. Вельяминовым-Зерновым в основу его издания Шараф-нама, отстоит от времени окончания сочинения не на два года (как обычно полагают), а всего на 10 месяцев (см. выше дату этой рукописи).

Выше уже упоминалось то место во втором томе (в рассказе о событиях 962/1554—1555 г.), из которого явствует, что, когда автор его писал, текущим годом для него был 1007 г. х. Теперь мы можем значительно уточнить эту дату. Как мы видели, второй том был завершен в конце месяца мухаррама 1007/конец августа или самое начало сентября 1598 г.; месяц же мухаррам является первым по порядку месяцем мусульманского года. Следовательно, указанная текущая дата может приходиться только на этот месяц, иначе говоря, на отрезок времени от 4 августа до 2 сентября 1598 г. Здесь мы можем сделать еще одно уточнение и с уверенностью отнести текущую дату на самое начало месяца мухаррама 1007/начало августа 1598 г. Дело в том, что установленную текущую дату отделяет от конца второго тома большой кусок текста (он составляет около одной трети всего второго тома). Для написания такого текста, несомненно, требовалось значительное время — едва ли оно могло быть намного меньше одного месяца.

Таким образом, исходя из трех приведенных здесь дат (даты начала и окончания второго тома и установленной текущей даты), мы можем констатировать, что автор писал второй том очень неровно. Написание первых двух третей второго тома (они содержат описание событий за период от 689/1290 до 961/1553—1554 г. и занимают в издании Вельяминова-Зернова, II, стр. 2—207) у автора ушел год. Между тем написание последней трети второго тома (она содержит описание событий от 962/1554—1555 до 1005/1596—1597 г. и занимает в издании Вельяминова-Зернова, II, стр. 207—307) автор потратил менее одного месяца. Чем могла быть вызвана такая неравномерность в работе автора, пока остается неясным.

Таковы те некоторые уточнения, которые мы смогли внести в датировку текста Шараф-нама. Они основаны на данных текста сочинения, изданного В. В. Вельяминовым-Зерновым, и его перевода, сделанного Ф. Б. Шармуа. Напомним, В. В. Вельяминов-Зернов положил в основу своего издания рукопись сочинения, просмотренную и исправленную самим автором, и рукопись, восходящую к автографу автора, — рукопись Н. В. Ханькова. Что же касается Ф. Б. Шармуа, то он для своего перевода, кроме издания В. В. Вельяминова-Зернова, использовал еще копию с автографа автора — упомянутую выше копию, выполненную

в Килисе; текст этой рукописи, по свидетельству Ф. Б. Шармуа, отличается очень большой точностью. Кроме того, издатель и переводчик использовали еще ряд, правда второстепенных по своему значению, рукописей Шараф-нама. Таким образом, свидетельство текста Шараф-нама, на который мы здесь опирались, может считаться достаточно надежным.

В заключение необходимо, хотя бы вкратце, остановиться на одной Бодлэйской рукописи Шараф-нама, которая осталась нам недоступной. Рукопись эта подробно описана под № 312 в уже упоминавшемся Каталоге персидских рукописей Бодлэйской библиотеки Э. Захау и Х. Эте. Она содержит полный текст Шараф-нама, т. е. два тома. Из колофона рукописи следует, что она является автографом автора сочинения, завершенного в последний день месяца зу-л-хиджджа 1005/13 августа 1597 г.

В связи с этой рукописью, общепризнанной автографом Шараф-хана Бидлэйси, обращают на себя внимание следующие обстоятельства.

**Первое.** Дата, указанная в колофоне Бодлэйской рукописи (последний день месяца зу-л-хиджджа 1005/13 августа 1597 г.), в точности совпадает с текущей датой, приведенной в конце первого тома и фиксирующей время его окончания (см. выше); следовательно, она не имеет и не может иметь никакого отношения ко второму тому сочинения, находящемуся в той же Бодлэйской рукописи (см. выше дату окончания второго тома и всего сочинения, указанную в авторском колофоне, воспроизведенном в рукописи Н. В. Ханькова). Таким образом, второй том в Бодлэйской рукописи оказывается никак не датированным.

**Второе.** Бодлэйская рукопись писана насхом; она представляет собою прекрасно оформленный экземпляр сочинения, выполненный по всем правилам рукописного искусства; она украшена великолепным фронтисписом и иллюстрирована 20 миниатюрами. Естественно, что для изготовления такой рукописи требовалось значительное время. Совершенно очевидно, что время это не могло совпадать со временем написания самого сочинения. Поэтому дата в колофоне Бодлэйской рукописи, фиксирующая лишь время окончания автором первого тома, никак не может указывать время изготовления самой этой рукописи. Из этого следует, что Бодлэйская рукопись фактически является недатированной и что время ее изготовления нам остается неизвестным. При таких обстоятельствах неизбежно оказывается под сомнением на первый взгляд казалась бы неоспоримый факт существования непосредственной и временной связи между автором сочинения и Бодлэйской рукописью.

**Третье.** В создании Бодлэйской рукописи, кроме художника, должен был прежде всего принять участие достаточно опытный каллиграф. Между тем у нас нет никаких сведений, указывающих на то, что автор сочинения владел бы искусством каллиграфии и, следовательно, мог бы выступать в роли каллиграфа-переписчика Бодлэйской рукописи.

По всем указанным здесь причинам представляется весьма сомнительным, чтобы Бодлэйская рукопись была бы действительно автографом автора, несмотря на прямое свидетельство на этот счет ее колофона. Скорее всего рукопись эта является лишь копией с автографа автора, воспроизведшей авторский колофон. То обстоятельство, что после него

в Бодлэйской рукописи не следует, как обычно, колофон переписчика, еще не дает оснований безоговорочно признавать ее автографом автора. Как мы видели, Бодлэйская рукопись не датирована, но очень возможно, что она была выполнена при жизни автора и даже по его поручению. Однако само собою разумеется, что только тщательное палеографическое исследование самой Бодлэйской рукописи и ее текста может решить все эти вопросы. Лишь после такого исследования можно будет установить, насколько авторитетным является текст Бодлэйской рукописи и может ли он внести какие-либо изменения или поправки в наблюдения и выводы, сделанные в настоящей статье.

---

*N. D. Miklukho-Maklai*

#### ON THE DATE OF COMPOSITION OF „SHARAF-NAMAH“

The purpose of the article is to give some additional information concerning the date of writing of „Sharaf-namah“ by Sharaf-khan Bidlisi, a well-known work on the history of the Kurds in the XVI-th century.

The composition date of the most part of the text is defined quite exactly in the article.

The first volume of „Sharaf-namah“ — from the story of the Gurgil amirs up to the end of the volume (i. e. about two thirds of it) was written between the 3 rd of Ramazan 1005 (April 21 1597) and the 30 th of Zu-l-hijja 1005 (August 13 1597); the second volume was composed between the latter date and the end of Muharram 1007 (end of August 1598).

In the last lines of the article the doubt is expressed if the famous Bodleian MS of the work is the autograph.

---



## К ИСТОРИЧЕСКОЙ ТОПОНИМИКЕ БАЛХСКОЙ ОБЛАСТИ

Известное персидское сочинение начала XVIII в. „Тарих-и Ракими“ (Летопись того, кто пишет) представляет собой сборник хронограмм на различные события, связанные с жизнью и деятельностью великих людей (правителей, поэтов, шейхов и др.). В основном оно включает хронограммы от рождения Тимура (1336) до 1055/1645—46 г.

Это сочинение привлекло внимание ряда востоковедов. Последнее по времени исследование, посвященное данному сочинению, принадлежит А. А. Семенову и изложено в его статье „К вопросу, кто был автором *تاریخ سیددراقم*“.<sup>1</sup> В статье сделан вывод о том, что „Тарих-и Ракими“ является лишь сокращенной редакцией не дошедшего до нас более полного сочинения XVII в. (включавшего хронограммы на события от 150/767 по 1091/1680 г.), принадлежавшего Шараф ад-дин А'ламу ибн Нур ад-дину муллы Фархаду.

„Тарих-и Ракими“ издано<sup>2</sup> и имеет многочисленные списки.<sup>3</sup> В 25 списках (из числа просмотренных нами) в связи с хронограммой на событие 885/1480—81 г. содержится небольшой рассказ о том, как в селении Хайран-хваджа Балхской области была „обнаружена“ могила IV халифа 'Али при Тимуриде султан Хусейне.<sup>4</sup>

Только в двух списках „Тарих-и Ракими“, представленных рукописями Института востоковедения D 710 (лл. 246—273а) и C 1683,<sup>5</sup> со-

<sup>1</sup> Сб. „В. В. Бартольд“, Ташкент, 1927, стр. 48—56; здесь же указаны работы предшествующих авторов, исследовавших „Тарих-и Ракими“.

<sup>2</sup> Там же, стр. 48.

<sup>3</sup> Нами просмотрены 11 списков сочинения (входящих в так называемую „Новую серию“ рукописей Государственной публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина) и все 18 списков ИВ АН СССР. О последних см.: О. Ф. Акимущкин, В. В. Кушев, Н. Д. Миклухо-Маклай, А. М. Мугинов, М. А. Салахетдинов. Персидские и таджикские рукописи Института народов Азии АН СССР (краткий алфавитный каталог), ч. I. М., 1964, №№ 523—539 (в дальнейшем — Каталог). Здесь представлено лишь 17 списков: один список — D 710 (лл. 246—273а) — случайно пропущен.

<sup>4</sup> Этот рассказ в более полном виде дан у Мирхонда: *حبيب السیر تا خواند امیر* 171—172. انتشارت کتا بخانه خیام، جلد چهارم، ص.

<sup>5</sup> См.: Каталог, № 537.

держится целая серия рассказов о смерти IV халифа 'Али, о том, как очутилась его могила в районе Балха и как ее „отыскали“ во время правления сельджукского султана Санджара в 530/1135—36 г. и во время Тимурида султана Хусейна; приводится также касыда, в которой рассказывается об „открытии“ могилы 'Али в дни правления названных султанов.<sup>6</sup> После касыды повествуется о том, как в 1116/1704—05 г. на собрании почтенных старцев Балха возник спор по поводу точного расстояния от Балха до мазара халифа 'Али.

После этого рассказа в списках D 710 и C 1683 имеется исключительно интересный текст о реке Балхабе, о каналах, проведенных из нее, и о селениях, орошаемых этими каналами. Учитывая большую важность этого текста для исторической топонимики Балхской области, мы даем перевод этого текста по рукописи D 710. При передаче названий мы пользуемся транскрипцией, принятой иранистами для персидских классических текстов.

### ПЕРЕВОД

В книге „Маджма' ал-Гара'иб“ рассказывается, что **Аб-и Балх** идет от пределов, где луга, к **Балх-Абу**. Миновав те [луга], она проходит к **Андар-Абу**, **Хулāчу**, **Пандж-Абу** и к ущелью **Джиз**. Когда она выходит из ущелья, она направляется к Балхскому вилайету с юга на север. Эта вода по приятности и нежности по сравнению с другими водами бесподобна и исключительна. л. 126а

Когда упомянутая река выходит из названного ущелья, там она разделяется на 18 разветвлений, которые в том месте называются **Хижда-Нахр** (букв.: Восемнадцать каналов), хотя число [каналов] немного больше этого. Однако те восемнадцать [каналов] старые, а те, что сверх того [числа], те — новые.

Итак, та живительная река разветвляется на 18 каналов следующим образом. Шесть каналов: 1) **Нахр-и Шāхй**, 2) **Қуддар**, 3) **Сиāх-джирд**, 4) **Балх**, 5) **Дастджирд**, 6) **Чимтāl** — отделяются [от реки] выше моста **Имām Бакрй**, известного под названием мост **Илчй-хвāджа**. И еще четыре канала: || 1) **Нахр-и Муштāk**, 2) **Нахр-и Исфāхāн**, 3) **Нахр-и Абдаллāх**, 4) **Бахшвар**. Запруда этих четырех [каналов] находится ниже упомянутого моста [**Илчй-хвāджа**]. Еще три канала: **Нахр-и Ар-гандāб**, **Нахр-и Файз-Абād**, **'Али-Абād**. Запруда этих трех каналов ниже запруды упомянутых четырех каналов и выше **Банд-и Сӯхта** (букв.: Сожженная плотина). л. 126б

Остальные пять каналов следующие: **Нахр-и Адина-Масждид**, **Нахр-и Қарāча**, **Буралйк**, **Қут**, **Шайх-Шāрик**. Запруда всех их в одном месте, называемом **Сар-и Панджа** (букв.: Голова пяти). Та вода, что остается [после распределения] по этим пяти каналам, идет в район **Ақча**.

<sup>6</sup> В рукописи ИВ АН СССР В 2984 (лл. 1786—179а) эта касыда приписывается великому поэту 'Абд ар-Раҳману Джамй (1414—1482). См.: Каталог, № 2910.

Затем, да не останется скрытым, что четыре канала из тех шести каналов, [расположенных] выше моста [Илчи-хвәджа], а именно: Нахр-и Шәхй, Қуддар, Сиәхджирд и Балх, и еще один канал из тех четырех каналов, запруда которых находится ниже моста [Илчи-хвәджа], и носит название Нахр-и Муштәқ, эти пять каналов проходят и протекают по восточной стороне этого города [Балха]. Остальные каналы проходят по западной стороне этого города.

Между каналами Нахр-и Шәхй, Қуддар, Сиәхджирд имеется еще один маленький канал, называемый Нахр-и Қизыл-Рабәт, который протекает в том же направлении, [что] и четыре канала.

Да не останется скрытым для лучезарных мыслей сеятелей полей Балхского вилайета, хлебов на эти нивы, что те 18 каналов распределяются между многими деревнями и селениями.

Итак, Нахр-и Шәхй распределяется между десятью деревнями. Названия их следующие: 1) Астанай-и Муқаддаса, 2) Алтимур-Даулат-Абәд, 3) Биш-Йағач, 4) 'Абдаллах вақф, 5) Баба Шаху, 6) Хән-Абәд-и Баба Шаху, 7) || деревня Чугзак, 8) деревня Чуқур, 9) деревня Арбәб, 10) деревня Нау-Абәд-и Джәвум-әтәлиқ.

Қуддар снабжает 18 деревень. Названия их следующие: 1) Рабәт, 2) Баба-кухна, 3) Тугай-Буға, 4) деревня Хушхал-Абәд, 5) деревня Дәй, 6) деревня Тахта-Пул, 7) Чихил-Газй, 8) Дилхак, 9) Таш-Тимур-Сәкй, 10) деревня Мирй, 11) деревня Джанджакту, 12) Лангар-Хәна, 13) деревня Карамлик, 14) деревня Дйкаш, 15) 'Абд ал-Хәлил, 16) Таш-Тимур-вақф-и шәхй, 17) Қил-Тимур, 18) Фуләй.

Джуй-и Қизыл-Рабәт распределяется между тремя селениями: 1) деревня Нау-Бахәр, 2) Қизыл-Рабәт, 3) деревня Уйгур.

Нахр-и Сиәхджирд распределяется между 17 селениями. Названия их следующие: деревня Тухта, 2) Хәсәпаз, 3) Мәшй, 4) Нигәрйн, 5) Зәмикән, 6) селение Қәзй, 7) селение Иват, 8) селение Аргун, 9) селение Кампирак, 10) Амрагән, 11) селение Савәр, 12) селение Гулхәр, 13) Мухаммед-Абәд, 14) селение Шахарак, 15) Исфәхән, 16) селение Нйк-бий, 17) Сиәхджирд.

Нахр-и Балх снабжает 21 селение. Названия их следующие: деревня Шәй Навәла, 2) селение Қал'а, 3) Самарқандийән, 4) Хисәрак, 5) селение Рәзй, 6) Хвәджа Нух-Джунбадән, 7) Вафә-Малик, 8) Паләс-Пуш, 9) Кушкак, 10) Сарай-и зард, 11) Хвәджа Шухадә, 12) Хвәджа Санглис, 13) Кушк-и Ағай-и Румй, 14) Кафир-шайх, 15) Уч-Буға, 16) Базәрча, 17) селение Бибй, 18) Тургумчй, 19) селение Джунбазак, 20) деревня Бахә ад-дйн, 21) || селение Анбұх.

Нахр-и Муштәқ распределяется между 5 селениями: 1) деревня Қәзй-Дунбақ, 2) селение Лулй, 3) Сарай-и Султән, 4) селение Нау Хәджи Кәу, 5) деревня Му'мин-Абәд. Однако близко к этому каналу таких земель много.

Нахр-Исфәхән распределяется между 10 селениями: 1) деревня Хвәджа Қанбар, 2) селение Тухтамыш, 3) Хвәджа Рұшнай-й, 4) Йака-Тут, 5) селение Абу-л-Хәйр, 6) Бар-Мазйд Хәйдари, 7) Урташәх, 8) Шәх-и Моғулән, 9) деревня Хәйр-Абәд, 10) деревня Суюнч-Абәд.

Нахр-и 'Абдаллах распределяется между 26 деревнями: 1) Пача-Лангар, 2) деревня Ну'мани, 3) Тимур-Сарай, 4) Джар-Каппа, 5) Каду-Хана, 6) Чарбаг-и Гулшан, 7) Асайи-Ригаг, 8) Джуй-и Харам, 9) Машак, 10) деревня Чикил, 11) селение Вали, 12) деревня Сайидан, 13) деревня Майдан, 14) селение Дихшатан, 15) Сурх Джунбаз, 16) Шингил-Абад, 17) Дахр-Абад, 18) Нахчир-Абад, 19) Хашим-Абад, 20) деревня Калта, 21) селение Джурджан, которое в настоящее время называется Гурган, 22) Гуджла, 23) деревня Рагджад, 24) Зайдан, 25) селение Чахар-Джунбаз, 26) Вазир-Абад.

Нахр-и Бахшвар снабжает 10 селений: 1) Шайх Хасан, 2) Карлук, 3) Шихаб, 4) Йахдан, 5) Тилла'акк, 6) Каршик, 7) Сар-и дих-и Даулат-Абад, 8) Даулат-Абад, 9) Бахшвар, 10) селение Рахим-Кули-карлук.

Нахр-и Аргандаб распределяется между 16 селениями: 1) Бука, 2) Дурдж, 3) Шайх Таш-Тимур, 4) Мусса-тархан, известный как Мустархан, 5) Садр-Абад, 6) Кишлак, 7) Шахрисабз, 8) Хийятан, 9) Туқ-Буга, 10) Халай-и Бачаган, 11) Асп-Таба, 12) Урус, 13) Фахр-Абад, 14) Суондж-хваджа, 15) Джуки-могул || камчичи, 16) Субхан-Абад.

а. 128а

Нахр-и Адина-Масджид распределяется между 13 селениями: 1) Кара-кисак, 2) Кистимчи, 3) Йул-Буга, 4) Кушчи, 5) Курачи, 6) Баурчи, 7) Хаджи Малик, 8) Алинчи, Адина-Масджид, 10) Чирагчи, 11) Мандар, 12) Сандучи, 13) Мурурдан.

Нахр-и Карача снабжает 8 деревень: 1) деревня Айман-'Али, 2) селение Шах-Муқим, 3) Карача, 4) селение Рафи' ад-дин хваджа, 5) деревня Хаджи 'Али, 6) Мар-Шикаран, 7) Вайрана, 8) Мир-Абад.

Нахр-и Буралик распределяется между 5 селениями; 1) Джуй-и 'Арабан, 2) Сал-Бурун, 3) Хваджа Рушнай-и, 4) Чирик-Сарай, 5) Буралик.

Нахр-и Кут распределяется между 17 деревнями: 1) Сурийан, 2) Ак-типа, 3) Казан-Тимур, 4) деревня Йасавари, 5) Кабат-Сарай, 6) Атага, 7) Йилман, 3) Шади-Йузй, 9) Чуба-Йузй, 10) Йанги Ариг, 11) Минглик, 12) Кучкарчи, 13) Йузлук, 14) Дадирак, 15) Кушкак, 16) Кипчак, 17) Йлчйгдай.

Нахр-Шайх-Шарик снабжает 10 селений: 1) Шайх-Шарик, 2) Хан-Абад, 3) Кишлак-и Хваджа-Гайб, 4) селение 'Ашикан, 5) селение Дираз, 6) Ахтачи, 7) Тарлик-типа, 8) деревня Хтай, 9) Рахат-Абад, 10) селение Ас и Бахту-шах.

Нахр-и Файз-Абад распределяется между 13 деревнями: 1) Файз-Абад, 2) Йандарак, 3) Кишлак-и Михтар Сугра, || 4) Чахар-Баг, 5) Дарвиш-Абад, 6) 'Абдаллах-Абад, 7) Сансиз, 8) Шайх-Абад, 9) Аламан-Абад, 10) Нусрат-Абад, 11) Танбал-Абад, 12) Фатх-Абад, 13) Кархчи-типа.

а. 128б

Нахр-и 'Али-Абад снабжает 8 селений: 1) 'Али-Абад, 2) Айнак, 3) Шубукант, 4) Шиша-хана, 5) Кирджак, 6) Нур-Абад, 7) Тура Джибачи, 3) деревня Сагзи.

Нахр-и Дастджирд распределяется между 10 селениями: 1) Хайдар-Бузугй, 2) Кушчи, 3) Дарвиш-хваджа, 4) селение Баба-'Алам, 5) де-

рвеня Йак-Ланга, 6) селение Саййадан, 7) деревня Наукар, 8) деревня Кирманй, 9) деревня Наққаш, 10) Хвәджа Ахангаран.

Нахр-и Чимтāl снабжает 12 селений: 1) Мушк-типа, 2) Баба Кузам, 3) Хуш-Катти, 4) Шах-Фулад, 5) Физдин могул, 6) деревня Ашраф, 7) Кабул-Кантй, 8) деревня Кус-Хуснй, 9) Нймданагй, 10) Чимтāl-Гулба, 11) Пушт-Джуй, 12) Чимтāl-Сафлй, 13) селение Рабат.

Это было описание деревень, [орошаемых] 18 каналами, которые проходят и протекают по Балхскому вилайету, а Аллах знает лучше!

Да не останутся скрытыми для собирателей колосьев на прекрасных нивах зерна прелестных тонких мыслей о том, что в районе Ақча пользуются водой 27 селений: 1) селение Аббас, 2) селение Арал, 3) Кафшгаран, 3) Сугра, 5) селение Чахар-Баг, 6) Барнат, 7) селение Қазй, 8) Хәджй-хвәджа, 9) Рахйм-Саййад, 10) Хулм-Саййад, 11) Шйрак, 12) Кул-Набат, 13) Ханакәх, 14) Чингыз, 15) селение Мачучук, 16) селение Йакланга, 17) Қакдан, 18) Тибйш-Ари (?), 19) Нау-Абад, 20) селение Нау, 21) другое селение Нау-Абад, 22) Сиксан-Курка, 22) Сиксан каппа, 24) Мурдийан, 25) Шйрак, 26) Султән-Аригй, 27) Саййад.

Возникает вопрос: какого происхождения рассказы, связанные с упоминанием имени 'Али, и приведенный перечень населенных пунктов Балхской области; входили ли они в состав „Тарих-и Ракими“ или непосредственного источника этого сочинения — произведения, принадлежащего Шараф ад-дин А'ламу ибн Нур ад-дин Фархәду, или же они добавлены в „Тарих-и Ракими“ позже?

В том виде, в каком представлены эти рассказы в списках ИНА (D 710 и C 1683) — вместе с рассказом, относящимся к 1116/1705—06 г., они не могли войти ни в сочинение Шараф ад-дин А'лама (поскольку в его сочинении последняя хронограмма была посвящена вступлению на престол Джанида Субхән-Кули-хана — 1092/1681), ни в „Тарих-и Ракими“, датой завершения которого считается 1113/1701—02 г. и что подтверждается данными очень многих списков этого сочинения.

Кроме того, эти рассказы занимают слишком большое место по объему, и наличие их в составе „Тарих-и Ракими“ нарушило бы общую конструкцию сочинения, состоящего из коротких рассказов, сопровождающих хронограммы. Следовательно, приходится думать, что собрание рассказов, связанных с упоминанием Али, вместе с перечнем географических названий Балхской области были вставлены в „Тарих-и Ракими“ позже. Однако это вовсе не дает основания считать, что отдельные из этих рассказов, в том числе и сведения о населенных пунктах Балхской области, не могли быть в сочинении Шараф ад-дина А'лама.

Для истории, истории земледелия и топонимики Балхской области интересно определить хотя бы приблизительно время, к которому относятся сведения, имеющиеся в „Тарих-и Ракими“ о каналах и селениях, орошаемых этими каналами.

Как мы видим, рассказ о каналах Балхской области начинается с описания Аб-и Балх со ссылкой на Маджма' ал-Гарә'иб. Это извест-

ное космографическое и географическое сочинение конца XVI в., принадлежащее перу Султан-Мухаммеда ибн Дарвиш-Мухаммед ал-Балхи. Существуют две редакции этого сочинения: первая редакция закончена в 70-х годах X в. х. (70-е годы XVI в.), вторая редакция закончена не ранее 984/1576—77 г.<sup>7</sup> В списках второй редакции „Маджма' ал-Гара'иб“, имеющих в ИВ АН СССР, дано такое же описание Аб-и Балх, какое мы имеем в „Тарих-и Ракими“.<sup>8</sup> Однако той системы каналов, которую мы имеем в „Тарих-и Ракими“, нет ни в одном списке „Маджма' ал-Гара'иб“, хранящемся в ИВ АН СССР.

Перечень каналов Балхской области с указанием населенных пунктов при этих каналах дан в сочинении Хафиз-и Абру (написанном около 1420 г.). Хафиз-и Абру приводит название 22 каналов, причем первые 12 каналов перечислены вместе с селениями, орошаемыми этими каналами. Число селений при каждом канале не указывается. Часто приводится не название селения, а лишь само слово „карья“ (селение). Остальные 10 каналов перечислены один за другим без указания селений при каждом канале, лишь после последнего канала — Кут — дается большой список селений, и неясно, относятся ли эти селения ко всем 10 каналам или только к последнему каналу Кут.<sup>9</sup>

Как видно из сказанного, данные о каналах и селениях Балхской области у Хафиз-и Абру приведены в такой форме, что не позволяют установить точные соответствия их с данными, имеющимися в „Тарих-и Ракими“.

Сравнивая сведения Хафиз-и Абру со сведениями, приведенными в „Тарих-и Ракими“, в пределах возможных, мы видим следующее:

1. 9 каналов носят одно и то же название у Хафиз-и Абру и в „Тарих-и Ракими“: Балх, Аргандаб, Адина-Масджид, Шайх-Шарик, Дастджирд, Қизил-Рабат, 'Али-Абад, Қуддар, Қут.

2. Встречаются случаи, когда одни и те же селения у названных источников отнесены к разным каналам. Так, например, селения Ас и 'Ашикан, согласно Хафиз-и Абру, пользуются водой из канала Адина-Масджид, по „Тарих-и Ракими“ — из канала Шайх-Шарик.

3. Ряд селений, орошаемых, по данным Хафиз-и Абру, одним каналом, в „Тарих-и Ракими“ представлены как селения, орошаемые двумя каналами. Например, по Хафиз-и Абру, селения Шингил — Абад, Лули, Вазир-Абад, Нахчир-Абад снабжаются водой из канала اروغداکا; по данным „Тарих-и Ракими“, селения Шингил-Абад, Нахчир-Абад и Вазир-Абад пользуются водой из канала 'Абдаллах, а селение Лули — из канала Муштақ.

4. Имеются случаи, когда при одних и тех же каналах дано примерно одинаковое число селений, носящих совершенно разные названия

<sup>7</sup> См.: Н. Д. Миклухо-Маклай. Описание таджикских и персидских рукописей Института востоковедения, вып. I, М.—Л., 1955, стр. 62—63; вып. II, М.—Л., 1961, стр. 165—166.

<sup>8</sup> Например, в рукописи ИНА В 2419 (по каталогу Н. Д. Миклухо-Маклая, вып. I, № 57) на л. 436 Аб-и Балх описан почти в тех же выражениях.

<sup>9</sup> См. рукопись ГПБ, лл. 1616—1626.

в двух интересующих нас источниках. Примером могут служить названия селений, снабжаемых водой из канала Дастджирд; Ҳафиз-и Абру указывает названия 9 селений, в „Тарих-и Ракими“ приведены названия 11 селений, и все они разные.

Из сказанного ясно, что данные о каналах и населенных пунктах Балхской области, сообщаемые Ҳафиз-и Абру, сильно отличаются от данных, приведенных в „Тарих-и Ракими“.

Сведения, имеющиеся по данной теме в „Тарих-и Ракими“, более поздние, чем сведения Ҳафиз-и Абру. Свидетельством тому может служить упоминание в „Тарих-и Ракими“ канала Файз-Абд. Этот канал был проведен в конце XV в. на месте давно разрушенного древнего канала Марукаш,<sup>10</sup> естественно, что он не мог быть упомянут у Ҳафиз-и Абру. Следовательно, данные, сообщаемые в „Тарих-и Ракими“ по интересующей нас теме, не могут быть датированы ранее конца XV в.

В рукописи Института востоковедения D 710 имеется текст, подтверждающий вакуфные права мутаваллия мазара IV халифа 'Али (в Балхской области) на земли, являющиеся вакфом этого мазара. Текст датирован 1079/1668—69 г., согласно ему, подтверждение вакуфных прав принадлежит Джаниду Субҳан-Кули-ҳану, бывшему тогда правителем Балха. Здесь указаны названия некоторых местностей, являющихся вакфом упомянутого мазара. Интересно отметить, что в тексте встречаются такие названия, которых нет в „Тарих-и Ракими“: например, Тиләкәр при канале Дастджирд, Узалик при канале Файз-Абд. Основываясь на этом, мы можем считать, что сведения о населенных пунктах Балхской области, имеющиеся в „Тарих-и Ракими“, относятся ко времени ранее 70-х годов XVII в.

Итак, сведения об оросительных каналах и селениях, пользующихся водой из этих каналов, имеющиеся в двух названных выше списках „Тарих-и Ракими“, относятся ко времени между концом XV и 70-ми годами XVII в.

*M. A. Salakhedinova*

## A CONTRIBUTION TO THE HISTORICAL TOPONYMY OF THE BALKH REGION

From about 30 copies of the Persian manuscript work of the beginning of the XVIII century „Tārikh i Rāqimi“ which are in Leningrad, two of them, belonging to the Institute of Oriental Studies of the Academy of Sciences of the USSR, contain a list of names of chanals of the Balkh region and of those villages which took water from them (On the whole—about 300 toponyms), probably entered into manuscript later. These toponyms are not dated, but according to some data, they refer to the period not earlier than the end of the XV century and not later than the 70-ies of the XVII century.

<sup>10</sup> См.: Н. Махмудов. Земледелие и аграрные отношения в Средней Азии в XIV—XV вв. Душанбе, 1966, стр. 52—53.

## ПЕРСИДСКИЙ КАЛАМДАН 1092 г. х. / 1681 г.

Среди иранских лаковых изделий, хранящихся в Государственном Эрмитаже, привлекает внимание своей богатой художественной отделкой один каламдан, который вместе с тем является и самым ранним предметом в этой коллекции.

Этот небольшой по размерам пенал<sup>1</sup> изготовлен из папье-маше и представляет собой прямоугольную коробочку с закругленными концами и съемной верхней крышкой.

Внутри каламдан украшен аппликацией из кожи: на дне орнамент в виде волнистого стебля белого цвета с золотыми цветами, а на стенках такой же стебель, но красного цвета с серыми цветами. На внутренней стороне крышки на золотом фоне нарисованы кустики разных цветов.

На внешней поверхности крышки на красном фоне, заполненном золотым растительным орнаментом, расположено пять фигурных медальонов и картушей с арабскими надписями.

В первом медальоне на черном фоне помещены желтые буквы надписи: حَبَّةٌ عَلَى جَنَّةٍ „Зерно для сада“; во втором картуше на зеленом фоне надпись белыми буквами: المصطفى وصى حقًا „Мустафа — истинный опекун“. В большом центральном медальоне написаны желтыми буквами на черном фоне арабские стихи шиитского содержания, часто встречающиеся на монетах и памятниках прикладного искусства в период правления династии Сефевидов (размер — раджаз)

ناد عليا هـ ظهير العجايب \* تجده عونالك في الموايب  
كل هم وغم سينجلي \* بولايتك يا علي يا علي

Призови Али — проявителя чудес,

Ты найдешь его себе опорой в печали.

Вся забота и горе исчезнут

С твоим покровительством о Али, о Али, о Али!

(Перевод М. А. Добрынина).<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Инв. номер VP 17, поступил в 1924 г. из бывшего Музея Штиглица, размеры 24.5 × 4.2 × 4.7 см.

<sup>2</sup> М. А. Добрынин. Стихотворные легенды на монетах Сефевидов. Эпиграфика Востока, VIII, 1953, стр. 66.



В четвертом картуше, как и во втором, на зеленом фоне белые буквы надписи: *امام الانس و الجنة* „Имам людей и духов“; в пятом медальоне надпись желтыми буквами на черном фоне: *قسيم النار و الجنة* „Распределяющий ад и рай“.

По краю крышки идет мелкий орнамент из пятилепестковых цветов на черном фоне, а на вертикальном крае два золотых волнистых стебля на черном фоне: один с цветами, а другой с бутонами.

Декор вертикальных внешних стенок каламдана состоит из больших фестончатых на концах картушей, разделенных четырехлопастными медальонами. В пазухах между медальонами и картушами — золотой растительный орнамент на зеленом фоне.

В этих картушах на красном фоне, украшенном спиральными завитками золотого стебля с листьями и цветами, помещены два бейта персидских стихов, написанных крупным насталиком и белой краской (размер — рубаи):

تا کند تو در نوشتن اعجاز ناست \* بر معنی اگر لفظ کند نازرواست  
هر دایره ترا فلک حلقه بگوش \* هر مد ترا مدّت ایام بیاست

Пока твой калам преуспевает в написании чудес,  
То, если сказать по-существу, — это достойно восхваления.  
Каждому твоему закруглению [буквы] небо — раб,  
А цена каждому твоему удлинненному росчерку [буквы] — предел дней.

В медальонах (тоже на красном фоне) размещены слова другой надписи, тоже написанной насталиком, но голубой краской:

بتاریخ شهر رجب المرجب ۱۰۹۲ در دار السلطنه اصفهان بوقم کمترین این آستان  
دارا دربان ملائکد آشیان ابن حاجی یوسف محمد ابراهیم قمی اتمام یافت

Закончено в счастливом месяце раджабе 1092 г. х. в стольном городе Исфахане благодаря письму ничтожного раба этого порога, имеющего охранителем сонм ангелов, ибн хаджи Йусуфа Мухаммад-Ибрахима Куми (дата соответствует времени между серединой июля — серединой августа 1681 г.).

На дне на золотом фоне нарисованы два стебля с большими зелеными листьями.

Таким образом, этот каламдан точно датирован 1092 г. х./1681 г., указано место его изготовления — город Исфахан, мастер привел и свое имя — Мухаммад-Ибрахим ибн хаджи Йусуф Куми. Следует подчеркнуть, что такие полные сведения встречаются чрезвычайно редко на памятниках прикладного искусства Ирана эпохи позднего средневековья. Тем самым увеличивается значение этого каламдана среди подобных ему изделий: стиль его украшения поможет в атрибуции и других вещей.

Имя художника — Мухаммад-Ибрахим ибн хаджи Йусуф Куми — изготовившего этот каламдан, требует специального рассмотрения. Пока это единственная известная мне работа этого мастера. Имя его не встречалось ни в доступных мне исторических источниках второй половины XVII в., ни в научной литературе.

Однако имя его отца — хаджи Йусуф Куми — знакомо тем исследователям персидской миниатюры, которые занимались XVII в., хотя личность и род занятий этого хаджи Йусуфа Куми не выяснены, поскольку он тоже не упомянут в доступных мне источниках.

Дело в том, что так звали отца известного персидского художника Мухаммад-Замана, работавшего во второй половине XVII в. и скончавшегося около 1700 г. или даже в самом этом году.<sup>3</sup> Работал Мухаммад-Заман в европейской манере, и долгое время считалось, что он учился в Риме. Но при более внимательном рассмотрении оказалось, что эти сведения не более как красивая легенда: Мухаммад-Замана художника спутали с другим его современником по имени Мухаммад-Заман Ференгхван (т. е. „читающий по-европейски“), а он действительно знал латынь и греческий.

Художник Мухаммад-Заман в своих подписях на миниатюрах только один раз указал нисбу отца — „Куми“.<sup>4</sup> Любопытно отметить, что самая ранняя известная сейчас исследователям работа Мухаммад-Замана ибн хаджи Йусуфа Куми — это лаковый каламдан, датированный 1082 г. х./1671—72 г. и хранящийся в музее „Иран-е бастан“ в Тегеране.<sup>5</sup> У Мухаммад-Замана был сын по имени Мухаммад-Али, который тоже расписывал лаковые коробочки (одна из них хранится в Эрмитаже) и работал как миниатюрист.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> См.: А. А. Иванов. Персидские миниатюры. Альбом индийских и персидских миниатюр XVI—XVIII вв., М., 1962, стр. 44—45.

<sup>4</sup> Эта надпись находится на л. 128 „Хамсе“ Низами, хранящейся в John Pierpont Morgan Library (Ms. 469) в Нью-Йорке. О миниатюрах этой рукописи и подписях художника на них см.: N. N. Martinovitch. The Life of Mohammad Paolo Zaman, the Persian Painter of XVII th Century. Journal of the American Oriental Society, 1925, v. 45, N 2, pp. 106—109. Поскольку Н. Н. Мартинович приводит только имя художника и даты, нигде не указывая его нисбы, то воспроизводим эту подпись полностью по фотографии, любезно присланной автору статьи хранителем восточных рукописей Дж. Х. Пламмером:

هو حسب الفرموده نواب قبله گاهی میرزائی (?) وزیر رشت میرزا محمد معصوم  
دام ظلہ اتمام یافت رقم کمترین محمد زمان ابن خاجی یوسف قمی ۱۰۸۲

Он [т. е. Аллах]! Закончено по приказу покровительствующего благородного господина вазира Решта мирзы Мухаммад-Ма'сума, да длится покровительство его. Письмо ничтожнейшего Мухаммад-Замана ибн хаджи Йусуф Куми, 1086 г. х./1675—76 г.

<sup>5</sup> Этот каламдан воспроизводится в статье:

یعینی ذکاء . محمد زمان اولین نقاش ایرانی که به اروپا رفت . «سخن» ، دوره ۱۳  
شماره ۹—۱۰ ، تهران ، ۱۳۴۱ ، ص ۱۰۷

<sup>6</sup> См.: А. А. Иванов. Коробочка с именем Мухаммада Али, сына Мухаммада Замана. Сообщ. Гос. Эрмитажа, XVIII, Л., 1960, стр. 52—53, где опубликованы две коробочки этого мастера, хранящиеся в Эрмитаже (VP 126) и в Национальном музее в Стокгольме. По-видимому, он же расписал коробочку из коллекции Е. Хатун (сюжет росписи на крышке почти полностью совпадает с таковым стокгольмской коробочки), датированную 1109 г. х./1697—98 г., но без подписи мастера. См.: G. Wiet. Exposition d'art persan. Le Caire, 1935, p. 72, pl. 57. Миниатюра Мухаммад-Али „Поднесение даров“, датированная 1133 г. х./1720—21 г. и хранящаяся ныне в Британском музее, была воспроизведена в книге: L. Lockhart. The Fall of the Safavi Dynasty and the Afghan Occupation of Persia. Cambridge, 1958, p. 489.

В связи с изложенным невольно напрашивается предположение, что художник Мухаммад Ибрахим ибн хаджи Йусуф Куми тоже принадлежал к этой семье, два представителя которой — Мухаммад-Заман и его сын Мухаммад-Али — были художниками и даже расписывали лаковые изделия.

Если в дальнейшем удастся найти в источниках сведения об этой семье, подтверждающие высказанную гипотезу, то тогда можно будет сказать, что совершенно случайно на выставке искусства Ирана в Государственном Эрмитаже оказались рядом работы дяди и племянника.

---

*A. A. Ivanov*

#### A PERSIAN QALAMDAN OF 1092 A. H./1681 A. D.

In the article is published a qalamdan (pencase), which was painted by Muhammad-Ibrahim ibn hajji Yusuf Qumi in Isfahan in the Year 1092 A. H./1681 A. D. The author supposes, that this man is brother of Muhammad-Zaman ibn hajji Yusuf Qumi — well-known Persian painter of the second part of XVIIth century.

---



Рис. 1. Каламдан 1092 г. х./1681 г. Общий вид.

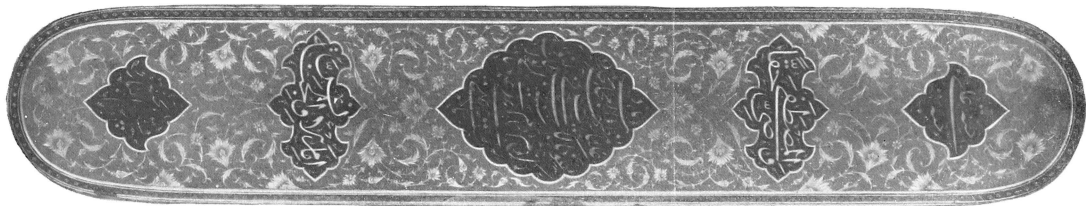


Рис. 2. Каламдан 1092 г. х./1681 г. Верх крышки.

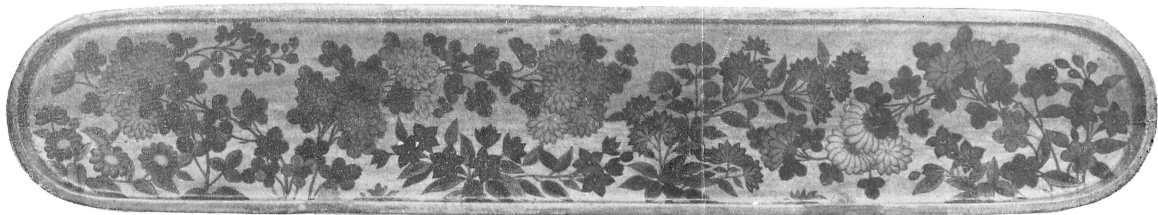


Рис. 3. Каламдан 1092 г. х./1681 г. Внутренняя сторона крышки.

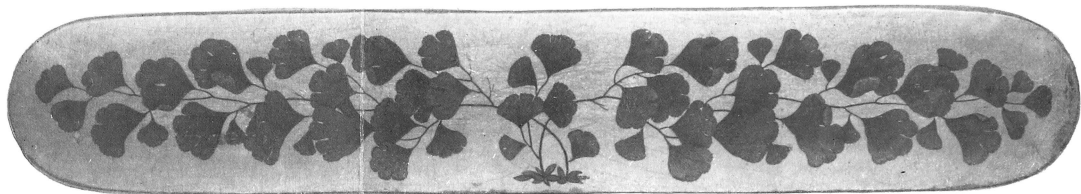


Рис. 4. Каламдан 1092 г. х./1681 г. Внешняя сторона дна.



Рис. 5. Каламдан 1092 г. х./1681 г. Левая сторона.



Рис. 6. Каламдан 1092 г. х./1681 г. Правая сторона.

**К ВОПРОСУ О ВНЕШНЕПОЛИТИЧЕСКИХ СВЯЗЯХ МОГОЛЬСКОГО  
ГОСУДАРСТВА<sup>1</sup> С УЗБЕКАМИ И КАЗАХАМИ В 30-х ГОДАХ  
XVI в.—60-х ГОДАХ XVII в.**

**I**

16-го зу-л-хиджжа 939/9 июля 1533 г., возвращаясь из похода на Малый Тибет (Ладак), умер основатель государства Чагатаидов в Восточном Туркестане Султан-Са'ид-хан.<sup>2</sup> Первого мухаррама 940/23 июля 1533 г.<sup>3</sup> в Яркенде на престол взошел его старший сын Абд ар-Рашид, который едва ли не в первые годы своего правления круто изменил традиционный внешнеполитический курс — союз с узбек-казахами против

---

<sup>1</sup> Под Могольским государством мы понимаем государство, образованное чагатаидом Султан-Са'ид-ханом в 920/1514 г. с центром в Яркенде, в состав которого входили Кашгар, Янги-Хисар, Хотан, Аксу, Бай и Кусан (Куча), а также восточную часть страны с центрами в Джальше и Турфане, которая практически была независимой и на которую лишь временами распространялась власть яркендского хана (например, конец XVI в., 40—60-е годы XVII в.). Это номинально единое, но фактически разделенное на две независимые части государство авторы конца XVII—XVIII в. именовали мамлакат-и мугулийе, или Мугулийе, или вилайат-и мугулийе, т. е. Могольское государство (см.: Шах-Махмуд Чурас. 1) Хроника. Рук. ГБЛ, перс. В. 11, л. 85а; 2) Анис ат-талибин. Рук. Бодлеанской библиотеки, Ms. Ind. Inst. Pers. № 45, лл. 91б, 107а; Анонимное сочинение по истории Кашгарии, Рук. ИВ АН СССР С 576, лл. 69а, 75б, 77б; Мир Хал ад-дин Катиб Яркенди. Хидайат-наме. Рук. ИВ АН СССР С 560, лл. 12а, 42б, 70б, 76б, 98б, 109а, 110а. Впервые на этот факт совершенно справедливо и обоснованно указал В. П. Юдин. См.: В. П. Юдин. Рец.: А. М. Мугинов. Описание уйгурских рукописей Института народов Азии АН СССР. М., 1962, 206 стр. Изв. АН Казахской ССР, сер. общ. наук, Алма-Ата, 1965, № 2, стр. 81—82.

В русской и европейской литературе эта область обычно называлась и называется (в этно-территориальном отношении) Кашгарией, Малой Бухарией или Восточным Туркестаном, что равнозначно содержанию термина Могольское государство.

<sup>2</sup> Мухаммад-Хайдар Дуглат. Тарйх-и Рашидй. Рук. ИВ АН СССР, С 395, л. 317б; The Tarikh-i-Rashidi of Mirza Muhammad Hajdar, Dughlát. A History of the Moghuls of Central Asia. An English Version. Edited by N. Elias. The Translation by D. Ross, London, 1895 (в дальнейшем — Мухаммад-Хайдар, пер. Росса), р. 44б.

<sup>3</sup> Мухаммад-Хайдар, рук., л. 322б; пер. Росса, 450. Однако в первой части своего труда, окончательно завершённой в 953/1546 г. после второй части, Мухаммад-Хайдар приводит другую дату — 10 мухаррама / 1 августа (рук., л. 98б; пер. Росса, 143).

узбеков Шейбанидов.<sup>4</sup> Известные в настоящее время источники не поясняют причин, вызвавших столь резкое изменение политической ориентации, а из современников хана только Мухаммад-Хайдар сообщает нам о самом факте разрыва с узбек-казахами: „Ото дней Эсен-Буги-хана до времени Абд ар-Рашид-хана между моголами и казахами существовали в общем дружеские отношения, но Рашид-хан вскоре порушил такое положение“.<sup>5</sup> В другом месте он замечает: „Затем он установил отношения дружбы и мира с узбек-шибанами, что были исконными недругами (как об этом уже говорилось), и это помогло ему уничтожить узбек-казахов, что были искони друзьями. И тем и другим узбекам Рашид-хан дал своих сестер в жены. Но поскольку узбек-шибаны были старыми врагами, то, выдав свою сестру замуж, а это было серьезным делом, он положил конец этой вражде. Словом, объединившись в союзе с [узбек-]шибанами, он совершенно разгромил узбек-казахов“.<sup>6</sup> Последующие события показали, что молодой хан (он родился в 915/1509—10 г.) правильно оценил конкретную обстановку, сложившуюся в том районе, в силу чего смена ориентации оказалась его удачным и стратегически верным внешнеполитическим шагом. Дело в том, что длительная борьба могольских ханов-чагатаидов и казахов против Шейбанидов не принесла успеха первым. Ведя упорную борьбу с Шейбанидами, они почти всегда оказывались в роли обороняющихся и в результате потеряли Туркестан и Ташкент, опорные пункты на Сырдарье, и область Ферганы.<sup>7</sup> С другой стороны, ко времени, когда бразды правления перешли в руки Абд ар-Рашида, казахский союз в результате ряда внутренних неурядиц, смут и коллизий частью рассеялся и утратил свою былую силу и мощь, которой он обладал каких-нибудь десять-пятнадцать лет тому назад во времена Касим-хана (ум. 924/1518 г.)<sup>8</sup> и его

<sup>4</sup> При жизни Султан-Са'ид-хана этот союз был скреплен также династийным браком. Первой, а затем старшей женой его сына Абд ар-Рашида стала Чучук-ханым — младшая дочь казахского Адик-султана (впоследствии хана).

<sup>5</sup> Мухаммад-Хайдар, рук., л. 58а.

<sup>6</sup> Там же, л. 100б. По сведениям, которые мы находим у Махмуда б. Вели, Абд ар-Рашид-хан выдал замуж не своих сестер, а дочерей Хаджи-ханым и Джалал-ханым по имени, причем обеих за шейбанидских султанов (Бахр ал-асрар. Фотокопия рукописи Джурабека, хранящаяся в ЛО ИВ АН СССР, л. 81а). Хайдар б. Али в своей обширной компиляции Тарих-и Хайдарй сообщает, что замуж за Барак-хана была выдана одна дочь Абд ар-Рашида (рук. ГПБ, ПНС 230, л. 417б). Выше было указано, что, по словам Мухаммад-Хайдара, одна из сестер была выдана замуж за казахского султана. Этим султаном был Буйдаш. Любопытно, что впоследствии Абд ар-Рашид вынудил его дать развод сестре (Бади' ал-Джамал-ханым), пригрозив ему смертью в случае отказа (рук. л. 323б).

<sup>7</sup> О битвах и сражениях Махмуд-хана и Ахмад-хана с узбеками из Мавераннахра см.: Мухаммад-Хайдар, пер. Расса, 118 и сл., 130 и сл. Султан-Са'ид-хан уже после захвата Кашгара и Яркенда дважды воевал против узбеков. Об одном из этих походов, предпринятом в 932/1525 г., см.: Мухаммад-Хайдар, рук., лл. 287а—288а; пер. Расса, 375—376; Бахр ал-асрар, л. 217б; А. А. Семенов. Первые Шейбаниды и борьба за Мавераннахр. МИТУСА, вып. 1, 1954, стр. 146—147.

<sup>8</sup> В. В. Вельяминов-Зернов, ссылаясь на Раузаг ат-тахирин (ср. рук. ИВ АН СССР С 400, л. 290а), приводит другую дату его смерти — 930/1524 г. (Исследование о Касимовских царях и царевичах, ч. 2. ТВОРАО, X, 1864, стр. 266).

сына и преемника Мамаш-хана, когда, по словам Мухаммад-Хайдара, число казахов доходило до миллиона.<sup>9</sup>

Таким образом, перед моголами со всей остротой встала проблема оказаться один на один с грозным противником, каковым являлись Шейбаниды в то время. Видимо, эта перспектива вынудила Абд ар-Рашид-хана отказаться от своих прежних союзников и заключить соглашение с „исконными врагами“. Выгоды такого союза были очевидны: до известной степени ликвидировалась угроза нападения со стороны Шейбанидов, во-первых, а во-вторых, с помощью Шейбанидов появлялась возможность если не присоединить к Могольскому государству территорию северо-западной и центральной частей Моголистана, где кочевали казахи со времени Эсен-Буги-хана (1434—1462), то распространить на нее свое преобладающее влияние. Отметим, что Абд ар-Рашид всегда рассматривал западную и центральную части Моголистана как свой наследственный юрт. Определенную выгоду из этого соглашения извлекали и Шейбаниды, так как при его заключении и вступлении в силу распалась коалиция, противостоявшая и угрожавшая им на восточной границе Мавераннахра.

В настоящее время мы не располагаем прямыми сообщениями источников о точной дате заключения союза. О том, что он был заключен между Убайдаллах-ханом и Абд ар-Рашидом до 944/1537 г.,<sup>10</sup> мы узнаем со слов очевидца и современника событий Зайн ад-дина Васифи,<sup>11</sup> который в своей „Реляции о победе над казахами“ (Фатх-наме-йи қазақ) указывает на этот факт. Он сообщает, что Убайдаллах-хан решил выступить в поход против казахов в связи с тем, что последние проливали кровь мусульман и отдавали на поток и разорение их имущество. С этой целью он сосредоточил у подножья горы Казкурд (верховья р. Бадам в районе Сайрама) свои войска и готовился к походу, когда от Абд ар-Рашид-хана прибыл гонец с посланием, в котором тот предлагал Убайдаллах-хану совместно выступить, объединив свои силы, против казахов согласно договору и соглашению о совместных действиях, заключенному ранее у подножья перевала Ак-Богуз и скрепленному клятвой. В четверг 26 мухаррама<sup>12</sup> Убайдаллах-хан оставил берега реки Сайрам и, направившись „в сторону Казакстана“, расположился лагерем в месте نكین („один из древних городов, ныне в разрушенном состоянии“). Отряд, высланный отсюда к поместью (чахърбаг) Узун-Ахмад, выяснил, что казахи находятся на летовке Сугун-Сусамыр около мазара

<sup>9</sup> Мухаммад-Хайдар, рук., л. 206а. Махмуд б. Вели отмечает в этой связи, что Касим-хан обладал войском в 200 000 человек (Бахр ал-асрар, л. 151б).

<sup>10</sup> Убайдаллах стал ханом всего Мавераннахра во второй половине 940/1533 г., а в начале 944/1537 г. силы обоих ханов выступили против казахов в исполнение договора.

<sup>11</sup> Зайн ад-дин Васифи. Бад'и' ал-вақа'и'. Крит. текст, введение и указатели А. Н. Болдырева (ПЛАНВ, Тексты, Большая серия V). М., ИВЛ, 1961, стр. 1308—1323; рук. ИВ АН СССР В 653, лл. 431б—436а.

<sup>12</sup> Согласно таблицам И. А. Орбели, четверг приходится на 26 мухаррама 944/4 июля 1537 г.



Кочкар-ата. Два узбекских бия Кушай-бий и Турды-Мухаммад-бий, отряженные вперед, чтобы захватить перевал Сунак и тем самым перекрыть путь отхода казахов, взяв языка, выяснили, что казахи направились к Иссык-Кулю, оставив долину Кочкар-ата. Узбеки погнались за отступающим неприятелем и настигли его около крепости جتن, „которую построил еще Тахир-хан у подножья горы для отражения калмаков“. Но казахи, укрепившие вначале крепость дополнительными завалами камней и деревьев, на закате, когда узбеки подошли к подножью горы, оставили крепость и отступили к دېرکچ. 16 сафара на берегу реки Узунлук пришло известие о подходе Абд ар-Рашид-хана, с которым узбеки не могли в течение двадцати дней установить связь; несмотря на то что гонцы отправлялись с обеих сторон, ни один из них не достиг цели. 17 сафара оба войска соединились в местности Сан-таш. Под вечер того же дня узбеки и моголы настигли казахов в دېرکچ, „а это искусственный ров, широкий и глубокий, и на дне его вода“. Неприятель, укрывшись за этим рвом и поднявшись на его высоты, завалил проходы камнями и деревьями. Поутру 18 сафара (в четверг<sup>13</sup>), после восхода солнца, „славнейший старший брат Абд ар-Рашид-хан“ сказал Убайдаллах-хану: „В этой стороне вы по сравнению с нами являетесь гостями. Будет уместным и справедливым, если мы раньше вас обнажим мечи и сразимся“. Он долго настаивал, и в конце концов порешили на этом. В результате упорного и ожесточенного сражения казахи дрогнули и обратились в бегство, а их движимое имущество, лошади, верблюды и скот достались победителям.<sup>14</sup>

В сражении, в котором им противостояли объединенные силы Убайдаллах-хана и Абд ар-Рашида, казахи потерпели поражение. Из слов Васифи, однако, трудно сделать вывод о сокрушительном поражении, которое дало возможность говорить Мухаммад-Хайдару о том, что „казахи были совершенно искоренены“ и что „от них и следа не осталось на земле“.<sup>15</sup>

Когда же произошло это сражение?

По словам академика В. В. Бартольда, эта битва имела место в 944/1537—38 г., в ней погибли казахский хан Тугум — брат Тахира — и еще 37 султанов и царевичей.<sup>16</sup> Вероятно, эту дату В. В. Бартольд устанавливает на основании косвенного указания Мухаммад-Хайдара („Под конец эта вероломная судьба учинила такое, что вот уже четыре года сейчас, как от всего народа и следа-то нигде не осталось. В [9]30 году казаков насчитывалось тысяча тысяч, а в [9]44 от этого

<sup>13</sup> Согласно таблицам И. А. Орбели, 18 сафара был в 944 г. х. пятницей (=27 июля 1537 г.).

<sup>14</sup> Ср. пересказ с цитатами в книге: А. Н. Болдырев. Зайнадин Васифи. Таджикский писатель XVI в. (Опыт творческой биографии). 1957, стр. 346—347, прим. 349.

<sup>15</sup> Мухаммад-Хайдар, рук., лл. 58а, 206а.

<sup>16</sup> В. В. Бартольд. 1) Очерк истории Семиречья. Соч., т. II, ч. 1, М., 1963, стр. 94; 2) Киргизы. Исторический очерк. Там же, стр. 516. В. В. Вельяминов-Зернов. Исследование о Касимовских царях и царевичах, ч. 2, стр. 274—275, 363—366.

скопища на земле ничего не осталось“),<sup>17</sup> поскольку он не ссылается на какой-либо определенный источник, где эта дата была бы указана. Отметим, что это замечание Мухаммад-Хайдара относится к 948/1541—42 г.

Вывод В. В. Бартольда, по нашему мнению, подтверждается приведенными выше словами Васифи, поскольку день недели — четверг 26 мухаррама — приходится только на 944 г. х., согласно таблицам И. А. Орбели с 940 по 946 г. х. правления Убайдаллах-хана. Правда, четверг 18 сафара, согласно тем же таблицам, будет пятницей в 944 г. х.

Конечно, можно предположить, что сражение было не в этом году; тогда, принимая во внимание, что узбекскими войсками в нем руководил Убайдаллах-хан, оно могло иметь место в промежуток между 941—946/1534—1539 гг.

Если в настоящее время мы знаем, что во главе могольских войск стоял Абд ар-Рашид, а во главе узбекских — Убайдаллах, которые „испили напиток победы“, то, кто противостоял им, руководя казахскими силами, нам точно неизвестно. Сообщение В. В. Бартольда базируется единственно на словах татарского анонима, в котором не сказано, когда и в битве с кем погибли Тугум-хан и 37 казахских султанов.<sup>18</sup> Посему это заключение В. В. Бартольда остается, как нам представляется, только предположением и не получило еще прямого подтверждения других источников.

## II

До 951/1544—45 г. известные источники ничего не сообщают о дальнейшем развитии узбеко-могольско-казахских отношений. Но вот компилятор начала XVII в. Хайдар б. Али в Тāйрīх-и Хайдарī сообщает, что в 951/1544—45 г. узбекский Барак-хан (т. е. Науруз-Ахмад-хан) и могольский Абд ар-Рашид-хан нанесли совместными усилиями поражение казахам в районе Иссык-Куля. Этот пассаж никем не приводился полностью, у В. В. Бартольда имеется только резюме со слов Э. Катрмера, на которого он ссылается и в котором нет ни слова о битве с казахами, а говорится о заключении соглашения и союза. В связи с этим мы при-

<sup>17</sup> Мухаммад-Хайдар, рук., лл. 2056—206а.

<sup>18</sup> Текст см.: Сборник летописей. Изд. Н. Березина. Казань, 1858, стр. 163. Перевод этого пассажа у В. В. Вельяминова-Зернова: „Тугум вместе с Башибек-султаном сыном Малика и со всеми Токузсарыями погиб на границе Джагатаева улуса (слово *جغاتای* читаю *جغاتای*); их было человек тридцать семь (вместо *اوتوزتتی* читаю *اوتوزیتتی* султанов“ (Исследование о Касимовских царях и царевичах, ч. 2, стр. 274). Думается, что выражение Кадир-Али-бия *جغات حدینده* следует переводить как „на границе Чагата“ или „около Чагата“, понимая под Чагатом определенную местность, на которую указывает автор Джāми' ат-таварīх, тем более что источник конца XVI в. Шарф-наме-йи шāхī определенно говорит о Рабат-и Чагат недалеко от берега р. Келес, правого притока Сырдарьи. Не исключено, как часто случалось, что название рабату могло дать название этой местности (См.: Шарф-наме-йи шāхī, рук., л. 331 б). Отметим также, что написание в обоих случаях весьма схоже: *جغات* и *جغت*. Итак, мы понимаем сообщение Кадир-Али-бия следующим образом: хан Тугум и 37 султанов погибли в местности Чагат, и только.

водим его в переводе: „Сначала он [Барак-хан, — О. А.] по причине соседства и территориальной близости вступил в мирные переговоры с Абд ар-Рашид-ханом — правителем Кашгара, чтобы [в случае заключения союза] со спокойной душой заняться затем завоеванием других вилайетов, и благодаря стараниям Мир Мухаммад Барласа между ними был заключен мир.

„Свидевшись на перевале Ак-Богуз [в тексте — Ак-Бокур], они уселись на одном ковре, а договор и соглашение между ними были скреплены клятвой. [При этом] Барак-хан<sup>19</sup> взял в жены сестру Абд ар-Рашид-хана и возвратился назад. Барак-хан самодержавно властвовал в Туркестане и Мавераннахре. В 951 году [хиджры] Барак-хан вместе с Абд ар-Рашид-ханом — правителем Кашгара — выступили в степь на войну с казахами. Встретившись на Иссык-Куле, они сошлись на том, что Абд ар-Рашид, как более знакомый с теми местами, отправится впереди. И Абд ар-Рашид-хан во исполнение договоренности стремительно пошел вперед, настиг казахов и после победоносного сражения бросился их преследовать. Барак-хан подошел следом. Все имущество и скот казахов, брошенные во время битвы, попали в руки их воинов. После победы Абд ар-Рашид повернул обратно, и каждый из них отправился восвояси“.<sup>20</sup>

При сопоставлении этого пассажа с приведенным выше в пересказе Фатх-наме-ий қазақ Васифи бросается в глаза его явная зависимость от последнего, что не оставляет никакого места сомнениям в том, что он был знаком с „Реляцией“ Васифи, изложенной весьма конспективно, но с сохранением основных моментов Фатх-наме. Однако Хайдар б. Али называет победителем казахов вместе с Абд ар-Рашидом ташкентского хана Науруз-Ахмада и приводит 951/1544—45 г. как дату сражения.

Хотя все сообщение Хайдара б. Али выглядит исключительно правдоподобно, тем не менее оно не представляется нам, особенно в свете сообщения Васифи, достоверным. Конечно, мы не исключаем возможности контактов между Барак-ханом и Абд ар-Рашидом, направленных на укрепление союза узбеков и моголов, и в этом смысле дату их встречи (но не совместной победы) можно признать вероятной. Однако, учитывая, что этот в общем-то добросовестный компилятор внес много неточностей и ошибок, особенно в сведения, сообщаемые им о событиях на территории Средней Азии и Восточного Туркестана, в данном случае с ним согласиться нельзя. По-видимому, до него дошли известия о союзе и совместных действиях против казахов Барак-хана и Абд ар-Рашида, о которых говорит анонимный автор „Истории Кашгарии“ (к ней мы обратимся ниже), и в этом случае он либо не располагал проверенными данными, либо сознательно „подправил“ Васифи, потому что только этим можно объяснить как более позднюю дату, приводимую Хайдаром б. Али, так и появление имени Барак-хана, который отмечен как один из победителей.

<sup>19</sup> В тексте — Будаг-хан.

<sup>20</sup> Тарих-и Ҳайдарӣ. Рук. ГПБ им. М. Е. Салтыкова-Щедрина, ПНС 230, л. 417 б.

Видимо, союз моголов и узбеков Шейбанидов в период правления в Яркенде Абд ар-Рашид-хана был достаточно прочным и поддерживался обеими сторонами.<sup>20а</sup> Что же касается рассказа Хайдара б. Али о том, что Абд ар-Рашид в 953/1546—47 г. в связи с ложным известием о смерти Барак-хана выступил на Андижан и разгромил его, который как будто бы противоречит нашему только что высказанному выше предположению,<sup>21</sup> то он не соответствует действительности, так как и в этом случае Хайдар б. Али вновь „подправил“ сообщения других источников о походе, предпринятом Султан-Са'ид-ханом на Андижан в связи со смертью в 932/1525—26 г. Суйюндж-Ходжи-хана, о котором нам известно, во-первых, со слов современника и очевидца Мухаммад-Хайдара,<sup>22</sup> а во-вторых, из более пространного и содержащего большее количество деталей и подробностей рассказа Махмуда б. Вели,<sup>23</sup> опиравшегося при этом на то же Тарйх-и Рашидй.

### III

В более поздних источниках, написанных главным образом в Могольском государстве в XVII и начале XVIII в. (мы имеем в виду Тазкире-йи хвәджа Мухаммад-Шарйф,<sup>24</sup> Бахр ал-асрар Махмуда б. Вели, „Хронику“ Шах-Махмуда б. амир Фазил Чураса и анонимного автора XVIII в., посвятившего значительную часть своего труда истории Могольского государства), с разной степенью полноты сообщаются такие подробности сражения Абд ар-Рашида с казахами, которые без всякого сомнения говорят о других, более поздних по времени акциях Абд ар-Рашида, следовательно, о другом поражении, которое потерпели объединенные на этот раз силы казахов и киргизов. Ниже мы даем краткое изложение их сведений: Абд ар-Рашид-хан назначил своего старшего сына Абд ал-Латифа наместником в Аксу и Уч, чтобы тот, опираясь на Аксу, следил за положением в Моголистане, вмешивался во внутренние дела и активными действиями сдерживал и препятствовал движению киргизских племен в юго-западном направлении (что выражалось в постоянных набегах и грабительских походах). Ответная реакция киргизов и казахов не заставила себя ждать, и после того как Абд ал-Латиф в проведении такой практики „перешел границы“, казахи и киргизы объединили

<sup>20а</sup> Ср. сообщение Хафиз-и Таныша о том, что Науруз-Ахмад-хан отправил в сызку к Абд ар-Рашиду в горы Карангу-Таг в 962/1554—55 г. Шейбанида Султан-Са'ид-султана, попавшего к нему в немилость. Этот султан находился там до 964/1556—57 г., когда уже после смерти Науруз-Ахмада был освобожден могольским ханом и отправлен обратно в Самарканд (Шараф-наме-йи шахй. Рук. ИВ АН СССР D-88, лл. 86а, 94б, 102б).

<sup>21</sup> Тарйх-и Хайдарй, рук., л. 417б.

<sup>22</sup> Мухаммад-Хайдар, рук., лл. 287а—288а; пер. Росса, 375—376.

<sup>23</sup> Бахр ал-асрар, л. 217б; А. А. Семенов. Первые Шейбаниды и борьба за Мавераннахр. МИТУСА, вып. 1, 1954, стр. 146—147.

<sup>24</sup> Тазкире-йи хвәджа Мухаммад-Шарйф. Рук. ИВ АН СССР А 237, С. 582. О списках см.: А. М. Мугинов. Описание уйгурских рукописей ИНА АН СССР. М., 1962, стр. 77—78.

свои силы. Возвращаясь из похода (пятого, по словам Махмуда б. Вели), он был настигнут силами казахов и киргизов (Шах-Махмуд Чурас, Махмуд б. Вели, Аноним), во главе которых стоял казахский хан Хакк-Назар (Буйдаш-султан у Махмуда б. Вели). Начальник арьберггарда Тохтамыш-Йирук из племени балыкчи был оповещен о подходе вражеских войск к лагерю султана, но не предупредил его о надвигающейся опасности и бежал (за что впоследствии поплатилось все племя — оно было уничтожено Абд ар-Рашид-ханом). Казахи и киргизы неожиданно для султана и его войск ночью атаковали их лагерь и совершенно его разгромили. В ночном сражении был тяжело ранен Абд ал-Латиф-султан, умерший вскоре после того, как его доставили к Хакк-Назару.

По получении сообщения о гибели сына Абд ар-Рашид-хан обратился за помощью к Науруз-Ахмад-хану и стал готовиться к походу. После пятимесячной подготовки он выступил и настиг казахов с киргизами в местности Артыш (Иртыш?). В результате сражения Хакк-Назар-хан был взят в плен и убит, с ним и шесть царевичей со знаменем. (Махмуд б. Вели, л. 81а: Абд ар-Рашид-хан, получив известие о гибели сына, столь стремительно выступил в поход, что авангард его войска настиг арьберггард спокойно уходившего Буйдаш-хана в окрестностях Иссык-Куля. Казахский хан ударился в бегство, и Абд ар-Рашид после двадцатидневного преследования настиг его в местности КИЛМТ КАДЖВРЕ и наголову разбил, но Буйдаш-хан спасся бегством. Победителям, помимо добычи, достались девять знамен).

Тазкире-йи хвādжа Муҳаммад-Шариф, л. 147б.: Абд ар-Рашид разбил казахов и киргизов на Иссык-Куле после двадцатидневных сражений и стычек.

Шах-Махмуд Чурас, л. 47б.: хан три месяца шел по следам Хакк-Назар-хана и, настигнув его в Эмиле, разбил после длительной осады укрепление, в котором тот укрылся. Причем „Хакк-Назар и прочие царевичи были перебиты, а киргизские эмиры были взяты в плен“, помимо добычи в руки моголов попали семь знамен и бунчуков).

Следует отметить весьма интересный факт: все эти источники, как и Мухаммад-Хайдар, говорят об одном, единственном сражении между Абд ар-Рашид-ханом и казахами. Опираясь при этом на сообщение Тарих-и Рашидй, они несомненно имели в виду другую битву, в которой победа также досталась моголам. Для всех сообщений наших источников характерны следующие сходные элементы: 1) поход Абд ар-Рашид-хана был вызван известием о гибели сына; 2) сражение имело место где-то в Моголистане; 3) победа досталась моголам; 4) поражение потерпели объединенные силы казахов и киргизов; 5) во главе этих сил стоял казахский хан (Хакк-Назар или Буйдаш).

Когда же произошла эта битва?

По всей видимости она имела место между 959/1551—52 и 963/1555—56 гг., когда старшим среди узбекских ханов был Науруз-Ахмад, имевший личным доменом Ташкент. Естественно предположить, что Абд ар-Рашид вел переговоры, как и в случае с Убайдаллах-ханом, со старшим ханом среди узбеков, каковым в то время являлся Науруз-Ахмад,

умерший в 963/1555—56 г. Кроме того, Абд ал-Латиф-султан был уже взрослым, и Абд ар-Рашид-хан всецело полагался на его опыт, если доверил наместничество Аксу ему одному и не назначил руководителя-аталыка. Заметим, что Хайдар б. Али дважды отмечает, что он погиб в возрасте двадцати девяти лет.<sup>25</sup> Во главе объединенных казахско-киргизских сил стоял, по нашему мнению, не Хакк-Назар-хан, а его двоюродный брат Буйдаш-хан, издавна связанный с киргизами<sup>25а</sup> и действовавший в этом районе Моголистана. Но если этим производителем был Хакк-Назар, то он не погиб, как сообщают Шах-Махмуд Чурас и Аноним, а спасся и еще более четверти века с переменным успехом вел борьбу с сыновьями Науруз-Ахмада в районе Туркестана и Ташкента, пока не погиб, став жертвой собственной интриги в 988/1580 г.<sup>26</sup> Наконец, то, что в отмеченных выше источниках наряду с казахами упоминаются и киргизы, подтверждает еще раз, по нашему мнению, предположение о другом военном успехе Абд ар-Рашида. Вполне допустимо, что после поражения 944/1537—38 г., понесенного казахами от союзных войск, последние могли противопоставить объединению моголов и узбеков свой союз с киргизскими племенами, которые уже со времени Султан-Са'ид-хана выступали против стремления могольских ханов установить свою гегемонию в Прииссыккулье и распространить свое господство на весь тогдашний Моголистан. Этот союз сложился около 931/1524—25 г., но окончательно оформился в 40-х годах XVI в. и был противопоставлен союзу моголов и узбеков Мавераннахра.

Таким образом, Абд ар-Рашид-хан изменил традиционный внешне-политический курс и, заключив союз с Шейбанидами, первоначально направленный своим острием против казахов, добился несомненного успеха. Вместо опасного врага у него появился сильный союзник, в то же время в отношении казахов он получил свободу действий и инициативу, которую, видимо, не упускал из рук, о чем свидетельствуют его военные успехи.

Этой политики, которую в отношении казахов (а затем и киргизов) можно было бы назвать наступательно-сдерживающей, Абд ар-Рашид придерживался все время своего правления (он умер в 967/1559—60 г.<sup>27</sup>). Несомненно, она предполагала одновременно и походы в Моголистан, однако в имеющихся источниках, кроме уже отмеченных нами акций Абд ар-Рашид-хана и Абд ал-Латиф-султана, ничего об этом не говорится.

В этой связи несомненный интерес представляла бы позиция могущественного дяди Абд ар-Рашида Мансур-хана (ум. 950/1543—44 г.) — правителя Джальша и Турфана, но приходится с сожалением констатировать, что источники единодушны в своем молчании в этом отношении. Несмотря на то что Абд ар-Рашид-хан проводил весьма активную

<sup>25</sup> Тарїх-и Ҳайдарї, рук. л. 4286.

<sup>25а</sup> См. Бахр ал-асрар (л. 152а), где сказано, что он был одно время ханом киргизов.

<sup>26</sup> В. В. Вельяминов-Зернов. Исследование о Касимовских царях и царицах, ч. 2, стр. 292; Махмуд б. Вели. Бахр ал-асрар, л. 256а.

<sup>27</sup> Шах-Махмуд Чурас. Хроника, л. 48а; Аноним, л. 64а.

внешнюю политику, нам неизвестны какие-либо шаги, направленные им против Джальша и Турфана, хотя в первые годы его правления Мансур-хан неоднократно водил войска (правда, безуспешно) против Абд ар-Рашида. В правление Абд ар-Рашид-хана Восточный Туркестан был разделен на два практически независимых государства, одно с центром в Яркенде, другое с центром в Турфане. Безусловно, что негативная позиция правителей восточной части страны по отношению к яркендскому хану не могла не снижать эффективности действий Абд ар-Рашида в Моголистане, так как ему всегда приходилось помнить о восточном соседе и быть начеку.

Все источники основной результат союза Абд ар-Рашида с Шейбанидами усматривают в военных успехах хана и прежде всего отмечают этот факт. Другой своей цели — подчинить тогдашний Моголистан — он так и не добился, поскольку для этого там необходимо было создавать опорные пункты, держать гарнизоны и т. п., что было просто неосуществимо с армией в 40—50 тыс. человек (да и то при напряжении всех сил). Отдельные военные походы и экспедиции не могли привести эту область к подчинению, так как киргизы всякий раз „при невыгодных для них условиях удалялись в Или-Иртышское междуречье, а при благоприятной обстановке снова возвращались на старые земли“.<sup>28</sup> Вместе с тем ему удалось, следуя своей политике, превратить районы, лежащие непосредственно к северу от границ государства, в „сферу своего влияния“ и тем самым временно обезопасить границы и приостановить ненадолго движение киргизских племен в западном и юго-западном направлении.

#### IV

Внешнеполитический курс, проложенный Абд ар-Рашид-ханом, не претерпел видимых изменений при его сыне и преемнике Абд ал-Кариме (967 — конец 999/1559—1591 гг.). Согласно Махмуду б. Вели, он поддерживал дружеские отношения с узбеками и обменивался с ними частыми посольствами. Наряду с этим он много раз водил войска в Моголистан и сражался с казахскими султанами и киргизскими предводителями, причем, по замечанию того же автора, добивался успеха во всех сражениях.<sup>29</sup> Немногочисленные источники, которыми мы располагаем, к сожалению, не дают нам возможности судить о характере действий Абд ал-Карим-хана, а также о причинах, которыми они были вызваны, иными словами, кто был в этих событиях иницирующей стороной. Этот вопрос весьма существен для определения его политики в отношении Моголистана, т. е. была ли она активна и наступательна либо пассивна и сводилась к отражению постоянных приливов киргизских племен, подталкиваемых сначала казахами, а затем калмаками, и постепенному отступлению в пределы своего государства.

<sup>28</sup> К. И. Петров. Очерки феодальных отношений у киргизов в XV—XVIII вв. Фрунзе, 1961, стр. 54.

<sup>29</sup> Бахр ал-асрар, л. 82а.

Сообщение Джалис ал-муштақин, а также мимоходом оброненное замечание Шах-Махмуд Чураса показывают, что к концу правления Абд ал-Карима киргизы уже заняли северный Тянь-Шань и находились на территории от Джалыша до Чу-Таласского междуречья.<sup>30</sup>

Таким образом, к концу правления Абд ал-Карима моголы были окончательно вытеснены из северного Тянь-Шаня киргизами, которые стали их непосредственными соседями на севере и северо-западе. Этому обстоятельству способствовали два основных фактора — постоянное давление калмаков на киргиз и ослабление Могольского государства. Правда, центральная ханская власть в государстве была еще достаточно сильна, чтобы подавить еще редкие сепаратистские всплески отдельных представителей династии, имевшие место в конце жизни Абд ал-Карим-хана, или же выдворить из столицы столь могущественного ишана, каковым был Мухаммад-Исхак Вали (ум. 1008/1599 г.) — основатель черногорской линии ходжей, но процесс упадка уже наметился и центробежные силы уже начали расшатывать фундамент власти яркендского хана.

Словом, приходится констатировать, что к концу правления Абд ал-Карим уже не смог проводить политику своего отца во всем ее объеме, ему не удалось воспрепятствовать продвижению киргизов в юго-западные районы Моголистана, а оттуда далее в Ферганскую и Алайскую долины. В дальнейшем его преемникам нужно было решать внешне-политические вопросы с учетом возникшей ситуации, когда на северных и северо-западных границах Могольского государства обосновались киргизские роды и объединения.

Судя по сообщению Махмуда б. Вели, союз моголов и узбеков Мавераннаха сохранял свою силу и не был аннулирован, хотя ни один источник не приводит примеров его конкретного проявления в период ханствования Абд ал-Карима. Безоблачная атмосфера мира и согласия была совершенно неожиданно для моголов нарушена узбеками, которые односторонним актом разорвали союз, двинув свои войска против Могольского государства, три года спустя после смерти Абд ал-Карим-хана.<sup>31</sup> Чем было вызвано это мероприятие Абдаллах-хана (ум. 1006/1598 г.), нам неизвестно, во всяком случае все доступные источники, за единственным исключением, обходят молчанием эту сторону вопроса. Этим исключением является труд Шах-Махмуд Чураса Анис ат-тәлибин, в котором поход узбеков объясняется тем, что, по мнению Абдаллах-хана, Мухаммад-хан,<sup>32</sup> ставший преемником Абд ал-Карима и вступивший на престол в конце 999/1591 г. или начале 1000/1591 г., поправ законные права Шах-Хайдар-Мухаммад-султана сына Абд ал-Карим-хана как наследника престола.<sup>33</sup> Вряд ли это наивное объяснение следует рассмат-

<sup>30</sup> Маулана Пайрави. Джалис ал-муштақин. Рук. ИВ АН СССР, А 232, лл. 46а—49а; Шах-Махмуд Чурас. Хроника, л. 52б.

<sup>31</sup> Следовательно, поход был предпринят в конце 1002/лето 1594 г. См.: Шах-Махмуд Чурас. Хроника, л. 53а; Аноним, л. 69а.

<sup>32</sup> Мухаммад-хан был братом Абд ал-Карим-хана; при жизни брата наместник Кашгара, Янги-Хисара, Уча и Аксу. См.: Шах-Махмуд Чурас. Хроника, лл. 50б, 52а.

<sup>33</sup> Шах-Махмуд Чурас. Анис ат-тәлибин, л. 107а.



ривать как причину акции Абдаллах-хана, скорее всего в нем можно усмотреть попытку как-то объяснить неожиданное вторжение узбеков. По всей видимости, Абдаллах-хан, достигший к этому времени зенита своего могущества, был хорошо осведомлен о состоянии внутренних дел в Могольском государстве и решил воспользоваться сложившейся в нем ситуацией.

Кашгарская кампания не дала тех результатов, на которые, видимо, рассчитывали узбеки. Они не добились ощутимого преимущества под Кашгаром и, хотя взяли реванш под стенами Яркенда, нанеся поражение Мухаммад-хану, решающего перевеса не получили; к тому же они не смогли захватить основных центров страны. Узбекское войско быстро ушло, ограничившись разорением районов, лежавших на их пути. При сопоставлении сведений источников, в которых с разной степенью полноты отмечается этот поход, обращает на себя внимание быстротечный характер всей операции. По существу эта кампания была разведывательным походом или набегом с целями грабежа и захвата пленных. Именно поэтому узбеки не утруждали себя осадой городов, которая грозила затянуться, что, видимо, не входило в планы их военачальников.

В общем этот поход оказался неудачным для узбекского войска, хотя мы не можем сказать, чтобы оно потерпело поражение. Любопытно, что столь значительное событие, когда в поход ушла армия в пятьдесят тысяч человек, выпало из поля зрения авторов среднеазиатских хроник.

Естественно, что в сочинениях,<sup>33</sup> составленных в Кашгаре и Яркенде, быстрый уход узбеков был расценен как их поражение. Об этом же сообщает нам индийский автор Абу-л-Фазл Аллами. Только Махмуд б. Вели говорит о военных успехах узбеков.<sup>33а</sup>

Не приходится сомневаться в том, что союз между узбеками и моголами распался в результате односторонних действий Абдаллах-хана. Неизвестно, каким образом разрыв отношений отразился во внешнеполитическом аспекте, но несомненно, что сложившаяся ситуация сделалась более благоприятной как для казахов, так и для киргизов. Вплоть до 1072/1661—62 г. источники не отмечают каких-либо попыток восстановления отношений.<sup>34</sup> В указанном году яркендский Абдаллах-хан

<sup>33а</sup> Краткое изложение рассказа о походе на основании сведений анонимного тюркского источника по истории Могольского государства (Аноним, лл. 696—71а) и Бахр ал-асрар Махмуда б. Вели, лл. 83а—84б, см.: В. В. Бартольд. Отчет о командировке в Туркестан. ЗВРАО, XV, 1903, стр. 238—239. Источники, в которых говорится о походе: Мухаммад-Аваз Самарканди. *Зийа ал-қулуб*. Рук. ИВ АН СССР А 1615, лл. 30б—33а, 102б—103а; Маулана Пайрави. *Джалис ал-муштайин*, л. 34а-б; Ибн маулана сайид Али ал-Гурбати. *Тазкире-йи 'Абд ал-Маннан*. Рук. ИВ АН СССР, А 231, л. 14б; Шах-Махмуд Чурус. 1) *Хроника*, лл. 53а—54а; 2) *Анис ат-талибин*, л. 107а; Мухаммад-Садик Кашгари. *Тазкире-йи х'аджаган*. Рук. ИВ АН СССР. D 126, стр. 20; *The Akbar-nāma of Abu-l-Fazl transl. from the Persian by N. Beveridge*, vol. III, Calcutta, 1910, p. 844. Подробнее см. в нашей статье „Кашгарский поход узбеков при Абдаллах-хане“. Иранская филология. Сб. в честь 60-летия проф. А. Н. Болдырева, М., 1969, стр. 5—9.

<sup>34</sup> Можно предположить, что они оставались холодно-натянутыми, так как высланные из пределов Могольского государства за мятежи против центральной власти

(1048—1078/1639—1667) направил в Бухару к Абд ал-Азиз-хану подчеркнуто пышное посольство, которое явилось ответом на инициативу Аштарханида.<sup>35</sup> К сожалению, источники не отмечают, вылилась ли эта инициатива, как и последующий за ней обмен посольствами, в какую-либо конкретную форму взаимоотношений.

## V

Выше говорилось, что при Абд ар-Рашид-хане в Восточном Туркестане было два практически независимых государства, одно с центром в Яркенде, другое с центром в Турфане, где еще при жизни Мансур-хана правителем стал его старший сын Шах-хан. Шах-хан, по сведениям источников, погиб в 1570 г. во время очередного своего набега на калмаков. Анонимный автор замечает, что после его смерти в Турфане не стало хана.<sup>36</sup> Это замечание можно понимать в двух аспектах: либо в разгоревшейся междоусобной борьбе за власть после смерти Шах-хана, у которого не было наследника, погибли все остальные сыновья Мансур-хана, которых было не менее трех, и таким образом прекратилась мужская линия правителей Турфана, либо ни один из претендентов на верховную власть не мог одолеть или подчинить своих соперников. Так или иначе этим обстоятельством воспользовался брат Абд ал-Карим-хана Курайш-султан и, утвердившись в Турфане, объявил себя независимым.<sup>37</sup> В 996/1588 г. он был разбит Мухаммад-ханом, действовавшим по приказу Абд ал-Карима, схвачен и выслан в Индию, где и умер в начале 1000/конец 1591 г.<sup>38</sup>

Видимо, воспользовавшись неопределенной обстановкой, которая сложилась в стране в связи со смертью Абд ал-Карим-хана и отсутствием Мухаммад-хана, ушедшего еще до смерти брата в поход против киргизов в Чу-Таласское междуречье, Худабанде-султан сын Курайш-султана объявился в Джальше и Турфане и захватил власть с помощью Тауке-хана казаха.<sup>39</sup> Правда, он не сумел там закрепиться и в 1004/1595—96 г.<sup>40</sup>

---

отдельные представители династии и военно-кочевой знати неизменно находили в Мавераннахре радушный прием и „теплые“ места. См.: Шах-Махмуд Чурас. Хроника, лл. 56а, 61б, 65а, 67б, 68а и др.

<sup>35</sup> Шах-Махмуд Чурас. Хроника, л. 77б; Мухаммад-Бади' Самарканди. Музакир ал-ақҳаб. Рук. ИВ АН СССР D 710, л. 380а.

<sup>36</sup> Аноним, л. 71а.

<sup>37</sup> Махмуд б. Вели, Баҳр ал-асрар, л. 82б; Маулана Пайрави. Джалис ал-муштақин, лл. 51 б—54 а.

<sup>38</sup> В Индию он прибыл в 997/1589 г. и 8 шавваля/21 июля того же года был принят Акбаром в г. Шадишапуре (The Akbar-nāma, III, 840, 844, 931).

<sup>39</sup> Шах-Махмуд Чурас. Хроника, л. 55а; Махмуд б. Вели. Баҳр ал-асрар, лл. 82б—83а; Маулана Пайрави. Джалис ал-муштақин, лл. 54а—56а; Аноним, лл. 71а—72а. Видимо, Тевеккел-хан, который, оказав помощь, вероятнее всего ушел обратно, так как Худабанде-султан, готовясь к борьбе с Абд ар-Рахим-ханом, обратился на этот раз за помощью к калмакам.

<sup>40</sup> Согласно Анониму (л. 85б), Абд ар-Рахим-хан умер в 77 лет после 40-летнего правления в Турфане и Джальше. В таком случае дата его смерти приходится на 1044/1634—35 г. (он родился в 967/1559—70 г.) и, следовательно, он нанес поражение Худабанде-султану в указанном году.

потерпел неудачу, разбитый Абд ар-Рахим-ханом, которому Мухаммад-хан пожаловал эту область в удел уже после того, как там обосновался Худабанде-султан. Племяннику и дяде пришлось решать спор оружием, в результате чего удел достался дяде. В событиях, развернувшихся в пределах Турфана и Джалыша, весьма примечателен факт помощи, оказанной ханом Тауке Худабанде-султану. По существу это была поддержка выступления против центральной власти. Как мы увидим впоследствии, она не была случайным и единичным актом, а носила характер определенной закономерности, и в этом случае можно говорить о существовании союза или договора о совместных действиях между казахскими ханами и правителем восточной части Могольского государства против преемников Мухаммад-хана, правивших в Яркенде. Показательно, что в критические моменты упорной сорокалетней борьбы, которую вел Абд ар-Рахим-хан, опираясь на Джалыш и Турфан, против Яркенда, на его стороне всегда выступали казахи. В этой связи следует заметить, что, по-видимому, поддержку ему оказывала одна из соперничавших группировок внутри казахского союза, поскольку известно, что казахский хан Турсун-Мухаммад,<sup>41</sup> правивший в Ташкенте и признававшийся ханом значительным числом казахов (но не всеми) в начале 20-х годов XVII в., установил непосредственные отношения с яркендскими правителями, а его сестра Ханым-падшах была замужем за сыном Мухаммад-хана Шуджа' ад-дин Ахмад-ханом (1018—1028/1610—1619). Примечательно, что сын Турсун-Мухаммада после гибели отца, бежав из Ташкента, находит себе приют в Яркенде.<sup>42</sup>

Абд ар-Рахим-хан, утвердившись в Джалыше и Турфане, очень скоро почувствовал себя независимым правителем. После же смерти Мухаммад-хана он недолго сохранял лояльность<sup>43</sup> по отношению к центральной власти в Яркенде, где сидел Шуджа' ад-дин Ахмад-хан, тем более что ему удалось относительно успешно отразить две попытки сына последнего Зийа ад-дин Ахмад-султана присоединить к своим владениям Джалыш и Турфан. Прочно обосновавшись в Джалыше и Турфане,<sup>44</sup> он настойчиво, пользуясь любым случаем, начал прибирать к рукам уделы Кусана и Бая, и последующая борьба развернулась в основном вокруг этих городов. Судя по источникам, весьма заметную роль в этой длительной и шедшей с переменным успехом борьбе сыграл состоявший на службе

<sup>41</sup> Подборка сведений см.: В. В. Вельяминов-Зернов. Исследование о Касимовских царях и царевичах, ч. 2, стр. 372—375; М. Абдураимов. Очерки аграрных отношений в Бухарском ханстве XVI—первой половине XIX в., т. 1. Ташкент, 1966, стр. 114—115.

<sup>42</sup> Шах-Махмуд Чурас. Хроника, лл. 65а и 66б.

<sup>43</sup> Согласно Махмуду б. Вели, это произошло еще при жизни Мухаммад-хана, когда Абд ар-Рахим разграбил Бай и Кусан. Против него были посланы Тимур-султан и Мухаммад-Хашим-султан сын Худабанде-султана, разбившие после двухдневного сражения Абд ар-Рахима, который бежал в Турфан, оставив Джалыш победителям, где обосновался Мухаммад-Хашим. См.: Бахр ал-асрар, лл. 84б—85а.

<sup>44</sup> Косвенное указание на это мы находим у Шах-Махмуд Чураса, у которого в перечень владений Мухаммад-хана входят и Джалыш, и Турфан, но уже в списке владений Шуджа' ад-дин-хана они отсутствуют (Хроника, лл. 55б, 66б).

у Абд ар-Рахим-хана со своим отрядом казахский султан Искандер, который погиб в решающем сражении с Шуджа' ад-дин Ахмад-ханом, обеспечив победу Абд ар-Рахиму. На стороне Абд ар-Рахим-хана в его борьбе с Яркендом постоянно выступали некоторые казахские султаны. Вскоре после гибели Искандер-султана в лагере Абд ар-Рахима объявился известный Ишим-хан сын Шигая — соперник уже упомянутого нами Турсун-Мухаммад-хана в борьбе за первенство среди казахов.<sup>45</sup> Если Турсун-Мухаммад-хан поддерживал дружеские отношения с яркендским ханом и состоял с ним в родстве, то не может вызывать удивления, что Ишим-хан поддерживал соперника последнего, на стороне которого он воевал более пяти лет. На этот раз военный союз был скреплен брачными узами: Ишим-хан взял в жены дочь Абд ар-Рахима Падшах-ханым, от которой у него была дочь Ай-ханым, а Абд ар-Рахим женился на дочери брата Ишим-хана Кучук-султана.<sup>46</sup> Последующие пять лет были заполнены обоюдными походами, сражениями и мелкими стычками. После того как положение в какой-то мере стабилизировалось, Ишим-хан ушел в Ташкент и, убив в 1038/1628 г. Турсун-Мухаммад-хана, стал старшим казахским ханом.

Мы уже отмечали, что при Шуджа' ад-дин Ахмад-хане Яркенд потерял контроль над восточной частью государства, а попытки восстановить его привели лишь к усилению Абд ар-Рахим-хана, который умело пользовался внутренними неурядицами. После гибели Шуджа' ад-дин Ахмада, в правление его сына Абд ал-Латифа (ум. ок. 1040/1631 г.), экспансия Абд ар-Рахима в западном направлении продолжалась, причем его деятельно поддерживали в этом казахские султаны. Все усилия центральной власти были направлены к тому, чтобы отразить его попытки обосноваться в Бая и Аксу. Источники достаточно ясно показывают, что это давалось Абд ал-Латиф-хану и его окружению значительным напряжением всех сил и средств. Отразить наступление Абд ар-Рахим-хана все же не удалось, так как практически Бай, например, все время оставался в его руках и был ставкой Ишим-хана. После упорной, продолжавшейся более пяти лет борьбы наступило, видимо, какое-то равновесие, и обе стороны решили переселить жителей Бая каждая к себе. В действиях центральной власти намечался некоторый успех в правление энергичного Султан-Махмуд-хана, но он вскоре умер.<sup>47</sup>

Подводя некоторый итог, можно отметить, что ко времени своей смерти (1044/1634—35 г.) Абд ар-Рахим-хан не только стал независимым правителем восточной части страны, но и объективно его позиция выглядела сильнее позиции яркендского хана, что и доказал его сын и преемник Абдаллах-хан, который в 1048/1638—39 г. подчинил себе Яркенд и таким образом объединил все государство под своим правлением. В Джальше и Турфане от его имени правил его брат Абул-Мухаммад.

<sup>45</sup> См.: В. В. Вельяминов-Зернов. Исследование о Касимовских царях и царевичах, ч. 2, стр. 348—379; М. Абдураимов. Очерки, стр. 115.

<sup>46</sup> Махмуд б. Вели. Бахр ал-асраф, л. 90б; Аноним (л. 79а) сообщает, что Ишим-хан стал зятем Абд ар-Рахима; Шах-Махмуд Чурас. Хроника, л. 72а.

<sup>47</sup> В 1045/1635—36 г. См.: Шах-Махмуд Чурас. 1) Хроника, л. 68а; 2) Анис ат-Тайби, лл. 99б—100а; Аноним, л. 83а.

Союз, который был заключен между Абд ар-Рахим-ханом и Ишим-ханом, не распался с их смертью. Их сыновья Абдаллах-хан и Джахангир-хан поддерживали добрососедские отношения и обменивались посольствами. Например, Шах-Махмуд Чурас сообщает, что во главе одного казахского посольства стоял сын Джахангира — знаменитый впоследствии Тауке-султан, а другого — старший его сын Апак-султан. По сведениям того же источника, дочь Джахангир-хана была выдана замуж за сына Абдаллах-хана Юльбарса.<sup>48</sup> К сожалению, мы не знаем, какие цели преследовались обеими сторонами при обмене посольствами, так как источники ничего не сообщают нам в этом плане.

Выше мы пытались проследить узбеко-моголо-казахские отношения на протяжении 100—130 лет и выяснить, каким образом изменение этих отношений отражалось на внешнеполитическом курсе правителей Могольского государства. Нам остается только заметить, что сведения, которые встречаются в источниках об их взаимоотношениях, носят чрезвычайно фрагментарный и мозаичный характер, что и является основной трудностью при любой попытке конструирования, выяснения последовательности событий. Именно поэтому нами были привлечены разные по характеру источники на персидском, таджикском и тюркском языках, составленные в Могольском государстве, Мавераннахре, Иране и Индии в XVI—XVIII вв.

---

*O. F. Akimuchkine*

## SUR LES RELATIONS DIPLOMATIQUES DE L'ÉTAT MOGOL AVEC LES OUZBEKS ET LES KAZAKHES DU QUATRIÈME DÉCENNAT DU XVI-E SIÈCLE AU SEPTIÈME DÉCENNAT DU XVII-E SIÈCLE.

Dans cet article sont rassemblées et minutieusement examinées les informations fournies par douze sources en langues persane, tadjique et turque oriental relatives aux relations internationales de l'état Mogol, qui prit naissance au XVI-e siècle sur le territoire du Turkestan oriental avec ses voisins du nord, avec les Ouzbeks cheybanides et la Fédération des tribus kazakhes. Ces relations sont suivies et analysées du milieu du quatrième décennat du XVI-e siècle lorsque Abd ar-Rachid-khan a changé brusquement l'orientation de la politique externe et a conclu la paix avec les Ouzbeks et signé un avec un accord dirigé contre les Kazakhes.

---

<sup>48</sup> Хроника, л. 75а. О Джахангир-хане и Тауке-хане см.: J. F. Baddley. Russia, Mongolia, China. Being Some Record of the Relations Between them from the Beginning of the XVII-th Century. . . , vol. II, London, 1919, pp. 124—125.

А. Г. Лундин

### **ГОНЗАГ РИКМАНС**

**(10 декабря 1887 г. — 3 сентября 1969 г.)**

3 сентября 1969 г. скончался Гонзаг Рикманс (Gonzague Ruyckmans), профессор Лувенского университета, почетный член академий и востоковедных обществ многих стран, выдающийся ученый-востоковед. Его многолетняя научная и педагогическая деятельность составила важнейший этап в истории сабеистики и решительно переменяла весь облик этой науки.

Г. Рикманс начал свою деятельность в области сабеистики с публикации небольшой южноаравской печати в 1921 г.; с тех пор издание надписей стало одним из основных направлений его деятельности. Он продолжал эту работу почти 50 лет со свойственной ему тщательностью, не упуская ни малейших, даже самых незначительных текстов, неустанно разыскивая их в музеях и частных коллекциях. Постепенно к нему начали стекаться материалы со всего мира, от всех ученых и путешественников. Результатом этой внешне скромной деятельности явилась серия „Южноаравские надписи“, насчитывающая 22 выпуска, в которой впервые опубликовано более 700 надписей. Г. Рикманс, вступивший на землю Южной Аравии лишь в конце своей деятельности, подарил науке собрание надписей, не уступающее материалам любого из путешественников по Йемену.

Вся жизнь Г. Рикманса была подчинена интересам науки. Воспользовавшись шутивным предложением, полученным на одном из международных конгрессов востоковедов, пожилой кабинетный ученый без колебаний обрек себя на трудности и лишения многонедельного путешествия по пустыням Центральной и Южной Аравии в поисках древних надписей. Результаты этой экспедиции, хотя они опубликованы лишь в незначительной части, уже произвели настоящий переворот во взглядах на доисламскую историю Центральной Аравии.

Замечательным качеством Г. Рикманса являлась его строжайшая научная добросовестность, полное подчинение личных интересов интересам науки. Он ни разу не соблазнился эффектной темой или сенсационной надписью, всегда оставаясь верным своим основным принципам: полному учету материала, введению в научный оборот всех источников и комплекса относящихся к ним данных, первоочередности создания справочников и пособий, позволяющих выполнить эти требования.

Перу Г. Рикманса принадлежит подавляющее большинство трудов, необходимых каждому сабеисту и каждый день: полная библиография работ, касающихся древней Южной Аравии; сводное издание всех надписей, опубликованных в различных статьях и книгах вплоть до 1942 г., занявшее три тома „Репертуара семитской эпиграфики“ и насчитывающее почти две с половиной тысячи текстов; конкорданс южносемитских собственных имен, включающий и толкование имени, и исчерпывающий перечень надписей, где оно упоминается; общий указатель южносемитских надписей, содержащий расшифровку всех обозначений, под которыми надпись когда-либо публиковалась.

Г. Рикманс издал также „Корпус сараинских надписей“, в котором собрано почти пять с половиной тысяч сафатенских граффити из Северной Аравии, и превосходный справочник „Религии доисламской Аравии“, выдержавший два издания.

Главная из работ Г. Рикманса, самый грандиозный труд его жизни — словарь к южноарабским надписям, включающий весь материал текстов, с указанием для каждого слова всех мест, где оно встречается, словарь, непрерывно пополнявшийся на протяжении 50 лет — остался неопубликованным. Но и он оказал большое влияние на развитие науки, и не только тем, что постоянно использовался в других работах автора, к нему имели доступ и ученики Г. Рикманса, и просто его корреспонденты, т. е. практически все, кто публиковал южноарабские надписи.

Нужно надеяться, что этот словарь будет опубликован кем-нибудь из учеников Г. Рикманса; это явилось бы достойным венчанием полувековой деятельности выдающегося ученого и незаменимым „рабочим инструментом“ не только для сабеистов, но и для семитологов разных специальностей.

Создание научных пособий, осуществленное Г. Рикмансом, позволило разработать и осуществить новую научную методику работы с эпиграфическим материалом, предусматривающую полный охват надписей, их строгую классификацию, статистическую обработку, учет местонахождения и палеографии текста, его характера и назначения и даже особенностей словоупотребления и орфографии. В результате стало возможным комплексное исследование каждой надписи, ее анализ как самостоятельного источника.

Новая методика получила широкое распространение в научных трудах по сабеистике; в этом смысле всех сабеистов нашего времени можно назвать последователями Г. Рикманса. На ее основе были разработаны объективные палеографические и эпиграфические критерии для датировки надписей и достигнут заметный прогресс в понимании языка и терминологии текстов. Создание этой методики является важной научной заслугой Г. Рикманса.

Среди перечисленных работ подготовка научных кадров может показаться второстепенным занятием; но заслуги Г. Рикманса в этой области, может быть, превышают все прочие его достижения. Г. Рикманс давал своим ученикам не только основательную филологическую и эпиграфическую подготовку и четкую методику работы; он, как никто другой, умел на-

править интересы своих учеников, раскрыть перед ними значение и перспективы их темы и направления в науке. При этом Г. Рикманс зачастую отказывался от собственных интересов, передавая ученикам темы, уже начатые им самим, в которых он уже заложил основы дальнейшей разработки. Так он поступил с исследованием пантеона Южной Аравии, с изучением самудских надписей и с рядом других тем. Ученики Г. Рикманса работают ныне во многих областях сабеистики и в смежных областях древней североарабской и эфиопской эпиграфики, продолжая все направления работы своего учителя: публикацию надписей, создание справочных пособий, палеографические, эпиграфические и исторические исследования. С их именами связаны такие выдающиеся достижения последних лет, как разработка палеографии южноарабских надписей и хронологии древнего Йемена в I—IV вв. н. э.

Г. Рикманс на протяжении многих лет был связан с советской наукой. С начала тридцатых годов, когда он отметил издание И. Ю. Крачковским двух бронзовых табличек „из стран царицы Савской“, посвятив им специальную статью, и до последнего года жизни он живо интересовался работами советских ученых, регулярно откликаясь на них рецензиями. Его письма и консультации, всегда необыкновенно доброжелательные, отмечали каждую статью и каждое новое имя. Его советы и замечания немало способствовали становлению послевоенного поколения советских сабеистов.

Смерть Г. Рикманса — тяжелая потеря для сабеистики и для востоковедения в целом. Она будет ощущаться наукой еще многие годы. Остается выразить надежду, что ученики и последователи Г. Рикманса достойно продолжат его труды.



---

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ

**Paul J. Alexander.** *The Oracle of Baalbek. The Tiburtine Sibyl in greek dress.* Dumbarton Oaks Studies, 1967.

Латинские рукописи XI и более поздних веков содержат краткий рассказ, в котором есть длинное „пророчество“, приписываемое „Тибуртинской Сибилле“. В 1949 г. известный профессор С. Г. Меркати сообщил, что нашел в Афонской рукописи (cod. Athos 1527 — Karakallou 14) греческий текст „Тибуртинской Сибиллы“, но опубликовать этот текст не успел (3—4). Греческий текст с разночтениями из других греческих и латинских рукописей издан проф. Александром (9—22), с английским переводом (23—40) и тщательным исследованием, которое позволяет оценить историческое значение этого источника (75—105).

Автор приходит к выводу, что между 378 и 390 гг. на греческом языке христианином был составлен текст, который должен быть назван „Феодосиева Сибилла“. В этом памятнике евангельские события сообщены не только по каноническим, но и по апокрифическим памятникам (136). Еще до 390 г. греческий текст этой Сибиллы был переведен на латинский, а в X—XI вв. был вновь переписан и дополнен именами ломбардских и германских властителей. Греческий текст повторно переписан в XII и в следующих веках. Между 502—506 гг. он еще был интерполирован сторонником халкедонского вероисповедания и лицом, хорошо знакомым с языческим культом Гелиополиса — Баалбека. Им сделаны дополнения, относящиеся ко времени Констанция II и Феодосия II, с рядом интересных деталей (138), а также дана интерпретация фактов из *Vita Constantini*, как обретение креста, разрушение языческих храмов. Известны также данные о персидских войнах Феодосия 421—422 и 438—442 гг.

„Язык нового греческого текста — превосходный образец вульгарного греческого“, — пишет автор (140). Географические представления относительно точны, это Римская империя, главным образом ее восточные области. В тексте Сибиллы немало эсхатологических моментов, ожидания пришествия антихриста. В текст IV в. внесены данные начала VI в. (143).

Исследование и издание представляют несомненный интерес и выполнены на высоком историческом уровне.

*Н. Пигулевская.*

**Constantine Porphyrogenitus. *De administrando imperio.*** Greek text edited by Qy. Moravczik. English translation by R. I. H. Jenkins. *Corpus fontium historiae byzantinae*, v. I. New, revised edition. Dumbarton Oaks, 1967.

Переиздание важнейшего византийского памятника „Об управлении империей“ Константина Порфирогенита приветствуется всеми византистами. Критический текст, подготовленный первоклассным текстологом, каким является проф. Дьюла Моравчик, был издан в Будапеште в 1949 г. с английским переводом, осуществленным проф. Дженкинсом (Лондон). Второе издание открывает новую серию Думбартон-Окского византийского центра „Тексты“. Проф. Моравчик начинает с критического введения, где дано описание четырех рукописей, в которых сохранился текст памятника (15—23), и дает обзор его изданий (23—25) и переводов (26). С большой тщательностью прослежена зависимость рукописей друг от друга (27—33) и, наконец, изложен метод, положенный в основу данного издания.

Греческий текст и английский перевод даны en regard, разночтения расположены под строкой. Индекс имен собственных, глоссарий, важнейшие грамматические заметки, указатели источников и параллельных мест, цитаты из древних и византийских авторов завершают это великолепное издание (288—341). Большое значение имеет то, что комментарий к Порфирогениту, изданный авторами как том II в Лондоне в 1962 г., может быть без затруднений использован для второго издания, так как пагинация последнего соответствует первому.

Совместная работа двух выдающихся византинистов вызывает живую благодарность всех специалистов, так как подымает на новую высоту исследования свидетельство греческого автора X в. о славянских народах и тюркских племенах, соседствовавших с империей.

Н. П.

*Travaux et mémoires*, 2. Publié par le Centre de recherche d'histoire et civilisation byzantines. Directeur P. Lemerle membre de l'Institut. Paris, 1967.

Второй выпуск названной серии подтверждает те основные черты, которые определили и 1-й выпуск, а именно глубокий анализ материала, его живую интерпретацию и новый, свежий подход к теме и ее трактовке.

Профессор Гуяр (Goiillard), статья которого посвящена важному памятнику византийской культуры — „Синодику православия“, его изданию и комментарию, анализируя текст и его традицию, выделяет три слоя, которые последовательно относятся ко времени Македонской династии (867—1056), обозначаемой М, ко времени Комнинов (1081—1185) — С и времени Палеологов (1259—1453) — Р (р. 3). Автор рассматривает внедрение синодика в канонические сборники (р. 8), различные его списки, их рукописную традицию (рр. 13—42), особенности каждой из них. Далее следует тщательное, выполненное на высоком уровне издание сино-

дика с французским переводом en regard (pp. 43—118).

Часть 2-я, комментарий, прежде всего выделяет первоначальный вид синодика и историческую обстановку времени его появления. Особое внимание уделено связи собора 843 г. и синодика, хотя ряд вопросов до конца не может быть разрешен (pp. 141—168). Отдельно рассматриваются синодик и православное учение об иконах (pp. 169—182), изменение, внесенные в синодик при Комнинах (pp. 183—237), дается глубокое исследование положений, связанных с доктриной паламитов и данными синодика (pp. 239—254). За главой „Синодик и торжество православия“ (pp. 253—285) в своем заключении проф. Гуяр возвращается к высказанной им мысли, которую он проследил на протяжении всей работы, о связи между церковью и государством, связи якобы не расторжимой, по его мнению, между императором и православной доктриной. Однако ряд новых теологических положений, теорий, высказанных отдельными византийскими философами, свидетельствует о том, как это положение вызывало противоположные идеи, отвергающие его и ведущие к другим представлениям, наличие которых никогда не исчерпывалось и являлось частью глубокой философской основы ортодоксии.

Статья „Византийские стратегисты“, т. е. авторы теоретических трактатов по военной теории, принадлежит проф. Дену (A. Dain), которому смерть помешала закончить работу, и ее завершил его ученик Фокольт (J. A. De Fausault). Последовательно авторы показывают роль античной теории и ее влияния на византийскую стратегическую мысль и дальнейшее развитие этой последней. В приложенной таблице читатель найдет схемы заимствований и зависимость авторов-стратегов друг от друга (pp. 352, 372, 376). В заключение дается обзор рукописей, содержащих трактаты.

Профессор Арвейлер (E. Ahrweiler) издала речь Константина Порфирогенита, обращенную к восточной армии, интересный документ для истории арабо-византийских войн и образец своеобразной отрасли литературы.

Статья Дюселье (A. Ducellier) посвящена вопросу об албанцах и их участию в жизни Венецианской республики XIV и XV вв., значительная часть из них состояла на службе этого государства.

Статья Д. Якоби (D. Jacoby) рассматривает вопрос о характере феодализма в Морее и роли греческих архонтов, которые определили влияние Византии в этой захваченной франками области Пелопоннеса (pp. 431—481).

Новое чтение надписи Симеона Уроша дано Д. Папахризанту (pp. 481—488).

Заканчивается том большим обзором византиноведческих публикаций на славянских языках, которым мы обязаны доценту Ирине Сорлен (J. Sorlin), пересмотревшей большое число периодических изданий на славянских языках и ознакомившейся с монографиями. Благодаря этой работе, в которой участвовала и Е. Мякотина (Miakotine), ученые, не владеющие славянскими языками, имеют возможность ознакомиться с этой литературой.

И этот том издания, возглавляемого академиком П. Лемерлем, представляет большой интерес и является вкладом в мировое византиноведение.

*Н. Пигулевская.*

**Bisera Nurudinovic.** *Bibliografija Jugoslovenske Orientalistike (1945—1960)*. Orientalni Institut u Sarajevu, Sarajebo, 1968.

Библиография югославских работ по востоковедению за 15 лет представляет несомненный интерес, так как охватывает многие области и специальности изучения Востока.

После краткого введения дается список рецензируемых периодических изданий (11—22) и общие работы (25—29). Затем следуют разделы — арабистика (30—95), иранистика (96—108), тюркология (109—167), исламистика (168—176), история (177—217), искусство и культурное наследие (218—229).

Каждый из языковых разделов содержит более мелкие подразделы, а именно: 1) филология, лингвистика и лексикография, 2) литература и история литературы, 3) переводы. В конце книги приложен индекс.

Сборник удобен для справок, хорошо составлен, и было бы желательно, чтобы появилось продолжение этой библиографии, которая давала бы сведения о литературе 60-х годов.

*Н. Пигулевская.*

## СО Д Е Р Ж А Н И Е

	Стр.
От редактора . . . . .	3
Э. Н. Ворожейкина. Вставные рассказы в романе 'Абдаллаха Ансарй „Друг послушников и солнце маджлисов“ . . . . .	4
Н. Туманович. Неизвестный персидский прозаический вариант „Бахтиарнаме“ . . . . .	16
Г. И. Костыгова. К вопросу об источниках поэм Низами . . . . .	26
С. И. Баевский и Э. Н. Ворожейкина. „Собрание редкостей“ Низами Арузи Самарканди как источник по истории культуры Средней Азии и Ирана X—XII вв. (Обычаи. Реалии) . . . . .	34
А. Т. Тагирджанов. Влияние поэмы Фирдоуси „Йусуф и Зулайха“ на „Қисса-и Йусуф“ 'Али и „Йусуф и Зулайха“ Шайяд Хамзы . . . . .	46
А. Э. Розенфельд. Бадахшанская свадебная песня „Юсуф и Зулейха“ . . . . .	62
М. Б. Руденко. Хронограммы в рукописи поэмы Селима Слемана „Юсуф и Зелиха“ . . . . .	68
М. Б. Руденко. Похоронные песни курдов-езидов Закавказья . . . . .	70
М. Н. Боглюбов. Арамейская надпись на серебряной пластинке из Ирана	87
С. И. Баевский. „Румийские“ слова в персидском толковом словаре „Зафангуйа“ . . . . .	91
А. М. Газов-Гинзберг. Символизм U: I как выражение пола (рода) и размеров в семитских языках . . . . .	100
А. Н. Рагоза. Несколько афганских этимологий . . . . .	111
И. И. Цукерман. Глагольные окончания в хорасанском курманджи (Диахроническая направленность вариантов) . . . . .	114
О. И. Смирнова. Согд (К истории изучения страны и о задачах ее исследования) . . . . .	121
А. Н. Рагоза. Согдийские фрагменты Samghasūtra в Рукописном собрании ЛО ИВ АН СССР . . . . .	151
И. М. Оранский. К имени бактрийского (?) вождя Κατάνης (IV в. до н. э.)	155
В. А. Лившиц. Хорезмийский календарь и эры Древнего Хорезма . . . . .	161
М. Пиотровский. Арабская версия истории царицы Зенобии (аз-Заббы) . . . . .	170
Р. А. Гусейнов. Иракские Сельджукиды, Илдегизиды и Закавказье . . . . .	185
Л. В. Стреева. „Новый призыв“ исмаилитов как идеология народного движения в Иране в XI—XII вв. . . . .	199
Н. Д. Миклухо-Маклай. Некоторые уточнения к датировке текста Шафнама . . . . .	214
М. А. Салахетдинова. К исторической топонимике Балхской области . . . . .	222
А. Иванов. Персидский каламдан 1092 г. х./1681 г. . . . .	229
О. Ф. Акимущикин. К вопросу о внешнеполитических связях Могольского государства с узбеками и казахами в 30-х годах XVI в. — 60-х годах XVII в. . . . .	233
А. Г. Лундин. Гонзаг Рикманс (10 декабря 1887 г. — 3 сентября 1969 г.) . . . . .	249
Библиографические заметки . . . . .	252

## CONTENTS

	Page
From the Editor . . . . .	3
Z. N. Vorobjeikina. The inserted stories in the novel of Abdallah Ansari „Anis al-muridin va shams al-majalis“ . . . . .	4
N. Toomanovich. An unknown persian prosaic version of „Bakhtiar-name“ . . . . .	16
G. I. Kostygova. On some sources of Nizami's poems . . . . .	26
S. I. Bayevsky, Z. N. Vorobjeikina. „Majma'an-navadir“ of Nizami 'Aruzi Samarqandi as a source to the history of culture of Central Asia and Iran in the X—XII centuries (Customs. Real things) . . . . .	34
A. T. Tahirjanov. The influence of Firdousi's poem „Josuf and Zuleykha“ on „Qissa-i Josuf“ by Ali and „Josuf and Zuleykha“ by Shayyad Hamza . . . . .	46
A. Z. Rozenfel'd. Badakshan wedding song „Josuf and Zuleykha“ . . . . .	62
M. B. Rudenko. The chronograms in the manuscript of the poem „Josuf and Zelikha“ . . . . .	68
M. B. Rudenko. The funeral songs of the Yezidi-Kurds of Transcaucasia . . . . .	70
M. N. Bogoliubov. Aramaic inscription on a silver plaque from Iran . . . . .	87
S. T. Bayevsky. The „Rumi“ words in the persian explanatory dictionary „Farhang-i Zafanguya va Jahānpūya“ . . . . .	91
A. M. Gazov-Ginzberg. The U:I symbolizm as expression of sex (gender) and size in Semitic . . . . .	100
A. N. Ragoza. Some Afghan etymologies . . . . .	111
I. I. Tsukerman. The diachronic direction of the variants . . . . .	114
O. I. Smirnova. Sogd (to the history of studying of the country and aims of its research) . . . . .	121
A. N. Ragoza. Sogdian fragments of Samghasūtra in the collection of manuscripts of the Institute of Oriental Studies . . . . .	151
I. M. Oranskiy. To the name of the Bactrian (?) chieftain KATANHΣ (IV cent. B. C.) . . . . .	155
V. A. Livshits. The Choresmian calendar and the eras of ancient Choras-mia . . . . .	161
M. Piotrowsky. Arabic version of the queen Zenobia's (az-Zabba) story . . . . .	170
R. A. Guseinov. The Seljoucides of Iraq, Ildeguizides and Transcaucasia . . . . .	185
L. V. Stroeva. „Ad-da'wat al-djadida“ of the Ismailits as a ideology of the people's movement in Iran XI—XII centuries . . . . .	199
N. D. Miklukho-Maklai. On the date of composition of „Sharaf-Namah“ . . . . .	214
M. A. Salakhedinova. A contribution to the historical toponymy of the Balkh region . . . . .	222
A. A. Ivanov. A persian qalamdan of 1092 A. H./1681 AD . . . . .	229
O. F. Akimuchkine. To the diplomatic relations of Mogol power with Uz-beks and Kazakhs in XVI—XVII centuries . . . . .	233
A. G. Lundin. Gonzague Ryckmans (10 XII 1887—3 IX 1969) . . . . .	249
Bibliographical notes . . . . .	252

1 р. 15 к.



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»  
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ