



Центр "Петербургское Востоковедение"
St.Petersburg Centre for Oriental Studies

ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

**St.Petersburg Journal
of Oriental Studies**

**выпуск 5
volume 5**

Центр
"Петербургское Востоковедение"

Санкт-Петербург
1994

Три легенды об обращении в ислам хадрамаутских язычников

С. А. Французов
(Институт востоковедения РАН)
(Санкт-Петербург)

Среди преданий об обращении в ислам аравитян-многобожников особняком стоят три довольно схожие легенды, повествующие о принятии новой веры обитателями Хадрамаута, автономного историко-культурного региона Южной Аравии, и выделяющиеся необычностью сюжета. Ни одна из этих легенд не вошла в "Китаб ал-аснам" ("Книгу об идолах"), единственное дошедшее до нас сочинение, посвященное аравийскому язычеству, хотя *исна́д* (цепь передатчиков) двух из них включает в себя его автора — Хишма́м б. Мухаммада ал-Калби́.

Разобраться в обстоятельствах возникновения этих легенд невозможно, не рассмотрев предварительно, хотя бы вкратце, этноплеменную и религиозную ситуацию в Хадрамауте накануне ислама. Древнее Хадрамаутское царство, которое в конце III—начале IV вв. после более, чем тысячелетнего существования было захвачено Химйаритской державой, оставило после себя давно сформировавшееся гражданское общество, ядром которого являлись общины оседлых земледельцев, обозначаемые в хадрамаутской эпиграфике термином *s²rk*, а в сабейской — *s²c^b* (pl. *'s²c^b*). В арабских источниках потомки коренного оседлого населения и инкорпорированные в их среду союзные им кочевники именуются *хадрамаут*¹.

Хорошо известно, что религиозная нетерпимость, как правило, была чужда цивилизациям Древнего Востока, и потому неудивительно, что хадрамаутский политеизм, представлявший собой локальный вариант общей для всей Южной Аравии традиционной языческой религии, пережил химйаритское завоевание. В частности, сохранился культ наиболее почитаемого в древнем Хадрамауте бога Сина². Химйаритский царь Шамир Йухар'иш (конец III в. н.э.), приступивший к постепенному покорению Хадрамаутского царства и овладевший его столицей Шабвой³, направил с особой миссией в этот город своего высокопоставленного чиновника (*муктави́*) Абшамира Аулата "чтобы он явился на праздник Сина (или для паломничества к Сину)" (*lqrb/lḥḍr/s¹yn* — *lḥ* Appendix В 3₁₀₋₁₂). Местные богиполнили пантеон завоевателей. В самой пространной надписи рода зү Йаз'ан, высеченной в месяце зү *мазра'ан* 470 г. химйаритской эры/июле 355 г. н.э. на скале в *вади*

‘Абада̄н на западной окраине Хадрамаута, ее авторы, носившие титул *кайлей*, представителей высшей наследственной знати в Химйаритском государстве, и являвшиеся активными проводниками завоевательной политики химйаритов, упоминают в заключительной формуле не только бога ‘Астара Шāрикана, широко почитавшегося в различных регионах Южной Аравии и даже за ее пределами⁴, но и двух местных богов: Вадда, господина крепости Майфа‘ат⁵, и Сина, владыку храма Алим⁶:

"...и эту надпись они отдали под записку от искажения и повреждения во [имя] ‘Астара Шāрикана и Вадда, господина Майфа‘ат, и Сина зū Алима..." (...wḏn/ms³ndn/1ḏw/bn 43.mḥd^cm/wḥs³s³m/b^cttr/s²rqn/wwḏn/b^cl/myf^ct/ws¹yn/d¹lm...) (Большая ‘Абаданская надпись, стк. 42—43).

Однако эта надпись является последним дошедшим до нас упоминанием Сина в южноаравийской эпиграфике. Менее, чем через четверть века в надписи Garbini—Bayt al-Ashwal 2, датированной месяцем зū *ди'вāн* 493 г. химйаритской эры/январем 379 г. н. э., мы видим царей химйаритской династии, исповедующих монотеистические верования, которые с этого времени становятся официальными и распространяются по всему государству⁷. Языческим богам перестают посвящать надписи, их храмы приходят в запустение. Конечно, процесс исчезновения южноаравийского, в том числе и хадрамаутского, политеизма был постепенным, и все же он завершился еще до прихода ислама в этот регион, т. к. арабской исторической традиции языческая религия Южной Аравии как система взглядов неизвестна. Если не считать предания о храме Рийām и его оракуле⁸, в источниках упоминаются имена некоторых местных богов, воспринимавшихся то как древние цари⁹, то как идолы, аналогичные тем, которым поклонялись накануне ислама обитатели Северной и Центральной Аравии¹⁰. Возможно, в последнем случае речь идет не только об искаженном восприятии остатков южноаравийского политеизма в арабской традиции, но и об их трансформации под влиянием бедуинского идолопоклонничества.

Поклонение идолам, как и другие черты жизненного уклада аравийских кочевников, принесли киндиты и союзные им племена, переселявшиеся в Хадрамаут несколькими волнами на протяжении VI в. н. э.¹¹ Наряду с оседлым коренным населением они составляли одну из основных этноплеменных групп обитателей предисламского Хадрамаута. Что касается третьей этноплеменной группы хадрамаутцев в ту эпоху, то к ней принадлежали помады-автохтоны этого региона, прежде всего махрийцы, потомки которых, говорящие на одном из бесписьменных южносемитских языков и ныне обитают примерно в том же районе. Об их верованиях в тот период ничего конкретного не известно. Соперничество между этими этноплеменными группами и

внутри них являлось основным содержанием социально-политической истории Хадрамаута в эпоху перехода Аравии к исламу¹².

Обратимся теперь к анализу самих легенд об обращении хадрамаутцев в ислам. Предание об идоле ал-Джалсаде изложено в географическом словаре Йāқұта, где ему отведена отдельная статья (Йакут, II, с. 100—101), со ссылкой на книгу Абū Аҳмада ал-Хасана б. ʿАбдаллāха ал-ʿАскарī (293/906-382/993) (Там же, с. 100₇₋₈), под которой подразумевается лексикографическое сочинение "Китāб ат-тасхйф" ("Книга об искажениях") (Fück, 1959, с.734). При этом Йāқұт подчеркивает, что он не нашел упоминания об ал-Джалсаде в "Книге об идолах" (Там же, с.100₆₋₇).

Так почему же Хишām ал-Калбī, чье имя входит в иснад данного предания, не включил его в свой труд, специально посвященный идолам, и оно дошло до Йāқұта, по-видимому только потому, что лексикограф ал-ʿАскарī обратил внимание на четырехбуквенный корень в имени идола, нигде более в арабском языке незафиксированный?

С точки зрения достоверности, в предании об ал-Джалсаде можно условно выделить два блока информации:

- 1) описание идола и обрядов поклонения ему;
- 2) явно легендарный рассказ об изреченных через него пророчествах.

Култ ал-Джалсада был распространен среди всех трех основных групп хадрамаутского населения: ему поклонялись *кинда*, *хадрамаут* и махрийское племя *банū-л-āмирī* (Йакут, II, с. 100_{10,16-17}). Очевидно, первоначально это был сакунитский идол, поскольку хранители (*садана*, sing. *сāдин*) идола принадлежали к роду (*байт*) *банū ʿаллāк* из племени *бану шукāма б. шабīb б. ас-сакūн б. ашрас б. саур б. муратти*^с (т. е. *кинда*)¹³. Хранителем идола накануне ислама являлся ал-Ахзар б. *Сāбит* (Там же, с. 100₁₀₋₁₃)¹⁴.

Судя по описанию внешнего облика, ал-Джалсад "был подобен телу здоровенного мужчины, и [был] он из белой скалы, у которой имелось нечто вроде черной головы; и когда вглядывался в нее тот, кто смотрел [на него], видел в ней нечто, напоминавшее изображение человеческого лица" (Там же, с. 100₁₄₋₁₆)¹⁵. Такие похожие на человека скалы почитались по всей Аравии. Достаточно вспомнить идола ал-Фалса у племенного союза *таййи'* в Центральной Аравии, представлявшего собой красный выступ посреди черной горы, подобный изваянию человека (Калби, с. 59).

"И было у ал-Джалсада заповедное пастбище (*химā*), на котором пасся на воле его скот, его мелкий рогатый скот (*савāмуху ва ганамуху*). И если изголодавшиеся овцы и козы (*хавāфй-л-ганам*) попаслись на заповедном пастбище ал-Джалсада, они становились запретными

для своих хозяев". Институт *химы* был типичным для аравийского язычества (Негря, 1981, с. 98)¹⁶. Сходный обычай отмечен и в древней южноаравийской религии. Издатели надписи Robin/al-Mašamaun 1 вполне обоснованно сравнили с химой ал-Джалсада священный водоем богини Наушум в древнем Мадаре (современный Сирвāх Архаб)¹⁷.

Явные аналогии в аравийском идолопоклонничестве и в южноаравийском политеизме имеет и обряд облачения во взятые займы две одежды из одежд хранителей перед тем, как обратиться к ал-Джалсаду с просьбой (Йакут, II, с. 10₁₈₋₉)¹⁸.

К идолу ал-Джалсаду полагалось приближаться, "набычась", т. е. идти торопливо, опустив голову¹⁹.

Адресованная ал-Джалсаду просьба составлялась в ритмизованной прозе (*сadj*), которой обитатели доисламской Аравии пользовались повсеместно при общении со сверхъестественными силами²⁰.

Как и другим аравийским идолам, ал-Джалсаду приносили в жертву домашний скот, даже верблюдов (Йакут, II, с. 100₁₆₋₁₇, 23, 101₇₋₈), и мазали его кровью жертв (Там же, с. 100₂₃)²¹.

И, наконец, такую присущую культу ал-Джалсада черту как наличие оракула, который голосом возвещал свои ответы (Там же, с. 100₁₄), арабская традиция приписывает не только южноаравийскому храму в Рийāме, но и капищу ал-Уззы, называвшемуся Бусс и находившемуся на пути из Мекки в Ирак (Калби, с. 11—12, 18)²².

Как и в случае с другими аравийскими идолами, не вполне ясно, каковы были конкретные функции божества, которое олицетворял ал-Джалсад. Впрочем, наличие у него заповедного пастбища и обращенная к нему просьба отыскать пропавших верблюдов указывают, что речь, очевидно, шла о божестве-покровителе скотоводства.

Таким образом, не остается сомнений в том, что сохраненные у Йāкūта детальные сведения относятся к реально существовавшему идолу, скрупулезно описанный культ которого имеет определенную локализацию (Хадрамаут), четкие этноплеменные границы и массу черт, отмеченных и у других идолов полуострова. Придумывать все эти детали для того только, чтобы вложить в уста идола заранее сочиненные пророчества, представляется совершенно излишним²³.

Повествование о приписываемых ал-Джалсаду прорицаниях, произнесенных, как и полагалось, *сadj*ем, ведется от лица его последнего *садина*.

"Сказал ал-Ахзар:

— Поистине я однажды [находился] при ал-Джалсаде, и мужчина из *банū-л-āмирī б. махра* заколол для него жертвенное животное. Вдруг мы услышали словно грохотание грома и прислушались. И вот некто говорит:

Боевой клич жителей ʿАдма (или ʿАдима):
Неотвратимая судьба, —
Если стрела выскочила,
То выиграла стрела²⁴

*шиʿāру ахли ʿАдм
иннаху қадā'ун ҳатм
ин баташа сахм
фа-қад фāза сахм"*

(Йакут, II, с. 100₁₈).

Идея неотвратимости судьбы, занимавшая одно из центральных мест в сознании обитателей доисламской Аравии, привязана здесь к местным событиям. Незадолго до ислама в вади ʿАдим, одной из хадрамаутских боковых долин, впадающей в главное вади с юга в нескольких километрах западнее Тарйма, "убыла вода": по-видимому, из-за увеличения слоя наносов паводок стал проходить, минуя ирригационную сеть²⁵. Жители оставили *вади*²⁶ и, очевидно, вынуждены были отвоевывать новые территории. Потому-то оракул и приписывает им такой боевой клич.

Вторая часть этого прорицания более интересна:

"И мы сказали:

— Наш господь — очень ясный, очень ясный (*раббунā ваддāхун ваддāхун*).

И вновь раздался голос, говоря:
Новая звезда возшла над Ираком²⁷,
О Ахзар, потомок ʿАллāқа,
Ощутил ли ты, как неисчислимое воинство
И многочисленное полчище
Низвергается с юга и севера²⁸
На покрытую болотистыми зарослями [землю].
Свет затенился,
А мрак скрылся²⁹,
И царь перебрался с места на место

*нā'а наджму-л-ʿИрāқ
йā Аҳзара-бна-ʿАллāқ
хал аҳсаста джамʿан ʿамман
ва-ʿададан джамман
йахвī мин йаманин ва-ша'м
илā зāти-л-āджām
нўрун азал (паузальное чтение вм. азалла)
ва-зулāmун афал
ва-маликун интақал
мин маҳаллин илā маҳал (вм. маҳаллин)*

(Йакут, II, с. 100_{19—21}).

Оракул недвусмысленно пророчествует об одном из ключевых этапов арабских завоеваний — вторжении в Ирак, за которым последовало сокрушение мусульманами державы Сасанидов. Специально выделено оказавшее огромное впечатление на современников бегство последнего сасанидского шаханшаха Йездигерда III, который покинул свою столицу Ктесифон и переезжал от одного наместника к другому, тщетно пытаясь организовать сопротивление, пока не нашел бесславный конец на мельнице под Мервом³⁰.

Однако внимавшие идолу язычники, конечно, не поняли предсказания. Наступил следующий год, а они по-прежнему оставались в неведении о смысле оракулов. Тогда они принесли жертву и поведали идолу о своих сомнениях и опасениях в связи с его пророчествами.

"И вот глас зовущий (*ан-нидā*) из идола говорит:

Опрокинуты дочери:

Их *‘Уззā* (букв. величайшая из них) и ал-Лāт,

Высочайшая из них³¹ и Манāт.

Отказано им в небосклоне

И [им туда] не взобраться,

Их стерегут,

И [им туда] не воссесть,

В них стали сомневаться,

И никто не вертит головой в изумлении.

И уже появившийся появился,

И нагрянувший нагрянул,

И безмолвствовавший тихо заговорил,

И говоривший³² разразился проклятиями,

И призывающий высказался,

И правда возвысилась,

И ложь исчезла³³

қулибат-и-л-банāt

ва-‘уззāхā ва-л-лāт

ва-‘ульāхā ва-манāт

муни‘ат-и-л-уфуқа

фа-лā ма‘ада

ва-хурисат

фа-лā мақ‘ада

ва-убхимат

фа-лā муталаддада

ва-кāна қад нāджимун наджам

ва-хāджимун хаджам

ва-‘самитун заджам

ва-қā‘илун раджам

ва-дā‘ин натақ

*ва-хаққун басақ
ва-ба̄тилун захақ*

(Йакут, II, с. 101₃₋₆).

Запрещение культов "дочерей Аллаха", широко почитавшейся по всей Аравии триады женских божеств, и низвержение их идолов символизируют в этом тексте конец всего аравийского язычества и напрямую связываются с пророческой деятельностью Мухаммада, называемого, правда, лишь иносказательно. Теперь неизбежно должен был наступить черед и самого ал-Джалсада. Так и случилось, когда идол не откликнулся на мольбу потерявшего верблюдов *киндита*.

"...И он не ответил. Сказал ал-Ахзар:

— И разрушился он из-за этого, а прежде бывало он сообщал нам удивительные вещи. И когда покрыла нас ночь, заночевал я у идола. И вот Взывающий (*ал-хāтиф*) говорит:

Нет дела до ал-Джалсада,
Не оплакивайте грубый голос³⁴,
Выпрямилось кривое,
И поклонятся Единому, Непоколебимому³⁵.
И я избавляюсь³⁶ от крепчайшего камня
И черной головы

*лā ша'на ли-л-Джалсад
лā рас̄йа ли-хадад
истақ̄ма-л-авад
ва-с̄убида-л-ва̄хиду-с̄-самад
ва-'укфā-л-хаджара-л-аслад
ва-р-ра'са-л-асвад*

Сказал ал-Ахзар:

— Я поднялся в испуге и подошел к идолу, а он — перевернут вниз головой. А был он [таков, что] если б собралась толпа (*фи'ām*) людей, не сдвинула бы его. Клянусь тем, в чьей руке моя душа, я не завернул ни к семье, ни за имуществом перед тем, как подошел к моей верблюдице и выехал, так что достиг Сан'ā'. И я сказал:

— Есть ли известие какое-нибудь тайное?

И мне сказали:

— Появился человек в Мекке, который призывает низвергать идолов и утверждает, что он — пророк. И продолжал я странствовать по округам Йемена (*фй махāлйфи-л-Йаман*), пока не появился ислам. И пришел я к пророку, да благословит его Аллах и да приветствует, и стал мусульманином" (Йакут, II, с. 101₁₁₋₁₉).

Именно эта заключительная часть легенды дает ответ на вопрос, ради чего она была сложена. Само по себе пророчество о конкретных событиях не считалось в языческой Аравии чем-то исключительным.

Так, сохранилось предание, восходящее к тамимитскому поэту ал-А^сше б. Наббāшу³⁷ б. Зурāре ал-Асадī, о том, как он до ислама слышал *хāтиф* — "глас оракула" (не сказано, правда, какого именно), предрекший гибель влиятельному и богатому вождю курайшитского рода *банū тайм* °Абдаллāху б. Джуд^сāну б. °Амру. Как и в предании об ал-Джалсаде, предсказание уточнялось в ходе диалога, хотя и очень краткого, между ал-А^сшой и оракулом (Джахиз, 6, с. 62).

В целом статья в словаре Йāкўта построена по той же сюжетной схеме, что и большинство сообщений об идолах в "Китāб ал-аснāм": за описанием идола и событий, связанных с поклонением ему, следует рассказ об его разрушении, которое, как правило, осуществляли эмиссары Мухаммада по его указанию³⁸. Лишь в одном случае сообщается о том, как *садин*, услышав о пророке, сам разбил своего идола³⁹.

Рассказ же о том, как идол был низвергнут без участия людей путем непосредственного вмешательства Аллаха, который предварительно через оракула этого идола ниспослал язычникам откровение о грядущем торжестве пророческой миссии Мухаммада и о начале мусульманских завоеваний⁴⁰, аналогов в "Китāб ал-аснāм" не имеет. Поскольку языческие культы в Аравии имели отчетливо выраженный этноплеменной характер, предание об ал-Джалсаде ставило племя *ас-сакўн* в совершенно исключительное положение, причем как раз в том вопросе, который играл решающую роль при определении статуса племени в раннемусульманском обществе и государстве: при каких обстоятельствах племя обратилось в ислам. Казалось бы, с этой точки зрения у сакунитов все было благополучно. Во время *ридды* ("войны отступничества от ислама") в Хадрамауте почти все сакуниты, за исключением одного отряда (Табари, I, с. 2005), приняли сторону мусульманской общины⁴¹. По-видимому, тогда они и разрушили своего ал-Джалсада⁴², впоследствии же сочинили легенду, где приукрасили этот факт. Конечно, содержащиеся в ней претензии не могли служить серьезным аргументом в межплеменной полемике. Их недостоверность, апокрифичность с самого начала была очевидна для знатоков раннемусульманского предания. Потому-то Хишām ал-Калбī и не включил ее в "Книгу об идолах".

Однако на уровне обыденного сознания легенда об ал-Джалсаде должна была способствовать росту престижа *ас-сакўна*. Вероятно, она была частью передававшегося изустно сакунитского племенного предания и лишь случайно, из-за привлеченного внимание лексикографов имени идола, оказалась письменно зафиксированной.

На сакунитское происхождение легенды указывает также упоминание в пророчестве ал-Джалсада вторжения в Ирак, а скажем, не в Сирию, как символа начала арабских завоеваний. Дело в том, что сакуниты включились в завоевательное движение в конце 14/начале 636

г., когда их отряд численностью в 400 воинов выступил из Медины на Ирак в составе четырехтысячного войска, возглавляемого Са^ддом б. Абй Ваққасом (Табари, I, с. 2220).

Однако в покоренном Ираке осталось довольно незначительное число сакунитов, основная же их масса снискала себе славу при завоевании Египта и там поселилась (Mad^аj, 1988, с. 84, 91). Очевидно, предание об ал-Джалсаде сложилось среди той части сакунитов, которая обосновалась в Ираке, иначе трудно объяснить, почему в тексте пророчества Египет не упоминается. На территории Ирака сакуниты оставались только в Куфе (Caskel-Kalbi, II, с. 503), причем, по крайней мере, некоторые из них принадлежали к тому же племени бану шукāма, что и хранители идола (Caskel-Kalbi, I, табл. 241; II, с. 380, 395).

Дополнительную информацию об обстоятельствах возникновения и путях передачи этого предания позволяет получить анализ его *иснада*, представленного ниже в графической форме.

Абӯ Мискйн



Хишām б. Муҳаммад ал-Калбй, или Ибн ал-Калбй
(ок.120/737—204/819 или 206/821-22)



Ҳāтим б. Қабйса ал-Мухаллабй (или б. ал-Мухаллаб)
(род. не позже 700)⁴³



ал-Ҳусайн б. Дурайд, дядя Ибн Дурайда по отцу
(род. ок. 800)



Ибн Дурайд (223/837-321/933)



Абӯ Аҳмад ал-Ҳасан б. ^сАбдаллāх ал-^сАскарй
(ум. 382/993)

Из *иснада* явствует, что ал-^сАскарй, скорее всего, воспринял предание об ал-Джалсаде не лично от Ибн Дурайда, который был, как минимум, на 60-70 лет старше, а почерпнул его в одном из недошедших до нас сочинений этого выдающегося филолога⁴⁴; Ибн Дурайд же узнал его от своего первого учителя — собственного дяди.

К сожалению, следующее звено в цепи передатчиков подверглось искажению, хотя и неясно, какому именно⁴⁵.

"Связка" Хишām ал-Калбй—Абӯ Мискйн встречается в *иснадах* еще два раза, причем в обоих случаях передаваемая информация имеет некоторое отношение к Хадрамауту⁴⁶. Предложенное Вл. В. Полосиным осторожное отождествление Абӯ Мискйна с куфийским традиционалистом из 4-го поколения после сподвижников пророка (Калби

(пер.), с. 49, прим. 182; Ибн Са'д, VI, с. 238) в свете куфийского происхождения легенды об ал-Джалсаде представляется весьма вероятным. Тогда можно довольно точно определить время появления легенды: середина—2-ая половина VII в. (во всяком случае не позднее начала VIII в.).

Совершенно аналогичное по сюжету, хотя и гораздо более краткое, предание повествует об идоле Вā'ила б. Худжра, *кайла* из Хадрамаута, известного в мусульманском мире тем, что он лично прибыл к пророку и обратился в ислам⁴⁷. Оно сохранилось в "Шарх аш-Шифā", комментарии Шихāб ад-Дйна Ахмада б. Мухаммада ал-Хафāджй (ок.979/1571-1069/1659) на одно из позднесредневековых жизнеописаний пророка, без *иснада*, но со ссылкой на "Китāб хайр ал-биш(а)р би-хайр ал-башар" Ибн Зафара ас-Сиқиллй ал-Маккй (497/1104—ок.565/1170)⁴⁸:

"А причина его (т. е. Вā'ила б. Худжра — С. Ф.) обращения в ислам, как сказал об этом Ибн Зафар в "Китāб ал-биш(а)р", — то, что у него был идол из сердолика, которому он служил и поклонялся. И когда он спал у него, то в полдень⁴⁹ услышал глас осуждающий, который испугал его. И он подошел к нему и отбил ему поклон и услышал, как Взывающий говорит (*фа-сами^са хāтифан йақўлу*):

О, какого удивления достоин Вā'ил ибн Худжр;
он полагает, что знает, а он не знает.
Чего ж просил он у обтесанной скалы,
нет от которой ни добра, ни зла.
Ни пользы нет, ни вреда;
если б он разумом обладал,
то подчинился б моему повелению
вā 'аджабан мин Вā'или-бни Худжри
йахāлу йадрй ва-хва лайса йадрй
мāзā тараджжā мин нахйити сахри
лайса би-зй 'урфин ва-лā зй нукри
ва-лā би-зй наф^син ва-лā зй дарри
лау кāна зā хиджрин атā^са амрй
(размер *раджаз*).

И он поднял голову и сказал: "Что ты повелеваешь мне?" И он сказал:

Поезжай в Йасриб, обладающий пальмами;
отправляйся туда, словно странник,
Прежде, чем истечет уходящая жизнь;
исповедуй веру того, кто постится и молится,
Мухаммада, отправленного с миссией,
лучшего из посланников

ирхал илā Йасриба зāти-н-нахли
ва-сир илайхā сайра мустақилли
қабла тақаддī-л-^сумри-л-муваллī
фа-дин би-дйни-с-са'ими-л-мусаллī
Муҳаммади-л-маб^сӯси хайри-р-русули

Затем идол пал ниц, и он подошел к нему и превратил его в обломки, затем он отправился в путь, так что прибыл в Медину и вошел в мечеть. И когда увидел его Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и да приветствует, приблизил его и разостлал ему свой плащ и усадил его вместе с собой..."⁵⁰.

Несмотря на поразительное сходство этого отрывка с преданием об ал-Джалсаде, особенно с его заключительной, кульминационной, частью, есть между ними и существенное различие. В случае с ал-Джалсадом вымышленные пророчества были приписаны реально существовавшему идолу. Что же касается идола Вā'ила б. Худжра, то нет практически никаких свидетельств того, что он не является плодом воображения сочинителей легенды⁵¹, которые, вероятно, имели весьма смутное представление о языческих обрядах, ибо вместо создающего иллюзию подлинности торжественного *сadj'a* включили в текст весьма посредственные стихи⁵².

Отсутствие *иснада* затрудняет поиск истоков этой легенды. Об ее герое Вā'иле б. Худжре известно, что он поселился в Куфе и там оставил потомство (Ибн Хаджар, 11, с. 109). К куфийцам принадлежало немало других знатных представителей *хадрамаута* (Балазури. Ансаб, I, с. 10). Очевидно, среди обосновавшихся в Куфе племен (*ка-бā'ил*)⁵³ *хадрамаута* и сложилась легенда об идоле этого *кайла*, зависимость которой от предания об ал-Джалсаде сомнений не вызывает. Действительно, вероятность самостоятельного появления двух легенд с очень похожим сюжетом среди племен, происходивших из одной области и поселившихся в одном городе, крайне мала. Предание же об ал-Джалсаде, которое обнаруживает знакомство его авторов с доисламскими реалиями и включает многочисленные детали, не относящиеся к основной сюжетной линии, явно сложилось раньше, чем легенда об идоле хадрамаутского *кайла*, весь сюжет которой направлен на то, чтобы повысить социальный престиж потомков *кайла* и его сородичей.

По-видимому, своим происхождением эта легенда обязана межплеменному соперничеству, которое в раннем Халифате проявлялось не только в постоянной борьбе *аднанидской* и *кахтанидской* этноплеменных группировок⁵⁴, но и во взаимоотношениях отдельных племен, в том числе и внутри каждой из этих группировок. Каких-либо фактов, свидетельствующих о соперничестве *ас-сакūна* и *хадрамаута* именно в Куфе, обнаружить не удалось. Однако из истории Египта начала VIII в., т. е. как раз того периода, когда сложились обе рассмат-

риваемые легенды, дошли сведения, указывающие, по всей видимости, на борьбу за судебскую власть (*қада*) над этой провинцией между группировками *ҳадрамаута* и *ас-сакуна* (*туджйба*)⁵⁵. Возможно, в Куфе, где оба племени были не так влиятельны, аналогичная борьба разворачивалась не на столь высоком уровне и потому не нашла отражения в источниках.

Межплеменное соперничество проявлялось не только в политико-административной, но и в духовной сфере. Легенда об идоле хадрамаутского *кайла* Ва'ила б. Худжра, сложившаяся под влиянием предания о сакунитском идоле ал-Джалсаде, яркий тому пример. По-видимому, ее появлению способствовало также то обстоятельство, что и *ас-сакун*, и *ҳадрамаут* происходили из одной области, являлись "земляками", что заставляло их с особым вниманием следить за достижениями и притязаниями друг друга.

Этим же объясняется и возникновение еще одной подобной легенды: о *кахине* Хунāфире и являвшемся ему духе из джиннов (*ра'ийй*) Шиṣāре⁵⁶, которая сохранилась в "Китāб ал-амālй" Абӯ 'Алй ал-Қālй (288/901-356/967), куда она была включена благодаря редкой йеменской лексике, широко представленной в ее тексте⁵⁷. Ее *иснад*, восходящий через Ибн Дурайда и Ибн ал-Калбй к отцу последнего — Мухаммаду ал-Калбй (ум. 146/763)⁵⁸, вновь приводит нас в Куфу 1-й половины VIII в. Куфа относилась к числу тех городов, где в ходе завоеваний поселились махрийцы (Caskel-Kalbi, II, с. 382). А ведь Хунāфир, согласно легенде, вместе со своей семьей вступил в союз с вождем одного из махрийских племен, отдавшись под его покровительство (*хāлафа*). Племя это обитало тогда в аш-Шихре, прибрежном районе на юго-востоке Хадрамаута.

В свете этих данных гипотеза о махрийском происхождении легенды представляется весьма вероятной. Может показаться странным, что в таком случае героем легенды стал не исконный махриец, а союзник-чужеродец. Дело в том, что Хунāфир являлся *кахином*, т. е. человеком, способным на непосредственный контакт со сверхъестественными силами. Как правило, слава о таких людях и их влияние выходили далеко за пределы одного племени (Пиотровский, 1984, с. 21-22). По-видимому, сочинители легенды вывели в качестве ее персонажа некогда известного в аш-Шихре и Хадрамауте *кахина*, память о котором была еще жива. Какими-то общими сведениями о практике *кахинов* они располагали, и потому Шиṣār обращается к Хунāфиру только *садж'ем*. Однако многословные, излишне пафосные речи Шиṣāра гораздо меньше похожи на подлинные образцы языческого *садж'а*, чем лаконичные, исполненные величавой таинственности откровения оракула ал-Джалсада. Это может указывать на вторичный характер легенды о Хунāфире и Шиṣāре по отношению к преданию о сакунитском идоле.

Интересно, что в "Китаб ал-аснам" сохранилось сообщение, сюжет которого прямо противоположен сюжету нашей легенды. Там рассказывается, как прародитель племени *хузā^са кахин* ^сАмр б. Луḥайй призвал арабов поклоняться идолам по наущению являвшегося ему духа из джиннов (*ра'ийй*), которого звали Абū Сумāма (Калби, с. 54). Возможно, те, кто слагал легенду о Хунāфире и Шиṣāре, вдохновлялись не только преданием об ал-Джалсаде, но и такого рода сказаниями о джиннах, которые были ими кардинально переосмыслены в соответствии с известным мусульманским тезисом о том, что и среди джиннов есть мусульмане и неверные.

Ниже приведен перевод легенды:

"Хунāфир ибн ат-Тау'ам ал-Ḥимйарй был кахином. И был он наделен дородностью тела и обилием имущества и был высокомерен. Когда йеменские посольства стали приходить к пророку, да благословит его Аллах и да приветствует, и появился ислам, он совершил набег на верблюдов [племени] *мурād*, забрал их всех подчистую, уехал со своим семейством и со своим имуществом, обосновался в ап-Шиḥре, заключил союз с Джаудāном б. Йаḥйей ал-Фирдимй⁵⁹, а тот был могущественным вождем, и поселился в одном из шихрских вади, плодородном, богатом рощами и зарослями деревьев.

Сказал Хунāфир: "Во времена Невежества являвшийся мне дух почти не расставался со мной, а когда распространился ислам, я потерял его надолго, и это меня удручало. Однажды ночью, когда я спал в том вади, он низринулся будто орел и сказал: «Хунāфир». Я сказал: «Шиṣār». И он сказал: «Слушай, я буду говорить». Я сказал: «Говори, я буду слушать». И он сказал: «Запомни, тогда преуспеешь. У всякого периода есть предел, и все то, чему отведен свой срок, достигает конца». Я сказал: «Так». И он сказал: «Каждое государство существует до определенного предела, затем предназначено ему пережить перемены. Погибли вероучения, и вернулись к своим истинам религиозные общины. Поистине ты — друг, тесно [со мной] связанный, и доброе наставление тебе даруется».

Поистине я повстречал в земле Сирийской нескольких [джиннов] из племени (*āl*) *ал-сузām*⁶⁰, мудрейших из мудрых, которые произносили полные великолепия слова, но это были не стихи сочиненные и не проза рифмованная вычурная. Я прислушался, меня прогнали, я вновь стал вникать, мне помешали, и я сказал: «Что вы бормочете, и чему вы следуете?» Они сказали: «Проповедь превеликая пришла от Царя Могучего. Слушай же, о Шиṣār, наиправдивейшее известие и иди по самым ясным следам, тогда спасешься от жара огня». И я сказал: «Что это за речь?» И они сказали: «Разделение неверия и веры. Посланник из мудара из людей сухой глины (*ахл ал-мадар*)⁶¹ был отправлен с миссией и объявился, принес слово, которое воссияло, и яс-

но указал путь, который был занесен песком; в нем увещевания для того, кто был вразумлен, и убежище для того, кого прогнали. Связан он (т. е. путь — С. Ф.) с айатами величайшими». Я сказал: «А кто этот отправленный с миссией из мударитов?» Сказал [один из них]: «Ахмад, лучший из людей⁶². Если ты уверуешь, тебе будет даровано благо, а если воспротивишься, будешь сожжен в *сакаре*»⁶³. И я уверовал, о Хунāфир, и поторопился прибыть к тебе. Сторонись всякого неверного и следуй за каждым чистым верующим. А иначе — разлука и проклятие [нашей] встрече. Я сказал: «Где мне искать эту веру?» Он ответил: «В [земле], покрытой каменистыми почвами, и у некоторых йеменцев, людей воды и влажной глины»⁶⁴. Я сказал: «Разъясни». Он сказал: «Истина в Йасрибе, обладающем пальмами, и на *харре*⁶⁵, чья поверхность бесплодна, камениста. Там люди милостивые и совершенные, сочувствующие и щедро дарующие».

Потом он ускользнул от меня, и я провел ночь в страхе, ожидая зарю. А когда забрезжил свет, я сел верхом на свою верблюдицу, известил своих рабов, выступил в путь со своей семьей, так что прибыл в Джауф⁶⁶ и вернул верблюдов их хозяевам с верблюжатами женского и мужеского пола. И я выехал, стремясь в Сан'ā', и застал там Му'āза б. Джабала, эмира Посланника Аллаха, да благословит его Аллах и да приветствует, и присягнул ему, что принимаю ислам, и он обучил меня сурам Корана. И даровал мне Аллах истинный путь после заблуждения и знание после невежества. И я сказал об этом:

Разве ты не узрел воочию, что Аллах оказал благодеяние
и спас Хунāфира от того,
чтоб он был брошен в [адский] огонь.
И он избавил мне мои глаза от слепоты
и разъяснил мне, каким мне идти путем,
а ведь он был занесен песком.
Если бы отказался я от того,
к чему призвал меня Шиṣār,
то был бы зажарен на углях в пылающем пламени,
страдая от страшной жары.
И стал я таков, что ислам — это мое нутро,
и порвал я с тем, кто стал от истины в страхе бегать.
И тот, чьим путем я был ведом, ввергал меня в заблуждение,
но, клянусь Аллахом, вводивший в соблазн вернулся,
повелевая идти истинным путем.
Я спасся, хвала Аллаху, от всякой опасности,
угрожавшей гибелью, когда я следовал за Шāсиром.
И стали доверять мне после этого йухабириты⁶⁷,
хотя я и поступал с йухабиритами постыдно.
Кто же донесет молодцам моего племени послание о том,

что я — один из смертельных врагов тех,
кто были неверными.
Вам надлежит стремиться к одной цели,
да не затупится ваше оружие,
и ислам над неверием стал победителем
(размер *тавйль*)"
(Кали, 1, с. 133—135).

* * *

По-видимому, неслучайно все эти три легенды появились именно в Куфе, а, допустим, не в Египте, где *ас-сакун*, *хадрамаут* и *махра* были более многочисленны и влиятельны. Именно из-за того, что ни одно из поселившихся в Куфе хадрамаутских племен не могло претендовать на доминирующую роль в политической жизни, им пришлось утверждать свой авторитет в духовной сфере. Очевидно, первенство здесь принадлежало сакунитам, которые сумели воспользоваться даже таким неприглядным, хотя и обычным для аравитян, фактом своей доисламской истории как идолопоклонничество, чтобы поднять престиж племени в мусульманском обществе. Затем их примеру последовали представители *хадрамаута* и махрийцы.

* * *

Однако даже после того, как удалось определить, при каких конкретно обстоятельствах сложились эти легенды и какую роль они играли в духовной жизни раннемусульманского общества, остается неясным, почему использованный в них сюжет так редко встречается в арабо-мусульманской традиции, каково вообще его место при переходе от язычества к монотеизму. Для решения этой проблемы следует выйти за рамки ислама. Довольно похожий, но генетически с хадрамаутскими легендами, разумеется, никак не связанный, сюжет обнаруживается в раннехристианском апокрифическом сочинении "Повествование о случившемся в Персии" (*Εξήγησις τοῦ προφητῶν ἐν Περσίῃ*), в той его части, которая известна как "Сказание Афродитиана"⁶⁸. Рассказывается в ней о том, как идолы в персидской кумирнице в присутствии жреца и персидского царя предсказали рождение Христа, причем Марию они называли Герой и изрекли, что отныне имя ей будет Урания (Небесная), ибо великий Гелиос возлюбил ее. Тогда кровля кумирницы раскрылась, и стала видна светлая звезда, а идолы пали ниц. Звезда же эта повела волхвов в Вифлеем (Bratke, 1899, с. 11₃—19₉).

Тот вывод, к которому, исследовав это сказание, пришел российский ученый П. Е. Щеголев, как нам кажется, вполне применим и к трем хадрамаутским легендам: "Нам хорошо известно язычество и

христианство, но ведь между тем и другим неужто ничего не было? Не мог же язычник сразу отрешиться от своих воззрений, которые он всосал с молоком матери, не мог сразу порвать с юношескими впечатлениями, которые вырастали вместе с ним" (Щеголев, 1899, с. 186).

Таким образом, хадрамаутские легенды предстают перед нами как уникальные памятники, из которых видно, сколь причудливые формы мог принимать переход от поклонения идолам к исламу в сознании аравитян и их потомков. Конечно, несоответствие лежащих в их основе полуязыческих представлений нормам строго монотеизма было довольно заметно. Такой сюжет не мог получить распространения в раннемусульманской литературе по той же самой причине, по какой сказание о чуде в персидской кумирнице не имело аналогов в раннехристианских произведениях (Щеголев, 1899, с. 185).

Примечания

1. О наличии в составе *хадрамаута* номадов свидетельствует, в частности, установленный мусульманами порядок сбора общинного налога — садаки, согласно которому с *хадрамаута* она взималась верблюдами (Табари, I, с. 1999; Ибн ал-Асир, II, с. 289—290).

2. Здесь мы придерживаемся традиционного сабеистического чтения этого имени. О вероятной передаче в арабской традиции имени s'un через سان см.: Abdallah, 1975, с. 50. Следовательно, оно могло звучать как Сий'ан, Сай'ан или Суй'ан (возможны также варианты с геминацией "й"). В пользу такой реконструкции, а не нашего условного чтения свидетельствует сообщение Плиния о том, что в Шабве (Sabota) почитался бог Sabin (Plin. Hist. nat., XII, 14:63), особенно если учесть, что около I в. н. э. латинское "b" в нинтервокальной позиции перешло в "v" (Нидерман, 1949, с. 84—85), и, следовательно, имя этого бога должно было читаться как Savin. Конечно, нужно принимать во внимание неизбежные искажения южноаравийских имен собственных в передаче античных авторов.

Следует отметить, что имя месопотамского бога Луны, в аккадском звучавшее как Син, восходит к шумерскому Зуэн или Суэн (^dEN ZU). Впрочем, связь месопотамского Сина/Суэна с хадрамаутским Сином пока никак не прослеживается.

3. См. Ja 662₇₋₁₃ о назначении Шамиром Йухар^cишем Йа^cмура Ашва^c "нести гарнизонную службу и осуществлять надзор в городе Шабва" (lqgn/wnzr/bhgrn/s²bwt).

4. О почитании ^cАстара аш-Шари^cка (т. е. "Восходящего" — ^citr/s²rq) в Қарйат зят Кахлим (ныне городище Қарйат ал-Фав в Саудовской Аравии) свидетельствует надгробная надпись ^cИджла, которая считается древнейшим письменным памятником на арабском языке (Robin, 1991, с. 115—116).

5. О древней хадрамаутской крепости Майфа^cат, упоминаемой в строительных надписях RES 3869 (ок. сер. V—сер. IV вв. до н. э.) и MAFYS-Naqab al-Ḥaḡar 1—4, см.: Breton и др., 1987, с. 1—20.

6. Храм Алим располагался в Шабве (см., например, RES 2693₅₋₆) и являлся наиболее почитаемым святилищем бога Сина.

7. Дискуссия о характере этих верований ведется уже давно, и среди высказанных в ходе нее точек зрения можно выделить две основные гипотезы. Согласно одной из них, наиболее аргументированно изложенной М. Б. Пиотровским, йеменское единобожие, отраженное в неопределенно монотеистических формулах надписей, было отлично и от иудаизма, и от христианства (Пиотровский, 1985, с. 155—159). Другую гипотезу — об обращении правящей династии и части знати в иудаизм — с учетом новейших эпиграфических находок возродил Кр. Робен (Robin, 1991a, с. 144—147). Близкую к ней позицию занял в последнее время А. Г. Лундин, предлагающий, правда, различать иудаизм еврейских общин Йемена и верования местного иуданизированного населения, в том числе и царской династии (Lundin, 1992, с. 23).

8. Анализ арабского предания о храме Рий'ам и его разрушении см.: Пиотровский, 1977, с. 55, 78, 82.

9. В комментарии на полустиише, приписываемое доисламскому йеменскому поэту ^сАлкаме, ал-Хамдани утверждал, что там упомянут Синан зу Алйм, один из древних хадрамаутских царей (Хамдани. Иклил, II, с. 379). В другом месте он сообщает о якобы обнаруженной в Хадрамауте могиле этого Синана (Хамдани. Иклил, VIII, с. 127; вместо ذواکم читай: ذوالم). О предложенном Йусуфом ^сАбдаллахом чтении سنان как سنان см.: прим. 1.

10. О химйаритском идоле Насре см., например: Калби, с. 11, 57—58.

Единственный упоминаемый в источниках идол, которому поклонялся хадрамаут, — это Мархаб, хранителя которого звали зу Мархаб (Ибн Хабиб, с. 318; Ибн Хазм, с. 460; Йакут, IV, с. 445). Как явствует из надписи Fuller-Johnson, датируемой концом V—началом VI вв., и из арабских источников (Ибн Са'д, I, 2, с. 21; Нашван. Шамс, с. 77) кайли из рода зу Мархаб имели владения в Хадрамауте. Возможно, в основе сообщения об идоле Мархабе лежат пережитки культа их родового божества (см. также прим. 51).

11. О переселении киндитов и их созников см.: Французов, 1987, с. 160; Французов, 1987а, с. 49—52.

Помимо ал-Джалсада, о котором речь пойдет ниже, в источниках упоминается только один идол хадрамаутских киндитов — Зиррих, находившийся в крепости ан-Нуджайр (Ибн Хабиб, с. 318; Ибн Хазм, с. 460; Йакут, II, с. 720). О предполагаемом солярном или астральном характере этого божества см.: Wellhausen, 1897, с. 65; Fahd, 1968, с. 58. Кроме того, некоторая часть киндитов до ислама исповедовала иудаизм (Нашван. Хур, с. 136; Нашван. Шамс, с. 112; BGA, VII, с. 217).

12. Французов, 1989, с. 192—193.

13. По другим версиям родословия, предок-эпоним киндитов Кинда — это дед Муратти^с (Caskel-Kalbi, I, табл. 233), или, наоборот, Кинда — сын Саура и внук Муратти^с, а ас-Сакун — сын Кинды (Ибн Дурайд, с. 52).

Йеменская традиция IX—X вв. называет группу племен ас-сакуна (фирқа мин ас-сакун) среди пришедших в Хадрамаут киндитов (Хамдани. Сифат, с. 85). Однако отсюда не следует, что сакуниты мигрировали в этот регион вместе с киндой; вполне вероятно, что их переселение лишь хронологически примерно совпало с киндитским. Во всяком случае, приход в Хадрамаут из Джауфа упомянутой следом за ас-сакуном группы хамдани-тов из зу-л-джираб б. нашк (Хамдани. Там же) никак не был связан с киндитскими миграциями (см. подробнее: Хамдани. Иклил, X, с. 122—124).

В Хадрамауте некоторым киндитским вождям удалось навязать сакунитам неравноправные союзные отношения, чем, по-видимому, и объясняется наличие у ас-сакуна киндитской генеалогии. Первым сакунитов вынудил объединиться с киндитами под предводительством киндитского вождя могущественный малик кинды Кайс б. Ма'дикариб, который согласился выступить совместно с ас-сакуном против северойеменского племени бану 'амир б. 'укайл, захватившего в плен сакунитского вождя Кайсабу б. Кулсума, лишь в том случае, если он сам возглавит поход (Агани, 11, с. 130—131).

14. Возможно, ал-Ахзар — это не имя, а прозвище: "Узкоглазый".

15. Возможно, облик идола дает ключ к этимологии имени ал-Джалсад. Согласно ставшему традиционным мнению лексикографа ал-Джаухари (ум. в конце IV/начале XI вв.), оно образовано от джасад ("тело") путем добавления вставного лама (Джаухари, I, с. 218; ЛА, 4, с. 102; ТА, 2, с. 324). Т. Фахд оспаривает это мнение и склонен рассматривать имя ал-Джалсад как диалектальный вариант от джалмад ("скала") (Fahd, 1968, с. 86).

Однако наряду с джалмад или джалмуд имеется еще несколько близких по значению слов с четырех- и пятисогласной основой, в которых можно выделить корень ДЖ-Л-Д: джал'ад или джула'ид ("твердый, крепкий"; "здоровенный" — об осле; "сильная, могучая" — о верблюдице; джалахмад ("огромный, крепкий человек") и джаландах с тем же значением (ЛА, 4, с. 101—102; ТА, 2, с. 324). Ал-Джалсад как по форме имени, так и по своему внешнему виду, хорошо вписывается в этот ряд. Одно из значений корня ДЖ-Л-Д, выраженное в глаголе джалуди ("быть твердым, крепким"), показывает, что речь здесь может идти о производных от этого корня, образованных по непродуктивному ныне способу внутреннего наращивания основы (Ср.: Гранде, 1963, с. 52).

16. Приведенный к уже упоминавшемуся ал-Фалсу скот нельзя было забрать, даже если он был угнан у владельца (Калби, с. 59).

17. Robin, Ruykmans, 1978, с. 59, прим. 29. В надписи говорится: "...и тот, кто напоит в этом водоеме крупный рогатый скот или ослов или овец, пусть принесет в жертву самцов Та'лабу, а самок — Наушум..." (6. ...wdys¹qyn/bhyt/brk[t 7. n/ bqgm/fw/hmgm/fw/d'nm 8. lydbhnn/dktn/t'lb/w'tn 9. nws²m...).

Аналогия налицо, хотя далее в тексте надписи и предусматривается возможность выкупа скота при определенных условиях (Robin/al-Mašamaun 1₁₉₋₁₃), чего в принципе нельзя было сделать со скотом, посвященным ал-Джалсаду или ал-Фалсу. На этом конкретном примере хорошо заметно различие между тщательно разработанным полите-

измом оседлых южноаравийцев и гораздо менее развитыми языческими верованиями бедуинов Аравии.

18. Речь идет о разнообразных обрядах раздевания и переодевания, связанных с доисламским паломничеством в Мекку (подробнее см.: Французов, 1986, с. 52, 56), к которым восходит мусульманский обряд облачения в *ихрām*, также, кстати, состоящий из двух одежд, при совершении *хаджа*.

Что же касается южноаравийских аналогий, то здесь интерес представляет покаянная бронзовая табличка Хаулийат, поклонявшейся богу Зӯ Самави из Харамы, вина которой состояла в том, что она надела "плащ оскверненный и шерстяное одеяние, которое она осквернила" (З. ...^ctf 4. tm'm/gzztm/hm 5. 't...), вероятно, при совершении каких-то ритуальных действий (Haram 35=RES 3956).

Ю. Велльхаузен ссылается в этой связи только на библейские параллели (Бытие, 35:2; II Царей, 10:22), свидетельствующие о существовании сходных обрядов в древнем Ханаане (Wellhausen, 1897, с. 55—56).

19. Для описания такой походки использовался особый глагол *байкара*, имевший много других значений (ЛА, 5, с. 142; ТА, 3, с. 55). Восходит он, вероятно, к *бақар* ("крупный рогатый скот").

В *байте*, приписываемом одному из доисламских поэтов (ал-Мусаққибу ал-^cАбди или ^cАди б. Вада^c) говорится (вероятно, о верблюде):

"Он провел ночь, проходя через анемоны,

словно тот, кто, шествуя к ал-Джалсаду, "набычился"

*фа-ба́та йаджа́бу шука́ра кама́ * байкара ман йамий ила́-л-Джалсади*

(Джаухари, 1, с. 218; ЛА, 4, с. 102; ТА, 2, с. 324; 3, с. 55; Якут, II, с. 101₂₀: только 2-е полустишие). По единодушному мнению комментаторов, *шука́ра* (pl.) означает здесь "анемоны", а потому толкование Т. Фахда: "il se mit à passer d'un mensonge à l'autre comme mentent celui qui vont (consulter) al-Galsad" (Fahd, 1968, с. 85, прим. 4), — представляется совершенно неприемлемым. К тому же оно не соответствует реалиям доисламской Аравии.

В *дйване* ал-Мусаққибы ал-^cАбди этот *байт* приведен среди стихов, приписываемых этому поэту и не обнаруженных в рукописях дивана, со ссылкой на те же самые источники (Мусаққиб, с. 270). Хотя доля размера *сарй^c*, в котором написан этот *байт*, в доисламских поэтических текстах крайне низка (Фролов, 1991, с. 171—180), это не является основанием для того, чтобы считать его подделкой филологов. Одна из касыд ал-Мусаққибы, сохранившаяся с некоторыми лакунами в его диване, составлена в этом же размере (Мусаққиб, с. 3—56).

Однако в наиболее раннем варианте этого *байта*, приведенном в "Кита́б ан-наба́т" ("Книге о растениях") ад-Дйнаварй (ум. в конце III/конце IX в.), вместо *ила́-л-Джалсади* сказано *ила́-л-Хала́са*, и, таким образом, он оказывается связанным с идолом Зӯ-л-Халасой (Дйнавари, с. 68—69; ссылка в: Сагани, 2, с. 425; ЛА, 5, с. 142). И все же в арабской традиции предпочтение отдавалось тому варианту *байта*, где упоминается ал-Джалсад. Принимая во внимание графическое сходство имен *الجلسد* и *الخلاصة*, можно предположить, что при письменной передаче у ад-Дйнаварй произошло искажение *байта*, и вместо ал-Джалсада в нем появился гораздо более известный ал-Хала́са.

20. Одно из таких молений приведено у Йаку́та (II, с. 101). С ним к ал-Джалсаду обратился один *киндит*, просивший помочь отыскать пропавших верблюдов. Обращения к идолам такого объема и по столь конкретному поводу встречаются в арабских источниках крайне редко. Ю. Велльхаузен в своем переводе дает лишь краткий пересказ данного места, никак это не оговаривая (Wellhausen, 1897, с. 55). Ниже приводятся перевод и транскрипция этого текста (здесь и далее разбивка на строки дана автором статьи):

"Я расспрашиваю тебя, о господи,

об огромных молодых верблюдах,

Вымазанных в крови,

С соразмерными бедрами,

С трясущимся крупом,

Которых я потерял среди сышучих барханов,

Где то поросшая травой ложбинка, то куча песка.

Веди же меня верным путем, господи,

направь меня на правильную стезю".

анишудука йа раббу абкуран дахман

мадмұматан даман

махлұқатан би-л-афхаз

махбұтатан би-л-хаз

адлалтухā байна джамāхīр ан-нахра

хайсу-ш-шакйка ва-д-дафра

фа-хди раббу ва-аршид.

Об арабском архаическом *сadj'e* см.: Фролов, 1991, с. 70 и сл.

21. Ср.: Калби, с. 21, 29, 34, 37, 42, 43 и особенно — с. 30.

22. Согласно ал-Джахизу (ок. 160/776—255/868-9), аравийские бедуины до ислама верили в оракулы, вещавшие изнутри идолов (*мин аджвāф ал-аусāн*). При этом для описания таких оракулов у него употреблены те же термины *хамхама* ("грохотание") и *хā-тиф* ("кричащий, взывающий"), что и в сообщении Йакута (II, с. 100₁₇, 101₁₂). Сам ал-Джахиз относится к этим сведениям весьма критически, усматривая здесь "уловки и ухищрения" (*хйял ва-алтāф*) садинов (Джахиз, б, с. 61—62).

23. Интересно, что у поздних арабских лексикографов, сохранивших очень краткие упоминания об ал-Джалсаде в связи с рассмотренным выше *байтом*, нет ссылок ни на ал-^сАскарй, ни на Йāкūта (см. прим. 19). Вместе с тем, за исключением ад-Дйнаварй, те авторы, на которых они опираются в этой связи, — ал-Джаухарй (ум. в конце IV/начале XI вв.) и Ибн Баррй (499/1108-582/1187) — могли почерпнуть эти сведения из труда ал-^сАскарй. Использование лексикографами словаря Йāкута исключается, т.к. у него приведена только вторая половина байта, где говорится об ал-Джалсаде, а они цитируют этот байт целиком.

24. Тема судьбы в этом изречении раскрыта на примере стрелы из тех, что использовались как при гадании, так и при азартной игре *майсир*. И в том, и в другом случае считалось, что стрелу не вытягивают, что она сама выходит, выскакивает. Когда в "Китāб ал-аснām" рассказывается о гадании на стрелах у идолов, по отношению к стреле употребляют глагол *хараджа* ("вышла") (Калби, с. 28, 35, 47). При игре *майсир* считалось, что ведущий заставляет стрелу "выступить, напасть, устремиться" — *нахада* (Fahd, 1990, с. 916; ср. с *батйа* — "напасть, броситься" у Йāкута). Несмотря на сумбурный перевод: "...wenn ein Pfeil heftige Gewalt entwickelt...", — также истолковывает это место и Ю. Велльхаузен (Wellhausen, 1897, с. 54, прим. 1).

25. Образование наносов приводило в негодность многие ирригационные системы на юге Аравии, в частности, как показали недавние раскопки, в районе хадрамаутской столицы Шабвы (Breton, 1987, с. 28).

26. Еще Ю. Велльхаузен верно определил ^сАдим (в его чтении — ^сAdam) как долину, не указав, правда, где она расположена (Wellhausen, 1897, с. 54, прим. 1). В современном *вади* ^сАдим обнаружены остатки нескольких городищ, найдены надписи и их фрагменты (Wissmann-Hofner, 1953, с. 134-136). У ал-Бакрй упомянуты два хадрамаутских *вади*:

^сАдим и ^сАзам, причем про каждое из них сказано, что это — *вади* в Хадрамауте, "в котором занимались земледелием, и вода которого убывла незадолго до ислама, и оно таким и осталось" (*кāнū йазра^суна ^салайхи фа-гāда мā'уху кубайла-л-ислāми фа-хува илā-л-йауми казāлика*) (Бакри, с. 924, 927). Кроме того, этот же географ сообщает про ^сАдим следующее: "В Хадрамауте был найден камень, на котором начертано: «Что до ^сАдма, то его жители покинули его»" (*адмун ^садиману ахлуху*) (Там же, с. 924). Помимо народной этимологии данного топонима в этом сообщении, возможно, содержится отголосок реальных исторических событий. Поскольку топоним ^сАзам в Хадрамауте не известен и в других источниках в связи с этой областью не упоминается, можно довольно уверенно заключить, что в обоих случаях речь идет об одном и том же *вади*, ныне называемом ^сАдим.

27. В доисламское и раннемусульманское время арабы называли восход одной звезды на востоке и заход другой на западе термином *илу'* и связывали с этим явлением перемену погоды, прежде всего, выпадение дождей (Varisco, 1991, с. 79-80). Здесь этот образ употреблен в переносном смысле — смена звезды над Ираком предвещает арабское завоевание этой провинции.

28. Или: "Из Йемена и Сирии". В четырехтысячном войске Са^сда б. Абй Ваққāса, выступившем в конце 14/начале 636 г. из Медины на покорение Ирака насчитывалось 3000 йеменцев (Табари, I, с. 2219). В разгар битвы при ал-Қадисйй, решившей судьбу Ирака, в середине ша^сбана 15/конце сентября 636 г. мусульманское войско пополнилось подкреплениями из Сирии (Колесников, 1982, с. 92).

29. Т. е. все смешалось: свет стал тенистым, т. е. приобрел свойство, присущее сумраку, темноте, а мрак скрылся, словно светило (таково точное значение глагола *афала*). Перевод Ю. Велльхаузена со ссылкой на Т.Нёльске: "...und Finsternis ist eingetreten" (или "ist finster geworden" — Wellhausen, 1897, с. 54, с. 3), — не согласуется с семантикой этого глагола. Предлагаемое Ф. Вюстенфельдом чтение *афалла* (IV порода глагола *фалла*, означающая "быть бесплодным, засушливым (о земле)", "прийти в бесплодную, засушливую землю", "потерять свое имущество") не дает удовлетворительного смысла.

30. См. подробнее: Колесников, 1982, с. 99, 105, 108, 131—142. Странно, что Ю. Велльхаузен, как видно из его перевода: "...und Herrschaft übertragen von einem Orte zum anderen..." (Wellhausen, 1897, с. 54), — не заметил здесь столь явного намека на Йездигерда III и вместо *малик* прочел *мulk*.

31. Так здесь именуется ал-^сУззā, считавшаяся основной богиней этой триады (Fahd, 1968, с. 163). И этот эпитет, и упоминание в следующих строках небосклона, ставшего запретным для трех богинь, объясняются, по-видимому, их астральным характером, на что указывают также знаменитые "сатанинские" стихи, где они названы "вышними журавлями" (*ал-гарānīk ал-^сулā*) (Калби, с. 19). Об астральном характере триады и ее связи с Венерой см.: Fahd, 1968, с. 168-169, 176.

32. Вслед за Ю. Велльхаузенем (Wellhausen, 1897, с. 55, прим. 1) принимаем чтение *ка'илун* вм. *кабилун*.

33. Кораническая реминисценция. Ср.: "И скажи: «Пришла истина, и исчезла ложь (*ва-захака-л-ба'илу*); поистине, ложь исчезающая!»" (XVII: 83(81)). По преданию этот *айат* Мухаммад изрек, когда овладел Меккой и надругался над идолами Ка^сбы (Калби, с. 31). Возможно, этой скрытой коранической цитатой пророчество стремились привязать к конкретному деянию пророка.

34. Ю. Велльхаузен, а следом за ним и Т. Фахд считают более вероятной иную интерпретацию этого места. По их мнению, речь здесь идет о Хададе, древнем аморейском боге грозы, широко почитавшемся у различных народов Передней Азии со II тыс. до н. э. по начало I тыс. н. э., с которым в таком случае следует отождествить ал-Джалсада (Wellhausen, 1897, с. 55, прим. 2; Fahd, 1968, с. 86). Однако эта гипотеза представляется недостаточно обоснованной. За исключением довольно спорных отождествлений с Хададом Душары (Зу-ш-Шарā) и Вадда (Fahd, 1968, с. 72—73, 184—191) у нас нет никаких свидетельств того, что культ Хадада существовал в доисламской Аравии. Теофорные имена с элементом *hdd* у аравитян неизвестны, а что касается имен типа *hd*, *hd*, *hdd*, *hddm*, *hdydm* в северо- и южноаравийской эпиграфике (Lanckester Harding, 1971, s. v), Хаддād, Хадād и Худайд в арабских источниках (Caskel-Kalbi, II, с. 276; Ибн Дурайд, с. 284-285), то, вопреки утверждению Т. Фахда (Fahd, 1968, с. 87), их связь с богом Хададом более чем сомнительна.

Следует, по-видимому, отказаться от поиска заманчивых параллелей и исходить из того значения "грубый голос", под которым *хададун* идет в словарях (ЛА, 4, с. 444; ТА, 2, с. 544) и которое прекрасно вписывается в контекст. Впрочем, контексту соответствует и другое значение глагола *хадда* (*ма'сдар* — *хаддун*, *худūdун*) — "разрушать, разбивать, разламывать; обрушиваться, разрушаться", хотя формы *хададун* с аналогичной семантикой в словарях не зафиксировано.

35. Кораническое *haraḥ legomenon aṣ-Ṣamad*, употребленное в качестве одного из эпитетов Аллаха, истолковывали по-разному: "Вечный", "Тот, кто не ест и не пьет", "Не рожденный и не рождавший", "Тот, у кого ищут помощь", "Повелитель, царь, мудрец" и пр. (Крачковский, 1963, с. 644). Существенные разногласия между комментаторами свидетельствуют о том, что данный термин был им не понятен. Нет его общепризнанной интерпретации и в европейской науке. Возможно, употребление эпитета *аṣ-Ṣamad* в этом предании поможет приблизиться к разрешению данной проблемы. В этой связи обращают на себя внимание такие значения глагола *ṣamada* как "устанавливать, водружать", "устоять перед кем-либо, чем-либо (*л...*)", а также производные от корня С-М-Д имена *ṣamd* — "возвышенное место с твердой поверхностью (меньше, чем гора)", *ṣamda* или *ṣumda* — "находящаяся в земле вертикальная скала, верхушка которой идет вровень с поверхностью земли, а иногда немного возвышается над ней" (ЛА, 4, с. 247; ТА, 2, с. 401). Кроме того, сохранилось упоминание о том, что у легендарного народа ^сād, исторического Аллахом за неверие, был якобы идол *Ṣamūd* (ТА, 2, с. 402).

А что если *аṣ-Ṣamad* в доисламской Аравии был эпитетом, использовавшимся по отношению к идолам и означавшим что-нибудь вроде "твердо установленный, непоколебимый"? При чем речь должна идти именно об эпитете, а не о названии конкретного идола, т. к., во-первых, имя идола Мухаммад никогда не применял бы к Аллаху, а привычный эпитет языческого божества мог быть употреблен имплицитно (ср.: Французов, 1993, с. 11) или кардинально переосмыслен; во-вторых, теофорное имя ^сАбд *аṣ-Ṣamad* известно только в мусульманское время (ОА, II, с. 600—608). Что же касается имени *ṣmdn'mg* в RES 2717₁, то аутентичность этой сабейской надписи не подтверждена.

Вероятно, создатели легенды об ал-Джалсаде в отличие от творивших позднее коранических комментаторов еще помнили о языческих корнях эпитета *аṣ-Ṣamad*.

36. Об употреблении и значении глагола *кафа* в пассиве см.: ВК, II, с. 917.

37. В тексте — б. Мās, исправлено по: GAS, II, с. 272.

38. Калби, с. 13—15 (о *Манāt* у *ал-аус* и *ал-хазрадж* в *Қудайде*), 16—17 (об *ал-Лāt* у *аṣ-сакайфа* в *ат-Тā'ифе*), 17—27 (об *ал-^сУззе* у *қурайша* и *сулайма* в *Нахлат аш-Ша'мийа*), 34—36 (о *Зу-л-Халасе* в *Табāле*), 55—56 (о *Вадде* в *Дūмат ал-Джандал*), 59—62 (об *ал-Фалсе* у племенного соза *таййи*).

39. Речь идет о хранителе идола Нухм, почитавшегося в племени *музайна*, по имени *Хузā'и* б. ^сАбд Нухм (Там же, с. 39—40). По крайней мере, еще в одном случае идола разрушил без прямого указания Мухаммада обратившийся в ислам его прежний

почитатель. Это был *тамимит* ал-Мустаутир, уничтоживший Рудā, капище своего племени (Там же, с. 30).

40. Вероятно, для придания этим откровениям большей таинственности, а также для того, чтобы завершить их рассказом о разрушении идола они даны в обратной хронологической последовательности: завоевание Ирака — запрещение култов "дочерей Аллаха" и триумф Мухаммада — низвержение ал-Джалсада.

41. Подробнее см.: Французов, 1989, с. 192—193.

42. Во главе *сакунитов* во время *ридды* стоял знатный род *бану қатіра*, принадлежавший, согласно одной из версий своего родословия, к тому же племени *бану шукама*, что и род *садинов* ал-Джалсада *бану ʿаллак* (Ибн Дурайд, с. 221—222; см., впрочем, другую версию их родословия, по которой они относились к племени *туджīb*: Caskel-Kalbi, I, табл. 240).

43. Хатим б. Кабйса б. ал-Мухаллаб — внук известного мусульманского военачальника ал-Мухаллаба б. Абй Суфры (ум. 82/702), так же, как и его дед, участвовавший в завоевании Ирана. В окрестностях Басры ему принадлежал крупный земельный надел (Балазури. Футух, с. 369). У ат-Табарй он упомянут как передатчик 3-го поколения в двух одинаковых *иснадах* (Табари, II, с. 109, 110). Когда в 98/717 г. его дядя Йазид отправился подавлять смуту в Джурджане, Хатим был назначен его наместником в Тохаристане (Табари, II, с. 1324). Отсюда следует, что 700 г. — *terminus ante quem* для рождения Хатима б. Кабйсы.

44. В "Джамхарат ал-луға", сочинении Ибн Дурайда, которое осталось нам недоступным, приводится уже упоминавшийся выше (прим. 19) *байт*, где говорится об ал-Джалсаде (см. ссылку в: Мусаккиб, с. 7, 270). Вполне вероятно, что в каком-нибудь другом произведении этого автора содержалось все предание об этом идоле целиком.

45. Крайне маловероятно, чтобы Ибн ал-Калбй мог передать сообщение Хатиму, который был как минимум на 40 лет его старше. И уж совершенно невозможно, чтобы Хатим передал информацию непосредственно ал-Хусайну б. Дурайду, который был младше его на целое столетие. Общая принадлежность Ибн Дурайда, его дяди и Хатима к поселившимся в Басре *аздитам* позволяет как будто бы предположить, что в цепи передатчиков было опущено одно звено. Но в таком случае следует либо допустить, что легенда об ал-Джалсаде состоит из двух разнородных частей, восходящих соответственно к Хатиму и через Ибн ал-Калбй к Абй Мискину, а этому противоречит композиционное и стилистическое единство текста легенды (разделение информации по принципу достоверности введено нами условно), либо вообще исключить два первых звена. Однако и тематика легенды, и построение ее по той же схеме, что и сообщения об идолах в "Китаб ал-аснам" заставляют скорее убрать из *иснада* Хатима б. Кабйсу, чем Хишāма ал-Калбй. Подтверждение этому обнаруживается даже в языке легенды. Оракул ал-Джалсада в ней описан при помощи того же выражения, что и оракул Рийāма в "Книге об идолах": "Из него доносились слова" (*ва-канū йукалламūна минху*) (Йакут, II, с. 100₁₄; Калби, с. 12), — причем глагол II породы *каллама* с таким значением в пассиве употребляется крайне редко (см.: WKAS, с. 328-329, где нет ни одного такого примера).

Может быть, первоначально в *иснаде* вместо Хатима б. Кабйсы стоял Абй Хатим Сахл б. Мухаммад ас-Сиджистāнй (ум. 255/869), один из учителей Ибн Дурайда, басрийский филолог, интересовавшийся арабской доисламской традицией (см. о нем: GAS, IV, с. 336; VIII, с. 93, 102), причем названа была только его *кунья*. При устной или письменной передаче *иснада кунья* превратилась в личное имя, которое ошибочно связали с мухаллабитом Хатимом.

46. В одном случае через них со ссылкой на человека из племени *ас-сақйф* приведено предание о том, как бежавший из Хадрамаута торговец из *ас-садафа* (подробнее об этом племени см.: Французов, 1987, с. 158—166) по имени ад-Даммун б. ʿАбд ал-Малик построил на свои средства глинобитную стену (*дўф*) вокруг ат-Тā'ифа (Йакут, III, с. 495). Отсутствие имени ад-Даммун в генеалогии *садафитов* (Хамдани. Иклил, II, с. 14—39) и в других аравийских родословиях и его совпадение с хадрамаутским топонимом (Хамдани. Сифат, с. 85—86) указывают, очевидно, на легендарный характер как этого персонажа, так и самого предания.

Другое сообщение, которое Абй Мискйн передал Ибн ал-Калбй со слов своего отца, касается поэта Имру' ал-Қайса и его гадания на стрелах перед Зў-л-Халасой (Калби, с. 47). Этот эпизод широко известен в арабской традиции, причем в некоторых его версиях указывается, что известие о гибели отца, из-за которого Имру' ал-Қайс и отправился к идолу, застало поэта среди сородичей в хадрамаутском селении Даммун (Агани, 8, с. 68).

Итак, область интересов Абй Мискйна можно определить довольно точно. Он предстает перед нами как передатчик преданий, герои которых были выходцами из Хадрамаута (*сакунит* ал-Ахзар, *садафит* ад-Даммун) или имели некоторое отношение к этой области (Имру' ал-Қайс).

47. Наиболее ранние сведения об этом см.: Ибн Са^сд, I, 2, с. 79—80.

48. К сожалению, каирское литографическое издание "Китаб ал-биш(а)р", вышедшее в 1280/1863-64 г., осталось нам недоступным. Кроме того, это же предание дошло с несколькими разночтениями в компилятивном жизнеописании пророка, принадлежащем мекканскому *фахиху* Ахмаду б. Зайни Дахлану (ум. 1304/1886) (Дахлан, 2, с. 183—184). Хотя ссылок на использованные произведения Дахлан не приводит, представляется более вероятным, что он заимствовал этот эпизод из "Шарх аш-Шифа" (может быть, не из издания, а из рукописи), а не прямо из "Китаб л-биш(а)р".

Об идолу Ва'ила б. Худжра рассказывается и в двух компилятивных трудах по истории Хадрамаута, составленных местными учеными-краеоведами Мухаммадом аш-Шатири и Салихом ал-Алави во 2-й половине нынешнего столетия (Шатири, 1983, с. 107—108; Алави, 1, с. 58—59). Заслуживают внимания их попытки истолковать это предание. Более модернистски настроенный аш-Шатири подходит к нему с позиций наивного рационализма и предполагает, что кто-то из мусульман спрятался в помещении, где находился идол и возвестил Ва'илу этот оракул, желая обратить его в ислам (Шатири, 1983, с. 108, прим. 1). Гораздо более интересна для нас точка зрения стоящего на традиционных мусульманских позициях ал-Алави, согласно которому, к Ва'илу б. Худжру обращался Аллах через идола, которого он заставил говорить, или через джинна, которого он околдовал (Алави, 1, с. 59, прим. 1). Очевидно, так же подходили к этому преданию и в средние века. Впрочем, в раннемусульманскую эпоху на фоне бытовавших тогда достоверных сообщений об идолах его апокрифичность была более заметна.

49. Явно ошибочное *фй-з-захйрийа* исправлено на *фй-з-захйра* по: Дахлан, 2, с. 183.

50. Хафаджи, 1, с. 484.

51. Возможно, в легенде нашли отражение существовавшие в древней Южной Аравии культы божеств-покровителей, обозначавшихся в эпиграфике термином *mnḏḥ* (подробнее см.: CIAS, I, 155). Впрочем, нам неизвестно, ни то, какими были изображения таких божеств, ни то, как долго сохранялся их культ после утверждения монотеизма в конце IV в.

Материал, из которого был якобы изготовлен идол — сердолик (*сакйк*), добывался в средние века в Хадрамауте в окрестностях Шибамы (Идриси, с. 154). Более никаких хадрамаутских реалий в легенде не обнаруживается.

52. Даже ал-Алави полагает, что эти стихи были сложены в процессе передачи легенды (Алави, 1, с. 59, прим. 1).

53. Общины потомков коренного оседлого населения Хадрамаута обозначаются в арабских источниках тем же термином *каба'ил*, что и племена аравийских кочевников (см., например: Балазури. Ансаб, I, с. 10).

54. См. об этом: Пиотровский, 1977, *passim*.

55. Так, первый представитель *хадрамаута*, ставший *кади* Египта, Йунус б. Атййа занимал этот пост 1 год и 7 месяцев с середины 84 по начало 86/с июня 703 по конец 704 гг. и, тяжело заболев, передал его своему племяннику Аусу б. Абдаллаху. Однако как только Йунус умер, Аус после двухмесячного пребывания в должности был заменен *сакунитом* из племени *туджйб* из рода *бану катйра* Абд ар-Рахманом б. Му'авийей б. Хадиджем (в тексте: Худайдж, исправлено по: Caskel-Kalbi, II, с. 338). Через 2 года и 5 месяцев после смещения Абд ар-Рахмана мы видим на посту *кади* его сына Абд ал-Вахид (Кинди, с. 322—324, 329).

О чем свидетельствуют эти факты: о борьбе узкосемейных амбиций или о межплеменном соперничестве? Последнее представляется нам более вероятным. Ведь даже в IV/X в. продолжали скрупулезно подсчитывать, сколько представителей *хадрамаута* занимали пост *кади* Египта и других крупных провинций и городов (Кинди, с. 425). Сохранились стихи и изречения, прославляющие достоинства выходцев из хадрамаута как администраторов и передатчиков мусульманского предания (Кинди, с. 426).

56. Так это имя читается в: ЛА, 6, с. 73; ТА, 3, с. 298, — причем указывается, что оно встречалось и у джиннов, и у людей. Однако в комментарии на "Китаб ал-амали" дан другой вариант его огласовки: *Ша'ари* (Симт, 1, с. 377). Что же касается формы *Ша'ир* в стихах, приписываемых Хунафиру, то это — явная поэтическая вольность.

57. См. подробный анализ этой лексики в: Кали, 1, с. 135-136.

58. Мухаммад ал-Калби → Хишам б. Мухаммад ал-Калби → Дурайд б. Атхййа, дед Ибн Дурайда → Хусайн б. Дурайд, дядя Ибн Дурайда → Ибн Дурайд (Кали, 1, с. 133).

Интересно, что за исключением двух звеньев этот *иснад* совпадает с цепью передатчиков предания об ал-Джалсаде.

59. О разночтениях махрийского родового имени Фирдим см.: Симт, 1, с. 376, прим. 5. Мы следуем за чтением, приведенным в издании "Китаб ал-амали", и принятым В. Каскелом (Caskel-Kalbi, II, с. 246).

60. По представлениям живших племенным строем аравитян, у джиннов, как и у людей, были свои племена.

Источниковедение и историография

61. Т. е. из оседлых жителей, называемых так из-за их глинобитных жилищ.
62. В Коране пророк Мухаммад один раз назван Ахмадом (LXI:6).
63. Ср. с кораническим *айатом*: "Сожиу я его в *сакаре*" (*са'услихи сакара*) (LXXIV:26).
64. Т. е. у тех, кто занимается орошаемым земледелием.
65. *Харра* (точнее *ал-харра*) — лавовое поле, обрамляющее Медину с востока (см. Большаков, 1989, рис. 6).
66. Область на востоке Центрального Йемена, где находились тогда кочевья племени *мурад*, у которого Хунәфир угнал верблюдов.
67. *Йухабир* — имя легендарного предка *мурадитов*, более известного как *Мурад* (Caskel-Kalbi, II, с. 597).
68. Автор считает своим приятным долгом выразить глубокую благодарность доктору Е. Н. Мещерской (С.-Петербургский филиал Института востоковедения РАН) и сотруднику Пушкинского дома А. Г. Боброву за то, что они указали ему на эту аналогию.
Критическое издание "Повествования" осуществил Э. Братке (Bratke, 1899). Подробный анализ этого апокрифа см.: Щеголев, 1899, с. 148—199. "Сказание Афродитиана" было известно в славянских переводах и являлось довольно популярным произведением древнерусской литературы (Щеголев, 1899, с. 1304—1344; Порфирьев, 1890, с. 1—151).

Библиографические сокращения

Источники

- Агапи, 8, 11 — Абӯ-л-Фарадж ал-Исбаханӣ. Китāб ал-ағанӣ. Дж. 8, 11. Бӯләқ, 1285 г. Х.
Бакри — Абӯ ʿУбайд ʿАбдаллāх ал-Бакри. Муʿдjam mā-staʿджама мин асмā' ал-билād ва-л-мавади. Дж. 1—2 (общая пагинация). Тахқик Мустафа ас-Сақā. Ал-Қāхира, 1945/1364.
Балазури. Ансаб, I — Аҳмад б. Йахйā ал-Балāзури. Ансаб ал-ашраф. Дж. I. Тахқик Мухаммад Хамидуллах. Ал-Қāхира, 1959 (Захā'ир ал-ʿараб, 27).
Балазури. Фурух — Liber expugnationis regionum auctore... al-Belādsorī. Ed. M. J. de Goeje. Lugd. Bat., 1866.
Дахлан, 2 — Ас-Саййид Аҳмад Зайнӣ Дахлан. Ас-Сйра ан-набавийа ва-л-ақсар ал-мухаммадийа. Дж. 2. Миср, 1310 г. Х.
Джаухари, I — Абӯ Наср Исмаʿил ал-Джаухари. Китāб тадж ал-луға ва-сиҳаҳ ал-ʿарабийа. Дж. 1. Бӯләқ, 1292.
Джахиз, 6 — Абӯ ʿУсмāн ʿАмр ал-Джаҳиз ал-Басри. Китāб ал-ҳайавāн. Дж. 6. Ал-Қāхира, 1325/1907.
Динавари — Le Dictionnaire botanique d'Abū Ḥanīfa ad-Dīnawarī (Kitāb an-Nabāt) reconstitué d'après les citations des ouvrages postérieurs par M. Hamidullah. Le Caire, 1973.
Ибн ал-Асир, II — Ibn-el-Athiri Chronicon quod perfectissimum inscribitur. Ed. C. J. Tornberg. Vol. II. Lugd. Bat., 1868.
Ибн Дурайд — Ibn Doreid's genealogisch-etymologisches Handbuch. Hrsg. F. Wüstenfeld. Göttingen, 1854.
Ибн Саʿд, I, 2; VI — Ibn Saad. Biographien Muhammad's, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230 der Flucht. Bd I. T. II. Hrsg. E. Mittwoch, E. Sachau. Bd VI. Hrsg. K. V. Zetterstéen. Leiden, 1917, 1909.
Ибн Хабиб — Мухаммад б. Ҳабиб ал-Бағладӣ. Китāб ал-муҳаббар. Тахқик Илзā Лйхтаншгйтар. Ҳайдарāбād (ад-Дакан), 1942.
Ибн Хаджар, 11 — Ибн Хаджар ал-ʿАсқалāни. Тахзиб ат-тахзиб. Дж. 11. Ҳайдарāбād ад-Дакан, 1327 г. Х.
Ибн Хазм — Ibn Hazm al-Andalusi. Djamtharat ansab al-ʿarab. Ed. E. Lévi-Provençal. Le Caire, 1948.
Идриси — Al-Idrisi. Opus geographicum sive "Liber ad eorum delectationem qui terras peragrarare studeant". Consilio et auctoritate E. Cerulli, F. Gabrieli, G. Levi Della Vida, L. Petch, G. Tucci. Fasc. I—VIII (общая пагинация). Neapoli—Romae, 1970—1978.
Йакут, II—IV — Jacut's geographisches Wörterbuch. Hrsg. F. Wüstenfeld. Bd II—IV. Leipzig, 1867—1869.
Калби — Абӯ-л-Мунзир Хишām б. Мухаммад ал-Калби. Китāб ал-аснām. Тахқик Аҳмад Зāки-бāшā. Ат-табʿа ас-сāнийа. Ал-Қāхира, 1343/1924.

Калби (пер.) — Хишām б. Муҳаммад ал-Калбӣ. Книга об идолах (Kitāb al-aṣṇām). Пер. с араб., пред. и прим. Вл. В. Полосина. М., 1984 (Памятники письменности Востока, LXVIII).

Кали, 1 — Абӯ ʿАли Исмāʿил б. ал-Қасим ал-Қалӣ. Китāб ал-амālӣ. Дж. 1. Бӯлақ, 1324 г. Х.

Кинди — The Governors and Judges of Egypt or Kitāb el 'Umarā' (el Wulāh) wa Kitāb el Qudāh of el Kindī. Ed. Rh. Guest. Leyden-London, 1912 ("E. J. W. Gibb Memorial" Series, vol. XIX).

ЛА, 4—6 — Ибн Манзӯр ал-Ифрийқӣ ал-Мисрӣ. Лисāн ал-ʿараб. Дж. 4—6. Бӯлақ, 1300 г. Х.

Мусакиб — Дивāн шиʿр ал-Мусаққиб ал-ʿАбдӣ. Тахқик Ҳасан Камил ас-Ҷайрафӣ. — Маджаллат маʿхад ал-махтутāt ал-ʿарабийя, мудж. 16, 1391/1971.

Нашван. Хур — Абӯ Саʿид Нашван ал-Ҳимйарӣ. Ал-Хӯр ал-ʿин. Тахқик Камāl Муṣтафā. Миср, 1948.

Нашван. Шамс — Die auf Südarabien bezüglichen Angaben Naṣwān's im Ṣams al-ʿulūm. Hrsg. ʿAzīmuddīn Aḥmad. Leyden-London, 1916 ("E. J. W. Gibb Memorial" Series, vol. XXIV).

Сагани, 2 — Ал-Ҳасан б. Муҳаммад ас-Сағанӣ. Ат-Такмила ва-з-зайл ва-с-сила ли-Китāб тадж ал-луға ва-сиҳāх ал-ʿарабийя. Дж. 2. Ал-Қаҳира, 1971.

Симт, 1 — Абӯ ʿУбайд ал-Бакрӣ ал-Аунабӣ. Симт ал-лаʿали. Ан-Нишф ал-аввал. Тахқик ʿАбд ал-ʿАзиз ал-Майманӣ. Ал-Қаҳира, 1354/1936.

ТА, 2, 3 — Абӯ-л-Файд Муҳаммад Муртада ал-Ҳусайнӣ ал-Васитӣ аз-Забидӣ. Шарҳ ал-Қамӯс ал-мусамма Тадж ал-ʿарӯс. Дж. 2, 3. Бӯлақ, [1306].

Табари, I, II — Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djafar at-Tabari. Ed. M. J. de Goeje. I-II Series. Lugd. Bat., 1879-1889.

Хамдани. Иклий, II — Абӯ Муҳаммад ал-Ҳасан б. Аҳмад ал-Хамданӣ. Китāб ал-иклий. Дж. II. Тахқик Муҳаммад ал-Акваʿ. Ал-Қаҳира, 1966.

Хамдани. Иклий, VIII — Абӯ Муҳаммад ал-Ҳасан б. Аҳмад ал-Хамданӣ. Ал-Иклий. Дж. VIII. Ҳаррараху ва-ʿаллақа ҳавāшийяҳу Набӣх Амйн Фāрис. Байрут-Санʿā, б. г.

Хамдани, X — Абӯ Муҳаммад ал-Ҳасан б. Аҳмад ал-Хамданӣ. Ал-Иклий. Ал-Китāб ал-ʿашир. Тахқик Муҳибб ад-Дин ал-Ҳатӣб. Ал-Қаҳира, 1368 г. Х.

Хамдани. Сифат — Al-Hamdānī's Geographie der arabischen Halbinsel. Hrsg. D. H. Müller. Bd I-II. Leiden, 1884—1891.

Хафаджи, 1 — Аҳмад Шихāб ад-Дин ал-Хафāджӣ. Насим ар-рийād фӣ шарҳ Шиफāʿ ал-қадӣ ʿИйād. Дж. 1. [Ал-Қаҳира], 1312 г. Х.

BGA, VII — Bibliotheca geographorum arabicorum. Ed. M. J. de Goeje. Pars Septima. Kitāb al-aʿlāk an-nafisa auctore... Ibn Rosteh et Kitāb al-boldān auctore... al-Jakūbī. Lugd. Bat., 1892.

Caskel-Kalbi, I—II — Caskel W. Ġamharat an-nasab. Das genealogische Werk des Hišām ibn Muhammad al-Kalbi. Bd I-II. Leiden, 1966.

Исследования

ʿАлави, 1 — Сāлих ал-Ҳамид ал-ʿАлавӣ. Таʼрих Ҳадрамаут. Дж. 1. Джидда, б. г.

Большаков, 1989 — Большаков О. Г. История Халифата. Ислам в Аравии (570—633). М., 1989.

Гранде, 1963 — Гранде Б. М. Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении. М., 1963.

Колесников, 1982 — Колесников А. И. Завоевание арабами Ирана. М., 1982.

Крачковский, 1963 — Коран. Пер. и комм. И. Ю. Крачковского. М., 1963.

Негря, 1981 — Негря Л. В. Общественный строй Северной и Центральной Аравии в V—VII вв. М., 1981.

Нидерман, 1949 — Нидерман М. Историческая фонетика латинского языка. Пер. с 2-го франц. изд. и прим. Я. М. Боровского. М., 1949.

ОРЯиС ИАН — Отделение русского языка и словесности Императорской Академии наук.

Пиотровский, 1977 — Пиотровский М. Б. Предание о химйаритском царе Асʿаде ал-Камиле. М., 1977.

Пиотровский, 1984 — Пиотровский М. Б. Пророческое движение в Аравии VII в. — Ислам. Религия, общество, государство. М., 1984.

Пиотровский, 1985 — Пиотровский М. Б. Южная Аравия в раннее средневековье. М., 1985.

Порфирьев, 1890 — Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о новозаветных мужах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. — Сборник ОРЯиС ИАН. Том LII, №. 4. СПб, 1890, с. 1—151.

ППиПИКНВ — Памятники письменности и проблемы истории культуры народов Востока. Материалы годичных научных сессий ЛО ИВ АН СССР.

Французов, 1986 — Французов С. А. Этноконфессиональные процессы в доисламской Аравии (религиозно-племенные общности хумс, хилла и тулс). — Советская этнография. 1986, №. 3, с. 47—57.

Французов, 1987 — Французов С. А. Ас-садаф и кянда в раннесредневековом Хадрамауте. — ППиПИКНВ. XXI годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР (доклады и сообщения). 1987. Ч. I. М., 1987, с. 158—166.

Французов, 1987а — Французов С. А. Киндиты в доисламском Хадрамауте. — Тезисы конференции аспирантов и молодых научных сотрудников ИВ АН СССР. Т. I. М., 1987, с. 49—52.

Французов, 1989 — Французов С. А. Особенности хадрамаутской ридды. — ППиПИКНВ. XXII годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР (доклады и сообщения). 1988. Ч. I. М., 1989, с. 190—195.

Французов, 1993 — Французов С. А. Коранический стих в языческой клятве. — Восток. 1993, №. 3, с. 5—13.

Фролов, 1991 — Фролов Д. В. Классический арабский стих. История и теория аруда. М., 1991.

Шатири, 1983 — Мухаммад б. Ахмад аш-Шатирй. Адвār ат-та'рйх ал-хадрамй. Дж. 1-2 (общая пагинация). Ат-таб^са ас-санйя. Джидда, 1983.

Щеголев, 1899 — Щеголев П. Е. Очерки истории отреченной литературы. — Известия ОРЯиС ИАН. Том IV. СПб, 1899, с. 148—199, 1304—1344.

Abdallah, 1975 — Abdallah Y. Die Personennamen in al-Hamdānī's al-Iklīl und ihre Parallelen in den altsüdarabischen Inschriften. Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades Doktor des Philosophie. Tübingen, 1975.

БК, II — A. de Biberstein Kazimirski. Dictionnaire arabe- français. T. II. Paris, 1860.

Bratke, 1899 — Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden. Hrsg. E. Bratke. — Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Hrsg. O. von Gebhardt und A. Harnack. Neue Folge. IV. Bd. 3. Heft. Leipzig, 1899.

Breton, 1987 — Breton J.-F. Shabwa, capitale antique du Ḥaḍramawt. — Journal asiatique, t. CCLXXV, 1987, №. 1—2, с. 13—34.

Breton и др., 1987 — Breton J.-F., Robin Ch., Seigne J., Audouin R. La muraille de Naqab al-Ḥaḡar (Yémen du Sud). — Syria, t. LXIV, 1987, fasc. 1—2, с. 1—20.

CIAS, I — Corpus des inscriptions et antiquités sud-arabes. Tome I. Section 1: Inscriptions. Louvain, 1977.

EI² — Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition. Vol. I — ... Leiden-Paris, 1959-...

Fahd, 1968 — Fahd T. Le panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'Hégire. Paris, 1968.

Fahd, 1990 — Fahd T. Maysir. — EI². Vol. VI. Leiden-Paris, 1990, с. 915—916.

Fück, 1959 — Fück J.W. Al-^сAskari. — EI². Vol. I. Leiden- Paris, 1959, с. 734.

GAS, II, IV, VIII — Sezgin F. Geschichte des arabischen Schrifttums. Bd II, IV, VIII. Leiden, 1975, 1971, 1982.

Lankester Harding, 1971 — Lankester Harding G. An Index and Concordance of Pre-Islamic Arabian Names and Inscriptions. Toronto-Buffalo, 1971.

Lundin, 1992 — Lundin A. G. The Jewish Communities in Yemen in the 4th to the 6th Centuries. — The 2nd International Congress of Yemenite Jewish Studies. June 28-30, 1992. Abstracts. Princeton, 1992, с. 23.

Mad^сaj, 1988 — al-Mad^сaj, ^сAbd al-Muhsin Mad^сaj M. The Yemen in early Islam, 9—233/630—847: a political history. London, 1988.

OA, II — Onomasticon Arabicum. Compilato L. Caetani e G. Gabrieli. Vol. II. Roma, 1915.

ReMMM — Revue du Monde Musulmane et de la Méditerranée. Aix-en-Provence.

Robin, 1991 — Robin Ch. Les plus anciens monuments de la langue arabe. — ReMMM. №. 61, 1991, с. 113—125.

Robin, 1991a — Robin Ch. Du paganisme au monothéisme. — ReMMM, №. 61, 1991, с. 139—155.

Robin, Ryckmans, 1978 — Robin Ch., Ryckmans J. L'attribution d'un bassin à une divinité en Arabie du Sud antique. — Raydān, vol. 1, 1978, с. 39—64.

Varisco, 1991 — Varisco D. M. The Origin of the Anwa' in Arab Tradition. — Journal of the History of Arabic Science, vol. 9, №. 1—2, 1991, с. 69-100.

Wellhausen, 1897 — Wellhausen J. Reste arabischen Heidentums. 2. Ausgabe. Berlin, 1897.

Wissmann-Höfner, 1953 — H. von Wissmann, M. Höfner. Beiträge zur historischen Geographie der vorislamischen Südarabien. Wiesbaden, 1953.

WKAS — Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache. Auf Grund der Sammlungen von A. Fischer, Th. Nöldeke, H. Reckendorf. 1—10. Lieferung (общая пагинация). Wiesbaden, 1957—70.

Эпиграфические обозначения

Большая ʿАбаданская надпись — Pirenne J. Des prospections historiques. Sud Yémen. — *Raydan*, vol. 4, 1981, с. 235 (прорисовка); Мухаммад ʿАбд ал-Кадир Бā Фақйх. Хавāмиш ʿалā нақш ʿАбадāн ал-кабир. — *Raydān*, vol. 4, 1981, с. 29—48 (транскрипция и толкование отдельных мест надписи); личное письмо Кр. Робена (Ch. Robin) автору статьи от 28.04.92 (транскрипция фрагментов надписи).

Fuller-Johnson — Beeston A. F. L. Epigraphic and Archaeological Gleanings from South Arabia. — *Oriens antiquus*, vol. 1, fasc. 1, 1962, с. 41—42.

Garbini — Bayt al-Ashwal 2 — Garbini G. Una bilingue sabeo-ebraica da Zafar. — *Annali dell'Istituto orientale di Napoli*, vol. 30 (N. S. XX), 1970, с. 153—165.

Haram — Inventaire des inscriptions sudarabiques. Publié par les soins de Ch. Robin. T. 1: Inabba', Haram, al-Kāfir et al-Ḥarāshif. Fasc. A-B. Paris-Rome, 1992.

Ir Appendix B 3 — Мутаххар ʿАли ал-Ирйāни. Фй та'рих ал-Йаман. Ал-Қāхира, 1973, с. 184—188.

Ja — Jamme A. Sabaean Inscriptions from Mahram Bilqīs (Mārib). Baltimore, 1962 (Ja 550—851).

MAFYS — Naqab al-Ḥaḡar 1—4 — Breton и др., 1987, с. 18—20.

Robin/al-Mašamayn 1 — Robin, Ryckmans, 1978, с. 45—47.

RES — Répertoire d'épigraphie sémitique. T. 5—8. Paris, 1929—1968.

SERGUEI A. FRANTSOUZOFF. THREE LEGENDS ABOUT THE CONVERSION OF ḤADRAMĪ PAGANS TO ISLAM

This article is based on a detailed analysis of three legendary accounts on pagans' conversion to Islam which are distinguished by the uncommonness of their very similar subject matters following the same pattern. It was through oracle of an idol from a ghost of jinn that the pagan heroes of these legends received the revelation about the prophetic mission of Muhammad and the triumph of Islam over the idolatry. This motif seems to be extremely rare in the Arab historical tradition. Its unauthentic, apocryphal character was obvious even for early Muslim scholars. That is why Hishām b. Muḥammad al-Kalbī didn't include these stories in his work on the Arabian paganism — "Kitāb al-aṣnām", though he had been reckoned among the transmitters of at least two of them.

The scene of all these legends is laid in Ḥaḍramawt, an autonomous historical and cultural area of Southern Arabia. According to one of them, in that area the idol al-Djalsad addressed to its keeper (*sādin*) al-Akhzar from the tribe of al-Sakūn and to its worshippers with a series of solemn and mysterious

predictions composed in rhymed prose (*sadj^c*) about the victory of Islam in Arabia and the successful beginning of the Arab conquests (Jacut's geographisches Wörterbuch. Hrsg. F. Wüstenfeld. Bd II. Lpz, 1867, S. 100—101). In the second legend the famous Ḥaḍramī *qayl* Wā'il b. Ḥudjr was said to be impelled by an oracle of his domestic divinity to go to Medina and to embrace Islam (Shihāb al-Dīn al-Khafādjī. *Sharḥ al-Shifā'*. Dj. 1. [Cairo], 1312 A. H., p. 484). As to the hero of the third legend, Khunāfir b. al-Taw'am al-Ḥimyarī, *kāhin* and client of a tribe of Mahra, he led a nomadic life in a valley of al-Shiḥr, vast coastal region on the south-eastern boundaries of Ḥaḍramawt, until his jinnee Shiṣār called him to follow his example and to become Muslim (Al-Qālī. K. al-amālī. Dj. 1. Būlāq, 1324, p. 133—135).

The thorough consideration of the legends' contents and of their *isnāds* (chains of transmitters) led us to the conclusion that they had been composed in al-Kūfa in the late 7th to the early 8th centuries among al-Sakūn, the so-called tribe of Ḥaḍramawt (descendants of sedentary autochthons) and Mahra with a view to enhance the prestige of these three tribes migrated from Ḥaḍramawt in early Muslim society. The legend of al-Djalsad which contains the detailed description of this really existed idol is to be considered the earliest of them. The two other legends seem to follow its pattern.

The importance of these legends for modern scholars consists in their intermediary, semi-heathenish nature. They reflect a stage in the long and difficult process of transition from paganism to monotheism in the social consciousness of the Arabs.