

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ
И ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ
НАРОДОВ ВОСТОКА

XIII ГОДИЧНАЯ НАУЧНАЯ СЕССИЯ ЛО ИВАН СССР
(доклады и сообщения по арабистике)

Москва 1978

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ
И ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ
НАРОДОВ ВОСТОКА

XIII ГОДИЧНАЯ НАУЧНАЯ СЕССИЯ ЛО ИВАН СССР
(доклады и сообщения по арабистике)

Издательство "Наука"
Главная редакция восточной литературы
Москва 1978

Редакционная коллегия:

П.А.Грязневич, Г.А.Зограф, Е.И.Кычанов, Ю.А.Петросян
(председатель), Э.Н.Темкин

Ответственный редактор:

П.А.Грязневич

© Ленинградское отделение Института востоковедения
АН СССР, 1978 г.

СО Д Е Р Ж А Н И Е

	Стр.
От редактора	5
Долинина А.А., Фролова О.Б. (ЛГУ). Обзор деятельности Кафедры арабской филологии Ленинградского университета (1944-1977 гг.)	7
Бойко К.А. (ЛО ИВ АН СССР). Восточные корни мотива о золотом петушке в сказке А.С.Пушкина	14
Лебедев В.В. (ГШБ). Об арабской литературной и фольк- лорной традиции одной из басен Эзопа	20
Лебединская Т.Н. (Лен.хол.ин-т). Восток в жизни и творчестве Леси Украинки	26
Аверьянов К.К. (ИВ АН СССР). Эволюция функциональной роли пейзажа в андалузской куртуазной лирике	32
Долинина А.А. (ЛГУ). Можно ли перевести непереводи- мое?	38
Беленицкий А.М. (ИА АН СССР). Сочинения ал-Бируни как источник для интерпретации памятников искус- ства древности	47
Фролова О.Б. (ЛГУ). Материалы по исторической геогра- фии народов СССР в рукописи Абу-л-Фиды Исмаила ибн ал-Асира	55
Айтберов Т.М. (ЛО ИВ АН СССР). Аноним Муслима из Урады (XV-XVI вв.)	62
Пиотровский М.Б. (ЛО ИВ АН СССР). Аравийские пророки УП в.н.э.	70

Грязневич П.А. (ЛО ИВ АН СССР). К истории возникнове- ния арабской генеалогии	77
Михайлова И.Б. (ЛО ИВ АН СССР). Организация аййаров в Багдаде X-XI вв.	86
Голдобин А.М. (ЛО ИВ АН СССР). Каирский купец Мухаммад ад-Дада аш-Шараибн	93
Родионов М.А. (ИЭ АН СССР). "История маронитов" Бутру- са Дау	100
Николаева Л.И. (ЛО ИВ АН СССР). Источники географиче- ского словаря Йакута ал-Хамави по географии и истории Южной Аравии	107
Полосин В.В. (ЛО ИВ АН СССР). К вопросу о двух редак- циях "Фихриста" Ибн ан-Надима	113
Бащева С.М. (ЛО ИВ АН СССР). Дискуссия о "добродете- льном городе" в арабской средневековой фило- софии	118
Степанов Р.Н. (МИР). О некоторых аспектах модерниза- ции ислама в современном Египте	122
Пумпян Г.З. (БАН СССР). Конфессиональная терминология в "Путешествии патриарха Макария Антиохийского"	128
Храковский В.С. (ИЯ АН СССР). Аспектуальные глаголы в арабском языке	133
Халидов А.Б. (ЛО ИВ АН СССР). Об архиве В.И.Беляева . .	140
Глускина Г.М. (ЛГУ). О научном архиве И.Н.Винникова . .	143
Полосин Вл.В. (ЛО ИВ АН СССР). Библиография древнеара- вийской поэзии	149

ОТ РЕДАКТОРА

Помещенные в сборнике доклады и сообщения были представлены на II-ой сессии ленинградских арабистов, проходившей 26-29 апреля 1977 г. в рамках XIII годичной научной сессии ЛО ИВ АН СССР. В дни сессии исполнилось 75 лет со дня рождения В.И.Беляева (умер 7 мая 1976 г.), преемника И.Д.Крачковского в руководстве научной деятельностью ленинградских арабистов, сохранявшего и продолжавшего лучшие традиции и начинания своего учителя.

В.И.Беляев был учителем практически всех участников сессии, и поэтому большинство докладов, прочитанных на ее заседаниях, посвящены темам и проблемам, постановка и разработка которых была предметом его многолетних усилий и забот. В их числе следует отметить доклады, связанные с изучением средневековой арабской литературы и поэзии, с введением в научный обиход материалов на арабском языке по истории народов СССР, с изучением идеологии ислама и, наконец, доклады по арабскому языкознанию и лексикологии.

На сессию были представлены доклады по истории и культуре древней Аравии, изучение которых имеет уже прочные традиции в Ленинграде, а также доклады, отражающие становление новых направлений, имеющих важное значение для разработки центральной для ленинградских арабистов научной проблемы — истории формирования и развития средневековой арабо-мусульманской цивилизации. Здесь можно назвать доклады и сообщения о доисламской поэзии аравийских бедуинов, об истории пророческих движений в Аравии в эпоху возникновения ислама, доклады, посвященные этногенетическим преданиям о происхождении арабских племен и средневековому фольклору арабов.

Как и на I-ой сессии, были заслушаны сообщения, относящиеся к истории арабистики и к изучению архивного наследия ленинградских арабистов. Внимание сессии к этим сообщениям обусловлено заботой о сохранении преемственности нашей дисциплины и о введении в науку архивных материалов, закрепляющих наиболее значительные достижения отечественного востоковедения.

Сессия ленинградских арабистов приняла решения, которые призваны способствовать развитию арабистики в Ленинграде и усм-

лению ее роли в разработке проблем, актуальных для современной гуманитарной науки. Было, в частности, решено начать подготовку справочного издания "Энциклопедия арабского Востока", включающего сведения по исторической географии, экономике, истории, культуре, этнографии стран и народов арабского Востока в средние века (VI-XVI вв.). "Энциклопедия" будет подручным справочником для востоковедов, представителей смежных гуманитарных дисциплин, а также доступным по изложению источником разнообразной информации для широкого читателя, интересующегося историей и культурой арабов.

Решением сессии организована постоянная комиссия по публикации архивных материалов по арабистике. В числе первоочередных изданий намечено подготовить к печати избранные работы выдающегося советского лингвиста чл.-корр. АН СССР Н.В. Юшманова, "Словарь отечественных арабистов", составленный Г.Г. Гульбиным по материалам И.Ю. Крачковского, и свод комментированных переводов арабских источников по истории народов СССР, подготовленный в свое время группой ленинградских арабистов.

П. Грязневич

ОБЗОР ДЕЯТЕЛЬНОСТИ КАФЕДРЫ АРАБСКОЙ ФИЛОЛОГИИ
ЛЕНИНГРАДСКОГО УНИВЕРСИТЕТА (1944–1977 гг.)

В 1944 г., после перерыва, вызванного блокадой Ленинграда, на вновь открытом Восточном факультете Ленинградского университета было возобновлено преподавание арабского и других семитских языков. Начато оно было еще в 1818 г. в Главном Педагогическом институте, преобразованном в 1819 г. в Санкт-Петербургский университет. За долгие годы в Университете сложились прочные традиции подготовки арабистов-филологов, дальнейшая деятельность которых должна была сосредоточиваться преимущественно на изучении арабской письменности в широком смысле слова – описании рукописей, исследовании арабских источников по истории народов СССР и памятников арабской поэтической и прозаической литературы.

После второй мировой войны, когда на Ближнем Востоке под влиянием победы советского народа произошли революционные преобразования и наши связи с арабскими странами расширились, перед университетским преподаванием встали новые задачи. Кафедра должна была начать подготовку специалистов в области современных языковых и историко-культурных проблем Арабского Востока. Задачи эти оказались тем более сложными, что их решение ни в коей мере не могло отменять и прежние цели преподавания, которые оставались столь же актуальными. Перестройка осуществлялась постепенно: Кафедра не считала возможным порывать с филологическими традициями и превращаться в школу переводчиков-практиков; необходимо было сохранить строго научные основы преподавания.

Заведующим Кафедрой арабской филологии с 1 сентября 1944 г. стал академик И.Ю.Крачковский (1883–1951), который оставался на этом посту вплоть до 1950 г. Он читал лекции по ряду основных курсов: "Введение в арабскую филологию", "История арабской литературы", "Древнеарабская поэзия", "Чтение Корана с научным комментарием", "Введение в эфиопскую филологию". В состав Кафедры в это время, помимо И.Ю.Крачковского, входили всего двое сотрудников: В.И.Беляев и Л.З.Писаревский.

И.Ю.Крачковский горячо поддерживал научные начинания сту-

дентов, сам выступал на Факультете с докладами о методике научной работы. Он являл для своих учеников и сотрудников пример научной активности. В этот период он продолжает работу над капитальным трудом об арабской географической литературе, начатым еще до войны, и над переводом Корана; в 1945 г. им опубликована книга "Над арабскими рукописями", удостоенная Государственной премии I-ой степени (2-е изд. - 1946, 3-е - 1948), в 1950 г. - "Очерки по истории русской арабистики", удостоенная первой университетской премии.

Чутко откликавшийся на нужды современности, И.Ю.Крачковский предвидел расширение наших контактов с арабскими странами. В первые послевоенные годы он ввел в преподавание чтение текстов современных арабских авторов и арабской прессы, занятия сирийским диалектом, курсы по новой и новейшей истории и экономике арабских стран. Современную литературу читал сам И.Ю.Крачковский, прессу - Д.З.Писаревский, новую и новейшую историю - А.П.Ковалевский, Х.И.Кильберг, М.В.Чураков, приглашенные для чтения этих курсов из других учреждений. Студентам был предложен ряд курсовых и дипломных тем по новой арабской литературе и истории.

С 1950 г. во главе Кафедры стал ближайший ученик И.Ю.Крачковского - В.И.Беляев (1902-1976), и в учебном, и в научном плане продолжавший развивать основные линии, намеченные И.Ю.Крачковским. Сам В.И.Беляев вел занятия по арабскому языку, читал курсы по истории арабской литературы средневекового и нового периодов, арабской историографии и источниковедению, исламоведению. Постоянно обновлялся им чрезвычайно важный для подготовки молодых специалистов курс "Введение в арабскую филологию". Спецкурсы проф.В.И.Беляева касались Корана, мусульманского предания, средневековой арабской поэзии и др. Он уделял также много внимания подготовке аспирантов. Под его руководством прошли научную подготовку доктора филологических наук О.Б.Фролова, А.А.Долинина (пополнившие по окончании аспирантуры штат Кафедры), П.Г.Булгаков (ныне зам.директора ИВ АН Уз.ССР); кандидаты филологических наук П.А.Грязневич (ныне зав.Арабским кабинетом ЛО ИВ АН), С.М.Бациева, А.Б.Халидов (ЛО ИВ АН), И.Абдуллаев (ИВАН Уз.ССР), С.К.Светлова (преподаватель арабского языка в Могадишо), Л.А.Петрова (преподаватель арабского языка в Киевском университете).

В этот период на Кафедре арабской филологии читали лекции и вели практические занятия такие известные ученые-востоковеды, как проф.И.Н.Винников, проф.В.А.Крачковская, проф.Н.В.Пигулев-

окая, доктор филол. наук К.Б. Старкова. В штат Кафедры один за другим вошли арабисты младших поколений: К.О. Юнусов, И.Н. Соколова, М.Ф. Дердиров.

Дальнейшее развитие получили на Кафедре в 50-е - 60-е годы традиционные аспекты преподавания: помимо обязательных теоретических курсов по истории арабской литературы, исламоведению и т.п. и занятий по изучению средневековых текстов различных жанров, которые вели В.И. Беляев, А.А. Долинина, О.Б. Фролова, Л.З. Писаревский, постоянно читались специальные курсы: арабская географическая литература (Л.З. Писаревский), история материальной культуры арабов (В.А. Крачковская, О.Г. Большаков), арабские источники по истории народов СССР (В.И. Беляев, О.Б. Фролова) и др. Особое значение в подготовке арабистов имели впервые разработанные В.И. Беляевым спецкурс и спецсеминар по описанию арабских рукописей, продолженные ныне одним из учеников В.И. Беляева А.Б. Халидовым. Роль этого курса в системе обучения на Кафедре тем более важна, что здесь постоянно проходят подготовку студенты из республик Средней Азии, Кавказа, из Татарской АССР, богатых рукописными хранилищами и крайне нуждающихся в специалистах соответствующего профиля.

Одновременно на Кафедре продолжалась перестройка преподавания в соответствии с новыми задачами. Приходилось учитывать, что многие выпускники Кафедры попадают на практическую переводческую работу, преподают русский язык арабским учащимся. Особое внимание стало уделяться активному освоению языка. Были подготовлены и постепенно вводились курсы, которые читаются до сих пор: фонетика арабского языка (В.И. Беляев, О.Б. Фролова, Я.П. Сикстулис), перевод с русского на арабский (В.И. Беляев, О.Б. Фролова, А.А. Долинина, К.О. Юнусов, М.Ф. Дердиров), разговорная практика на арабском литературном языке и диалектах (О.Б. Фролова, К.О. Юнусов, Я.П. Сикстулис, М.Ф. Дердиров), технический перевод (Л.Л. Тхоржевский, М.Ф. Дердиров). Был проведен опыт чтения спецкурса на арабском языке по современной литературе (О.Б. Фролова).

В связи с увеличением общего числа часов, отводимых на арабский язык, больше времени стало уделяться чтению арабской прессы и современной художественной литературы (А.А. Долинина, К.О. Юнусов, И.Н. Соколова, М.Ф. Дердиров, Л.В. Малыгина). Был также расширен курс истории арабской литературы нового и новейшего времени.

Для более интенсивных занятий языковой практикой с 1960 г. на Кафедру периодически приглашались преподаватели из арабских стран: Хусейн Али Махфуз (Ирак), Абд ас-Салам Аввад (Египет), Хамид эль-Хаввал (Египет). Используются все возможности студенческой учебной и производственной практики, а также стажировки преподавателей Кафедры в странах Арабского Востока. Наряду с этим студенты проходят практику в Государственном комитете по телевидению и радиовещанию, в ГИБ, ИВАНе и других востоковедных учреждениях.

Время показало рациональность изменений, вносимых в преподавание: многие выпускники Кафедры 60-70-х годов и студенты старших курсов, будучи хорошо образованы филологически, успешно справляются с работой в ТАСС, АПН, Радиокомитете, в арабской редакции изд-ва "Прогресс", газете "Анба Моску", при ГКЭС и т.п. В то же время активные языковые навыки, приобретаемые в студенческие годы, благотворно сказываются и при филологической работе.

Большим событием в жизни Кафедры было открытие в ее составе отделения семитологии, частично взявшего на себя функции послевоенной Кафедры ассириологии и гебраистики, прсуществовавшей до 1950 г. Это отделение возглавил проф. И.Н. Винников, с 1956 г. вошедший в штат Кафедры. Он читал самые разнообразные курсы: "Введение в семитологию", "Древнееврейский язык", "Древнееврейские литературные памятники", "История древнееврейской письменности", "Современный иврит", "Грамматика западноарамейских диалектов", "Западноарамейские литературные памятники", "Финикийский язык", "Угаритский язык", "Семитская эпиграфика". Состав преподавателей семитологического отделения постепенно пополнялся учениками И.Н. Винникова, среди которых - доцент Г.М. Глускина, специализирующаяся преимущественно в области гебраистики, сирийского языка и еврейской литературы, доцент Г.М. Демидова - преимущественно в области арамейистики, Л.В. Малыгина - сравнительное семитское языкознание, Я.П. Сикстулис - иврит.

Оба отделения - арабистическое и семитологическое - тесно связаны в своей работе. Преподаватели семитологического отделения ведут также практические занятия по арабскому языку, читают арабистические курсы, особенно - лингвистические, как упомянутый уже курс фонетики (Я.П. Сикстулис), средневековые арабские грамматические и современные лингвистические тексты (Г.М. Демидова, Л.В. Малыгина). Студенты-семитологи получают серьезную подготовку

в области арабского языка и истории арабской литературы и могут работать как арабисты. Студенты же арабисты в качестве дополнительного языка изучают древнееврейский и получают основные сведения в области семитского языкознания; "Введение в семитологию" после И.Н.Винникова читает Л.В.Малыгина.

Особую роль играют поставленные в свое время проф.И.Н.Винниковым курсы в области арабской диалектологии: "Введение в арабскую диалектологию", "Арабская диалектология", "Сирийский диалект арабского языка", "Египетский диалект арабского языка", "Методика полевых записей". В этих курсах, рассчитанных как на арабистов, так и на семитологов, арабские диалекты рассматриваются в общей системе семитского языкознания, что обеспечивает студентам солидную теоретическую базу для подхода к языковым явлениям.

С 1974 г. Кафедрой арабской филологии заведует доктор филологических наук О.Б.Фролова, сохраняющая традиции своих учителей в развитии Кафедры и основных направлениях преподавания. Она читает курсы по введению в арабскую филологию, Корану, арабской исторической литературе, арабскому разговорному языку (египетский диалект). Преподавание арабской литературы обеспечивается на Кафедре в основном доктором филологических наук А.А.Долининой, читающей общий курс истории арабской литературы с 1955 г. Последние годы первую часть курса (VI-сер.УШ в.) читает И.Н.Сokolova. К.О.Юнусов готовит курс о послевоенной литературе.

В настоящее время на Кафедре работают 9 преподавателей, представляющих почти все основные аспекты арабистических и семитологических дисциплин. Сегодня первая задача Кафедры по укреплению состава - подготовка специалиста по арабской диалектологии.

Кафедра постоянно ищет новые средства улучшения преподавания в соответствии с современными требованиями. В их числе - рационализация начального обучения арабскому языку, максимально возможная активизация орфоэпических и грамматических навыков, твердое усвоение лексического и фразеологического минимума, что должно облегчить студентам переход к чтению сложных классических и современных текстов и активное овладение разговорным языком. Проводятся также опыты по новой организации домашнего чтения, которое должно дать студентам большую начитанность в средневековых и новых текстах разных жанров. В целях возможно раннего формирования у студентов навыков самостоятельной работы Кафедра ввела подготовку курсовых сочинений, начиная со второго года обучения;

на III-IV и на V курсе студенческие работы включают в себя как обязательные элементы исследовательскую часть и филологический перевод текста.

Число студентов, обучающихся на Кафедре, за последнее время возрастает в основном за счет лиц, присылаемых на учебу из республик Советского Востока; в настоящее время на I-V курсах обучается ежегодно до 60 студентов. Всего за послевоенные годы Кафедра выпустила 150 человек. Выпускники Кафедры работают сейчас в научных и учебных заведениях Ленинграда, Москвы, Ташкента, Душанбе, Алма-Аты, Киева, Фрунзе, Ашхабада, в Тунисе, Ираке, Йемене, Сомали, Алжире, Болгарии, Румынии, Польше, ГДР, Чехословакии. Среди выпускников Кафедры - 7 докторов наук и 27 кандидатов.

Научная работа членов Кафедры в значительной степени связана с нуждами преподавания. Это прежде всего подготовка учебных пособий. Среди них нужно упомянуть увидевшие свет: "Арабскую хрестоматию" Л.З.Писаревского (1950), призванную дополнить известную хрестоматию В.Ф.Гиргаса и В.Р.Розена прежде всего в области историко-географической литературы; пособие для студентов I-II курсов "Мы говорим по-арабски", составленное О.Б.Фроловой (1972) и пособия по переводу Я.П.Сикстулиса (1972). К сожалению, многие языковые пособия, подготовленные членами Кафедры, не напечатаны и используются только в рамках Кафедры, как, например, "Начальная хрестоматия по ивриту" И.Н.Винникова, грамматика сирийского языка Г.М.Глускиной, пособие по грамматике арамейского языка Г.М.Демидовой, пособие по египетскому диалекту О.Б.Фроловой. Ведется подготовка пособия по фонетике арабского литературного языка (Я.П.Сикстулис) и по введению в семитологию (Л.В.Малыгина).

Исследовательская работа членов Кафедры в послевоенные годы развивалась по следующим направлениям:

1. Изучение арабского и других семитских языков древнего, средневекового, нового и новейшего периодов; изучение арабских диалектов.
2. Изучение арабской художественной литературы средневекового, нового и новейшего периодов.
3. Изучение древних и средневековых семитских литератур (еврейской, угаритской, арамейской, сирийской) и современной литературы на языке иврит.
4. Изучение и комментированный перевод средневековых араб-

ских географических и исторических памятников – источников для истории народов СССР.

5. История арабистики и семитологии в Петербургском-Ленинградском университете.

6. Проблемы теории и практики перевода с арабского языка на русский и с русского на арабский. В этом аспекте исследованный особый место занимает изучение переводов трудов В.И.Ленина в арабских странах и в Советском Союзе.

За последние десять лет членами Кафедры опубликовано 116 научных работ (26 – по лингвистике, 90 – по литературоведению), среди которых – монография покойного проф. И.Н.Винникова "Язык и фольклор бухарских арабов", серия статей покойного проф. В.И.Беляева, монографии А.А.Долининой "Очерки истории арабской литературы нового времени. Египет и Сирия" (ч. I – Публицистика, ч. II – Просветительский роман), монография К.О.Юнусова "Драматургия Тауфика аль-Хакима", ряд статей О.Б.Фроловой, Г.М.Глускиной, Г.М.Демидовой, И.Н.Соколовой, Л.В.Малыгиной, Я.П.Сикстулиса.

Члены Кафедры вносят свой вклад и в дело популяризации арабской литературы в нашей стране: ими опубликован целый ряд переводов художественных произведений современных арабских писателей и некоторых памятников классической литературы. В их числе – перевод первого арабского реалистического романа "Зейнаб" М.Х.Хайкаля, выполненный О.Б.Фроловой, перевод исторического романа Дж.Зейдана "Аль-Амин и аль-Мамун" (М.Ф.Дердиров в соавторстве с В.А.Руцаковым), сборники новелл туниских писателей – "Новое лицо" и египетских – "Карьера доктора Фануса", в подготовке которых приняли участие многие члены и выпускники Кафедры. Ряд рассказов опубликован в других сборниках ("Живой мост", "Синие фонари" и др.) и в журналах. А.А.Долинина подготовила перевод "Макам" аль-Харири (в соавторстве с В.М.Борисовым и В.Н.Кирпиченко).

Кафедра поддерживает постоянную связь с другими востоковедными учреждениями страны; ее сотрудники ежегодно принимают участие в научных конференциях, сессиях, симпозиумах, участвуют в коллективных трудах, руководят аспирантами и соискателями из Азербайджана, Таджикистана, Узбекистана, Дагестана, Татарии, арабских стран. Сотрудники ЛО ИВАН, ГПБ, Института этнографии привлекаются к чтению специальных курсов, руководству производственной практикой, курсовыми и дипломными работами студентов.

Эти взаимные связи стимулируют научную активность сотруд-

ников и студентов Кафедры, ощущающих свою постоянную причастность к основным линиям арабистических и семитологических исследований в нашей стране.

К.Бойко

ВОСТОЧНЫЕ КОРНИ МОТИВА О ЗОЛОТОМ ПЕТУШКЕ В СКАЗКЕ А.С.ПУШКИНА

Тема Востока и его отображения в творчестве А.С.Пушкина не перестает привлекать внимание исследователей. Выявление восточных корней и мотивов в сюжетных линиях и образах стихотворных произведений поэта в последние годы вновь легло в основу ряда работ¹. К числу произведений с восточными заимствованиями относятся и некоторые сказки поэта. Пожалуй, наибольший интерес в этом плане вызвала и вызывает "Сказка о царе Салтане". И в наше время продолжают выявляться восточные параллели или варианты данного сюжета, как показано на примерах из фольклора народов Востока и, в частности, Средней Азии.²

Восточное начало другой не менее известной сказки Пушкина — "Сказки о золотом петушке" — после того, как был выявлен ее непосредственный источник (об этом речь ниже), почему-то не вызвало к себе должного внимания литературоведов и фольклористов.

Определение первоисточника сюжетной линии и образов сказки — кропотливая работа. В этом сообщении мы затронем лишь мотив волшебной птицы — петушка и попытаемся определить один из путей, по которому сможет развиваться исследование.

В фольклоре некоторых народов Европы, Востока и Африки встречается образ птицы, которая предвещает что-либо или предупреждает о чем-либо.³ Известен в восточном фольклоре и петух, который извещает о приходе врага.^{3а}

В сказке Пушкина (созданной в 1834 г. и опубликованной в 1835 г.)⁴ мотив петушка навеян одним таким восточным фольклорным сюжетом, только взят он не прямо из самого источника, а из литературного произведения, в котором этот сюжет использован. Имеется в виду "Легенда об арабском астрологе" из книги новелл В.Ирвинга "Альгамбра", вышедшей в свет в 1832 г.⁵

Этот непосредственный источник сказки Пушкина установила А.Ахматова.⁶ Проведенное ею параллельное сличение текстов двух

произведений поэта – чернового наброска "Царь увидел пред собой столик с шахматной доскою" (относится к 1833 г.)⁷ и самой сказки, с одной стороны, с легендой об астрологе, с другой, показало близость, а местами совпадение фабулы у того и другого.⁸ Вывод Ахматовой относительно использования Пушкиным фабулы новеллы Ирвинга подкрепляется фактом наличия в его библиотеке двухтомного сборника "Альгамбра".⁹

В основу сказочных повестей Ирвинга из его "Альгамбры", несомненно, положены давние предания об испанских арабах ("маврах") с отголосками отдельных событий из многовековой эпопеи мусульманского владычества в ал-Андалусе и из истории Египта.

Источниками этих арабо-испанских повестей Ирвинга, насколько известно, никто до сих пор не занимался. Выявление некоторых из них могло бы привести к решению той же проблемы и для "Сказки о золотом петушке", поскольку сюжет ее, как известно, прямо зависит от "Легенды об арабском астрологе".

Из писем самого Ирвинга явствует, что источники эти были как устные, так и письменные. К первым относятся предания об Альгамбре его слуги и проводника Матео Хименеса, которые он записал.¹⁰ Ко вторым принадлежали многие старые испанские рукописные и печатные хроники и документы, которыми он пользовался в общественных и частных библиотеках и архивах Мадрида, Кордовы, Севильи, Гранады и других мест Испании.¹¹ Так как в высказываниях Ирвинга нет разъяснений, какие именно рассказы и предания легли в основу "Легенды об арабском астрологе" и откуда, например, заимствован мотив волшебной птицы, попробуем все же обратиться к самой новелле.

Могло бы показаться поначалу, что служащий чудесным талисманом петушок у Ирвинга – порождение мира арабо-испанской легенды. Но внимательное прочтение сказки об астрологе убеждает нас, что это не так. На это указывает ряд существенных моментов: 1) древний арабский астролог прибыл ко двору властителя Гранады из Египта; согласно легенде, он жил еще во времена Мухаммада и был сыном одного из сподвижников пророка; в Египет будущий астролог попал еще ребенком вместе с войском завоевателя страны 'Амра б. ал-'Аса и поселился там на долгие годы, изучая у египетских жрецов чернокнижие и магию; там ему удалось узнать секрет продления жизни, благодаря чему он жил более двух столетий; 2) гранадский эмир жалуется астрологу на соседей, вторгающихся в его пределы, на что тот говорит: "Знай, повелитель, что, находясь

в Египте, я лицезрел великое чудо, сотворенное некогда язычскою жрицею. Над городом Бурса, на горе, откуда открывается вид на долину великого Нила, стоит баран и на нем петушок – оба из литой меди – и они вращаются на особой оси. Всякий раз, как стране угрожает нашествие, баран поворачивается в сторону неприятеля, а петушок кукарекает, благодаря чему жители города заранее знают об опасности и о том, откуда она приближается, так что могут своевременно принять необходимые меры".¹²

Таким образом, мотив волшебного петушка (как и барана), играющего роль талисмана, у Ирвинга связывается с Египтом. И другие талисманы, которые астролог создает в Испании для гранадского эмира, принадлежат также к искусству древней египетской магии. Так, для строительства башни с талисманами, возвещающими о нападении врага, он использует камни, привезенные из Египта и снятые будто бы с одной пирамиды. Более того, свое жилище мудреца он устраивает "в соответствии с тем, что он видел внутри пирамид и среди гигантских развалин Египта" – стены пещеры, в которой он поселился, были расписаны египетскими иероглифами, светильники заправлялись ароматическим маслом, приготовленным по рецепту, найденному им в гробницах Египта. Мы видим здесь, что сюжет легенды арабо-испанский, а реалии – иноземные, египетские.

В легенде с вымышленными мусульманскими персонажами и наличием элемента "сверхъестественного" такой акцент на Египте не случаен. Он отражает сложившийся в арабской литературе с раннего времени взгляд на древний Египет как родину ведовства и магии и соответственно на египтян, как на магов и чародеев. Он развился, с одной стороны, под влиянием библейских и коранических представлений, с другой стороны, под сильным воздействием коптского фольклора, влившегося в какой-то своей части в мусульманский фольклор Египта.

Рассказы о чудесах египетской магии сохранились во многих памятниках арабской средневековой письменности, от одного из самых ранних – исторического труда "Футух Миср" Ибн 'Абд ал-Хакама и до более поздних – "ал-Хитат" ал-Макризи и "Хусн ал-мухадара" ас-Су'йути. Очень полно древние местные предания о домусульманском Египте собраны в огромном своде ал-Макризи "ал-Хитат".¹³ Он изобилует рассказами о древних египтянах (коптах), по отзыву греков, самых искусных прорицателях и чародеях, которые создали знаменитые талисманы в виде говорящих и движущихся животных, птиц и людей и среди них – талисманы для защиты их родины от

врагов.¹⁴ Создание талисманов во многих городах и местностях страны обычно связывается с фараонами и легендарными царями, которые правили после них. Арабские авторы относят эти талисманы, вернее, рассказы о них, к категории "‘аджа’иб" ("дивовинки", "чудеса"). Среди них часто встречаются описания изображения птицы (символа магии древних египтян), как абстрактной (та’ир), так и конкретной – петуха (дик), гуся (ивазза), орла или грифа (‘укаб). Сделана она из золота (иногда с инкрустацией из драгоценных камней), меди, бронзы или каких-либо сплавов. Она всегда находится на возвышении (будь то золотой шар на куполе гробницы царя, городские ворота, колонна или столб из золота или меди, постамент из зеленого стекла и тому подобное) и охраняет город от чужеземцев и даже от диких зверей, а царские гробницы от тех, кто пытается овладеть спрятанными в них сокровищами. Хлопаньем крыльев и пронзительным криком птица возвещает об опасности или же, широко раскинув крылья, мешает проникнуть в сокровищницу.¹⁵

Традиция передачи "‘аджа’иб" о стерегущих птицах-талисманах у арабов достаточно давняя и прослеживается с VIII–IX вв. Один из самых ранних известных нам легендарных рассказов такого рода принадлежит египетскому факиху Ибн Букайру (153/770–231–32/845–47) и посвящен поискам сокровищ в одной из гробниц, которые ведет наместник страны ‘Абд ал-‘Азиз б. Марван. В качестве стража сокровищ там описан золотой петух (ад-дик мин аз-захаб) на золотом столбе. В момент опасности он приходит в движение, хлопает крыльями и издает удивительный по силе крик.¹⁶ Красочный мир подобных арабских диковинных рассказов, ведущих свое происхождение из Египта, и явился основой для мотива золотой птицы в "Легенде об арабском астрологе".

Через тысячу лет после Ибн Букайра фольклорный мотив петушка на оси и на спице повторили в своих произведениях В. Ирвинг и А. С. Пушкин, причем поражает сходство в изображении самого талисмана у египетского факиха и у русского поэта – и у того, и у другого действует один золотой петушок.

В связи с вопросом об источниках вернемся вновь к тексту "Легенды" и обратим внимание на один, казалось бы, незначительный штрих – написание имени завоевателя Египта – арабского полководца ‘Амра б. ал-‘Аса, который упомянут Ирвингом дважды и дважды он назван как Амру. Это написание, идущее от первого издания новелл на английском языке и от выпущенного в тот же год французского издания, которым пользовался А. С. Пушкин (см. выше, прим.

№ 6, 10), не является опечаткой или недоразумением. Оно точно воспроизводит существовавшую в европейской востоковедной литературе конца XVIII начала XIX вв. транскрипцию имени 'Амр - عمرو, согласно которой гласный звук "у" передавал конечный арабский "вав" ("Amrou" по-французски и латыни, "Amru" по-английски, "Amru" или "Amru" по-немецки). И здесь мы находим лишнее подтверждение того, что источник Ирвинга - книжный и относится к востоковедной литературе.¹⁷

Исходя из вышесказанного, следует констатировать, что мотив петушка в сказке Пушкина уходит своими корнями, через произведение Ирвинга, в глубь веков. Нити его тянутся в Египет, где волшебные сказки и предания имели давнюю традицию. Преемственность их передачи обеспечивала коптская среда, и не без воздействия этого фольклорного материала сложился у египетских арабов жанр рассказа о диковинках и чудесах.

Следует еще отметить, что арабская литературно-историческая традиция в Испании формировалась под воздействием мусульманской египетской традиции, о чем свидетельствует всеобщая история арабо-испанского автора первой половины IX в. 'Абд ал-Малика б.Хабоба, самый ранний памятник арабо-испанской письменности, который до нас дошел. В обработке и создании рассказов о завоевании ал-Андалуса, которые там заключены, приняли участие египетские знатоки предания из Фустата во главе с ал-Лайсом б.Са'дом и его учениками. С их рассказами и преданиями о магии древних египтян Европа познакомилась в XVIII-XIX вв. благодаря изданиям арабских текстов, их переводам и работам Ж.де Гиня, А.И.Сильвестра де Саси, Х.А.Хамакера, Ф.Вюстенфельда и других. И в нашем столетии в Египте бытует еще представление о коптах, как о магах и чародеях.¹⁸

¹ См., например, Д.И.Белкин, Индийские мотивы в творчестве А.С.Пушкина, Горький, 1970; Н.М.Лобикова, Пушкин и Восток. Очерки, М., 1974.

² См., например, И.М.Оранский, Еще один среднеазиатский вариант "Сказки о царе Салтане". - Семинар иранистов Ленинграда, Иранская филология, Краткое изложение докладов научной конференции, посвященной 60-летию проф.А.Н.Болдырева, М., 1969, с.69-72; Н.Н.Туманович, К среднеазиатским вариантам "Сказки о царе Салтане". - Там же, с.84-87; И.Н.Винников, Язык и фольклор бухарских

арабов, М., 1969, с. 43-52, 97-101.

3 S. Thompson, Motif-Index of Folk Literature, Revised and enlarged edition, vol. I, A-C, Bloomington, Indiana, 1955, p. 379, B 122.1.

За Ibid., B 122.7.

4 А.С. Пушкин, Полное собрание сочинений в десяти томах, изд. второе, т. IV. Поэмы. Сказки. М., 1957, с. 484-491.

5 The Alhambra, or the new Sketch-Book by Washington Irving, Paris, 1832. Вашингтон Ирвинг, Новеллы. Перев. с англ. А.С. Бобовича, М.-Л., 1947, с. 359-376.

6 А.Ахматова, Последняя сказка Пушкина, - "Звезда", № I, М.-Л., 1933, с. 161-176.

7 А.С. Пушкин, т. III, Стихотворения, 1827-1836, с. 269.

8 у Пушкина и Ирвинга имеются, правда, расхождения в том, что касается самого талисмана. Если у Ирвинга действуют бронзовые баран и петушок на нем, которые вращаются на оси, то у Пушкина выступает один золотой петушок на спице. Если у Ирвинга роль флюгера играет баран (поворачиваясь в сторону, откуда исходит опасность), а петушок кукарекает, то у Пушкина и то и другое выполняет петушок.

9 Во французском переводе, который вышел в свет одновременно с английским изданием; см. Б.Л. Модзалевский, Библиотека А.С. Пушкина, Спб., 1910, с. 256, № 1019.

10 The Life and Letters of Washington Irving. By his nephew, Pierre M. Irving, London, 1864, vol. II, p. 237. О М.Хименесе см. там же, с. 315, 324 (письма из Альгамбры за май-июнь 1829 г.).

11 The Life and Letters of Washington Irving, vol. II, p. 316, 320; Washington Irving and The Storrows. Letters from England and the Continent, 1821-1828, Ed. by Stanley T. Williams, Cambridge, Mass., 1933, p. 91, 107, 109, 123, 134, 136.

12 Вашингтон Ирвинг, Новеллы, с. 361.

13 ал-Макризи, Китаб ал-хитат ва-л-асар фи Миср ва-л-Кахира, чч. I-2, Булак, 1270.

14 Там же, ч. 2, с. 481; F. Wüstenfeld, Geschichte der Copten. Aus den Handschriften zu Gotha und Wien mit Übersetzung und Anmerkungen. Göttingen, 1845, S. 14, (а также с. 3 арабского текста).

15 ал-Макризи, *Китаб ал-хитат*, ч. I, с. 33, 129, 232-233, 234, 239.

16 Рассказ сохранился в передаче автора X в. ал-Мас'уди: *Maqoudi, Les prairies d'or. Texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, v. II, Paris, 1863, p. 414-417.* Рассказ Ибн Букайра цитирует также ал-Макризи - *Китаб ал-хитат*, ч. I, с. 40-41.

17 После того, как статья была закончена, мы обнаружили, наконец, источник мотива о золотом петушке в новелле В. Ирвинга. Это средневековый французский перевод одного арабо-египетского рукописного сборника рассказов о чудесах: *L'Egypte du Murtadi fils du Garhiphe, ou il est traité des Piramides, du débordement du Nil, et des autres merveilles de cette Province, selon les opinions et traditions des Arabes. De la traduction de M. Pierre Vattier... Paris, 1666, p. 13-16.* Этому сюжету мы надеемся посвятить отдельную статью.

18 W. Vucichl, *Koptische Zauber geschichten, Der Zyklus von Sim'an Ed-Darawi, dem koptischen Dr. Faust.* - "Le Muséon", LXV, 1952, p. 291-301.

В. В. Лебедев

ОБ АРАБСКОЙ ЛИТЕРАТУРНОЙ И ФОЛЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ ОДНОЙ ИЗ БАСЕН ЭЗОПА

Литературная судьба эзоповских басен на арабской почве обычно связывается с хорошо известным и многократно издававшимся сборником басен Лукмана.¹ Однако некоторые басни Эзопа не вошли в сборник басен Лукмана, но тем не менее завоевали популярность у арабов.

К числу таковых относится басня о дележе добычи между львом, волком и лисой, отражающая один из древнейших мировых фольклорных сюжетов. В басне Эзопа "Лев, осел и лисица" осел делит добычу (какую, не указано) на три равные части; разгневанный лев съедает осла.² Тот же сюжет получил широкое распространение у многих народов Запада и Востока.³

На арабской почве существовало несколько литературных вариантов этой басни. Самый ранний арабский автор, с именем которого связана данная басня, — известный традиционалист аш-Ша'би (640–721). Со ссылкой на аш-Ша'би эта басня приводится в антологии "Зубдат ал-удаба ва шарих судур ал-алибба" ("Квинтэссенция для образованных и развлекающее для разумных") автора ХУП в. Абу-л-'Аббаса Ахмада ас-Сативи ат-Тарабулуси ал-Магриби ал-Азхари (т.е. уроженца или жителя ливийского города Триполи и питомца каирского университета ал-Азхар),⁴ а также в анонимной антологии ХУШ в. из собрания Принстонского университета (США).⁵ В знаменитой зоологической энциклопедии ад-Дамири (1349–1405) "Хайат ал-хайаван" ("Жизнь животных") аш-Ша'би приписывается вариант заключительной фразы басни.⁶ Эти ссылки вряд ли случайны, поскольку в "Книге разумных" ("Китаб ал-азкия") писателя ХП в. Ибн ал-Джаузи другая басня о льве, волке и лисе (также восходящая к эзоповскому сборнику) приписывается тому же аш-Ша'би.⁷

Возникает вопрос: каким образом аш-Ша'би познакомился с баснями Эзопа? Изучение биографии этого традиционалиста, а также некоторых сохранившихся цитат из написанных им или приписываемых ему сочинений⁸ позволяет предположить две возможности для такого знакомства. С одной стороны, живя в Сирии и даже побывав в Константинополе в качестве посла халифа 'Абд ал-Малика ибн Марвана, он мог изучить греческий язык и прочесть или услышать басни Эзопа в подлиннике, а затем пересказать их по-арабски. С другой стороны, аш-Ша'би — большой знаток плноарабской фольклорной традиции (благодаря своему йеменскому происхождению), а также устного народного творчества северных арабов и других народов, живших в Ираке (где он родился) и в Сирии (где он провел большую часть жизни), — мог слышать и арабские фольклорные варианты этих басен.

Во всяком случае, что касается исследуемой басни, то аш-Ша'би передавал вариант, отличный от эзоповского, поскольку вместо осла у аш-Ша'би фигурирует волк (как и во всех арабских вариантах). Поэтому не исключена возможность, что басня о дележе добычи (подобно многим другим сюжетам, в качестве передатчика выступает аш-Ша'би) была заимствована им из арабского фольклора, т.е. уже в УП в. бытовала в устном народном творчестве арабов.

Основные арабские сочинения, содержащие полный текст этой басни, отмечены в статье К.Брокельмана "Басни и сказки о животных в ранней арабской литературе"⁹ и в "Библиографии" В.Шовена.¹⁰

Старейшим известным сочинением, отражающим наиболее распространенный вариант басни, является правоучительная антология "Ал-джалис ас-саих ал-кафи ва-л-анис ан-насих ас-сафи" ("Благочестивый совершенный собеседник и искренний друг-советчик")¹¹ багдадского приста ал-Му'афа ибн Закарийа ан-Нахравани (915-1000). Из этой же антологии басню заимствовал Ибн ал-Джаузи, включивший ее в "Книгу разумных".¹² В свою очередь, ад-Дамири, приводя эту басню в "Жизни животных", ссылается уже на Ибн ал-Джаузи и повторяет его текст почти дословно, добавив лишь одну фразу, приписываемую аш-Ша'би (на что уже обращалось внимание выше). Тот же вариант без указания источников сообщает аш-Шариши (XIII в.) в комментарии на макамы ал-Харири,¹³ ал-Калиуби (XIV в.) в известном сборнике анекдотов¹⁴ и ат-Тантави (1810-1861) в грамматике египетского диалекта.¹⁵ Во всех перечисленных сочинениях текст басни близок к тексту, даваемому у ас-Сатиби и в принстонской рукописи со ссылкой на аш-Ша'би, что позволяет предположить, что данный вариант действительно восходит к этому передатчику, и называть его "вариантом аш-Ша'би".

Второй вариант басни засвидетельствован в антологии "ал-Мустатраф" ал-Ибшихи¹⁶ (1388-1446) и в одном из рукописных сборников Готской библиотеки (ГДР),¹⁷ третий вариант - в анонимной антологии XIV в. в рукописи Парижской Национальной библиотеки,¹⁸ не отмеченной в статье К.Брокельмана и своде В.Шовена. Следует упомянуть также два сборника - рукописный (XIV в.)¹⁹ и печатный,²⁰ где арабский текст басни передан еврейскими буквами.

Связь арабских литературных вариантов данной басни с фольклором не подлежит никакому сомнению. Прежде всего обращают на себя внимание расхождения между основными вариантами басни в таких существенных деталях, как состав добычи и судьба волка. Согласно варианту аш-Ша'би, лев, волк и лиса поймали осла, зайца и антилопу; по парижской рукописи № 3571 - верблюдицу, овцу и ягненка; у ал-Ибшихи и в готском сборнике вместо зайца фигурирует ящерица, в еврейско-арабской рукописи ГПБ вместо осла - овца. В большинстве текстов лев отрывает или разбивает голову волку, согласно рукописи ГПБ - разрывает волка пополам, по парижской рукописи № 3571 - бросает в море, по версии ат-Тантави - отрывает ему ногу, а согласно сборнику "Чудо из чудес" - выкалывает глаза. Подобные расхождения трудно объяснить чисто текстологическим путем. Скорее всего, здесь нашли отражение разнообразные фольклорные варианты этой басни.

Для фольклора различных народов характерно закрепление за определенным животным определенного человеческого имени или элемента сложного имени. Достаточно вспомнить, например, "Лису Патрикеевну" и "Михаила Ивановича" (=медведя) русских сказок. Подобное явление наблюдается и в некоторых средневековых арабских вариантах данной басни. Так, у ан-Нахравани, Ибн ал-Джаузи и ад-Дамири, а также в сборнике "Чудо из чудес", лиса носит имя Абу Му'авийа, а лев - Абу-л-Харис (так же назван лев и в антологии ал-Ибшихи, но лиса там не названа по имени).

Эти факты позволяют предположить, что ан-Нахравани и ал-Ибшихи заимствовали басню о дележе добычи из источников, близких к фольклору. Поздние авторы, в основном переписывавшие текст ан-Нахравани (или Ибн ал-Джаузи), очевидно, знали и фольклорные варианты басни, под влиянием которых вносили некоторые изменения в этот текст.

О бытовании этой басни в новоарабском фольклоре свидетельствуют два ее устных варианта, записанных в Марокко Э.Леви-Провансальем в 1918 г.²¹ и Ж.С.Коленом в 1930-е гг.²² Марокканские варианты басни несколько отличаются от вариантов, распространенных на востоке арабского мира (в Египте, Сирии и Ираке). Вместо осла и антилопы в передаче марокканских сказителей появляются куропатка и кролик. В качестве третьего пойманного животного в варианте Колена фигурирует заяц (как и в варианте аш-Ша'би), а в записи Леви-Провансаля - таинственный зверь, именуемый dubb (с эмфатическим d !). Леви-Провансаль переводит это слово: ougъ, т.е. "медведь". Однако подобный перевод вызывает возражения по следующим соображениям:

1) Представляется неожиданным появление медведя рядом с двумя мелкими животными в составе добычи трех хищников. Далее, при дележе добычи волк берет медведя себе, а льву предлагает куропатку, в отличие от всех остальных вариантов этой басни, где волк дает льву самое крупное животное из трех пойманных.

2) Фонетически трудно объяснить эмфатизацию обычного d в слове dubb (= литературному dubb/un/)²³ "медведь".

Нам представляется, что dubb - это фонетический вариант слова dubb "ящерица". В таком случае, вариант Леви-Провансаля приближается к варианту ал-Ибшихи. Между этими вариантами есть также одно совершенно явное совпадение. В последней фразе басни на вопрос льва, кто научил ее такому дележу, лиса отвечает: "Та корона, что на голове волка!" (так в варианте Леви-Провансаля;

а в изданиях "ал-Мустатрафа"²⁴ говорится о "красной", т.е. кровавой, короне). Иными словами, здесь образно, хотя и натуралистично, характеризуется судьба волка; эта концовка скорее фольклорного, чем литературного происхождения.

Изучение литературных вариантов басни о дележе добычи и их сравнение с фольклорными вариантами, записанными всего несколько десятилетий назад, позволяет сделать вывод, что данный сюжет на протяжении более тысячи лет параллельно существует и в арабском фольклоре, и в арабской литературе. Сам факт появления этой басни в репертуаре марокканских сказителей XX в. — яркий пример взаимосвязи фольклора различных арабских стран, а история развития этого сюжета на арабской почве — пример тесной взаимосвязи литературы и фольклора. Изучение подобных конкретных сюжетов в их историческом развитии позволит со временем представить историю арабского фольклора с древнейших времен до наших дней.

¹ Первое издание басен Лукмана вышло еще в 1615 г.: *Losmani sapientis Fabulae et selecta quaedam Arabum Adagia cum interpretatione Latina et notis Th. Erpenii, Leidae, 1615.* О научных изданиях XIX—XX вв. и исследованиях этих басен см.: C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Bd. II, Berlin, 1902, s. 62—63, No 23. (Далее: GAL); Supplementband II, Leiden, 1938, s. 65—66. (Далее: SB).

² Басни Эзопа. Перевод, статья и комментарий М.Л. Гаспарова, М., 1968, с. 107, № 149.

³ См. A. Gorsky, *Die Fabel vom Löwenantheil in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Berlin, 1888. Вариант той же басни встречается у армянского баснописца XIII в. Вардана Айгекца (см. И.А. Орбели, *Герои Руставели и их подданные.* — Избр. труды, Ереван, 1963, с. 568.

⁴ Рукопись Парижской Национальной библиотеки Араб.3580, л. 128 б.

⁵ Рукопись № 231 (163 Н), л. 71 б. Описание рукописи см.: Ph. K. Hitty and N. A. Faris, *Descriptive Catalogue of the Garret collection of Arabic Mss. in the Princeton University Library*, Princeton, 1938, p. 92.

⁶ ад-Дамири, *Хайат ал-хайаван*, т. I, Каир, 1309/1891, с. 161.

- 7 Ибн ал-Джаузи, *Китаб ал-азкифа*, Каир, 1304/1887, с.188.
- 8 Основные сведения об *аш-Ша'би* см.: F.Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Bd.I, Leiden, 1967, S.277, No 5.
- 9 C.Brockelmann, *Fabel und Tiermärchen in der älteren arabischen Litteratur*. - "Islamica", Bd.II, 1926, S.99-100.
- 10 V.Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*, t.III, Liège, 1898, p.67, No 33.
- 11 Об этом сочинении см.: Brockelmann, *GAL*, I, S.184, No 5; *SB*, I, 312.
- 12 Ибн ал-Джаузи, *Китаб ал-азкифа*, с.189-190.
- 13 Шарх ал-макамат ал-харирифа лил-имам... *аш-Шариши*, т.I, Булак, 1284/1867-1868 г., с.21.
- 14 Навадир маулана Шихаб ад-Дин ал-Калйуби, Каир, 1307/1890, с.52.
- 15 M.A.el-Tantawy, *Traité de la langue arabe vulgaire*, Leipsic, 1848, p.226.
- 16 *ал-Ибшихи, Ал-Мустатраф фи кулл фани мустазраф*, т.2, Каир, 1885, с.120. Ср. также рукописи этого сочинения, хранящиеся в ЛО ИВАН и датированные соответственно 1590, 1599 и 1665 г. (шифры: D 199, л.237б; B 966, л.269а; D299, л.218) и список Народной библиотеки им.Кирилла и Мефодия в Софии, относящийся к XV в. (шифр: Op.772, л.255а).
- 17 W.Pertsch, *Die arabischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, Bd.IV, Gotha, 1882.
- 18 M.G.de Slane, *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale*, Paris, 1883-1895, p.616, No 3571 (л.47 б).
- 19 Рукоп.ГПБ Евр.-араб. П 1615, л.2б, стк.10-16 (русский перевод этого текста см. В.В.Лебедев, *Памятники арабской народной литературы в собраниях восточных рукописей*. - В сб.: "Книги. Архивы. Автографы", М., 1973, с.236).
- 20 "Аджаб ал-'уджаб" ("Чудо из чудес"), Бомбей, 1889, с.34. Этот сборник содержит арабские пословицы, рассказы и басни в еврейской транскрипции. Нами использован экземпляр, хранящийся в собрании М.Фридлянда (библиотека ЛО ИВАН, шифр: I 8595).
- 21 E.Levi-Provençal, *Textes arabes de l'Ouargha, dialect*

des Jbala (Maroc septentrional), Paris, 1922, p.50-51 (текст), 129 (перевод).

22 G.S.Colin, Chrestomathie marocaine. Textes citadins en transcription latine, Paris, 1939, p.125-126, No XV.

23 Ср. древнееврейское *dob* "медведь".

24 Однако в доступных нам рукописях "ал-Мустатрафа" этой фразы нет.

Лебединская Т.Н.

ВОСТОК В ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВЕ ЛЕСИ УКРАИНКИ

Жизнь и творчество Леси Украинки в значительной степени были связаны с Востоком и на определенных этапах находились под непосредственным влиянием востоковеда А.Е.Крымского.

Будущие писательница и академик познакомились еще в ранней юности, когда А.Е.Крымский учился в Киеве. С тех пор между ними на всю жизнь установились дружеские отношения, которые оставили несомненный след в их творчестве.

Начать с того, что первые произведения Леси Украинки ("Сафо" и "Ландыш", 1884 г.) и А.Е.Крымского ("Лето", 1897 г.) были опубликованы в одном и том же журнале - львовской "Заре", обоим давал советы и высказывал критические замечания крупнейший украинский писатель и критик Иван Франко.

Востоковед относился к писательнице с бесконечным уважением и восхищением. "Ваше письмо, - писала Леся Украинка А.Е.Крымскому в 1901 г.,¹ - проникнуто такой дружбой, которой я совсем не заслужила... Неужели Вам могли так прийти по сердцу мои стихи, когда для Вас открыто целое море мировой поэзии, - ведь в нем все мои напечатанные и ненапечатанные думы и мечты должны раствориться, как капля дождя..."²

Леся Украинка неоднократно обращалась к ученому-востоковеду за советами по вопросам древней истории, средневековья, археологии, жизни и быту Востока.

"Посылаю свои новые стихи, - писала она в 1903 г., - и прошу, если у Вас есть время и желание, прочитать их и возвратить мне с Вашими замечаниями, нет ли в них каких-нибудь неувязок с

точки зрения бытовой и исторической (например, золотые украшения на царских палатах, конкуренция финикийских мастеров и т.п.)...³

Работая над драмами "В катакомбах" и "Адвокат Матриан", Леся Украинка обратилась к А.Е.Крымскому с просьбой выслать ей научные труды, чтобы ознакомиться с жизнью христиан, историей власти митрополитов. В ответ она получила диссертацию Гидулянова "Развитие власти митрополитов в первые три века христианства".⁴ Писательница изучила этот труд и написала А.Е.Крымскому, что она ее не устраивает, ибо ей нужны оригинальные документы. Она хорошо знала латинский и греческий языки и хотела изучать первоисточники. А.Е.Крымский вспоминал, что послал ей диссертацию Олара "Преследования христиан в Римской империи",⁵ а затем - целую библиотеку,⁶ которую она внимательно изучила. Столь большую работу писательница проделала только для того, чтобы написать две короткие одноактные драмы. Это дало основание А.Е.Крымскому назвать Лесю Украинку "настоящим ученым-исследователем".⁷

Если считать, что Леся Украинка в некотором отношении была ученицей А.Е.Крымского, то следует сказать, что это была ученица, имевшая собственное мнение и неоднократно оспаривавшая те или иные научные концепции маститого ученого. В частности, она придерживалась собственной гипотезы о происхождении и развитии христианства, о чем свидетельствует письмо к А.Е.Крымскому от 27 января 1906 г.: "Теперь еще кое-что о моих "Катакомбах". Я рада, что они Вам пришлись по вкусу... Мне было бы очень грустно, если бы Вы их не полюбили. Что касается критики, то позвольте мне немного поспорить с Вами - вполне объективно... Я уже раньше думала, что нынешняя форма христианства является логическим и роковым следствием его первичной формы... Я не принимаю теорию Толстого и многих других, будто современное христианство является аберрацией, болезнью этой религии. Нет! В древнейших памятниках, в "Деяниях апостолов", в посланиях апостола Павла, в аутентичных фрагментах первоначальной галилейской пропаганды я вижу зерно рабского духа, этого узкосердного политического квиетизма, который так разыгрался потом в христианстве".⁸

Далее писательница отмечала, что "коммунизм первых христиан - это фикция, его никогда не было, или это был коммунизм нищего, у которого все равно не было никакого имущества, или коммунизм добродетельного богача, который бросает крохи со своего стола "коммуне" собак, сидящих под столом своего господина. Вот и все."⁹

Изучение этой эпохи позволило Лесе Украинке написать поэму "В катакомбах", которая поражает нас не только эмоциональной силой, но и глубоким пониманием исторических явлений. В знак благодарности за оказанную помощь Леся Украинка посвятила это произведение А.Е.Крымскому. В письме к нему она писала: "И вы немало виноваты в ее рождении, так как пробудили во мне мысли в этом направлении своим письмом".¹⁰

В 1906 году поэма была опубликована с такими словами на обложке: "Посвящается побратиму А.Крымскому".

Значительный интерес, проявленный Лесей Украинкой к истории Востока, подчеркивается тем фактом, что еще в молодые годы она составила курс "Древней истории Восточных народов". При работе над курсом были использованы труды французских и немецких ученых, в частности, "Древняя история народов Востока" Г.Масперо¹¹ и "История Древних народов Востока" Л.Менара.¹² Написание курса Леся Украинка потратила почти два года. Позднее, находясь в Египте в Хелуане, Леся Украинка переработала рукопись. К сожалению, до нас дошла лишь ее небольшая часть, которая была опубликована отдельной книгой. Ранний вариант курса вышел в свет после смерти писательницы и явился первым украинским учебным пособием по истории Древнего Востока.

К наиболее известным поэтическим произведениям Леси Украинки на восточные темы относятся: "Египетские фантазии" ("Сфинкс" и "Ра-Менеис"), "Надпись на руинах", "Вавилонский полон", "На руинах", "В доме труда, в краю неволи", "Весна в Египте" и др.

В этих произведениях приводится много восточных сравнений, образов, бытовых и этнографических зарисовок. Леся Украинка изучает терминологию, старательно подбирает нужные слова. По древнему Египту Леся Украинка опубликовала несколько десятков оригинальных произведений. Написанию их предшествовало глубокое изучение истории, быта и нравов эпохи фараонов.

Заметный след в творчестве Леси Украинки оставило трехкратное посещение Египта.¹³ Он привлекал писательницу не только своим климатом, который благоприятно действовал на ее здоровье, но и своей многовековой культурой и историей. Она давно хотела увидеть древние восточные памятники.¹⁴

Находясь в Хелуане, Леся Украинка писала матери: "Видели мы громадные пирамиды и Большого сфинкса – и впрямь это единственное в своем роде зрелище во всем мире! Никакие картины, фотографии и т.п. не могут составить истинного представления о душе

тих каменных существ. В особенности сфинкса с его тысячелетней душой и живыми глазами – он видит вечность. А какой пейзаж раскинулся перед нами!... Не разочаровывал меня Египет, а еще больше очаровывал, но его истинный дар я до конца поняла только тогда, когда побывала в Каирском музее".¹⁵

Деся Украинка и раньше обращалась к восточной тематике, еще до поездки в Египет. Так, в основу драматической поэмы "Айша и Мухаммед", написанной в 1908 г., положена несчастная, по мнению Деся Украинки, любовь Айши к Мухаммеду. Айша любит Мухаммеда, но мысли Мухаммеда заняты покойной Хадиджей. Поэма не освещает исторический фон и быт Аравии, она отражает только чувства, вскрывает проблему трагической любви.

Позднее, находясь в Египте, Деся Украинка внимательно присматривалась к жизни местного населения, к его обычаям и нравам. Быт арабов входит в ее творчество настойчиво и неотвратимо.

На площади Атаба аль-Хадра в Каире она неоднократно встречала продавцов воды, о которых потом написала теплые строки.¹⁶

В красной одежде идет водонос, и как будто он шутит, –
Чистой водой звенит и желающим пить предлагает,
Сладкую свежую влагу он пьет из большого сосуда,
Шуткой приправив ее, улыбается, плату берет...¹⁷

Писательница не раз наблюдала, как арабские дети сосут стебли сахарного тростника. Длинного стебля хватает надолго, тем более, что очистить верхний твердый слой нечем. Эта бытовая деталь не ускользнула от внимания Деся Украинки.¹⁸ В результате этого появилось стихотворение "Тайный дар".

Нищие дети феллахов шалят, веселятся на солнце;
Глазки горят любопытством. Повсюду головки детей...
Только завидят туриста, – бегут за ним, просят подачки.
Дал им, не дал, как будто им все нипочем.
Лишь бы тростинка нашлась, а ребята сосут и довольны,
Рады, как будто они государством – богатством владеют.¹⁹

Особое впечатление на Деся Украинку произвел горячий ветер пустыни – хамсин. В письме к матери из Египта 28 марта 1910 г. она писала: "Под влиянием хамсина могла писать только на египетские темы: "Хамсин", "Дыхание пустыни", "Афра"... Ох, если бы ты видела этого рыжего демона хамсина, как он превращает мир в желтый кошмар! Действительно, злой дух – Тифон!... А потом уже был

"тихий хамсин" без песка и летающих в воздухе камней, только с желтым колоритом и с температурой 30 градусов "в тени", а потом еще было "дыхание пустыни" с такой же температурой, но уже без желтого колорита, а потом была "афра" – мертвая тишина с белым от жара небом...²⁰

Образы хамсина приводятся в нескольких стихотворениях. Наиболее яркими нам представляются следующие строки:

Хамсин в пустыне рыжей разгулялся.
Томимый страстью, в воздухе он мчится,
Песка своим сухим крылом касаясь,
И обжигает пламенным дыханьем.

.

Былое вспомнив, весел стал хамсин,
И сдвинулась тогда пустыня с места
И в небо ринулась. И в желтом небе
Померкло солнце – око Озириса, –
И показалось мне – весь мир ослеп...²¹

Увлечение Египтом было настолько сильным, что писательница в письме к сестре в 1910 г. высказывает желание выучить арабский язык, но тяжелая болезнь оставила это желание несбывшимся.²²

Определенную часть произведений на восточные темы Леся Украинка выполнила в виде переводов с западно-европейских языков. Особо следует упомянуть о переводе цикла "Лирические песни Древнего Египта", который был осуществлен по изданию А. Видемана.²³ В отличие от немецкого автора, у которого песни переведены прозой, Леся Украинка дала им поэтическую обработку. "Когда ритмика египетского стиха и само произношение египетских слов никому не известно (египетское же письмо дает только идеи, а не звуки), то остается единственно возможным передать не букву, а дух перевода. Дух же тот, предполагаю, передать, переводя песню не стихотворением, а прозаическим пересказом невозможно, – немисливо себе представить никакую песню в такой форме",²⁴ – подчеркивала она в предисловии к своему изданию "Лирические песни Древнего Египта".

Пребывание в Египте оказало большое влияние и на дальнейшие произведения Леси Украинки. Может быть, именно вследствие непосредственной связи с Востоком в последние годы жизни ее интересовал современный Египет. Незадолго перед смертью, находясь на Кавказе, Леся Украинка начинает работать над своей последней но-

веллой. Это был рассказ "Екбаль-Ханем", в котором изображалась нелегкая судьба современной египетской женщины. Идея повествования родилась, очевидно, несколько ранее, когда писательница находилась в Хедуане в 1910 г. Есть свидетельство, что в Египте Леся Украинка посетила семью арабского почтового чиновника, что возможно и послужило основой рассказа.²⁵ Позднее она снова возвращается к этой теме и стремится воссоздать образ мусульманки, рассказать о ее положении в семье и затронуть вопросы воспитания детей.

В письме к известной украинской писательнице Ольге Кобылянской от 21 марта 1913 г. Леся Украинка сообщала из Египта: "Хочется написать одну новеллу, написать и детский рассказ на египетские темы, но не древние, а на современные. Заинтересовала меня жизнь, вернее, психология здешних мусульманских гаремных женщин (в этом году я имела возможность узнать ее ближе) и здешних "детей улицы", которые вырастают прямо под "открытым небом" и на удивление самостоятельны и находчивы..."²⁶

Однако "Екбаль-Ханем" не был окончен, а детский рассказ даже и не начат.

I К сожалению, письма А.Е.Крымского к Лесе Украинке не сохранились.

2 Леся Українка, Листи. Київ, 1956, т.5, с.326.

3 Леся Українка, Проза, рассказы, статьи, письма. М., 1950, т.3, с.297.

4 А.Ю.Кримський, Із спогадів широкого друга. Художня проза, літературознавство і критика, Київ, 1972, т.2, с.689.

5 Там же.

6 Там же.

7 Там же.

8 Леся Українка, Проза, рассказы, статьи, письма, т.3, с.327.

9 Там же, с.327-328.

10 Там же, с.324.

11 Леся Українка, Листи, т.5, с.587-588.

12 Там же, с.578.

- 13 Леся Украинка находилась на лечении в Египте с осени 1909 по весну 1910 г.; вторая поездка в Египет - январь-февраль 1911 г.; третья - осень 1912 - весна 1913 г.
- 14 Подробнее об этом см.: Анатолий Костенко, Леся Украинка, М., 1971.
- 15 Леся Украинка, Листи, т.5, с.572-573.
- 16 М.Охрименко, Под небом Египта. Леся Украинка в воспоминаниях современников, М., 1971, с.268-296.
- 17 Леся Украинка, Стихотворения, поэмы, М., 1950, т.1, с.229.
- 18 Охрименко, Под небом Египта, с.268-296.
- 19 Леся Украинка, Стихотворения, поэмы, т.1, с.229-230.
- 20 Леся Украинка, Проза, рассказы, статьи, письма, т.3, с.338.
- 21 Леся Украинка, Стихотворения, поэмы, т.1, с.226.
- 22 Леся Украинка, Проза, рассказы, статьи, письма, т.3, с.334.
- 23 A.Wiedeman, Die Unterhaltungslitteratur der alten Aegypten, Leipzig, 1903.
- 24 Літературно-науковий вісник 1910, кн. IX, т. LI, с.384 (перевод наш).
- 25 М.Охрименко, Под небом Египта, с.257.
- 26 Леся Украинка, Проза, рассказы, статьи, письма, т.3, с.359.

К.К.Аверьянов

ЭВОЛЮЦИЯ ФУНКЦИОНАЛЬНОЙ РОЛИ ПЕЙЗАЖА
В АНДАЛУССКОЙ КУРТУАЗНОЙ ЛИРИКЕ

В течение длительного времени Андалусия была связующим звеном между Востоком и Западом и, возможно, именно это обусловило пристальное внимание исследователей к различным аспектам самобытной арабо-испанской литературы, одной из наиболее отличитель-

ных черт которой является культ природы и популярность жанра васф (описание).

Многие современные ученые дают описательному жанру в арабо-испанской поэзии весьма высокую оценку, отмечая его тематическое и стилевое своеобразие и оригинальность.

Однако далеко не все литературоведы разделяют эту точку зрения. Некоторые из них рассматривают андалусские описания как произведения подражательные, лишенные оригинальности и подлинного вдохновения. К числу исследователей, придерживавшихся подобного мнения, относят и крупнейшего тунисского поэта Абу-л-Касима аш-Шабби (1909-1934).¹ Действительно, в своей лекции "Поэтическое воображение у арабов", которая была издана отдельной книгой и явилась по существу творческим манифестом поэта, провозгласившим новую эру в истории тунисской литературы, Шабби подчеркивал, что "пейзажная лирика в аббасидской литературе обладает большей зоркостью и эмоциональностью, более глубоким воображением, чем в андалусской литературе".² Андалусские поэты, по мнению Шабби, утратили способность воспринимать красоту окружающего мира вследствие того, что "цивилизация" оказала на них отрицательное воздействие. "Люди погрязли в жажде наслаждений, убивающей глубокие чувства, гасящей душевные порывы... Природа в их представлении стала надежным средством получения удовольствий, а не вечным источником вдохновения", - с горечью отмечал тунисский поэт.

При этом следует иметь в виду, что творчеству одного из самых известных и признанных поэтов Андалусии - Ибн Хафаджи (1058-1138) - Шабби отводил особое место в арабо-испанской поэзии, неоднократно указывая на "...ту утонченную культуру и изысканность, ту чарующую прелесть, которая разливается, точно лесной ручей, в стихах Ибн Хафаджи".³

Чем же объясняется столь повышенный интерес Шабби к андалусскому поэту, носившему прозвище "ал-Джаннан" (садовник)? Думается, из многообразия причин в качестве основной следует выделить тот факт, что лейтмотивом творчества Ибн Хафаджи была тема природы. Он не первый стал изображать природу, но доминирующее место в произведении она заняла только у него.

Известно, что еще Ибн Зайдун (1003-1071), развивая элементы описательного жанра в любовной лирике, стремился изменить отношение к природе как к обстановке, своего рода обрамлению, в котором совершаются действия героя.

В городе аз-Захра я вспоминаю о тебе с любовью.
Небо ясно, и земля показывает мне свое доброе лицо,
Ветерок на закате нежен и слаб.
Кажется, что он сжалился надо мной и нежно ласкает.
Серебристые озера улыбаются мне,
Они кажутся ожерельями, снятыми с шеи и разостланными
на земле.⁴

С такими словами обращается Ибн Зайдун к своей возлюбленной. Функция пейзажа в этой касиде коренным образом отличается от роли, отведенной ему бедуинским поэтом, который "...рассказывал о различных явлениях природы пространно и обстоятельно, но не живописал природу с поэтической страстью и благоговейностью обожествления, а описывал ее, как рассказчик, не придающий значения величю и красоте образа".⁵

Природа в стихах Ибн Зайдуна начинает оживать.⁶ Однако вне реальной связи с человеком природа выступает впервые лишь в творчестве Ибн Хафаджи.

Природа Андалусии, которая представляла в его стихах в виде цветущего, благоуханного сада, была для поэта неисчерпаемым источником вдохновения. К его творчеству можно в полной мере отнести суждение И.М.Фильштинского: "В описательных частях касид появляются яркие картины испанской природы, среди которых встречаются подлинные шедевры пейзажной лирики, красочностью и пластичностью подчас превосходящие лучшие создания восточноарабских поэтов".⁷

Как уже говорилось, приверженцы восточного васфа сдержанно оценивают дескриптивную поэзию андалусцев, обвиняя их в "присвоении" старых тем, разработанных на Арабском Востоке.⁸

К аналогичным заключениям приходят и некоторые отечественные востоковеды. В качестве примера можно, в частности, указать на известное высказывание И.Ю.Крачковского: "Непосредственным певцом природы назвать его [Ибн Хафаджу] нельзя; если он стоял к ней ближе, чем некоторые другие поэты Андалусии, то все же воспевал ее, идя по следам богатой литературной традиции, которую хорошо знал".⁹ Тем не менее, подвергнув детальному рассмотрению лирику Ибн Хафаджи, И.Ю.Крачковский откровенно признает, что "в описаниях природы Ибн Хафаджа создавал иногда такие картины и улавливал такие черты, которые напрасно было бы искать не только в андалусской, но и вообще в арабской поэзии".¹⁰

Для иллюстрации непревзойденного мастерства Ибн Хафаджи, в совершенстве владеющего всем репертуаром образов пейзажной лирики, можно привести множество примеров. Но ограничившись даже одним, а именно, стихотворением, посвященным описанию величественных гор, которое является едва ли не единственным на эту тему во всей арабской классической поэзии, можно с полной определенностью судить о несомненном даровании поэта:

Величавые, гордые кряжи, вершины отвесные
Высотой готовы помериться с твердью небесною.
Быстролетному ветру они воздвигают преграды.
Ярких звезд мириады боками теснят их громады.
И сидят на хребте у пустыни, с осанкой надменной,
Молчаливые, точно в раздумье о судьбах вселенной.
Проходящие тучи венчают их черной чалмой,
Отороченной снизу багряных зарниц бахромою.
Я пытался внимать, но темны их беседы немые,
Лишь однажды, в ночи, мне доверились горы впервые.
— Сколько раз, — говорили они, — душегуб и грабитель
Находили пристанище здесь, а пустынный — обитель.
Сколько видели мы караванов порою ночной,
Сколько странников мы укрывали в полуденный зной.
Сколько вихрей секло наши склоны в свирепом напоре.
Сколько раз их луна погружала в зеленое море.
Все бывшее для нас — только миг бытия невозвратный,
Что умчал опрометчиво времени ветер превратный.
Рошу тронула дрожь — это нашего сердца биенье.
Льетса горный ручей — наших слез по ушедшим теченье.
Мы от века прощаемся с каждым, увидевшим нас.
Не утешились мы, только слез исчерпали запас!
Удаляться друзьям, и разлуку терпеть нам доколе?
И доколе нам звезды стеречь на небесном раздолье,
Как блюдут пастухи на зеленых вершинах стада?
Звезды всходят и гаснут. Нам отдыха нет никогда!^{II}

(Перевод В.Потаповой)

Наглядность и многообразие изображенных предметов — в стихах Ибн Хафаджи нашли отражение и мирт (райхан), и роза (вард), и фи́ги (тин), и померанец (нарандж), и яблоки (туффак), и красные маки (шакик), и ночная фиалка (хирийа), и др., а также превращение пейзажа в основной объект поэзии и утверждение примата

природы над человеком, — все это выражало уже новые эстетические принципы литературы, которая характеризовалась местным, национальным колоритом.

Эта литература, названная арабскими критиками "ал-адаб ал-иклими", зародилась в условиях ослабления халифской власти и начала разложения феодального общества в завоеванных арабами странах. Небольшие поэтические произведения X—XI вв., к числу которых принадлежат и лучшие стихи из наследия Ибн Хафаджи, положили начало направлению национальной самобытности в арабской поэзии, ставшей средством выражения индивидуальных чувств. И хотя данное направление "не захватило сколько-нибудь значительного числа писателей", оно открыло пути к широкой национальной поэзии и способствовало переходу от арабского классицизма к романтизму, определившемуся как художественное направление во второй половине XIX — начале XX в.¹²

Арабские романтики в своих идейно-эстетических исканиях продолжали борьбу, начатую поэтами-иклимистами, за национальную самобытность и гражданственность искусства. Наиболее ярко эта тенденция наметилась в творчестве известного тунисского поэта аш-Шабби, который впервые открыто заявил о непригодности для новых поколений всей предшествующей арабской литературы и противопоставил классической арабской поэзии "знания" романтическую поэзию "чувства".

Оставаясь художником, чьи произведения, воспевающие природу родной страны, исполнены глубокого и искреннего чувства, Шабби часто обращается к этой теме и создает прозрачные, ясные и проникновенные стихи ("Песнь пастуха",¹³ "Под сенью ветвей", "Память об утре", "Лес" и т.п.), образы редкой художественной завершенности:

Молчаливо бродил, тишиной покоренный,
Как ребенок, впервые увидевший лес.
А деревья стояли, как-будто колонны,
На которых покоился купол небес.
Но коснулась стволов животворная сила
И, листвою их покрыв, в дивный сад превратила.¹⁴

Подводя итог сказанному, следует отметить, что функциональная роль пейзажа на различных этапах развития андалусской куртуазной лирики претерпевала значительные изменения. Следы этой

эволюции можно наблюдать у современных поэтов-романтиков, на творчество которых решающее влияние оказало течение икклимизма.

¹ См.: А.Б.Куделин, Классическая арабо-испанская поэзия, М., 1973, с.106.

² Абу-л-Касим аш-Шабби, Поэтическое воображение у арабов, Тунис, 1961, с.58.

³ Там же, с.64.

⁴ См.: Б.Я.Шидфар, Андалусская литература, М., 1970, с.103.

⁵ Шабби, ук.соч., с.52.

⁶ Следует отметить, что Шабби проявлял значительный интерес к творчеству Ибн Зайдуна. См. об этом письмо Шабби Мухаммеду ал-Халиви от 17 апреля 1933 г. в сб. "Письма Шабби", Тунис, 1966, с.112.

⁷ И.М.Фильштинский, Арабская поэзия средних веков. После-словие, М., 1975, с.714.

⁸ См.: Х.Илийа, Искусство васфа, ч.2. Бейрут, 1960, с.95.

⁹ И.Ю.Крачковский, Избранные сочинения, т.2, М.-Л., 1956, с.526 ("Черты андалусской природы в стихах арабского поэта "Садовника" XI-XII в.").

¹⁰ Там же.

¹¹ Арабская поэзия средних веков, М., 1975, с.645.

¹² См.: Тадж ас-Сирр ал-Хасан, Предпосылки арабского романтизма в литературе раннего и позднего средневековья. - В сб. "Актуальные проблемы изучения литератур Африки", М., 1969.

¹³ Касыда "Песнь пастуха", по мнению ливийского критика Халифы Мухаммеда ат-Талиси, является одним из лучших стихотворений о природе в арабской поэзии. См. ат-Талиси, Шабби и Джебран, Бейрут, 1967, с.79.

¹⁴ Диван аш-Шабби, Бейрут, 1972, с.460.

МОЖНО ЛИ ПЕРЕВЕСТИ НЕПЕРЕВОДИМОЕ?

Выражение "непереводимая игра слов" в наши дни у переводчиков не пользуется популярностью и употребляется разве что в пародиях. "Всякая игра слов п е р е в о д и м а или допускает равноценный субститут", — утверждает Г.А. Шенгели в послесловии к своему переводу байроновского "Дон Жуана".¹

Естественно, речь идет не о филологически точном, а о художественном переводе, то есть о таком, который предполагает воспроизведение эффекта эстетического воздействия подлинника на читателя или слушателя. Однако порой дело даже не только в эстетическом воздействии: в арабской классике нередки произведения, все содержание которых построено на словесной или звуковой игре, и отказ от их передачи в переводе разрушает все произведение.

Приведу пример 23-й мақамы ал-Харири ("Поэтическая"). Абу Зейд приводит к багдадскому вали мальчишку, якобы своего ученика, "укравшего" у него стихотворение: тот отбросил от шести стоп каждой строки по две, так что получилось новое стихотворение с четырехстопными строками и самостоятельным смыслом. Мальчишка же уверяет, что это случайное совпадение мыслей. Чтобы проверить мастерство обоих, вали назначает им испытание: сочинить экспромтом, говоря по очереди строку за строкой, стихотворение на заданную тему, чтобы в каждом стихе содержалось излюбленное арабскими средневековыми поэтами звуковое украшение — таджнис. Герои, разумеется, испытание выдерживают. Но как быть переводчику?

Естественно, что в поэтическом переводе те или иные потери неизбежны. И не может быть универсального рецепта, чем можно жертвовать, а чем нельзя. "Воспроизвести при переводе стихотворения все ... элементы полно и точно — немисливо, — утверждает такой опытный поэт-переводчик, как В.Я. Брюсов. — Переводчик обычно стремится передать лишь один или в лучшем случае два (большей частью, образы и размер), изменив другие (стиль, движение стиха, рифмы, звуки слов). Но есть стихи, в которых первенствующую роль играют не образы, а, например, звуки слов ("The

belles" Эдгара По) или даже рифмы (многие из шуточных стихотворений). Выбор того элемента, который считаешь наиболее важным в переводимом произведении, составляет метод перевода".²

В приведенном выше примере из ал-Харири основными элементами, которые необходимо сохранить в переводе "украденного" стихотворения, представляются следующие:³

- 1) шестистопная строка;
- 2) внутренняя рифма в конце 4-й стопы каждой строки;
- 3) смысловая законченность первых четырех стоп каждой строки.

Следуя этим требованиям, невозможно, разумеется, сохранить поэтические образы подлинника; в этом смысле угол расхождения между подлинником и переводом достаточно велик. Образы ал-Харири частично заменяются другими, лежащими однако в границах всей образной системы арабской поэзии X-XII вв.

Проиллюстрирую первыми четырьмя стихами. Подстрочный перевод:

1. О стремящийся к презренным земным благам! Это - силки гибели и мутная лужа.
2. Это жилище, которое, если сегодня тебя развеселит, то завтра заставит плакать - проклятое жилище.
3. Если опустится его облако, то не утолишь из него жажды, ибо это облако без дождя, вводящее в заблуждение.
4. Несчастья его нескончаемы, а пленник его не выкупится самым высоким саном.⁴

Стихотворный перевод:

О презренный, влюбленный в земные блага
и погрязший в грехах!
Пусть сегодня минута улады долга,
ты успешен в делах,
И чело твое метит величья тамга
на тщеславья пирах, -
Знай, безжалостны рока клыки и рога,
завтра будешь в слезах!

Во втором стихотворении этой макамы - "поэтическом состязании" - в каждом стихе должен содержаться таджнис - то есть слова, "родственные" друг с другом "по сочетанию своих букв".⁵ В переводе таджнисов можно использовать омонимы, омографы, однокоренные или близкие по звучанию слова и т.п. Разумеется, игра

здесь будет вестись уже на других звуках, чем в арабском тексте, и угол расхождения между подлинником и переводом в отношении передачи поэтических образов снова будет велик. Проиллюстрирую еще одним примером:

Подстрочный перевод:

1. Смуглый, овладевший мною, как рабом, с помощью своей нежной улыбки, изменил мне, друг бессонницы моей, своей изменой.

2. Он убивает меня, отворачиваясь от меня, а я в плену у него с тех пор, как он захватил сердце мое целиком.

3. Я подтверждаю его ложь из страха, что он отвернется от меня, и готов выслушивать его дурные слова, боясь, что он покинет меня.⁶

Стихотворный перевод:

1. Ты сладостной лаской своею мне сердце пленила.

Как ласка потом, изловчившись, меня укусила.

2. Меня очернила напрасно - и я умираю,

Томлюсь в одиночестве горьком, а ночь - как черни-
ла.

3. Готов я пасти кобылиц твоей лжи и обиды.

Я пасти греха не боюсь, коль тебе это мило.

В обоих приведенных примерах воспроизводились формальные элементы подлинника, которым можно найти эквиваленты в русском языке и в русской системе стихосложения. Но ведь бывает случаи, когда необходимо передать такие элементы поэтической формы, которые в русском языке эквивалентов не имеют, а игнорирование их в переводе разрушает поэтическое содержание.

Так, в 46-й (Алеппской) макаме Абу Зейд предстает в виде школьного учителя из города Химса ("города глушцов", как считает рассказчик макамы); перед учителем сидят десять мальчиков, которых он заставляет по очереди экспромтом сочинять стихи, содержащие тот или иной графический фокус или примеры на грамматическое правило. Ученики отвечают без запинки, но их стихи, разумеется, не отличаются глубиной содержания, что позволяет рассказчику заметить в конце урока: "Я подивился, веря ушам с трудом - как глупость может быть смешана с удивительным мастерством", то есть его оценка Химса как "города глушцов" оправдывается. Таким образом макама, очевидно, в какой-то степени содержит пародию на стихи поэтов, которые увлекались словесной игрой в ущерб содержанию, а таких во времена ал-Харири было немало.

Требования, которые предъявляет учитель, следующие:

1. Стихотворение должно быть написано только буквами без точек.
2. Стихотворение должно быть написано только буквами с точками.
3. В стихотворении одно слово должно содержать только буквы с точками, другое — только буквы без точек.
4. В стихотворении должны быть слова-близнецы, то есть каждая пара слов должна представлять таджнис.
5. В стихотворении каждый стих должен начинаться и кончаться одним и тем же словом.
6. Стихотворение должно объяснять значение редких слов с буквами "син".
7. Стихотворение должно содержать примеры правописания слов с буквой "сад", когда она может быть спутана с буквой "син".
8. Стихотворение должно содержать слова, в которых можно писать и "син", и "сад".
9. Стихотворение должно содержать примеры на правописание глаголов с конечным слабым.
10. Стихотворение на примерах должно объяснять разницу между буквами "за" и "дад".

Совершенно очевидно, что в этой макаме содержание стихов, сочиняемых мальчиками, не играет самостоятельной роли, а определяется тем или иным грамматическим правилом или звуковым или графическим эффектом. Таким образом, здесь задача переводчика не воспроизведение содержания стихов, а лишь сохранение соответствия этого содержания и его стилизового оформления средневековым литературным стереотипам, без ярко выраженной индивидуальности и без внесения в стихи смысловой глубины.

Встает вопрос, на какие жертвы придется пойти, чтобы с максимальной точностью воспроизвести для русского читателя не отдельные детали, а целостную картину этого своеобразного урока. Первые пять стихотворений основаны на графических и звуковых фокусах, остальные пять содержат примеры на грамматические правила. Эквиваленты в русском языке можно найти лишь звуковым украшениям. Вполне естественно заменить звуковыми украшениями и украшения графические, то есть повторение или чередование однотипных букв заменить повторением или чередованием однотипных звуков. Аналогичным путем пришлось пойти и при переводе стихотворений, содержащих примеры на грамматические правила, ибо за-

мена их примерами на правила чисто русские сразу разрушила бы национальный колорит перевода. Чтобы подчеркнуть учебный характер даваемых учителем звуковых заданий, в них вводились элементарные ("школьные") фонетические понятия: звуки гласные, звуки согласные – глухие, звонкие, плавные; требовалось расположить слова по алфавиту и т.п. При этом для иллюзии достоверности были сохранены арабские названия букв – син, мим.

Конечно, в этих заданиях допущена известная руссификация, в частности – введена привычная для нас классификация согласных звуков, но она не разрушает национальный колорит, ибо воспринимается нами не как специфически русская, а скорее как международная система.

Приведу отрывок из Алеппской макамы (урок Абу Зейда):

"Учитель на старшего мальчика палочкой указал и строго ему приказал:

– Без промедления ты сочини мне стихи прекрасные, чтобы каждое слово начиналось с глухой согласной.

Мальчик вскочил, как юный лев, и продекламировал нараспев:

Ты хитрые козни противнику строй –
Пускай потеряет противник покой!
Приятелю щедрость пожалуй свою –
Печали тогда потекут стороной.
Ты правым путем постарайся пройти,
Чтоб счастье купить справедливой ценой.
Порок поражай своим смуглым копьем,
Хвали совершенство прекрасной хвалою!
Подарит простору широкому свет
Пылающий факел победы святой!

Старик воскликнул:

– Ты молодец, месяц на небосклоне, маленький мой мудрец.

Затем обратился к ученику другому, похожему на того, видно – брату его родному, и сказал:

– Подойди ко мне, Огонек, время пришло и тебе отвечать урок! Напиши мне стихи изящные, тонкие, чтобы в начале слов были согласные плавные лишь и звонкие.

Мальчик калам и доску взял и, не задумываясь, такие стихи написал:

Звенит, заливаясь весельем, вода;
Взошла в небесах голубая звезда.
Жемчужные блики в бокалах друзей –

Воды да вина вековая вражда.
В высоких ветвях неумолчно звучит
Ликующий, радостный голос дрозда.
Рекой, не жалея, мы золото льем:
Дитя винограда нам мило всегда!
Забуты болезни да бремя забот,
Бегут за вином безмятежно года!

Шейх воскликнул:

– Сочинил ты хамрийю прелестную! Аллах да благословит тебя, как оливу небесную!

Потом он позвал:

– Светлячок, подойди сюда!

И приблизился юноша – словно во мраке звезда, белолипый и чернобровый, стройный, словно фигурка из кости слоновой. Старик сказал ему:

– Стихи пятнистые на долю тебе достались, напиши их так, чтоб в начале слов согласные с гласными чередовались.

Был калам наготове в его руке, и юноша быстро написал на доске:

Огорчила Рукейя упреком меня,
Отвернулась, пошла, ожерельем звеня,
Обожгла меня исподволь холодом уст
После искристой ласки и страсти огня.
Говоришь – я виновен, однако сама
Оседлала жестокой обиды коня!
Ожидая тебя, я боюсь умереть,
Тяжелей испытание день ото дня.
Ах, зачем отчужденье, наветы и злость!
Я молю о прощеньи, обрадуй меня!

Шейх сказал:

– Руки твои работают славно и клинок наточен исправно!

И снова он вызвал:

– Ну, Проказник, теперь на твоей уж улице праздник!

На зов его откликнулся сразу красавец, словно жемчужина водолаза, с глазами острыми и веселым лицом, ловкий, как антилопа, не пойманная ловцом.

Старец сказал ему:

– Мы от тебя хотим стихов, где каждое слово отмечено буквой "ميم".

Взяв калам, написал он без остановки, показывая свою сноровку:

Марьям умильно меня заманила,
Муча жеманством, меня истомила,
Мимо потом мотыльком промелькнула,
Милость немилостью миг заменила.
Мне изменила обманщица Марьям,
Мрачная темень мой месяц затмила.
Месть вероломной мой ум занимает,
Мир мне немил, мне милее могила!

Старец написанное внимательно разглядел, потом он вслух эти стихи пропел и одобрил, сказав:

– Стихи прекрасно звучат, от них исходит сладостный аромат!

Потом обратился к другому ученику, едва распустившемуся цветку, и велел ему:

– В твоих стихах строчек пусть будет мало, но зато укрась их каймой, как йеменское покрывало: в каждом двустишии пусть совпадут концы и начала.

Мальчик ответил:

– Слушай стихотворение!

И продекламировал без промедления:

Вина ли моя, что Аллах нам разлуку судил,
В тот день, когда вместе испили мы страсти вина?
Да, наше безмерное горе не знает границ!
Ужели навек нам Аллахом разлука дана?
О, надо мне душу покрепче опутать уздой,
Иначе погубит мой праведный разум она!

Старик воскликнул:

– Славно, дружок! Твой голос звонче, чем пастуший рожок!

Потом приказал другому:

– Скажи мне, Ясин, стихи, где каждое слово начинается с буквы "син".

Мальчик встал, улыбнулся приветливо, и произнес, пришептывая кокетливо:

Скорей сложи стихотворение,
Сомни суровое сомнение!
Скажи себе: свершение сладостно,
Судьба сулит соединение.
Свиданье сбудется секретное,
Смири страстей своих смятение,

Следи созвездий сочетание -
Счастливых судеб совпадение!

Шейх похвалил его:

- Прекрасно, мой милый! Я вижу, учение твой ум отточило.
И снова он вызвал ученика, сказав:

- Задача твоя легка: велю я тебе такие стихи написать, которые буквы "ра" не должны в себе содержать.

Мальчик, словно разбуженный львенок, вскочил и, повинуясь приказу, тут же такие стихи сочинил:

Знай, милость Аллаха достигнет того,
Кто все отдает, не щадя ничего,
Кто помощи божьей послушливо ждет,
Не сетует, если лишится всего,
Кто хочет спасенье и счастье добыть,
Ничем не обидев нигде никого,
Кто в помыслах благостных тихо живет
И Бога Всевышнего чтит одного!

Шейх прочел и сказал:

- Спасибо, моя отрада, старческих глаз услада!

И опять позвал:

- Подойди-ка, Малыш, целый день ты сегодня молчишь! Теперь пришла и твоя пора: сочини стихи, чтобы в каждом слове слышна буква "ра"!

Шустрый маленький мальчик вышел вперед и громко продекларировал, чтоб услышал его народ:

Щедро просящим подарки дари,
Щедро дарящего благодари!
Брату прости прегрешенья скорей,
Твердой рукою добро сотвори!
Против неправды упорно борись,
Правду открыто друзьям говори!
Неотвратимая старость придет -
Бурные страсти заране смири!

Старик похвалил Малыша, и тот на место пошел не спеша. Потом он позвал:

- Подойди, Слононок, хитрый, как дьяволенок!

Выступил рослый юноша - горе влюбленным, красивой яйца страусиноного, что лежит на лугу зеленом; и шейх сказал ему:

- Тебе покажется трудным едва ли сделать, чтобы во всех строках буквы начальные и конечные совпадали.

Ответил юноша:

- Учитель, слушай, - и пусть у врагов твоих оглохнут уши:
Наши души терзает страстей ураган,
Насыщает их сладкий греховный дурман,
Навлекая на разум глубокий туман.
Не потворствуй страстям - в них и ложь, и обман,
Неустанно читай вдохновенный Коран,
Неизменно ты пост соблюдай в Рамадан!
Нападет на отступника злобный шайтан -
Не спасет от него и могучий султан.
Нам для жизни Аллахом путь праведный дан -
На заре пусть отправится твой караван!

Шейх сказал:

- Обрадовал ты меня! Буду я за тебя молиться до последнего дня.

Потом он отдал приказ:

- А ты, Говорун знаменитый, выстрой в своих стихах слова все по алфавиту!

Вышел юноша, взором остер; лицо его было светлее, чем радужных хозяев костер. Очень громко, что было сил, стихи он такие проговорил:

Аллаха благое веление
Готовит друзьям единение.
Желание зависть использует -
Какое лукавое мнение!
Надежда - опора печальному -
Рождает святое терпение,
Уменье философа хитрого
Ценить червяка шевеление.
Щедрее щедрот эха юности
Яснеющей яви явление."

В заключение хочу подчеркнуть, что вопрос о возможности (и необходимости) передачи пресловутой "непереводимой игры слов" должен решаться в зависимости от того, являются ли словесные трюки одним из наиболее важных элементов текста или относятся к второстепенным; иными словами - в зависимости от того, имеем ли мы дело с поэзией внешней формы (как в 46-й макаме), с поэзией мысли или с поэзией образа. Например, при переводе дивана Абу-л-'Ала ал-Ма'арри вряд ли можно сохранить полностью звуковой

строй стиха без ущерба для содержания. Здесь главная задача переводчика – передать в полной неприкосновенности размышления поэта, а при этом игрой слов нередко приходится жертвовать. Но, поскольку Абу-л-‘Ала, как все арабские поэты его времени, был склонен к словесным украшениям, надо пытаться по возможности компенсировать опущенные красоты в других строках перевода.

¹ Дж. Байрон, Дон Жуан, М., 1947, с. 534–535.

² В. Брюсов, Избранные сочинения в двух томах, т. 2. М., 1955, с. 188–189.

³ Как мне уже приходилось в свое время упоминать ("Народы Азии и Африки", 1972, № 2, с. 120), для передачи стихов, встречающихся у ал-Харири, я использую размеры русского классического стихосложения и монорим, так что в моем переводе это элементы не варьированные.

⁴ Шарх Макамат ал-Харири, Бейрут, 1968, с. 223–224.

⁵ Ибн ал-Му‘тазз, Китаб ал-бади‘. – И. Ю. Крачковский, Избранные сочинения, т. VI, М.–Л., 1960, с. 245.

⁶ Шарх Макамат ал-Харири, с. 228.

⁷ Ук. соч., с. 524–539.

А. М. Беленицкий

СОЧИНЕНИЯ АЛ-БИРУНИ КАК ИСТОЧНИК ДЛЯ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПАМЯТНИКОВ ИСКУССТВА ДРЕВНОСТИ

В истории культуры Ближнего Востока X–XI вв. занимают особое выдающееся место. Общее впечатление об этой эпохе выразил в начале текущего столетия Мец, назвавший свое известное сочинение, посвященное этому времени, "Ренессанс Ислама".¹ По поводу термина "ренессанс" В. В. Бартольд сделал критическое замечание.² Тем не менее, этот термин верно передает представление о подъеме культурной активности, имевшим место в эту эпоху. Последняя характеризуется, в частности, появлением многих замечательных де-

ателей, оставивших глубокий след в истории культуры, личностей, сопоставимых с таковыми эпохи европейского возрождения. Одним из наиболее блестящих из них был хорезмиец Абу Рейхан Мухаммад ибн Ахмад ал-Бируни. Ему особенно были свойственны черты, присущие многим деятелям европейского возрождения – как, например, энциклопедизм и, между прочим, глубоко уважительное отношение к культуре античного мира. Отметим факт, вероятно, уникальный, установленный И.Ю.Крачковским, о том, что Бируни знал Гомера, возможно в подлиннике.³ Многосторонность научных интересов Бируни недавно была отмечена на специальном конгрессе в Тегеране, посвященном 1000-летию со дня его рождения.⁴ В настоящем своем сообщении автор ставит целью обратить внимание на один аспект в его сочинениях, касающихся домусульманской культуры, а именно – на его внимание к изобразительному искусству этой эпохи.

В этом отношении следует прежде всего указать на календарно-астрономические сочинения Бируни. Как это хорошо известно, фигурные изображения небесных тел составляли, начиная с глубокой древности, один из популярных разделов в изобразительном искусстве.⁵ Как увидим ниже, у нас есть основание считать, что и в домусульманском изобразительном искусстве Средней Азии аналогичные сюжеты были хорошо известны. Это стало особенно очевидным благодаря археологическим работам последнего времени.

В 1962 г. раскопками на известном городище древнего Пенджикента были обнаружены остатки деревянных архитектурных конструкций с вырезанными на них рельефными фигурными изображениями. Само дерево сохранилось благодаря тому, что попало в грунт после пожара в обуглившемся состоянии. Особо большой интерес среди таких остатков деревянных конструкций представляет крупный фрагмент плахи с рядом композиций.⁶ Лучшее сохранилась группа в виде человеческих фигур, остатков колесницы и двух вздыбленных коней, обращенных головами в разные стороны. Вся группа помещена под орнаментированной аркой. Несмотря на целый ряд утрат, сюжет вполне бесспорный. Перед нами так называемая солнечная колесница – сюжет достаточно широко распространенный в изобразительном искусстве древности, но в Средней Азии к моменту открытия этого памятника – это был первый памятник такого содержания.

На дошедшем до нас фрагменте плахи имеются еще две аналогичных по форме композиции, смысл которых из-за плохой сохранности не ясен. Но есть основание предположить, что некогда на плахе были композиции, сходные с изображениями "солнечной колес-

ницы". В первую очередь, можно предполагать изображение "лунной колесницы", хорошо известной композиции, в которой вместо коней впряжены быки – животные, символизирующие ночное светило.⁷

Как о солнечной, так и о лунной колесницах интересные объяснения мы находим у Бируни в его "Хронологии". Вот что мы читаем о солнечной колеснице. Говоря о названиях дней месяца михраган, Бируни пишет: "16-ый день месяца, т.е. Руз-и-Михр – праздник большого значения. Он называется Михрджан и название его совпадает с названием месяца. Перевод этого слова – "Любовь Духа". И говорят, что Михр это название Солнца, и что солнце явилось в этот день, который и получил от него свое наименование. Указанием на это служит то, что к числу обычаев, справляемых в этот день, принадлежит увенчание себя венцом с изображением солнца и его колесницы, на которой оно вращается".⁸

Пожалуй, еще более выразителен текст Бируни о лунной колеснице. Так, говоря о другом празднике, падающем на 12-ый месяц персидского календаря Дей-Дарамзин, Бируни пишет: "В этот день произошло отнятие царя Афридуна от груди. Это был первый день, что он сел на быка – в ту ночь, когда появляется бык, влекущий колесницу луны. Это бык из света с золотыми рогами и серебряными ногами. Он появляется на некоторое время и потом исчезает".⁹

Насколько нам известно, в работах авторов, писавших относительно указанных сюжетов, приведенные тексты Бируни не отмечены. Они бесспорно заслуживают особого внимания.

Пенджикентская плаха весьма важна и в другом отношении. В помещении, где она была найдена, сохранились и другие фрагменты резного дерева, к сожалению, сильно поврежденные, но вполне сходно обработанные. Представляется вполне вероятным видеть в их совокупности остатки изображений некоего цикла изображений, связанных с олицетворениями небесных тел. Такие циклы символических изображений небесных тел в древности и средние века хорошо известны.

Сочинения Бируни дают право предполагать, что и в Средней Азии в домусульманское время они были известны. Так, по приводимым в "Хронологии" данным, как на согдийском, так и на хорезмийском языках, существовала своя номенклатура для семи дней недели, двенадцати знаков солнечного Зодиака и 28 лунных "станций" (лунного Зодиака), а также и для двенадцатилетнего животного цикла.¹⁰

Для рассматриваемой темы представляют интерес некоторые об-

щие замечания Бируни, которыми он сопровождает приводимые им календарные названия. Так, говоря о лунных стоянках, он пишет, что хорезмийцы лучше знали эти созвездия, чем доисламские арабы. "На это, — по его словам, — указывает тебе соответствие (хорезмийских) названий названиям, которыми нарекли изображавшие их астрономы и несоответствие этому в языке арабов".¹¹

В других попутных его замечаниях явно чувствуется, что Бируни имел определенное представление о фигурных изображениях различных созвездий. Так, он пишет о "груди созвездия Девы",¹² "лапах созвездия Льва".¹³ Приводя хорезмийские названия для созвездия Близнецов, он отмечает, что термин этот обозначает "две фигуры".¹⁴

Бируни, как известно, сам отдавал дань астрологии и занимался составлением гороскопов. Ряд таблиц он включил и в "Хронологию" с указанием их "влияний". Весьма любопытно для нас "теоретическое" обоснование для астрологических верований с точки зрения мусульманина.

Так, он пишет: "Нет сомнения, что Аллах и посредники между нами и Аллахом — ангелы, пречистые святые духи и покорные Аллаху светила заботятся об исправлении людей настолько это возможно..."¹⁵ Еще более интересно и другое замечание о том, что согласно народным представлениям, "когда при молитве ищут помощи в фигурах светил", "то сила молитвы увеличивается".¹⁶

Указания Бируни на "фигуры светил", как и приведенные выше его замечания об их изображениях, очевидно, могут свидетельствовать о том, что он знал вполне определенные изображения небесных тел.

Здесь представляется уместным указать на очень интересный текст на согдийском языке, найденный в Дуньхуане известной экспедицией Пеллио. Он может служить связующим звеном между приведенными выше материалами и непосредственной темой настоящей заметки. Текст является описанием шаманского способа воздействия на погоду — вызывания дождя или, наоборот, ясной солнечной погоды. Помимо заклинаний (молитв) рекомендуется построить здание и изготовить для него занавесы. На одном из таких занавесов "голубого, цвета неба", говорится в тексте, следует нарисовать блестящую луну, двенадцать звезд в их жилищах на горе Сумер, 28 звезд, великих демонов, а также остальные звезды. На другом занавесе должны были быть изображены фигуры с головами змеи, лошади, слона, льва, тигра, пантеры, свиньи, собаки, быка, осла,

птицы, человека, божества рыб, якши?, разные обезьяны и (другие) различные головы", т.е. животных из астральной иконографии.¹⁷

Из приведенных данных письменных источников можно, очевидно, сделать тот вывод, что и в Средней Азии, и в частности, в Согде мы вправе ожидать наличия разработанной астральной иконографии, в тех же или в близких формах как на Ближнем, так и на Дальнем Востоке. В какой мере такое заключение может быть оправдано имеющимися в нашем распоряжении памятниками изобразительного искусства?

В советской литературе впервые попытка объяснить некоторые памятники изобразительного искусства Согда с точки зрения астральной иконографии была сделана А.Я.Борисовым. В его работе, посвященной бия найманским лицевым оссуариям, он показал, что одну из фигур на них следует интерпретировать как изображение планеты Сатурн, причем в качестве аналогии он привлек описание изображения этой планеты у ад-Димшики.¹⁸ Но особенно интересно с точки зрения астрологической иконографии А.Я.Борисов интерпретировал фигурные налеты на оссуарии из коллекции Н.И.Веселовского, хранящиеся в Эрмитаже, изображающие стоящую под аркой фигуру царя с мечом в одной руке и с отрубленной головой в другой. Рядом с аркой также повторно изображен лев. Как полагал А.Я.Борисов, вместе обе фигуры царя и льва являются определенным гороскопом, означающим момент пребывания Марса в созвездии Льва.¹⁹

Как мне представляется, мы можем с интересующей нас точки зрения интерпретировать и ряд других фигур как на биянайманских, так и на других оссуариях. Так, на отдельных фрагментах биянайманских оссуариев изображена женская фигура с растением в руках. Вполне вероятно, что эту фигуру следует интерпретировать как олицетворение знака Зодиака "Колос". У другой фигуры находится предмет, который признан чашей весов, что позволяет объяснить ее как образ знака Зодиака - "Весы".²⁰

По общему своему характеру с биянайманскими оссуариями сходен фрагмент лицевой стенки оссуария, изданного также Н.И.Веселовским, и происходящего, по всей вероятности, с Афрасиаба. На этом фрагменте сохранилась верхняя часть мужской фигуры, держащей в руках лиру. Н.И.Веселовский принял эту фигуру за изображение Аполлона, отнеся обломок оссуария к греческому искусству.²¹ Однако совершенно очевидно, что данный фрагмент оссуария не может быть отнесен к столь отдаленному времени. Фрагменты очень близких изображений человека с лирой в руках найдены в Пенджи-

кенте в слоях, которые датируются VI в. н.э. По этим фрагментам восстанавливается вся фигура целиком, которая помещена так же, как на деревянной плахе, под аркой. На голове у нее крылатая (парская) корона, украшенная шариками и полумесяцем, между рожками которого помещен выпуклый диск. В левой руке у нее лира так же, как и на фрагменте Веселовского.²² Ближайшее объяснение этой фигуры, представляется, мы находим в "Индии". По словам Бируни, у индусов знак Зодиака "Близнецы" изображался в виде фигуры "Человека с лирой и дубиной в руках".²³

В сочинениях Бируни мы находим объяснения не только памятникам искусства, связанным с иконографией небесных тел.

В искусстве домусульманского времени Средней Азии видное место занимают сцены или отдельные фигуры, имеющие отношение к заупокойному культу. Наиболее выразительны фигуры оплакивающих покойников, изображенные в момент самобичевания.²⁴

И в этом отношении мы находим интересное сообщение Бируни. По его словам, "В конце месяца (хшум) согдийцы совершают оплакивание по своим умершим (поминальное), причитают по ним, надрезают себе лица и приносят им пищу и питье".^{24а}

В изобразительном искусстве Ирана, а в последнее время и домусульманской Средней Азии, известен образ так называемого Сэн-Мурва. Это гибридное фантастическое существо – птица с головой животного, чаще всего собаки. Название Сенмурв в значении "Собаки-птицы" дано этому существу К.В.Тревер, исследовавшей этот образ в специальной работе на основании главным образом иранских материалов.²⁵ К.В.Тревер однако остался неизвестным любопытный новый текст Бируни из "Хронологии", открытый после опубликования ею своей работы. Заслуга опубликования и перевода интересующего нас текста Бируни принадлежит А.Б.Халидову.

Бируни, описывая празднование первого дня месяца Азармах, добавляет: "Этот день называется также исал вехар (?) (Ансалвехар?), а кейанидские цари его называли бехарджапш. Это первый день, когда появились дж-р-сан-дж-ра (х-р-сап-хра), а то были летучие лисицы при кейанидах, от которых было счастье их века и процветание их дней. И они погибли вместе с ними и вымерли с их исчезновением. По этой причине увидеть лисицу в этот день считается приносящим благо".²⁶ Как это вполне очевидно, речь идет о так называемом фарре кейанидов. Этот текст, как отмечено выше, не был известен К.В.Тревер, однако он подтверждает мнение, высказанное ею о том, что в образе Сенмурва при сасанидах был

представлен и почитался "кейанский фарн". В Согде, как показал В.А.Лившиц, было теофорное имя, означающее "обладатель кейанского фарна".²⁷ В надписях на известных монетах Бухархудатов фигурирует так же, как и на монетах Сасанидов - родовое имя - династийно-родовое "кейанид".

Наконец, отметим интересное краткое замечание Бируни относительно р.Амударья, которое можно связать с определенным художественным образом. Имею в виду фигуру на реверсе одного типа Кушанской монеты (Хувишки), сопровождающуюся именем Оахшо (Вахш = Амударья). На этой монете изображен бородатый старец с посохом в одной руке и с рыбой в другой.²⁸ Еще в начале нашего столетия В.В.Бартольд указал, что "по словам Бируни местные жители еще в XI в. называли Вахшем духа покровителя вод вообще и Амударья в особенности".²⁹ Текст Бируни гласит следующее: "Вахш означает имя ангела, поставленного (наблюдать) над водами, в том числе и над рекой Джейхуном, т.е. Амударьей".³⁰

Трудно, понятно, утверждать, что Бируни знал изображение старца на монете. Но именно благодаря Бируни - имя "Охшо" и его фигурное олицетворение получают убедительное разъяснение.

Приведенные тексты составляют, несомненно, только часть заключенных в сочинениях Бируни материалов по затронутому вопросу. Укажу, например, на его сообщения о конкретных памятниках искусства, которые были известны ему или непосредственно, или же по сочинениям других авторов.

Таких упоминаний у него немало. Приведу некоторые такие сообщения из "Минералогии". Так, он сообщает о золотых и серебряных идолах из Кабула, которые ал-Ма'мун отослал в дар Каабе.³¹ Интересен его рассказ об идоле аз-Зун из святилища в Южном Афганистане. "В стране Давар был идол по имени Зун, отлитый из золота, а глазами были у него два превосходных яхонта", - пишет он.³² Сообщает Бируни о драгоценных камнях в форме животных - например, о яхонтах в виде быка.³³ Таких упоминаний у него довольно много. Такие и аналогичные упоминания заслуживают бесспорного внимания.

¹ А.Мец, Мусульманский Ренессанс, М., 1966.

² В.В.Бартольд, Сочинения, т.УІ, с.617.

³ И.Ю.Крачковский, Гомер и ал-Бируни. Избранные сочинения, т.П, с.583-587.

4 Международный Тегеранский конгресс, посвященный 1000-летию со дня рождения ал-Бируни, состоялся 16-22 сентября 1973 г.

5 С.М.Кочетова, Божества светил в живописи Хара-хото, ТОВЭ, IV; ср. А. Jeremias, Handbuch der Orientalischen Geisteskultur, Leipzig, 1913; F. Saxl, Beiträge zu einer Geschichte der Planetendarstellungen im Orient und im Okzident. Der Islam, v.3, 1921, S.151, 177.

6 А.М.Беленицкий, Монументальное искусство Пенджикента, М., 1973, таблица 43.

7 E. Herzfeld, Die Sasanidische Quadriga Solis et Lunae. AMI, II/3, p. 129.

8 Абу Рейхан Бируни, Избранные произведения, т. I. (Хронология). Ташкент, 1957, с. 233.

9 Там же, с. 239

10 Там же, с. 187; ср. А.А.Фрейман, Согдийские документы с горы Муг, вып. I, М., 1962, с. 46.

11 Хронология, с. 259.

12 Там же.

13 Там же.

14 Там же.

15 Там же, с. 241.

16 Там же.

17 E. Benveniste, Textes Sogdiens. Mission Pelliot. III, Paris, 1940, p. 134; W. B. Henning, Sogdian Texts of Paris. BSOAS, v. II, 1946, p. 714

18 А.Я.Борисов, К истолкованию изображений на Биянайманских оссуариях, ТОВЭ, II, 1940, с. 44.

19 Его же (изложение доклада), СТЭ, 1945, с. 10.

20 Б.Я.Ставиский, Оссуарии из Бия-Наймана, ТГЭ, т. 5. Л., 1961, с. 162; ср. Г.А.Пугаченкова, Л.И.Ремпель, Выдающиеся памятники изобразительного искусства Узбекистана, Ташкент, 1961, с. 61, рис. 57.

21 Н.И.Веселовский, Греческие изображения на туркестанских оссуариях, ИАК, вып. 63, 1917, с. 60.

22 Б.И.Маршак, Отчет о работах на объекте XII за 1955-60 гг., МИА, 124, с. 239, рис. 26/7, 8.

23 Абу Рейхан Бируни, Избранные произведения, т. II. Индия. Ташкент, 1963, с. 518.

- 24 Сб. "Живопись древнего Пянджикента", М., 1954, табл. XIX-XXIII. Ср. А.А.Потапов, Рельефы древней Согдианы как исторический источник, ВДИ, 1938, № 2, с. 127; А.В.Гудкова, Ток-кала, Ташкент, 1964, с. 94-105.
- 24а Хронология, с. 255.
- 25 К.В.Тревер, Сэнмурв и Паскудж. Собака-птица, М.-Л., 1933.
- 26 А.Б.Халидов, Дополнения к тексту "Хронологии" ал-Бируни по ленинградской и стамбульской рукописям, Палестинский сборник, 1959, № 4, с. 166.
- 27 В.А.Лившиц, Согдийские документы с горы Муг, вып. II, М., 1962, с. 187.
- 28 К.В.Тревер, Золотая статуэтка из селения Хаит (Таджикистан), ТГЭ, т. II, вып. I, 1958, с. 136.
- 29 В.В.Бартольд, Сочинения, т. I, с. 115, прим. 3.
- 30 Бируни, Хронология, с. 258.
- 31 О дарах Ка'бе, отосланных Ма'муном см. А.И.Михайлова, Новые эпиграфические данные для истории Средней Азии. - ЭВ, т. 5, 1951, с. 10-20.
- 32 Абу-р-Райхан ал-Бируни, Собрание сведений для познания драгоценностей (Минералогия), М., 1963, с. 65.
- 33 Там же, с. 53, 54, 155 и др.

О.Б.Фролова

МАТЕРИАЛЫ ПО ИСТОРИЧЕСКОЙ ГЕОГРАФИИ НАРОДОВ СССР
 В РУКОПИСИ СОЧИНЕНИЯ
 АБУ-Л-ФИДЫ ИСМА'ИЛА ИБН АЛ-АСИРА

Материалы средневековых арабских авторов широко привлекаются в трудах современных исследователей, изучающих историю народов СССР. Основное внимание - что вполне закономерно - уделяется наиболее старым авторам Ибн Хордадбеку, ал-Истахри, Ибн Фадлану, Абу Дулафу и др., сочинения которых положены в основу поздних

компиляций. Вместе с тем, в связи с утратой многих источников раннего периода важно также изучение этих поздних компиляций – в них могут найти место неизвестные науке извлечения из утраченных трудов или более детальные варианты уже известных сообщений.

В работе немецкого востоковеда Альвардта, посвященной рукописям Берлинской королевской библиотеки, указывается на две рукописи одного космографического сочинения "Тухфат ал-'аджа'иб ва турфат ал-гара'иб" ("Дар чудес и диковинка редкостей").¹ Описание ленинградской рукописи этой космографии, хранящейся в фонде ЛО Института востоковедения АН СССР под шифром А-252, дается в работе А.И.Михайловой.² Автором этого сочинения является Абу-л-Фида Исма'ил ибн Ахмад ибн Са'ид ибн Мухаммад 'Имад ад-Дин ибн ал-Асир, который жил в XIII или XIV веке. Основными источниками его труда, как указывают Альвардт и Михайлова, послужили сочинения Закарийи ал-Казвини, Ибн ал-Вахшийи, Ибн Ватвата, Ибн ад-Дурайхима, 'Абд ал-Латифа ал-Багдади.

Принимая во внимание важность исследования неизученных сочинений средневековых арабских авторов, нами была поставлена задача оценить материалы космографии Абу-л-Фиды Исма'ила ибн ал-Асира. С этой целью трем студентам восточного факультета Ленинградского государственного университета имени А.А.Жданова – Ю.И.Евдокимову, А.И.Корягину, С.Г.Ибрагимовой – были предложены отрывки из этого сочинения как материал для курсовых и дипломных работ. Эти отрывки касались: 1) моря хазар (Каспийского моря), раздел о котором, как видно из описания Альвардта, отсутствует в берлинской рукописи,³ 2) реки Джейхун (Аму-Дарья) и 3) Государства семи земель.

Космография Абу-л-Фиды Исма'ила ибн ал-Асира содержит и другие материалы по исторической географии народов СССР:

1. Районы Кавказа (л.17 а). Кратко упомянуты реки Аракс (ар-Рас) и Кура (в рукописи искажено – ал-Коруср), страна армян (ард ал-арман). При перечислении горных цепей (л.20 а) названы также моря, страны, города: Дербенд (Баб ал-Абваб), Каспийское море (бахр ал-хазар), а также и районы Средней Азии – Фараб, Шаш, Фергана, Усрушана, Самарканд, Мерв, река Джейхун (Аму-Дарья), Аральское море (бухейрат Хуваризм).

Описание Государства семи земель (Мамлакату-с-саб'и булдан) (л.20 а) с полной достоверностью позволяет утверждать, что среди источников космографии Абу-л-Фиды Исма'ила ибн ал-Асира, наряду с названными выше, было также сочинение "Мурудж аз-захаб" ал-Ма-

с'уди, согласно которому Государство семи земель находилось к северо-западу от аланов и кашаков (черкесов).⁴ Как указывает В.Ф.Минорский, различные гипотезы, пытающиеся отождествить эту область с Европейской Сарматией или с "девятью климатами" хазар, с булгарами около Азовского моря или с русами в дельте Кубани, нельзя считать окончательными.⁵ Необходимо заметить, что еще в начале XIX в. в Дагестане отмечали существование страны Семи земель, населенной лезгинскими общинами.⁶ Текст Абу-л-Фиды Исма'ила ибн ал-Асира содержит два добавления: что жители этого государства злы нравом и что в этом государстве имеются города, области, деревни. Далее, как и у ал-Мас'уди, говорится о селениях на дне круглой впадины и об области, где живут удивительные обезьяны (л.26 б), упомянуты здесь же города ал-Байлакан, Варда'а, Кабала, Садд ал-Бахр (Преграда на море), аш-Шабиран, Каркара, Баб ал-Абваб, хазары и горы ал-Қабқ (Кавказ).

II. Районы Поволжья, Восточной и Северной Европы. Короткое сообщение (л.26 б) посвящено Булгарии: "Земля Булгар - это обширная, большая страна, сплошь процветающая, вплоть до населенных мест ар-Рума (Византии), и они - великие народы. У булгар и русов краткость дня зимой достигает трех с половиной часов. Говорит ал-Хаукали: я наблюдал это у них, и день был такой длины, что я совершил четыре молитвы подряд одна вслед за другой с небольшим количеством ракатов, с азаном и икамой. Их главный город называется Булгар". Из этого отрывка выясняется еще один не называемый ранее исследователями источник данной космографии - Ибн Хаукал,⁷ который назван Абу-л-Фидой Исма'илом ибн ал-Асиром еще и при описании города Кайруана (л.12 б). Сведения о Булгарии (л.45 б - 46 а) у Абу-л-Фиды Исма'ила ибн ал-Асира опираются также на Ибн Фадлана. Им приводится в кратком изложении известный рассказ Ибн Фадлана о великане на реке Атил (Волга).⁸ На "Записке" Ибн Фадлана основано также описание реки Джейхун (Аму-Дарья) в зимнее время (л.46 а - 46 б), однако источником в данном случае является, по-видимому, Закарийя ал-Казвини, привлекаяший знаменитую "Записку".

Земли Тавастланда (Южная Финляндия), русов и половцев Абу-л-Фиды Исма'ил ибн ал-Асир объединяет в один раздел и пишет следующее (л.27 б): "Большая часть земли ат-Ташт (правильное чтение: Табаст - О.Ф.), земли ал-Бахрйн (правильное чтение ал-Маджус, т.е. земли русов - О.Ф.)⁹ и земли ал-Қимәнија (половцев - О.Ф.) - это пустыни, степи и разрушение, где можно найти только неко-

торое число поселений. Там много дождей и снега летом и зимой. Там (по ал-Идриси, в земле половцев¹⁰) имеется озеро, называемое *عنون* (по ал-Идриси, Ганун¹¹) и его поверхность всегда твердая, оно оттаивает только на незначительное число дней летом. В это озеро впадает восемь рек, одна из которых - река *تروون* (по ал-Идриси, Шарва¹²), через которую можно переправляться только летом из-за сильного холода ее воды. В ней рождается рыба, из которой выделывают мех (по ал-Идриси, клей^{12а}), а в ее зарослях имеется животное, называемое бабир".

Этот отрывок содержит сведения, которые имеются в "Географии" ал-Идриси и помещены в 4-м и 6-м разделах УП климата.¹³ Абу-л-Фида Исма'ил ибн ал-Асир сокращает текст ал-Идриси, по-видимому даются некоторые названия, в частности, название животного "бобр" у ал-Идриси приводится в форме "бабр", а в данной космографии - "бабир" - "бобер" - "мех бобра". В "Дополнении к арабским словарям" Доли зафиксирована форма ал-Идриси.¹⁴

Ш. Наиболее полно в космографии Абу-л-Фиды Исма'ила ибн ал-Асира представлены сведения о тюркских племенах - кимаках, киргизах, карлуках, азкешах, тугузгузах.

1) Кимаки (л.28 а): "Хакан кимаков - это большой город и это город царя. В нем великие народы из тюрков. У него железные ворота, и в нем огромное войско. Он - плодороднейший из городов, и вода (каналы) пересекают его улицы, базары и дворы. Жители его надевают красный и желтый шелк. Они поклоняются солнцу. Их главный город - Хакан, а это огромный город с 12-ю железными воротами. Вблизи от него озеро Күрәт, вода которого вкусная, на нем птицы, похожие на удода, которые кладут яйца и выводят птенцов на воде".

Эти сведения представляют собой краткое изложение данных, приводимых в "Географии" ал-Идриси.¹⁵ Совпадая по основному содержанию, оба текста отличаются в деталях: озеро Курат ал-Идриси называет Каварес и помещает в стране тугузгузов,¹⁶ также как число ворот главного города - 12 - относятся у ал-Идриси к столице тугузгузов.¹⁷ Произношение слова "Каварес" возможно как "Куварет" по типу "Хуваризм", тогда представляется возможным и стяжение в "Корат", так же как происходит стяжение в слове "Хорезм".¹⁸ Ал-Идриси заимствовал свои сведения из неизвестного нам источника, по-видимому, у уроженца Средней Азии Джанаха ибн Хакана ал-Кимаки.¹⁹ Повторение его известий в еще одном сочинении важно для их уточнения.

2) Киргизы (л.27 б-28 а): Земля ал-Хирхиз связана с землей ат-Тугузгуз на востоке к северу. Она тянется в направлении моря ас-Син. Это обширная земля, обильно снабженная водой (л.28 б), плодородная, в ней великая река, которая течет к ним от границ ас-Сина; на ней мельницы, которые вращаются ею; в ней водится сорт рыбы, называемый ас-сагрун (по ал-Идриси, аш-шатрун²⁰), которая употребляется для возбуждения половой деятельности больше, чем саканкур (сцинк); у нее нет костей. Их столица - большой укрепленный город, вокруг которого идет стена, окруженная рвом. Недалеко от него остров яхонтов. Этот остров окружен огромными горами, на которые трудно подняться и которые берут его в кольцо, поэтому достичь их вершин можно только с большим трудом. В низины этого острова попасть совсем невозможно, потому что там смертоносные змеи. На его земле много яхонтов. Жители той страны пытаются получить эти камни: они режут животных, разделяют их туши и бросают на тот остров, пока они теплые и свежие и к ним могут приклеиться камни. Птицы похищают их и выносят с острова; бывает что-нибудь и приклеится к ним, и они берут это. В их земле много лошадей, коров и овец, а больше всего они умеют заниматься коровами. Их женщины искусны в ремеслах (в делах). Их мужчины только пахут и собирают урожай. Они сжигают мертвых и бросают их в озеро, называемое озеро Минхяр.

Приведенный отрывок во многом дословно совпадает с текстами из "Географии" ал-Идриси,²¹ хотя и гораздо короче их. Ал-Идриси называет реку в земле ал-Хирхиз Минхаз, а Абу-л-Фида Исмаил ибн ал-Асир говорит об озере Минхяр. По-видимому, чтение "Минхяр" предпочтительнее, поскольку это слово можно считать искаженным тюркским мин-коль "тысяча источников"; в частности, так толкуют название горы Манкур, которую упоминает ал-Бируни, а вслед за ним и другие авторы.²² Название рыбы "ас-Сагрун" возможно толковать как "осетр",²³ "осетрина" - "мясо осетра"; как указывалось выше, в космографии употреблено "бабир" - "бобер" - "мех бобра", вполне возможно, что в данном случае взято слово "осетрина" - "мясо осетра".

3) Азкеши (л.26 б - 27 б): "Земля ал-азкеш, а они вид тюрк с широкими лицами, большими головами, с густыми волосами. Их земля протянутая, обширная, с многочисленными благами и плодородием. В ней текущие воды, плодоносящие деревья и много благ. Она расположена к востоку от страны гузов. В ней - скот, молоко, жир, мед в таком количестве, что не найти в другой земле, так что ка-

кой-нибудь человек зарежет овцу и не находит никого, кто ел бы ее мясо. Большая часть их пищи — конина. К югу от нее — озеро Тахама (Б.Е.Кумекоев полагает, что это озеро Балкаш²⁴ — О.Ф.), а это огромное озеро, окружность которого 250 миль. Его вода очень зеленая (л.27 а), но только ее запах ароматный, а вкус ее очень приятный ... ". Сведения Абу-л-Фиды Исма'ила ибн ал-Асира об азкешах почти дословно совпадают с данными ал-Идриси.²⁵

По-видимому, Абу-л-Фида Исма'ил ибн ал-Асир для ряда разделов своего труда располагал теми же материалами, что и ал-Идриси, или, а это более вероятно, привлекал непосредственно его "Географию". Другие источники космографии были названы в работах Альвардта и А.И.Михайловой. Дополнительно следует указать на ал-Мас'уди, Ибн Фадлана, Ибн Хаукаля. Сам автор называет также: ал-Истахри (лл.46 а, 52 а); ал-Бируни (л.50 а, Абу Рейхан ал-Хуваризми); Абу Дулаф (л.52 б, Мис'ар ибн Мухалхил); ал-Джайхани (л.46 а, со слов Ахмада ибн Закарийи ар-Рази); ал-'Узри (л.46а), которого среди своих источников упоминают как Закарийа ал-Казвини, так и ал-Идриси; Ибн ал-Факих (л.32 б); Абу Хамид ал-Андалуси (лл.43 б, 49 б, 53 а); Саллам ат-Тарджуман (л.44 б) и др. Не со всеми этими авторами Абу-л-Фида Исма'ил ибн ал-Асир был знаком непосредственно, их сведения он зачастую передает через труд Закарийи ал-Казвини.

Источники космографии Абу-л-Фиды Исма'ила ибн ал-Асира разнообразны, и в большей своей части к настоящему времени доступны. Особенно важным следует признать наличие отрывков, почти дословно совпадающих с текстами из "Географии" ал-Идриси. Ценивая труд ал-Идриси, И.Ю.Крачковский писал, что "географические труды ал-Идриси представляют, конечно, выдающееся явление и в области арабской географической литературы и средневековой науки; в связи с этим немало приходится удивляться тому, что в ближайшие века они пользовались очень слабой известностью. ... Из авторов, непосредственно пользовавшихся работами ал-Идриси, известны в сущности два. Ибн Са'ид ал-Магриби ... ; Абу-л-Фида (имеется ввиду известный арабский историк, а не наш автор — О.Ф.)".²⁶ В связи с этим тот факт, что еще один автор привлекал сочинение ал-Идриси, не может не считаться интересным и важным. Как видно, его сведения оказались включены в сочинение, принадлежащее к тому особому жанру арабской географической литературы средневековья, который характеризуется сочетанием фактических данных с описанием различных диковинок и чудес.

- I W.Ahlwardt, Verzeichniss der Arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin, Berlin, 1893, Bd. V, S. 455-458.
- 2 А.И.Михайлова, Каталог арабских рукописей Института народов Азии, вып.2, Географические сочинения, М., 1961, с.28-30.
- 3 Ahlwardt, op.cit., S.456.
- 4 См. В.Ф.Минорский, История Ширвана и Дербенда, М., 1963, с.206.
- 5 Там же, с.207.
- 6 И.И.Норденстам, Описание Антль-Ратля. - 1832 г. - В кн.: История, география и этнография Дагестана XVIII-XIX вв. Архивные материалы, М., 1958, с.319-328.
- 7 VCA, II, ed.2 J.H.Kramers, Lugduni Batavorum, 1938, S.397.
- 8 Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу. Перевод и комментарий под ред.акад.И.Ю.Крачковского, М.-Л., 1939, прилож.л.208 а, с.75, 122.
- 9 Ср.: Т.Lewicki, Polska i kraje sąsiednie w świetle "Księgi Rogera" geografa arabskiego z XII w. al-Idrīsī'ego. Część II, Warszawa, 1954, s.163-165.
- 10 Géographie d'Édrisi. Traduite de l'arabe en français... par P.Amédee Jaubert, t.2, Paris, 1840, p.435.
- 11 Там же.
- 12 Там же.
- 13 Géographie d'Édrisi, t.2, p.431, 435. См. также: O.J.Tallgren-Tuulio, A.M.Tallgren, Idrīsī. La Finlande et les autres pays Baltiques Orientaux (Géographie, VII 4), Studia orientalia, III, Helsingforsiae, 1930, S.30-35.
- 14 R.Dozy, Supplément aux dictionnaires arabes, t.I, Leyde, 1881, S.50.
- 15 Al-Idrīsī, Opus geographicum, Neapoli-Romae, 1974, Fasc. VI, f.711-722.
- 16 Там же: Fasc.IV, f.521.
- 17 Там же: Fasc.IV, f.511.
- 18 Ср.: Л.З.Писаревский, О названии "Хорезм" в арабской историко-географической литературе. - В кн.: Ученые записки ЛГУ,

№ 374, Серия востоковедческих наук, вып.17. Востоковедение I, Л., 1974, с.201-202.

19 См. И.Ю.Крачковский, Арабская географическая литература. - Избранные сочинения, т.У, М.-Л., 1957, с.283; см. также: Б.Е.Кумеков, Государство кимаков IX-XI вв. по арабским источникам, Алма-Ата, 1972, с.23, 28, 103; в новом издании Географии ад-Идриси названное имя приводится в форме Ханах ибн Хакан ад-Кимаки.

20 Al-Idrisi, *Opus geographicum*, Fasc.IV, f.519.

21 Там же, f.519-521.

22 Кумеков, ук.соч., с.60, прим.12.

23 Жобер в примечаниях к своему переводу предположительно замечает, что эта рыба "осетр". См.: *Géographie d'Idrisi*, t.I, p.500.

24 Кумеков, ук.соч., с.71-72.

25 *Géographie d'Idrisi*, t.2, p.344-348.

26 Крачковский, ук.соч., с.296.

Т.М.Айтберов

АНОНИМ МУСЛИМА ИЗ УРАДЫ (XV-XVI вв.)

Социально-экономическая и политическая история западной части нынешней ДАССР в XV-XVI вв. мало известна. Изучению ее препятствовало почти полное отсутствие письменных источников. Заполнить этот пробел в наших знаниях о прошлом Дагестана отчасти позволяет публикуемая ниже анонимная компиляция, которую мы условно назвали "Аноним Муслима из Урады".

Это сочинение входит в рукописный сборник, хранящийся у Ф. Магомедова, жителя сел.Тлондода. Владелец разрешил сотруднику Института ИЯЛ им.Г.Цадасы Д.Магомедову снять фотокопию с этого сборника, которую тот передал в Рукописный фонд ИИЯЛ (см.ф.1, оп.1, д.531).

Сборник переписан в 1313/1895-96 гг. Муслимом из сел.Урада (л.15). Он включает: 1) Тарих-Дагистан (шамхальскую, см.лл.3-9)¹; 2) Дарбанд-нама (лл.9-14; 3) публикуемый ниже "Аноним" (лл.14-15); 4) несколько памятных записей (лл.16-17).

"Аноним" написан по-арабски. Текст² частично огласован, снабжен вспомогательными знаками (надстрочным ~ и подстрочными ◌ и ◌) и разделительными жирными точками (•). Употреблены сокращения: الخ، حج، آء. Буква ج передает аварский звук ж, خ - хъ, ف - п, ق - къ и кь, ك - г, лам с тремя точками внизу (ل) - ль.

Сопоставление с источниками показало, что "Аноним" является компиляцией. Состоит она из трех частей: 1) Родословная Рустам-хана; 2) Тарих-Дагистан (ущийская, ТДУ);³ 3) Повествование об 'Али-беке.

"Повествование" - оригинальный источник. События, описанные в нем, происходили в XV-XVI вв.⁴ Состоит "Повествование" из двух частей: а) Рассказ о завоеваниях Султāн-Ахмада и 'Али-бека и о том, что произошло позже; б) Договор между 'Али-беком и Лудук.

"Рассказ о завоеваниях" - видимо, предание, записанное аварцем⁵ не позднее конца XVIII в.⁶ События в нем изложены в редакции потомков 'Али-бека.⁷

"Договор" - копия действительно существовавшего документа. Текст последнего записан аварцем.⁸

Чем же было вызвано объединение "Повествования об 'Али-беке" (рассказывает об исламизации западной Аварии) с ТДУ (рассказывает об исламизации Кайтага, Табасарана, Кумуха и Маза) и "Родословной Рустам-хана", кайтагского правителя XVII в.? Дело в том, что в "Повествовании" упомянуты Амйр-Чўпāн и аварское селение قروش (Кьерош), а в ТДУ и в "Родословной" - Амйр-Чўпāн-гāзй б. Султāн-'Алй-бек и лезгинское селение قروش (Кьюруш). Когда автор будущего "Анонима" ознакомился с тремя названными источниками, он предположил, что Амйр-Чўпāн из "Повествования" и Амйр-Чўпāн-гāзй б. Султāн-'Алй-бек это одно лицо, а قروش из ТДУ - это аварский "Кьерош" (قروش). Исходя из этого неверного предположения, компилятор заключил, что события, изложенные в "Повествовании", последовали за описанными в ТДУ. Тогда он решил написать "полную" (по его мнению) историю исламизации западной Аварии, что он и сделал путем объединения "Родословной" и ТДУ⁹ с "Повествованием".¹⁰ В результате этого образовалась компиляция, дошедшая до нас в рукописи Муслима из Урады и поэтому условно названная нами "Аноним Муслима из Урады". Отметим, что составитель "Анонима" был аварцем. Видно это из того, что топоним قروش в ТДУ он прочел как "Кьерош" (Тлерош), в то время как следовало бы читать "Кюруш".

При создании "Анонима" компилятор не внес больших изменений в тексты "Родословной" и использованной им части ТДУ. Он лишь передвинул приписку Мухаммада-Рафӣ'от 712 г.х в конец своего сочинения, пропустил название "города", завоеванного Амӣр-Чўпāном-гāзӣ б.Султāн-Алӣ-беком в Лезгистане - ما حنية (чит. Маза)¹¹ и изменил "искаженную переписчиком" (по его мнению) фразу¹² ثم جامع بعض اقرباء عن الجبال ... ثم جاء مع بعض اقرباء نحو الجبال الجنوبية¹³

Все это он сделал для увязки "Родословной" и ТДУ с "Повествованием" и для датировки последнего.

Бережное в целом отношение к текстам ТДУ и "Родословной" со стороны нашего компилятора позволяет полагать, что в текст "Повествования" он также не внес больших изменений.

Деление арабского текста и перевода на параграфы, абзацы и статьи произведено мной.

Перевод:

§ 1. Это - перечень имен, [составляющих] родословную владельца великой державы, Рустам-усуми-хана,¹⁴ эмира вилайата Хайдāк [одного] из князей (малик) горцев.

Султāн - Мухаммад и Шукўр-Мирза¹⁵ - братья, сыновья Хан-Мухаммада-усўмӣ б.Султāн-Ахмада-усўмӣ [б.Хасан-Али-усўмӣ]¹⁶ б.Амӣр-Шамхāла¹⁷ б.Улўбийа б.Амӣр-Султāн-Мухаммада б.Амӣр-Чўфāна [б.Амӣр-Мухаммада]¹⁸ б.Амӣр-Сурақата, сына победоносного [Амӣр-Чўфāна] - гāзӣ¹⁹ б.Султāн-Алӣ-бека б.Султāн-Мухаммада б.Абд ал-Азӣза б.Аглаба б.Муслима²⁰ б.Са'лабата б.Абў Салӣма (Суллайма - ?) б.Абд ал-Малика б.Абў Исхāқа Шайх-Ибрāхима б.Абдаллаха б.Шабӣ б.Салмāна²¹ б.Гийāса б.Мансўра б.Джафара б.Қāсима б.Аммāра, сына Хамзы ал-Араби ал-Қурайшӣ, дяди по отцу богоизбранного пророка Мухаммада ал-Уммӣ ал-Маданӣ - да благословит его всевышний Аллах и да приветствует - , сына Абдаллаха б.Абд ал-Мутталиба б.Хāшима.

[Написано это] на основании того, что ясно изложено в истории, [составленной] знатоками генеалогии. В списке, с которого мы переписали этот перечень предков, было семьдесят восемь [имен], начиная от Хāн-Мухаммада-усўмӣ и до Адама, живших на протяжении более шести тысяч лет. [Это] в высшей степени верно.

§ 2. И далее. Знай, что по прошествии двухсот лет после хиджры пророка - да благословит его Аллах и да приветствует - Шайх-Саййид-Ахмад, Абў Исхāқ Шайх-Ибрāхим и Шайх-Алӣ, потомки Хамзы, дяди пророка по отцу - да благословит его Аллах и да при-

ветствует – а также Шайх-Мухаммад и Шайх-Насир ад-дин потомки 'Аббаса, другого его дяди по отцу, выступили из благородной Мекки и светлой Медины с двумя тысячами человек из [числа] своих близких. Достигнув Сирии, они пробыли там несколько лет. Затем выступили оттуда и прибыли в Египет [уже] с пятью тысячами человек. Там они пробыли [некоторое] время, затем выступили и больше не прерывали [своего] пути, пока не достигли области (наҳийат) черкесов. В то время те края были "областью войны". Поэтому они совершили туда много походов и повоевали там с большим усердием. С помощью всевышнего Аллаха они убили у этих неверных могучего эмира, взяли в плен женщин и детей.

§ 3. Затем по соглашению, которое было между ними, они были в вилайат Хайдак и убили его султана по имени Гаданфар,²² после того как²³ его (Хайдака) жители (ахл) приняли от них ислам. Они взяли в плен его (султана) дочерей и сыновей, овладели его добром (мал) и сокровищами и поселились в том вилайате. Эмиром из них был [тогда] Амир-Чуфан б. Султан-Али-бек, потомок Хамзы. Свою дочь он выдал за Мафум-бека, эмира вилайата Тафасаран, и назначил ее правительницей,²⁴ а сам женился на его дочери, после того как²⁵ жители того вилайата также приняли ислам. В вилайате Хайдак он (Амир-Чуфан) построил много селений (қарийат). С эмирами неверных [из] вилайата Гумик он заключил договор. Затем через небольшой промежуток времени тайно нарушил свой договор и обрушил меч на этих неверных. Он разбил их войско, захватил их город (балдат), обратил в ислам его жителей и поставил там султаном [одного] из своих близких. Тем султаном был Шамхал. Имя это он получил в честь своего деда, который родился в селении Шамхал в вилайате Сирия (Шам).

Этот султан – тот, кто силой завоевал наши области. Жители их приняли ислам через него. Их землю он обложил хараджем и установил среди них законы религии и ислама. Да воздаст ему Аллах раем за нас!²⁶

Затем он (Амир-Чуфан?) пришел из-за южных гор, вместе с частью своих близких. В той стороне он силой захватил город, разрушил в его окрестностях (наҳийат) многие из селений, [в которых жили] неверные, завладел их (селений?) землями и лугами.

§ 4. После того два курайшита – Султан-Ахмад и 'Али-бек подошли к селению Глерош (Қурӯш), где находился его владетель (малик). Они простояли вокруг него три месяца. После того с помощью Аллаха они захватили его и овладели вилайатом Қараҳи.²⁷ Затем

они пришли в вилайат Семь земель.²⁸ После многих сражений они силой захватили и его. Овладели они также вилайатом Тиндиб и Кидибом,²⁹ [причем] в селении Кидиб они поставили эмиром Мирзā-бека. [В результате всего этого] они вдвоем овладели всеми горами [от?] Ириба до Тўша и Тийаната.³⁰

Затем 'Алй-бек поселился в Айўле, а Султāн-Ахмад в Дамалда.³¹ В течение восемнадцати лет, [однако] все, что поступало с гор и подушные подати (джизйат) шло Амйру-Чўфāну, а (?) было [тогда наложено] на Тумурал³³ по одному барану и по одному сā'у медовой браги на каждый дом (байт).³⁴

Затем Султāн-Ахмад пришел к 'Алй-беку. Потом Султāн [-Ахмад] был убит. Затем 'Алй-бек убил шестьдесят именитых людей (айāн) из [числа] Лудук, а на них до того времени хараджа не было, хотя и³⁵ его (Айўла?) земли были его ('Алй-бека) мулком, в котором он распоряжался, как хотел. Затем ['Алй-бек] объявил траур³⁶ [в связи с] убийством своего брата. Его (убийство) он счел преступлением (зулм) и потребовал от них (Лудук) утвердить 'урф³⁷ между ним ('Алй-беком) и ими.

Они (Лудук) договорились с ним, что он наложит на них:

1. На каждый дом по три кайла (зерна), по два кайла ржи и по одному кайлу ячменя, в аварских кайлах,³⁸ а [сверх того] по три дня работы (хирфат); 2. С каждых двадцати овец [он возьмет] по овце; 3. На каждые десять домов по одной яловой³⁹ корове; 4. На каждого, чья дочь выходит замуж, по овце и по ягненку; 5. Это жена того, чей сын женится; 6. На того, кто селится первый [раз], - по корове с приплодом; 7. На каждое их селение⁴⁰ по шесть лисиц; 8. Мулк каждого, кто умер, не оставив сына, отца или брата, [остаётся] ему;⁴¹ 9. Без его разрешения никто из них не [имеет права] продавать недвижимость ('ақār); 10. На того, кто убьет не убийцу, из [числа] их, сто овец;⁴² 11. На того, кто ранит другого, одного быка;⁴³ 12. Затем, если кто-либо из его рода (ахл) убьет кого-либо из них без какого-либо преступления [со стороны последнего, а лишь] по [своей] надменности и молодости, то на него шестьдесят овец;⁴⁴ 13. Если же [это убийство имело место] в драке, произошедшей между ними обоими, то - тридцать овец; 14. Если, однако, кто-либо из них убьет кого-либо из его рода, то на него семь дийатов и семь мужчин [подвергаются] кровной мести.⁴⁵

Да будут нерушими статьи этого договора, заключенного между ними обоими вплоть до Дня воскресения!

Каждый восьмой год те хараджи с Лудук не взимают, то есть их дадут в течение каждых семи лет, а на восьмой нет.⁴⁶

Затем, три горы — Джужал, Кумула-раса и Кулу-раса⁴⁷ являлись его (Али-бека) мулком и т.д.⁴⁸

Я, бедняга Мухаммад-Рафй'аш-Ширванй, переписал эти строки в семьсот двенадцатом году со старой, истертой записки, которая была датирована триста восемнадцатым годом.

А я, бедняга Муслим ал-Урадй, написал это в тысяча триста тринадцатом году."

Текст "Анонима" позволяет сделать отдельные наблюдения, имеющие значение для разработки истории Дагестана в XV—XVI вв.:

1) В XV—XVI вв., пользуясь ослаблением Грузии, мусульмане из внутреннего Дагестана во главе с князем Амйр-Чупаном завоевали западную часть нынешней ДАССР; 2) В завоевании приняли участие братья Султйн-Ахмад и Али-бек, а также некий Мирзй-бек — выходец из княжеского рода, видимо, шамхалов; 3) При разделе уделов братья получили от Амйр-Чупана Айул и Дамалда, а Мирзй-бек — Кидиб; 4) Айул и Дамалда были пожалованы на условии передачи части дохода сызерену и, видимо, наследственно, то есть в лен. Со временем, однако, братья приобрели иммунитет как налоговый, так и судебно-административный; 5) Завоеванное местное население было обложено джизьей и хараджем; 6) В Айул-Дамалда произошло восстание эксплуатируемых, но оно было подавлено Али-беком; 7) После подавления в Айул-Дамалда была следующая ситуация: а) князь по праву завоевателя считался хозяином всей земли, но реально в его распоряжении было три горных пастбища и, возможно, несколько пашен и покосов; б) земля находилась в наследственном, подымном держании у крестьян, причем они имели довольно большие права на свои держания; в) феодальная рента-налог была как натуральная, так и отработочная, но преобладала первая; г) крестьяне были сословно неполноправными, причем эта неполноправность, как и крестьянские повинности (частично?), видимо, существовала еще до мусульманского завоевания.

Анализ приведенного текста дает основание для вывода, что в XV—XVI вв. в западной части горного Дагестана степень феодальной эксплуатации и сословной неполноправности была близкой к той, которая зафиксирована для равнинного и предгорного Дагестана во второй половине XIX в. Следует отметить также, что к XIX в. в изучаемом регионе произошла дефеодализация общества.

¹ А.Р.Шихсаидов, Дагестанская историческая хроника "Тарих-Дагестан" Мухаммада Рафи (К вопросу об изучении), - "Письменные памятники Востока", 1972, М., 1977.

² Публикуется по фотографии.

³ Акты, собранные Кавказской археографической комиссией, т.П, Тифлис, 1868, с.1072-1073 (АКАК).

⁴ А.Р.Шихсаидов, Ислам в средневековом Дагестане, УП-ХУ вв. Махачкала, 1969, с.208-210; А.Н.Генко, Из культурного прошлого ингушей, - ЗКВ, т.У, Л., 1930, с.728-729; М.Джанашвили, Известия грузинских летописей и историков о Северном Кавказе и России, - СМОМПК, вып.ХХП, Тифлис, 1897, отд.1, с.54-55.

⁵ Топонимы (Тиндиб, Қидиб, 'Ириб, Дамалда) и этнонимы (Тому-рал, Лудук - Льодок) имеют аварские окончания - "б", "лда" (местный падеж), "ал" (мн.ч.), "ок" (словообразов.суффикс).

⁶ История, география и этнография Дагестана, ХУШ-ХІХ вв., М., 1958, с.319-320, 326-327.

⁷ Это видно из того, как объяснена в "Анониме" история "Договора между 'Алй-беком и Лудук".

⁸ Записывавший не знал, как будет "рожь" по-арабски и поэтому написал это слово по-аварски - "огоб" (اگب).

⁹ Объединение "Родословной" и ТДУ было произведено раньше. См. АКАК, т.П, с.1072-1073.

¹⁰ Произошло это не раньше 1030 г.х., см. АКАК, т.П, с.1073.

¹¹ Компилятор не знал о существовании лезгинских селений Маза и Қуруш, а поэтому не понял, о каком регионе идет речь в ТДУ, после сообщения о взятии Кумуха. В этом причина пропуска топонима ماضية

¹² Рук.отдел ЛОИВ, В 1009, л.336.

¹³ Рук.фонд ИИЯЛ, ф.1, оп.1, д.531. Дело в том, что согласно преданию, зафиксированному в "Повествовании", мусульманские войска пришли с юга, а не с севера. Что же касается Амйр-Чўпана-гәзй б.Султән-Алй-бека, то он пришел в Маза с севера, из Кайтага.

¹⁴ Впервые упомянут под 1616 г. Вероятно, в этом году он и стал уцмием. Предшественником Рустам-хәна был уцмий Амйр-Ҳамза, который взошел на престол, по-видимому, в 1005/1596-97 гг. и был утвержден в 1006/1597-98 гг. См. Русско-дагестанские отношения

XУП - первой четверти XУШ вв., Махачкала, 1958, с.63-66; История происхождения рода уцмиев и кайтагских беков, Рук.фонд ИИЯЛ, ф.1, оп.1, д.286, с.61-62, л.41а-41б (тюрк.); Л.И.Лавров, Эпиграфические памятники Северного Кавказа, ч.1, М., 1966, с.153.

15 "Чукүк-Мирза"? См. Русско-дагестанские отношения, с.126. Из текста видно, что данная родословная была составлена для Султāн-Мухаммада и его брата, а не для Рустам-хāна.

16 АКАК, т.П, с.1072.

17 В качестве правителя Кайтага он упомянут под 1535 г. Возможно, был им уже в 1525 г. См. Лавров, Ук.соч., ч.2, М., 1968, с.81, 94, 153; Ch.Schefer, Chrestomathie Persane, t.2, Paris, 1885, p.53-60.

18 См. АКАК, т.П, с.1072.

19 См. там же.

20 Салмий, АКАК, т.П, с.1072.

21 Сулайман, АКАК, т.П, с.1072.

22 В переводе с арабского "Лев". Возможно, однако, что этого князя звали Гондофар. См. Р.Фрай, Наследие Ирана, М., 1972, с.236-237, 252-253, 258.

23 Можно и иначе: "Гаданфар, после чего его".

24 Можно и иначе: "Тафасарāн и его вāлия, а сам".

25 Можно и иначе "дочери, после чего жители".

26 Этот абзац противоречит идее "Анонима" и отсутствует во всех известных списках ТДУ. Мы полагаем поэтому, что абзац представляет собой приписку-заметку, сделанную на полях ТДУ одним из читателей, но впоследствии перенесенную в текст переписчиком.

27 О нем см. История Дагестана, т.1, М., 1967, с.329.

28 См. История Дагестана, с.330.

29 Можно и иначе: "вилаятами Тиндиб и Қидиб". Қиди - одно из сел Ункратля. История Дагестана, с.330. О Тинди см. там же.

30 Ириб - село в Чарадинском р-не ДАССР. Тўш и Тийāнат - это Тушетия и Тианетия, горные области в Восточной Грузии.

31 Местность Дамалда известна около сел.Чох в Гунибском р-не ДАССР.

32 Речь идет о доходах (rente?) с горных пастбищ.

- 33 Жители Джурмута, см. История Дагестана, с.330.
- 34 В качестве джизьи?
- 35 Букв. "не было, однако, его".
- 36 Букв. "выразил скорбь в связи с ". Можно и иначе: "разослал жалобы об убийстве".
- 37 И.П.Петрушевский, Ислам в Иране в УП-ХУ веках, Л.,1966, с.137.
- 38 См. Аварские пословицы и поговорки, Махачкала, 1973, с.318,328.
- 39 Букв. "бесплодной".
- 40 Из этого видно, что Лудук - жители не Айўла, а, по-видимому, Джурмута.
- 41 Во владениях 'Алй-бека были т.н. "дурные обычаи" (ст.4-6, 8). См. СИЭ, т.5,с.409-410.
- 42 Цель - ограничить кровную месть убийцей.
- 43 Бык и сто овец (ст.10) - штрафы в пользу князя.
- 44 В пользу наследников убитого?
- 45 См. Памятники обычного права Дагестана ХУП-ХІХ вв., М., 1965, с.187-189. Текст "Анонима" показывает, что в ХУ-ХУІ вв. местное население занималось разведением мелкого (в большей степени?) и крупного рогатого скота, земледелием (рожь, ячмень), пчеловодством (бортничеством?) и охотой.
- 46 Видимо, приписка, сделанная позднее.
- 47 Джухал (чит. Жухаль) - "В гонском шавеле". Кулу-раса (чит. Коло-раса) - "Хутор у корыта". По-видимому, однако, речь идет о горе в форме корыта.
- 48 Ниже, видимо, шел перечень свидетелей.

М.Б.Пиотровский

АРАВИЙСКИЕ ПРОРОКИ УП в.н.э.

Мухаммад был не единственным в Аравии УП в. человеком, объявившим себя н а б и (пророком), то есть - имеющим общение с

божеством, которое через него наставляет и направляет людей. В Йамаме во главе племени ханифа встал вещатель Мусайлима, сокрушенный потом войсками Халида б. ал-Валида. Во временном союзе с ним была пророчица Саджах из тамим. За объявившим себя пророком Тулайхой последовала большая часть племени асад в Наджде. В Йемене из долины Хуббан вышел пророк ал-Асвад, коннице которого удалось за несколько месяцев покорить Южную Аравию до Хадрамаута. В Медине некоторое время "откровения" являлись молодому иудею Ибн Саййаду.

Мухаммада и других пророков сравнивать трудно - слишком различны личности и итоги их деятельности, слишком скупы и тенденциозны сведения о соперниках хиджазского посланника Аллаха. Для того, чтобы сравнение было корректным, следует сопоставить только те аспекты, по которым есть хоть какие-то сведения.

Первая проблема сравнения - относительная датировка движений. Они были практически одновременными. Анализ хроник показывает, что другие арабийские пророки встали во главе активных политических движений только к концу деятельности Мухаммада. Однако как духовные авторитеты и проповедники они действовали значительно раньше. Ал-Асвад и Мусайлима были призваны жителями Наджрана и Хаджра как люди уже известные и влиятельные. Мекканцы знали о Мусайлиме-Рахмане еще в начале проповеди Мухаммада;¹ в Йасрибе о нем тоже много говорили.² Ал-Асвада поэт ал-Аша восхвалял еще прежде, чем тот стал царем Йемена. Это следует из того, что ал-Асвад не имел денег и расплачивался с поэтом натуральными продуктами.³ Саджах тоже издавна пользовалась значительным личным авторитетом: и еще до 11 г. х. ее решения направляли перекочевки и набеги большой группы людей из нескольких племен.⁴ Ибн Саййад встречался с Мухаммадом в Медине, и последний "подслушивал" его транс.⁵ Только у Тулайхи, видимо, политическая деятельность (он был вождем асад) предшествовала пророческому озарению, появившемуся поздно, после находки источника в пустыне.

Другой вопрос - что проповедывали эти пророки? Сведения об этом крайне скудны, но можно указать главное - они не были посланниками местных племенных божеств, их божество было тем же единым и всемогущим Богом, что и у Мухаммада. Мусайлима и ал-Асвад называли его Рахманом,⁶ термином, употреблявшимся повсюду в Аравии УП в. для обозначения единого Бога. Мусайлима называл его также Аллахом, Господом (рабб), говорил о его могуществе, о суде людей после смерти.⁷ В текстах об ал-Асваде его называют

посланником Аллаха.⁸ Аллах часто фигурирует в клятвах Тулайхи и его сподвижников.⁹ Сообщается, что ему являлся Зу-н-Нун.¹⁰ Однако следует помнить, что, подобно Джабраилу Мухаммада, в "общении" пророков с божеством участвовали посредники (ангелы-шайтаны). Таковы, видимо, и этот Зу-н-Нун, и Шихик с Шариком у ал-Асвада.¹¹ Саджах была близка к христианам,¹² и нет сомнения в том, что ее божество было подобно христианскому. Наконец, иудей Ибн Саййад, конечно же, вещал от имени единого Бога.

В предисламской Аравии нам известна категория людей, бывших монотеистами, не входя при этом ни в христианскую, ни в иудейскую общины, — ханифы.¹³ Однако навах пророков к ним отнести нельзя, ибо ханифы предавались личному благочестию, не вели пропаганды, не увещевали людей. Более того, они говорили от себя, а не от имени Бога и не словами Бога, как это делали пророки.

С этим связан и третий пункт сравнения — способ получения откровения. Пророки переживали состояние экстатического транса, во время которого божество или его посредник "говорило" с ними. И.Н. Винников в свое время блестяще описал шаманские черты ранней экстатической практики Мухаммада.¹⁴ То же самое мы встречаем и у других. Когда "дух" приходил к ал-Асваду, он садился, качая во все стороны головой; с его губ срывалось хрипение. Во время ночного транса его и задушили заговорщики.¹⁵ В двух рассказах очевидцев описано устроенное ал-Асвадом в Сане массовое жертвоприношение. Пророк вышел на площадь с царским копьём-харбой. Ему подвели царского коня, которого он ударил копьём и отпустил бежать, истекающего кровью. Потом вывели сотню верблюдов и быков, которые стояли, не двигаясь, перед проведенной по земле чертой, пока ал-Асвад закалывал их по очереди. Затем с тем же копьём в руках он распластался на земле, поднял голову и начал вещать от имени Бога, обличая своих потенциальных врагов. Несколько раз он поднимал и опускал к земле голову, и "божество говорило" его устами.¹⁶

Описаний трансов Мусайлимы у нас нет, но известно, что Рахман "приходил" к нему в темноте.¹⁷ Тулайха ожидал откровений, завернувшись в плащ.¹⁸ Ибн Саййад впадал в транс и днем, и вечером, часто среди пальм своей плантации, закутавшись в плащ и распластавшись на ложе или на земле. Подобно другим, главный способ общения с божеством у него был устным, но у него было много видений, что не характерно для остальных, включая Мухаммада.¹⁹

Закутывание в одежды – дополнительная деталь сходства с трансами Мухаммада.²⁰ Закутывались Ибн Саййад и Тулайха. Из прозвища ал-Асвада – Зу-л-Химар (Человек с покрывалом) следует, что его лицо было всегда закрыто. Когда его убивали, он был весь закутан в одежды, и заговорщики поначалу не могли определить, где его голова.²¹ Намек на закутывания Мусайлимы можно видеть в одном из вариантов рассказа о посольстве ханафитов в Медину. Там говорится, что Мусайлима был "закрыт одеждami", что не помешало Мухаммаду узнать его.²²

Такая форма контакта с божеством, главным образом на слух, была издавна известна в Аравии для определенной категории проводцев – кахинов. О некоторых из пророков прямо говорится, что они были или стали кахинами.²³ Кахина видели в Мухаммаде жители Мекки. Экстатическая сторона пророчествования Мухаммада и его соперников связывает их с кахинской традицией.

Кахины не были ни жрецами, ни волшебниками. Они считались высшей категорией среди людей, проникавших в скрытый мир. Их вдохновенный контакт с божеством отличал кахинов от аррафов и прочих гадателей и предсказателей, узнававших сокровенное с помощью технических приемов.²⁴ Типологически кахины сходны с низшими пророками, существовавшими в Ханаане, Моаве, Мидьяне, Израиле, Мари, Греции.²⁵ В Библии кахинам соответствуют не кохены, а набийим, к которым своими корнями восходят и великие библейские пророки.

Аравийское кахинство породило аравийских пророков. Традиционный авторитет экстаза, неоднократные прецеденты активной общественной роли кахинов, сделали это явление подходящим для воплощения новых религиозных и социальных идей, которые были ответом на общее кризисное состояние Аравии V в. Потребность вернуть Аравии состояние экономической и социальной уравновешенности сочеталось как с влиянием иноземных представлений и религий, так и с глубокой и непреодолимой приверженностью к традиции. Это и породило кахинов-пророков, издавна знакомых фигур с совершенно новой проповедью и новой общественной ролью.

Эти новые кахины были представителями разных территориальных и социальных групп, существовавших в Аравии. Мухаммад действовал среди торговцев-горожан Мекки и земледельцев Медины. Мусайлима был пророком земледельцев, стремившимся установить контакт и с наседавшими со всех сторон кочевниками.²⁶ Саджах нашла ответ на свой призыв среди бедуинов, близких к оседлым областям

Ирака, Бахрайна, Йамамы. За Тулайхой шли, в основном, чистые бедуины-верблюжатники Наджда. Ал-Асвад был принят кочевыми и полукочевыми племенами Йемена, частью оседлых и горожан. Ибн Саййад появился среди земледельцев Йасриба.

Таким образом, все главные районы и категории жителей Аравии имели своих пророков. Все они, кроме Ибн Саййада, были связаны с определенными политическими движениями, объективные цели которых сильно различались, так же как и степень влияния пророков на события. Мусайлима пытался создать в Йамаме независимое образование, восстановить экономические связи, разрушенные кризисом. В своем лагере он делил реальную власть с Раджалем, Мухаккамом и многими другими. Ал-Асвад тоже вел дело к независимости и объединению Йемена. Он тоже делил власть с военачальниками и абна, а для укрепления своего правления обращался к прошлым традициям Йемена. Его величали царем; массовые заклятия напоминали о древних ритуальных охотах и трапезах. Символ его власти - харба - издавна был связан с обрядами оракула и испрашивания у божества откровения.²⁷

Саджах стремилась объединить распавшихся по кланам тамимитов, противопоставить их другим союзам, возникавшим в Аравии. Ее возможности были ограничены желаниями и интересами могущественных союзников - племенных вождей. Поэтому пророчица и металась между союзом с йамамцами и набегами на них, а в конце концов приняла ислам. Тулайха восстановил коалицию асадитов и соседних племен, но и он полностью зависел от поддержки вождей племен. Претензии Тулайхи не выходили за пределы традиционных территорий. Характерно, что он не сумел и не захотел воспользоваться возможностью захватить беззащитную в момент его высшей силы Медину.

Как видим, все эти движения характеризовались местными интересами, желанием локальной самостоятельности, направленностью в прошлое и неполновластием пророка. Напротив, Мухаммад не ограничивал себя локальными задачами. Он сохранял связь с традициями среды, из которой вышел, но его деятельность была направлена на создание н о в о г о сообщества - умма. Свою миссию хиджазский пророк понимал как явление мировое, стремился к тому, чтобы его община и государство расширялись постоянно и безгранично.

Мухаммад был первым во всех областях деятельности. Он принял на себя те функции, которые в прежней Аравии обычно распределялись между многими группами правящего слоя. Он был и племен-

ным вождем - саййидом, и походным атаманом - акидом, и кахином, и третейским судьей - хакимом, и прорицателем - аррафом и даже поэтом-оратором - ша'иром. Это стало одной из причин его победы.

Подводя итоги, можно заключить, что в УП в. возникло несколько по сути своей новых для Аравии пророческих движений. Их породили общие причины, они были во многом сходны, но выдвинули разных вождей, из которых результатов большого исторического значения добился только Мухаммад.

¹ Ибн Исхак-Ибн Хишам, Сира, с.189; В.В.Бартольд, Мусейлима. - Избранные сочинения, т.6, М.,1966,с.550.

² Ас-Са'алиби, Симар ал-кулуб (Мухаммад Ибрахим), Каир, 1965, с.147.

³ Ал-Исфажани, Китаб ал-агани. Амирийа, Булак, 1325 г.х., т.УШ,с.83.

⁴ Табари, I, 1911.

⁵ D.J.Halperin, The Ibn Sayyad Tradition and the Legend of al-Dajjal. - JAOS, 1976, vol.96, n.2,с.219.

⁶ В.В.Бартольд, Мусейлима, с.561,566; Табари, I, 1933, 1936; ал-Балазури, Футух ал-булдан, Бейрут, 1958, с.146; D.S.Margoliouth, On the Origin and Import of the names Muslim and Hanif. - JRAS, 1903, vol.35, p.486,490.

⁷ Табари, I, 1916-17, 1936; ас-Са'алиби, Симар ал-кулуб, с.146-148; ал-Исфажани, Китаб ал-агани, т.ХУШ, с.166; ад-Дийарбакри, Та'рих ал-хамис, Каир, 1283 г.х., т.П, с.158; W.Montgomery Watt, Muhammad at Medina, Oxford, 1962, p.135. Термин рабб у ал-Асвада - ал-Балазури, Футух, с.146.

⁸ Табари, I, 1858-59.

⁹ Табари, I, 1890, 1893, 1896, 1897.

¹⁰ Табари, I, 1797.

¹¹ Ад-Дийарбакри, Хамис, т.П, с.156; они называются ангелами. "Ангел" также - Табари, I, 1857. Ср. Ас-Са'алиби, Симар ал-кулуб, с.146 - утверждения Мусайлимы, что к нему приходил Джабраил.

¹² Табари, I, 1916.

¹³ Термин "ханиф" здесь условен и употреблен на основании его значения в Коране II, 129 и III, 60. Однако см. W.Montgomery Watt Hanif, EI².

- 14 И.Н.Винников, Легенда о призвании Мухаммада в свете этнографии. - Сергею Федоровичу Ольденбургу. Сборник статей, Ленинград, 1934, с.125-146.
- 15 Табари, I, 1861, 1867-68.
- 16 Табари, I, 1859, 1864.
- 17 Табари, I, 1936-37.
- 18 Табари, I, 1890.
- 19 Halperin, The Ibn Sayyad Tradition, с.217-218, 219.
- 20 См., напр., Винников, Легенда, с.131-132.
- 21 Ал-Балазури, Фугух, с.146; ад-Дийарбакри; Хамис, т.П, с.155-156; Табари, I, 1866-67.
- 22 Ибн Исхак-Ибн Хишам, Сира, с.945-946.
- 23 Напр., об ал-Асваде - Табари, I, 1864.
- 24 См. Ал-Масу'ди, Мурудж аз-захаб, Каир, 1958, т.П, с.174; Ибн Халдун, Ал-Мукаддима (Quatrmere), т.1, с.166-220.
- 25 См. A.S.Kapelrud, Shamanistic Features of the Old Testament. - "Studies in Shamanism". Ed.C.M.Edsman (Scripta instituti donneriani aboensis I), Stockholm, 1967, p.90-96; H.B.Huffman, Prophecy in the Mari Letters. - "The Biblical Archaeologist", New Haven, 1968, vol.21, n 4, p.101-124; J.Hoftijzer, The Prophet Balaam in a 6th Century Aramaic Inscription. - Там же, 1976, vol.39, N 1, p.11-17.
- 26 D.F.Eickelman, Musaylima, An Approach to the Social Anthropology of Seventh Century Arabia. - JESHO, 1967, vol.10, N 1, p.17-52.
- 27 J.Ryckmans, La mance par hrb en Arabie du Sud ancienne. L'inscription Nami NAG 12. - "Festschrift Werner Caskel", Leiden, 1968, p.261-273; OH же Himyaritica 3. - "le Museon", Louvain, 1974, vol.87, NN 1-2, p.259, 7; OH же, Les inscriptions sud-arabes anciennes et les études arabes, - "Annali", Napoli, 1975, vol.35, p.448; OH же, Le repas rituel dans la religion sud-arabe. - "Symbolae Biblicae et Mesopotamicae", Leiden, 1979, p.327-331.

К ИСТОРИИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ АРАБСКОЙ ГЕНЕАЛОГИИ

Генеалогические предания представляют одну из древнейших форм выражения исторического самосознания в обществе с родо-племенной организацией. Историческое мышление в таком обществе не шло дальше перечня поколений предков, а также воспоминаний о событиях, связанных с прошлым племени, и о главных героях этих событий. Эти перечни и воспоминания формировали историческое самосознание, которое на этом этапе развития древнеаравийского общества совпадало с этническим. Воспоминания о событиях и героях племени присутствуют во всех видах устной словесности Аравии — в поэзии, в речах вождей и племенных ораторов, в пословицах и поговорках и т.д. Однако прямым и непосредственным по содержанию и общественной функции выражением исторического сознания и главной формой исторической традиции кочевого и полукочевого населения доисламской Аравии были перечни предков и сопровождавшие их рассказы, выполнявшие роль исторического комментария.

Сочетание родословий (ансаб) и рассказов (ахбар) осталось и впоследствии характерной формой историко-генеалогического предания. В них аккумулировался исторический опыт отдельного кровно-родственного коллектива, выражалось представление о его прошлом и о его связи с ним, а тем самым — его самосознание как самостоятельной и суверенной человеческой общности. Утрата этих знаний была свидетельством гибели, распада или поглощения этой общности другой, более крупной или могущественной. Достаточно известны случаи, когда какой-нибудь род или ослабевшее племя переходили под покровительство другого племени и начинали не только поклоняться его богам, но и принимали его самоназвание и передавали, как свое собственное, его племенное предание.

Историко-генеалогическое предание черпало свой материал также и из других видов устной словесности и в свою очередь служило для них источником информации и вдохновения. Здесь следует подчеркнуть, что формирование исторического самосознания было результатом духовной деятельности всего коллектива, что поэты, умудренные жизненным опытом хакимы — судьи, племенные вожди, ораторы и рави-передатчики поэзии были не только носителями истори-

ческого самосознания, но они сами участвовали в его создании, формулировали идеи и оценки, вбирали и перерабатывали исторический опыт своего коллектива. Однако поскольку представление о прошлом ассоциировалось с воспоминаниями о поколениях предков и о событиях, пережитых данным кровно-родственным коллективом, сохранение исторического самосознания было главным и прямым содержанием деятельности знатоков родословий и историко-генеалогического предания этого коллектива.

Источники позволяют выделить два главных аспекта общественной функции генеалогических знаний, рассмотрение которых приводит к пониманию специфики возникновения арабской генеалогии как науки. С одной стороны, знания родословий и отношений родства были необходимы для определения места отдельного человека, семьи, рода и т.п. внутри замкнутого кровно-родственного коллектива. На эти знания опирались при осуществлении кровной мести, при заключении мира между враждующими сторонами или при создании племенного союза и, наконец, при предоставлении защиты, оказании гостеприимства или покровительства отдельному лицу или коллективу. В них нуждались племенные судьи-арбитры, в обязанности которых входило регулировать взаимоотношения в беспокойном бедуинском мире.¹ В этом состояло прямое назначение такого рода знаний. И в этой роли они сохраняют свое значение до сего дня среди кочевого и полукочевого арабского населения.

Более широкую общественную функцию выполняли эти знания у тех лиц, которые по своему положению были выразителями политических интересов племени и его идеологии, то есть у вождей, ораторов, поэтов, судей и т.п. Они должны были знать родословия и отношения родства не только в своем племени, но также и в соседних. Для них эти знания были оружием, аргументом в социальной борьбе внутри племени и в межплеменных отношениях, средством самоутверждения племени в глазах друзей и врагов (обычно это делалось во время так наз. муфахара и мунафара). И если в первой функции генеалогических знаний смысл имели прежде всего реальные родословия, то во второй функции главным было не столько их реальность сама по себе, сколько их соответствие социальным и политическим устремлениям вождей, ораторов, поэтов племени. В пылу аргументации они могли допускать натяжки и преувеличения, оперировать легендарным материалом фольклора и т.д.

Именно в этой своей второй функции, открытые для тенденциозных изменений, дополнений и прямых фальсификаций, знания родо-

словий и историко-генеалогического предания развивались в дальнейшем как часть племенного предания, пока во второй половине УП в. они не выделялись в особую отрасль формирующейся исторической науки раннего мусульманского общества. Этот материал был собран и зафиксирован собирателями-эрудитами VIII-IX вв. и позднее включен в состав исторических трудов в качестве повествования о предьстории арабов.

Как и следовало ожидать, фальсификации подверглись прежде всего верхние звенья генеалогических рядов, включавшие "первочеловеков" (Адам, Ной и т.д.), легендарных прародителей арабов, родословия так наз. "исчезнувших" народов (Ад, Самуд, Джурхум и др.) и, наконец, эпонимов арабских племен. Этих сведений не было в бедуинских родословиях и для заполнения пробела, а также для соединения родословий отдельных племен и племенных групп между собой в единое генеалогическое древо арабов, как единой этно-политической общности, были созданы эти генеалогические фикции и подтверждающие их стихи и предания.²

Главная роль в создании этих фикций и связанного с ними прозаического и стихотворного предания принадлежит мусульманам-обращенцам из иудеев и христиан, а также первым мусульманским экзегетам в Медине и в Мекке и бродячим проповедникам новой веры - кассам.³

Нам известны теперь имена нескольких десятков знатоков родословий и первых профессиональных генеалогов УП - начала УШ вв. Относительно достоверные сведения имеются только о тех, которые дожили по крайней мере до середины УП в. и чьи сообщения попали в поле зрения собирателей и кодификаторов племенного предания.

Наиболее ранняя попытка систематизации сведений о первых знатоках родословий принадлежит ал-Асма'и (жил в 123/740-217/832 гг.)⁴ Из всей массы бедуинских генеалогов УП в. он выделил шесть наиболее прославившихся. Это - Дагфал б.Ханзала ал-Бакри, ан-Наххар ал-'Узри, Ибн ал-Киррийа, Субайх ат-Та'и, Абу Дамдам ал-Бакри и Зайд Ибн ал-Каййис ан-Намири. Пока еще трудно судить, насколько субъективен или случаен этот перечень. Можно, однако, сказать, что большинство имен, названных ал-Асма'и, встречается в стихах поэтов первой половины УП - нач.УШ вв., которые прославляют их как выдающихся племенных генеалогов, знатоков предания, авторитетных судей и ораторов.

Перечень ал-Асма'и подтверждает и ал-Джахиз (ум.255/868 г.), которого следовало бы считать первым историком арабской генеало-

гии. Повторяя те же имена, ал-Джахиз добавляет к ним несколько новых, продолжив перечень именами знаменитых генеалогов второй половины УП – первой половины IX в.⁵ Сведениями ал-Джахиза позднее воспользовались Ибн Кутайба⁶ и Ибн ан-Надим,⁷ а эти последние в свою очередь явились источниками для европейских обзоров ранней арабской историографии.⁸

Даже для бурного УП в., когда не было недостатка в динамичных и колоритных людях, бедуинские знатоки родословий представляли собою чрезвычайно своеобразную и по-своему яркую категорию первых мусульман. Они воплощали в себе наиболее характерные черты уходящего в прошлое общества джахилийи. Это были патриоты своих племен, воины и политики. Большинство из них обладало феноменальной памятью и ярким ораторским, а часто и поэтическим даром. Обычным для них было исполнение обязанностей третейского судьи-арбитра в межплеменных спорах, они решали дела, связанные с определением племенной принадлежности отдельных лиц и целых кровно-родственных коллективов. Мерой их авторитетности была широта знания племенной поэзии, которая по общему мнению считалась наиболее важным и достоверным источником сведений о родственных и союзнических связях, наряду с историко-генеалогическим преданием. Почти обязательным требованием к бедуинскому генеалогу было умение в короткой фразе выразить самые типичные черты или свойства человека, целого племени или племенной группы. Сохранившиеся фрагменты таких афористических характеристик, составленных рифмованной прозой, давно уже привлекали внимание историков арабской литературы, как древнейшие образцы арабской художественной прозы.⁹

Распад общественных отношений, основанных на родстве по крови, ускоренный созданием мусульманской общины, идеологическая дискредитация исламом самого представления о кровнородственной связи как о единственной основе человеческой общности, предопределили падение прежней абсолютной ценности знаний племенных родословий. Общественное самосознание мусульманина формировало теперь убеждение в принадлежности своей Богу и ведомому им сообществу единоверцев. Сами по себе знания кровнородственных связей и родословий племен и родов продолжали сохраняться, однако требования к ним общества претерпели коренные изменения. Это привело к коренному изменению функции этих знаний в общественной жизни, означавшему фактически превращение их в совершенно новый вид исторической информации. Теперь они служили главным образом до-

казательству общности происхождения всех частей, образовавших новую историческую общность – арабскую народность. Этот процесс, однако, занял почти два столетия.

Два крупных, хотя и неравноценных события внутривосточной жизни раннего халифата оказали непосредственное воздействие на эту эволюцию структуры и содержания генеалогического предания и на характер деятельности его знатоков. Это было, во-первых, учреждение халифом 'Умаром особого "реестра" – дивана для выплаты жалования и пенсии мусульманам, а во-вторых, консолидация арабских племен на завоеванных территориях в крупные этно-политические объединения.¹⁰

Как известно, для установления порядка и размеров выплаты жалования мусульманам и пенсии их семьям халиф 'Умар в 20/641 г. поручил трем курайшитам, знаменитым своими познаниями в генеалогии, составить список-реестр членов мусульманской общины. Запись в реестр была произведена по племенам. Он начинался с семьи пророка и его рода, Хашим. Далее следовал перечень так наз. мухаджиров и ансаров, участников военных походов пророка, и, наконец, всех остальных мусульман по их племенам. Каждая категория лиц и каждое племя были помещены в отдельный раздел реестра – баб, выделившийся позднее в самостоятельные реестры (напр., диван-реестр племени Хуза'а, диван Хас'ам, диван Химйар и т.д.).

Этот список явился первой записью, зафиксировавшей кровнородственные и союзные отношения значительной части арабских племен. "Реестр" 'Умара хранился в Медине в резиденции халифа в специальном помещении, которое называлось "байт ал-каратис" ("дом бумаг"). Аналогичные "реестры" вскоре были составлены и в центрах провинций – в Басре, Куфе, Дамаске и в Фустате, а также в Йемене. Время от времени они обновлялись с учетом происшедших естественных изменений. Сам институт получил название "диван ал-мукатила" или "диван ал-джунд", т.е. "реестр племенных ополчений".

Учреждение "диван ал-мукатила" сыграло важную роль в возникновении арабской генеалогии как науки. Этот акт халифа 'Умара давал государственное признание родоплеменной организации арабов. А фактически и вся административно-политическая структура халифата УП в. опиралась на эту организацию. Арабы сражались, организованные по племенам, селились на завоеванных землях, сохраняя племенное деление: квартал – племя, улица – род, усадьба – семья. Новое, классовое, общество создавалось, используя родо-

племенные институты, вырастая из них.

Сохранение племенной структуры и кровно-родственного начала во внутривосточной жизни халифата сохраняло и значение генеалогических знаний. Более того. Необходимость установления генеалогического статуса рода или племени при определении размера выплат и установления принадлежности к ним того или иного лица придало знаниям родословий особую значимость, иную по своему характеру, хотя и не менее существенную, чем в доисламский период. вплоть до конца правления Омейядов, когда халифы, особенно Марван II, начали заменять племенное ополчение регулярной армией и отрядами наемников, эти знания представляли прямой экономический и социальный интерес, влияя на размер пенсионного содержания и на определение положения данного лица в социально-классовой иерархии. Экономическая заинтересованность в сведениях о родословиях стимулировала общее внимание к ним, поднимая авторитет личности знатока родословий.

В течение нескольких десятилетий знаток родословий был активной и влиятельной политической фигурой и почитался наравне с выдающимися поэтами. Их вердикт или меткая характеристика могли доставить немалые неприятности самым могущественным людям, не исключая и самого халифа. Халифы и наместники провинций приглашают их на свои приемы, вводят в интимный круг "ночных собеседников", поэты прославляют их в стихах. Это была золотая пора племенной генеалогии. И в то же время это был и ее конец. Учреждение "диван ал-мукатила" в значительной степени способствовало гибели практической племенной генеалогии, основанной на реальных родословных, и, породив бесчисленные спекуляции, подделки родословий и т.п., расчистило путь для ее замены теоретической генеалогией, которая ставила уже совсем иные задачи.

Административно-финансовое назначение "реестров" в принципе предполагало фиксацию реальных родословий. Практика оказалась иной. Чиновники "диванов" из корысти или руководствуясь интересами межплеменной и узко-партийной борьбы сочиняли подложные родословия и вносили в "реестры" племен имена лиц и группы, не имевшие к данному племени ни малейшего отношения.

Практика чиновников "диван ал-мукатила" создала прецеденты и для многих знатоков родословий. Необходимость уточнения спорных генеалогий, установление забытых или запутанных родословий, определение племенной принадлежности отдельных лиц, заявлявших иногда фантастические притязания, заставляла обращаться к ар-

битражу прославленных знатоков племенных родословий. Поиски решения таких споров нередко вынуждали арбитров встать на путь генеалогического "творчества". Они сочиняли родословия людей, часто не принадлежавших ни к какому племени, подкрепляя свои выкладки сфабрикованными стихами, приписывая тот или иной род к большому племени только потому, что он сражался в его рядах, выносили бездоказательные решения, совершая и невольные ошибки. Все это вносило хаос в и без того бесформенную массу генеалогического материала.

Другим событием, оказавшим влияние на характер и направление эволюции племенной генеалогии, явилась консолидация аравийских племен в большие этно-политические группировки, объединения и союзы. Начало этой консолидации положила племенная группа Бакр б.Ва'ил, объединившаяся в 38/658 г. с рядом родственных племен в Басре и ее окрестностях в большой племенной союз, получивший наименование Раби'а. Аналогичный племенной союз Мудар возник в Куфе.¹¹ Все это сопровождалось яростным соперничеством и ожесточенными, а временами и кровавыми, столкновениями, отражавшими борьбу за власть между различными политическими группировками в халифате.

В развернувшихся спорах о превосходстве одного племени над другим знатоки родословий приняли самое активное участие. В последний раз они выступили в роли представителей своих племен. Защищая честь племени, они пустили в ход весь запас своих знаний и все свое искусство ораторов и полемистов, имевшее многовековую традицию. Халифы и наместники устраивали на своих приемах диспуты между представителями враждующих групп и каждый из споривших демонстрировал не только свою память на родословия и поэзию, но также и свое искусство генеалогического "творчества". Полемический пыл толкал к созданию фикций для обоснования генеалогических и политических притязаний той или иной группы. Особенно значительным по масштабу было соперничество между так наз. северно-арабским и сложившимся в 80-х гг. УП в. южно-арабским объединениями племен. Именно в этот период была создана значительная часть фикций, заполнявших верхние звенья генеалогических рядов обеих группировок, и пущено в обращение в качестве аргументов множество подложных стихов, приписанных не только легендарным прародителям и эпонимам племен, но также и знаменитым поэтам древности. Центрами генеалогического творчества стали Басра, Куфа, Дамаск и Химс. К знатокам родословий присоединился в

этом деле и ряд выдающихся поэтов того времени.

Наконец, еще один момент сыграл значительную роль в эволюции содержания и структуры генеалогических знаний доисламской Аравии: бурно развивавшаяся экзегетика искала в генеалогии дополнительные аргументы для своих историко-религиозных построений, подготовивших создание мусульманской концепции всемирной истории. Как показывают материалы о курайшитских знатоках родословий, главную работу в этом направлении осуществили генеалоги Медины, часто бывшие одновременно и создателями мусульманского историко-религиозного предания.

Одним из первых попытку создания генеалогического древа арабов, возводимого от легендарных прародителей арабов и эпонимов племенных объединений к библейским пророкам и от них к Адаму, предпринял выдающийся знаток родословий и оратор племени Шайбан б.Зухл из союза Бакр б.Ва'ил басриец Дагфал б.Ханзала аш-Шайбани, умерший в 65/684 г. Аналогичные попытки делали и йеменитские генеалоги в Сирии, а в своем окончательном виде эта генеалогическая схема была выработана и канонизирована генеалогами и экзегетами Медины и Ирака (в Басре и в Куфе). Ее появление ясно свидетельствовало о формировании новой этно-социальной общности, принявшей около середины VII в. самоназвание "арабы". Своим содержанием она устанавливала место этой общности в ряду древних так наз. "исторических" народов. Как общепризнанная она фигурирует уже в середине VIII в. В таком виде она была воспринята историками, послужив им моделью для схемы всемирной истории. Наиболее ранней сохранившейся версией генеалогического древа арабов и вместе с тем самым полным сводом историко-генеалогических преданий аравийских племен остается "Джамхарат ан-насаб" (или "Джамхарат ансаб ал-'араб", "Свод родословия" или "Свод родословий арабов") Мухаммада б.ас-Са'иба ал-Калби (ум.в 146/763г) в редакции и с дополнениями его сына Хишама ал-Калби (ум. около 204/819 г.).

Таковы были основные факторы и условия возникновения теоретической генеалогии, переработавшей и переосмыслившей в соответствии с новыми требованиями к генеалогическим знаниям и под воздействием новых социальных и политических процессов грандиозный материал существовавших автономно племенных родословий и связанных с ними преданий. Мединские генеалоги и Дагфал аш-Шайбани стоят у начала этого процесса. С их деятельностью связаны и первые достижения теоретической генеалогии, сыгравшей важную

роль в становлении мусульманской исторической науки. Венцом этого процесса была занявшая целое столетие деятельность по собиранию и систематизации накопленного материала о родословиях и преданиях аравийских племен Мухаммада ал-Калби и его сына, первого великого полигистора в арабской литературе, Хишама ал-Калби.

I I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Halle, 1888, Bd I, S. 177 fb.; W. Caskel, *Ġamharat an-nasab. Das genealogische Werk des Hišam ibn Muhammad al-Kalbi*, Bd I, 1960, S. 24.

2 Goldziher, *Muhammedanische Studien*, I, 178-180; Caskel, *Ġamharat an-nasab*, I, S. 39-40.

3 Caskel, *ibid.*

4 Абу'Убайдаллах ал-Марзубани, *Му'дjam аш-шу'ара'*, нашр (Ф. Кренков), ал-Кахира, 1933, с. 347.

5 ал-Джахиз, *Китаб ал-байан ва-т-табийн, тахкик ас-Сандуби*, I, ал-Кахира, 1932, с. 202, 221, 281-282; его же, *Китаб ал-хаййаван, тахкик 'Абд ас-Салам Мухаммад Харун*, III, ал-Кахира, 1938, с. 209-210.

6 Ибн Кутайба, ал-Ма'ариф, нашр Сарват 'Акша, ал-Кахира, 1960, с. 534-539.

7 Ibn Nadim, *Kitab al-Fihrist*, hrsg. von G. Flügel, I-II, Leipzig, 1871-1872, S. 89-90.

8 F. Wüstenfeld, *Die Geschichtsschreiber der Araber und ihre Werke*, Göttingen, 1882, S. 2-4.

9 И. Ю. Крачковский, *Избранные сочинения*, т. IV, М.-Л., 1957, с. 57-58.

10 H. Lammens, *Études sur le règne du Calife Omayyade Mo'âwia I-er*, Beyrouth, 1908, p. 354-355; Goldziher, *ibid.*, S. 181 fb.; R. Blachère, *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XV-e siècle de J.-C.*, I, Paris, 1952, p. 94; Caskel, *ibid.*, S. 27 fb.

II Caskel, *ibid.*, S. 31-35.

ОРГАНИЗАЦИЯ АЙЙАРОВ В БАГДАДЕ X-XI вв.

Одним из центральных вопросов в исследовании социальных отношений является вопрос о народных движениях как наиболее крайней форме выражения социальных противоречий. Арабский халифат довольно часто потрясали народные восстания. Однако очень трудно бывает установить характер и движущие силы этих восстаний, поскольку народ в средневековых мусульманских источниках представлен аморфной, безликой и неделимой массой — 'амма. Мусульманские историки-хронисты, подробно излагая деяния халифов, султанов, полководцев и чиновников, весьма скупо описывают события, связанные с действиями 'амма, говоря о них, как правило, с оттенком неодобрения.

Вплоть до настоящего времени в социальных исследованиях по халифату чувствуется значительная зависимость от средневековых источников, согласно которым общество делится только на две категории: люди, состоявшие на службе у государства (хасса) и все остальные, от богатых купцов до народных низов ('амма).

Можно сказать, что лишь Кл. Казн, французский исследователь социально-экономической истории халифата, впервые иначе подошел к проблеме городских народных волнений и к характеру их движущих сил. Опираясь на данные большого круга источников по истории Сирии, Восточного халифата и Средней Азии, он описал три категории организованных горожан, принимавших активное участие в политической жизни своих городов. Это "ахдас" в Сирии и "фит'ян" и "аййары" в Ираке, Иране и Средней Азии.

Ахдас, по мнению Казна, представляют собой объединение городской молодежи, некий "клуб" молодых горожан, занимавшихся своего рода военно-спортивной подготовкой, часто вступавших в ряды ма'уны (своеобразной милиции). Об их социальной принадлежности сведений очень мало, но, скорее всего, они происходили из зажиточных слоев городского общества. Он высказал мнение, что ахдас типологически близки к юношеским объединениям и городской милиции в римско-византийском мире, хотя "непосредственную преемственность трудно доказать, поскольку между последними упоминаниями "milites" и "demes" и первыми упоминаниями ахдас лежит перерыв в четыре столетия".²

Сходная с ахдас группа горожан существовала в Ираке и Иране под названием "фитйан".³ Известно, что они имели особый кодекс чести (футувва и мурувва), о котором дают представление источники XII-XIII вв.

И, наконец, "аййары", социальный состав и характер движения которых еще менее ясен и которые часто упоминаются в источниках как наиболее дерзкая и взрывчатая сила в городах Ирака, Ирана и Средней Азии.

Обычно аййары при описании различных волнений характеризуются как бродяги, деклассированный элемент. По-видимому, такое отношение происходит от словарного значения термина (عيار, от глагола عار - бродить, странствовать), тем более, что аййары оказывались неперемненными участниками грабежей.

В этой статье рассматриваются материалы, относящиеся к аййарам Багдада, начиная с момента их первого упоминания и до конца буидского господства (1055 г.). X-середина XI в. характеризуются тем, что халифы, практически утратив политическую власть и оказавшись игрушками в руках турецких эмиров, с приходом Буидов потеряли ее и официально. Экономические неурядицы (голод, эпидемии, взвинчивание цен на внутреннем рынке) вызвали недовольство багдадцев, зачастую выражавшееся в форме открытых выступлений против властей или междуквартальных распрей.

Багдад, считавшийся в X-XI вв. крупнейшим городом Европы и Азии, населенный строителями, ремесленниками, купцами, военными, крупными и мелкими финансовыми дельцами, представлявшими все области Ближнего Востока, Ирана и Средней Азии, был одновременно и столицей Аббасидского халифата, и резиденцией халифов, и резиденцией буидских султанов. В этом "Вавилоне" мусульманского средневековья, по-видимому, зародилось и сформировалось аййарство.

Впервые аййары упоминаются ат-Табари⁴ под 196/811-12 гг. Во время войны между ал-Амином и ал-Ма'муном, когда ал-Ма'мун осаждал Багдад, они, почти безоружные, обороняли столицу от ма'муновских войск. Ат-Табари называет их то аййарами, то "голландцами" (قوم العراة). Уже в это время они были разделены на отряды в 10, 100, 1000 и 10 000 человек, и каждое подразделение имело своего начальника.⁵

Полвека спустя при следующей осаде Багдада аййары были вооружены гораздо лучше, и главнокомандующий халифа ал-Муста'ина Мухаммад ибн 'Абдаллах ибн Тахир назначает над ними 'арифа.⁶

Аййары участвовали в любых выступлениях народа против тюрок, особенно против ненавистной им полиции — шурты. В 306–308/918–921 гг. в конце правления халифа ал-Муктадира аййары активно участвуют в волнениях, происходивших в столице.

"Осмелели разбойники (лусус) и аййары, — писал Ибн ал-Асир, — усилилась смута, были разграблены дома купцов".⁷ Сахиб аш-шурта произвел аресты в 307/919–920 гг. "среди еретиков и аййаров".⁸ В 308/920–921 гг. произошло волнение в Багдаде среди народа (ал-‘амма) и аййаров. Они сожгли резиденцию везира, напали на дворец халифа ал-Муктадира и подожгли его. Они грабили имущество людей, оскорбляли сахиба шурты и всех, кто связан с ним из ка’идов и райсов, из-за дороговизны. Были открыты тюрьмы, разграблены мечети, прервана пятничная молитва. Восстание длилось неделю.⁹

Далее почти каждый год хроники отмечают выступления аййаров. В 315/927–928 гг. власти усилили охрану города от аййаров, число которых все время росло. Богатое население в страхе перед возможными грабежами прятало свои товары в домах.

В канун захвата Багдада Буидами Ибн Ширзад, главнокомандующий при халифе ал-Мустаффи, призвал аййаров на защиту столицы от отрядов дейлемитов Му’изз ад-даулы и организовал покушение аййаров на хамданида Насир ад-даулу, грозившего с севера.¹⁰

С воцарением Буидов почти четверть века арабские хроники ничего не сообщают об аййарах, как, впрочем, и о других выступлениях населения, за исключением религиозных распрей между суннитами и шиитами. По-видимому, жесткое правление первых буидских султанов снизило в значительной степени активность народных масс. К этому надо добавить, что Багдад пережил три эпидемии, сильную засуху, землетрясение, крупный град, мощное наводнение и шесть лет жестокого голода. Как правило, в период стихийных бедствий исчезают сообщения о каких бы то ни было волнениях.

В 70-е годы X в. отмечается новая волна аййарских выступлений. В 361/971–972 гг. в связи с неудачами в войне с Византией, когда византийцы захватили Нисибин, в Багдаде поднялась паника. Народ собрался объявить джихад. Среди ополченцев были "фитйан, сунниты, шииты и аййары".¹¹ Но вместо джихада в Багдаде произошло грандиозное восстание из-за непримиримости взглядов различных группировок, переросшее в настоящую войну, длившуюся до 364/974–975 гг. включительно. Ведущую роль в этом вос-

стании играли аййары.¹² Они установили контроль над истерзаным, разрушенным и сожженным городом. Шурта была бессильна против них, ибо население им сочувствовало.

Следующая волна приходится на 90-е годы X в. В это время отмечаются серьезные религиозные распри. В длительной борьбе между суннитами Баб ал-Басры и шиитами Карха принимают участие как военная сила аййары обоих районов. В 381/991-992 гг. аййары берут город под свой контроль. Отмечается разгул грабежа и насилия. "Грабили и аййары, и представители власти, и начальник маунун".¹³ В 384/994-995 гг. аййары обложили налогом в свою пользу базары Багдада, охотились за полицейскими. Султану Баха'ад-дауле стоило большого труда усмирить их.¹⁴

Даже высокопоставленные лица искали поддержки, а порою и защиты у аййаров. Так, Абу-л-Хасан ибн Йахйа, крупный буидский чиновник, спасаясь от денежных претензий дейлемитских воинов, скрывался в Кархе среди алидов и аййаров.¹⁵

События 392/1001-1002 гг. снова выдвинули аййаров на передний план. Ненависть к туркам была настолько сильна, что население на время забыло религиозные разногласия, "алиды объединились с аббасидами. Они сделали заправку и утопили отряд турок".¹⁶ Аййары терроризировали крупных должностных лиц, убивали, грабили их имущество. Крутые меры, предпринятые главнокомандующим султана Баха'ад-даулы для усмирения города и расправы над аййарами, возымели свое действие. Аййары вынуждены были покинуть Багдад.

В 408-417/1017-1027 гг. отмечаются столкновения между аййарами города и шуртой. Успех попеременно сопутствовал то тем, то другим. Были моменты, когда аййары безраздельно властвовали в Багдаде, изгнав шурту за пределы города. Так, в 415-417/1024-1026 гг. на помощь шурте были брошены султанские войска. Однако даже попытка расколоть движение аййаров путем вербовки их в армию успеха не имела.¹⁷

В зу-л-хиджа 420/1029 г. отряд аййаров во главе с ра'исом Абу Йа'ла ал-Маусили (его дом в 417 г. был сожжен полицией) появился как-то вечером в Кархе. Аййары прибыли из Авана и "Укбары (два городка в 15 фарсахах к северу от Багдада), правители которых им покровительствовали. В Кархе аййары перебили офицеров гарнизона, убили пятерых солдат и заявили, что прибыли для охраны города и для службы султану".¹⁸ Карх поддержал их. Вместе с кархцами они учинили жестокую расправу над турками и разгроми-

ли лавки и торговые склады. На нескольких улицах они оказались полными хозяевами. В 421/1030 г. глава ма'уны Абу Мухаммад Ибн ан-Насави попытался расколоть ряды аййаров. Часть их пошла в ма'уну, однако другая часть под предводительством ал-Бурджами отказалась сотрудничать с Ибн ан-Насави и укрылась в восточной части Багдада.¹⁹ Разбойные действия отряда ал-Бурджами вызвали возмущение жителей Карха, обычно поддерживавших аййарские выступления.

В сафаре месяце 422/1030-1031 гг. религиозные распри переросли в восстание, длившееся до середины 425/1033-1034 гг. Главная роль в нем и на этот раз принадлежала аййарам. Они захватили власть в свои руки почти во всем городе, и первым их требованием было убрать Ибн ан-Насави с поста главы ма'уны.²⁰

В 423/1031-1032 гг. аййары особенно сильно грабили купцов из Карха. Кархцы ополчились против них, выслеживали их, отбирали оружие, разрушали их дома и, в конце концов, вытеснили их с территории квартала. Наиболее непримиримую позицию по отношению к ним заняли торговцы-неарабы и турки-военные.²¹

Пользуясь внутривосточными неурядицами и междоусобицей среди Буидов, аййары на протяжении 423-427/1031-1036 гг. привели город к полной разрухе. В 424/1032-1033 гг. богатое население Багдада вынуждено было защищаться собственными силами, ибо гарнизон отказал им в поддержке, перейдя на сторону аййаров, а ма'уна самораспустилась. Жизнь в восточной части города была парализована, в Кархе царил страх. Аййарский вождь ал-Бурджами был очень популярен в народе. Ему приписывались такие доблести и мужество, в сравнении с которыми блекли деяния других героев. Его называли не иначе, как ка'ид Абу 'Али. Никто не осмеливался поносить его. Мало того, в одну из пятниц был побит камнями хатиб мечети ар-Русафы за отказ прочесть хутбу в честь ал-Бурджами, не упоминая имен халифа и султана.²²

Однако в 425/1033-1034 гг. властям удалось поймать ал-Бурджами, пытавшегося вывести из Багдада свою сестру. Его утопили в Тигре. Восстание было обезглавлено, и с середины года ощущается спад активности аййаров. Из шаввала власти обратились к ним с призывом покаяться и поступить на службу к султану. В случае несогласия им предлагалось убраться из города в три дня. Аййары предпочли изгнание.²³

В 426/1034-1035 гг. аййары предприняли попытку захватить в свои руки охрану города, но когда это им не удалось, они сожгли

несколько кварталов и награбили имущества не меньше, чем на десять тысяч динаров.²⁴

В 427-428/1035-1037 гг. активность аййаров слабеет. Главными событиями 40-х годов XI века становится междоусобная война между Буидами Джалал ад-даулой и его братом Абу Калидхаром, а также выступления тюрков против Буидов.

В 444/1052-1053 гг., когда буидские власти находились в крайне тяжелом положении, аййары в последний раз перед приходом Сельджуков захватили власть в Багдаде. Они обложили налогом в свою пользу базары и зажиточных ремесленников (арбаб ад-а-мал).²⁵

Суммируя имеющиеся у нас данные средневековых хроник, можно предположить, что мы имеем дело с организацией, охватывающей определенную часть городского населения. К сожалению, первое упоминание аййаров указывает на то, что речь идет об уже сложившейся группировке, сведений же об истоках и истории ее формирования нет.

Было бы упрощением считать, что аййары всего лишь шайка разбойников, деклассированный элемент. Хотя мусульманские средневековые историки нередко называют их рядом с разбойниками (лусус) при описании грабежей, однако, они не ставят между ними знака равенства. Вероятно, люмпен-пролетариат пополнял ряды аййаров, временами значительно.

Формы организации аййаров неясны. Более поздние источники сообщают, что аййары носили особую одежду, имели собственный арго, на котором, как говорят, изъяснялся и халиф ал-Мустафид (944-946 гг.).²⁶

Аййары придерживались особого морального кодекса, предусматривавшего не нападать на слабого, не обижать женщин и детей,²⁷ что обеспечивало им большую популярность в народных массах.

Сохранилось очень немного свидетельств об их материальном уровне и профессиональной принадлежности. Некоторая часть аййаров имела собственные дома, которые полиция сжигала во время облав или в ходе восстаний. Среди них попадались и весьма состоятельные люди: из аййаров был везир 'Адуд ад-даулы Ибн Бакийя. Однако в массе своей они, видимо, были малоимущими, что подтверждается также материалами, собранными К.Каэном²⁸ и О.Г.Большаковым²⁹ по Ирану и Средней Азии. О профессиональных занятиях аййаров известно еще меньше. Есть ссылки на то, что некоторые из них служили в полиции, а один был рыночным сторожем.

Аййары не придерживались четко выраженной религиозной ориентации. Среди них были и сунниты, и шииты. Активно участвуя в религиозных распрях, они выступали скорее как социально-политическая сила.

Как всякое средневековое народное движение, движение аййаров не имело четкой политической платформы и не обладало высоким классовым сознанием. Они представляли собой широкий слой багдадского общества, стоящий в оппозиции к власти и богатству, и основные их требования сводились к восстановлению законности и справедливости в их понимании. Организованность аййаров делала их значительной политической силой в городе, с которой приходилось считаться властям.

¹ Cl. Cahen, *Mouvements populaire et autonomisme urbain dans l'Asie Musulmane du moyen âge*. - *Arabica*, 1958, t. I, fasc. 3, p. 225-250; 1959, t. VI, fasc. I, p. 25-56; fasc. 3, p. 233-260 (далее - Cahen).

² Cahen, t. I, p. 247.

³ Там же, p. 50.

⁴ *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir at-Tabari*, ed. M. E. De Goeje, Leiden, 1879-1901, t. III, p. 867-912.

⁵ Maçoudi. *Les prairies d'or*, par C. Barbier de Meynard, Paris, 1861 (далее - Мурудж).

⁶ Там же, с. 457.

⁷ *Ibn al-Athiri chronicon quod perfectissimum inscribitur*, ed. C. J. Tornberg, Lugduni-Batavorum, t. VIII, p. 83 (далее - Ибн ал-Асир).

⁸ *The Experiens of the Nations by Miskawaihi*, ed. H. F. Amedroz, t. I, p. 151 (далее - Таджариб).

⁹ *Китаб ал-'у'юн ал-хада'ик фи ахбар ал-хака'ик*, Димашк, 1972, с. 209.

¹⁰ *Ал-Хамадани, Такмила та'рих ат-Табари, Байрут, 1961, с. 54* (далее - Такмила).

¹¹ Ибн ал-Асир, УШ, с. 455.

¹² Такмила, с. 211-223.

¹³ *Таджариб, Ш, с. 187.*

- 14 Мунтазам, УШ, с.75.
- 15 Таджариб, Ш, с.436.
- 16 Мунтазам, УП, с.220.
- 17 Там же, УШ, с.24-25.
- 18 Там же, УШ, с.45.
- 19 Там же, УШ, с.47.
- 20 Там же, с.57.
- 21 Там же, с.62.
- 22 Там же, с.75.
- 23 Там же, с.79.
- 24 Там же, с.83.
- 25 Ибн ал-Асир, IX, с.406.
- 26 Такмила, с.149.
- 27 Талбис: иблис ли Джамал ад-дин 'Абд ар-Рахман ибн ал-Джаузи, Миср, 1938, с.392.
- 28 Cahen, t. I, VI.
- 29 А.М.Беленицкий, И.Б.Бентович и О.Г.Большаков, Средневековый город Средней Азии, М., 1973.

А.М.Голдобин

КАИРСКИЙ КУПЕЦ МУХАММАД АД-ДАДА АШ-ШАРАИБИ
 (К истории социальных отношений в Египте в XIII веке)

Вольней оставил незабываемые описания порабощенного Египта.

"В Александрии путешественнику сразу бросаются в глаза почерневшие от солнца, исхудалые люди, босые, одетые лишь в голубые рубахи... Общий вид нищеты ... заставляет его предполагать алчность тиранов и недоверчивость рабов".¹ На целые часы ходьбы тянутся руины. "В Турции разрушают, чтобы никогда не восстанавливать... Турецкий дух состоит в том, чтобы разрушать труды прошлого и надежду будущего, так как при варварстве невежественного

деспотизма нет завтрашнего дня".² "В Каире приехавшего иностранца поражает общий вид разорения и нищеты; толпа, теснящаяся на улицах, представляет его взгляду только безобразные лохмотья и отталкивающую наготу... Все, что можно увидеть или услышать, свидетельствует, что находишься в стране рабства и тирании. Все говорят только о беспорядках, нищете, вымогательствах, битье палками и убийствах. Нет никакой безопасности для жизни и собственности. Кровь человека льют как кровь скота... Часто человека, подозреваемого в богатстве, вызывают к бей; у него требуют денег, если он отказывается, его бьют палками по пяткам, 200-300 раз и иногда забивают насмерть. Горе тому, кого подозревают в достатке! Сотня шпионов всегда готова донести на него. Только ценой нищеты можно ускользнуть от вымогательства властей".³ "Искусство управления состоит только в том, чтобы брать деньги и отдавать удары саблей".⁴ "Все дело в том, чтобы раздобыть денег. Проще всего хватать их повсюду, где они есть, отнимать их силой у тех, кто ими обладает, налагать все время произвольные поборы".⁵

Эта блистательная характеристика, в принципе, верна, но неполна. Пафос просветителя и будущего революционера увлек Вольнея слишком далеко. Действительность была сложнее.

Реальные черты социальных отношений XVIII в. можно проследить на примере купеческой семьи аш-Шараби, известной в Каире на протяжении пяти поколений.

Изменение мировых торговых путей в начале XVI в. нанесло сильнейший удар по торговле Египта пряностями, но не уничтожило ее. Что еще важнее, в конце XVI в. к ней присоединилась торговля кофе. В XVII-XVIII вв. этот продукт совершал победное шествие по рынкам Ближнего Востока и Европы. Единственным поставщиком кофе долго был Йемен.⁶ Посредническая торговля кофе шла, практически, целиком через Египет. Кофейная торговля помогла египетскому купечеству преодолеть неблагоприятные последствия открытия Васко да Гамы.

В XVIII в. из Йемена ежегодно поступало 20-40 тыс. тюков⁷ кофе. Нибур в 1761 г. определял поступление в 22-25 тыс. тюков, Вольней в 1783 г. - в 30 тыс.⁸ Йеменское кофе вывозилось из Мохи в Джидду, а оттуда шло в Суэц и Кусайр. В XVIII в. в египетские красноморские порты прибывало ежемесячно 10-20 судов с кофе.⁹ В Каире кофе перепродавалось европейским купцам и вывозилось из Александрии в Марсель, Ливорно, Венецию и Триест. Воль-

ней писал, что в Мохе тук кофе весом в 370 фунтов стоил 236 французских ливров (франков), то есть I фунт обходился в 0,63 франка, а в Марселе I фунт продавался за 3 франка, примерно, в пять раз дороже.¹⁰ Только при покупке в Дждде и продаже в Каире кофе давало прибыль в 75-100%. На этой разнице цен наживались и арабские и провансальские купцы.

В Каире в начале XIII в. сложилась могущественная корпорация (тайфа) торговцев кофе и пряностями, не уступавшая каримитам эпохи мамлюкских султанов. Во главе этой тайфы стоял "шахбандар ат-туджар би-Миср". По обычаю, шахбандаром был богатейший из купцов корпорации. Один из первых шахбандаров, Фахр ад-Дин Осман ибн Мамур оставил в 1630 г. наследство в 4 млн. пар.¹¹ Шахбандар контролировал всех торговцев кофе и пряностями, решал их внутренние споры, представлял корпорацию перед властями, надзирал за сбором налогов. Шахбандар занимал неизмеримо более почетное и влиятельное место, чем глава любой другой тайфы (носивший титул шейха). Его назначение санкционировалось властями, было пожизненным. Корпорация, которой руководил шахбандар, была полностью изъята из ведения мухтасиба.

Французские авторы XVIII в. называли шахбандара "прево купцов". Действительно, хотя он возглавлял тех, кого называли "баннан", бывали случаи, когда шахбандар представлял вообще все торговое сословие.¹²

Одним из шахбандаров был Мухаммад ад-Дада аш-Шараиби.

Основателем торгового дома аш-Шараиби был Мухаммад ал-Кабир. Мухаммад ад-Дада был его сыном.

Ад-Дада начал карьеру в деле отца, представлял его в Йемене и Хиджазе. Энергия, предприимчивость и организаторский талант ад-Дада позволили резко расширить операции. В 1700 г. Мухаммад ал-Кабир удалился на покой. Он поделил состояние между сыновьями и внуком, но поручил ад-Даде управлять всем имуществом семьи. Вскоре ад-Дада стал шахбандаром. Он занимал пост почти четверть века, до своей смерти в 1725 г.

В семье господствовала тесная спайка и дисциплина. Все ее члены были заняты в делах, разъезжали, иногда подолгу жили в Дждде, где закупали кофе, пряности, индийские ткани. Ад-Дада руководил всем. Как писал Джабарти, в семье аш-Шараиби "был обычаем назначать одного из них управителем дел... В его руках сосредотачивались все доходы... Он платил "мири", выдавал каждому его содержание соответственно его положению и правам. Он

же выдавал мужчинам и женщинам летнее и зимнее платье и, каждый месяц, карманные деньги. В конце года он подводил расчет, собирал остаток денег и делил их между членами семьи сообразно их рангу".¹³

Джабарти замечает, что аш-Шараиби вступали в браки обычно в кругу своей родни: жена сына ад-Дада, Мухаммада Чорбаджи, Сафийя, после смерти мужа вышла замуж за другого сына ад-Дада, Касима; брат ад-Дада, Ахмад Челеби, женился на своей племяннице Амине; племянник ад-Дада, Ахмад, женился на своей двоюродной сестре Фатиме.¹⁴ После смерти Ахмада Челеби глава семьи ад-Дада выдал его вдову, свою дочь, за крупного торговца теми же товарами, что и аш-Шараиби, то есть кофе и пряностями, ал-Хаджж ат Тайиб ад-Манджура, наследство которого (он умер в 1724 г., за год до смерти тестя) влилось в общее семейное достояние. Понятие большого "дома" распространялось и на вольноотпущенников. Бывший раб (мамлюк) сына ад-Дада, Ахмада, по имени Сулайман, женился на дочери своего господина, Хамиде.

После смерти ад-Дада в 1725 г. главой семьи и шахбандаром стал его сын Касим. Он занимал пост шахбандара до своей смерти в 1734 г. Затем главой аш-Шараиби стал его брат Абд ар-Рахман. Однако шахбандаром он не был (по малопонятным причинам). Он умер в 1742 г. Только тогда произошел реальный раздел имущества, что, по словам Джабарти, возвестило падение прежнего могущества семьи.¹⁵

В дальнейшем влияние аш-Шараиби уменьшается, хотя члены семьи все еще остаются богатыми и уважаемыми людьми. Последний известный аш-Шараиби, Ибрахим, правнук ад-Дада, умер в 1790/91 г.¹⁶

Состояние семьи прежде всего определялось торговлей кофе и пряностями. В 1725 г. из 62 ханов и вакала, в которых в Каире торговали этими продуктами, аш-Шараиби принадлежало семь. Из них выделялись (построенные ад-Дада) вакала в квартале Фаххамин, где торговали кофе, и вакала в Хан ал-Хамзави, где торговали пряностями. Для доставки товаров из Аравии ад-Дада обзавелся тремя судами, "Йани", "Измирли" и "Марашли", совершавшими регулярные рейсы Суэц-Джидда.¹⁷ Видимо, они были построены в Суэце. Там была процветающая верфь, которую описал Карстен Нибур.¹⁸

За время управления Мухаммадом ад-Дада делами семьи аш-Шараиби ее капитал вырос с 15 млн. до 37 млн. пара.¹⁹

Однако не только торговля умножала богатства аш-Шараиби.

Еще при управлении отца, в 1695 г., Мухаммад ад-Дада ввел (первым в Египте) выдачу ипотечных займов (рахн ал-билад).²⁰ В 1725 г. доход от деревень, которые ад-Дада держал в залоге, достиг 1500 тыс.пара. В 1734 г. стоимость заложенных у аш-Шараиби деревень определялась в 7166 тыс.пара.²¹

Дом аш-Шараиби превратился в крупнейшее ссудно-кредитное предприятие. Когда Касим умер в 1734 г., то обратимого имущества в деньгах, ценностях и товарах у него было на 4913 тыс.пара, в ипотечных вложениях, как сказано, 7166 тыс.пара и в ссудах иного рода 9208 тыс.пара. Очень значительная часть последних приходилась на мамлюкских беев.²² В то же время он сам был должен 8276 тыс.пара разным лицам, например, купцу Мураду аш-Шувайху 455 тыс.пара за поставленное кофе.

Ипотечные операции открывали путь к приобретению ильтизама, превращению купца и кредитора в мультазима и землевладельца. Зять ад-Дада, ал-Хаджж ат-Тайиб ал-Манджур оставил в 1724 г. наследство в 1825 тыс.пара, из которых большая доля, 1 млн.пара, приходилась на владение частью деревни в провинции Гарбийя и ипотеку на другую часть этой же деревни. После смерти сына ад-Дада, Ахмада, из его наследства в 574 тыс.пара на доход от земельной собственности приходилось 225 тыс.пара. Правнук ад-Дада, Ибрахим, описан Джабарти как помещик, который жил на доход от земель и заботился о своих крестьянах. "Он брал с феллахов только строго установленную сумму. Он помогал наиболее бедным, давая им семена и все необходимое для обработки земли".²³

Кредиты, займы, ипотечные операции, приобретение ильтизамов создавали экономическую основу для сближения и взаимозависимости крупных купцов и турецко-мамлюкской правящей касты.

Как многие египетские купцы и ремесленники, аш-Шараиби были связаны с турецкой военной организацией. Касим был записан в оджак янычар (которых в Каире обычно называли мустахфизан). Его брат Абд ар-Рахман был чорбаджи того же оджака.²⁴ Сын Касима, Мухаммад, был чорбаджи в оджаке азабов. Азабом был еще один сын ад-Дада, Мухаммад.

Аш-Шараиби установили личные контакты и с мамлюкской организацией. Касим аш-Шараиби был зятем видного бея, Мустафа-ага. Дом аш-Шараиби беи посещали запросто, без приглашения. Важное место в контактах с мамлюкской гвардией занимали собственные мамлюки аш-Шараиби. Нибур писал, что "богатый купец заполучил для некоторых своих рабов офицерские посты в египетской армии;

эти офицеры всегда были готовы защищать своего благодетеля".²⁵ Очень возможно, что он имел в виду аш-Шараиби. Вольноотпущенник ад-Дада, Али-ага занял важный пост среди мамлюков. Вольноотпущенник Касима, Юсуф аш-Шараиби, даже стал беєм.

Бей были частыми гостями на церемониях, связанных с событиями в жизни семьи аш-Шараиби. После смерти ад-Дада Каир был погружен в траур. На похоронах присутствовали бей и командиры всех семи одаков. Траурный кортеж протянулся через весь город. Такой же пышностью отличались похороны Касима. Главный бей того времени, Осман Катхуда ал-Каздагли, шел пешком за покойником от его дома до кладбища.

Семья жила в большой роскоши. В Азбакии у аш-Шараиби был великолепный дом, настоящий дворец. В 1750 г. его купил бей - правитель Египта, Ридван Катхуда, сделавший его своей резиденцией. После смерти Касима в этом доме оставалось утвари на 277 тыс. пара.²⁶ После смерти его брата Ахмада в доме последнего, также в Азбакии, осталось утвари на 187 тыс. пара.²⁷ Сын Касима оставил одной посуды на 219 тыс. пара. Для увеличения престижа семьи Касим построил мечеть (близ Азбакии), оконченную в 1733г. (она сохранилась до наших дней).

Аш-Шараиби происходили из Магриба и были связаны с общиной магрибинцев в Египте. Эта община отличалась большой сплоченностью и ассимилировалась медленно. В Азхаре у нее был очень влиятельный "ривак". Во главе магрибинцев стоял начальник, именованный "шайх таифа ал-магариба би-Миср". Этот пост аш-Шараиби занимали в течение первой половины XVIII в.

Таким образом, аш-Шараиби персонифицировали различные типы социальной организации в Египте XVIII в.

Даже эта богатейшая семья ощущала гнет и произвол турецко-мамлюкских феодалов. Посреди могущества и благополучия внезапно пронеслась буря насилия, грабежа и унижения. В 1725 г. Мухаммад бей Черкес открыто грабил каирцев без различия состояний. В феврале 1726 г. Фикар бей выгнал Черкеса из Каира и начал с ним затяжную войну. В 1729 г. он собрал 12,5 млн. пара на военные нужды. Затем Касиму аш-Шараиби было велено уплатить 1 млн. пара от его таифы для нового похода. Правда, в 1730 г. Черкес и Фикар погибли и положение несколько нормализовалось.

В целом Вольней преуменьшил значение внешней торговли для Египта. Он считал, что "вся эта торговля осуществляется без больших выгод для богатства Египта и благосостояния нации".²⁸

На деле внешняя торговля привела к обогащению купечества, среди которого были миллионеры. Их состояния так или иначе входили в национальное достояние. Вольней также упростил социальные отношения в стране, полагая, что в ней нет, как он выразился, "среднего класса".²⁹ В Египте того времени был своеобразный "средний класс" и без него нельзя представить себе социальную структуру египетского общества XVIII века.

Наступление нового времени, происходившее для Египта в условиях абсолютистской деспотии Мухаммада Али, принесло крутую ломку социальных отношений. Старый феодальный класс был уничтожен. Купцов не истребляли, но Мухаммад Али наложил руку на все источники их доходов, установив всеобщую систему государственных монополий, в том числе и на кофейную торговлю.³⁰ Он покупал йеменское кофе по 142 пиастра за кантар, а перепродавал за 412 пиастров.³¹ Прибыль шла отныне в казну паши.

При Мухаммаде Али знаменитые торговые дома уходят в прошлое, как и вся социальная система XVIII века.

I С.-Ф. Volney, Voyage en Égypte et en Syrie, vol. I, Paris, 1825, p. 3-4.

2 Там же, с. 6.

3 Там же, с. 149-152.

4 Там же, с. 145.

5 Там же, с. 149.

6 Только во второй половине XVIII в. у него появился сильный конкурент в лице французских колоний в Вест-Индии.

7 Тук (фард) = 120-160 кг.

8 С. Niebuhr, Voyage en Arabie et en d'autres pays circonvoisins en 1761, vol. I, Amsterdam et Utrecht, 1776, p. II7; Volney, Voyage, p. 125.

9 P. S. Girard, Mémoire sur l'agriculture, l'industrie et le commerce de l'Égypte. - Description de l'Égypte. Etat moderne, vol. 2, P. I, Paris, 1812, p. 655.

10 Volney, Voyage, p. 174-175.

11 A. Raymond, Artisans et commerçants au Caire au XVIII siècle, Damas, 1973, p. 145.

12 В конце XVIII в. в Египте было около 4 тыс. богатых купцов, операции которых распространялись на заграницу. - M. de Chabrol, Essai sur les mœurs des habitants modernes de l'Égypte. - Des-

cription de l'Égypte. État moderne, vol. 2, p. 2, Paris, 1822, p. 364-365.

I3 А. ал-Джабарти, 'Аджаиб ал-асар фи-т-тараджим ва-л-ахбар. Т. I. Булак, 1879, с. 204.

I4 Там же, с. 204.

I5 Там же, с. 204.

I6 Джабарти, 'Аджаиб ал-асар, т. 2, с. 213.

I7 Raymond, Artisans, p. III. Эти суда принадлежали ему не целиком, а на паях.

I8 Niebuhr, Voyage, p. 172. Лес, железо и другие материалы доставлялись туда на верблюдах из Каира.

I9 Raymond, Artisans, p. 405.

20 Там же, с. 280.

21 Там же, с. 720.

22 Там же, с. 279.

23 Джабарти, 'Аджаиб ал-асар, т. 2, с. 213.

24 Джабарти, 'Аджаиб ал-асар, т. I, с. 176.

25 Niebuhr, Voyage, p. 109.

26 Raymond, Artisans, p. 408.

27 Там же, с. 408.

28 Volney, Voyage, p. 178.

29 Там же, с. 157.

30 Р. Барави и М. Х. Улейш, Экономическое развитие Египта в новое время, М., 1954, с. 85.

31 А. А. Рафалович, Путешествие по Нижнему Египту и внутренним областям Дельты, СПб., 1850, с. 22.

М. А. Родионов

"ИСТОРИЯ МАРОНИТОВ" БУТРУСА ДАУ

"История маронитов" - двухтомный труд ливанского священника Бутруса Дау (Бейрут, 1970-1972 гг.)¹ - является одним из новейших образцов маронитской историографии.

Богатая историческая традиция маронитов Ливана не только сохраняет сведения о прошлом своей общины, но также активно формирует этноконфессиональное самосознание, отождествляющее религиозные и этнические факторы.

Основные положения маронитской историографии были выдвинуты ее "отцом" Истифаном ад-Дувайхи в ХУП веке. Опираясь на некоторые более ранние сочинения, он утверждал: 1) изначальное и последовательное правоверие маронитской церкви, т.е. полное тождество ее вероучения с римско-католическими догматами, 2) происхождение маронитов Ливана от мардаитов — союзников Византии в Сирии эпохи мусульманских завоеваний.

В XIX веке, когда маронитская знать и высшее духовенство начали добиваться главенствующего положения в стране, маронитская историография (в работах Таннуса аш-Шидийака и Никулы Мурада) выдвинула новый тезис — о финикийском характере Ливана, якобы сохранявшемся и в автономном эмирате под властью эмиров-христиан.

Эти внеисторические тезисы стали ядром общинного самосознания. Любое сомнение в маронитской исторической концепции или попытка научного анализа ее элементов вызывали резкий протест консервативных кругов общины. Традиционные утверждения повторялись и защищались в работах маронитских историков XIX-XX вв. Йусуфа ад-Дибса, Йусуфа Дарйана, Булуса Кар'али, Булуса Дибса и других. Некоторые из авторов уже не ограничивались привычными доводами и подкрепляли свою аргументацию авторитетом современной науки.

Характерным примером подобного подхода служит сочинение Бутруса Дау, целиком посвященное начальному этапу истории маронитской общины от ее возникновения до УП в., или, как выражается Б.Дау, "от святого Маруна до святого Йуханны Маруна".

Время становления маронитской общины относится к одному из самых "темных" периодов ее истории, почти не сохранивших документальных свидетельств. Скудость и немногословие источников позволяют прибегать к их расширительному толкованию и построению различных гипотез, по-новому защищающих старую концепцию маронитской исторической школы.

Б.Дау часто ссылается на труды маронитских историков (чаще всего на Б.Дибса) и на работы востоковедов-католиков (Ф.Но, Г.Ламменс, Р.Жанэн и др.). Но главное отличие нашего автора от его предшественников заключается в том, что он первым в маронитской историографии широко привлек археологический материал для иллю-

страции и обоснования своих тезисов.

В "Истории маронитов" использованы публикации американской археологической экспедиции в Сирию (1899–1900 гг.) и отчеты двух экспедиций Принстонского университета (1904–1905 гг. и 1909 г.). работы У.Прентиса по греко-латинской эпиграфике и Э.Литтманна по семитическим надписям, труды Г.Батлера, Ж.Лассю, Ж.Жарри и Р.Кокэна по сирийской церковной архитектуре, исследования Ж.Чаленко и Ж.Маттерна об античных и раннехристианских поселениях северной Сирии и другие работы.

Если в первом томе "Истории маронитов" общая концепция автора формулируется в основном с опорой на письменные источники, то весь второй том посвящен иллюстрации основных положений работы преимущественно на археологическом материале. Обращаясь к сирийской церковной архитектуре, Б.Дау подчеркивает значение возвышенного места перед средней частью алтаря, называемого в Сирии греческим словом "бема" (возвышение, трибуна, судейское кресло). Бему в сирийских церквях изучали Ж.Довилье, Ж.Жарри и Р.Кокэн. Однако Б.Дау придает этой архитектурной детали исключительное значение, считая, что она присуща только маронитским храмам до ХУП в. и отличает их от образцов церковной архитектуры других толков восточного христианства. Наличие бемы у несториан Ирака Б.Дау объясняет маронитским влиянием (П,87–88). Приводя выдержки из яковитских сочинений У–ХШ вв. и современные археологические данные, он утверждает, что яковиты никогда не имели бемы в храмах (П,45–63). Цитируя православные источники, автор указывает, что амвон по размерам меньше бемы и конструктивно отличается от последней, а также приводит свидетельства об уничтожении бемы в сирийских церквях, захваченных в X в. византийцами (П,65–69).

Б.Дау дает подробное описание без малого четырех десятков сирийских христианских храмов IV–VI вв., архитектурным элементом которых являлась бема. На этом основании все они причисляются к маронитскому культурному наследию. Автор обещает издать третий том "Истории маронитов", где будет рассмотрена маронитская церковная архитектура VII–XX вв. в Ливане.

Особое внимание уделено церкви святого Сим'ана и всему архитектурному комплексу Кал'ат Сим'ан. Самого Сим'ана-столпника Б.Дау считает учеником отшельника Маруна, жившего в начале V в. на горе джебел Набу (позднее джебел Сим'ан) прямо под открытым небом. Столпничество по существу рассматривается как развитие

аскезы Маруна, оформленное затем в виде особого монашеского чина. Б.Дау видит бесспорное доказательство маронитского характера Кал'ат Сим'ан в сирийской надписи, найденной близ этого места и опубликованной Э.Литтманном. Ее текст: "Наш господин, отец наш Марун" (I,262). Между тем распространенное сирийское имя Маро, или Марун (греческое Кирилл, или Кирион, т.е. "малый господин") не имело жесткой конфессиональной привязки по крайней мере до VIII в., не говоря уже о том, что в тексте мог подразумеваться отнюдь не эпоним маронитской общины.

Крестообразный план церкви святого Сим'ана стал образцом для византийской, а позже и европейской церковной архитектуры. На этом основании Б.Дау делает решительный вывод о прямом влиянии маронитской архитектуры на европейское зодчество, включая такие его шедевры, как собор XI в. в Пизе, церковь в Клони, Кентерберийский собор и, наконец, соборы святого Петра в Риме и святого Павла в Лондоне (II,362-365).

Преувеличение мирового влияния собственной культуры, видимо, неизбежно на определенной стадии развития общества. Достаточно вспомнить известное заявление современного ливанского дипломата Наджиба Дахдаха о том, что европейский материк назван ливанцами, т.к. мифическая Европа была дочерью царя Сидона.² Однако Б.Дау руководствуется не национальным, а конфессиональным чувством, способным только препятствовать консолидации ливанского народа.

Используя прилагательные "сирийский" и "маронитский" почти как синонимы, Б.Дау говорит о маронитском влиянии на армянскую, персидскую и арабскую архитектуру. Так например, прообраз мусульманского минарета наш автор видит в сооружениях сирийских столпников, а также с гордостью указывает, что формула единобожия выбивалась в Сирии по-гречески над входом в жилище задолго до ислама (I,409-410).

Для Б.Дау Марун является создателем маронитского монашеского чина, объединившего вокруг себя духовенство и паству. Сознание маронитской общности укрепилось после халкидонского вселенского собора 451 г., осудившего монофизитов, и увенчалось в Ушв. (при Луханне Маруне) единством "иерархическим, военным и национальным". На этой основе, как считает автор "Истории маронитов", и сложилась маронитская община (II,89).

Несмотря на частое обращение к научной литературе, Б.Дау следует всем основным положениям традиционной маронитской исто-

риографии. Тезис об изначальном правоверии маронитской церкви доказывается обильными цитатами из сочинений И. Дувайхи и Б. Дибба. Б. Дау произвольно толкует яковитские источники, чтобы любой ценой отвести от своей общины обвинение в монофелитстве. Даже пропущенный монофелитскими идеями трактат кафартабского епископа Тумы (XI в.) принимает в изложении нашего автора вполне канонический вид. Решающим доводом в пользу маронитского правоверия для Б. Дау является тот факт, что размежевание между греко-православными и маронитами по вопросу монофелитства произошло уже после образования самостоятельного маронитского патриархата.

Тезис о мардаитском происхождении маронитов Б. Дау решает более оригинально. Он не отождествляет прямо марада сирийских хронистов с джараджима ал-Балазури и оба этнонима с маронитами. Автор "Истории маронитов" считает марада и джараджима двумя частями одного народа (иранского происхождения), причем первая из них обосновалась в Малой Азии, восприняв греческий язык и православную религию, а вторая ассимилировалась с населением Сирии, усвоив его язык и маронитскую веру. Центрами джараджима Б. Дау называет город Куркан (ал-Джурджума) и Бискинту (Ливан) (I, 302-315).

Наш автор разделяет и положение о культурно-политической преемственности Финикии и Ливана, а также о политической автономии маронитской общины. Вопреки известным фактам он пишет о том, что маронитские патриархи не нуждались в каком-либо утверждении властей, ибо духовная власть у маронитов всегда была независима от светской (I, 346).

Б. Дау дополняет концепцию маронитской историографии идеалистической теорией сложения особой маронитской нации, завершая тем самым процесс отождествления конфессиональных и этнических связей. Он пишет о том, что маронитская общность обладает всеми факторами, необходимыми для существования нации: 1) территорией, 2) народом, 3) самобытной культурой, 4) государственностью.

Территорией окончательного расселения маронитов является Ливан. Б. Дау настаивает на том, что хотя марониты не имеют этнонима и называются по своей конфессии, они представляют собой сложившийся этнос, имеющий древнюю историю и культуру. В его этногенезе принимали участие три главных элемента: 1) финикийское население Ливана, 2) арамейское население Сирии и 3) "народы моря". С V в. ученики Маруна во главе с "ливанским апостолом" Ибрахимом начали обращать в христианство маронитского толка авто-

хтонное население Ливана, потомков финикийцев, "народов моря", арамейцев и ассимилированных сирийцами джараджима иранского происхождения. В II в. из северной Сирии в Ливан прибыла большая группа маронитов, предводительствуемая Муханной Маруном, первым патриархом независимой маронитской церкви.

Под культурой Б.Дау понимает духовную жизнь, искусства и ремесла, науку и язык. Основу самобытной духовной жизни общины автор видит в религии, сформировавшей характер маронитов. Благоприятное воздействие на духовные качества сынов Маруна оказали также красоты ливанского ландшафта. Говоря об искусствах, ремеслах и науке у маронитов, Б.Дау упоминает архитектуру, литые колокола, переводческую деятельность и другие занятия маронитов. Автор называет языком общины сирийский, на котором в ливанских горах говорили до VIII в., а кое-где даже до XIX в. Б.Дау замечает, что этот язык можно сохранить и сейчас, используя его для составления разного рода документов - открытых и секретных (I, 404-405).

Последний фактор существования нации - государственность - Б.Дау усматривает в том, что он называет "независимостью Ливана от образования общины маронитов-мардаитов с II в. от рождения Христа до наших дней", причем подчеркивается, что светская власть маронитов всегда подчинялась патриарху. Автор оговаривает то обстоятельство, что независимость Ливана - дело рук не только маронитов, но и "наших братьев" друзей и представителей других конфессиональных общин страны (I, 405). Б.Дау отмечает, что отношения маронитов и арабов-мусульман отличаются дружбой и взаимопочтением, независимостью и сотрудничеством. Он пишет: "Дружба и сотрудничество всегда объединяли маронитов в единое и неколебимое целое ради полной и совершенной независимости. Они распространяли культуру в молодом арабском государстве, помогали Му'авии построить морской флот и в его присутствии вели диспуты с яковитами, они оказывали гостеприимство поверженным властителям в своих монастырях и в то же время не колеблясь использовали благоприятный момент для создания многочисленного войска из доблестных мардаитов и устраивали организованные, планомерные военные нападения на омейядское государство в расцвете его славы, чтобы упрочить свою независимость в неприступных горах. В ходе веков они жертвовали дворцами и богатствами, чтобы сохранить эту независимость, оградить свою свободу, права, веру и культуру. Марониты всегда твердо стояли на своем, и даже Осман-

ская империя во времена своего господства и мощи запретила любое вмешательство в их дела и церковную организацию со стороны все светских властей, кроме собственно маронитских".

В заключительном пассаже пафос почти не скрывает угрозу:

"Мы привыкли обращаться к людям языком любви, руководствуясь однако и силой, — силой мысли и веры, силой оружия, силой духа, силой наших друзей в широком мире и прежде всего — силой всемогущего Бога. И если независимость наша подвергнется опасности, то маронитская община — непорочная душа, легкое дуновение — мигом обернется бурей, которую ничто не остановит на ее пути" (I,412-413).

Фанатичная истовость этих слов особенно настораживает, если вспомнить, что они написаны незадолго до начала гражданской войны в Ливане, в которой немалую роль сыграла и конфессиональная разобщенность ливанского населения.

Итак, на примере сочинения Б.Дау можно сделать вывод о том, что маронитская историческая школа завершила конструирование искусственного набора этнических признаков для маронитской этноконфессиональной общности. Подобные теории, создаваемые обычно "во имя Ливана", по существу оправдывают планы расчленения страны, вынашиваемые крайне правыми кругами.

В целом, несмотря на известное умение приспосабливаться к меняющейся действительности, маронитская историография сохранила и по сей день свой клерикальный схоластический характер. Усваивая некоторые факты науки, но не ее методы, консервативные маронитские авторы продолжают идеализировать историю общины, подобно хронистам средневековья, которые, по выражению Марка Блока, "из уважения к прошлому стремились изображать его не таким, каково оно было, а таким, каким оно должно было бы быть".³

¹ Бутрус Дау, Та'рих ал-маварина ад-дини ва-с-сийаси ва-л-хадари. Т. I. Мин Мар Марун ила Мар Иуханна Марун, 325-700 гг. Бейрут, 1970; т. 2. Ал-Кана'ис ал-марунийя ал-кадима фи Сурийа мин Мар Марун ила ал-карн ас-саби'. Бейрут, 1972.

² N. Dahdah, Evolution historique du Liban, Beyrouth, 1968, p. 47.

³ М. Блок, Апология истории или Ремесло историка, М., 1973, с. 144-145.

ИСТОЧНИКИ ГЕОГРАФИЧЕСКОГО СЛОВАРЯ ЙАКУТА АЛ-ХАМАВИ
ПО ГЕОГРАФИИ И ИСТОРИИ ЮЖНОЙ АРАВИИ

Среди источников для исторической географии Южной Аравии одно из главных мест принадлежит трудам знаменитого филолога-энциклопедиста Шихаб ад-дина Абу 'Абдаллаха Йакута ар-Руми ал-Хамави (1179-1229 гг.),¹ и в первую очередь, конечно, его толковому словарю географических названий "Китаб му'джам ал-булдан". В нем Йакут зафиксировал более 800 топонимов, относящихся к Южной Аравии. Приводимый в этой связи материал разнообразен по характеру, неравнозначен по содержанию и по объему: наряду с заметками в несколько слов даются обширные экскурсы. Сам Йакут не бывал в Южной Аравии, и его информация носит почти исключительно книжный характер. Иногда, впрочем, встречаются ссылки и на устные сообщения, в том числе людей, посещавших Йемен.

В соответствии с основной задачей словаря автор фиксирует известное ему формы произношения и написания топонимов. Эти сведения составляют неизменную часть каждой словарной статьи. Без такого определения оставлены лишь 28 названий. Менее систематически приводятся географические координаты - указание на принадлежность к "климату", на широту и долготу населенного пункта. Следует отметить, что локализация многих географических пунктов Южной Аравии в словаре Йакута отражает книжную традицию, восходящую обычно к трудам Клавдия Птолемея и в большинстве случаев весьма несовершенна.

Данные словаря тем не менее значительно дополняют сведения по исторической географии Южной Аравии в средние века, известные нам по другим источникам. Помимо уточнения формы произношения и написания многих названий, Йакут дает часто ценнейшие разъяснения о том или ином географическом пункте, его местоположении, истории и современном значении. В словаре можно найти важные указания о политико-географическом делении региона в разные периоды, сведения о расселении племен, о политической географии, торговых путях и предметах торговли и, наконец, многочисленные данные о городских центрах Южной Аравии в УШ-ХП вв.

Несомненный интерес представляют также содержащиеся в словаре сведения исторического и историко-культурного характера, в том числе сообщения о политических событиях, военных столкновениях, династических и межплеменных войнах, сведения о большом числе лиц, так или иначе связанных с упомянутым географическим пунктом. Это — правители, военачальники, ученые, законоведы, знатоки хадисов, их ученики, поэты и литераторы, другие чем-нибудь прославившиеся люди. Материалы словаря Якута являются важным подспорьем при изучении эволюции терминов географической и административно-топографической номенклатуры, в частности, специфических для средневекового Йемена (например, михлаф махфад и т.п.).

Наконец, тексты многих трудов историков, географов и филологов, писавших о Южной Аравии, сохранились только в цитатах в словаре Якута и только по этим извлечениям сегодня можно судить о содержании и характере их информации, также как и вообще об истории накопления и передачи знаний об этой части Аравийского полуострова.

Источниками сведений Якута о Южной Аравии послужили сочинения около 40 авторов. Среди них несколько авторов знали Йемен непосредственно, сами были йеменцами или побывали в Южной Аравии. В их ряду центральное место занимает, конечно, ал-Хасан б. Ахмад ал-Хамдани Ибн ал-Ха'ик (ум. в середине X в.). Его "Сифат джазират ал-'араб" (Описание острова арабов), бесценная географическая энциклопедия Аравийского полуострова, пользовалась особым доверием Якута. Со ссылкой на ал-Хамдани он приводит более 20 сообщений.² Как правило, это — локализация и краткие сведения о каком-либо географическом пункте. Исключая небольшие подробности, эти сообщения, однако, теперь не имеют самостоятельного значения: по существу, все они заимствованы из "Сифат джазират ал-'араб" и нет каких-либо указаний на знакомство Якута с другими сочинениями ал-Хасана ал-Хамдани.

Довольно широко пользовался Якут материалами другого известного йеменского поэта и историка 'Умары ал-Йамани (ум. в II74 г.), почерпнутыми, главным образом, из его истории Йемена "ал-Муфид фи ахбар Сана'а ва Забид" и содержащими сведения о строительстве мечетей, о некоторых городах и селениях и о связанных с ними лицах (в частности, об Абу Бакре Ахмаде ал-'Инди и Хусайне б.Саламе).³

Заслуживает упоминания и другой источник Якута, современ-

ник 'Умары ал-Йамани, хорошо знавший Йемен, а именно - Абу-л-Футух Насраллах б. Абдаллах ал-Искандари (ум. в II7I г.), служивший у правителя Адена и составивший касиду с описанием островов Красного моря, Йеменского побережья и его портов.⁴

Со ссылкой на устные свидетельства жителей Йемена Йакут приводит иногда весьма важные данные. В их числе заслуживает упоминания, например, сообщение некоего Абу Синана ал-Йамани о том, что Йемен состоял из отдельных административных областей ('амал), поделенных между тремя правителями, и что к уже существовавшим 33 минбарам потом добавилось еще 40.⁵ Со слов шейха из Шибам-Каукабана, совершившего поездку в Мариб, Йакут сообщает о том, что в его время Мариб представлял собою поселение (кайа), в котором обитаемыми были всего три деревни, и что от Саны туда добирались за 4 дня.⁶ Другой информатор Йакута, кади ал-Муфаддал б. Абу-л-Хаджадж (ок. I223 г.), ссылаясь на йеменцев, описал ему Ша'уб как сады в пригороде Саны.⁷ Отдельные топографические детали он приводит со слов Абу-р-Раби' Сулаймана б. 'Абдаллаха ар-Райхани ал-Макки,⁸ а также - со ссылкой на йеменского законоведа Зайда б. 'Абдаллаха ал-Йафа'и (писал ок. II46г.), происходившего из селения ал-Йафа' близ Дамара и позднее преподававшего фикх в городе Зи Ачрак.⁹

Однако основным источником информации Йакута о Южной Аравии была все-таки книжная традиция - широко распространенные историко-географические своды и особенно лексикографические словари географических названий, аналогичные его собственному словарю.

Из плеяды знаменитых географов IX-X вв. Йакут цитирует Ибн ал-Факиха ал-Хамадани (ум. в 902 г.),¹⁰ ал-Истахри (ум. в 934г.) и Хасана ал-Мухаллаби (вторая пол. X в.). Однако сведения, передаваемые с их слов, малозначительны, никто из них сам в Йемене не был. Можно, пожалуй, отметить реплику Ибн ал-Факиха о Марибе - "большая крепость (касп), стены высокие",¹¹ или сообщение ал-Мухаллаби о Са'де и о ее коженном производстве,¹² приводимые, впрочем, и у Ибн Хордадбега (ум. ок. 9I2/9I3 г.).¹³ Прямых ссылок в связи с Южной Аравией на сочинения других географов "классической школы" нет и использование их в словаре Йакута может быть установлено лишь посредством сопоставления всех относящихся к этому материалов.

Более 350 раз упоминает Йакут в связи с описанием Южной Аравии известного филолога - "логографа" Абу Са'ида ал-Асма'и

(ум. ок. 215/830 г.), имея в виду, главным образом, приписываемому ему "Китаб джазират ал-'араб",¹⁴ вероятно, одно из наиболее ранних полных описаний Аравийского полуострова. Помимо обычных сведений по локализации географических пунктов, дополняющих, однако, сведения ал-Хамдани, со ссылкой на ал-Асма'и приводится едва ли не самое раннее указание на границы Йемена.¹⁵ Интересен перечень наиболее известных специфических предметов экспорта из Йемена.¹⁶ Заслуживает упоминания и перечень четырех главных частей (аксам) Аравии, в которые входил и Йемен наряду с Надждом, ал-Хиджазом и Тихамой (ал-Гаур).¹⁷

Встречаются эпизодически ссылки и на предшественников и учителей ал-Асма'и Абу 'Амра б. ал-'Ала' (ум. в 771 г.)¹⁸ и Абу 'Убайду Ма'мара б. ал-Мусанну (ум. в 824 г.).¹⁹ Основным материалом, касающийся происхождения, произношения и написания южноаравийских топонимов Йакут извлекал из трудов известных филологов и лексикографов IX-XII вв., таких как Абу-л-Хасан 'Али ал-Киса'и (ум. в начале IX в.),²⁰ Абу 'Абдаллах Мухаммад Ибн ал-'Араби (ум. в 846 г.),²¹ Абу Хатим ас-Сиджистани (ум. в 865 г.),²² ас-Суккари (ум. в 887 г.),²³ Ибн Дурайд (ум. в 933 г.),²⁴ Абу-л-Касим аз-Заджаджи (ум. в середине X в.),²⁵ Мухаммад ал-Азхари (ум. в 980 г.),²⁶ Абу 'Али ал-Фариси (ум. в 988 г.),²⁷ Абу Наср ал-Джаухари (ум. в 1009 г.),²⁸ Ахмад Ибн Силага (ум. в 1183 г.)²⁹ и другие.

Широко и систематически включал Йакут в свой словарь лексико-географические сведения из аналогичных сводов ас-Сам'ани (ум. в 1167 г.)³⁰ и особенно Абу-л-Фатха Насра б. 'Абд ар-Рахмана ал-Искандари (ум. в 1165 г.), которого он высоко ценил.³¹ Найденная в Британском музее рукопись труда ал-Искандари озаглавлена "Китаб ал-амкина ва-л-мийах ва-л-джибал ва-л-асар ва нахвиha ал-мазкура фи-л-ахбар ва аш'ар" ("Книга о местностях, колодцах, горах, древностях и т.п., упомянутых в рассказах и стихах"). Он представляет собою словарь топонимов, ставивший преимущественно лексикографические задачи указания на случаи омонимии в топонимах и на случаи, когда одни и те же географические пункты фигурируют под разными названиями.³² Естественно, что для подтверждения своих разъяснений автор должен был приводить обширный историко-географический материал. Сам Йакут пользовался им, по-видимому, только³³ по обработкам Абу Мусы Мухаммада ал-Исфахани (ум. в 1185 г.) и Абу Бакра Мухаммада ал-Хазими (ум. в 1188 г.), которые он и имеет в виду, говоря: "Сказал Наср".³⁴

Разумеется, этими материалами далеко не исчерпываются географические сведения Якута о Южной Аравии. Большое количество важных, а часто и уникальных данных приводится в словаре анонимно и установление их источников потребует специальных изысканий.

То же самое можно сказать и об исторических и историко-культурных сведениях: лишь небольшая часть их приведена со ссылкой на источник. Это традиционные имена знатоков исторического предания — аш-Шарки б. ал-Катами (Абу-л-Мусанна ал-Валид б. ал-Хусайн ал-Калби, ум. в конце УП в.),³⁵ Вахб б. Мунабих (ум. в 728 г.)³⁶ и особенно Хишам ал-Калби (ум. ок. 818 г.), из многочисленных трудов которого он цитирует чаще "Китаб ал-аснам" (Книга об идолах) и "Китаб ансаб ал-булдан" (Книга о происхождении названий городов [или стран]).³⁷ В числе собственно историков Якут упоминает в связи с Йеменом Ибн Исхака (ум. в 768 г.),³⁸ Сайфа б. Умара ал-Асади (ум. в 796 г.) — Якут цитирует его "Китаб ал-футух" (Книгу о завоеваниях),³⁹ Абу-л-Хасана ал-Мада'ини (ум. ок. середины IX в.),⁴⁰ ат-Табари (ум. в 923 г.)⁴¹ и ал-Мас'уди (ум. в 956 г.).⁴² Цитируются, кроме того, сообщения ряда других авторов, в частности, из "ас-Сахиха" ал-Бухари (ум. в 870 г.),⁴³ из неназванных трудов 'Абд ар-Рахмана ас-Сухайли (ум. в 1185 г.),⁴⁴ 'Али б. Мухаммада б. Зийада ал-Мазини⁴⁵ и другие. Однако, основная масса сведений по истории и о культурной жизни Йемена приводится в передаче самого Якута без какой-либо документации. Между тем они-то и представляют наибольший интерес для изучения средневековой Южной Аравии. Дальнейшая систематическая обработка этих материалов, надо полагать, позволит выяснить их происхождение и вынести окончательное суждение о ценности труда Якута как исторического источника.

¹ О нем см. И. Ю. Крачковский, Избранные сочинения, т. IV, М.-Л., 1957, с. 330 и сл. О датах жизни Якута см. R. Sellheim, *Neue Materialien zur Biographie des Yaqut. — Orientalische Handschriften. Forschungsberichte* 10. Wiesbaden. 1966, S. 92-III.

² Якут, I, 115 (Сифат, 66), 239 (Сифат, 104), 543 (Сифат, 52); II, 12 (Сифат, 54), 35 (Сифат, 54), 80 (Сифат, 52), 193 (ср. Сифат, 125), 280 (Сифат, 53), 299, 450, 817 (Сифат, 71), 886 (Сифат, 66); III, 66 (ср. Сифат, 48), 73 (ср. Сифат, 103), 101-103 (Сифат, 52-53), 202 (Сифат, 71-72), 248, 366-67 (Сифат, 99), 615, 621-23 (Сифат, 53); IV, 352 (Сифат, 53), 630 (ср. Сифат, 68), 1035 (Сифат, 51).

- 3 Якут, I, II0; П, I27, 327; Ш, 248-249, 622; IV, 472, ср. Умар ал-Йамани, Та'рих ал-Йаман, ал-Кахира, I967, с. 42-45, 59-60, 71-73. О нем см. Крачковский, Избранные сочинения, П, с. 462-464.
- 4 Якут, I, 47I, 420, 847, 923; П, 93, 634; Ш, 8I, I32. См. о нем Brockelmann, GAL, I, 26I; SB, I, 46I.
- 5 Якут, П, I27; IV, I036.
- 6 IV, 38.
- 7 Ш, 300; ср. I, 763.
- 8 I, 763; П, 265; Ш, 624.
- 9 Якут, П, I2; Ш, 22, 2I4; IV, 5I6, I023. См. G. Heer, Die historischen und geographischen Quellen in Jaqut's Geographischem Wörterbuch, Strassburg, I898, S. 30.
- 10 Якут пользовался пространной редакцией его труда.
- 11 IV, 388.
- 12 Ш, 388.
- 13 BGA, VI, I35-I36.
- 14 См. о ней Билад ал-'араб та'лиф ал-Хасан б. 'Абдаллах ал-Исфахани, тахкик Хамад ал-Джасир ва-д-дуктур Салих ал-'Али, ар-Рийад, I968, IO и след.
- 15 Якут, IV, I035; I, 803.
- 16 IV, I036.
- 17 П, 76.
- 18 IV, 97I.
- 19 П, 284-285.
- 20 П, 246.
- 21 П, 76-78.
- 22 I, II0.
- 23 Ш, 734; IV, 97I.
- 24 П, 262; IV, 97I.
- 25 Ш, 420-42I; IV, 32I.
- 26 Ш, 722; IV, 58I.
- 27 П, 5I2.
- 28 П, 545.
- 29 I, 78; ср. IV, 455, I3.
- 30 I, 78, I49; П, 2I2, 254, 265, 472.
- 31 См. I, 8, 4-6; Крачковский, Избранные сочинения, IV, с. 320.
- 32 Крачковский, там же, с. 32I.

33 Он сам говорит об этом - см. I, 8, 3-4; Крачковский, там же, с. 320; однако ниже (с. 321) И. Ю. Крачковский, противореча себе и словам Якута, пишет, что последний пользовался всеми тремя редакциями труда ал-Искандари.

34 См. I, 267; III, 260, 439, 467, 581, 603, 605, 680, 734, 801; ср. I, 109; III, 65, 250; IV, 45.

35 I, 902; III, 421.

36 IV, 731 (известное сообщение о надписи на камне из дворца в На'ите, приводимое также у ал-Хамдани, ал-Иклид, X, 18).

37 II, 59, 227, 284-285, 326, 512; III, 421, 622, 801.

38 II, 882 (предание о храме в Рияме).

39 II, 15, 397 (об ал-Асваде ал-'Анси); III, 458.

40 I, 902; IV, 369.

41 I, 110; III, 621.

42 IV, 382.

43 II, 721.

44 II, 882.

45 II, 27.

В. В. Полосин

К ВОПРОСУ О ДВУХ РЕДАКЦИЯХ "ФИХРИСТА" ИБН ан-НАДИМА

I. Вопрос об отношении известных рукописей "Фихриста" Ибн ан-Надима к авторскому тексту поднимался в литературе неоднократно. Поводом для этого служили как несоответствие хронологических рамок включенного в "Фихрист" материала предполагаемым годам жизни Ибн ан-Надима, так и текстуальные расхождения в списках "Фихриста". Так, неудачное отождествление автора "Фихриста" с одним из учеников ал-Балазури, принадлежащее Гамакеру,¹ привело к появлению гипотезы о существовании анонимного редактора "Фихриста",² завершившего работу над сочинением, ибо невозможно было допустить, что в 377/987 г., когда - как утверждают рукописи - составлялся известный нам текст "Фихриста", Ибн ан-Надим был еще жив. Уже "обработанным" считал текст "Фихриста" (в издании Г. Флюгеля) и М. Хаутсма, тогда как так называемый "лейденский

фрагмент" являет собой, по его мнению, большую близость к первоначальному состоянию сочинения.³

В связи с открытием рукописи "Фихриста" в Индии (1936 г.) вновь встал вопрос о различных редакциях этого сочинения. Изучивший новооткрытый текст И.Фюкк писал: "По отношению к этим спискам, на которых прямо или косвенно основывается издание Флюгеля, рукопись из Тонка представляет собой более позднюю редакцию; насколько эта поздняя редакция восходит к самому Ибн ан-Надиму, остается нерешенным. Нет ничего невозможного в том, что стамбульская рукопись передает текст в его древнейшем виде так, как он был впервые записан автором в 377 г.х.; что, затем, в последующие годы Ибн ан-Надим пустил в обращение новые списки своего труда, которые, по сравнению с черновым характером старейшей редакции, были улучшены и расширены".⁴

2. Наиболее резко, однако, противостоит всем известным спискам "Фихриста" рукопись одной из стамбульских библиотек, описанная в 1928 г. Х.Риттером.⁵ Она содержит только четыре последние главы (макала) известного нам текста сочинения, с УП по Х, обозначенные здесь, однако, как главы I-IV. Авторские "предисловие" к сочинению и "оглавление" последнего изменены в этой рукописи ровно настолько, насколько требовало этого изменение объема сочинения.

Такая структура "Фихриста" была известна Г.Флюгелю по одной из венских рукописей, но он отверг ее как совершенно неверную. Анализируя открытый в Стамбуле оригинал венского списка, Х.Риттер возражал Г.Флюгелю: "Пожалуй, вряд ли допустимо называть все это просто "ложным". Скорее мы должны бы задаться вопросом, не имеем ли мы здесь перед собой более раннюю редакцию в 4 макала, которая только потом была расширена в более странную, а именно до 10 макала, в которой пошла речь и о мусульманских книгах...⁶ Можно было бы говорить, однако, и о некоем сокращении, но я не отваживаюсь решать этот вопрос, не зная парижской и лейденской рукописей".⁷

3. Ни одно из упомянутых выше предположений о существовании нескольких редакций "Фихриста" не вызвало дополнительных специальных исследований, и только одно из них, самое первое — **(гипотеза Гамакера-Лота) — давно отвергнуто как построенное на неверной предпосылке (см. предисловие Г.Флюгеля к изданному им тексту "Фихриста")**.

Проверка высказывавшихся предположений требует, прежде все-

го, кропотливой текстологической работы, сличения всех сохранившихся списков "Фихриста" между собой. Между тем, собрать вместе нужные списки сочинения (в копиях, разумеется) – одна из самых трудных задач для исследователя "Фихриста". Насколько нам известно, почти полный набор рукописей "Фихриста" (за исключением лейденской) имеется только в Галле (ГДР), в архиве покойного проф. И. Фюкка.⁸ В то же время Институт арабских рукописей в Каире – важнейший центр по обслуживанию ученых рукописными текстами – не имеет в своем фонде микрофильмов ни одного списка.⁹

4. Несмотря на практическую недоступность списков "Фихриста" (в частности, стамбульского, о котором шла речь в п.2) и невозможность, вследствие этого, изучать вопрос о редакциях "Фихриста" по различиям в тексте его списков, все же недавно была фактически опровергнута упоминавшаяся гипотеза Х. Риттера о существовании двух авторских редакций "Фихриста" (краткой – в четыре главы и расширенной – в десять глав).

Не на различиях, а на общем для списков тексте (по изданию Г. Флюгеля) Ф. В. Циммерману удалось показать, что по крайней мере три первые главы "Фихриста" (существующие только во вторичной, "расширенной" редакции) написаны в том же 377 г.х., в котором создавались главы первой, "краткой" редакции. В то же время второй параграф третьей главы "Фихриста" (краткая редакция) и соответствующий ему второй параграф девятой главы (в расширенной редакции) – оба – были написаны не ранее 378 г.х. Иными словами, "расширенная" версия была начата раньше, чем "оригинальная" версия была окончена.¹⁰

Статья Ф. В. Циммермана показывает, что давно и хорошо известный текст (в издании Г. Флюгеля) все еще способен наталкивать на новые выводы и, стало быть, не исчерпывающе изучен. Однако из этой же статьи видно, что окончательное принятие некоторых выводов все-таки зависит от проверки их непосредственно по рукописям.

В целом, Ф. Циммерман полагает, что Флюгель был, вероятно, прав, рассматривая так называемую краткую редакцию "Фихриста" как эпитом сочинения, выполненный кем-то помимо Ибн ан-Надима.

5. Кроме пристального изучения текста "Фихриста", представленного важнейшими его рукописями, полезный материал по вопросу о редакциях может дать и более общий подход к этому памятнику.

Так, до сих пор не обращалось должного внимания на то, что, несмотря на непрерывную литературно-научную традицию в средневе-

ковой арабоязычной литературе, которая продолжала существовать и развиваться в различных областях бывшего Аббасидского халифата, ни в одном из известных ныне памятников этой литературы вообще не обнаружено никаких следов знакомства с "Фихристом" Ибн ан-Надима до самого конца XII века.

Лишь в начале XIII века появляются первые сочинения, широко осведомленные о "Фихристе" и черпавшие из него разнообразные материалы. Эти сочинения принадлежат современникам, более того людям одного поколения: Йакуту (1179-1229), Ибн ал-Кифти (1170-1248), ас-Сагани (1181-1252) и Ибн ан-Наджару (1183-1245), как бы подчеркивая одновременность и внезапность открытия "Фихриста" в эту эпоху. Полное игнорирование этого памятника на протяжении более чем двухсот лет не очень согласуется с предположениями о существовании его сразу в нескольких редакциях.

6. Рукописная традиция в той мере, в какой мы можем сегодня о ней говорить, в целом подтверждает и внезапность открытия "Фихриста" и своего рода сенсацию, которую он вызвал в ученой среде.

Самые старые рукописи "Фихриста", о которых мы знаем, это автограф Ибн ан-Надима и копия с него, принадлежавшая ал-Вазиру ал-Магриби (рукопись Честер Битти?); обе рукописи видел Йакут. Нет никаких данных для предположений о том, что до Йакута существовали еще какие-нибудь списки "Фихриста", кроме названных, и догадки о неоднократном копировании текста "Фихриста" еще при жизни Ибн ан-Надима представляются, с этой стороны, мало вероятными.

Копирование "Фихриста" (вероятно, с тех двух списков, существование которых засвидетельствовано Йакутом) началось только в первой четверти XIII в.: в 600/1203-04 г. переписана стамбульская рукопись, подавшая Риттеру мысль о "краткой" редакции; недалеко от нее по времени отстоит парижская и, возможно, также и лейденская, недатированная и вообще плохо изученная. Оно красноречиво совпадает с эпохой открытия "Фихриста" мусульманской наукой, то есть с тем временем, когда Йакут, Ибн ал-Кифти и некоторые другие авторы, первыми среди мусульманских ученых, приступили к извлечению из "Фихриста" материалов для своих сочинений. Одна рукопись, переписанная в эту эпоху (стамбульская 600 г.х.), даже выглядит так, словно создана по заказу Ибн ал-Кифти — так "удачно" ограничила она материалы "Фихриста" античными науками, историю которых он как раз писал или собирался писать в эти годы.

Таким образом, не дожидаясь того времени, когда все существующие ныне рукописи "Фихриста" станут одинаково доступными исследователям для текстологических сличений, можно предполагать следующую последовательно-хронологическую зависимость от их автографа Ибн ан-Надима: 1) в X-XII вв. Существуют две рукописи "Фихриста" - автограф автора и копия ал-Вазира ал-Магриби (последняя, возможно, то же самое, что рукопись Честер Битти и вторая ее половина из собрания Али Шахид Паши в Стамбуле); в XIII в. к ним добавляются: эпитом, изготовленный в 600 г.х., парижская рукопись и, может быть, еще лейденский список; 3) остальные рукописи переписаны позже и были вызваны к жизни запросами последующих поколений мусульманских ученых.

Не исключено, что установление подлинной филиации всех этих рукописей покажет, в конечном счете, их общее происхождение (от двух списков, существовавших до Якута), и тогда окончательно отпадет по крайней мере вопрос об авторских редакциях "Фихриста". Изучение истории текста памятника становится, следовательно, неотложной задачей.

7. Все исследователи "Фихриста" исходили до сих пор из осознанного или подсознательного убеждения в том, что Ибн ан-Надим принадлежал к корпорации мусульманских ученых и что сочинительство было для него естественным занятием. Анализ скудного биографического материала, имеющегося в нашем распоряжении, не подтверждает этого. Уже средневековые биографы Ибн ан-Надима искали, начиная с XIII века, следы его принадлежности к миру ученых и не нашли их: автор "Фихриста" не прошел должным образом стадию ученичества и не оставил после себя учеников. Он был варраком, любознательным или даже весьма эрудированным, но не жил ученым или литературным трудом.

Широкая интерпретация всего относящегося к "Фихристу" материала не позволяет допускать существование двух или нескольких авторских редакций "Фихриста"; существовал, по-видимому, единственный вариант авторского текста, причем не подготовленный Ибн ан-Надимом окончательно к выпуску его на книжный рынок. Проблема авторских редакций "Фихриста" должна, в сущности, уступить место выяснению мотивов, которые побудили Ибн ан-Надима вообще взяться за составление этого сочинения.

Положения настоящего сообщения, изложенные в пунктах 5-7, более подробно обосновываются автором в подготавливаемой диссертационной работе.

- 1 H.A.Hamaker, Specimen catalogi codicum Mss.orientalium Bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae... Lugduni Batavorum, 1820, p.240.
- 2 O.Loeth, Das Classenbuch des Ibn Sa'd, Leipzig, 1869, S.3, Ann.8.
- 3 M.Th.Houtsma, Zum Kitab al-Fihrist, - ZKM, Bd.IV, 1890, S.219.
- 4 J.Flick, Neue Materialien zum Fihrist, - ZDMG, Bd.90(N.F. Bd.15), 1936, S.301.
- 5 H.Ritter, Philologica. I. Zur Überlieferung des Fihrist. - Der Islam, Bd.17, 1928, S.16-17.
- 6 Четыре последние главы "Фихриста", соответствующие "ранней" редакции, о которой говорит здесь Х.Риттер, посвящены т.н. "древним" или античным наукам, которые арабы признавали заимствованными ими у других народов в домусульманский период. Первые же шесть глав посвящены "чисто арабским" наукам, возникновение которых всегда связывалось арабами с исламом.
- 7 H.Ritter, op.cit., S.17.
- 8 M.Fleischhammer, Johann Fücks Materialien zum Fihrist. Wiss.Z.Univ.Halle XXV'76 G,Hf.6, S.76.
- 9 Письмо директора Института арабских рукописей от 4.7. 1977 г.
- 10 F.W.Zimmermann, On the supposed shorter version of Ibn an-Nadim's Fihrist and its date, - Der Islam, Bd.53, 1976, Hf.2, S.270.

С.М.Бациева

ДИСКУССИЯ О "ДОБРОДЕТЕЛЬНОМ ГОРОДЕ" В АРАБСКОЙ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ

Отправной точкой социально-политической утопии в средневековой арабской философии - теории "добродетельного города" - стало учение Платона о "добродетельном" полисе и его антиподах. Хотя схема Платона и подверглась модификации, обусловленной воздействием иных, чем в античности общественно-исторических закономерностей, она не была принципиально переработана. Вместе с тем, остается немаловажным для истории арабской внерелигиозной

мысли устойчивость представления о возможности построения идеального общества на рационалистической основе.

Создателем политической философии мусульманского Востока был Абу Наср ал-Фараби (870–950), сформулировавший представление об идеальном общественно-политическом организме, подобном в своем совершенстве животному (человеческому) организму. Исходным пунктом его рассуждения был тот же, что и у Платона, тезис об обществе как совокупности экономически зависимых друг от друга потребителей, объединение которых обуславливает возникновение нового качества – стремления к достижению духовного совершенства. Вводя вслед за тем понятие о единстве человечества ("великое общество"), ал-Фараби рассматривает города ("малые сообщества") и страны ("средние сообщества") в качестве элементов всеохватывающей системы, претерпевающей постоянные изменения под воздействием главного фактора, которым объективно и вполне осознанно руководствуются и индивиды, и человеческие сообщества, а именно – фактора "стремления к цели". Целью же во всех случаях является "достижение счастья". Именно на пути к цели и возникает резкая дифференциация индивидов и сообществ, а определяющим показателем направленности изменений является этический постулат о "добродетели" и "невежестве" (недобродетели) как двух возможных толкований "счастья". "Добродетелью" является лишь стремление к духовному совершенству, которому подчинены материальные деяния; "невежеством" является стремление к телесному совершенству, богатству и наслаждениям.

Конечная цель человечества – достижение всеобщего счастья, всеобщей "добродетели" – является, по мысли ал-Фараби, простым суммированием добродетельных "малых сообществ" (городов). Следовательно, центральным пунктом политической философии является для ал-Фараби учение о достижении добродетели с ее последующим удержанием в неизменном состоянии каждым отдельным "сообществом".

Определяющим моментом на пути построения "добродетельного города" является, по ал-Фараби, фактор власти – деятельность мудрого правителя (философа) или группы правителей. "Если когда-нибудь случится так, что в руководстве будет отсутствовать мудрость, – писал он, – то, пусть если оно и удовлетворяет всем остальным условиям, добродетельный город останется без государя, а самому городу будет угрожать гибель".¹ Ал-Фараби не полностью следует античному тезису об исключительно рационалистическом характере государственной мудрости, допуская возможность опосред-

ствованного божественного влияния и пророческой тенденции. Характеризуя "недобродетельные" города, ал-Фараби наиболее близким к "добродетельному" считает "демократический" город, в котором власть принадлежит всему сообществу, а не отдельным его представителям.²

Известное развитие теория "добродетельного города" получила у Ибн Рушда (II26-II98), окончательно снявшего тезис о необходимости для правителя пророческих способностей.

Учение о "добродетельном городе" на несколько столетий стало объектом самого живого обсуждения в арабской философской литературе. Вместе с признанием оно подвергалось и весьма резкой критике как с религиозно-мистических (ал-Газали, I058-I085), так и рационалистических позиций (Ибн Халдун, I332-I406).³ Последнее направление критики связано с новым этапом развития арабской политической философии и заслуживает особого внимания.

Ибн Халдун, оставаясь на позициях античного определения человеческого общества, снимает телеологическую концепцию ал-Фараби, показывая историческую обреченность любых известных тогда форм общественного устройства. Вслед за тем Ибн Халдун тесно увязывает этические идеалы и нормы с материальными условиями жизни общества. Характеризуя жизнь в городах, Ибн Халдун стремится показать, что по самой своей экономической природе город не может быть "добродетельным". Напротив, этические "добродетели" присущи не городам, а более примитивным сельским формам жизни и существуют они среди сельского населения именно в силу внешнего принуждения (суровости окружающей среды и неразвитости экономики), а не субъективных устремлений.

Обращаясь к тезису о "мудром правителе" как создателе "добродетельного города" и города без правителя как наивысшей форме "невежественного" города, близкой к "добродетельному", Ибн Халдун подвергает их особенно резкой критике. Если у всех мусульманских философов правителю должна быть присуща мудрость и идеал их — царь-философ, то Ибн Халдун считал философию вредной для общества наукой, а самым лучшим правителем человека средних умственных способностей. Он пишет: "Проницательность и ум являются недостатком для политического деятеля, потому что они есть избыток мысли. Так же как глупость есть избыток косности. Крайности же порицаемы во всех человеческих качествах. Похвальна середина... Отсюда следует, что правитель не должен быть слишком умным и проницательным... Этим качествам обычно сопутствуют на-

силе и плохое правление и желание заставлять людей делать вещи, которые не имеют ничего общего с их природой".⁴

Государство, по Ибн Халдуну, не является предметом абстрактных спекуляций или объектом утопических идеалов. Критикуя положения философов о "добродетельном городе", Ибн Халдун пишет: "А то, что ты слышишь о гражданском управлении, не относится к этой главе. Оно обозначает у философов такое состояние, при котором каждый отдельный член этого общества действует соответственно со своим желанием и своими нравами, так что они могут вообще обойтись без правителя как главы. И они называют такое общество "добродетельным городом", действующие в нем установления — "гражданским управлением". Философы в этом случае имеют в виду не такое управление, при котором члены общества, придерживаясь установлений, идут ко всеобщему благу; "гражданское управление" ничего общего с таким управлением не имеет. И "добродетельный город" у них — редкость или он далек от действительности и, поистине, они говорят о нем только как о чем-то предположительном..."⁵

Подводя итоги пятивековой дискуссии в арабской философии вокруг платоновской идеи о "добродетельном городе", отметим, что рационалистическая критика Ибн Халдуна не была результатом нигилистического отношения к философии как таковой; эта критика стала необходимостью ввиду появления "нового учения" самого Ибн Халдуна, заменившего утопическую философскую идею реалистической социологической схемой.

¹ Фараби, Трактат о взглядах жителей добродетельного города. — В кн.: С.Н.Григорян, Из истории философии Средней Азии и Ирана УП-ХП вв., М., 1960, с. 166.

² Мадина джама'ийа; в русском переводе М.М.Хайруллаева. — В кн.: Мировоззрение Фараби и его значение в истории философии, Ташкент, 1967, с. 312 — "коллективный город". Более точен, однако, английский перевод Фавзи Наджара — "democratic city" (*Medieval Political Philosophy: a Sourcebook, edited by R.Lerner and M. Mahdi, Toronto, 1963, p. 50*).

³ О теории Ибн Халдуна см. С.М.Бациева, Историко-социологический трактат Ибн Халдуна "Мукаддима", М., 1965

⁴ *Prolégomènes d'Ebn Khaldoun, ed. M.E. Quatremère, Notices*

et Extracts de Manuscrits de la Bibliothèque impériale, Paris, 1858, t.XVI, p.342.

⁵ Там же, т.ХУП, с.127.

Р.Н.Степанов

О НЕКОТОРЫХ АСПЕКТАХ МОДЕРНИЗАЦИИ ИСЛАМА В СОВРЕМЕННОМ ЕГИПТЕ

Ислам в качестве религиозно-идеологической системы сохраняет свое влияние на значительную часть населения так называемых мусульманских стран, но это влияние уже не является абсолютным и безраздельным. В работах советских и зарубежных исследователей отмечается тот факт, что религиозное сознание и религиозная идеология в этих странах подвергается все более сильному воздействию процессов секуляризации, захватывающих самые различные сферы жизни общества. В этих условиях перед мусульманской теологией со всей остротой встает проблема поисков путей по нейтрализации факторов и тенденций, вызывающих разрушение религиозного мировоззрения. Часть теологов видит решение проблемы в том, чтобы модернизировать ислам и приспособить его к условиям современности, внося соответствующие изменения в его идеологию и практику. Другая часть богословов придерживается консервативной позиции и выступает против любых попыток пересмотра традиционного понимания ислама и тем более против внесения каких-либо изменений в религиозную идеологию и практику.

Египет является одной из тех стран, где мусульманские теологи ведут активную деятельность, направленную на то, чтобы не только сохранить влияние ислама на сознание людей, но и поднять его значимость и роль во всех сферах общественной жизни. Эта деятельность современных мусульманских богословов Египта может быть охарактеризована в целом как попытка актуализации ислама в жизни страны. В выборе путей и форм такой актуализации, а также ее направления среди мусульманских богословов Египта наблюдается большое расхождение в позициях и точках зрения. Эти расхождения при всем их разнообразии выливаются по своей сути в концепции либо модернистского, либо консервативного направлений.

Одним из кардинальных вопросов, стоящих в настоящее время перед мусульманской теологией является отношение ислама к проблеме развития. Трудность данной проблемы состоит в том, что ортодоксальный ислам как система мировоззрения основывается на "откровении", которое в принципе не допускает каких-либо изменений своего содержания или формы. Между тем ислам как любая другая религия пережил долгую историю развития, в нем появлялись изменения, нововведения, которые впоследствии объявлялись теологией исконно присущими исламу. Однако в прошлом все эти изменения происходили постепенно, и противоречие между исходными догматами и их новым толкованием снималось, как бы растягиваясь во времени, и не принимало столь острого характера, как это наблюдается в современном исламе.

Для современной мусульманской теологии одним из наиболее актуальных вопросов, возникающих в связи с отношением к развитию, является вопрос соотношения старого и нового, традиций и нововведений как в сфере религии, так и в жизни общества в целом. Этому вопросу посвящены работы, статьи и выступления многих мусульманских идеологов и богословов Египта, придерживающихся и модернистского и консервативного направлений.

Примером модернистского подхода к решению этой проблемы может служить позиция доктора Афифи Абдель Фаттах, выступившего по этому вопросу со специальной статьей, о полемическом характере которой говорит уже ее название: "Новаторство и подражательство или новое и старое". В своей статье он прежде всего подвергает критике ключевое положение мусульманской теологии, выражающееся в том, что в сфере религии "благо - в следовании тому, что было раньше, а всякое нововведение, бид'а, является заблуждением".¹ По мнению А.А.Фаттах, подход к религии с такой позиции обрекает ее на застой и упадок, и чтобы вывести религию из этого состояния и вдохнуть в нее новые силы, необходимо переосмотреть традиционные представления.

Рассмотрение вопроса о соотношении старого и нового и обоснование своего понимания этого соотношения А.А.Фаттах выводит за рамки традиционной схоластики и привлекает к рассмотрению историю, социальную психологию, историю философии и даже теологию протестантизма, стремясь придать своим выводам и заключениям расширительный характер. В своих рассуждениях он проводит мысль о неизбежности изменений, происходящих в мире, и подчеркивает их всеобщность. А.А.Фаттах признает развитие в качестве неотъемле-

мого свойства реального мира и распространяет принцип развития также и на сферу религии. Согласно его пониманию, не существует застывшей религии, которую человек получает в ее законченном виде и характере, но каждый разделяет с другими лишь ее общее содержание и понятие. При этом религия не будет религией отдельного человека до тех пор пока он не внесет в нее что-то новое от себя и от своей сущности.

Через такое понимание религии, состоящей из унаследованного начала и части, привносимой каждым конкретным человеком, А.А. Фаттах стремится утвердить мысль не только о возможности, но и об обязательности активных действий человека в плане внесения изменений в религию. Он следующим образом формулирует свою позицию и свое понимание этого вопроса: "Наша религия, таким образом, это — наши личные особые деяния и часть нашей сущности, ее мы создаем, а не заимствуем от предков или из оставленного наследства, и в этом утверждении нет умаления важности предков, они ведь были имамами и вождями потому, что были новаторами, а не подражателями, творцами, а не последователями..."²

Такая позиция не поддается обоснованию средствами ортодоксальной мусульманской теологии, и в связи с этим А.А.Фаттах стремится строить свою аргументацию на основе рационалистического подхода. Такой подход вынуждает его особо остановиться на очень злободневной для современной мусульманской теологии проблеме роли разума в решении религиозных вопросов. Он считает, что знание, полученное с помощью разума, должно играть определяющую роль в решении религиозных вопросов по сравнению с верой. "Истина заключается в том, что нужно знать для того, чтобы верить, как говорят мыслители ислама, а не верить для того, чтобы знать, как говорят мистики в исламе и христианстве".³

Данная трактовка соотношения знания и веры характерна для модернистского направления в мусульманской теологии и она имеет конкретную направленность против традиционного понимания роли разума и веры, когда вере в той или иной форме отдается предпочтение перед разумом и его доводами.

Этой позиции модернистского направления автор стремится придать универсальный и всеобщий характер и утвердить ее в качестве общей для ислама позиции как в прошлом, так и в настоящем. Он представляет модернистское направление в качестве хранителя и продолжателя принципов раннего ислама в его отношении к разуму. Согласно пониманию А.А.Фаттах, в раннем исламе происхо-

дил процесс отказа от старого и создания нового с помощью разума. Более того, само появление и становление ислама являло собой именно такой процесс, а в духе и логике раннего ислама "была заключена революция против подражательства и стремление к свободе мысли и созидания".⁴

В качестве традиционного богословского аргумента, призванного подтвердить правильность его позиций, А.А.Фаттах приводит 21 стих суры "Лукман": "И когда скажут им: Следуйте за тем, что ниспослал вам Аллах! - они говорят: Нет, мы последуем за тем, на чем нашли отцов наших. Разве даже если бы и сатана звал их к наказанию ада?"⁵

Вся "рациональная" аргументация богослова преследует цель придать более современный вид теологии ислама с тем, чтобы она соответствовала новым условиям. Позиция и взгляды А.А.Фаттаха являются одной из типичных попыток примирить ислам с современностью и прогрессом, который объясняется автором как результат воплощения в жизнь тех или иных религиозных установок, несущих в себе даже революционное, по его словам, начало. Согласно его пониманию и трактовке, ислам является динамичной религиозной системой, которая в состоянии отвечать современным условиям на основе рациональной интерпретации ее догматов и положений. В связи с этим особый упор А.А.Фаттах делает на том, что современная мусульманская теология должна стремиться к обновлению, а не к простому подражанию, которое не дает результатов.

Эти и подобные им взгляды и позиции современных мусульманских теологов модернистского направления вызывают определенное беспокойство среди консервативных теологов, которые опасаются, что такие взгляды могут вместо укрепления догм ислама разрушить их. Представители консервативного направления в современной мусульманской теологии в своей апологии ислама также выступают за его актуализацию в жизни современного Египта, но в определении путей и направления такой актуализации они стоят на прямо противоположных позициях. Одним из выразителей позиций и взглядов консервативного мусульманского духовенства в современном Египте является доктор Абдель Халим Махмуд, который был министром вакфов и по делам университета аль-Азхар, длительное время занимал должность генерального секретаря Академии исламских исследований, а в настоящее время, с 1974 г., занимает пост главного имама ал-Азхар.

В отличие от сторонников модернистского и рационалистического подхода, ссылающихся в своей аргументации на разум и знания, А.Х.Махмуд прежде всего обращается к традиционным аргументам, основывающимся на Коране и хадисах, где он находит основание для выводов, прямо противоположных выводам сторонников модернистского направления.

В одной из своих статей он приводит хадис, согласно которому Мухаммед рекомендует своим последователям не вводить новшества, а следовать традиции. "Посланник Аллаха так описывает истинный путь: Будьте последователями и не вводите новшества"⁶. А.Х.Махмуд занимает очень жесткую позицию в отношении каких-либо изменений в сфере религии, его позицию можно охарактеризовать как крайне консервативную. "Каждый, кто делает нововведения, делает их потому, что он не является верующим: вне зависимости от того, знает он или не знает, что Аллах завершил религию и довел до конца благодать".⁷ Для обоснования своего неприятия каких-либо новшеств А.Х.Махмуд ссылается на Коран: "Сегодня Я завершил для вас вашу религию, и закончил для вас мою милость, и удовлетворился для вас исламом как религией".⁸ Таким образом, А.Х.Махмуд, ссылаясь на Коран и хадисы, стремится вообще отвергнуть саму мысль о возможности и допустимости модернизации ислама и внесения в него каких-либо изменений. Он считает, что основным и определяющим началом в исламе является следование традиции, а любое другое понимание должно быть исключено из мусульманской теологии как ложное и вредное.

Позиция А.Х.Махмуда остается последовательно консервативной и в отношении других острых вопросов, стоящих перед современной мусульманской теологией. Весьма показательна в этом плане его позиция в вопросе о роли разума и о соотношении веры и знания в религии. Он отдает абсолютное предпочтение вере перед разумом и знаниями. Это предпочтение получает свое полное выражение в той характеристике, которую он дает взглядам мутазитов, представляющим, по его словам, "принцип в высшей степени опасный, принцип возвышения разума над религиозным законом".⁹

Знание, по мнению А.Х.Махмуда, не имеет самостоятельного значения и призвано служить интересам веры и религии. "Знание с точки зрения ислама является одним из средств укрепления, увеличения и усиления веры".¹⁰ Особым нападкам со стороны А.Х.Махмуда подвергается философия, положительную роль которой он отрицает совершенно. Говоря о знакомстве арабов с древнегреческой фи-

лософией, он утверждает, что греческая философия ничего не дала развитию арабской цивилизации. Более того, по его мнению, "начало распространения аристотелизма отметило собой начало упадка мусульманских народов".¹¹ Это утверждение потребовалось А.Х.Махмуду для того, чтобы представить философию не только бесполезной, но и вредной как в прошлом, так и в настоящем для построения мировоззрения. Из этого ложного тезиса он делает вывод о том, что основой мировоззрения и этики могут выступать только вера и религия.

Приведенные примеры модернистских и консервативных подходов к интерпретации роли, места и сути ислама в условиях современности ясно говорит о том, что в современной мусульманской теологии происходит борьба между "модернистами" и "консерваторами" по вопросам о путях приспособления ислама к современности. "Модернисты" считают, что это должно быть сделано на основе нового толкования и понимания религиозных догматов и их согласования с условиями действительного положения вещей. "Консерваторы" же отстаивают неизбежность догматов ислама и видят пути актуализации религии в том, чтобы усилить пропаганду ислама в качестве религии "годной для всех времен", которая призвана всесторонне регулировать и направлять жизнь своих последователей. Эти разногласия среди современных мусульманских теологов свидетельствуют о том, что ислам подобно другим религиям утрачивает влияние на умы и души людей. Факт эрозии религиозного мировоззрения признается самими мусульманскими богословами.

¹ Фаттах, Афифи Абдель, Аль-иттиба ва-ль-ибтида ау аль-кадим ва-ль-джаид. - "Маджаллат аль-Азхар", 1969, № 2, с.765.

² Там же, с.767.

³ Там же, с.767.

⁴ Там же, с.768.

⁵ Коран, Перевод и комментарии И.Ю.Крачковского, М., 1963, XXXI, 21.

⁶ Махмуд, Абдель Халим, Аш-шейх Абдель Кадер аль-Гиляни фи тамассукихи биш-шари а. - "Маджаллат аль-Азхар", 1970, №9, с.386.

⁷ Там же, с.386.

⁸ Коран, Перевод и комментарии И.Ю.Крачковского, М., 1963, У, 5.

⁹ Махмуд, Абдель Халим, Аль-кур ан фи шахр аль-кур ан, Каир, 1969, с.24.

¹⁰ Там же, с.12.

¹¹ Там же, с.27.

КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ В "ПУТЕШЕСТВИИ ПАТРИАРХА МАКАРИЯ АНТИОХИЙСКОГО"

"Путешествие патриарха Макария Антиохийского" было написано в VIII веке сыном патриарха архидьяконом Павлом Алеппским (Бу-лос ибн аз-За им ал-Халаби) и представляет собой описание поездки патриарха Макария в Московскую Русь, предпринятой им для сбора милостыни.¹ Этот памятник арабской литературы является важным источником для изучения истории арабского литературного языка и сиро-палестинского диалекта.²

Тематика памятника тесно связана с религиозными проблемами, поэтому в нем много конфессионально-церковных терминов, особенно грецизмов. Эта особенность языка памятника позволяет проследить процесс образования одного из терминологических классов в арабском языке – церковной терминологии. Исследование христианской терминологии в арабском языке интересно как с общекультурной точки зрения (отражение взаимодействия двух цивилизаций: византийской и арабской), так и в лингвистическом плане (с точки зрения изучения словообразования и формирования лексики, исследования языковых контактов и заимствований). Кроме того, не все церковные термины отражены в арабских словарях, поэтому их изучение важно для правильного понимания и перевода памятников арабо-христианской литературы, в частности, "Путешествия патриарха Макария", содержащего материалы по истории, этнографии, исторической географии России. Создание памятника духовным лицом, занимавшим довольно высокий пост в церковной иерархии Сирии VIII века, делает памятник достаточно надежным источником для изучения конфессиональной терминологии. Для исследования терминологии было использовано издание Б.Раду.³

Конфессионально-церковные термины можно более детально подразделить на слова, обозначающие различные должности служителей культа и их облачение, на слова, характеризующие особенности архитектуры церквей, и на слова, называющие разные разделы церковного богослужения и наименования религиозных праздников.

Церковные христианские термины, используемые автором, можно разделить по способу их образования. Наиболее многочисленная

группа церковных терминов представлена заимствованиями из других языков. Среди этих заимствований сравнительно небольшое количество слов пришло из арамейского и древнееврейского языков. Например, заимствованы из арамейского языка: **دير** монастырь, **شماس** - дьякон, **قس** - иерей, **ناقوس** - колокол; из древнееврейского языка заимствованы: **תורה** Библия, **פסח** пасха, **הללויה** аллилуйя, **עצרה** Троица. Перечисленные слова рано вошли в язык, некоторые из них (например, **قس** **ناقوس**) встречаются в старой поэзии. Большая же часть заимствований - грецизмы. К ним относятся как слова, широко употребляющиеся в обиходе и зафиксированные словарями, например, **مطران** митрополит (**μητροπολιτης**), так и узко специальные термины, не отраженные в словарях, например, **انديدارا** вместо дарие (**ἀντιδωρον**), **ديداكاس** дидакал (**διδάσκαλος**). К сожалению, особенности арабской графики не позволяют точно определить, насколько полно сохранена фонетика греческих слов в арабской передаче, поэтому можно охарактеризовать скорее графическое изображение грецизмов в тексте данного памятника.

Большинство древнегреческих слов довольно точно воспроизводятся в тексте средствами арабской графики (кроме тех слов, в которых есть звуки, не имеющиеся в арабском языке), например, **ترابزا** **τραπέζα** трапеза, **تريصاجيون** **τρισαγιον** трисагион (троекратное повторение "святой боже, святой крепкий, святой бессмертный, помилуй нас"), хотя иногда встречаются и более арабизованные слова, например, **مطران** **μητροπολιτης** митрополит, **اسقف** **ἐπίσκοπος** епископ. Надо также учесть и то, что узкоспециальные термины употреблялись в кругу служителей церкви. Среди них были лица, знакомые с древнегреческим языком и поэтому стремившиеся по возможности сохранить произношение оригинала. Графическое изображение слов **قنداق** **κοντάκιον** **انديدار** **ἀντιδωρον** отражает особенности новогреческого произношения (озвончение **τ**, ср. с "кондак", "андидор" в русском языке).

Иногда одно и то же слово встречается в тексте в двух формах: в форме, более близкой к греческому оригиналу, и в форме, более приспособленной к законам арабской фонетики. Так, слово патриарх встречается в форме **بطريرك**, отражающей более точно особенности греческого произношения, и в форме **بطارك**, более адаптированной. Как отмечается в литературе по лексикологии, фонетической и морфологической вариативности форм, отсутствие "устойчивости, единообразия и нормализации"⁴ формы свидетельствуют о

том, что слово еще не прочно вошло в язык, является для него невыясненным. В данном случае такой вывод сделать нельзя, так как в со-временных арабских словарях представлены обе формы; кроме того, исследование одного лишь памятника не является достаточным для определения хронологии вхождений. Одно и то же слово бывает оформлено графически по-разному. Так, слово омофорий (деталь церковного облачения) иногда пишется с **و** - **أموفورون**, иногда без **و**. Видимо, долгота здесь не произносилась, а **و** служил показателем соответствующей гласной (вместо огласовки). В некоторых случаях для устранения двухсогласного начала появляется **ا** (алиф), например, **استخارى** ср. с древнегреческим **κλήρος** клир, **σταχάριον** стихарь. Но с другой стороны в слове **اقنسطاس** (иконо-стас) нет начальной гласной в отличие от греческого оригинала.

Часто в тех словах, где в древнегреческом языке есть **χ** (хи), в арабской передаче пишется **ش** (шин). Например, **ارشيمندريت** ср. с древнегреческим **ἀρχιμανδρίτης** (архимандрит), **شرايان** ср. с древнегреческим **χειροτονέω** (рукоположить), **إبرشية** **ἐπαρχία** (епархия). Исключением является слово **استخارى** **σταχάριον** (и не религиозный термин архонт). Вместо греческого **σ** (придыхательный приступ в начале слова) в арабской передаче появляется **خ** (**h**), например, **خورى** **ἱερεὺς** (иерей).

Характер морфологической адаптации слов следующий: в заимствованных словах не встречаются морфемы-субституты, за исключением трех случаев, когда вместо греческого окончания появляется арабское женское окончание **ة**: **ايقونة** **εἰκών** (икона), **تروپάριον** **κέλλιον** (тропарь - вид церковного песнопения), **كلاية** **τροπάριον** (келья). Иногда греческие слова адаптируются в арабском языке с греческим окончанием, например, **ارشيابيسكوپوس** **ἀρχιεπίσκοπος** (архиепископ), иногда эти окончания отбрасываются, например, **سكسار** **συναξάριον** (синаксарь - сборник сведений о святых и праздниках). Заимствования довольно легко приспособляются к нормам арабской грамматики: они употребляются с арабским артиклем, от них образуются производные формы по правилам арабской грамматики. Так, заимствованные слова образуют множественное число по типу исконно арабских слов - или с женским окончанием **ة**, что случается чаще, например, **ايقونات** (икона, от греч. **εἰκών**), **استخارىات** (стихарь, греч. **σταχάριον**), **تصبولونات** (символ, греч. **σύμβολον**), или ломаное множественное число (реже), например, **مآازنة**, **بالركة**, **اساقفة**. От них образуются относительные прилагательные, например, **الارشيمندريتى** архимандритский чин (звание архимандрита),

новые слова: *شروطية* рукоположение (от глагола *شرطن* - *χειροτονέω* рукоположить), *بطركية* сан патриарха, *مطرنية* сан митрополита.

Вторая группа религиозных терминов представлена словами, которые возникли из исконно арабской лексики, переосмысленной и получившей новое значение религиозных терминов. Известно, что процесс заимствования "с неизбежностью порождает тенденцию к контрминации"⁵ средствами своего языка, "стимулирует словообразовательную активность" языка⁶. В тексте памятника встречаются термины, возникшие под влиянием древнегреческих слов. В лингвистической литературе существуют разногласия относительно того, что можно считать калькой. С точки зрения одних авторов⁷ калька - обязательно перевод структурных частей слова, другие авторы⁸ считают, что наряду со структурной калькой может быть семантическая калька, когда слово приобретает новое смысловое значение по аналогии с употреблением этого слова в языке-источнике. Ю.С.Сорокин предлагает этот вид словообразования называть не калькированием, а семантической индукцией.^{9,10} Так, вероятно, следует назвать процесс образования арабских терминов, отнесенных к этой группе. Таковы термины: *غطا س* крещение, ср. с греч. *βαπτισμός* (крещение, окунание), *الصعود* Вознесение (греч. *ἀνάληψις*).

Конечно, далеко не все исконно арабские слова, употребляемые как термины православной церкви, являются кальками с греческого языка. Существует группа конфессиональных терминов, семантически не связанных с влиянием какого-либо языка, и для объяснения их этимологии требуется тщательная работа с арабскими словарями и словарями по богословию. Интересно отметить, что по отношению к богу употребляется слово *السيد* владыка и в молитвах - *رب* в отличие от ислама, где по отношению к богу не говорится *السيد*, а только *رب* и *مولانا*; деву Марию в тексте называют *عذراى* и *بطول* и наряду с этим *السيدة* владычица (ср. с греч. *δέσποινα*, англ. Our Lady, франц. Notre-Dame).

В тексте встречается много синонимов для обозначения одного и того же явления, реалии, названия должности; употребляются как заимствования, так и арабские слова, например, *رئيس الشماعة* и *ارشيد ياكون* архидьякон, *راس المطرحين* и *القانونارئيس* - регент, *رئيس* *ارشيدريت* и *الدير* - архимандрит.

Наконец, можно выделить группу терминов, к которой относятся слова, употребляющиеся и в исламе, и в христианской религии, например, *صوم*, *صلاة*. Но и здесь один и тот же термин может упо-

требляться для выражения разных понятий, например, الرسول - посланник в исламе и апостол в христианской религии.

Из всего вышесказанного можно сделать следующие выводы:

1) в арабском языке существует значительный пласт лексики, связанный с церковным обиходом и не всегда отраженный в арабских словарях;

2) формирование церковных терминов шло: а) путем заимствования из других языков - из арамейского и древнееврейского (в меньшей степени) и из древнегреческого (в большей степени), б) путем переосмысления исконно арабской лексики, получившей новое значение религиозных терминов, иногда под влиянием греческих слов;

3) одно и то же слово может быть одновременно термином ислама и христианства, обозначая, однако, иногда разные понятия;

4) анализ церковной лексики (заимствованной) позволяет проследить формальный и деривационный статус заимствований в арабском языке, особенно грецизмов.

¹ И.Ю.Крачковский, Арабская географическая литература, - Избранные сочинения, М.-Л., 1957, т. IV, гл. XXIII.

² В.И.Беляев, Арабская историческая диалектология и арабские рукописи в Ленинграде. - "Вопросы филологии стран Азии и Африки", Л., Изд-во ЛГУ, 1973, вып. 2.

³ Radu Basil, Voyage du patriarche Macaire d'Antioche. Text arabe et traduction française par Basil Radu. - "Patrologia orientalis", 1930, т. XXII, fasc. I; 1949, т. XXIV, fasc. 4.

⁴ Ю.С.Сорокин, Развитие словарного состава русского литературного языка в 30-90-е годы XIX века, М.-Л., 1965, с. 187.

⁵ И.Э.Биржакова, Л.А.Войнова, Л.Л.Кутина, Очерки по исторической лексикологии русского языка XVIII века. Языковые контакты и заимствования, Л., 1972, с. 288.

⁶ Там же.

⁷ В.В.Веселитский, Отвлеченная лексика в русском литературном языке XVIII - начала XIX в. М., 1972, с. 103.

⁸ М.М.Копыленко, О греческом влиянии на язык древнерусской письменности. - "Русская речь", 1969, № 5, с. 98.

⁹ Сорокин, Указ. соч., с. 166.

¹⁰ Веселитский, Указ. соч., с. 144.

АСПЕКТУАЛЬНЫЕ ГЛАГОЛЫ В АРАБСКОМ ЯЗЫКЕ

Традиционным принципом, в соответствии с которым описывается грамматическая система арабского языка, является классификационный принцип "от формы к значению". Этот принцип оправдал себя в морфологии, однако он почти не использовался для описания синтаксических явлений. Отчасти это объясняется тем, что понятие формы в синтаксисе не всегда было таким же ясным, как в морфологии. В самом деле, следует ли считать формальной единицей синтаксическую конструкцию, которая состоит из словоформ, выступающих как самостоятельные формальные единицы в морфологии? Во всяком случае в арабских грамматиках регулярно описываются только немногие конструкции, имеющие "необычные" формальные свойства. К их числу относится конструкция: "личный спрягаемый глагол в предикативной позиции + личный спрягаемый глагол в зависимой позиции". Специфика этой конструкции заключается в том, что в нее входит личный спрягаемый глагол, который занимает непредикативную позицию. Это явление, действительно, необычно (во многих языках оно вообще не встречается), и поэтому данная конструкция не могла не привлечь к себе внимания. Именно эту конструкцию образуют /1/ глаголы начинания ('аф'алу ш=шурӯ-и), /2/ глаголы близости ('аф'алу л=муқарабати), /3/ глаголы бытия и становления ('ахаўātu kāна), обычно выделяемые в грамматиках.

Довольно очевидно, что не семантика, а грамматика послужила основанием для выделения названных групп глаголов. Если бы исследователи при классификации руководствовались семантическими соображениями, то мы вправе были бы ожидать наряду с выделенными глаголами также глаголы окончания (по аналогии с глаголами начинания) и глаголы дальности (по аналогии с глаголами близости), однако такие группы глаголов выделены не были, поскольку они не образуют вышеназванной конструкции. Таким образом, в данном случае имеет место реализация классификационного принципа "от формы к значению", осуществляемая в два этапа. На первом этапе по формальным признакам выделяется синтаксическая конструкция, на втором этапе глаголам, образующим эту конструкцию,

дается семантическая интерпретация. Вместе с тем вполне правомерно классифицировать глаголы в соответствии с принципом "от значения к форме". На первом этапе этой классификации по смысловым признакам выделяется группа глаголов, а на втором этапе определяются те конструкции, в которых могут употребляться выделенные глаголы.

Цель настоящей предварительной публикации состоит в том, чтобы на основе принципа "от значения к форме" дать краткую характеристику аспектуальных глаголов и образуемых ими конструкций. Следует указать, что в соответствии с современными представлениями глаголы являются словами=предикатами, обозначающими свойства или отношения и открывающими места для предметных и предикативных переменных, которым присущи эти свойства и отношения. Глаголы, которые открывают места только для предметных переменных, называют конкретные ситуации. Примером может служить двухместный глагол банā 'строить', который одно место открывает для того, кто строит (например, āмилун 'рабочий', джāрун 'сосед'), а другое — для того, что строят (например, байтун 'дом', масна'ун 'завод'). Конкретные лексемы, заполняющие эти места, выступают в ролях субъекта и объекта строительства. Такие глаголы будем называть первичными предикатами. Глаголы, хотя бы одно место открывающие только для предикатной переменной, обычно называют не конкретные ситуации, а некоторые свойства (отношения), которые могут характеризовать различные конкретные ситуации. Примером может служить двухместный глагол бада'а 'начинать', который одно место открывает для того, кто начинает (например, сабиййун 'мальчик', талибатун 'студентка'), а другое для того, что начинают. Это место заполняют глагольные лексемы в форме настоящего времени (например, йартафи'у 'подниматься') или в форме масдара, вводимого предлогом фй (например, фй л-'аз-фй 'петь'). Такие глаголы будем называть вторичными предикатами.

Можно полагать, что любые первичные предикаты, называющие конкретные ситуации, являются знаменательными словами, имеющими лексическое значение, тогда как вторичные предикаты, называющие такие общие свойства, которые могут быть приписаны различным конкретным ситуациям, являются строевыми словами, выражающими грамматическое значение. Во всяком случае те глаголы, которые в языкознании часто называют полужнаменательными или служебными, относятся к числу вторичных предикатов. Мы имеем в виду, например, такие глаголы как каузативные (типа самаха 'позволять',

'аджбара 'заставлять'), модальные (типа 'арāда 'хотеть', йаджибу 'нужно'), "пассивные" (типа та'аррада 'подвергаться', тахаммала 'терпеть'), "временные" (типа 'аўшака 'быть накануне', ма̄ лаби-са 'не медлить'), аспектуальные (типа 'и'тада 'иметь обыкнове-ние', 'обычно', ка̄да 'чуть не', 'едва не', 'почти').

рассматриваемые ниже аспектуальные глаголы обозначают различные совершаемости или способы протекания процесса, называемо-го зависимым глагольным словом.

Одна группа аспектуальных глаголов включает глаголы, обозначающие начало процесса, типа 'аҳза 'начинать', джа'ала 'начи-нать', хабба 'начинать' (всего около 20 глаголов). Это в основном традиционно выделяемые глаголы начинания, при которых зависимое глагольное слово выступает в форме настоящего времени.

/1/ ўа 'аҳзат 'айнāху талма'āни тахта 'ахдāбихи т-таўйлати ла-ма'āнан надийан, 'Ее глаза начали блестеть под длинными ресни-цами влажным блеском'. (4)

Вместе с тем при отдельных глаголах этой группы зависимое глагольное слово может также выступать и в форме масдара, кото-рый при глаголе 'аҳза вводится либо предлогом би, либо пред-логом фй, при глаголе хабба вводится либо предлогом 'алā, либо предлогом фй, а при глаголах бада'а, шара'а и 'инталафа вводится предлогом фй.

/2/ ўа лāкинна саййид 'алй кāна қад шара'а фй л-калāми 'Однако Сеййид Али начал говорить'. (1)

/3/ ўа нталафа риджāлу н-шуртати фй 'инхā'и л-ўазйфати л-латй 'уўкилат 'илайхим 'Полицейские приступили к выполнению задачи, которая была им поручена'. (1)

При глаголе 'инсарафа 'приступать' зависимое глагольное слово выступает в форме масдара, вводимого предлогом 'илā.

/4/ ўа лāкиннанй са'ухāўйилу 'ан 'ансарифа 'илā л-бахси л-'илмий-йи нахāран 'Однако я попытаюсь днем приступить к научному иссле-дованию'. (4)

При глаголе 'индафа'а 'приняться', 'пуститься' зависимое глагольное слово может выступать как в форме настоящего времени, так и в форме действительного причастия в винительном падеже.

/5/ ўа ндафа'ту 'адрибуху 'алā садрихи килтā йадаййа 'Я приня-лась колотить его по груди обеими руками'. (6)

/6/ фа ндафа'нā куллунā дāхикйна 'Мы все принялись смеяться'. (6)

Таким образом, при глаголах этой группы зависимое глаголь-ное слово преимущественно выступает в форме настоящего времени,

однако оно может выступать и в форме масдара, и в форме причастия.

В следующую группу входят глаголы, обозначающие прекращение процесса, типа 'инкәтә'а 'прекратить', фарага 'кончить', 'анхә 'кончить' (всего около 12 глаголов). При глаголах этой группы зависимое глагольное слово выступает в форме масдара либо в винительном падеже, либо в родительном падеже с предлогом 'ан или мин.

/7/ 'иннаху лам йутимму қирә'атахә би л-'амси 'Он не закончил ее чтение вчера'. (2)

/8/ ўа ба'да саләсәти 'аййәмин кәна 'алфу 'әмилини қад таўаққәфү 'ан ил-'амали 'Через три дня тысяча рабочих прекратила работу'. (1)

/9/ ўа 'индамә нтахайту мин та'әмйә ўа ртидә'и маләбисйә ўа тахай йә'ту ли л-хурүджи данат миннйә 'Когда я кончил есть и одеваться и приготовился уйти, она подошла ко мне'. (2)

Глаголы этой группы тесно связаны по смыслу с глаголами предыдущей группы, ибо "прекратить делать что-либо"="начать не делать что-либо". Иллюстрацией к этому равенству может служить конструкция, которую образуют глаголы первой группы 'асбаха и сәра, имеющие значение 'начать', 'стать'. При этих глаголах форма настоящего времени может вводиться отрицательной частицей лә, что не имеет места при других глаголах этой группы. В этом случае глагол вместе с отрицанием имеет значение 'начать не'='перестать'.

/10/ лам йатахаррак 'асбаха лә йухәўилу 'ан йатақийна л-латамәти л-қәўиййәтә 'Он не двигался, он перестал (=стал не) пытаться защищаться от сильных ударов'. (1)

Поскольку в окружении глаголов этой группы входит масдар, а не форма настоящего времени, они специально не выделялись в грамматике.

В следующую группу входят глаголы, обозначающие продолжение процесса, типа мә бариха 'не переставать', 'истатрада 'продолжать', 'истамарра 'продолжать' (всего около 15 глаголов). При глаголах этой группы зависимое глагольное слово может выступать либо в форме настоящего времени, либо в форме масдара. В частности, при глаголах мә бариха 'не переставать', бақийна 'продолжать', 'оставаться', мә фәти'а 'не переставать', мә инфакка 'не переставать' зависимое глагольное слово выступает в форме настоящего времени.

/11/ хараба ўа ка'аннамā хуўа йамшī 'алā ҳаблин машдӯдин ўа кāнат сур'атуху фī л-джарий мā танфакку таздāду 'Он бежал, как-будто бы ступая по натянутой веревке. Быстрота его бега не переставала увеличиваться'. (I)

При глаголах тāба'а, 'истатрада, 'истамарра, мадā, ўāсала, имеющих значение "продолжать", зависимое глагольное слово выступает либо в форме настоящего времени, либо в форме масдара, который при глаголах тāба'а и ўāсала вводится без предлога, при глаголе 'истамарра вводится или предлогом би, или предлогом 'алā, а при глаголах 'истатрада и мадā вводится предлогом фī. /12/ сума 'аш'ала лифāфата табгин ўа мадā йатакалламу фī сакīнатин ўа ттизāнин 'Затем он закурил сигарету и продолжал говорить спокойно и уравновешенно'. (5)

/13/ ўа қāма 'ададун минхум йатакалламу ўа йу'аккиду 'аннахум сайамдўна фī л-'идтирāби 'илā н-нихāйати 'Некоторые из них начали говорить и заверять, что они будут продолжать бастовать до конца'. (I)

При глаголах мā зāла 'не переставать' и зāлла 'продолжать', 'оставаться' зависимое глагольное слово выступает либо в форме настоящего времени, либо в форме причастия (действительного или страдательного) в винительном падеже.

/14/ ўа тарака л-худжрата мутадайқан ўа зāлла йадўру фī с-салāти 'В досаде он вышел из комнаты и продолжал кружить по залу'. (I)

/15/ ўа лāкиннака зāлалта мухтāби'ан 'Однако ты продолжал прятаться'. (I)

/16/ хал ҳалақанā л-лāху ли тазалла 'афўāхунā макмўматан 'Разве аллах создал нас для того, чтобы наши рты оставались заткнутыми'. (I)

Значение "продолжать что-либо" тесно связано по смыслу со значением "прекращать что-либо", ибо "продолжать"="не прекращать". Это равенство иллюстрируют глаголы мā бариҳа, мā зāла, мā фати'а, мā инфакка, которые, сами по себе обозначая прекращение процесса, без отрицательных частиц не употребляются и тем самым вместе с частицами являются глаголами, обозначающими продолжение процесса.

Следующую группу образуют глаголы, которые обозначают либо повторение процесса, либо возобновление прерванного процесса. Это глаголы 'āда 'опять', 'снова', 'а'āда 'повторять', 'делать заново', 'āўада 'повторять', 'возобновлять', 'иста'нафа 'возобнов-

лѣть', 'опѣть'. При глаголах 'а'ада и 'а'ада зависимое глагольное слово выступает в форме масдара без предлога.

/17/ ъа 'а'адат гусла қамйсиха 'Она перестирала (=повторила стирку) свою рубашку'.

При глаголе 'иста'нафа зависимое глагольное слово выступает либо в форме масдара без предлога, либо в форме настоящего времени.

/18/ сумма йа'удуна л-ана ли'анна 'алайхим 'ан йаста'нифу л-'а-мала 'Затем они возвращаются, потому что они должны возобновить работу'. (I)

/19/ ъа 'инда'изин йста'нафа ш-шайху йақулу 'Тогда старик вновь заговорил'. (I)

При широко употребительном глаголе 'ада зависимое глагольное слово может выступать как в форме настоящего времени, так и в форме масдара, вводимого предлогом 'ила.

/20/ ъа саката лахзатан сумма 'ада йақулу 'Он помолчал мгновение, потом опять заговорил'. (3)

/21/ ъа лѣкиннахум фй л-йа'уми т-тѣлй 'аду 'ила 'акли л-хубзи л-'асуади 'Однако на другой день они опять ели черный хлеб'. (2)

Кроме того, зависимое глагольное слово может выступать в той же форме, что и глагол 'ада. При этом обе глагольные формы связываются с помощью союза фа.

/22/ ъа с-самѣ'у та'уду фа таталабаду би л-гуй'уми 'Небо опять покрывается тучами'. (2)

/23/ ъа нсалалнѣ љахидан фа љахидан мин джа'уфи л-гѣоати л-музлимѣ сумма 'уднѣ фа джтама'нѣ би худу'ин ља таоб'нѣ с-сайра 'Мы поодиночке выскользнули из глубины темного леса, затем опять осторожно объединились и продолжали идти'. (2)

Такой необычный способ оформления зависимого глагольного слова пока зафиксирован только в конструкции с глаголом 'ада.

Обычность процесса обозначает глагол и'тада, образующий самостоятельную группу. При этом глаголе зависимое глагольное слово выступает либо в форме сослагательного наклонения, вводимой союзом 'ан, либо в форме масдара без предлога.

/24/ ља фа'ука хѣзѣ фа қад и'тадту 'ан 'аштариѣа 'а'у'ала кулли шахрин каммий'ата з-зайт'уни 'Сверх этого я обычно в начале каждого месяца покупал некоторое количество оливок'. (2)

/25/ ља бадѣ 'алѣ захрихѣ кйсу л-джунфайси л-лѣзй 'тадат хамлаху хаттѣ кадѣ йусбиху кит'атан минхѣ 'На ее спине виднелся холщовый мешок, который она обычно носила, так что он чуть не стал частью ее самой'. (2)

Отдельную группу образуют глаголы икта́сара 'алā 'ограничиваться' и 'иктафā би 'ограничиваться', 'довольствоваться'. Они обозначают, что имеет место только процесс, называемый зависимым глаголом, который выступает либо в форме масдара, либо в форме сослагательного наклонения.

/26/ фа ху́а йакта́сиру 'алā сарди хадисатин 'аў бид'и хаўадиса 'Он ограничивается пересказом одного или нескольких событий'. (5)

/27/ ўа джа'ала йактафī би 'ан йатўфа хаўла л-байти 'Он начал довольствоваться хождением вокруг дома'. (I)

Следующая группа представлена глаголом кāда, обозначающим нереализованность процесса, несмотря на наличие условий для его реализации. При этом широко употребительном глаголе зависимый глагол выступает в форме настоящего времени.

/28/ ўа кāна т-тифлу йанджурру 'алā л-'арди ўа ху́а йакāду йа'-джизу хаттā 'ан ил-'анйни 'Ребенка тащили по земле. Он почти не мог даже стонать'. (I) См. также /25/.

Глагол кāда с отрицанием обозначает нереализованность процесса в силу отсутствия условий для его реализации.

/29/ сумма йаркуду ка л-маджнўни ка л-сакрāни ла йакāду йафхаму шай'ан миммā йака'у 'Затем он бежит как сумашедший, как пьяный, совсем ничего не понимая из того, что происходит'. (I)

Суммируя изложенное, подчеркнем следующие моменты: 1. Аспектуальные глаголы, будучи вторичными предикатами, являются строевыми словами, выражающими грамматическое значение, 2. В конструкции, образуемой аспектуальным глаголом, позицию дополнения занимает глагол (форма индикатива, форма субъюнктивa, масдар), обозначающий процесс, которому дается аспектуальная характеристика, а позицию подлежащего занимает имя, обозначающее субъекта процесса, 3. Ни количество выделенных групп аспектуальных глаголов, ни состав каждой группы не является окончательным, 4. Классификацию строевой глагольной лексики целесообразно проводить в соответствии с принципом "от значения к форме".

1 Мухаммад Диб, Ал-харик, Дамаск, 1961.

2 Мухаммад Ибрахим Дакруб, Аш-шари'а ат-тавил, Бейрут, 1954.

3 Салих Джаудат, 'Ауди ила-л-байт, Каир, 1958.

4 Гранин, Ал-Бахисун, М., б.г.

5 Махмуд Таймур, Мактуб 'ала-л-джаоин, Каир, 1941.

6 Махмуд Таймур, Фир'аун ас-сагир, Каир, 1939.

ОБ АРХИВЕ В.И.БЕЛЯЕВА

Ленинградский арабист Виктор Иванович Беляев (28 апреля 1902 г. – 7 мая 1976 г.) на протяжении полувека вел плодотворную научную и педагогическую работу в Ленинградском университете и в востоковедных учреждениях АН СССР.¹ Предварительный разбор оставшихся после его кончины архивных материалов² показал, что они весьма значительны по объему (занимают 180 папок) и разнообразны по содержанию. Как истинный филолог и рукописник, В.И. Беляев обладал счастливым свойством бережно относиться к рукописям и документам, собирал и хранил в оригинале или копиях едва ли не все, что проходило через его руки.

Материалы архива В.И.Беляева отражают широкий круг его научных интересов и документируют его разностороннюю деятельность, ученую, научно-организационную и преподавательскую. Самые ранние бумаги относятся к началу 1920-х годов и представляют записи лекций университетских преподавателей по специальным предметам, арабскому языку и литературе. Позднейшими документами архива В.И.Беляева являются его отзывы о студенческих работах, датированные апрелем 1976 г.

Имеющиеся материалы можно классифицировать примерно по следующим рубрикам:

1. Рукописи трудов В.И.Беляева, как опубликованных (черновики, рукописные или машинописные копии разных вариантов, типографские гранки), так и неопубликованных (черновики, заметки, карточки, рукописные и машинописные копии завершенных частей).
2. Подготовительные материалы к лекциям, читанным на Восточном факультете ЛГУ (планы, наброски, выписки и т.п.).
3. Машинописные копии работ других авторов, которые он готовил к печати (И.Ю.Крачковского, А.Э.Шмидта, Н.В.Кushmanова), редактировал (учеников и младших коллег) или рецензировал.
4. Отзывы о работах младших коллег и учеников, в том числе студентов и аспирантов, и характеристики их научной квалификации и деловых качеств; они написаны по разным поводам (оценка, рекомендация к печати, представление к трудоустройству или продвижению по службе и т.п.). Составлявшиеся им бумаги администра-

тивного и научно-организационного характера, относящиеся к деятельности тех учреждений, с которыми он был связан (планы, отчеты, речи и т.п.).

5. Переписка с востоковедами и востоковедными учреждениями, советскими и зарубежными.

Среди всех архивных материалов, разбор которых продолжается, а научное описание еще предстоит, мое внимание привлекли те, что относятся к первой из выделенных здесь рубрик. В этой обширной части архива особый интерес представили рукописи двух больших трудов В.И.Беляева, занимавших важное место в его научной биографии. Известно, что он много лет работал над монографией о творчестве историка конца IX и начала X в. Абу Бакра ас-Сули (ум.в 946 г.) и над подготовкой критического текста одного из томов его хроники Аббасидского халифата (по уникальной ленинградской рукописи), с русским переводом и комментариями. Он выполнил также столь нужный нашим историкам комментированный перевод избранных отрывков, касающихся Средней Азии, из громадного исторического свода ат-Табари (ум.в 923 г.).

Выявленные материалы по первой теме (ас-Сули и его хроника) составляют содержимое 6 папок; по второй (ат-Табари о Средней Азии) - 5. Ниже следует их краткая характеристика.

I. Помимо ротокопии оригинала - арабской рукописи Государственной публичной библиотеки им.М.Е.Салтыкова-Щедрина "Китаб ал-аурак" ас-Сули (№ 60 из Ханьковской коллекции, датирована III в.), здесь находятся:

а) Арабский текст этого тома сочинения, переписанный В.И.Беляевым в качестве основы будущего критического издания и соответствующий листам I8-I25, I32-I34a, I58б-I59a оригинала; таким образом, копия содержит текст 223 страниц из 320 оригинала. Поскольку рукопись была лишена не только огласовки, но и диакритических знаков, решающее значение для прочтения и понимания текста имеет расстановка этих недостающих знаков, введенная исследователем. В этом отношении копия В.И.Беляева отражает часть проделанной им работы над текстом.

б) Перевод на русский язык, соответствующий листам оригинала I-IIIб, I5Ia-I6Ia, т.е. 244 страницам из 320. Как можно видеть, копия текста и перевод В.И.Беляева по объему не совпадают, а соответствующих листам I26-I3I и I34б-I50 оригинала материалов пока не обнаружено.

в) Выписки на карточках, половинках и четвертушках листов

и т.п. (всего свыше 550 единиц в разных конвертах) разного содержания: отдельные бейты из сочинения ас-Сули с переводом, сведения об авторе и его предках из арабских источников, библиография.

г) Оттиски печатных работ В.И.Беляева по этой теме, черновики разных вариантов его докладов, статей и планов (в автографе и машинописи).

Из датированных материалов вырисовываются также периоды наиболее интенсивной работы автора над этой темой: 1934-36, 1940-41, 1945-46, 1956, 1965 и 1969 гг.

П. Основное место здесь занимает машинопись с нижеследующим титульным листом: Академия наук СССР. Институт востоковедения. В.И.Беляев. Перевод труда ат-Табари "История пророков и царей". Материалы по истории Средней Азии. Часть I. 1953 г.

Сюда входят: предисловие на 14 и перевод на 403 страницах; примечания к переводу и указатель имен лиц и названий племен на 30 страницах (еще одна страница с обоснованием того, почему "примечания" и "указатель" объединены).

Перевод, по-видимому, охватывает полностью все отрывки из обширного труда ат-Табари, которые было намечено включить в предполагавшееся издание. Подготовка "Примечаний" не завершена, и они содержат лишь часть имен и названий, начинающихся буквой А. Есть, кроме того, заготовки к статьям "примечаний и указателя" на карточках (208 ед.), а также машинописные копии части перечисленных материалов.

Архив В.И.Беляева еще ожидает полного описания, но уже теперь можно сказать, что наиболее ценные материалы связаны с названными двумя трудами. Эти материалы свидетельствуют о разной степени завершенности авторской работы над различными частями обоих трудов. Их подготовка к печати дело безусловно нужное, однако довести его до конца на уровне авторского замысла будет очень нелегко; оно потребует от исполнителей немалых усилий и затрат времени, такой же самоотверженности, какую проявлял В.И.Беляев, когда он предпринимал издание или переиздание трудов своих учителей.

¹ См.: "Народы Азии и Африки", М., 1976, № 6, с.268-269; "Общественные науки в Узбекистане", Ташкент, 1976, № 7, с.58-59.

² Эту работу выполнила Л.Н.Беляева, по разрешению которой я смог ознакомиться с архивом ее покойного мужа.

О НАУЧНОМ АРХИВЕ И.Н.ВИННИКОВА

Предлагаемое сообщение является предварительным, поскольку основная часть архива И.Н.Винникова поступила в распоряжение Кафедры арабской филологии Восточного факультета ЛГУ совсем недавно, и изучить полностью все материалы за это время было невозможно.¹

В архиве И.Н.Винникова отражены все стороны его обширной и многогранной научной деятельности. Даже при первом, еще поверхностном, знакомстве с материалами архива отчетливо выступают эта широта и многогранность: он – этнограф и историк культуры, арабист-языковед и семитолог широкого плана, историк науки, педагог и организатор. При разборе архивного материала я старалась, насколько это возможно, классифицировать его по отдельным отраслям научной деятельности И.Н.Винникова.

И. Э т н о г р а ф и я

(материалы по общей этнографии в теоретическом плане, а также по этнографии несемитских народов):

1. Наряду с рукописями опубликованных работ в отдельных папках содержатся важные материалы, как связанные с ходом подготовки данной работы, так и прямо не связанные с ней. Это – характеристики концепций разных зарубежных ученых, выписки и обзоры из трудов, библиографические обзоры, отдельные выписки из специальной литературы, иногда полностью перепечатанные статьи, оттиски статей, иллюстративный материал (фотографии, рисунки). В папках, относящихся к изданию трудов Моргана – много фотографий, писем и материалов из архива Моргана. Столь же разнообразны подготовительные материалы к изданию трудов К.Маркса.

В архиве содержится значительный материал по этнографии австралийцев, 24 фотографии, освещающие быт, нравы, типы людей, флору и фауну. Аналогичен по составу материал к этнографии андамцев.

2. Подготовленные для публикации работы, но не опубликованные:

а) "Новая рукопись К.Маркса о ранних этнографических этапах истории общества" (12 стр. машинописи, I/Ш 1943 г.). Из переписки И.Н. с издательством журнала "Большевик" и "Исторического журнала"² видно, что эта статья готовилась к 60-летию со дня смерти К.Маркса (14.Ш.1943 г.).

б) "К.Маркс об общественном строе древних германцев" (машинопись, 10 стр., 6.Ш.1943 г.). Второй экземпляр машинописи этой статьи имеет сверху штамп "Исторический журнал № 7" и надпись "Взамен гранок", дата - 24.IV.1943 г. В списке опубликованных работ И.Н. эта статья не числится.

в) В архиве И.Н. содержится обширный материал, связанный с подготовкой к изданию дневников Моргана (фотографии автографа, список оригинала, переводы на русский язык). Как видно из бумаги, составленной И.Н. 5 июля 1949 г. под заголовком "Об издании неопубликованных дневников путешествий Льюиса Г.Моргана"(3 стр.), И.Н. задумал большую книгу (25 п.л.), в которую должны были войти: Введение, дневники, реальный комментарий и приложения. Эту книгу он предполагал подготовить к печати в конце первого квартала 1950 г., однако работа затянулась. В своем письме от 29.IX.1959 г., адресованном профессору Э.Неефу (Ernst Neef, ГДР), И.Н. писал: "Далеко не все рукописи Моргана, которые мне удалось расшифровать и подготовить к печати, были изданы. В частности, огромный интерес для географов, этнографов и лингвистов представляют обработанные мною к печати дневники путешествий Моргана, совершенных им в 1859 и 1860 гг. для сбора среди индейских племен материалов, которые затем легли в основу его главных трудов... Эти дневники состоят из 10 номеров и их общий объем 225 страниц на машинке. Они до сих пор нигде еще не были изданы. Я мог бы представить эти дневники для напечатания в "Petermanns geographische Mitteilungen", которые мною очень высоко ценятся". Свое предложение И.Н. связывал с тем, что в 1959 г. исполнялось 100 лет с начала путешествий.

В ответном письме от 23.II.1960 г. Э.Нееф писал, что они не имеют возможности публиковать эти дневники, но предложил И.Н. написать о них обзорную статью и показать значение дневников Моргана для географии и истории науки вообще. Насколько мне известно, такая работа не вышла.

г) К числу неопубликованных работ можно отнести также доклады, сообщения и лекции, прочитанные И.Н. в различных научных заседаниях. Так, на первом Моргановском чтении, которое состоя-

лось 17.XII.1940 г., И.Н. прочел доклад "Маркс, Энгельс и Морган"; на первом Штернбергском чтении, которое состоялось 20.V.1941 г., - доклад "Метод анализа систем родства"; на заседании кафедры этнографии Восточного факультета ЛГУ, состоявшемся 24.I.1949 г., - доклад "Лекция В.И.Ленина о государстве и ее значение для этнографии" и др.

д) В архиве имеется рукопись в 73 стр., написанная рукой И.Н. (?), под заглавием: "Учение Тайлора". Перед заголовком стоит цифра III. Рукопись содержит подробное исследование учения Тайлора, которое разбивается на несколько разделов с отдельной пагинацией: 1. Учение об эволюции - 12 стр.; 2. Учение о единстве человеческого рода - 8 стр.; 3. Происхождение и развитие религиозных представлений - 26 стр.; 4. Происхождение и сущность религиозных обрядов и церемоний - 12 стр.; 5. Происхождение и сущность мифологии - 8 стр.; 6. Новые методы, предложенные Тайло-ром - 7 стр. Из краткого введения видно, что это - продолжение, т.е. очередной раздел, следующий за разделом, где давалась характеристика работ Тайлора. Автор рукописи не указан.

3. В архиве И.Н. отражена и его педагогическая деятельность в области этнографии. Здесь содержатся материалы и разработки к курсам лекций: "История первобытных социальных отношений", "Введение в этнографию", "История первобытных верований".

4. Организаторская деятельность.

В течение ряда лет (1938-1942; 1945-1949) И.Н. заведовал кафедрой этнографии ЛГУ, а в годы 1941-1942 он возглавлял Институт этнографии АН СССР. В архиве содержится документальный материал о работе этих учреждений, который представляет интерес не только для характеристики деятельности И.Н., но и для истории науки и работы названных учреждений.

5. В архиве И.Н. имеются и работы других этнографов.

а) В.Г.Б о г о р а з: Отдельные лекции о шаманстве.

б) Д.К.З е л е н и н: 1) Что разумеют ученые под термином "фетишизм" (машинопись, 24 стр.); 2) "Этнография СССР", Изд-во ЛГУ, 1948, 95 стр. (Гранки книги + договор изд-ва с И.Н. на редактирование. Эта книга не вышла, и теперь, насколько мне известно, в архиве И.Н. сохранился единственный экземпляр еэ).

в) Е.Г.К а г а р о в: "Отражение семейно-брачных отношений первобытно-общинного строя в фольклоре" (машинопись, 62 стр.).

г) А.Н.К о н д а у р о в: "К вопросу оседания кочевников в Южном Таджикистане" (рукопись, 12 стр.).

д) А.С.К у л и ш е р: переводы книг - 1. Иоганн-Якоб Бахофен. Итоги моей жизни (машинопись, 25 стр., 2 экз.); 2. Бахофен, Дикийский народ (машинопись, 150 стр., 2 экз.); 3. Фридрих Рапель. История, этнография и историческая перспектива (машинопись, 66 стр., 2 экз.); 4) Роберт Г.Лови (Беркли, Калифорния). Теоретическая этнология в Америке (машинопись, 22 стр., 3 экз.).

е) С.М а й з е л ь: "Семитическая мифология в свете метафоры и метатезы" (машинопись, 48 стр.).

ж) А.Б.П о т р о в с к и й: "Коллекция Н.Н.Миклухо-Маклая по надписям залива Астролябии (Новая Гвинея)" (рукопись, 49 стр. Приложен отзыв И.Н. от 15.IV.1936 г., а также отдельные выписки и две фотографии).

з) Г.Н.П р о к о ф ь е в: "Этногенез селькупов" (рукопись, 21 стр.).

и) А.Л.Т р о и ц к а я: "Похороны у таджиков долины Зеравшан" (машинопись, 31 стр., 14/1 1941 г.).

к) Л.Я.Ш т е р н б е р г: "Введение в этнографию" (курс лекций, машинопись, 253 стр.).

л) Две работы без указания авторов: 1) "Получение шаманского дара в шаманстве турецких племен" (машинопись, 18 стр.); 2) "Род, брак и семья у самоедов-юраков" (машинопись, 21 стр.).

м) Материалы и отчеты разных экспедиций.

П. А р а б и с т и к а

1. Язык, фольклор и этнография среднеазиатских арабов. Помимо рукописей и машинописей опубликованных работ, здесь представлены полевые записи, картотеки, характеристики, этнографические обзоры, документация, переписка и т.д.

2. Легенды о Мухаммеде. В архиве находятся большой этнографический материал и исследование в широком сравнительно-этнографическом плане, а также рукопись изданной в 1934 г. статьи "Легенда о призвании Мухаммеда". Я думаю, что при соответствующей подготовке этот материал может быть опубликован.

3. Переводы из ал-Истахри и Ибн Хаукаля (X в.). Как видно из некоторых документов архива,³ И.Н. в 1952 г., будучи ст.научным сотрудником ИВ АН СССР, работал над темой "Сведения о различных народах и областях СССР у ал-Истахри и Ибн Хаукаля (X в.)".

Работа эта не была напечатана. В архиве сохранились переводы в рукописи и машинописи.

4. Значительная часть архива связана с И.Ю.Крачковским. Это:

а) Отдельные сочинения И.Ю.Крачковского (машинописи).

б) Материалы, связанные с изданием "Избранных сочинений" И.Ю.Крачковского.

в) Работы И.Н.Винникова о И.Ю.Крачковском и собранный в связи с ними большой библиографический материал, картотека большого формата с материалами о жизни и деятельности И.Ю.Крачковского по дзтам.

г) Неопубликованный доклад И.Н. "И.Ю.Крачковский и арабское языкознание", прочитанный 28/XI 1957 г. на научной сессии ЛГУ, посвященной 40-летию Октябрьской революции.

В архиве есть и другие доклады и выступления, связанные с И.Ю.Крачковским.

5. Материалы, связанные с жизнью и деятельностью других ученых: В.И.Беляева, В.А.Крачковской, Н.В.Юшманова, Я.С.Виленчика и др.

6. Педагогическая деятельность.

а) Материалы и разработки курса "Арабская диалектология", а также по отдельным арабским диалектам: "Сирийский диалект", "Иракский диалект" и др.

б) Курс "Ислам". Этот курс, как видно из приложенной программы, составленной 24/III 1931 г., И.Н. читал в 1930/31 уч. году. И программа, и сам курс, как он изложен в записях И.Н., заслуживает внимания.

Ш. Семитология

1. Материалы, связанные с опубликованными работами. Здесь сосредоточен большой исследовательский и иллюстративный материал, библиографические обзоры, фотографии и т.д.

Из многолетней работы И.Н. над словарем-конкорданцией Иерусалимского талмуда была издана в 1960 г. только одна буква א. Остальной материал находится в картотеке, которая не подготовлена к изданию: нет перевода, проведена лишь роспись слов в контексте. Над этой картотекой надо еще много работать.⁴

2. Неопубликованные работы. В последние годы своей жизни И.Н. занимался рукописными фрагментами Иерусалимского талмуда, хранящимися в Гос. Публичной библиотеке им. М.Е. Салтыкова-Щедрина.

Один из этих фрагментов полностью подготовлен для издания и представляет собой самостоятельную статью (машинопись, 15 стр.). Работа над другими фрагментами начата, но не завершена. В архиве имеются и другие неопубликованные работы в области семитологии (доклады, сообщения и др.).

3. Педагогическая деятельность в области семитологии.

В архиве содержится значительный материал, связанный с читанными И.Н. курсами. Это - "Северо-семитская эпиграфика", "Введение в семитологию", "Арамейский", "Финикийский" и "Древнееврейский" языки и др. Полностью подготовленного курса лекций по какому-либо предмету в архиве нет. Отдельные разделы некоторых курсов представлены в нескольких вариантах, другие вообще отсутствуют. Однако имеющиеся материалы могут послужить основой для составления соответствующих учебных пособий.

IV. И с т о р и я н а у к и

В архиве находятся материалы по истории арабистики и семитологии, характеристики ученых, отзывы о работах и диссертациях: материалы, связанные с XXV Международным Конгрессом востоковедов, который состоялся в Москве в 1960 г., и где И.Н. возглавлял секцию семитологии, и др. Кроме того, в архиве есть материалы, связанные с работой Кафедры ассириологии и гебраистики, которой И.Н. заведовал в 1945-1949 гг., а также - с работой Арабского кабинета ЛО ИВ АН СССР (о материалах, связанных с этнографическими учреждениями сказано выше).

У. П е р е п и с к а

Значительное место в архиве И.Н. занимает обширная переписка. Она раскрывает ту сторону деятельности И.Н., о которой мы знали очень мало или вообще не знали.

1. Переписка с издательствами журналов, энциклопедий, словарей, предложения написать статью, просьбы дать отзыв или редактировать работу.

2. Обращения различных учреждений и частных лиц за советами и консультациями и т.д.

3. Переписка с иностранными учеными. И.Н. состоял в переписке с крупнейшими семитологами, такими как Айсфельд, Фридрих, Дюпон-Соммер, Литманн, Торчинер, Бен-Хайим, Петрачек и др. Он

был в курсе всех крупных начинаний в области семитологии, и его мнением всегда интересовались.

VI. Работы других ученых в связи с редактированием или рецензированием их

Кроме перечисленных выше, в архиве И.Н. имеются еще следующие работы: В.В.Струве, "Рецензия на книгу Н.М.Никольского "Этноды по истории финикийских общинных и земледельческих культов" (машинопись, 175 стр.); Ю.А.Солодухо, "Город и городская жизнь в Ираке в III-IV вв.н.э." (машинопись, 42 стр., февраль 1942 г.); его же, "Земледелие и землепользование в Палестине во II-III вв. до н.э. (по талмудическим материалам)" (машинопись, 39 стр., 12 июля 1948 г.); а также материалы, связанные с изданием сочинений В.В.Бартольда, в том числе и машинописи отдельных его работ.

В заключение можно сказать, что во всех разделах архива И.Н. содержится ценный материал, который заслуживает изучения и - при возможности - публикации. Наш долг сделать все возможное для того, чтобы научное наследие И.Н.Винникова продолжало служить науке.

¹ В разборе архивных материалов принимали участие также Г.М.Демидова и Л.В.Малыгина.

² Письма хранятся вместе со статьей.

³ См. "План работы" И.Н. в ИВ АН на 1952 г.; отчет о работе ст.научного сотрудника ИВ АН СССР И.Н.Винникова за I-ое полугодие 1952 г.; письмо И.Н. от I/XI 1955 г., адресованное С.П.Толстову.

⁴ Эта картотека в настоящее время находится в ЛО ИВ АН СССР.

Вл.В.Полосин

БИБЛИОГРАФИЯ ДРЕВНЕАРАВИЙСКОЙ ПОЭЗИИ (издания текстов)

Трудами европейских, а в последние десятилетия и арабских ученых создана надежная база для изучения древнеаравийской поэ-

зии. Это, прежде всего, критические издания стихов — диваны, составленные средневековыми арабскими филологами и дошедшие до наших дней; собранные и изданные современными арабистами стихи тех поэтов, наследие которых никогда не объединялось в рукописные сборники, и тех, диваны которых оказались утраченными. Наличие научных критических изданий позволяет проводить глубокое и всестороннее исследование поэтического наследия этого периода.

До сих пор еще нет единого библиографического указателя, специально кумулирующего весь изданный материал этого рода. Основными справочниками, которыми приходится пользоваться, являются капитальные био-библиографии К.Брокельмана¹ и Ф.Сезгина². Обе работы имели, однако, главной целью зафиксировать корпус арабских авторов, выявить репертуар их произведений и установить местонахождение сохранившихся рукописей. Указания на издания текстов носят в них лишь вспомогательный характер и никогда не разворачиваются в библиографическое описание реальной книги; это в определенной мере затрудняет использование приводимых сведений. Кроме того, эти справочники есть далеко не во всех научных библиотеках нашей страны.

Учитывая эти обстоятельства, мы сочли возможным предложить библиографию, составление которой было частью подготовительных работ по теме, начатой в Арабском кабинете ЛО ИВ АН и объявленной на сессии ленинградских арабистов в 1976 г.³

Библиография включает в себя издания собраний стихов доисламских поэтов и поэтов переходного периода от язычества к исламу — т.н. "мухадрамов" (конец V—начало VII вв.). Не вошли в нее издания отдельных стихотворений и издания сборников стихов разных поэтов (антологий). Опущена и обширная исследовательская литература. Это связано как с принципиальной установкой нашей библиографии, так и с рядом других соображений. Больше всего, может быть, приходится пожалеть о невозможности в данное время привести сведения о рецензиях на включенные в библиографию издания.

При всех отмеченных пробелах собранные в библиографии сведения представляются полезными как для исследователей древней поэзии Аравии, так и для историков науки, прослеживающих развитие этой отрасли арабистики.

Преобладающее число изданий приходится на XX в., особенно на его вторую половину. Это показывает, насколько наш век раз-

двинул поле зрения исследователя древней поэзии по сравнению с предшествующим периодом. Он отличался не только ограниченным набором критически изданных текстов, но и однобоким подходом исследователей к самой древнеаравийской поэзии (сетования на эту однобокость раздавались еще в начале нашего столетия: "... за арабской поэзией до сих пор не признается прав на самостоятельное изучение, до сих пор она считается помощницей истории и филологии, но и только"⁴).

Библиография показывает также большой и все возрастающий вклад арабских ученых в издания поэтических памятников. На смену несовершенным "восточным" публикациям прошлого века, которые по своему значению в науке обычно приравнивались к одной рукописи, пришли теперь полноценные научные издания, выполненные по нескольким спискам. Ряд диванов издан в нескольких рукописных редакциях или с различными шархами. Широко распространилась в арабских странах практика так называемых "коммерческих" изданий, рассчитанных больше на образованного читателя, чем на исследователя, которыми, однако, приходится пользоваться и научным работникам. Публикации такого рода также включались в библиографию.

К сожалению, не со всеми изданиями удалось ознакомиться *de visu* (основная часть описанных *de visu* изданий приходится на фонды библиотеки ЛО ИВ АН). Сведения о других изданиях были собраны из рецензий, библиографий в различных арабистических трудах и в арабской литературе, а также из каталогов европейских книготорговых фирм. Однако в этих источниках применяются разные принципы описания изданий, так что составление библиографического описания по их данным затруднительно, а само описание приобретает зачастую предположительный характер. Все же мы сочли возможным включить в библиографию и такие, не всегда полные и точные, сведения, чтобы помочь исследователю в поисках нужной литературы.

Библиография не претендует на исчерпывающую полноту; ряд изданий не включен в нее, т.к. имеющиеся о них сведения слишком скудны или вызывают сомнения.

В библиографии издания поэтических текстов сгруппированы по поэтам, имена которых расположены в последовательности букв латинского алфавита. Внутри каждого раздела издания расположены хронологически (по датам публикаций).

Отчасти по техническим соображениям, отчасти для того, что-

бы облегчить пользование библиографией тем, кто не знаком с русской транскрипцией, все описания изданий на арабском языке приведены в латинской транслитерации (основные знаки ее: th= ث; ġ= ج; ā= ا; š= ش; ' = ع; gh= غ; q= ق; k= ك).

Список аббревиатур, используемых в библиографических описаниях:

JA = Journal Asiatique. Paris.

JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society. London.

RIMA = Revue de l'Institut des Manuscrits Arabes. Le Caire.

SBAW = Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.
Wien.

WZKM = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.
Wien.

¹ C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur, Bd I-II, Weimar-Berlin, 1898-1902; Supplementbände I-III, Leiden, 1937-1942; Zweite den Supplementbänden angepasste Aufl., Bd I-II, Leiden, 1943-1949.

² F. Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums, Bd II, Poesie, Leiden, 1975.

³ Вл. В. Полосин, О подготовке словаря древнеарабской поэзии. - В кн.: Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока, XII годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР, Часть III, М., 1977, с. 105-109.

⁴ И. Ю. Крачковский, Избранные сочинения, т. 2, М.-Л., 1956, с. 15.

I. 'Abada b.aṭ-Ṭabīb

I. al-Ġubūrī, Yaḥyā. Ši'r 'Abada b.aṭ-Ṭabīb. Bayrūt, Dār at-tarbiya, 1971. I44 p.

II. al-'Abbās b.Mirdās as-Sulamī

I. Dīwān al-'Abbās b.Mirdās as-Sulamī. Ġama'ahu wa ḥaqqaqahu Yaḥyā al-Ġubūrī. Baghdād, 1388/1968. 210 p. (Kutub at-turāth,8).

III. 'Abīd b.al-Abraṣ

I. The Dīwāns of 'Abīd al-Abraṣ, of Asad, and 'Āmir ibn aṭ-Ṭufail, of 'Āmir ibn Ṣa'sa'ah, edited for the first time from the Ms.in the British Museum and supplied with a translation and notes by Sir Charles Lyall. Leyden-London, 1913. [6],VIII, 196 p. (E.J.W.Gibb Memorial Series, vol.XXI).

2. Dīwān 'Abīd b.al-Abraṣ. Taḥqīq wa šarḥ Ḥusayn Naṣṣār. al-Qāhira, 1377/1957. 178 p.

3. Dīwān 'Abīd b.al-Abraṣ. Bayrūt, 1377/1958.

4. al-Bustānī, Karam. Dīwān 'Abīd b.al-Abraṣ. Bayrūt, Dār Sādir - Dār Bayrūt, 1964. 155 p.

IV. Abū Du'ād al-Iyādī

I. von Grunebaum G.E. Abū Du'ād al-Iyādī: collection of fragments . - WZKM,vol.51,Hf.I/2,1948,S.83-105; Hf.4,1952, S. 249-282.

2. Dīwān Abī Du'ād al-Iyādī. Ġama'ahu Grunebaum. - In: Dirāsāt fī-l-adab al-'arabī. Bayrūt, Dār al-ḥayāt, 1959.

V. Abū Du'aib

I. Der Diwan des Abu Du'aib, herausgegeben und übersetzt von Joseph Hell. Hannover,1926. XII,91; 48 S.

VI. Abū Kabīr al-Hudālī

I. Le Dīwān d'Abū Kabīr al-Hudālī, publié avec le commentaire d'as-Sukkarī, traduit et annoté par Fehim Bajraktarevic. - JĀ, t.CCXI,1927, fasc.I,p.5-94.

VII. Abū Miḥḡan ath-Thaqafī

I. Dīwān Abī Miḥḡan ath-Thaqafī wa šarḡuhu li-Abī Hilāl al-Ḥasan b. 'Abdallah b. Sahl. - In: Primeurs arabes présentées par le Comte de Landberg. Fasc.I. Leide, 1886, p.58-74.

2. Abel L.De Abū Miḥḡan poeta arabico ejusque carminibus. Dissertatio inauguralis. Lugduni-Batavorum, 1887. 37 p.

3. Dīwān Abī Miḥḡan. Taḡlīq Šalāḥ ad-Dīn al-Munaḡḡid. Bay-rūt, 1970.

VIII. Abū Zubayd aṭ-Ṭā'ī

I. Ši'r Abī Zubayd aṭ-Ṭā'ī. Ğama'ahu wa ḡaqqaqahu Nūrī Ḥamūdī al-Qaisī. Baghdād, Maṭb. al-Ma'ārif, 1967. 213 p.

IX. 'Adī b.Zayd

I. Dīwān 'Adī b.Zayd al-'Ibādī. Ḥaqqaqahu wa ġama'ahu Muḡammad Ğabbār al-Mu'aybid. Baghdād, 1385/1965. 328 p. (Kutub at-turāth,2).

X. al-Afwah al-Audī

I. Dīwān al-Afwah al-Audī. - In: aṭ-Ṭarā'if al-adabiya wa hiyā maḡmū'a min aš-šī'r. Ğama'ahā 'Abd al-'Aziz al-Maymanī. al-Qāhira, Laḡnat at-ta'līf wa-t-tarḡama wa-n-našr, 1937.

XI. 'Alqama b.'Abada

I. Die Gedichte des 'Alqama Alfaḡl, mit Anmerkungen herausgegeben von Albert Socin. Leipzig, 1867. VIII,42; 24 S.

2. Dīwān 'Alqamat al-Faḡl. - In: Maḡmū' muštamil 'alā ḡamsa dawāwīn min aš'ār al-'arab. [al-Qāhira, al-maṭba'at al-Wahbiya, 1213/1875].

3. 'Alqama ben 'Abada. Dīwān. Accompagné du Commentaire d'al-'Alam aš-Šantamarī. Edité par Mohammed Ben Cheneb. Alger-Paris, 1925. 196 p. (Bibliotheca Arabica,I).

4. Dīwān 'Alqama b.'Abada. Taḡlīq Aḡmad Šaqr. [al-Qāhira], al-maṭba'at al-Maḡmūdiya, 1935.

5. Dīwān 'Alqamat al-Faḡl. Taḡlīq Luṭfī aš-Šaqqāl, Durriya al-Ḥaṭīb wa Fahr ad-Dīn Qabāwa. Ḥalab,1969.

XII. 'Amir b.aṭ-Ṭufayl

I. Cm.III, I.

2. Dīwān 'Āmir b. aṭ-Ṭufayl. Bayrūt, Dār Ṣādir, 1959.
3. Dīwān 'Āmir b. aṭ-Ṭufayl. [Taḥqīq] Karam al-Bustānī. Bayrūt, Dār Ṣādir, 1963. 147 p.

XIII. 'Amr b. Kulthūm

1. Diwans of poetes Amrou ibn Kolthoum et Harith ibn Hillizah. Ed. by F. Krenkow. - al-Mašriq (Bejrūt), vol. 20, 1922, p. 591-611; 693-708.

XIV. 'Amr b. Ma'dikarib

1. aṭ-Ṭa'ān, Hāšim. Dīwān 'Amr b. Ma'dikarib az-Zubaydī. Baghdād, 1970. 286 p. (Kutub at-turāth, 14).

XV. 'Amr b. Qamī'a

1. The poems of 'Amr son of Qamī'ah of the clan of Qais son of Tha'labah, a branch of the tribe of Bakr son of Wā'il. Edited and translated by Sir Charles Lyall. Cambridge, 1919. 76 p.
2. Dīwān 'Amr b. Qamī'a. 'Uniya bi-taḥqīqihi wa-t-ta'līq 'alayhi Ḥasan Kāmil aṣ-Ṣayrafī. al-Qāhira, 1385/1965. 61, 423 p. (Ma'had al-maḥṭūṭāt al-'arabiya).
3. Dīwān 'Amr b. Qamī'a. Taḥqīq Ḥalīl Ibrāhīm al-'Atiya. Baghdād, 1972. 119 p. (Kutub at-turāth, 20).

XVI. 'Antara

1. Dīwān 'Antara. Bayrūt, al-maṭba'at al-Adabiya, 1891. 93 p.
2. Dīwān 'Antara. Ḍabaṭa šaklahu wa anfaqa 'alā ṭab'ihi Amin al-Ḥūrī. 'Allaqa ḥawāšīhi wa waqafa 'alā ṭab'ihi Rašīd 'Atiya. Bayrūt, [1324 h]. 120 p.
3. Šarḥ Dīwān 'Antara b. Šaddād. Ṭab' wa ta'līq wa šarḥ 'Abd al-Mun'im 'Abd ar-Ra'ūf Šalabī. al-Qāhira, 1947. 17, 200 p.
4. Dīwān 'Antara. Bayrūt, Dār Ṣādir, 1958. 254 p.
5. M. Sa'id Maulawī. Dīwān 'Antar. al-Qāhira, 1964.
6. Dīwān 'Antara. Taḥqīq Karam al-Bustānī. Bayrūt, Dār Ṣādir, 1385/1966. 254 p.
7. Dīwān 'Antara b. Šaddād. Ḥaqqaqahu wa qaddama lahu Fauzī 'Aṭawī. Bayrūt, Dār al-Ma'rifa, 1388/1968. 222 p.

XVII. al-Aswad b. Ya'fur

1. Dīwān al-Aswad b. Ya'fur. Taḥqīq Nūrī Ḥammūdī al-Qaisī. Baghdād, 1970. 104 p. (Kutub at-turāth, 15).

XVIII. al-A'šā

I. Gedichte von Abū Baṣīr Maimūn ibn Qais al-A'šā nebst Sammlungen von Stücken anderer Dichter des gleichen Beinamens und von al-Musayyib ibn 'Alas arabisch herausgegeben von Rudolf Geyer. London, 1928. XLII, 380; 360 p. (E.J.W.Gibb Memorial Series, N.S., vol.VI).

2. Dīwān al-A'šā al-Kabīr Maimūn b.Qais. Šarḥ wa ta'liq Muḥammad Muḥammad Ḥusayn. [al-Qāhira], maktaba al-Adab, 1950. [30], 432 p.

3. Dīwān al-A'šā. Bayrūt, Dār Šādir, 1960. 223 p.

XIX. Aus b.Ḥağar

I. Gedichte und Fragmente des Aus ibn Ḥajar, gesammelt, herausgegeben und übersetzt von Rudolf Geyer. Wien, 1892. IO7, 29 S. (SBAW, Bd CXXVI, I3. Abh.).

2. Dīwān Aus b.Ḥağar. Taḥqīq wa šarḥ Muḥammad Yūsuf Nağm. Bayrūt, Dār Šādir, 1380/1960. 2, 198 p. 2nd.ed. - Bayrūt, 1967.

XX. Bašāma b.al-Ghadīr

I. Dīwān Bašāma b.al-Ghadīr al-Murrī. Ğam' wa taḥqīq 'Abd al-Qādir 'Abd al-Ğalīl. - al-Maurid, vol.VI, 1397/1977, No I, p.217-230.

XXI. Bišr b.Abī Ḥāzim

I. Grünebaum G.Bischr b.Abī Khāzim: collection of fragments. - JRAS, 1939, part 4 (October), p.533-567.

2. Dīwān Bišr b.Abī Ḥāzim al-Asadī. 'Uniya bi-taḥqīqihi 'Izzat Ḥasan. Dimašq, 1960. 42,283 p. (Maṭbū'at Mudīriya iḥyā' at-turāth al-qadīm, I).

XXII. Dū-l-Išba' al-'Adwānī

I. al-'Adwānī, 'Abd al-Wahhāb wa ad-Dulaymī, Muḥammad Nayif. Dīwān Dī-l-Išba' al-'Adwānī. al-Mausil, 1973.

XXIII. Ğirān al-'Aud

I. Dīwān Ğirān al-'Aud an-Numairī. Riwayāt al-Ḥasan b.al-Ḥusayn b.'Abdallah b.'Abd ar-Rahmān b.al-'Alā' b.Abī Šufra b.al-Muhallab al-'Atakī al-Baṣrī al-ma'rūf bi-s-Sukkarī. al-Qāhira, Dār al-Kutub, 1350/1931.

XXIV. al-Ḥādira

I. Dīwān šī'r al-Ḥādirah (Qutbah b. Aws al-Dhubiānī al-Ḥādirah) related by Abū Muḥammad b. 'Abbās al-Yazīdī. Ed. by Imtiāz 'Alī 'Arshī. - Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, N.S. vol.24-25, Suppl.I. Bombay, 1948. 39 p.

2. Dīwān šī'r al-Ḥādira. Imlā' Abī 'Abdallāh Muḥammad b. al-'Abbās al-Yazīdī 'an al-Aṣma'ī. Ḥaqqāqahu wa 'allaqa 'alayhi Nāsir ad-Dīn al-Asad. - RIMA, vol.15, 1969, fasc.2, p.269-388.

XXV. al-Ḥansā'

I. Anīs al-ḡulasā' fī šarḥ Dīwān al-Ḥansā'. Ṭubī'a li-awwal marra naqlan 'an sitt nusaḥ ḥiṭṭiya qadīma min makātib Miṣr wa Ḥalab wa Bayrūt wa Berlīn. I'tanā bi-ḍabṭihi wa taṣḥīhihi wa ḡam' riwāyātihi wa ta'liq ḥawāšīhi wa fahārisihi al-ab Lūis Šayḥū al-Yasū'ī. Bayrūt, 1896. 25,388 p.

2. Dīwān al-Ḥansā'. Bayrūt, Dār Šādir, 1960. 157 p.

3. Dīwān al-Ḥansā'. Taḥqīq Karam al-Bustānī. Bayrūt, Dār Šādir, 1963.

XXVI. al-Ḥārith b. Ḥilliza

I. Cm.XIII, I.

2. aṭ-Ṭa'ʿan, Hāšim. Dīwān al-Ḥārith b. Ḥilliza. Baghdād, 1969. 31 p. (Silsila "Dawāwīn ṣaḡhīra", I).

XXVII. al-Ḥārith b. Zālim al-Murrī

I. al-Bayātī, 'Ādil Ḡāsim. al-Ḥārith b. Zālim al-Murrī al-Wāfī al-Fātik. - Maḡalla Kulliyat al-adāb (Baghdād), al-'adad 15, 1972, p.343-390.

XXVIII. Ḥassān b. Thābit

I. Dīwān Ḥassān b. Thābit. Tūnis, 1281/1864. 2, 130 p.

2. Ḥassān b. Thābit. Dīwān. Bombay, 1281/1864.

3. Dīwān Ḥassān b. Thābit. [Ṭaba'ahu] Maulavī Faiḍ al-Ḥassān. Lahūr, s.a.

4. Dīwān Ḥassān b. Thābit. Taḥqīq Maḥmūd Šukrī al-Makkī. al-Qāhira, 1321/1903.

5. Dīwān Ḥassān b. Thābit. [Ṭaba'ahu] Qāḍī 'Abd al-Karīm Ibn Qāḍī Mirmuḥammad. Bombay, 1328/1910.

6. The *Dīwān* of Ḥassān b. Thābit (ob. A.H. 54). Ed. by Hartwig Hirschfeld. Leiden-London, 1910. X, 2, 124; 92 p. (E.J.W. Gibb Memorial Series, vol. XIII).

7. *Dīwān* Ḥassān b. Thābit. Taḥqīq Muḥammad 'Inānī. al-Qāhira, 1331/1913.

8. *Šarḥ Dīwān* Ḥassān b. Thābit. [Bi-taḥqīq] 'Abd ar-Raḥmān al-Barqūqī. al-Qāhira, 1347/1929.

9. *Šarḥ Dīwān* Ḥassān b. Thābit al-Anṣārī. Waḍa'ahu wa ḍabaṭa ad-dīwān wa ṣaḥḥaḥahu 'Abd ar-Raḥmān al-Barqūqī. al-Qāhira al-Maṭba'at at-tiġāriyat al-Kubrā, 195? [44], 431 p.

10. *Dīwān* Ḥassān b. Thābit. Bayrūt, 1961. 269 p.

II. *Dīwān* of Ḥassān ibn Thābit. A new edition based on Mss. not previously used as well as on other sources, with notes and comments, vol. I-2. By Walid N. Arafat. London, 1971. (E.J.W. Gibb Memorial Series, New Series, vol. XXV).

XXIX. Ḥātim aṭ-Ṭā'ī

I. *Dīwān* Ḥātim aṭ-Ṭā'ī wa aḥbāruhu. Ṭubi'a fī London sanat 1872 bi-l-ḥurūf al-ġadīda al-ḥaṣṣa bi-maṭba'at Āl Sām. London, R. Hassoun, 1872. 43 p.

2. *Dīwān* Ḥātim aṭ-Ṭā'ī. Bi-riwāyat al-Kalbī. al-Qāhira, 1293/1876.

3. *Dīwān* Ḥātim aṭ-Ṭā'ī. [Ṭaba'ahu] Faiḍ al-Ḥassān. Lahūr, 1878.

4. Der *Dīwān* des arabischen Dichters Ḥātim Ṭej nebst Fragmenten, herausgegeben, übersetzt und erläutert von F. Schultess. Leipzig, 1897.

5. Ḥātim aṭ-Ṭā'ī. ad-Dīwān. Bayrūt, Dār Ṣādir, 1953.

6. *Dīwān* Ḥātim aṭ-Ṭā'ī. Taḥqīq al-Bustānī. Bayrūt, 1963. 135 p.

XXX. al-Ḥirniq bint Badr b. Hiffān

I. *Diwan* d'al-Ḥirniq soeur de Tarafah édité d'après le Ms. de la Bibliothèque Khédiviale et publié avec des commentaires par le P.L. Cheikho. Beyrouth, 1899. 24 p.

2. *Dīwān* Ḥi'r al-Ḥirniq bint Badr b. Hiffān. Taḥqīq Ḥusain Naṣṣār. al-Qāhira, 1969. 63 p. (Maṭbū'at Markaz taḥqīq at-turāth wa naṣrihi, 3).

XXXI. Ḥuḫāf b.Nadba as-Sulamī

I. Ši'r Ḥuḫāf b.Nadba as-Sulamī. Ğama'ahu wa ḥaḡḡaḡahu Nū-rī Ḥamūdī al-Qaisī. Baghdād, 1968. 203 p.

XXXII. Ḥumaid b.Thaur al-Hilālī

I. Dīwān Ḥumaid b.Thaur al-Hilālī, wa fihi bā'iyat Abī Du'ād al-Iyādī. Šan'at 'Abd al-'Aziz al-Maimanī. al-Qāhira, 1371/1951. VIII, 174 p.

2. Dīwān Ḥumaid b.Thaur al-Hilālī. Taḥqīq 'Abd al-'Aziz al-Maimanī. al-Qāhira, 1384/1965.

XXXIII. al-Ḥuḫay'a

I. Der Dīwān des Ğarwal b.Aus al-Ḥuḫej'a. Bearbeitet von Ignaz Goldziher. Leipzig, 1893. 245 S. (Separat-Abdruck aus der Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft).

2. Dīwān al-Ḥuḫay'a bi-šarḥ Abī-l-Ḥasan as-Sukkarī. I'tanā bi-tašḥīḥihi Aḥmad b.al-Amīn as-Šinqīṭī. al-Qāhira, 1323/1905. 120 p.

3. Dīwān al-Ḥuḫay'a bi-šarḥ Ibn as-Sikkīt wa-s-Sukkarī wa-s-Siġistānī. Taḥqīq Nu'mān Amīn Ṭaha. al-Qāhira, 1958.

4. Dīwān al-Ḥuḫay'a. Taḥqīq 'Isā Sābā. Bayrūt, 1387/1967. 189 p.

XXXIV. Ibn Muqbil

I. Dīwān Ibn Muqbil. 'Uniyā bi-taḥqīqihi 'Izzat Ḥasan. Dimasḡ, 1381/1962. 28,564 p. (Maṭbū'at Mudīriyat ihyā' at-turāth al-qadīm, 5).

2. Dīwān Ibn Muqbil. [Hrsg.von] Ahmet I. Türek. Ankara, 1965. (Erzurum Üniv.Yayınları, 27).

XXXV. Imru' al-Qays

I. Le diwan d'Amro'lkais, précédé de la vie de ce poète par l'auteur du Kitab el-aghani, accompagné d'une traduction et de notes par Mac Guckin De Slane. Paris, 1837. XXV, 128,50 p.

2. Šarḥ diwān ra'is as-šu'arā' Abī-l-Ḥārith as-šahīr bi-Imri' al-Qays b.Ḥuġr al-Kindī, li-l-wazīr Abī Bakr 'Āšim b.Ay-yūb. al-Qāhira, al-Maṭba'at al-ḡayriya, 1307/1888.

3. as-Sandūbī, Ḥasan. Šarḥ diwān Imri' al-Qays wa ma'ahu aḡbār al-Marāqisa wa as'āruhum fi-l-ġāhiliya wa šadr al-islām.

al-Qāhira, Maṭba'at al-Istiqāma, 1939.

4. Dīwān Imri' al-Qays. Taḥqīq Muḥammad Abū-l-Faḍl Ibrāhīm. al-Qāhira, 1377/1958. 502 p. (Daḥā'ir al-'arab, 24). 2 nd ed. - 1968.

5. Dīwān Imri' al-Qays. Ğam' al-A'lam aš-Šantamarī. Taḥqīq Ibn Abī Šanab. al-Ğazā'ir, 1974. 622 p.

XXXVI. Ka'b b. Mālik

I. Dīwān Ka'b b. Mālik al-Anšārī. Dirāsa wa taḥqīq Sāmī Mak-kī al-'Ānī. Baghdād, Maktabat an-Naḥḍa, 1966. 361 p.

XXXVII. Ka'b b. Zuhayr

I. Šarḥ dīwān Ka'b b. Zuhayr b. Abī Sulmā. Šan'at Abī Sa'īd as-Sukkārī. al-Qāhira, Dār al-Kutub, 1950. 29, 289 p.

2. Le dīwān de Ka'b ibn Zuhair. Edition critique par Tadeusz Kowalski. (Dywan poezji Ka'ba ibn Zuhaira. Wydanie krytyczne). Kraków, 1950. XLI, 148 p. (Mémoires de la Commission orientaliste, No 38).

XXXVIII. Labīd

I. Der Diwan des Labīd. Nach einer Handschrift zum ersten Male hrsg. von Jūsuf Ǧijā-ad-Dīn al-Chālīdī. Wien, 1880. 151 S.

2. Die Gedichte des Labīd, nach der wiener Ausgabe übersetzt und mit Anmerkungen versehen aus dem Nachlasse des Dr. A. Huber hrsg. von Carl Brockelmann. Leiden, 1891. XLIX, 63, 59 S.

3. Šarḥ dīwān Labīd b. Rabī'a al-'Āmirī. Ḥaqqaqahu wa qad-dama lahu Iḥsān 'Abbās. al-Kuwayt, 1962. 42, 459 p. (at-Turāth al-'arabī, 8).

4. Dīwān Labīd. Bayrūt, 1966. 247 p.

XXXIX. Laqīt b. Ya'mur

I. Dīwān Laqīt b. Ya'mur al-Iyādī. Riwāyat Abī-l-Munḍir Hi-šām b. Muḥammad b. as-Sā'ib al-Kalbī. Taḥqīq wa ta'līq wa taqdim Ḥalīl Ibrāhīm al-'Atiya. Baghdād, 1390/1970. 81 p. (Silsila kutub at-turāth, 16).

XL-XLI. Mālik b. Nuwayra u Mutammim b. Nuwayra

I. as-Šaffār, Ibtisām Marhūn. Mālik wa Mutammim, ibnā Nuwayrat al-Yarbū'ī. Baghdād, Maṭba'at al-Iršād, 1968. 160 p.

XLII. Ma'n b. Aus

- I. Gedichte des Ma'n ibn Aus. Arabischer Text und Commentar, hrsg. von P. Schwarz. Leipzig, 1903. 22,39 S.
2. Dīwān Ma'n b. Aus. [Taḥqīq] Kamāl Muṣṭafā. al-Qāhira, 1927

XLIII. al-Muzarrid b. Dirār

- I. Dīwān al-Muzarrid b. Dirār al-Ghaṭafānī, bi-riwāyat Ibn as-Sikkīt wa ghairihi wa Ṣarḥ Tha'lab. 'Uniyā bi-taḥḥīhi Ḥalīl Ibrāhīm al-'Atiya. Baghdād, 1962. 103 p.

XLIV. al-Muḥabbāl as-Sa'dī

- I. aḍ-Ḍāmin, Ḥātim. al-Muḥabbāl as-Sa'dī: ḥayātuhu wa mā tabkā min ṣi'rihi. - al-Mawrid, vol. 2, 1973, p. I, p. I2I-I36.

XLV. al-Mumazzaq

- I. Geyer R. Beiträge zur Kenntnis altarabischer Dichter. 2. al-Mumazzaq. - WZKM, Bd 18, 1904, S. I-27.

XLVI. al-Muraqqiṣ al-Akbar

- I. al-Qaisī, Nūrī Ḥammūdī. Ṣi'r al-Muraqqiṣ al-Akbar. - Maḡallat "al-'Arab" (as-Sa'ūdiya), p. 485-490; 87I-894.

XLVII. al-Muraqqiṣ al-Aṣghar

- I. al-Qaisī, Nūrī Ḥammūdī. Ṣi'r al-Muraqqiṣ al-Aṣghar. - Maḡalla Kulliyat al-adāb, Baghdād, vol. 13, 1970.

XLVIII. al-Musayyab b. 'Alas

- I. CM. XVIII, I.

XLIX. al-Mutalammis

- I. Die Gedichte des Mutalammis. Arabisch und Deutsch bearbeitet von K. Vollers. Leipzig, 1903. 83 S. (Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft, Bd. V, Hf. 2).

2. Dīwān Ṣi'r al-Mutalammis aḍ-Ḍab'ī. Riwāyat al-Athram wa Abī 'Ubayda 'an al-Aṣma'ī. 'Uniyā bi-taḥqīqihi wa Ṣarḥihi wa-ta'liq 'alayhi Ḥasan Kāmil aṣ-Ṣayrafi. al-Qāhira, 1388/1968.

52, 558 p., I4 ill. (Mağalla Ma'had al-maḥṭūṭāt al-'arabiya, vol.I4).

L. al-Muthaqqib al-'Abdī

I. Ši'r al-Muthaqqib al-'Abdī bi-taḥqīq aš-šayḥ Muḥammad Ḥasan Āl Yāsīn. Baghdād, I375/I956. XIV,57 p. (Nafā'is al-maḥṭūṭāt, al-mağmū'a 6).

2. Dīwān šī'r al-Muthaqqib al-'Abdī. 'Uniyā bi-taḥqīqihi wa šarḥihi wa-t-ta'liq 'alayhi Ḥasan Kāmil aš-Şayrafi. al-Qāhira, I390/I970. 3I,429 p. (Mağalla Ma'had al-maḥṭūṭāt al-'arabiya, vol.I6).

LI. Muzāḥim b.al-Ḥārith al-'Uqailī

I. The poetical remains of Muzāḥim al-'Uqailī. Edited and translated by F.Krenkow. Leiden, 1920. X,62 p.

LII. an-Nābigha ad-Dubyānī

I. Derenbourg H.Le Dīwān de Nābigha Dhobyānī. Paris,I869.

2. at-Taūḍīḥ wa-l-bayān 'an šī'r Nābigha Dubyān. [Dīwān Nābigha banī Dubyān wa šarḥuhu] . Ṭubi'a bi-l-tizām Muḥammad Adḥam. al-Qāhira, I9I0.

3. Dīwān an-Nābighat ad-Dubyānī. Bayrūt, I953.

4. Dīwān an-Nābighat ad-Dubyānī. Taḥqīq wa šarḥ Karam al-Bustānī. Bayrūt, Dār Şādir, I960. I35 p.

5. Dīwān an-Nābighat ad-Dubyānī. Taḥqīq Karam al-Bustānī. Bayrūt, I963. I9I p.

6. Dīwān an-Nābighat ad-Dubyānī bi-tamāmihi. Taḥqīq Şukrī Faişal. Bayrūt, I968.

LIII. an-Nābigha al-Ġa'dī

I. Nallino M.Le Poesie di an-Nābigha al-Ġa'dī. Raccolta critica dei testi, traduzioni e note. Roma, I953. XIX,I82 p. 2 nd ed.: I970.

2. Dīwān an-Nābighat al-Ġa'dī (Ši'r al-Ġa'dī). Ġam' Māriyā Nilinū. Dimaşq, I964.

LIV. an-Nağāṣī al-Ḥārithī

I. an-Nu'aimī, Salīm. an-Nağāṣī al-Ḥārithī. Baghdād, 1966. 33 p. (mustall min Mağallat al-Mağma' al-'ilmī al-'irāqī, vol. 13).

LV. an-Nāmī b. Tawlab

I. Ši'r an-Nāmī b. Tawlab. Šan'at Nūrī Hammūdī al-Qaisī. Baghdād, 1969. 168 p.

LVI. Qays b. al-Ḥaṭīm

I. Der Dīwān des Kais ibn al-Ḥaṭīm. Herausgegeben, übersetzt, erklärt und mit einer Einleitung versehen von Thad. Kowalski. Leipzig, 1914. XXXVI, 97, 45 p.

2. Dīwān Qays b. al-Ḥaṭīm. Ḥaqqaqahu Ibrāhīm as-Samarrā'i wa Aḥmad Maṭlūb. Baghdād, 1962. 100 p.

3. Dīwān Qays b. al-Ḥaṭīm, 'an Ibn as-Sikkīt wa ghayrihi. Ḥaqqaqahu wa 'allaqa 'alayhi Nāsir ad-dīn al-Asad. al-Qāhira, 1381/1962. 247 p. (Kunūz aš-šī'r, 2).

4. al-Asad, Nāsir ad-dīn. Dīwān Qays b. al-Ḥaṭīm. Bayrūt, 1967. 332 p.

LVII. Qays b. Zuhayr

I. Ši'r Qays b. Zuhayr. - In: al-Bayāti, 'Ādil Ġāsim. aš-Ši'r fī ḥarb Dāhis wa-l-ghabrā'. an-Nağaf, 1972, p. 369-394.

LVIII. al-Quḥayf al-'Uqailī

I. Krenkow F. al-Quḥayf al-'Uqailī: his poetical remains, collected and translated. - JRAS, 1913, part II (April), p. 341-368.

LIX. ar-Rabī' b. Ziyād

I. al-Bayāti, 'Ādil Ġāsim. Ši'r ar-Rabī' b. Ziyād. Baghdād, 1971. 19 p. (mustall min Mağalla Kulliyat al-adāb, Ġāmi'a Baghdād, vol. 14, pt. I).

LX. Rabī' a b. Maqrūm

I. al-Qaisī, Nūrī Hammūdī. Šī'r Rabī' a b. Maqrūm aḍ-Ḍabbī. Baghdād, 1968. 53 p. (mustall min Mağalla Kulliyat al-adāb, Ğāmi'a Baghdād, vol.II).

LXI. Salāma b. Ğandal

I. Salāmat ibn Ğandal. Dīwān. Publié d'après le mss. de Constantinople et d'Alexandrie avec des notes, des corrections et des additions par le P.L.Cheikho. Beyrouth, 1910. II, 50 p.

2. Huart Cl. Le diwan de Sélama ben Djandal. - J.A., série IO, t. XV, 1910, p. 71-105.

3. Dīwān Salāma b. Ğandal. Taḥqīq Faḥr ad-dīn Ğabāwa. Ḥalab, 1968.

LXII. Samaw'al

I. Diwan d'as-Samaou'al d'après la rėcension de Niftawaihi,  dit e pour la première fois d'après un ancien Manuscrit avec des variantes et des notes par le P.L.Cheikho. Beyrouth, 1909. IV, 34 p. 2 nd ed.: 1920.

2. Hirschberg J.W. Der Dīwān des as-Samau'al ibn 'Ādiyā' und die unter seinem Namen  berlieferten Gedichtfragmente,  bersetzt und erlautert. (Dywan poety arabsko-żydowskiego as-Samau'al ibn 'Ādiyā', przekł d i komentarz). Krakow, 1931. X, 85 p. (M moires de la Commission Orientaliste, No 13).

3. Šī'r as-Samaw'al b. 'Ādiyā'. Taḥqīq wa šarḥ 'Īsā Sābā. Bayrūt, Maktaba Šādir, [1951]. 60 p.

4. Āl Yāsīn, Muḥammad Ḥasan. Dīwān as-Samaw'al. Šan'at Abī 'Abdallah Niftawayhi. Baghdād, 1955. X, 64 p., facs. (Nafā'is al-maḥṭūṭāt, al-mağmū'at 3).

LXIII. Suḥaim

I. Dīwān Suḥaim, 'abd banī al-Ḥashās. Taḥqīq 'Abd al-'Azīz al-Maimanī. al-Qāhira, Dār al-kutub wa-l-wathā'iq al-qawmiya, 1950. 70 p.

2. Dīwān Suḥaim, 'abd banī al-Ḥashās. Bi-taḥqīq 'Abd al-'Azīz al-Maimanī. al-Qāhira, ad-Dār al-qawmī li-t-ṭibā'a wa-n-našr, 1384/1965. 70 p. (al-Maktaba al-'arabiya, 19).

LXIV. Suwayd b.Abī Kāhil al-Yaškūrī

I. al-‘Āsūr, Šakir. Dīwān Suwayd b.Abī Kāhil al-Yaškūrī. al-Bašra, 1972. 72 p.

LXV. aš-Šammāh b.Đirār

I. Dīwān aš-Šammāh b.Đirār al-Ghaṭafānī aš-Šaḥābī bi-Šarḥ.. Aḥmad b.al-Amīn aš-Šinqīṭī. al-Qāhira, 1327/1909. 120 p.

2. Dīwān aš-Šammāh b.Đirār ad-Đubyānī. Ḥaqqaqahu wa Šaraḥahu Šalāḥ ad-dīn al-Hādī. al-Qāhira, 1968. 496 p., facs. (Đaḥā‘ir al-‘arab, 42).

LXVI. aš-Šanfarā

I. Dīwān aš-Šanfarā. - In: Mağmū‘at aṭ-ṭarā‘if al-adabiya. Taḥqīq ‘Abd al-‘Azīz al-Maymanī. al-Qāhira, Lağnat at-ta‘līf wa -t-tarğama, 1948.

LXVII. Ta‘abbata Šarran

I. Ğasim, Ğabbār Ta‘bān; al-Qarah-Ghūlī, Salmān Dāwud. Ši‘r Ta‘abbata Šarran. an-Nağaf, maṭba‘at al-Adāb, 1973. 223 p.

LXVIII. Ṭarafa b.al-‘Abd

I. Le Dīwān de Tarafa ibn al-Abd al-Bakrī, accompagné du commentaire de Youssouf al-‘Ālam. Publ.et trad. par M.Seligsohn. Paris, 1901. 16, 171, 160 p. (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, vol.128).

2. Dīwān Ṭarafa b.al-‘Abd. Qāzān, 1909.

3. Dīwān Ṭarafa b.al-‘Abd. Taḥqīq ‘Alī al-Ğundī. al-Qāhira, Maktabat al-Anğlū-l-Miṣriyya, 1958.

4. Dīwān Ṭarafa b.al-‘Abd al-Bakrī. Bayrūt, Dār Šādir, 1961. 95 p.

LXIX. Tauba b.al-Ḥumayyir

I. al-‘Aṭiya, Ḥalīl Ibrāhīm. Dīwān Tauba b.al-Ḥumayyir al-Ḥafāğī, šāḥib Laylā al-Aḥyaliya. Bağhdād, maṭba‘at al-Iršād, 1968. 143 p.

LXX. ʿUfayl al-Ghanawī

I. The Poems of ʿUfayl ibn Auf al-Ghanawī and aṭ-Ṭirimmāh ibn Ḥakīm aṭ-Ṭāʿī. Ed. and transl. by F.Krenkow. London, 1927. (E.J.W.Gibb Memorial Series, 25).

2. Diwān ʿUfayl al-Ghanawī. Taḥqīq ʿAbd al-Qādir Aḥmad. Bayrūt, 1968.

LXXI. Umayya b.Abi-ṣ-Ṣalt

I. Umajja ibn Abī ṣ-Ṣalt. Die unter seinem Namen überlieferten Gedichtfragmente gesammelt und übersetzt von Friedrich Schulthess. Leipzig-Baltimore, 1911. 136 S. (Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft, Bd.VIII,Hf.3).

2. Umayya b.Abi-ṣ-Ṣalt. Ḥayātuhu wa šīʿruhu. Dirāsa wa taḥqīq Bahġat ʿAbd al-Ghafūr al-Ḥadīthi. Baghdād, 1975. 447 p. (Silsila kutub at-turāth, 4I).

LXXII. ʿUrwa b.al-Ward

I. Die Gedichte des ʿUrwa ibn Alward, herausgegeben, übersetzt und erläutert von Theodor Nöldeke. Göttingen, 1863. 93 S. (Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Bd.XI).

2. ʿUrwa ben el-Ward. Diwān. Accompagné du commentaire d'Ibn es-Sikkīt. Edité par Mohammed Ben Cheneb. Alger-Paris, 1926. 250 p. (Bibliotheca arabica, 2).

3. Basset R.Le Diwān de ʿUrwa ben el Ward, traduit et annoté. Paris, 1928. 75 p. (Publications de la Faculté des lettres d'Alger, I-ere série, Bulletin de Correspondance Africaine, t.LXII).

4. Diwān ʿUrwa b.al-Ward. Taḥqīq wa šarḥ Karam al-Bustānī. Bayrūt, Maktaba Ṣādir, [1953]. 93 p.

5. Diwānā ʿUrwa b.al-Ward wa-ṣ-Samawʿal. Taḥqīq Karam al-Bustānī. Bayrūt, 1964. 109 p.

6. Diwān ʿUrwa b.al-Ward. Šarḥ Ibn es-Sikkīt, Yaʿqūb b.Ishāq al-mutawaffā sanata 244 h. Ḥaqqāqahu wa ašrafa ʿalā taʿbihi wa waḍaʿa fahārisahu ʿAbd al-Muʿīn al-Mulawwahī. Dimašq, 1966. (Ihyāʾ at-turāth al-qadīm, 12).

LXXIII. Zayd al-Ḥayl

I. Diwān Zayd al-Ḥayl aṭ-Ṭā'i. Ṣan'at Nūrī Ḥammūdī al-Qaisī. an-Nağaf, maṭba'at an-Nu'mān, [1968]. 136 p. (Dawāwīn ṣaghīra, 2).

LXXIV. Zuhayr b. Abī Sulmā

I. Diwān de Zoheyr avec le commentaire d'el-A'lam. - In: Primeurs arabes présentées par le comte de Landberg. Fascicule II. Leyde, 1886.

2. Šarḥ diwān Zuhayr b. Abī Sulmā. Ṣan'at al-imām Abī-l-'Abbās Aḥmad b. Yaḥyā b. Zayd aš-Šaybānī Tha'lab. al-Qāhira, Dār al-Kutub al-miṣriya, 1363/1944. 460 p.

Reprint: al-Qāhira, ad-Dār al-qaumiya li-ṭ-ṭibā'a wa-našr, 1964. 45,460 p. (al-Maktabat al-'arabiya, 12).

3. Diwān Zuhayr b. Abī Sulmā. Taḥqīq wa šarḥ Karam al-Bustānī. Bayrūt, Dār Šādir, 1960. 110 p.

4. Qabāwa, Faḥr ad-Dīn. Ši'r Zuhayr b. Abī Sulmā. Ṣan'at al-A'lam aš-Šantamarī. Ḥalab, 1390/1970. 2 nd ed.: 1393/1973.

Подписано к печати 14/ХП-1978 г. А-06596
Объем 10,5 п. л. Уч.-изд. л. 9,06. Тир. 250 экз.
Зак. 377. Цена 1 р. 40 к.

Офсетное производство 3-й типографии
издательства "Наука"

Москва К-45, ул. Жданова, 12/1

Цена 1 р. 40 к.