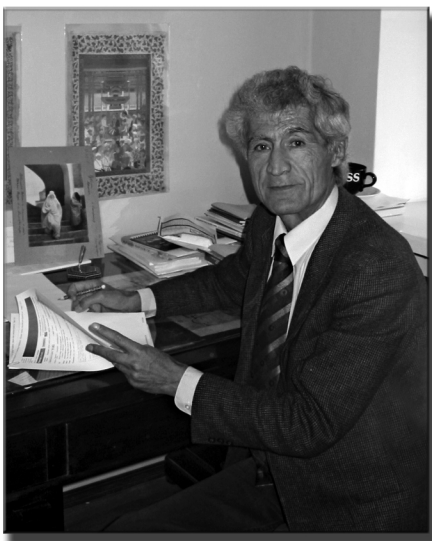




Доктор исторических наук,
главный научный сотрудник
Музея антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамеры) РАН
РАХМАТ РАХИМОВИЧ РАХИМОВ

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

МУЗЕЙ ЭТНОГРАФИИ И АНТРОПОЛОГИИ
ИМ. ПЕТРА ВЕЛИКОГО (КУНСТКАМЕРА)

رحمت نامه

Рахмат-наме

Сборник статей к 70-летию
Рахмата Рахимовича Рахимова



Санкт-Петербург
2008

УДК 39(5-015)
ББК 63.5
Р27

Печатается по решению Ученого совета МАЭ РАН

Ответственный редактор:
М. Е. Резван

Рецензенты:
д. ф. н., проф. *Я. В. Васильков* (МАЭ РАН),
к. и. н. *В. Г. Соболев* (СПбГУ)

Рахмат-наме: Сборник статей к 70-летию Р. Р. Рахимова /
Р27 Отв. ред. М. Е. Резван. СПб: МАЭ РАН, 2008. 488 с.

ISBN 978-5-55431-158-9

На страницах представленного сборника рассматриваются проблемы этнографии, истории, филологии и культуры Ближнего Востока и Центральной Азии. Разнообразие научных интересов авторов определило широкие хронологические рамки книги: от II тыс. до н. э. к древней Согдиане, через мусульманское средневековье к сегодняшним политическим реалиям. Участниками проекта стали ученые из крупнейших научных центров Петербурга (МАЭ РАН, СПбГУ, ИВР РАН, ГЭ, РЭМ), Москвы (ИАЭ РАН, РГГУ), Австрии, Таджикистана и Латвии. Их работы опираются на самые разные типы источников: это и музейные (предметные и фотоиллюстративные) коллекции, и рукописные собрания, архивные материалы и полевые исследования.

УДК 39(5-015)
ББК 63.5

На обложке: фигурка «аждахора», глина, 22×27 см, Самарканд, 1986. МАЭ РАН, № 6935-98.

ISBN 978-5-55431-158-9

© МАЭ РАН, 2008

ПРЕДИСЛОВИЕ

С емьдесят лет назад весной над Зеравшаном пролился долгожданный благодатный дождь, *аб-и рахмат*. Это случилось перед самым Ноурузом, в дни «обновления творения»¹, когда одна молодая семья ожидала своего первенца.

А сегодня, уже в другом веке, и на берегах иной реки вышла в свет книга, которую вы сейчас держите в руках, «Рахмат-наме».

В своем эссе «Повествовательное искусство и магия» Х. Л. Борхес писал:

«Я предложил различать два вида причинно-следственных связей. Первый — естественный: он — результат бесконечного множества случайностей; второй — магический, ограниченный и прозрачный, где каждая деталь — предзнаменование»².

О том, к какому из указанных видов относится связь между заявленными выше фактами, каждый волен судить в соответствии со своим складом ума. Я же рискну утверждать, что без того дождя не было бы этой книги. И я полагаю, что каждый, кто хотя бы единожды соприкасался с мальчиком, рожденным после того дождя, согласится со мной. «Воды милости» орошили и нас, его учеников, друзей, близких коллег, всех тех, кто работал и сегодня работает вместе с Рахматом Рахимовичем Рахимовым.

¹ Al-Biruni, *The Chronology of Ancient Nations*, trad. par E. Sachau (London, 1879), p. 199, цит. по: М. Элиаде, *Миф о вечном возвращении* (Москва, 2000), с. 64.

² Х. Л. Борхес, «Повествовательное искусство и магия», *Сочинения в трех томах* (Рига, 1994), i, с. 89.

Эта книга — знак глубочайшего уважения и признательности. Это наш подарок ученому, чья мысль, разрушая стереотипы, совмещает классический академизм с настоящей свободой, но, в первую очередь, это подарок дорогому нам человеку, в котором удивительным образом совместились глубокая мудрость восточной традиции и дар вечной молодости, не дающий стареть тем, кто находится рядом.

Vivat, crescat, floreat!

М. Е. Резван

С. Н. Абашии

**Мазар Бобои-об:
о типичности и нетипичности святых мест Средней Азии**

Мазары, т. е. святые места, которым уже многие столетия поклоняются жители Средней Азии, оказались для исследователей — антропологов, историков, исламоведов — проблемой, с точки зрения того, как их следует изучать и интерпретировать. В последнее время предпринимаются большие усилия для того, чтобы обобщить накопленный материал по разным среднеазиатским *мазарам* и обнаружить характерные особенности этого явления. Это отразилось, в частности, в попытках типологизировать *мазары*, т. е. зафиксировать разные типы святых мест и разные практики поклонения им.

Одна из первых — в 1969 г. — попыток типологизировать среднеазиатские *мазары* принадлежала советскому этнографу Г. П. Снесареву. Изучая легенды о святых, с именами которых *мазары* были связаны, он выделил четыре основных типа: 1) «святые, образ которых весьма неопределенен» и не имеет «даже элементарного жития и собственных имен»; 2) «святые — библейско-коранические персонажи», к этой же группе примыкают «святые — действующие лица ранней истории ислама»; 3) «святые — средневековые суфии», как ранние и общеизвестные, так и местные; 4) «представители местной власти», мавзолей некоторых из которых «по инерции сделались объектами поклонения»¹.

В 1996 г. свою типологию святых мест предложил казахский исламовед А. Муминов. Он выделил уже не 4, а 8 типов *мазаров*, в зависимости от того, кому они приписываются:

¹ Г. Снесарев, *Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма* (Москва, 1969), сс. 277—279.

1) «герой кахтанидского предания»²; 2) пророки, коранические персонажи; 3) шииты-кайсаниты; 4) сподвижники пророка; 5) шиитские имамы; 6) суфии; 7) тотемы племен; 8) «новое поколение» святых³.

Кроме этого А. Муминов предложил еще два признака для классификации *мазаров* — «степень популярности и известности» и «состав единицы», т. е. набор различных объектов, расположенных рядом со святыней. Согласно первому из названных признаков, *мазары* можно разделить на: 1) известные во всей Центральной Азии; 2) известные по одной области или региону; 3) известные только одной ограниченной местности. Согласно второму, святые места подразделяются на: 1) односоставные (только одно святое место — водный источник, дерево, скала причудливой формы и пр.); 2) двухсоставные (с мнимой или действительной могилой); 3) сложные (с мавзолеем); 4) с *ханака*х; 5) с мавзолеем и кладбищем; 6) с мавзолеем и мечетью; 7) с мавзолеем, мечетью, *медресе* с *вакфами*⁴.

Существуют и другие типологии, но из приведенных ясно, во-первых, что исследователи столкнулись с большим разнообразием вариантов святых мест и, во-вторых, что попытки как-то обобщить и классифицировать особенности *мазаров* пока не привели к созданию всех устраивающей единой схемы. Реальная практика поклонения *мазарам* в Средней Азии богаче и часто неожиданнее всякого рода умозрительных схем, которые исходят, как правило, из предположения о существовании неких однозначных и неизменяемых представлений. Именно этот последний тезис и станет предметом моего внимания и анализа в дальнейшем.

В своей статье я обращаюсь к одному из популярных *мазаров* — Бобои-об. Святыня находится на высоте 3769 м над уровнем моря, на вершине горы, которая является высшей точкой Кураминского хребта, окаймляющего с северо-запада Ферган-

² См. сноску 10.

³ А. Муминов, «Святые места в Центральной Азии (Взаимодействие общисламских и местных элементов)», *Маяк Востока* (Ташкент, 1996), №№ 1—2, с. 15.

⁴ *Ibid.*, сс. 14—15.

скую долину и отделяющего последнюю от долины р. Охангарон. Мазар пользуется особо большой известностью у населения Аштского района Согдийской области Таджикистана и Бешарыкского района Ферганской области Узбекистана. Паломники приходят также, но намного реже, из Ташкентской области Узбекистана, из Наманганской области, из города Коканда.

Мазар Бобои-об, несмотря на свою труднодоступность, уже был объектом изучения. Ему была посвящена опубликованная в 2003 г. отдельная статья российского специалиста В. Л. Огудина «Гора Бобои-об — древняя святыня народов северо-западной Ферганы»⁵. Я использую эту статью и добавляю к ней материалы собственного исследования, которое было проведено летом 1995 г.

Мазар Бобои-об привлек мое внимание тем, что при попытке определить его тип, используя ту или иную классификацию, возникает целый ряд сложностей и противоречий, о которых я скажу подробнее.

1. Бобои-об как представления

Предания, которые рассказывают местные жители, краткие. Они гласят, что некто «святой человек» ушел когда-то в горы, нашел там пещеру (*гор*), или невидимое озеро, и спустился в нее, а обратно не вернулся. Кто-то добавляет, что через пещеру он ушел в Мекку. По другой версии, «святой» ушел на вершину и живет там постоянно. В принципе это довольно популярный и часто повторяемый в Средней Азии сюжет в рассказах о святых⁶.

⁵ В. Огудин, «Гора Бобои-об — древняя святыня народов северо-западной Ферганы», *Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе* (Москва, 2003), сс. 41—68. См. также: С. Абашин, Огудин, «Бобо-йи об», *Ислам на территории бывшей Российской империи* (Москва, 2003), iv, сс. 18—20.

⁶ Есть предание, что могила святого Абдурахман-ата находится в Дехканабадском районе Кашкадарьинской области Узбекистана: здесь ему отрубили голову неверные, а голова провалилась сквозь землю (на этом месте образовался источник) и по подземной воде укатилась в Мекку, где и была похоронена (Т. Саксанов, *Паломничество к святым местам: традиция и современность* (Москва, 1991), сс. 66—67).

Некоторые паломники и местные жители называют «настоящее», «мусульманское» имя святого — Абдурахмон-об. Но пояснить, кто это такой, никто мне не смог.

‘Абд ар-Рахман б. ‘Ауф

В 1914 г. российский исследователь П. Е. Кузнецов, составляя список *мазаров* северной Ферганы, упомянул, видимо, со слов какого-то знатока местных святынь *мазар* «Хазрят-и-Абдуррахман-Ауф», который находится в селении Пискоккат⁷. Пискоккат — старое селение, в котором живут таджики, расположено в предгорьях Кураминского хребта на одном из маршрутов паломничества к Бобои-об. Здесь имеет место определенная игра фонетических созвучий. *Об* (тадж. «вода») превращается в *ауф* (в тюркском произношении *аун*) — и Абдурахмон-об становится известным деятелем раннего ислама, сподвижником пророка Мухаммада, курайшитом ‘Абд ар-Рахманом б. ‘Ауфом (ум. в 652—3 г. в Медине), который входил в группу десяти, которым пророк обещал рай.

Имя ‘Абд ар-Рахмана б. ‘Ауфа используется для «исламизации» целого ряда святых мест в Средней Азии. Так, в путеводителе по самаркандским *мазарам* «Самария», написанном в XIX в., упоминается находящаяся внутри городских стен могила человека по имени Шайх-Абдурахмон, которого местные жители считают ‘Абд ар-Рахманом б. ‘Ауфом. В том же путеводителе говорится о *мазаре* некоего Шайх-Абдурахмона Дорамия, который находится в окрестностях города Самарканда: по словам автора «Самарии», тюрки приписывали этот *мазар* ‘Абд ар-Рахману б. ‘Ауфу⁸. Абу Тохирходжа, автор «Самарии», будучи человеком вполне грамотным и зная место захоронения реального ‘Абд ар-Рахмана б. ‘Ауфа, резонно сомневался

⁷ П. Кузнецов, «О таджиках Наманганского уезда», *Известия Туркестанского отдела Императорского русского географического общества* (Ташкент, 1915), ix/1, с. 9.

⁸ Абу Тохирходжа, «Самария», *Самария: Абу Тохирходжа. Бухоро тарихи: Наршахи. Шаджараи Хорезмиюхи: Баени. Фаргона тарихи: Ибрат* (Ташкент, 1991), сс. 35, 54. По сообщению Гребенкина, у некоторых групп населения ‘Абд ар-Рахман б. ‘Ауф считался родоначальником (например, у племен хтай и кипчак Зеравшанской долины) (А. Гребенкин, «Узбеки», *Русский Туркестан* (Москва, 1872), ii, с. 100).

в правдивости этих сообщений и специально подчеркивал, что это мнение простых людей.

В литературе встречается еще одно упоминание этого имени. В Уратюбинском районе Согдийской области Таджикистана есть очень популярный *мазар* Корасокол-бобо, рядом с которым располагался *намозгох* (место коллективных молитв во время общемусульманских праздников *хайит*) и проводился праздник *гулисурх*, куда собирались жители окрестных селений и даже приезжали паломники из города Ура-Тюбе. По одной из версий, которую сообщает таджикский этнограф Н. О. Турсунов, настоящее имя захороненного здесь святого — ‘Абд ар-Рахман б. ‘Ауф⁹.

Каким образом имя ‘Абд ар-Рахмана б. ‘Ауфа возникло в этих преданиях? Ответа на этот вопрос нет. Как следует из многочисленных легенд, едва ли не весь «пантеон» раннеисламских деятелей, включая родственников и сподвижников пророка, согласно местным легендам, побывал в Средней Азии, и большинство из них нашли здесь свое посмертное пристанище, причем местные жители указывают многочисленные места или погребения или следы пребывания¹⁰.

‘Абд ар-Рахман-боб

Одну из возможных версий, кто такой Абдурахмон-об, можно найти в письменных историях завоевания и исламизации Ферганы арабами. В опубликованной А. Муминовым рукописи, написанной в XIX веке на основе, видимо, каких-то более ранних текстов¹¹, фигурирует некий потомок *халифа* ‘Али — ‘Абд ар-Рахман-боб, который еще во времена первых преемников пророка будто бы вел войны с неверными в Фергане и погиб здесь мученической смертью в районе города Узген на востоке

⁹ Н. Турсунов, *Развитие городских и сельских поселений Северного Таджикистана в XVIII — начале XX вв. (историко-этнографические очерки)* (Душанбе, 1991), с. 257.

¹⁰ Как полагает А. Муминов, имена героев раннего ислама пришли на смену героям хахтанидского предания (южноаравийских, йеменских арабов) в X—XI в. (см. Муминов, «Святые места в Центральной Азии», с. 17).

¹¹ Idem, «Кокандская версия исламизации Туркестана», *Подвижники ислама* (Москва, 2003), с. 117—153.

долины¹². Вслед за ним прибыли новые войска арабов во главе с потомками ‘Али, среди которых был некто с тем же именем — Шох ‘Абд ар-Рахман. Последний воевал в Фергане, потом на территории современного Синьцзяна и умер в «области добродетельной Карагина»¹³. А. Муминов добавляет об ‘Абд ар-Рахмане-бобе, что тот, согласно некоторым другим преданиям, считался правителем Сирии, воевал в Фергане и погиб от происков врагов, но затем воскрес и исчез, не дав надругаться над своим телом¹⁴.

Хотя между этим письменным рассказом и устными легендами о Бобои-об существуют некоторые параллели (об — боб, история об исчезновении), никаких более ясных свидетельств того, что кураминский *мазар* Бобои-об связан с ‘Абд ар-Рахман-бобом или с другим лицом — Шохом ‘Абд ар-Рахманом, у нас нет. Да и опубликованные источники не указывают запад Ферганы и Кураму как место активности этих святых.

Абдурахмон-шох

Поиски в этнографической литературе привели меня к еще одному популярному образу «Абдурахмана». Как утверждал российский этнограф В. Н. Басилов, одна из его наиболее знающих информаторов считала, что старшим среди *пари*, особых духов, которых вызывают шаманки (*бахши*) при лечении серьезных болезней, был ‘Абд ар-Рахман-ав-пари, «который приходит на зов шаманки только в случае лечения серьезных болезней»¹⁵. Басилов не комментирует имя этого персонажа, но, без сомнения, речь идет об Абдурахмане-об, т. е. святом, которому иногда приписывают *мазар* Бобои-об. «Глава духов *пари*» Абдурахман, по словам Басилова, «широко известен верованиям узбеков, таджиков и уйгуров»¹⁶. Упомянув имя ‘Абд ар-Рах-

¹² *Ibid.*, с. 135.

¹³ *Ibid.*, с. 136.

¹⁴ *Ibid.*, с. 147, прим. 15. По другой версии, имя ‘Абд ар-Рахмана как-то связано с культом известного святого Арслан-боб, *мазар* которого расположен в восточной Фергане (*ibid.*, с. 146, прим. 12).

¹⁵ В. Басилов, *Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана* (Москва, 1992), с. 267.

¹⁶ *Ibid.*, с. 267.

ман-шох-пари, другой советский этнограф О. А. Сухарева заметила: «...Почему это чисто мусульманское имя оказалось связанным с *пари* — непонятно...»¹⁷ Кроме того, она отмечала, что пока имена духов-*пари* «кажутся более или менее случайными» и тот или иной шаман употреблял их на свое усмотрение¹⁸. Забавно, что шаманы, будучи вынужденными как-то легитимировать свою практику с точки зрения ислама, часто прибегали к образам известных мусульманских деятелей и популярных святых, а иногда и просто к мусульманским именам и символам.

Среди паломников Бобои-об я ничего не слышал о связях между *мазаром* и духами-*пари*, хотя не исключаю, что у части населения такие представления могут существовать. Во всяком случае, рассказы о *пари*, которые живут в Кураминских горах и время от времени сталкиваются с людьми, мне попадались часто.

Етти-огайны

В рассказах о Бобои-об возникал еще один сюжет, о котором я уже писал в одной своей статье¹⁹. Это сюжет о семи святых братьях (*етти-огайны*), довольно популярный в Ферганской долине и за ее пределами. Когда-то семь братьев и их сестра пришли — то ли с запада, то ли с востока — в Фергану, совершили чудеса (открыли источники воды, прорыли каналы и пр.) и умерли. Их семь (с сестрой — восемь) могил стали *мазарами*, к которым паломники спешат поклониться, чтобы отдать дань их святости и попросить заступничества.

В каждом районе Ферганы свой состав семи святых и свои представления о том, какие *мазары* к ним относятся. Кто входит в число «братьев» и «сестер» Бобои-об и чьи *мазары* надо считать «родственными» — на этот счет мнения моих информаторов также разошлись. Один мой собеседник вспоминал, что святой Бобои-об является братом Ош-бува и Шохимардон-бува (четыре других братьев он назвать не смог) — двух наиболее известных общеферганских святых. Другой собеседник родом

¹⁷ О. Сухарева, «Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков», *Домусульманские верования и обряды в Средней Азии* (Москва, 1975), сс. 46, 90, прим. 107.

¹⁸ *Ibid.*, с. 47.

¹⁹ Абашин, «Семь святых братьев», *Подвижники ислама*, сс. 18—40.

из Аштского района Таджикистана утверждал, что все семь братьев похоронены в Аштском районе, но назвал, правда, только Бобои-об, Чинор-бобо и Чиль-майрам. Третий информатор родом из Бешарыкского района Узбекистана причислил к братьям, кроме Бобои-об, святых, захороненных в селении Шобирда, т. е. в Бешарыкском районе, — Тут-мазар и Оппок-буви. Наконец, Холмат Рузматов, считающийся смотрителем Бобои-об, сам предложил несколько версий: согласно одной Абдурахмон-об был сиротой, согласно другой — он был одним из семи или девяти братьев, причем в *мазар* Чинор находится могила сестры святого, остальных имен он назвать не смог. В. Л. Огудин в числе братьев Бобои-об упоминает святых Бой-Саттар и Бобои-тог, чьи имена связаны с двумя горами — одна на Кураминском хребте, другая в верховьях р. Охангарон, которая протекает вдоль северного склона Курамы²⁰.

История «семи братьев» примечательна, в частности, тем, что она вступает в явное противоречие с более или менее официальными преданиями, в которых святые места — иногда более удачно, иногда менее — вписаны в мусульманскую историю завоевания региона арабами или же историю жизни и деяний разного рода известных мусульманских деятелей (суфиев, богословов, правителей). Например, несмотря на приложенные огромные усилия, чтобы переделать древний *мазар* Тахти-Сулайман в городе Ош в могилу (или место пребывания) коранического пророка Сулаймана, а *мазар* Шохимардон в горах к югу от города Маргилана, в могилу (или место пребывания духа) четвертого *халифа* ‘Али, в сознании обычных людей эти святые (под именами Ош-бува и Шохимардон-бува) вместе с Бобои-об (‘Абд ар-Рахманом б. ‘Ауфом?) легко превращаются в родных братьев-*огайны*. Сказать, что те, кто излагает легенду о «братьях» Ош-бува, Шохимардон-бува и Бобои-об, ничего не слышали о Сулаймане или ‘Али, я не могу. Значит, в их представлениях разные и даже противоположные версии истории *мазаров* вполне бесконфликтно уживаются друг с другом, обладая примерно одинаковой легитимностью.

²⁰ Огудин, *op. cit.*, с. 49.

2. Бобои-об как пространство

В представлениях о семи святых братьях можно увидеть следы определенного взгляда на *мазары* как на взаимосвязанную систему. Мой информатор — тот, что из Бешарыкского района — к своему рассказу о «родственных» *мазарах*, добавил интересную деталь: к одному и тому же *мазару* паломничество два раза подряд не совершают, все семь (или восемь) *мазаров* обходят один за другим по очереди, при этом самым последним посещают главный *мазар* Бобои-об. Другими словами, движение от одного *мазара* к другому образует некий маршрут, прохождение по которому повторяется время от времени²¹.

Тот же *мазар* Бобои-об, т. е. могила святого на вершине горы, является центральной точкой, по выражению В. Л. Огудина, «гигантского территориально-культового комплекса», в который входит сеть святых мест, через которые пролегают маршруты паломников²². Я сам, к сожалению, не смог преодолеть весь путь восхождения к вершине горы. Это оказалось для меня непосильной задачей²³. Впрочем, сам *мазар* и пути паломничества к нему подробно описаны в статье В. Л. Огудина.

Огудин выделяет три зоны комплекса с разной степенью сакральности.

Первая охватывает собственно вершину горы и культовые строения на ней, к которым относятся сложная из камней 3-метровой высоты пирамида надгробия могилы с *тугом* (знаменем) и *чирок-хоной* (местом возжигания огня) и два святых источника Суннат-булок, которые будто бы вытекают из невидимого озера, скрытого внутри горы, и из которых пил воду

²¹ См. подробнее: Р. Рассудова, «Культовые объекты Ферганы как источник по истории орошаемого земледелия», *Советская этнография* IV (1985), сс. 96—104. Иногда, как считает этнограф Р. Я. Рассудова, этот маршрут накладывался на базарные циклы — около каждого *мазара* в определенные дни недели и года проходили большие торговые ярмарки (*ibid.*, с. 101). Иногда, по мнению той же Рассудовой, последовательное посещение *мазаров* было приурочено к работе водораспределительной системы — большие *мазары* располагаются, как правило, возле русла больших каналов (*ibid.*, с. 98).

²² Огудин, *op. cit.*, с. 67.

²³ Это вызвало комментарии моих спутников в том духе, что святой не пустил меня на гору.

Абдурахмон-об, прежде чем исчезнуть. Рядом с источниками расположен целый ряд каменных сооружений — куполообразное строение для хранения приношений и хижина для молитв, ограды, кольцеобразные нагромождения и столбообразный вертикально поставленный 1,5-метровый камень в центре. Вся вершина уставлена поднятыми человеческими руками глыбами камней (которые символизируют врагов, убитых святым Абдурахманом), многие из которых перевязаны ниточками, тряпочками. Это зрелище, по свидетельству паломников, производит сильное впечатление.

Вторая зона включает в себя разного рода объекты на подходе к вершине. Это пещера (*гор*), где живет *шайх*, хижина Ош-хона, где паломники устраивают ритуальную трапезу, родник Кул-солды-булок, где верующие могут предугадать свое будущее: считается, что бросив в воду монету, горсть зерна или что-то еще, прочитав молитву и зачерпнув рукой воду, можно, найдя ту или иную вещицу, определить, что должно произойти — деньги к богатству, зерно к урожаю и т. д. Около Ош-хоны расположено небольшое кладбище, где похоронены почитатели *мазара* или умершие при восхождении паломники. Вокруг всех этих мест и вдоль тропы подъема установлены каменные ограды и небольшие каменные сооружения.

Третья зона — поселения, рассредоточенные под горой по бассейнам рек и в некогда степной части Аштского района. Крупнейшие из них — Ашт, Шайдан и Ошоба. В первых двух живут преимущественно таджики, в последнем — узбеки. В. Л. Огудин, исследуя в основном вершину горы, третьей зоне «территориального-культового комплекса» Бобои-об уделил не очень большое внимание. Между тем именно здесь обнаруживаются наиболее интересные особенности того, как весь этот комплекс функционирует.

Я проводил исследование в Ошобе и выяснил, что в этом селении есть свой почитаемый *мазар* Чинор-бува²⁴. Около него еще недавно проводились общинные мероприятия — весенний ритуал угощения *худойи*, после которого начинались совмест-

²⁴ Его еще называют «Чиноробод» или просто «Катта-мазар», «Мазар-бува».

ные работы по очистке главного канала²⁵. К святому месту традиционно обращались в случае болезни или бесплодия. Сейчас здесь располагается место отдыха — с *чай-хоной*, куда могут люди прийти просто посидеть и покушать.

Про *мазаре* существует такая популярная история: когда-то здесь росло огромное дерево *чинар* (платан), но по указанию кокандского правителя Худояр-хана его срубили для изготовления ворот для нового ханского дворца²⁶ (кое-кто добавляет, что именно поэтому судьба этого хана сложилась так печально), из корня старого дерева выросло 18 (по другой версии — 21) новых деревьев, одно из них засохло, и его срубили, теперь здесь 17 живых деревьев-*чинар*. Почему же это дерево или это место, где дерево выросло, считается святым — никто объяснить не смог. Кто-то из местных жителей говорил, что около Чинора была могила одного *девона* из Пангаза, даже называли его имя — Пирмат-шайх (Пир-Мухаммед), но при этом добавляли, что он умер недавно. Кто-то пытался объяснить святость *мазара* тем, что там похоронили людей (*шохид*), которые погибли в бою с русскими войсками во время завоевания Ошобы в середине XIX в.

Что для большинства опрошенных было более очевидным — это какая-то связь между *мазарами* Чинор и Бобои-об. В смутных народных представлениях эта связь приобрела форму рассказа о «родственных» отношениях между святыми. Я уже упоминал, что похороненного (или побывавшего) в Чиноре святого иногда называют братом Бобои-об, иногда — сестрой.

Эта связь между *мазарами* Чинор-бува и Бобои-об имела наглядный характер. Имя или прозвище святого — Бобои-об — переводится с таджикского как «дедушка-вода». Узбеки несколько переименовывают это прозвище на свой лад — Бой-об-бува, т. е. «обильная—вода—дедушка». Обращает на себя внимание, что ключевым элементом является слово «вода» (*об*). Это вполне объяснимо. Вершина горы, где расположен

²⁵ Какое-то время, когда мечети были закрыты, около *мазара* Чинор проводилась общественная молитва в праздники *руза-хайит* и *курбан-хайит*.

²⁶ Худояр-хан окончил строительство новой «урды» в 1869/1870 гг. (см.: Р. Набиев, *Из истории Кокандского ханства (феодалное хозяйство Худояр-хана)* (Ташкент, 1973), с. 218).

мазар, — единственная на Кураминском хребте точка, которая сохраняет снежный покров на протяжении практически всего года и питает водой все реки и родники, которые стекают по горам. Чем больше или меньше снежный покров, тем больше или меньше воды в источниках. *Мазар*, следовательно, зрительно символизирует исток всех этих рек, вокруг которых издревле происходит жизнь человеческих общин.

Мазар Чинор-бува располагается на одной из наиболее крупных горных рек — Ошоба-сой, в месте, где эта река выходит из горной ложины на равнину — в степную часть Аштского района. Здесь же, у *мазара*, находится искусственная распределительная система, с помощью которой регулируется поступление воды из реки в большие каналы, которые, в свою очередь, через сеть мелких каналов несут воду в Ошобу и на поля, возделываемые ошобинцами. Проводя весной, перед началом сельскохозяйственного сезона, у *мазара* Чинор-бува ритуальное пиршество *худойи*, смысл которого — просьба о воде, дающей урожай, жители Ошобы обращались не только к святому Чинор-бува, но и главному святому — Бобои-об, от которого, как считалось, зависела их жизнь²⁷.

Подобная практика существует и в других горных селениях Аштского района. Там тоже есть свои местные *мазары*, к которым население собирается весной и через которые обращается с молитвой к святому Бобои-об. В этом смысле можно, вслед за В. Л. Огудиным, говорить о «третьей зоне» «территориально-культурного комплекса», символическим центром которого является Бобои-об.

3. Бобои-об как марирут

Подъем к вершине горы совершается, как правило, летом — в основном в августе, когда снежный покров тает наиболее интенсивно, что открывает дорогу к *мазару*. К святыне устремляются мужчины и женщины, старики и молодежь. Каждый день сюда прибывает несколько десятков человек. Редко кто из па-

²⁷ Сегодня эта практика несколько видоизменилась. На ритуальном угощении *худойи* молятся о благополучии в предстоящий год, при этом водно-аграрная подоплека этого благополучия не раскрывается. Как выразился один информатор: раньше говорили *сув булсин* («пусть будет вода»), сейчас говорим *тинчлик булсин* («пусть будет мир»).

ломников — только самые выносливые мужчины — поднимаются на гору и спускается с нее за один «бросок», поскольку это расстояние составляет, в зависимости от выбранного маршрута, от 30 до 60 км на высоте от 1000 до 3500 м над уровнем моря. Большинство проходит весь маршрут в несколько этапов: сначала до какого-нибудь кишлака или местечка в «третьей зоне» (около 1000 м над уровнем моря), затем во «вторую зону» — к пещере Гор или Ош-хоне (около 2000 м над уровнем моря) или какой-то другой стоянке и, наконец, непосредственно к *мазару*, т. е. в «первую зону». Кто-то днем добирается к краю «первой зоны», а за ночь, пока жара не мешает, поднимается к *мазару* и спускается вниз. Кто-то доходит до пещеры или Ош-хоны, там отдыхает или ночует, а потом, накопив силы, восходит к вершине. Особо немощные паломники проделывают часть пути сначала на машине, а потом на ишаках.

У *мазара* каждый паломник обязательно читает молитву — ту, которую знает, делает «аминь» и кладет у самой могилы или где-то поблизости один камень. Такими «каменными» приношениями уставлена вся вершина. Кто-то разжигает лучину у могилы, кто-то обходит могилу по кругу, кто-то оmyвает руки в источниках Суннат-булок. Действия конкретного паломника зависят от его мусульманской компетенции и опыта посещения других *мазаров*. Если на гору поднимается группа паломников — молитву читает старший или *мулла*, он же определяет порядок остальных действий.

Кроме молитвы у *мазара* обязательной для паломника является ритуальная трапеза — чаще всего для этого режут специально к данному случаю купленного барана, козла или петуха, после чего готовят плов. Саму трапезу паломники совершают либо в Ош-хоне или у пещеры, т. е. во «второй зоне», либо в «первой зоне» — в каком-нибудь специальном месте для отдыха. Те паломники, которые совершают восхождение через селение Ошоба, нередко устраивают трапезу у *мазара* Чинор-бува²⁸.

²⁸ Хочу подчеркнуть такую деталь: в Ошобе есть еще два *мазара*, связанные с именами представителей «святого сословия», но они никак, в отличие от Чинор-бува, не ассоциируются с Бобои-об и выполняют несколько иные функции.

И еще важная деталь. Паломничество к Бобои-об не всегда завершается непосредственно у могилы святого. Значительная часть паломников, прежде всего женщины и пожилые люди, отказываются от трудного подъема на гору. В этом случае они могут остановиться в Ош-хоне или у пещеры, или же около какого-нибудь другого *мазара*, например у Чинор-бува, и там прочитать молитву, мысленно обратившись взором к Бобои-об. Почитатели Бобои-об из более дальних регионов, например из Бешарыкского района Узбекистана, могут ограничиться и вовсе посещением могилы какого-нибудь своего местного святого, которого они считают «братом» Бобои-об, и оттуда обратиться с молитвами и пожеланиями к популярному *мазару*. Благо, вершина горы, где этот *мазар* находится, видна практически из всех точек Бешарыкского, не говоря об Аштском, района и даже с более дальнего расстояния.

4. Бобои-об как цель

Как я говорил выше, для паломников Бобои-об был и остается, как правило, анонимным, деперсонифицированным святым, стандартная судьба которого не несет никакого функционального смысла. ‘Абд ар-Рахман б. ‘Ауф или кто-то еще — это не имеет какого-то принципиального значения для большинства людей и представляет интерес лишь для узкого круга хотя бы отчасти образованных людей, сколько-нибудь знакомых с историей ислама или связанных с шаманской практикой. Слава *мазара* обусловлена прежде всего необычным видом самой могилы и необычным, очень трудным способом доступа к этой могиле.

Паломничество к Бобои-об мотивируется не личностью святого, с которым *мазар* ассоциируется, а набором довольно разнообразных потребностей, с которыми паломники отправляются в трудный путь. Эти потребности включают в себя сложный и противоречивый, не всегда ясно осознаваемый и выражаемый набор мотиваций и представлений.

Какой-то частью паломников движут религиозные чувства и по-своему понимаемые обязанности мусульманина. Эти чувства отчасти выражаются в понимании бескорыстных «благих (душеспасительных) дел» — *савоб*, которыми мусульманин может заслужить у Аллаха (или у святых) прощение совершенных грехов или обеспечить себе райскую жизнь в загробном

мире²⁹. Посещение любых *мазаров*, и известных в особенности, — *саваб*, наряду со многими другими поступками и деяниями. Если такое паломничество сопряжено с затратами и трудностями, которые необходимо преодолеть, «благость» совершенного дела и заслуги паломника увеличиваются. Трудный подъем на вершину огромной горы ради поклонения святому является в глазах многих местных жителей физическим и духовным подвигом, указывающим на особые качества человека, его совершившего.

Мне рассказали историю об одном паломнике из Узбекистана, который, поднявшись двадцать раз к *мазару* Бобои-об, зарезал овцу и устроил небольшое пиршество для соседей из своего селения. Поднявшись сорок раз³⁰, он организовал новое, еще более пышное угощение, пожертвовав целым бычком. Говорят, в селении уважают этого человека чуть ли не как *хаджи*, т. е. наравне с теми, кто совершил паломничество в Мекку, выполнив одну из пяти главных обязанностей мусульманина³¹. Даже если такого рода истории — вымысел или преувеличение, сам факт их бытования говорит о важности сугубо религиозных примеров почитания святыни. Такие паломники наиболее восприимчивы к исламски окрашенным историям о подвигах и чудах святого, для них важна ссылка на известные персоны и события из исламской традиции.

Часть паломников объясняет свою нужду в посещении *мазара* вполне реальными проблемами, которые довольно стандарты и повторяются при посещении всех среднеазиатских *мазаров*. У кого-то нет детей, кому-то требуется вылечить болезнь, кто-то стремится прервать цепь жизненных неудач и т. д. Этим паломникам слава «сильного» *мазара* и удачные примеры — реальные или вымышленные — действия этой «силы» важнее, чем разъяснение происхождения его «силы».

²⁹ См.: В. Наливкин, М. Наливкина, *Очерки быта женщины оседлого туземного населения Ферганы* (Казань, 1886), сс. 145—146, 154.

³⁰ Цифра «40» сама по себе имеет особенный, сакральный смысл.

³¹ Согласно распространенным в Средней Азии воззрениям, паломничество к известным *мазарам* равнозначно паломничеству к Мекке. Более правильное объяснение гласит, что перед путешествием в Мекку паломник должен обойти святыне места в своем регионе.

Наконец, часть паломников мотивировала мне необходимость восхождения к вершине горы потребностью в своеобразном отдыхе или оздоравливающем усилии. Место, где расположен *мазар*, имеет, по мнению этих людей, некую положительную ауру, а подъем к нему, сопряженный с физическими и духовными трудностями, несет укрепление и исцеление человеческому организму. Подобного рода мотивацию можно было бы отнести к варианту рационализации веры и традиционной практики, что получило широкое распространение в советское время³². Те, кто придерживается таких взглядов, имеют смутное представление о легендах, связанных со святым, и выражают по поводу этих рассказов скептицизм. Замечу, однако, что эти паломники, даже если они не осознают или отрицают сугубо религиозные причины своих действий, стараются придерживаться, хотя бы в сокращенном виде, правил поведения при посещении *мазара* — они читают какую-нибудь молитву у могилы, кладут камень около нее, омываются из Суннат-булок, часто устраивают ритуальное угощение.

Каково соотношение этих категорий паломников к Бобои-об — сказать трудно. По-видимому, оно меняется со временем. Но, пожалуй, большинство принадлежит ко второй категории, т. е. к тем, кто идет к святому месту с какими-то нуждами. Интересно другое: порой представители всех этих трех категорий могут быть членами одной семьи и вместе, в одной группе, участвовать в паломничестве.

5. Бобои-об как ресурс

Одним из неперемennых условий функционирования практики паломничества (*зийарат*) к *мазарам* является наличие смотрителей, которые ухаживают за святым местом. В Средней Азии их называют *шайх*. Для популярных *мазаров* типичной является ситуация, когда их *шайхи* сами считаются потомками святых, с чьими именами связаны святыни, либо принадлежат к числу других известных мусульманских деятелей прошлого — иногда реальных, иногда вымышленных. Помимо титула *шайх* такие лица имеют статус особого «святого» сословия и носят соответ-

³² В начале 1990-х гг. я часто слышал аргументы людей, которые обращались к исламу, что религия важна для них как способ бросить пить и поправить свое здоровье.

ствующие титулы *ходжа*, *ишан*, *тура*, *сейид* и пр.³³ Ничего подобного в случае с Бобои-об нет.

Первым смотрителем Бобои-об был некий Ашурмат-шайх (Ашур-Мухаммад), который поселился в селении Ошоба. В 1970-е гг. *шайх*ами были два брата из числа потомков Ашурмата: старший Умар-шайх и младший Каюм-шайх. В августе, когда бывает пик паломничества, братья поднимались к самой вершине (пещере *гор*), жили там, готовили пищу для гостей, читали молитвы, имея довольно приличный доход в виде подарков. После них смотрителем *мазара* стал Эрали-шайх, муж их младшей сестры. Внучка Эрали-шайха по женской линии — Тулгон — стала *шайхом* Бобои-об в середине 1990-х гг. Кроме нее вторым *шайхом* является Холмат (Хол-Мухаммад) (живет в селении Янги-кишлак — выселке Ошобы), внук по женской линии Умар-шайха. Между Тулгон и Холматом существует разделение труда: Тулгон поднимается к вершине горы, к самому *мазару*, тогда как Холмат постоянно находится у пещеры — здесь многие паломники ночуют, а кто-то завершает свое паломничество.

Среди некоторых паломников главным *шайхом* считается сын Каюм-шайха — Етмиш, но он на гору не поднимается. К нему иногда обращаются с просьбой прочитать молитву те паломники, которые не доходят до могилы святого, а завершают свое паломничество в самой Ошобы, у *мазара* Чинор-бува.

Шайхи Бобои-об не исполняют никаких других функций кроме обслуживания паломников и не конкурируют с другими исламскими деятелями Ошобы за какое-то лидерство в общине. У них нет для этого ни знатной родословной, ни аристократических родственных связей, ни наследственной святости (*барака*), т. е. всех тех инструментов, которыми пользуются местные потомки святых для утверждения своего авторитета. Они не могут предъявить окружающим факт получения какого-либо мусульманского образования, чем могут гордиться и что используют в качестве символического ресурса *муллы*. Смотрители Бобои-об, соответственно, не претендуют на какую-то осо-

³³ См., например: Абашин, «Потомки святых в современной Средней Азии», *Этнографическое обозрение* IV (2001), сс. 62—83; *idem*, «Ок-суяк», *Ислам на территории бывшей Российской империи* (Москва, 1999), ii, сс. 75—76.

бую роль в интерпретации «исламскости» и не стремятся подерживать или усиливать исламскую легитимность *мазара*. Как я уже упоминал выше, представитель семьи, обслуживающей могилу святого, с которым мне удалось побеседовать, сам имеет смутное представление о святом и вовсе не пытается как-то скрыть эту свою некомпетентность. *Мазар*, известный далеко за пределами Ошобы, интересует *шайхов* в своей сугубо утилитарной функции — как источник приличных доходов в виде материальных приношений и в виде почета.

Итак, если вернуться к типологиям святых, о чем речь шла в начале данной статьи, и задуматься над вопросом, куда, в какую категорию или какой тип, поместить *мазар* Бобои-об, то возникает целый ряд проблем, которые являются результатом очевидной ограниченности самих типологий.

Так, если бы пришлось решать, какой «тип» святого определяет образ Бобои-об, то какого-то единственного ответа найти не удалось бы. Выбор фигуры ‘Абд ар-Рахмана б. ‘Ауфа, каким бы соблазнительным он ни казался для исламоведа, отражал бы мнение незначительного числа относительно грамотных и, значит, по-своему ангажированных мусульман, но вовсе не большинства местного населения. Собственно, у самих паломников существует довольно расплывчатое, часто с противоречивыми деталями, представление о святом, которое можно скорее классифицировать лишь в самом общем виде как очень популярную в Средней Азии легенду об «исчезающем святом».

«По составу единиц», т. е. внешнему оформлению, Бобои-об выделяется довольно необычными мегалитическими сооружениями, что делает его очень нестандартным, если за «стандарт» брать популярные обустроенные *мазары* в равнинной части Средней Азии. Не совсем также понятно, нужно ли учитывать при такой типологии тот факт, что *мазар* является только частью целого комплекса памятников, которые могут находиться в десятках километров от него.

Вряд ли однозначно можно говорить о степени «известности» и «значимости» *мазара* Бобои-об. Как я говорил, паломники к этой святыне приходят с довольно обширной территории Ферганой долины — расположенной к западу от города Коканда. Но, вместе с тем, даже на этой территории далеко не все воспринимают Бобои-об одинаково почитательно. В соседней Таш-

кентской области Узбекистана или даже в том же Аштском районе Таджикистане есть селения (например, огромный таджикский кишлак Пангаз, расположенный в Кураминских горах), жители которых не признают за Бобои-об какого-то исключительного статуса, имеют собственные представления об иерархии святых мест и чаще предпочитают посещать другие *мазары*. Для кого-то, таким образом, святость выглядит крайне важной, для кого-то — нет. Чью точку зрения мы должны избрать и должны ли мы вообще делать такой выбор?

Существующие типологии, таким образом, втискивают живое явление в застывшие формы, которых в реальности нет. Они не замечают всей сложности и многомерности явления, противоречивости представлений и мотиваций, с которыми местное население относится к *мазарам*³⁴.

Бобои-об в этом отношении не является каким-то исключительным случаем³⁵. То же самое можно сказать едва ли не о каждом *мазаре*, если только он находится чуть в стороне от крупных религиозных центров, где исламские институты успешно навязывают более или менее стандартизованный его образ, или не принадлежит недавно умершему человеку, память о котором еще не успела раствориться в массе неправдоподобных рассказов. Вполне можно сказать, что именно неоднозначность и неопределенность сакрального статуса, наличие различных легенд о святом, многообразии культовой практики и пр. — это и есть нормальная, типичная характеристика среднеазиатских *мазаров*.

³⁴ Более того, не всегда существует и полная ясность в отношении того, какое место является святым — статус некоторых подобных мест не признается вовсе или вызывает сомнения у части местного населения.

³⁵ Из наиболее интересных и очень похожих случаев внимания заслуживает *мазар* Хазрати-Бурх в верховьях долины Вахио в Южном Таджикистане (см.: Н. Кисляков, «Бурх — горный козел (древний культ в Таджикистане)», *Советская этнография* I—II (1934)).

Сафар Абдулло

Иран и Туран по «Шах-наме» Фирдоуси¹

Вопрос об Иране и Туране как дефинициях исторической географии в востоковедческой литературе представляет собой сложную тему. Сложность возникает зачастую на ровном месте, а именно — на попытках вольной интерпретации того, что уже давно признано неоспоримым. В итоге сегодня мы имеем тот парадоксальный случай, когда некоторые исследователи, погружаясь в поиски исторических корней тюрко-монгольских народов, имеющих свою неповторимую историю, оказываются у черты, за которой открывается научный миф. Такие авторитеты востоковедения, как В. В. Бартольд, Е. Э. Бертельс и В. И. Абаев, дают однозначный ответ на вопрос об этнической принадлежности и расселении туров. Тем не менее этот вопрос всплывает вновь и вновь в форме, которую нельзя называть иначе как «интеллектуальным» мифом. В. И. Абаев, например, следуя за Марквартом, который первым высказал мнение о том, что авестийские *tura* суть не кто иные как скифское племя массагетов, подчеркивает, что туры никакого отношения к тюркам не имеют. «Это были иранские же племена, кочевавшие на север от <...> областей Хорезма, Согдианы, Маргианы и Бактрии, короче говоря, — племена скифские (сакские, массагетские)»². Чтобы убедиться в некорректности попыток интерпретации Турана как древней родины тюрко-монгольских народов, еще раз сошлемся на В. И. Абаева. Он пишет: «Авестийские племена называли себя

¹ Этот научный доклад впервые был озвучен на Международном симпозиуме по фундаментальным вопросам иранистики в Москве в 1999 году. Полный текст доклада был опубликован на фарси в научных журналах Ирана и Таджикистана в 2002 году (см.: *Тарих-и равабити хариджи VII—VIII* (Тегеран, 2001), сс. 7—17; *Авранг I—II* (Душанбе, 2002), сс. 22—32).

² В. И. Абаев, *Избранные труды* (Религия. Фольклор. Литература) (Владикавказ, 1990), с. 27.

аруа — “арийцами”, противопоставляя себя своим злейшим врагам “турским”, т. е. скифским племенам. Эта вековая вражда, переломившись в народной фантазии, послужила основой так называемого “персидского”, в действительности восточно-иранского, эпоса о борьбе между “Ираном” и “Тураном”. <...>. Но во времена Зороастра ни о каких тюрках не могло быть и речи. “Туры” <...> были те же иранцы. Борьба происходила, стало быть, между двумя ветвями иранского племени: кочевниками скифами (саками, массагетами) и оседлыми хоразмийцами, согдийцами, бактрийцами и другими восточноиранскими племенами»³.

У В. И. Абаева есть и такой пассаж: «Антагонизм между скифскими (“туранскими”) и нескифскими иранскими племенами лег в основу иранского национального эпоса о борьбе между Тураном и Ираном, так блестяще обработанного Фирдоуси в “Шах-наме”»⁴. Эта мысль известного ориенталиста и послужила толчком к обращению автора этих строк к данному сюжету. Таким образом, предмет моего интереса — понятие *туран* в прославленной эпопее знаменитого Фирдоуси «Шах-наме» — национальном эпосе иранских народов. В данном случае речь идет о некоторых дополнительных штрихах к, так сказать, историческому портрету Турана (и туранцев).

Об историческом и культурном значении бессмертного произведения Фирдоуси существует море публикаций. Нет сомнений в том, что его «Шах-наме» останется предметом научного исследования и в будущем. Прошла тысяча лет со времени создания этой книги, концентрированно отобразившей национальный дух иранских народов; сама же эта «Царица книг», в свою очередь, является компендиумом многовековой истории побед и поражений, радостей и страданий древних иранцев. По словам Фаридуна Джунайди, одного из крупнейших специалистов по культуре древнего Ирана, «Шах-наме» — «это могучее тысячелетнее древо, которое укоренено в многовековой истории народа, чем больше проходит времени, тем в большей степени ощущается его величие и мощь»⁵. Неудивительно, что всегда и во все времена эта книга привлекала внимание современников,

³ *Ibid.*, с. 30.

⁴ *Ibid.*, с. 67.

⁵ См. его фундаментальную работу: Ф. Джунайди, *Зэндэги ва мухаджират-и нэжад-и арья-ий бар асас-и рэвайат-и ирани* (Тегеран, 1958).

оставаясь неиссякаемым источником сведений по литературе, истории, философии и этике иранских народов.

Вопрос, который мне хотелось бы здесь вынести на обсуждение, касается того богатого и малоизученного материала, который содержится в «Шах-наме», относительно исторической географии иранских народов в древности, а именно — вопрос о границах Ирана и Турана в представлении древних.

Обсуждение данной проблемы важно еще и потому, что в последние десятилетия она приобрела выраженное историософское и даже геополитическое звучание: тюркские народы, которые в эпоху Средневековья расселились на территории исторического Ирана, ныне себя называют «туранцами», полагая, что «Туран» и есть исконная «страна тюрок»⁶.

Проблема же заключается в том, что, согласно многочисленным мифологическим и историческим данным, эпические «туранцы» являлись потомками Тура, происходившего из рода иранского царя Фаридуна. Ни Тур, ни Фаридун, согласно иранскому эпосу, никакого отношения к тюркскому этносу не имели. Это обстоятельство хорошо известно серьезным исследователям иранской древности. Согласно «Шах-наме» Фирдоуси, Фаридун поделил свои огромные владения между тремя сыновьями: страны Рум и Хавар назначает старшему сыну Сальму, Чин и Туран — второму сыну Туру, Иран — младшему сыну Ираджу. Снабдив каждого сына огромным богатством, сподвижниками и армией, он отправляет их в пожалованные уделы. Таким образом, имена Тур и Туран встречаются впервые в эпоху царствования Фаридуна (за исключением самого начала поэмы). Само слово «Тур» означает «смелый», «ловкий». И в самом деле, в соответствии со своим именем этот сын порой отличался чрезмерной резкостью и смелостью. Фаридун, таким образом, назначил Тура правителем восточной части Иранвич. Жена Тура носила имя Азада, равнозначное именованию «ариец», т. е. «иранец»⁷.

⁶ *Ibid.*, с. 172. Азада, равнозначное именованию «ариец», т. е. «иранец».

⁷ Ф. Джунайди показал (*ibid.*, с. 178), что слово *ur* равнозначно *azađagi* и обозначает «свободный, благородный», поскольку только «иранцы» в те времена были земледельческим народом и были чужды кочевым набегам, грабежам и захватам пленных.

В подтверждение тому, что *азадаги* (т. е. «свободный, благородный» и т. п.) являлось эпитетом иранцев и неоднократно в этом значении встречается в «Шах-наме», можно привести несколько примеров⁸:

از آزادگان پاک ببرید مهر فروزنده شد چرخ گردون سپهر⁹

Бог отвернулся от Азадагон,
Колесо судьбы повернулось в другую сторону¹⁰.

Или же следующее двустигийное из диалога Гуштаспа и Исфандиара относительно Рустама:

به گیتی نداند کسی هم نبرد ز توری و رومی و آزادمرد¹¹

В мире нет равного на поле брани
Среди туров, румийцев и азадамардов (т. е. иранцев. — С. А.)

Или же в *бейте*:

ز گردان ایران دو «آزاده» کشت ز تیرش سپهدار بنمود پشت¹²

Из иранских богатырей двух азада убил,
От его стрелы сипахдор (т. е. полководец. — С. А.) вынужден был уйти.

Или:

ز «آزادگان» این نباشد شگفت ز ترکان چین یاد نتوان گرفت¹³

Не будет странным учиться у азадагон, (т. е. иранцев. — С. А.)

Но у китайских тюрок невозможно научиться.

Азадаги было эпитетом иранцев и в последующие столетия. В произведениях других авторов мы часто встречаемся со словом *азада* в этом значении. Так, Рудаки, родоначальник новоперсидской литературы, в частности, в элегии «О династии Са-

⁸ О равнозначности «иранец» и «азада» см. также: *ibid.*, сс. 178—185.

⁹ *Шах-нама-йи Хаким Абу ал-Касим Фирдоуси*, изд. М. Д. Сайаки (Тегеран, 1375), v, с. 2511.

¹⁰ Здесь и далее подстрочный перевод автора.

¹¹ *Шах-нама-йи Фирдоуси*, ред. Ж. Моль, предисл. д-ра М. А. Райахи (Тегеран, 1373), iv, с. 1276.

¹² *Ibid.*, iv, с. 703.

¹³ *Ibid.*, ii, с. 378.

манидов» называет Саманидский род *азаданаджод* (т. е. «свободного, благородного происхождения»).

Слово *азада* в этом значении весьма часто встречается в классической литературе, и здесь нет нужды приводить дополнительные цитаты. Причем отметим, что в персидской поэзии слово *азада* зачастую используется как антоним слова «тюрк».

Вместе с тем, согласно «Шах-наме», потомки тех иранцев, которые отправились на восток вместе со своими семьями, через много веков после переселения стали вступать в браки с тюркскими женщинами. Это, например, следует из *дастана* о матери Сийавуша и Кай Кавусе. В «Шах-наме» приводятся следующие строки:

Когда Кавус спросил о происхождении девушки:

با گفتا که از مام، خاتونیم ز سوی پدر، آفریدونیم¹⁴

Она ответила: «По линии матери я из рода Хатуна,
Со стороны отца мой род восходит к Фаридуну».

Иными словами, туранцы, будучи индоевропейцами, постепенно ассимилировались с тюрко-монголами. По «Шах-наме», земля Турана находилась на востоке Ирана и соседствовала с Китаем, и только через многие столетия тюрки перебрались на эту землю¹⁵.

В книге «Иранские города», которая сохранилась на пехлевийском языке, первый упомянутый иранский город — это Самарканд. Бухара, Ташкент и Исфиджаб были построены недалеко от Самарканда. Вся эта область называлась «Согдийской землей». Фаридун Джунайди, приведя пехлевийский текст и его персидский перевод, отмечает: «Можно ли называть эти иранские города частью Турана, если в них по сей день сохранились древнейшие образцы иранских языков и народ там продолжает хранить иранскую культуру и традиции?»¹⁶

¹⁴ *Ibid.*, ii, с. 422.

¹⁵ См.: *Нагша-йи джуграфиййа Шах-нама-йи Фирдауси* (Тегеран, 1381). Эта географическая карта «Шах-наме», созданная при сотрудничестве Ф. Джунайди и картографического ведомства, впервые дает целостное представление об исторической географии и образе мира по «Шах-наме», представляя собой первоклассный историко-географический источник.

¹⁶ См.: предисловие Ф. Джунайди в *Х. Шахиди Мазандарани, Марзха-йи Иран ва Туран бар бунйад-и Шах-нама-йи Фирдауси* (Тегеран, 1376).

Согласно другим пассажирам из «Шах-наме» Фирдоуси, Вараруд (т. е. Мавераннахр), который являлся частью Хорасана, входит в состав Ирана, а «туранцы» часто нападают на эти плодородные земли. В один из своих походов туранцы захватили часть иранских земель, и тогда Сийавуш, иранский предводитель, со своим войском начал против них войну, разгромил их, многих взял в плен. Туранцы, убедившись, что дальнейшая война с иранцами бесполезна, предлагают мир. Сийавуш в ответ ставит условие: они должны немедленно оставить иранские города и вернуться в Туран. Тогда предводитель туранцев Афрасиаб

بخارا و سغد و سمرقند و چاچ سپيجاب و آن کشور تخت و آج
تهی کرد و شد با سپه سوی گنگ بهانه نجست و فریب و درنگ¹⁷

Бухару, Согд, Самарканд, Чоч,
Исфиджаб и той страны трон и красоты очистил и со
своей армией отправился в сторону Канга.
И больше не искал повода, не хитрил и не медлил.

Как явствует из этих строк, Афрасиаб и его войско, оставляя Самарканд, Бухару, Согд, Чач, Исфиджаб, которые были захвачены туранцами во время войны, отправились в «Кангдидж».

Из трагической истории Сийавуша известно, что его отец Кай Кавус остался недоволен заключенным миром с Афрасиабом и потребовал, чтобы немедленно казнили всех пленников и догнали туранцев. Сийавуш, будучи верен договору, заключенному с туранцами, отверг требование отца и, не желая продолжения войны, освободил пленников и бежал в Туран. В той же поэме рассказывается, что Пиран — визирь Афрасиаба — встретил его в городе Кичкарбаши, который находился на границе Ирана и Турана. Таким образом, согласно «Шах-наме» Фирдоуси и другим письменным источникам, граница Турана и Ирана была за рекой Сейхун (Сырдарья), такие города, как Хотан и Кашгар, были иранскими.

Следует напомнить, что когда в «Шах-наме» речь заходит о походах иранцев на Туран, то часто упоминается то, что иранцы переправились через Амударью. Поэтому у читателя, не знакомого с топографической системой «Шах-наме» в целом, может возникнуть мысль, что земля между Амударьей и Сырдарьей относится уже к Турану. На самом деле Фирдоуси очертил

¹⁷ *Ibid.*, ii, с. 422.

границу между Ираном и Тураном значительно севернее и восточнее Амударьи.

Прежде чем привести аргументы в пользу высказанного тезиса, еще раз подчеркнем, что туранцы, по убеждению Фирдоуси, происходили из рода Фаридуна и в наших терминах являлись на самом деле индоевропейцами. В «Шах-наме» Фирдоуси не раз подчеркивал, что иранцы и туранцы происходят из одного корня. Возвращаясь к упомянутому рассказу о Сийавуше, напомним, что Афрасиаб увидел страшный сон и толкователь снов объяснил ему, что если он не прекратит войну с иранцами, он не только потеряет всю страну, но и лишится жизни. Тогда он отправил Гарсиваза к Рустаму и Сийавушу и, предлагая прекратить войну,

زمین تالاب رود جیحون مراست	به سغد و آن پادشاهی جداست
همانست که تو را و سلم دلیر	زیر شد جهان آن کجا بود زیر
از ایرج که بر بی گنه کشته شد	ز مغز بزرگان خرد گشته شد
ز توران به ایران جدائی نبود	که با کین و جنگ آشنائی نبود ¹⁸

Земля до берегов Джейхуна — моя земля.

Но в Согде правят другие.

Это все из-за того, что из-за Тура и смелого Сальма

Земля перевернулась.

С того времени, как был убит безвинный Ирадж,

Затмились умы у властителей.

Между Ираном и Тураном не было разлада,

Они не знали войн и мести.

Тут совершенно однозначно говорится о том, что иранцы и туранцы были некогда одним народом, а именно — до того как земля Ирана была поделена между сыновьями, и затем старшие братья убили из зависти Ираджа; лишь после этого началась междоусобица.

Можно предположить, что это бывшее единство продолжало сохранять свою значимость для иранского сознания. Например, в Авесте мы видим, что иранцы молятся не только за иранцев, но и за туранцев.

Более того, имена «туранцев», приводимые в Авесте, — иранского происхождения.

Ряд исследователей полагает, что скифы, считавшие себя арийцами, и являются «туранцами» иранского эпоса. Если при-

¹⁸ *Ibid.*, ii, с. 456.

нять во внимание границы расселения скифов, то становится ясным, что это предположение имеет серьезные основания. Относительно единства иранцев и туранцев в «Шах-наме» можно найти множество примеров. Так, мать Сийавуша в другом случае говорила Кавусу относительно своего происхождения:

بدو گفت من خویش گرسیوزم به شاه آفریدون کشد پروزم¹⁹

Сказала ему, что я родственница Гарсиваза
И мой род восходит к царю Фаридуноу.

Относительно Кай Хусрава, род которого по линии отца (через Сийавуша) восходит к Кай Кубаду и, в конце концов, к самому Фаридуноу, а по линии матери — к Афрасиабу и опять же к Фаридуноу:

ز تخم فریدون و از کیقباد فروزنده تر زین نباشد نژاد²⁰

Я из рода Фаридуна и Кай Кобада,
Благороднее этого не может быть рода.

Пашанг из Турана также называет Кай Хусрава *фаридун-наджад*, т. е. из рода Фаридуна:

که چون او دلاور ز مادر نژاد یکی مرد جنگی فریدون نژاد²¹

Подобного ему героя не рождалось,
Он настоящий воин из рода Фаридуна.

Другой пример: Пиран, уговаривая Сийавуша жениться на девушке из Турана, замечает:

سه اندر شبستان گرسیوزند که از مام و از باب با پروزند
نبیره فریدون و پیوند شاه که هم تاج دارند و هم جایگاه²²

Три дочери находятся у Гарсиваза,
Которые и по линии матери и отца из благородного рода.
Они являются внуками Фаридуна и дочери другого шаха.
Которые были не только царями, но и из благородного рода.

Таким образом, относительно единого происхождения иранцев и туранцев можно привести множество примеров из «Шах-наме». Они не оставляют сомнений в том, что интерпре-

¹⁹ *Ibid.*, ii, с. 421.

²⁰ *Ibid.*, ii, с. 488.

²¹ *Ibid.*, iv, с. 1041.

²² *Ibid.*, ii, с. 484.

тация термина «туранцы» в смысле «тюрки» не является достаточно корректной.

Однако вернемся к толкованию некоторых исследователей, согласно которому Амударья являлась границей Ирана и Турана. В самом деле, в этом мнении есть доля правды. Источники сообщают о том, что в древности Амударья в Чарджуе (Чарджоу) и Тохирия поворачивала налево и доходила до Мазандаранского (Каспийского) моря; туранцы же в своих походах на Иран проходили через пустыни Хорезма (Кара-Кум) и добирались до Амударьи; для того чтобы пройти через эту пустыню, они выступали в походы весной, когда в пустыне благодаря дождям войны могли утолить жажду, а лошади и верблюды находили обилие трав. Например, когда Пашанг, предводитель туранского войска, рассказывал о подготовке похода на Иран, время отправки описано следующим образом:

چو از دامن ابر چین کم شود	بیابان سراسر پر از نم شود
چراگاه اسبان شود کوه و دشت	گیاهان ز یال یلان بر گذشت
دل شاد بر سبزه و گل برید	سپه را همه سوی آمل برید
دهستان و گرگان همه زیر نعل	بکوبید وز خون کنید آب، لعل ²³

Когда на подоле облаков меньше становится морщин,
Пустыня становится полна воды,
Степь и горы становятся хорошим пастбищем для коней,
И травы вырастают подобно гривам богатырей...
Радуйтесь зелени и цветам,
И [все] войско направьте в сторону Омуля,
Дахистана и Гургана, все копытами
Топчите, и из крови воду превратите в рубин.

Профессор Фаридун Джунайди убежден, что под словом *бийабан* («пустыня») тут подразумевается Хорезмская пустыня (Кара-Кум). Как видим, туранцы пересекли Амударью ближе к городу Дахистан (или Дохистан), который находился на берегу Мазандаранского моря (Каспия)²⁴.

В исламский период тюрки направлялись в сторону Ирана тем же маршрутом, через пустыню. Выдающийся немецкий историк-востоковед Б. Шпулер в своей книге *Iran in früh-Islamischer Zeit* («История Ирана в раннеисламскую эпоху»), кото-

²³ *Ibid.*, i, сс. 232—233.

²⁴ См.: предисловие Ф. Джунайди в Х. Шахиди Мазандарани, *Марз-ха-йи Иран ва Туран*.

рая является, несомненно, одним из лучших исследований по истории Ирана в этот период, анализирует не только завоевание арабами иранских земель и результаты этих завоеваний, но и затрагивает проблему переселения тюрок на иранские территории. Он пишет: «В связи с тем, что в VIII в. было много переселений, турки-карлуки отправились в сторону Семиречья (южная часть озера Балхаш и до южных берегов реки Тарим), а в X в. большинство из них приняло ислам»²⁵.

Этот же исследователь считает, что река Джейхун и зона Усть-Юрта (между Аралом и Каспием) долгое время были пограничной территорией, через которую турки проникали в качестве военнопленных, воинов или же мелких чиновников (как, в частности, Сабуктегин, отец Махмуда Газневида).

Однако, как свидетельствует история, в последующие века влияние тюрок на Вараруд (Мавераннахр) и в целом на Среднюю Азию, а также Закавказье усиливалось, и местные иранские народы были тюркизированы. Было бы естественно предполагать, что в течение веков в силу многочисленных перемен, происходивших в землях иранцев и туранцев, обозначенные границы были весьма условными и вряд ли были устойчивыми. После того как Средняя Азия была завоевана арабами, а затем, когда политическая власть перешла к тюркам, значительная часть иранских земель постепенно тюркизировалась. В исследовательской литературе об этом писалось много. В частности, профессор Манчестерского университета К. Э. Босворт пишет: «...к началу мусульманской эры земли за готскими поселениями в Северном Причерноморье и за иранским Хорезмом, Мавераннахром и Ферганой перешли к тюркским кочевникам»²⁶.

Здесь я думаю, что профессор Босворт допускает неточность, утверждая, что иранские земли к началу мусульманской эры перешли к тюркам, ведь до падения государства Саманидов, вплоть до рубежа X и XI вв. (т. е. два-три столетия после водворения тут ислама), на этих территориях господствовали иранцы. Лишь после падения Саманидов можно говорить об усилении тут тюркского влияния. Мы присоединяемся к мнению Бертоль-

²⁵ См.: персидский перевод этой работы: B. Spuler, *Tarikh-i Iran dar qorun-i nakhostin-i islam*, tarj. J. Flaturi (Tehran, 1377), i, p. 214.

²⁶ См.: К. Э. Босворт, «Нашествия варваров: появление тюрок в мусульманском мире», *Мусульманский мир. 950—1150* (Москва, 1981), сс. 20—33.

да Шпулера, полагая, что после исламизации края тюрки усиленно вовлекались в иранский и исламский культурные ареалы. Однако переселение тюрков в Мавераннахр в X—XII вв. не могло значительно повлиять на культуру края. Вплоть до монгольского нашествия духовная жизнь оставалась в руках иранцев²⁷.

Профессор К. Э. Босворт справедливо отмечает, что память о положении дел в более ранний исторический период как раз и сохранилась в «Шах-наме» Фирдоуси.

Один из немногих ученых, рассмотревших «Шах-наме» с историко-критических позиций, был Тадеуш Ковальский. Он считает, что Туран героической эпохи едва ли может быть идентифицирован с землей тюрков, что казалось естественным во времена Фирдоуси, ибо древние персы почти не имели контактов с тюрками. Туран Фирдоуси, по его мнению, в действительности населяли кочевники-индоевропейцы евразийских степей, от массагетов до эфталитов или хионитов. Следует напомнить, что в первые века мусульманской эры хиониты помогли согдийским князьям Мавераннахра в их борьбе против арабов. Поэтому, как утверждает Т. Ковальский, «тюрколог, который станет искать в “Шах-наме” сведения о древнейшей культуре тюрков, будет разочарован»²⁸. С. А. Зенковский также придерживается мнения, что прославление Турана как родины тюрко-монгольских народов основывается на неудачных литературных сведениях. В своем первоначальном значении этот термин используется в иранской эпической традиции и в эпической поэме Фирдоуси. По его мнению, «слово Туран означает не древнюю родину тюрко-монгольских народов, а, скорее, североиранскую популяцию, которая занимала всю Среднюю Азию до VI в. н. э.»²⁹ Все это вполне совпадает с мнением выдающегося ориенталиста В. В. Бартольда. Говоря о том, что термин *туран* встречается еще в Авесте, он подчеркивает, что Туран, «это другая ветвь арийского народа, менее культурная. Между этими двумя народами, ариями и турами, была вражда»³⁰. Как

²⁷ Spuler, *op. cit.*, ii, p. 49.

²⁸ T. Kowalski, “Les Turcs dans le Sah-name”, *Rocznik orientalistyczny* XV (1939—1949), pp. 84—99.

²⁹ S. A. Zenkovsky, *Pan-Turkism and Islam in Russia* (Cambridge, 1967), p. 110.

³⁰ В. В. Бартольд, «Место прикаспийских областей в истории мусульманского мира», *Сочинения* (Москва, 1963), ii, с. 661.

бы продолжая эту мысль, другой известный востоковед — Е. Э. Бертельс — говорит, что «очень часто эту борьбу (Ирана с Тураном. — С. А.) рассматривают как борьбу иранцев с тюрками. Такое понимание неправильно»³¹. «Характерно, что, — отмечает этот исследователь, — по преданию, главный герой (поэмы Фирдоуси. — С. А.) — непобедимый Афрасиаб — жил в Ромитане, в местности, где в глубокой древности жили преимущественно представители различных восточно-иранских племен. Можно думать, что в Авесте, тоже сохранившей остатки преданий об этом конфликте, иранцы — оседлое население, а туранцы — представители тех же племен, но стоящие на более низкой ступени развития и еще кочующие по степям. В Авесте нередко представление о туранцах связано с угоном скота и разорением оседлого хозяйства»³².

К. Босворт пишет, что в первые три века ислама какие-то поселения тюрков уже, несомненно, существовали на границах Мавераннахра и Хорезма, хотя бы как часть царившего вдоль этих границ симбиоза оседлого земледельческого хозяйства и хозяйства кочевых скотоводов.

Ковальский полагает, что масштабы этого мирного проникновения тюрков стали предметом дискуссий. Некоторые турецкие ученые желали видеть массовое проникновение тюрков в эту часть иранского мира. Делались попытки объявить тюрком Абу Муслима, народного героя тюркского эпоса, как показала Ирен Меликофф³³.

Точно так же такие великие деятели средневековья, как ал-Фараби, ал-Бируни и Ибн Сина, причислялись излишне восторженными турецкими учеными к тюркам.

Вопрос о тюркизации края, ее причинах и ходе этого процесса подробно изучен в работах академика В. В. Бартольда, академика Б. Гафурова и ряда других ученых, исследования которых хорошо известны, и нет необходимости тут подробно останавливаться на их результатах.

Для нас важно подчеркнуть, что в «Шах-наме» Фирдоуси и других источниках исторический Туран на самом деле лока-

³¹ Е. Э. Бертельс, *История персидско-таджикской литературы* (Москва, 1960), с. 200.

³² *Ibid.*

³³ I. Melikoff, *Abu Muslim, le "Porte-Hache" du Khorassan, dans la tradition épique turco-iranienne* (Paris, 1962).

лизуется в низовьях Сырдарьи и Амударьи, охватывает значительную часть современного Казахстана, территории между Аралом, Каспием и Черным морем, некоторые части Китая и Монголии, как раз те земли, которые в древние времена были населены индоарийскими племенами. В последующие века большинство этих земель было захвачено кочевыми тюрками. Однако подробное рассмотрение вопроса о тюркизации края не входит в задачи данного исследования. Мы же хотели лишь обратить внимание исследователей на то, что топонимика «Шах-наме» должна изучаться в целом как некое структурное единство. В случае системного подхода к исторической географии «Шах-наме» упомянутые искажения в трактовке границы между Ираном и Тураном вряд ли будут возможными. Надеюсь, что эта моя работа положит начало дальнейшему глубокому изучению данного вопроса.

А. К. Алексеев

**Йаса и ислам:
особая модель функционирования
административно-правовых институтов
ханств Мавераннахра**

Земли среднеазиатского междуречья — древний регион взаимодействия различных по этническому, культурному, религиозному происхождению народов. В ходе их этногенеза особое значение имели взаимодействие и взаимовлияние оседлой и кочевой цивилизаций. Данное взаимодействие породило особый тип государственных институтов, присущих исключительно ханствам западной части Центральной Азии. Они были тесно связаны с элементами обоих видов цивилизаций и существовавшими в них религиозными системами, являвшимися единственно возможными для данного хронологического периода видами идеологии.

Предметом настоящего исследования является история формирования, функционирования и взаимодействия административно-правовых институтов среднеазиатских ханств и значение унаследованных монгольских компонентов в данных институтах.

В ходе монгольских завоеваний под предводительством Чингиз-хана (ум. 1227) Мавераннахр и Северный Афганистан оказались в составе Великой монгольской империи, простиравшейся от Желтого моря на востоке до Дуная на западе. Таким образом, в составе империи оказалось огромное число народов, имевших собственные, зачастую значительно более развитые, чем у монголов, системы государственного управления. Монгольская система базировалась на нескольких традиционных для кочевого общества принципах:

- формирование правовой системы на основе обычного права;
- установление кочевого образа жизни как единственно возможного для правящей элиты;

– организация территориального деления государства по военной системе из трех основных частей: правое крыло (برونغر), левое крыло (جونغر), центр (قول), в рамках которых выделялись территории для кочевания племен (الوس), объединенных в районы, способные выставить до 10 тыс. воинов *тумен* (طومان, طومن) и населенные пункты для «кормления» (برات).

Такая традиция претерпела определенные изменения в ходе проведенного Чингиз-ханом раздела земель западной части своих владений на уделы между четырьмя старшими сыновьями, которых именовали четырьмя *кулуками* (چهار قولق): Джучи (ум. 1227), Чагатаем (ум. 1242), Угедеем (Уктаем) (ум. 1241) и Тулуем (Тулу) (ум. 1233)¹.

В результате раздела империи Мавераннахр Восточный Туркестан и ряд сопредельных территорий оказались в составе улуса Чагатая. Среди всех улусов, оказавшихся в составе империи, именно этот имел очень долгую традицию сосуществования в рамках одного государственного образования кочевнического и оседлого населения. Мавераннахр к эпохе монголов благодаря тюркской системе государственности был подготовлен к принятию и адаптации монгольской системы, которая по своей сути во многом копирует тюркскую.

Следует также принять во внимание, что у монголов род оставался одним из важнейших, если не самым важным, факторов, воздействующих на формирование всей государственной системы, ее своеобразным начальным уровнем². Положение обычного родового объединения проецировалось и на «золотой род» Чингиз-хана (الطين اورو), который, в свою очередь, являлся вершиной всей государственной системы. «Золотой род» сообща владел государством, управлял которым избранный из его среды верховный хан (قان). Такое состояние сохранялось до распада монгольской империи в 60-х гг. XIII в.

Законодательной основой жизни «золотого рода» стал выработанный на основе обычного права кочевников свод законов *йаса* (ياساق و ياسا و ياسون خاقانی) и собрание прецедентов *билики*

¹ Подробнее о распределении улусов см.: Б. Я. Владимирцов, «Общественный строй монголов: монгольский кочевой феодализм», *Работы по истории и этнографии монгольских народов* (Москва, 2002), с. 394 и далее; Т. И. Султанов, *Поднятые на белой кошке. Потомки Чингиз-хана* (Алматы, 2001), сс. 22, 35—56.

² Владимирцов, *op. cit.*, с. 341.

(بیلیق). Первоначально данный свод был ориентирован Чингиз-ханом только на членов правящей элиты. Собственно, в полном виде *йаса* не сохранилась, однако многие ее положения дошли до нас через произведения мусульманских историков³. Сведения о том, как она была создана, сохранились, в частности, в сочинении 'Ала' ад-Дина 'Ата Малика Джувайни «История завоевания мира» (تاریخ جهانگشا):

چون اقوام تاتار را خطی نبوده است [چنگیز خان] فرمود تا از ایغور کودکان مغول خط بیاموزند و آن یاسا ها و احکام بر طوامیر ثبت کردند و آن را یاسا نامه بزرگ خوانند و در خزانه معتبران پادشاه زادگان باشد و هر گه که خانی بر تخت نشیند یا لشکری بزرگ بر نشانند و یا پادشاه زادگان جمعیت سازند و در مصالح ملک و تدبیر آن شروع پیوندند و آن طومار ها حاضر کنند و بنای کارها بر آن نهند.

«Поскольку у татарского народа не было письменности, Чингиз-хан приказал, дабы у уйгуров дети монгольские обучались бы письму, а повеления его и приказы начертали б на свитках, и называли то великой йасой, и хранила она в надежных собраниях царевичей. А каждый раз, когда выбирали хана, или отправляли [в поход] большое войско, или же царевичи съезжались вместе, то при начале рассмотрения дел о благах государства эти свитки приносили и все дела основывали на них»⁴.

После кончины своих братьев Чагатай стал старшим в роду Чингизидов. Старшинство обеспечивало ему определенное влияние на членов «золотого рода». По свидетельству современников, он отличался «свирепым нравом», слыл лучшим знатоком *йасы* и *биликов*, без его ведома и одобрения «даже великий каан Угедей не принимал сколько-нибудь важных советов»⁵. Именно благодаря его усилиям положения *йасы*, изначально ориентированные на узкий круг Чингизидов, стали основным законом как для кочевого, так и для оседлого населения Мавераннахра и сопредельных территорий. Под страхом смерти

³ Султанов, С. Г. Кляшторный, *Государства и народы евразийских степей. Древность и средневековье* (Санкт-Петербург, 2004), сс. 188—189.

⁴ Ата-Малик Джувайни, «Та'рих-и джахангуша», В. В. Бартольд, *Туркестан в эпоху монгольского нашествия. I. Тексты* (Санкт-Петербург, 1898), с. 103.

⁵ Султанов, *Тимур и его империя* (Алматы, 2004).

он требовал неукоснительного исполнения ее положений от всех, кто находился на территории его улуса.

Йаса и *билики*, несмотря на их поддержку, со стороны монгольской властной элиты не могли долго удерживать позиции единственной законодательной системы. Как мы уже отмечали выше, монголы покорили земли со значительно более развитыми правовыми системами. К XIII в. Мавераннахр был зоной господства ислама, хотя и в его региональной форме, которая в значительной мере впитала местные традиции, отличаясь от нормативной, но, тем не менее, базировалась на общеисламских принципах⁶. *Йаса*, составленная на основе кочевого права, для кочевников и ради кочевников, не могла отражать все реалии правовых, экономических и религиозных отношений в регионе. На последнем обстоятельстве следует остановиться особо. Монголы, как известно, были довольно веротерпимы. Более того, в исторических источниках присутствуют факты поощрения ими как мусульманской, так и христианской конфессий, которые воспринимались ими как дополнительная система экономической эксплуатации покоренного населения. Даже такие случаи, как запрещение мусульманам резать скот на мясо, что привело к голоду в среде мусульман в Чагатайском улусе, а также ряд иных анти-мусульманских действий Чагатая, не меняют общей концепции⁷. По свидетельству Джувайни, сам Чингиз-хан был чужд каких бы то ни было религиозных чувств:

چون چنگز خان متقلا هیچ دین و تابع هیچ ملت نبودی از تعصب و رجحان
ملتى بر ملتى دیگر تفضیل و بعضی بر بعضی مجتنب بوده است.

«Поскольку Чингиз-хан не был приверженцем ни одной из религий и не потворствовал ни одной из народностей, он избегал давать предпочтение одной народности над другой и одному человеку над другим»⁸.

При этом, очевидно, что установления *йасы* иногда напрямую входили в противоречие с мусульманским законом (шариат). Примирить их было весьма сложно, ибо оба закона, назовем их так, являлись не просто набором установлений, но были нацеле-

⁶ С. М. Прозоров, «Ислам единый, ислам региональный», *Ислам как идеологическая система* (Москва, 2004), с. 378.

⁷ Бартольд, «Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии», *Сочинения* (Москва, 2002), v, с. 140.

⁸ Джувайни, *op. cit.*, с. 103.

ны на регламентацию всех сторон жизни. При этом ислам допускал наличие «отклонений» от норматива, вызванных региональными порядками, а *йаса* их не воспринимала, так как являлась конечным актом, подлежащим обязательному исполнению.

После смерти Чагатая в 1242 г. уже более не отмечается столь ревностного стремления отстаивать положения *йасы*. Чингизидам было просто не до этого, в империи вспыхнула серия войн за обладание верховной властью, а впоследствии и за обладание улусами. Не останавливаясь на данных сюжетах подробно, скажем только, что в результате этой борьбы Чагатаидами смогли утвердить свою власть в улусе окончательно.

В правление Кебек-хана б. Дува-хана (كېك خان بن دوا خان) столица улуса переносится из Восточного Туркестана (район р. Или) на территорию оседлых районов Мавераннахр, где хан построил для себя дворец в низовьях р. Кашкадарья⁹. Сам хан не принял ислам, но уже в правление его сына Турмаширина (تورمشيرين خان) (уб. ок. 1334) ислам был объявлен государственной религией. Турмаширин обратился в ислам и принял мусульманское имя 'Ала' ад-Дин Мухаммад. При его правлении, впервые с момента установления господства монголов в Средней Азии, *йаса* и мусульманский закон имели равные позиции, хотя и сугубо формально. Однако такое положение охватывало далеко не все население. Под предлогом отхода от *йасы* Турмаширин был убит, а ставка нового хана Бурана (بوران خان) была возвращена в Восточный Туркестан¹⁰. Ислам снова бы выведен за рамки государственной религии, но на весьма краткий период. Уже через десять с небольшим лет другой чагатаид Казан-хан (уб. 1346/47) предпринял попытку перевести центр государства в Мавераннахр, где в районе города Карши возвел для себя дворец.

В этот период отчетливо проявляется тенденция смешения монгольского и тюркского кочевых сообществ. Монголы постепенно растворяются в массе тюркских кочевников, что приводит к утрате многими из их объединений монгольского языка

⁹ Султанов, *Тимур и его империя*, с. 14.

¹⁰ Правление данных чагатаидов описано: Махмуд б. Амир Вали, *Бахр ал-асрар фи манакиб ал-ахйар*, фотокопия рукописи ФВ-258, ИБР РАН, лл. 216—236; см. также: Султанов, *Тимур и его империя*, с. 17 и далее.

и переходу на тюрки¹¹. Смешение с тюрками имело и еще один важный аспект: многие тюркские кочевники уже приняли ислам. Ислам стал вытеснять *йасу* из политической и экономической сфер среди той части населения Чагатайского улуса, которая вступила в тесное взаимодействие с оседлым населением. Разумеется, ислам еще не мог закрепиться прочно в сознании недавних язычников, но влияние кочевого порядка уменьшилось.

Финальным кризисом доминирующего положения *йасы* явилась эпоха правления *амира* Тимура (правил 1370—1405). Именно в данный период ислам вновь обрел то влияние на формирование государственных институтов, которое имел ранее. Прежде всего, в данном аспекте стоит обратить внимание на сам приход к власти Тимура. Именно представитель мусульманской религии *саййид* Барака принес ему символы власти — барабан и знамя (طبل و علم), чем подтолкнул Тимура к началу выступления против своего оппонента *амира* Хусайна. Тимур — уже не *бек*-предводитель кочевого племени, он переселяется в город, чем нарушает одно из основных положений *йасы*.

В пользу восстановления ислама свидетельствует и то, что в официальных историях Тимура одним из главных достоинств отца Тимура *нуьун* Тарагая сказано, что он был «хорошим мусульманином». Даже если воспринимать это как преувеличение, то оно не случайно сделано историком и оставлено Тимуром, который часто выступал «редактором» своей официальной историографии. Следовательно, для данного времени, принадлежность к *умме*, причем через отца, несла значимую функцию для маркировки правящего дома как мусульманской династии. Это, в свою очередь, упрощало восприятие Тимура и его потомков в качестве законных государей. Другим примером подчеркивания покровительственного отношения к мусульманской религии

¹¹ Как нам видится, причины этого следует искать в традиционных для монголов брачно-семейных отношениях. Жен можно было брать только из другого племени, потому что даже группа близкородственных родов, часто утративших связи, все равно воспринималась как некое родственное сообщество, браки внутри которого запрещались (см.: Владимирцов, *op. cit.*, с. 343). Если принять во внимание, что Чагатай в свое время получил только 4000 воинов из регулярной армии, а большее число монголов вернулось в пределы Монголии, то можно сделать вывод о весьма небольшом числе собственно моголов в Мавераннахре.

со стороны Тимура служат его распоряжения по обустройству мечетей и *мадраса* в его столице Самарканде (Биби-ханум и др.)¹², а также строительство богато украшенного *мазара* суфия Занги-ата¹³.

Видимо, при Тимуридах (в правление Шахруха) кочевая часть населения Мавераннахра восприняла ислам не только внешне, сугубо формально, но и внутренне, осознанно, так как именно в это время исламская идея возобладала над старым кочевым укладом¹⁴. Однако принятие ислама вовсе означало окончательное утверждение его в качестве «образа жизни». Слияние его с кочевой традицией и породило ту региональную форму, некоторые очертания которой можно видеть вплоть до настоящего времени. Такое положение имело прямое отношение к формированию особой модели функционирования государственных институтов, окончательное формирование которых мы получаем уже в эпоху складывания Бухарского, Хивинского и Балхского ханств.

Тимур не был Чингизидом, соответственно, по существовавшей традиции, не имел прав на политическое господство. Чтобы каким-либо образом легитимизировать свои притязания, он использовал два института: во-первых, он женился на дочери Чагатаида Казан-хана, став, таким образом, ханским зятем-*гурганом* (گورگان), во-вторых, он воспользовался возможностью возведения на престол подставных ханов, «желая возродить династию Чагатаидов» (خواست که احیای خاندان چغتای کرده) и «соизволив воскресить древние установления *йасы*» (و یوسون و یاساق بر قواعد قدیم مجدد فرموده)¹⁵, что еще раз подчеркивает сложившийся «симбиоз» двух государственных идеологий.

Шибаниды (правили 1501—1601), сокрушившие империю потомков Тимура, также будучи сугубо мусульманской династией, обосновывали свое право на владение Мавераннахром принадлежностью к роду Чингиз-хана и возвращением своих исконных земель. То, что они принадлежали к другой ветви

¹² Д. Абдуллоев, «Биби-хоним», *Ислам на территории бывшей Российской Империи. Энциклопедический словарь*, под ред. С. М. Прозорова (Москва, 2006), i, с. 67.

¹³ С. Н. Абашинов, «Занги-ата», *ibid.*, с. 150.

¹⁴ Султанов, *Поднятые на белой кошме*, с. 62.

¹⁵ Nizamuddin Šamī, *Zafarnama*, ed. critique par F. Tauer (Praha, 1937), i, p. 58.

Чингизидов (являлись джучидами) их нисколько не заботило, так как, по традиционной системе, государством владел весь «золотой род».

Государственные системы, сложившиеся в Бухарском ханстве при Шибанидах, во многом повторяются и при последующих династиях Аштарханидов (правили 1601—1785) и Мангитов (правили с 1753 через подставных ханов, полновластно с 1785—1920). Весьма показательными источниками в данном отношении будут служить как сведения местных историков¹⁶, так и материалы посольств и торговых миссий¹⁷.

Период правления данных династий характеризуется постепенным уменьшением значения установлений *йасы* и прогрессирующей ролью исламских институтов. Самое важное место в собраниях хана стали занимать уже не знатоки степного закона, а *накибы* (نقیب), как правило, *саййиды*, принадлежавшие к мусульманскому мистическому братству Накшбандийя, которое планомерно увеличивало свое влияние в регионе еще со времен Тимуридов. В законодательной базе преобладали положения ханафитского *мазхаба*, в качестве руководства по кото-

¹⁶ См., например: Хафиз-и Таныш б. Мир Мухаммад Бухари, *Ша-раф-нама-йи шахи* (Книга шахской славы), факсимиле рук. D 88, пер. с перс., введ., прим. и указ. М. А. Салахетдиновой (Москва, 1983), i; Ходжа Самандар Термизи, *Дастур ал-мулук* (Назидание государям), факсимиле старейшей рук., пер. с перс., пред., прим. и указ. Салахетдиновой (Москва, 1971); Махмуд б. Вали, *op cit.*, фотокопия рукописи ФВ-257, India Office Library, ii — *хатима*; Мухаммад Юсуф Мунши, *Муким-ханская история*, пер. с перс.-тадж. с прим и указ. А. А. Семенова (Ташкент, 1956); Мир Мухаммад Амин Бухари, *Убайдалла-нама*, пер. с тадж. с прим. Семенова (Ташкент, 1957); Абдар-рахман Тале', *История Абу-л-Файз-хана*, пер. с тадж. с прим и указ. Семенова (Ташкент, 1959); «Бухарский трактат о чинах и званиях и обязанностях их носителей в средневековой Бухаре», *Советское востоковедение* (Москва—Ленинград, 1948), v; Мухаммад Вафа-йи Карминаги, *Тухфа-йи хани*, С 225, ИВР АН и др.

¹⁷ «Наказ Борису и Семену Пазухиным, посланным в Бухару, Балх и Юргенчъ», *Русская историческая библиотека*, под ред. А. Н. Труворова (Санкт-Петербург, 1894), xv, сс. 1—91; «Статейный список посольства в Бухарию дворянина Ивана Хохлова», *Сборник князя Хилкова* (Санкт-Петербург, 1897), №107; *Посланник Петра I на Востоке. Посольство Флорио Беневини в Персию и Бухару в 1718—1725 гг.* (Москва, 1986).

рому использовалось сочинение Бурхан ад-Дина ‘Али б. Абу Бакра б. ‘Абд ал-Джалила Маргинани «Субханиййа»¹⁸.

В тоже время правящий дом не мог полностью отказаться от *йасы*, которая определенным образом служила гранью, отделяющей Чингизидов от иных сословий. Источники указывают, что до XVII в. исполнение предписаний *йасы* контролировалось специальными чиновниками¹⁹. При издании указов и иных нормативных актов источники упоминают, что они написаны в «соответствии с *йасой*» (مطابق یاسا و یوسون)²⁰.

Йаса давала правящей династии возможность сдерживать в отношении себя применение исламских законов, и до тех пор, пока внутри правящего дома были сильны кочевые устремления, ислам не мог в полном объеме выдать из политического поля кочевые установления. Если обратиться к придворному церемониалу, то в нем присутствуют совершенно недопустимые, с точки зрения даже регионального ислама, вещи, такие как, скажем, распятие алкогольных напитков ханом и его приближенными²¹. Однако последнее отнюдь не противоречит степному кодексу.

Йаса также способствовала расширению налоговой базы, так как ее установления распространялись на виды налогов, не освященные исламом. В соответствии с законами Чингиз-хана, за исключением правящей фамилии, лишь незначительные социальные группы, в частности представители религии, пользовались налоговым иммунитетом, причем сделано это было именно для увеличения собираемости налогов.

Наибольшее влияние *йаса* сохраняла среди чагатаев, компактно проживавших в бухарском *тумане* Амирабад. Они сохраняли свои кочевые традиции и пользовались определенным

¹⁸ М. А. Абдураимов, *Очерки аграрных отношений в Бухарском ханстве в XVI — первой половине XVII вв.* (Ташкент, 1966), i, с. 26.

¹⁹ А. К. Алексеев, *Политическая история Тукай-Тимуридов: по материалам персидского исторического сочинения Бахр ал-асрар* (Санкт-Петербург, 2006), с. 145.

²⁰ Idem, «Золотоордынские элементы в официальной истории аштарханидских государств в Средней Азии. “Бахр ал-асрар фи манакиб ал-ахйар” Махмуда б. Вали», *Дашт-и Кипчак и Золотая Орда в становлении культуры евразийских народов. Материалы научно-практической конференции* (Москва, 2003), с. 65.

²¹ Бартольд, «Церемониал при дворе узбекских ханов», *Сочинения* (Москва, 1964), ii/2, с. 390 и далее.

самоуправлением. Репрессии против них, начавшиеся при Аштарханиде Абу ал-Файз хане (правил 1711—1747), еще более сократили влияние *йасы* на население, в том числе кочевое.

Подводя итоги, отметим, что среднеазиатские ханства представили своеобразную систему властно-правовых отношений, основанную на двух противоположных источниках права: *шариате* и установлениях *йасы*, имеющей в своей основе прецедентное право кочевников, часто также именуемое *адатом*. Сохранению и взаимовлиянию часто противоречащих друг другу систем способствовали властные элиты, которые в зависимости от политической конъюнктуры делали вид, что придерживаются определенной системы. В этом отношении кочевые традиции способствовали сохранению преимущественного состояния кочевников как военной и политической основы государства и правящего дома, в тоже время ислам, с одной стороны, содействовал сохранению самосознания, образа жизни покоренных монголами народов, с другой, впитывая элементы новых общественных отношений, видоизменялся таким образом, что смог стать фактором, объединившим и завоевателей, и завоеванных. При этом, несмотря на единство вероисповедания, отпечаток, наложенный на общественные отношения традиционными правовыми институтами и их производными, такими как *йаса* и *билики*, не изжит полностью и до настоящего времени.

П. В. Башарин

К проблеме оформления жития ал-Халладжа

Из колоссального числа харизматичных мусульманских мистиков своей оригинальностью резко выделяется ал-Халладж (244/858—309/922). Противоречивые оценки его личности привели к тому, что многие виднейшие мусульманские интеллектуалы любили его с такой же страстью, с какой его ненавидели многие *фақӣ*хи и богословы. Ряд суфиев и философов все же симпатизировал ал-Халладжу, несмотря на резкую негативную реакцию большого числа авторитетов. Они опровергали его связи с қарматами и тем самым отрицали официальную традицию, заклеившую его как еретика¹.

Однако вместе с тем вставляли новые трудности. Необходимо было доказать принадлежность ал-Халладжа к иной интеллектуальной традиции, дабы противопоставить официальной, сложившейся точке зрения альтернативный, полновесный проект и реабилитировать его в глазах ученой публики. И такой выход был найден — группой философов, знатоков греческой мудрости, было решено отнести идеи ал-Халладжа к античной традиции. Впервые об этом заговорили на западе мусульманского мира — в Андалусии. К греческой традиции ал-Халладжа причисляли Ибн Саб'йн (ум. 669/1270) и его ученик аш-Шуштарй (610/1212—668/1269). Была сформирована модель, согласно которой ал-Халладж, наряду с такими философами и суфиями, как Ибн Сйна, Ибн Рушд, ал-Газали, ас-Сухраварди, Ибн Масарра, аш-Шибли и др., входил в один ряд с Гермесом, Со-

¹ Об оценках ал-Халладжа у различных авторов см.: L. Massignon, *La passion d'al-Hosayn ibn Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam execute à Bagdad le 26 Mars 922* (Paris, 1922), i, pp. 332—460; A. Schimmel, *Al-Halladsch, Martyrer der Gottesliebe* (Cologne, 1969), SS. 109—173; К. М. Аш-Шайбй, *Ал-Халладж мауду'ан ли ал-адаб ва ал-фунун ал-'арабиййа ва аш-шарқиййа қадиман ва ҳадиқан* (Бағдād, 1977).

кратом, Платоном, Аристотелем и др. Таким образом, его доктрина воплощения была признана разновидностью неоплатонических построений².

Данная парадигма, видимо, была сформирована раньше в рамках альмерийской традиции, представителем которой был Ибн Масарра.

Ас-Сухравардӣ (539/1145—632/1234) развил эту доктрину: он возвел свою философию к Гермесу, который дал начало двум ветвям. Восточную ветвь составляют легендарные первые цари Ирана (Пйшдәди́ды) — Кайумарс, Фаридӯн, Кай-Хусрау и пророк Заратуштра. Их идеи восприняли суфии экстатического толка: ал-Бистәмӣ, ал-Халләдж, ал-Харақәнӣ. Западная ветвь включает греческих мудрецов и носителей античной мудрости в исламе: Асклепия, Эмпедокла, Пифагора, Платона, Зӯ ал-Нӯна ал-Мисрӣ, Сахла ат-Тустарӣ³.

Модификации этой историософской парадигмы встречаются в наследии его последователей — приверженцев доктрины мудрости озарения (*хикмат ал-ишрәқ*)⁴.

Реабилитацию идей ал-Халләджа можно связать в первую очередь с Абӯ Хәмидом ал-Ғазālӣ (450/1058—505/111). Несмотря на критику ряда халләджийских установок, он философски обосновал позицию экстатического суфизма в лице ал-Халләджа и ал-Бистәмӣ⁵. Можно считать, что с этого времени фигура вчерашнего еретика заинтересовывает интеллектуальную публику.

В наибольшей степени внимание к идеям ал-Халләджа проявилось во время складывания доктрины *вахдат ал-вуджӯд*. Особенно самим Ибн ‘Арабӣ (560/1165—638/1240)⁶. халләджийский метод заинтересовал его применительно к обоснованию собственной доктрины.

² Massignon, *Opera minora*, textes recuелles classes avec bibl. par Y. Moubarac (Paris, 1969), ii, p. 419.

³ H. Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophique. II: Sokhrawardī et les Platoniciens de Perse* (Paris, 1971), pp. 35—37.

⁴ H. Ziai, “The illuminationist tradition”, *History of Islamic Philosophy* ed. by S. H. Nasr (Oxford, 2002), pp. 486—487.

⁵ См., например Massignon, *Opera minora*, pp. 370—372.

⁶ *Ibid.*, pp. 377—384.

Это привело к тому, что, начиная с Ибн Таймийи (661/1263—728/1338), многие критики ал-Халладжа считали его одним из основоположников учения о единстве бытия⁷.

Процесс постепенной легитимации фигуры ал-Халладжа привел к тому, что в VI/XIII в. оценка его фигуры резко меняется. Последователь Ибн Сйны Наṣйр ад-Дйн ат-Тўсй (597/1201—671/1273—74) объявил его святым⁸.

Этот факт обосновал симпатию к ал-Халладжу мыслителей т. н. «иṣфахāнской школы» и примыкающей к ней традиции: Бахā ад-Дйн ‘Амилй, Мйр Дамād, Муḥсин Файз, Ṣадр ад-Дйн аш-Ширāзй (Муллā Ṣадрā) и др⁹.

⁷ Ибн Таймиййа, *Кутуб ва расā’ил ва фатāвй Ибн Таймиййа фй ал-‘ақйда*, ред. М. Қ. ‘Абд ар-Раḥмāн ан-Надждй ([Рийād], [s. a.]), ii, с. 313, его влияние можно проследить, например, в ал-Қарй, *Ар-радд ‘алā ал-қā’илйн би-вахдат ал-вуджūd*, ред. ‘А. Р. б. ‘Абд Аллāх б. ‘Алй Ридā’ (Димашқ, 1995).

⁸ До этого ши‘йты-имāмиты, в лице своих самых крупных авторитетов относились к ал-Халладжу однозначно негативно (Ибн Бабўйа (ок. 311/923—381/1001), Абў Джа‘фар Муḥаммад б. ал-Ḥасан ат-Тўсй (385/995—459 или 460/1066—67), ал-Муфйд (336/948—413/1032), Муḥаммад Бāкир ал-Ḥунсāрй (ум. ок. 1287/1870). См.: М. Мо‘йнй, «Халладж», *Дāйерат ол-ма‘āреф-е ташаййо* VI, ред. А. Ṣадр, К. Фāнй, Б. Ḥоррамшāхй, Ḥ. Йўсефй Эшкеварй (Техрāн, 1376/1997), с. 483.

⁹ Massignon, *La passion*, i, p. 350. «Иṣфахāнская школа» (термин введен А. Корбенем) — иранская школа философов в г. Иṣфахāне. Основана крупным ши‘йтским мыслителем Мйр Дāmāдом (ум. 1041/1631—1042/1632), выходцем из Астрāбāда, прозванным «третьим учителем» (после ал-Фāрāбй). В Тўсе, где он провел свое детство, его учителем был знаменитый *шайḫ* ‘Изз ад-Дйн Ḥусайн б. ‘Абд аṣ-Ṣамад ал-‘Амилй (Бахā ад-Дйн). После переноса столицы ‘Аббāсом I в Иṣфахāн он переехал туда вместе с другими виднейшими мыслителями того времени. Благодаря этому город вскоре превратился в крупнейший научный центр Ирана. Среди учеников Мйр Дāmāда наибольшую известность обрели: Муллā Ṣадрā, Қутб ад-Дйн Ашқаварй, Муллā Раджāб ‘Алй Табрйзй, Муллā Шамсā Гилāнй, Саййид Аḥмад ‘Алавй, Қāдй Са‘йид Қуммй, Ḥусайн б. Ḥайдар Каракй, ‘Адил Мурād Ардастāнй, Муллā Ḥалил Қазвйнй, Саййид Аḥмад б. Зайд ал-‘Абидйн ‘Алавй, поэт Муḥаммад Ḥасан Зулāлй. К традиции школы примыкали ученики Муллā Ṣадрā: Муллā Муḥсин Файз Кāшāнй, ‘Абд ар-Раззāқ ал-Лāхиджй. К школе идейно примыкал современник Мйр Дāmāда Мйр Абў ал-Қāсим Финдирйскй — основатель индийской традиции ши‘йтской мысли на персидском и санскрите. Падение династии

Симпатии «исфахāнской школы» можно объяснить тем фактом, что ее представители, особенно Муллā Ҷадра, занимались проблемой возможности единения умопостигающего (души) и умопостигаемого (действенного разума) (*иттихād ал-мудрик ва ал-мудрак*), т. е. той же проблемой, что и ал-Халлāдж.

Нūr Аллāх Шӯштарӣ (казнен в 1019/1610), будучи сам имāmитом, опроверг обвинения против суфия, считая ал-Халлāджа ши'итом. Опираясь на имāmитских авторов, он полагал, что суфий был приближен к двенадцатому имāму в Тāлиқāне. Поэтому он был чудотворцем. Этим, по его мнению, и была вызвана ненависть в адрес ал-Халлāджа и обвинения в ереси со стороны 'Аббāсидов, а также мнение о нем как об имāmите-еретике¹⁰. Однако тот факт, что его осуждали сами же имāmиты, Нūr Аллāх Шӯштарӣ замалчивал.

С того же времени в среде персидских суфиев начинается культ ал-Халлāджа. В суннитской среде термин Халлāджиййа к тому времени обозначал не реальное братство, которое давно сошло на нет и считалось радикальной сектой, но богословов,

Сафавидов при шāхе Султāн Хусайне после осады и сдачи Исфахāна афганцами в 1722 г. ознаменовало закат школы. В течение XVII в. школа была представлена Муллою Исма'йлом Хāджу'й, чьи труды были полностью утрачены, и Муллою 'Алӣ Нӯрӣ с группой учеников. После воцарения династии Қаджāров и переноса столицы в Тегеран в конце XVIII в., последний получил предложение обосноваться там и открыть школу. Сам 'Алӣ Нӯрӣ не смог поехать, но послал своего ученика Муллу 'Абд Аллāха Зунӯзӣ, положившего начало существованию тегеранской школы. На протяжении своего существования исфахāнская школа занималась комментированием и составлением собственных трактатов в области ши'итской экзегетики и теории имāmата, концепции божественного озарения (*ишрāқ*) ас-Сухравардӣ, перипатетической философии Ибн Сйны и Насӣр ад-Дйна ат-Тӯсӣ, а также астрономии, физики, математики, филологии. Придерживаясь доктрины *вахдат ал-вуджӯд*, школа, вслед за Хайдаром Амулӣ, контактировала ее с доктриной святости имāма (*вилāйа*). Она наложила концепцию имāmата на философскую парадигму ас-Сухравардӣ, используя синтез терминологии учения ишрақиййи, ши'итской экзегетики и ши'итского *калāма*. Хотя отдельные ее представители придерживались суфийского метода, исфахāнская школа произвела ревизию понятия «мистическое познание» (*'ирфāн*), отделив его от суфизма.

¹⁰ Massignon, *La passion*, pp. 350 351, Мо'йни, *op. cit.*, с. 484.

мистиков и философов, по личным убеждениям веривших в святость ал-Халладжа¹¹.

Среди иранских мыслителей фигура ал-Халладжа снискала большую популярность, нежели в арабских странах. Персидские суфии относились к нему именно как к мистiku, пытающемуся приблизиться к Богу. Из них следует отметить Абӯ Са'йда ал-Майханӣ (357/967—440/1049), ал-Худжвӣрӣ (ум. между 465/1072 и 469/1077), Ахмада ал-Ғазālӣ (ум. 520/1126), Рӯзбихāна Бақлӣ (522/1128—606/1209), 'Аттārā (513/119—627/1220), Джалāl ад-Дйна Рӯмӣ (604/1207—672/1273).

Поначалу ни о каком культе ал-Халладжа среди иранских мистиков не было и речи. Несмотря на симпатию к суфию, тот же ал-Худжвӣрӣ полагал, что считать его образцовым суфием нельзя, ибо ал-Халладж так до конца и не достиг Бога, т. е. остался на этапе становления, что доказывают его экстатические речения (*шағхӣйāt*), а за образец можно брать лишь твердо установившуюся речь¹².

Даже Рӯзбихāн Бақлӣ, которому мы обязаны многими дошедшими до нас халладжийскими текстами, критиковал его доктрину оправдания Сатаны¹³.

Култ святости ал-Халладжа среди суфиев в большей степени связан с Фарӣд ад-Диниом 'Аттārом. Он считал великого суфия своим *шайхом*. Практически в каждом его сочинении упомянут ал-Халладж, вплоть до астрологической поэмы «Хайладж-нама», где под астрологическими терминами понимается святой (ал-Халладж), воспринимающий Божественное внушение, соединяясь с Творцом¹⁴. Центральное место в его «Тазкират ал-аулийа'» («Поминание святых») занимает житие ал-Халладжа, детали из которого — странствия, чудеса, казнь¹⁵ — стали классическими и пользовались непрерываемым авторитетом в персидской, турецкой, синдхи, панджаби, урду, пушту литературах. Это

¹¹ Massignon, L. Gardet, "Al-Hallāj", *The Encyclopaedia of Islam*, CD-ROM edition (Leiden, 1999), iii, p. 99b.

¹² В. А. Жуковский, *Раскрытие скрытого за завесой («Кяшф аль-Махджуб») Абу-ль-Хасана Али Ибн Осман ибн-аби Али аль-Джусляби аль-Худжвири аль-Газнави*, персидский текст, указатели и предисловие, посмертное издание [подготовлено А. А. Ромаскевичем] (Ленинград, 1926), сс. 189—193.

¹³ P. Awn, *Satan's Tragedy and Redemption: Iblis in Sufism Psychology* (Leiden, 1983), pp. 124—129.

¹⁴ Massignon, *La passion*, pp. 436—439; idem, *Opera minora*, pp. 140—166.

¹⁵ См. ниже.

первое (сохранившееся) житие ал-Халладжа, носившее законченный характер (до этого были только легенды) и построенное по всем законам жанра. Центральной идеей жития является соположение явного и сокрытого в фигуре ал-Халладжа: с одной стороны, он произносит разъяснительные проповеди, с другой — облекает их в двусмысленную форму. Весьма показателен *дйвāн* ‘Аттāра, где ряд *ғазалей* посвящен ал-Халладжу¹⁶. Истинный образ мистика скрывается под маской пьяницы:

Наш старец опять снес пожитки к виноторговцу,
Предал *хирку* огню и ухватился за *зуннār*¹⁷...
В религии он обрел казнь, поставив на кон голову...
Вино *харабāта*¹⁸ выпил он до дна, обрел вкус вина
любви...

Когда он вкусил вина познания в обители Величия,
То заковал ноги естества в кандалы и потянул руки к
тайнам,

Он встал в ряды влюбленных и сделал их ремесло своим.
И стал он таким мастером, что посрамил ‘Аттāра¹⁹.

Джалāl ад-Дйн Рӯмй перенес халладжийские идеи в Турцию. В его наследии содержится множество аллюзий на доктрину ал-Халладжа. Доктрину *анā ал-Хаққ* он иллюстрировал на примере попугая (Творца), поедающего сахар (душу мистика):

Во что превращает сахар моя пьяная душа-попугай²⁰?...
Море сердца моего, волна которого перешла через девятое небо.

Сад сердца моего, глас которого становится ничем в Его
взоре.

Я умолк, да стану я сладким сахаром...²¹

¹⁶ М. Л. Рейснер, Н. Ю. Чалисова, «“Я есмь Истинный Бог”: образ старца Халладжа в лирике и житийной прозе Аттара», *Семантика образа в литературах Востока* (Москва, 1998), сс. 121—144.

¹⁷ *Зуннār* — пояс, который носили не-мусульмане. «Предал *хирку* огню и ухватился за *зуннār*» — отвернулся от веры и погряз в неверии.

¹⁸ *Харабāt* — кабак, питейным дом.

¹⁹ Фарид ад-Дйн ‘Аттār, *Тазкират ал-аулийā*, ред. М. Эсте‘лāmй (Техрāн, 1379/2000), с. 258, цит. по: Рейснер, Чалисова, *op. cit.*, сс. 141—142.

²⁰ Имеется в виду, что душа подобна сахару, который грызет попугай, символизирующий Бога. Этот процесс иллюстрирует потерю мистиком своего тварного я.

Ал-Халладжем интересовался также сын Рӯмӣ, Султāн Валад (623/1226—712/1312). Именно среди тюркских мистиков фигура ал-Халладжа стяжала самую большую популярность. Из десятков авторов традиционно следует выделить Йесеви (ум. 562/1166), Йўнуса Эмре (ум. 721/1321), Ахмади (ум. 815/1412), автора поэмы «Дастāн-и Мансўр», Муридӣ, автора «Мансўр-наме-йи Халладж», Несемӣ (казнен 820/1417), а также Лāми'и Челеби (ум. 958/1551), Нийāзи Мисрӣ (ум. 1088/1678) и др. Тюрки плохо разбирались в раннем суфизме. Потому им были неизвестны ни подлинная биография ал-Халладжа, ни его идеи. Например, согласно Йесеви, его учителем был не кто иной как Зӯ ал-Нўн. Ал-Халладж был интересен именно как святой, подобно десяткам арабских и персидских мистиков типа Зӯ ал-Нўна, ал-Бистāmӣ, Абӯ Са'йда ал-Майханӣ и др. Важнее реальных событий для них был поэтический символизм. Например, ал-Халладж ассоциируется у Йесеви с красной розой (*göl-i qızıl (qırmız)*), символом бескорыстной жертвы. Именно у тюрков получила популярность легенда о розе, брошенной в суфия аш-Шибли перед казнью (скорее всего, у них она и возникла)²².

«Виселицей Мансўра» (*dār-i Мансўр*) было названо центральное место инициации суфиев братства бектāшийя²³.

Куль ал-Халладжа привел к тому, что он стал покровителем армии Стамбула. Суфий стал одним из немногих святых нетюркского происхождения, кому выпала такая «честь». Причиной этого стало то, что он был первым знаменитым мусульманином, пришедшим в Туркестан²⁴.

²¹ Jalāl al-Dīn Rūmī, *Mathnawī-yi ma'nawī*, ed. by R. A. Nicholson (London, 1925—1940), i—vi, repr. (Tehrān, [s. a.]), p. 445.

²² Massignon, *La passion*, pp. 439—441; idem, *Opera minora*, pp. 93—139, П. В. Башарин, «Проблемы идентификации тюркского влияния на житие ал-Халладжа: к вопросу о раннем восприятии фигуры суфия в тюркской среде», *Туран-Түркістан тарихи-мәдени сабақтастық мәселелері. Ежелгі дәуір және ортағасырлар. Түркістан археологиялық экспедициясының 10 жылдығына арналған халықаралық ғылыми конференция материалдары* (Туран-Туркестан: проблемы культурно-исторической преемственности. Древность и средневековье. Материалы международной научной конференции, посвященной 10-летию деятельности Туркестанской археологической экспедиции), под ред. Т. Рыскелдиева (Түркістан, 2007), сс. 90—98.

²³ Massignon, *Opera minora*, p. 137.

²⁴ *Ibid.*, p. 444.

Особенно выделился турецкий мистик из среды хуруфитов ‘Имād ад-Дйн Несемй. Он считал себя новым ал-Халладжем и ввел среди учеников практику халладжийского *зикра* — *анā ал-Хаққ*. Несемй был осужден, с него заживо содрали кожу²⁵.

Особое место в суфийских братствах заняла практика халладжийского *зикра*. Инициатором, скорее всего, был ученик ал-Халладжа — аш-Шиблī²⁶. Наиболее известен *зикр* ас-Санūsй (ум. 1276/1859)²⁷.

А. М. Шimmel улавливала влияние халладжийского *зикра* на радения, практикуемые орденом маулавийа, основанным Рӯмй в Қонье ок. 637/1240 г²⁸.

В связи с этим стоит упомянуть об огромном влиянии ал-Халладжа на мистические братства: казārūниййа, қāдириййа (проза ‘Абд ал-Қāдира ал-Джилāнй (470/1077—8—561/1166) — знаменитого ханбалитского проповедника, которому приписывают основание братства), рифā’иййа, кубравиййа, маулавиййа, шāзиллиййа, сухравардиййа, нақшбандиййа, аҳмадиййа, чиш-

²⁵ Massignon, *La passion*, pp. 340—342.

²⁶ *Ibid.*, p. 340.

²⁷ *Ibid.*, pp. 342—344.

²⁸ Исходят цвета от солнца,

Идут цвета к солнцу,

Умирают цвета в солнце.

А я не нуждаюсь ни в цветах,

Ни в отсутствии цветов.

Исходят солнца из места,

Идут солнца к месту,

Умирают солнца в месте.

А я не нуждаюсь ни в сиянии,

Ни в потемках.

Исходят образы (*aishkāl*) из места,

Идут образы к месту,

Исчезают образы и более не видишь ты [их].

(Ударяют в большой барабан и все звуки сливаются в один).

Мансӯр... Мансӯ-ӯ-ӯ-р.

Schimmel, *Al-Halladsch, Martyrer der Gottesliebe*, S. 30. Это стихотворение принадлежит Асафу Халету Челеби (ум. 1954), автору поэмы о «барабане Мансӯра», члену братства маулавийа, последнему, по мнению Шimmel, турецкому мистика, писавшему подобного рода поэзию, см.: А. Шimmel, *Мир исламского мистицизма*, пер. с англ. Н. И. Пригариной, А. С. Раппопорт (Москва, 1999), с. 150.

тийя, ни‘маталлахийя, дасўқийя (бархўмийя), ҳалватийя, бекташийя, санўсийя²⁹.

Куль ал-Халладжа перекинулся на Индостан. Сам суфий во время второго странствия (905 г.) посетил его. Однако никаких следов его пребывания в Индии (в виде приверженцев или идей) тогда не осталось. Проникновение сведений о нем в Индию следует связать с массовым оттоком придворных поэтов в Индо-Пакистанский регион после прихода к власти в Иране династии Сафавидов (XVI в.), вследствие чего возник так называемый индийский стиль в поэзии³⁰. На новое место были привнесены и халладжийские мотивы. Так проникла в Индию философская доктрина *вахдат аш-шухūd* — традиция как постулирование многообразия форм, стала ведущей в том регионе.

Одним из первых следов появления халладжийской доктрины в Индостане следует считать деятельность уже упомянутого нами приверженца ал-Халладжа Нūr Аллах Шустарӣ, казненного в 1019/1610 г. в Лахоре и похороненного в Āgre³¹.

Ал-Халладж стал одной из ключевых фигур индийского суфизма, воспетый многими поэтами. Например, Нāзирӣ пишет:

У того, чье сердце пило воду из источника Мансўра,
Нищенская чаша отрешения от мирских соблазнов
должна быть
только из дерева виселицы³².

В результате как на персидском, так и на местных языках создавалась литература, легенды и гимны посвященные ал-Халладжу. Из всех легенд Л. Массиньон выделил *қиңса-йи Мансўр Шйвраджнўрӣ* (XVIII в.?)³³

О святом ал-Халладже был создан цикл народных песен на синдхи³⁴. Халладжийские мотивы прослеживаются в творчестве крупнейшего индийского поэта XIX в. Мирзы Ғалиба (1796—1869). Истинным суфизмом признается только экстатический.

²⁹ Massignon, *La passion*, pp. 408—429, Schimmel, “The martyr-mystik Hallaj in Sindhi folk-poetry”, *Numen* IX/3 (Leiden, 1962), pp. 171—173.

³⁰ Н. И. Пригарина, *Индийский стиль и его место в персидской литературе (вопросы поэтики)* (Москва, 1999).

³¹ Massignon, *Opera Minora*, p. 57.

³² Цит. по пер. в Пригарина, *op. cit.*, с. 278.

³³ Massignon, *Opera Minora*, pp. 441—442; Schimmel, *op. cit.*, pp. 165—166.

³⁴ Шimmel, *op. cit.*, с. 67, Schimmel, “The martyr-mystik Hallaj”.

Истинность доктрины суфия прямо пропорциональна его поступкам:

Тайна, сокрытая в груди, — не проповедь;
Ее оглашают не с кафедры, а с виселицы...³⁵

Принятием фигуры ал-Халладжа в Индостане следует считать факт синкретизации его образа с индийскими святыми. Показательна поэма бенгальца Шанкарашарьи, где местный святой Сатья-пир представлен как воплощение (*аватара*) ал-Халладжа³⁶.

К сожалению, нам не известно, были ли поняты именно халладжийские идеи о воплощении как доктрина об *аватарах*. Можно предположить, что информация о его идеях дошла в Индию через третьи руки.

Фигура ал-Халладжа как святого и в качестве объекта для подражания была популярна и среди мистиков Малайзии: на Суматре Хамза Фансүрй (Пансүрй) (XVI в.) заимствовал халладжийскую формулу *анā ал-Хаққ*; на яванском была найдена поэма, названная «Бабад Тйербон». В образе святого мученика Сити Дйенара угадывается ал-Халладж. В уста святого вкладывается формула *анā ал-Хаққ*³⁷.

Могила ал-Халладжа по сей день является местом массового паломничества.

Уже после мученической смерти ал-Халладжа среди его последователей начали распространяться предания о нем, чудесах, совершенных им при жизни, о его мученическом конце, а также о чудесных явлениях после казни. Эти сведения редко заслуживали скупых упоминаний в компендиумах историков, ибо подчас не выдерживали никакой критики.

Источники, повествующие о чудесах ал-Халладжа, можно поделить на две категории.

К первой относятся сведения, изложенные его противниками. Среди самостоятельных сочинений следует выделить в первую очередь «Зикр мақтал ал-Халладж» Ибн Занджй (ум. 338/947), секретаря суда над ал-Халладжем³⁸. Его сочине-

³⁵ Шиммель, *op. cit.*, с. 67.

³⁶ Massignon, *Opera Minora*, p. 57.

³⁷ Idem, *La passion*, p. 442; idem, *Opera Minora*, p. 57.

³⁸ Опубликовано Л. Массиньоном в: Massignon, *Quatre textes inedits relatifs a la biographie d'al-Hallaj* (Paris, 1914), pp. 3*—14*. Подробнее об авторе см. в *ibid.*, p. 5; idem *La passion*, p. 236.

ние охватывает жизнь суфия с периода его задержания в 922 г. вплоть до казни, т. е. два года. Помимо фактов биографии суфия, оно фиксирует ряд чудес, которые ему приписывались. Несмотря на то, что эти упоминания малочисленны и скупы, они представляют собой огромную ценность, т. к. «Зикр мақтал ал-Халладж» — первый официальный источник сведений о жизни суфия. Из этого сочинения непосредственно или опосредованно черпали информацию такие истории, как «Сийар а'лām ан-нубалā'» аз-Захабӣ (673/5/1274—748/1348), «Тарӣх Бағдād» ал-Ҳатӣба ал-Бағдādӣ (392/1002—463/1071), «Такмила та'рӣх ат-Табарӣ» Муҳаммада б. 'Абд ал-Мāлика ал-Хамадāнӣ (ум. 521/1127), «Китāб ал-кāмил» Ибн ал-Асӣра (555/1160—632/1234), «Вафайāt ал-а'йāн» Ибн Халлиқāна (608/1211—682/1282), «ал-Бидāйя ва ал-нихāйя» Ибн Касӣра (700/1300—774/1373), «Шазарāt аз-захаб» Ибн ал-'Имāда (1032/1623—1089/1623) и прочие. Следующим следует назвать пассаж, посвященный ал-Халладжу в «Китāб ал-аврāқ» ас-Сӯлӣ (ум. 335/947)³⁹. К этой же группе следует отнести «Китāб ал-'уйӯн» (ал-Қайравāнӣ) (написано ок. 500/1105)⁴⁰, компилятивно приведено в «Таджāриб ал-умам» Ибн Мискавайха (320/932—421/1030). Одними из самых значимых для нашей темы в этой группе следует признать данные «Нишвār ал-муҳāдара» ат-Танӯхӣ, *қадӣ* нескольких округов Вавилонии и надзирателя монетного двора в Бағдāде, ярого противника последователей ал-Халладжа. Ценность этого сочинения в том, что автор опирается на собственные источники информации⁴¹. К этой группе примыкает ряд данных, восходящих частично

³⁹ Опубликовано И. Ю. Крачковским в: И. Ю. Крачковский, «Рассказ современника об ал-Халладже», *Записки Восточного отделения (Имп.) Русского археологического общества XXI* (Санкт-Петербург, 1911—1912), сс. 0127—0141.

⁴⁰ Опубликовано М. Й. де Гойе в 'Arib b. Sa'id, *Tabari continuatus, quem edidit, indicibus et glossario instruxit M. J. de Goeje* (Ludgini—Batavorum, 1897), pp. 86—96.

⁴¹ Ат-Танӯхӣ, *Китāб ал-джāми' ал-тавāрих би ал-Китāб Нишвār ал-муҳāдара ва аҳбār ал-музакара* (ал-Қāхира, 1921), i, сс. 80—86; русский перевод см.: Абу Али аль-Мухассин ат-Танухи, *Занимательные истории и примечательные события из рассказов современников*, пер. с араб., предисл. и примеч. И. М. Фильштинского (Москва, 1985), сс. 183—192.

к этим трактатам, из сочинений нейтрального характера типа *Risālat al-ḡufrān* ал-Ма‘аррй (369/973—448/1057).

Вторая группа — описание чудес ал-Ḥаллāджа в сочинениях самих суфиев. Из этой группы в первую очередь следует выделить биографию, написанную сыном ал-Ḥаллāджа, Ḥамдом, дошедшую в «Бидāйат Ḥāl ал-Ḥаллāдж ва нихāйату-ху» Ибн Бākūйи (ум. 442/1050)⁴². Вторым по важности является сочинение «Аḥбār ал-Ḥаллāдж», составленное вскоре после казни ал-Ḥаллāджа. Чудотворству суфия посвящены некоторые сохранившиеся пассажи из «Та‘рйḥ ас-суфиййа» ‘Абд ар-Раḥмāна ас-Суламй (ум. 412/1021)⁴³. Перечень чудес содержится у ‘Абд Аллāха ал-Ансāрй (ум. 481/1089) в «Табақāt ас-сūфиййа». Наибольший интерес представляет житие ал-Ḥаллāджа в «Тазкират ал-аулиййа» Фарйд ад-Дйна ‘Атṭāра (513/119—627/1230)⁴⁴. Данная агиография наиболее полно отражает сложившийся к XIII в. корпус преданий о знаменитом суфии. «Китāб ал-асār ал-билād» Закарййи ал-Қазвйнй (600/1203—682/1283)⁴⁵ представляется вторым по важности источником данной группы. Несмотря на то, что подробной агиографии он не приводит, в нем упомянута серия сюжетов, связанных с ал-Ḥаллāджем, более нигде не встречающихся.

Особо следует выделить два апокрифических источника, описывающих чудеса ал-Ḥаллāджа: «Ḥикāйат ба‘д ал-фукара’ ‘ан Ибн Ḥафйф» («Повесть одного бедняка, согласно Ибн Ḥафйфу»), которая приписывается Ибн Ḥафйфу, одному из ближайших учеников суфия, навещавшего его в тюрьме, и «Ал-қаул ас-садйд фй тарджамат ал-‘āриф аш-шаḥйд» («Верное слово в истолковании познавшего мученика»), речи анонимного характера. Оба сочинения остаются неопубликованными⁴⁶.

⁴² Опубликовано Л. Массиньоном в Massignon, *Quatre textes*, pp. 29*—47*.

⁴³ Опубликовано Л. Массиньоном в *ibid.*, pp. 17*—25*.

⁴⁴ ‘Атṭār, *op. cit.*, cc. 583—595, пер. см.: Рейснер, Чалисова, *op. cit.*, cc. 144—153.

⁴⁵ Zakariya Ben Muhammed Ben Mahmud el-Gazwini's *Kosmographie. II: Kitāb athār al-bilād. Die Denkmäler der Länder*, hrsg. von F. Wüstenfeld (Göttingen, 1848), pp. 110—113, пер. см. в В. П. Демидчик, *Мир чудес в арабской литературе XIII—XIV вв.: Закария ал-Казвини и жанр мирабилйй* (Москва, 2004). cc. 62—65.

⁴⁶ Ссылки на них см. в Massignon, *La passion*, pp. 444—460.

Только в «Тазкират ал-аулийя» ‘Аттāра ал-Халладж назван святым (*валӣ*). Ключевой прерогативой святого была возможность творить чудеса (*карāmāt*). Их статус отличался от пророческих чудес (*му‘джизāt*). Право святых на чудеса признавали каррāmиты, ал-Хакīm ат-Тирмизӣ, а вслед за ним суфии экстатического толка и братства. «Умеренные» относились к чудотворству настороженно. Это ловушка на пути к Богу, поскольку данная способность обретается на определенной стадии пути (*тарӣқа*) и позволяет демонстрировать степень своей святости толпе, вместо того чтобы продвигаться дальше. *Фақӣхи* отрицали возможность чудес у святых и считали это шарлатанством. Чудеса получили большую популярность среди простонародья. Особое значение предавалось ясновидению — умению читать в сердцах людей. С возникновением суфийских братств появились культ наиболее почитаемых святых и практика поклонения их могилам и гробницам (*зийāра*). Поклонение в день рождения святого обрело характер религиозного праздника. Просящий может стяжать благословение (*барака*), гарантирующее ему успех в задуманном деле⁴⁷. Важным этапом для формирования феномена суфийской святости и чудес как явления, осуждаемого официальным богословием, стало учение ал-Халладжа.

Сочинение «Ахбār ал-Халладж», составленное вскоре после казни ал-Халладжа, свидетельствует, что при жизни ему не приписывали тех бесчисленных чудес, о которых с разной оценкой упоминают более поздние авторы. В данном сочинении неоднократно упоминается благочестие ал-Халладжа: максимальные ограничения в еде и одежде⁴⁸, ношение черной одежды в праздник разговения *’id al-fitr* по окончании месяца рамадāн⁴⁹, год, проведенный в постоянной молитве и посте во время первого пребывания в Мекке⁵⁰ и т. д.

Однако уже там встречается несколько чудес: первое — знаменитое раскрытие коробочек с хлопком в лавке при при-

⁴⁷ B. Radtke, J. O’Kane, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism* (London, 1996); Radtke, F. M. Denny, B. Aubin, J. O. Hunwick, N. McHugh, P. Lory, Th. Zarcone, D. DeWeese, M. Gaborieau, “Wafī”, *The Encyclopaedia of Islam*, CD-ROM edition (Leiden, 1999), xi, p. 109a.

⁴⁸ *Akhbar al-Hallaj, texte ancien relatif a la predication et au supplice du mystique musulman al-Hosayn b. Mansour al-Hallaj*, publiée, annotée et traduit par L. Massignon et P. Kraus (Paris, 1957), p. 45.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 46.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 43.

ближении ал-Халладжа⁵¹. Другое чудо относится к пребыванию в тюрьме. С цепью на шее, запертый в тесной камере, ал-Халладж освобождается от цепей и отверзает дверь в стене, демонстрируя тем самым присутствующему при нем тюремщику свою духовную силу⁵². Это доказывает то, что они были приписаны ал-Халладжу уже после казни.

Из этого можно сделать вывод, что основная масса учеников не связывала с ал-Халладжем того количества чудес, которыми пестрят более поздние источники.

Первые свидетельства встречаются у Ибн Занджй. Он писал, что мистик заморочил головы придворным тем, что мог якобы оживлять мертвых, пользуясь услугами и помощью *джиннов*. Были свидетельства, что ал-Халладж таким образом оживлял птиц⁵³. В «Китаб ал-‘уйүн» написано, что он оживил попугая *халифа*⁵⁴.

То, что подобные фокусы имели место, свидетельствует памфлет «Мах̣ārīq ал-Халладж» («Фокусы ал-Халладжа»), в котором обвинил суфия в шарлатанстве служащий министерства финансов ‘Абд ал-‘Азйз ал-Ав̣ариджй. Известно, что сам ал-Ав̣ариджй получил суфийское посвящение и пытался завязать близкие отношения с тем, кого обвинил в шарлатанстве. Видимо, за этим поступком стояли личные отношения. За памфлетом ал-Ав̣ариджй стояли доносы ад-Дабб̣аса, с которым тот встречался в тюрьме во время его заключения⁵⁵.

Таким образом, на почве обвинений враждебные ал-Халладжу источники начинают приписывать ему разные чудеса, свойственные бродячим святошам и мошенникам. Например, извлечение из воздуха денег и еды. Так, Ибн ал-Асйр сообщает, что ал-Халладж доставал зимние фрукты летом и летние зимой, брал из воздуха *дирхамы*, на каждом из которых был

⁵¹ *Ibid.*, pp. 89—90.

⁵² *Ibid.*, pp. 90—91.

⁵³ Massignon, *Quatre textes*, p. 3*.

⁵⁴ ‘Arib b. Sa’id, *op. cit.*, p. 92. То же чудо упоминает ал-Анс̣арй: ал-Анс̣арй, *Табак̣ām ас-суфиййа*, ред. ‘Абд ал-Хайй Хабйбй (К̣абул, 1341/1962), p. 321.

⁵⁵ Massignon, *Quatre textes*, pp. 3*—4*; ал-Х̣атиб ал-Багд̣адй, *Ta’rīḫ Baḡdād* (Байрūt, [s. a.]), viii, cc. 133—134; Ибн Касйр, *Тафсйр* (Байрūt, 1401/1981), xi, c. 140; аз-Захабй, *Сийар ‘ал̣ām ан-нубал̣ā*, ред. Ш. ал-‘Арна’ūt, М. Н. ал-‘Аракс̣усй (Байрūt, 1413/1993), xiv, c. 337; Massignon, *La passion*, pp. 239—240.

отчеканен первый *айāt* 122-й сūры Корана: «Скажи: “Он — Бог — един”»). Ат-Танūхй пишет, что сам суфий называл их «*дирхамами* силы»⁵⁶. Он обладал даром предвидения: говорил о том, что люди едят и делают дома, сообщал им их собственные помыслы⁵⁷. Те же сведения приводит ат-Танūхй и ал-Қазвйнй⁵⁸. Исходя из разных источников можно судить, что чудеса, приписываемые ему, ал-Халладж начал совершать во время своих странствий, особенно после возвращения из второго странствия.

Враждебные ал-Халладжу источники типа ат-Танūхй и не пытаются классифицировать и описать чудеса. Для них это просто дешевые фокусы, которые не стоят внимания разумной аудитории. У ат-Танūхй демонстрируется даже становление ал-Халладжа как мошенника. Он приводит свидетельство, что вначале суфий, во время пребывания в Басре, негодовал (или ловко притворялся негодующим) по поводу славы чудотворца, которая уже в то время стала ходить о нем. Например, ему принесли денег для милостыни, но, поскольку вокруг никого не было, он их спрятал под циновкой, около колонны. На другое утро он пришел туда молиться и извлек деньги. Молва же разнесла, что он сотворил деньги из пыли⁵⁹.

Ас-Сўли и Абў Джа‘фар ат-Тўсй приводят разоблачение фокусов с монетами: ал-Халладж попадает впросак, когда его просят сотворить *дирхам*, на котором было бы написано его собственное имя (таких монет у того, конечно, не находится)⁶⁰.

К этому сюжету примыкает история, приведенная ат-Танūхй. Абў ‘Алй ал-Джуббā’й подговаривает жителей Ахвāза попросить у ал-Халладжа две бусины — черную и красную. Мошенник, естественно, не в силах их достать, и вынужден уехать из города⁶¹.

⁵⁶ Ат-Танūхй, *Kitāb al-djāmi*, с. 189.

⁵⁷ Ибн ал-Асйр, *Ta’rīḫ al-kāmil*, ред. Абў ал-Фидā’ ‘Абд Аллāх ал-Қādй (Байрūt, 1415/1996), с. 4, цитата в: Ибн Халликāн, *Waḥayāt al-a’yān wa anbā’ az-zamān*, ред. И. ‘Аббāс (Байрūt, 1968), ii, с. 141.

⁵⁸ Ат-Танухи, *Занимательные истории*, с. 187; *Zakariya Ben Muhammed Ben Mahmud el-Gazwini's Kosmographie*, p. 110.

⁵⁹ Ат-Танухи, *Занимательные истории*, сс. 191—192.

⁶⁰ Мухаммад Бāқир ал-Хўнсāрй, *Rayḥat al-djannāt* (1307/1890), i, с. 31, Крачковский, *op. cit.*, с. 0141, *Massignon, La passion*, pp. 156—157.

⁶¹ Ат-Танухи, *Занимательные истории*, с. 189.

Характерна и другая история: проходимец ал-Халладж, прослышав о влиянии ши'итского авторитета и ярого противника мистиков Ибн Наубахта и считая того полным глупцом, решает начать с ним переговоры, чтобы использовать его авторитет в своих целях. Он отправляет ему записку с пафосным содержанием: «Я заместитель сокрытого *имāма* (*вакīл ас-сāхиб аз-замāн*). Он повелел мне написать тебе и показать тебе знамения, дабы убедить тебя. Он сжалился над твоей душой и желает посвятить тебя в свое дело». Ибн Наубахт, знакомый с крайними ши'итами и их фокусами сразу понимает, с кем имеет дело. Он притворно, и явно издеваясь, просит ал-Халладжа вернуть ему молодость (черноту волос и бороды), дабы он мог развлекаться со своими служанками. В этом случае он встретится с «наместником *имāма*» и будет делать для распространения его доктрины все, что в его силах. Такие требования для ал-Халладжа, естественно, не выполнимы⁶².

По-иному поступает Ибн Халликан: пытаясь разобраться в действительной сути событий, он ссылается на некоторые мошенничества, приписываемые ал-Халладжу недоброжелателями. Особого внимания заслуживает следующее мошенничество, представляющее собой тончайше отрепетированный сценарий. Это обстоятельство не позволяет считать его чьей-либо выдумкой. Либо подобное действительно имело место, либо, что, на наш взгляд, более вероятно, его совершил какой-либо странствующий святой, а уже позже его приписали ал-Халладжу. Суть его в следующем: в одном из городов появляется подосланный ал-Халладжем человек. В течение длительного времени он изображает из себя ярого богомольца, а затем слепнет, и его неожиданно разбивает паралич, который тот тщательно симулирует. Однако его набожность доходит до такой степени, что он просит носить себя в мечеть. Так проходит год. Неожиданно он заявляет, что ему было видение, в котором Мухаммад поведал ему о том, что через данное место пройдет праведник, молитва которого находит ответ. Больной сможет исцелиться от его рук и молитвы. Тогда он просит приводить ему всех нищих и суфиев. Как бы незначай людям подворачивается ал-Халладж. Его приводят к больному и тот исцеляется. «Спасенный», изображая душевный восторг, заявляет: «[Отныне] я предался служению

⁶² Ал-Хунсарй, *op. cit.*; Massignon, *La passion*, pp. 152—153; ср. ат-Танухи, *Занимательные истории*, с. 184.

Богу еще больше. Место мое на священной войне. У кого что есть — приносите». Так он собирает тысячи. Выехав из города, он нагоняет ал-Халладжа, и мошенники делят добро⁶³.

Одновременно с критикой и разоблачением ал-Халладжа как мошенника появляются и множатся описания чудес у его сторонников.

Самым важным свидетельством святости ал-Халладжа в суфийской среде должна была считаться сверхъестественная способность разрешать любые узы: коробочки с хлопком (благодаря которому у ‘Аттāра объясняется его прозвище), двери в зороастрийском храме, скидывание цепей и развержение стен в тюрьме.

Уже к XIII в. агиография суфия обрастает подробностями, характерными для многих святых Ирана, а позже Средней Азии и Анатолии: распахивание дверей зороастрийского храма и тушение в нем огней есть не что иное как мотив споров суфийских святых со святыми, представляющими местные религиозные культы (шаманизм — в Анатолии и Средней Азии, индуизм — в Индии). Особенно ярко подобные сюжеты представлены в Индии (в связи с Му‘йн ад-Дйном Чиштй) и в Анатолии (в связи с Хаджжй Бекташй). Сюда же относится сюжет, в рамках которого ал-Халладж ездил на льве и погонял его змеей вместо плети⁶⁴.

Чудеса, приписываемые ал-Халладжу, можно разбить на четыре блока⁶⁵:

1. Появление у ал-Халладжа способности чудотворства во время его второго странствия с учениками и дальнейшие чудеса вплоть до ареста. Видимо, первое чудо — открывающиеся при приближении суфия коробочки с хлопком — так у суфийских авторов объясняется его прозвище («Ахбār ал-Халладж», Ибн Бāкўйа, ал-Ансāрй, ‘Аттār)⁶⁶. Сюда же относится разрешение любых уз, например, отворение дверей храма огнепоклонников

⁶³ Ибн Халликāн, *op. cit.*, cc. 142—143.

⁶⁴ *Zakariya Ben Muhammed Ben Mahmud el-Gazwini's Kosmographie*, p. 110.

⁶⁵ Свою тематическую классификацию предложил Л. Массиньон в Massignon, *La passion*, pp. 447—456.

⁶⁶ *Akhbar al-Hallaj*, pp. 89—90, Massignon, *Quatre textes*, p. 36*; ал-Ансāрй, *op. cit.*, c. 322; ‘Аттār, *op. cit.*, cc. 586—587, пер. см.: Рейснер, Чалисова, *op. cit.*, cc. 146—147.

(ал-Қазвйнӣ)⁶⁷. Гашение и возжигание светильников во всех зороастрийских храмах (ал-Қазвйнӣ)⁶⁸. Ал-Ансәрий приводит схожее чудо с возжиганием светильников в Сирии⁶⁹. Извлечение разнообразной еды из воздуха в пустыне для своих учеников (ат-Танӯхӣ, ‘Аттәр)⁷⁰. Извлечение фруктов и денег, дар провидения (ас-Сулӣ, Ибн ал-Асйр, ал-Қазвйнӣ)⁷¹. Выезд на льве (ал-Қазвйнӣ)⁷². Отсыхание руки у недруга (ал-Қазвйнӣ)⁷³.

Наконец дар пророчества — ал-Ҳалләдж предвидит свою казнь задолго до нее. О ранней популярности этой легенды свидетельствуют поздние вставки в его собственный трактат «Китāб ат-тāvāsйн» («И если бы я был убит или распят, или мои руки и ноги были бы отрублены, то и тогда бы я не оставил свое притязание») и в «Ахбār ал-Ҳалләдж» («Воистину, меня схватят, осудят, приведут, распнут, убьют, сожгут, а прах развеют по ветру»)⁷⁴.

Начало этой традиции, должно быть, положили сведения допросов. Так, его ученик ас-Самаррӣ рассказал, как однажды ему захотелось отведать огурец, при том что для них был не сезон. Ал-Ҳалләдж, сотворив чудо, достал то, что он просил. Он также утверждал, что ал-Ҳалләдж передвигался по воздуху⁷⁵.

2. Чудеса, сотворенные в тюрьме (и во дворце халіфа, куда он хаживал до суда, пользуясь покровительством своих сторонников при дворе). После того как ал-Ҳалләджа задерживают и связывают, его платок оказывается на другой стороне особняка, где его схватили. Для совершения омовения он вытягивает руку на такую длину, что достает платок (ал-Ансәрий)⁷⁶. Оживление

⁶⁷ Zakarija Ben Muhammed Ben Mahmud el-Gazwini's *Kosmographie*, p. 111.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ Ал-Ансәрий, *op. cit.*, с. 322.

⁷⁰ Ат-Танухи, *Занимательные истории*, с. 187; ‘Аттәр, *op. cit.*, сс. 586—587, пер. см.: Рейснер, Чалисова, *op. cit.*, сс. 146—147.

⁷¹ Крачковский, *op. cit.*, с. 0140; Ибн ал-Асйр, *op. cit.*, с. 4; Zakarija Ben Muhammed Ben Mahmud el-Gazwini's *Kosmographie*, p. 110.

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Kitab al-tawasin, texte arabe d'al-Hallaj avec la version persane d'al-Baqli*, pub. par L. Massignon (Paris, 1913), pp. 51—51; *Akhbar al-Hallaj*, p. 12.

⁷⁵ Massignon, *Quatre textes*, pp. 7—8; idem, *La passion*, p. 263.

⁷⁶ Ал-Ансәрий, *op. cit.*, с. 322.

попугая («Китāб ал-‘уйўн», ал-Ансārī) (у Ибн Занджī — птиц)⁷⁷. Извлечение из воздуха яблока из райского сада для исцеления сына Насра ал-Қушўрī (ал-Хамаданī)⁷⁸. Сбрасывание цепей и разверзание стены темницы («Ахбār ал-Халладж», ал-Қазвīнī)⁷⁹. Когда слуга приносит пленнику еду, то обнаруживает, что тот заполнил собой всю темницу до потолка, чем напугал мальчика до смерти (Ибн Занджī, Ибн ‘Арабī, Ибн Халликāн)⁸⁰. С помощью Божественного могущества (*қудра*) ученики беспрепятственно посещают ал-Халладжа, минуя стражу и двери (Ибн Занджī)⁸¹. Исчезновение на три ночи из темницы для свидания с Богом, чудесное освобождение узников из тюрьмы, где он сам пребывал (‘Аттār)⁸². Саморасстилающийся молитвенный коврик у его ног, появляющийся ниоткуда (ал-Қазвīнī)⁸³. По мановению ока он переносит своего ученика Ибн Хāфйфа в Индию (по другой версии — в Нишāпūr) (Ибн Бāкўйа, ас-Суламī, *Kutāb ал-‘уйўн*, ал-Қазвīнī, Ибн ал-Джаузī)⁸⁴.

3. Чудеса во время казни и после нее (явление ему перед казнью дьявола, поющие отсеченные конечности и поющий

⁷⁷ ‘Arib b. Sa‘id, *op. cit.*, p. 92, ал-Ансārī, *op. cit.*, с. 321; Massignon, *Quatre textes*, p. 3*.

⁷⁸ Абў ал-Фадл Муҳаммад ал-Хамāданī, *Такмила Та’рīх ат-Ṭабарī*, ред. А. Й. Кана‘ан (Байрўт, 1958), с. 27.

⁷⁹ *Akhbar al-Hallaj*, pp. 90—91; *Zakariya Ben Muhammed Ben Mahmud el-Gazwini's Kosmographie*, p. 112.

⁸⁰ Massignon, *Quatre textes*, p. 9*; Муҳий ад-Дйн Ибн ‘Арабī, *Kutāb ал-футўхāt ал-макиййа фй асрār ал-мāликиййа ва ал-мулкиййа* (ал-Қāхира, 1269/1853), iv, с. 84; Ибн Халликāн, *op. cit.*, с. 142. Ибн ‘Арабī объясняет это чудо тем, что суфий, дойдя до определенной стоянки (*макām*), заполнил все помещение своей самостью (*zāt*), возрастающей с помощью святости.

⁸¹ Massignon, *Quatre textes*, pp. 9*—10*.

⁸² ‘Аттār, *op. cit.*, с. 590, пер. см.: Рейснер, Чалисова, *op. cit.*, сс. 149—150.

⁸³ *Zakariya Ben Muhammed Ben Mahmud el-Gazwini's Kosmographie*, p. 112.

⁸⁴ Massignon, *Quatre textes*, pp. 18*, 42*43*; ‘Arib b. Sa‘id, *op. cit.*, p. 92; *Zakariya Ben Muhammed Ben Mahmud el-Gazwini's Kosmographie*, p. 112.

прах (‘Аттār)⁸⁵; чудесное спасение Багдāда от затопления (Ибн Занджй, Ибн Халликāн, ал-Қазвйнй, ‘Аттār)⁸⁶.

4. Видения после казни (Ибн Бākўйа, *Ахбār ал-Халлāдж*, Ибн Занджй, ас-Суламй, ал-Қазвйнй, ‘Аттār)⁸⁷.

Интересно проследить бытование конкретных легенд в суфийской среде и их постепенную трансформацию. Например, знаменитое чудо с коробочками с хлопком подробнее всего разобрано в «Ахбār ал-Халлāдж». Это связано с тем, что там это чудо детально описывает свидетель — Дамра б. Ханзала ас-Саммāk. Вдвоем с ал-Халлāджем они направляются в лавку торговца хлопком, чтобы поручить ему одно дело. Зайдя в помещение, заполненное хлопком, он обратился к торговцу: «Пойди, займись моим делом, а я помогу тебе в твоей работе». Когда торговец вернулся, то обнаружил, что все коробочки с хлопком раскрыты, а было там 24 тысячи *ратлей* хлопка. С этого момента суфия стали величать ал-Халлāдж. Описан только результат, который косвенно предполагает акт чуда. При этом цель чуда понятна слушателю: ал-Халлāдж помог торговцу чесать хлопок. Однако повествователь ничего не говорит об акте творения чуда. Хлопок могли начесать, например, последователи суфия, которых он моментально призвал.

Уже у Ибн Бākўйи сын самого ал-Халлāджа, Хамд, не называет имени ас-Саммākа, но ссылается на рассказ другого ученика суфия — Абў ‘Абд Аллāха б. ал-Бāзийāра, переданный через третье лицо. Тот не утверждает, что был свидетелем этой истории, а просто трактует прозвище суфия. История пересказывается, но при этом количество начесанного хлопка не упомянуто, что лишает рассказ пафоса необъяснимого события. Добавляется, что это случилось в Вāсите, где ал-Халлāдж провел юные годы. Поскольку рассказ Хамда лишен лишнего агиографиче-

⁸⁵ ‘Аттār, *op. cit.*, сс. 592—593, 595, пер. см.: Рейснер, Чалисова, *op. cit.*, сс. 152—153.

⁸⁶ Massignon, *Quatre textes*, pp. 14*, 35*—36*; Ибн Халликāн, *op. cit.*, ii, p. 145; *Zakariya Ben Muhammed Ben Mahmud el-Gazwini's Kosmographie*, pp. 112—113; ‘Аттār, *op. cit.*, с. 594, пер. см.: Рейснер, Чалисова, *op. cit.*, с. 153. Ссылки на ад-Дайлами, Бақли и Ибн Джунайда см.: Massignon, *La passion*, pp. 318—320.

⁸⁷ Massignon, *Quatre textes*, p. 25*; *Akhbar al-Hallaj*, p. 87; *Zakariya Ben Muhammed Ben Mahmud el-Gazwini's Kosmographie*, p. 113; ‘Аттār, *op. cit.*, с. 594, пер. см.: Рейснер, Чалисова, *op. cit.*, с. 153.

ского пафоса «Ахбār ал-Халладж», его версию следует признать самой первой.

У более поздних суфийских авторов чудо оформляется в легенду. У Ансārī ал-Халладж указывает перстом на коробочки с хлопком, в результате чего хлопок складывается в одну сторону, а семена — в другую. Точно таким же жестом он оживляет попугая и зажигает светильники. У ‘Аттāра суфий проходит мимо коробочек, делает знак, и они сами раскрываются. Таким образом, чудо становится элементом агиографического описания. Стоит отметить, что версия ‘Аттāра, нарочито составляющего житие своего духовного учителя, не так пафосна, как версия Ансārī, относящегося к ал-Халладжу нейтрально.

Еще один любопытный пример, позволяющий нам проследить трансформацию чуда, — мотив о даре ал-Халладжа исцелять больных. Исходным свидетельством служит сообщение, что он исцелил халīфа ал-Муқтадира наложением рук, а позже — его мать, чем вызвал их расположение⁸⁸. У ат-Танūхī история переворачивается: Наср ал-Қушūrī предостерегает мать халīфа относительно расправы над суфием: если он даст приказ казнить ал-Халладжа, то его может постигнуть месть. При этом в тот же день состояние ал-Муқтадира резко ухудшилось, он забеспокоился и отправил гонца с повелением повременить с казнью⁸⁹.

В суфийской среде сюжет с исцелением халīфа также претерпевает трансформацию — ал-Халладж уже обладает не просто даром исцеления, а способностью воскрешать мертвых. Вместо исцеления халīфа он воскрешает попугая его сына Абū ал-‘Аббаса⁹⁰. При этом, согласно *Китāб ал-‘уīūn*, он вначале мочится, затем призывает джинна — фактор, который должен продемонстрировать, что перед нами не святой, а кудесник и колдун⁹¹. Ибн Занджī, до которого дошла эта история, пишет о воскрешении «каких-то птиц»⁹².

⁸⁸ Massignon, *La passion*, p. 237.

⁸⁹ Ат-Танухи, *Занимательные истории*, сс. 186—187.

⁹⁰ ‘Arib b. Sa‘id, *op. cit.*, p. 92; ал-Ансārī, *op. cit.*, p. 321.

⁹¹ ‘Arib b. Sa‘id, *op. cit.* На вопрос последователя ал-Халладжа, ас-Самаррī, был принесен кусок черствого хлеба и пузырек с эссенцией, напоминающей масло, изъятый якобы из дома ал-Халладжа (т. е. ‘Алі ал-Қуннā‘й). Ибн Занджī объявил, что предоставленные улики являются ни чем иным как экскрементами и мочой обвиняемого, которые использовались его последователями в качестве лекарства.

Критиками суфия разоблачается известное чудо с сотворением еды из воздуха. Еще Ибн Занджй пишет, что в ходе допросов его ученик ас-Самаррй рассказал, как по дороге в Истахр в Фърсе ему захотелось отведать огурец, при том, что для них был не сезон. Ал-Халладж, узнав о его желании, пошел к снежному горному склону, вытащил оттуда свежий огурец, который тот и съел. Суд заявил, что это уловка, огурец был принесен из дома покровителя ал-Халладжа Мухаммада б. 'Али ал-Қуна'й⁹³.

Уже видоизмененная, история приводится ат-Тануҳй: некий астролог под предлогом поиска духовного наставника приходит к ал-Халладжу. Тот заявляет, что в доказательство своей силы мгновенно может достать все, чего бы тот не попросил. Астролог просит свежей рыбы в том месте, где рыбы не водится. Суфий уходит в дом и возвращается по колено в вязкой грязи, сжимая в руках большую трепещущую рыбу. Чудо ал-Халладж объясняет следующим образом: он помолился, и Бог перенес его к водоему, где он и поймал эту рыбку. Астролог просит пустить его одного в эту комнату для проверки. Там он обнаруживает потайной выход в сад с разнообразными плодовыми деревьями и кладовыми с припасами. Там же был огромный пруд с живой рыбой. Астролог ловит одну рыбу, мажет ноги в грязи и возвращается к ал-Халладжу. Увидев его, тот пускается в погоню. Далее происходит драка, в ходе которой беглец оглушает суфия тяжелой рыбой. Ал-Халладж вслед угрожает, что убьет хитреца, если тот не будет держать язык за зубами⁹⁴.

Ас-Самаррй, естественно, это отрицал. Тогда Ибн Занджй предложил ему съесть хлеб, но тот отказался. Сам ал-Халладж заявил, что ничего не знает о практике подобного «лечения» (Massignon, *Quatre textes*, pp. 8*—9*; idem, *La passion*, pp. 264—265). Параллель должна была напрашиваться сама собой — известно, что Хамдāн Қармат практиковал раздачу ученикам «райских яств», как он их называл (*ibid.*, p. 264), т. е. это был еще один косвенный повод обвинения суфия в принадлежности к қарматам. Именно на это и намекает автор «Китаб ал-'уйун». С другой стороны, сторонник ал-Халладжа при дворе Хамд б. Мухаммад ал-Қунна'й пишет, что видел исцеление, которое было совершено с помощью его мочи. См. рассуждения Л. Массиньона по этому поводу (Massignon, *La passion*, p. 238).

⁹² Massignon, *Quatre textes*, p. 3*.

⁹³ *Ibid.*, pp. 7*—8*; idem, *La passion*, p. 263.

⁹⁴ Ат-Танухи, *Занимательные истории*, сс. 187—189.

В обеих историях фигурирует дом, где суфий прячет снедь, которую затем раздает. Вторая история полностью преобразается у информанта ат-Танұхй, что выдает ее надуманность. Угрожающий расправой ал-Халладж — частый образ во враждебных ему источниках

Сюжет о добывании еды из воздуха полностью трансформируется у ‘Аттāра: «...Халладж с четырьмя сотнями суфиев направился в [аравийскую] пустыню. Прошло несколько дней, они не находили ничего [съестного] и потому обратились к Хусайну со словами: “Нам нужно жаркое из головы барашка”. Он сказал: “Садитесь”, — после чего стал доставать из-за плеча и протягивать каждому по жареной голове барашка и по две лепешки, пока не раздал четыреста жареных голов и восемьсот лепешек. После того они сказали: “Мы желаем сладких фиников”. Он поднялся и сказал: “Потрясите меня”. Они принялись трясти его, и из него сыпались спелые финики, пока они не насытились. И после того в течение всего пути стоило остановиться ему у куста терновника, как он приносил плоды фиников». Или: «Передают, что как-то в пустыне сказали ему: “Нам хочется инжира”. Он простер руку в воздух и поставил перед ними поднос со свежим инжиром. А однажды они пожелали халвы. Он поставил перед ними поднос халвы с горячим сахаром. Они сказали: “Такая халва бывает [только] в Багдāде [у ворот] Бāб ат-Тāk”. Он сказал: “Нам все равно — Багдād или пустыня”»⁹⁵.

Поскольку данные предания не фиксировались письменно, а приводятся в основном у противников ал-Халладжа, нам неизвестно даже приблизительное время появления агиографии. Впервые целостное житие ал-Халладжа появляется в «Тазкират ал-аулийā» Фарйд ад-Дйна ‘Аттāра. Данная агиография наиболее полно отражает сложившийся к XIII в. корпус преданий о знаменитом суфии. Другой не менее любопытной агиографией ал-Халладжа следует признать посвященный ему раздел «Китāб ал-асār ал-билād» Закарййи ал-Қазвйнй (600/1203—682/1283). Как ни странно, данная агиография никогда специально не привлекала внимание исследователей, в отличие от первой. Между тем, несмотря на меньший объем, данные ал-Қазвйнй имеют не менее высокую ценность, чем сведения ‘Аттāра. В «Китāб

⁹⁵ ‘Аттār, *op. cit.*, с. 587, цит. по пер. см.: Рейснер, Чалисова, *op. cit.*, с. 147.

ал-ас̣ār ал-билād» упомянута целая серия сюжетов, связанных с ал-Ḥallādжем, более нигде не встречающихся.

Если жанр ‘Аттāра — это типичная суфийская агиография, предполагающая строго определенный сюжет, то географ ал-Қазвйнӣ, действуя в рамках принятой традиции, приводит нам скорее набор фактов. С другой стороны, его метод — метод именно географа, а не историка. Это важно в том плане, что на него не оказывает никакого воздействия уже давно сформировавшаяся к его времени традиция описания жизни ал-Ḥallādжа. Несмотря на позитивное или резко отрицательное отношение к фигуре суфия, сведения мусульманских историков в подавляющем большинстве случаев настолько однотипны, что часто не имеют никаких расхождений, поскольку сводятся к цитатам более ранних историков (ал-Бākūйи, ал-Ḥaṭība ал-Бағдādӣ).

Поскольку исследователями ал-Қазвйнӣ давно приводились аргументы в пользу его близких связей с суфиями⁹⁶, сведения, которые он упоминает, бытовали среди мусульманских мистиков. Особенность данных ‘Аттāра состоит в том, что тот никогда не приводил преданий, которые не восходят или не приписаны известным сподвижникам ал-Ḥallādжа. Именно поэтому в «Тазкират ал-аулийā» отсутствуют легенды и предания, появившиеся в широких массах в виде местных легенд. С другой стороны, именно эти предания приводит ал-Қазвйнӣ.

Эта черта сказывается уже в начале биографии ал-Ḥallādжа — истории об основании его родного города Байда, построенного *‘ифрītами* из белого камня для царя Соломона. Город богат многочисленным добром, хлебом, пресной водой, плодородной почвой, плодами невероятных размеров, в нем не водятся змеи, скорпионы и прочие «зловредные твари»⁹⁷.

Далее следует жизнеописание ал-Ḥallādжа. При этом реальные факты жизни суфия приводятся в самом конце и занимают меньше десятой части текста. Весь остальной текст посвящен перечню чудес, сотворенных им. Особый интерес пред-

⁹⁶ Колоссальное влияние на ал-Қазвйнӣ известного суфия Ибн ‘Арабӣ предположил М. Штрек: М. Streck, “Al-Qazwīnī, Zakāriyā”, *Enzyklopaedie des Islām*-2 (Leiden—Leipzig (1908), 1913—1934), SS. 900—904. Ср. противоположные аргументы в: Демидчик, *op. cit.*, с. 61.

⁹⁷ *Zakariya Ben Muhammed Ben Mahmud el-Gazwini's Kosmographie*, p. 110. Т. е. характеристика города чисто зороастрийская, особенно в связи с акцентированием отсутствия там зловредных тварей, т. н. *храфстра*.

ставляет образ ал-Халладжа верхом на льве, погоняющего его змеей вместо плети. Это, несомненно, мотив споров суфийских святых со святыми, представляющими местные религиозные культы⁹⁸.

Агиография ал-Халладжа у ‘Аттāра является центральной биографией сочинения «Тазкират ал-аулийā». Чудеса суфия в сочинении тематически разбиваются на три блока. Обретению святости, позволяющей творить чудеса, предшествует суровая аскетическая практика и упражнения. Дар чудотворца открывается сподвижникам в ходе странствий. Что характерно — чудеса не привязаны к определенному времени. Они начинают описываться наряду с его речениями, когда автор доходит до периода после странствий, которые он совершил, порвав с суфиями.

Первое чудо — раскрытие коробочек с хлопком, объясняющее его прозвище. Перед самыми удивительными чудесами описывается его рубище — обязательный атрибут святого в Хорāsāне. Его он не снимал двадцать лет, и когда его совлекли, то, по преданию, обнаружили под ним кишачих насекомых. Также сообщается, что некий человек хотел убить скорпиона, ползающего вокруг ал-Халладжа, на что тот воскликнул: «Не прикасайся к нему, ибо минуло уже двенадцать лет, как он стал нашим наперстником и состоит при нас»⁹⁹.

Вторая группа чудес относится к заточению в темнице, где он также демонстрировал крайнюю набожность. Как уже было

⁹⁸ *Ibid.* В житии известного турецкого суфия Хаджжй Бектāша мы встречаем точно такой же сюжет: местный анатолийский святой Караджа Ахмет решил проверить силу святости Хаджжй Бектāша. С этой целью он сел на льва и поехал на нем к суфию, используя змею вместо плети. Хаджжй Бектāш же оседлал камень и поехал на нем навстречу. Этим он доказал силу своей святости (*Menakib-i Hacı Bektaş-i Veli “Vilayet-name”* (Istanbul, 1958), pp. 49—50). Тот же сюжет представлен в Индии в агиографии Му‘йн ад-Дйна Чиштй. Только на тигре выезжает местный брахман. Видимо, в Индию он был занесен странствующими *қаландар*ами. Л. Массиньон отметил, что выезд на льве — типичный атрибут мессии (также выезжал на льве Шабатай Цви) (Massignon, *La passion*, p. 448). Этот мотив локализуется в большей степени в Анатолии, откуда можно проследить его корни. Подробнее см.: Башарин, *op. cit.*, сс. 95—96.

⁹⁹ ‘Аттār, *op. cit.*, с. 587, цит. по пер. см.: Рейснер, Чалисова, *op. cit.*, с. 147.

сказано, вокруг томящегося в заточении ал-Халладжа последующая традиция сложила массу преданий. Наиболее яркие приведены у ‘Аттāра: «Передают, что в первую ночь его заключения пришли [люди] и не увидели его в темнице. Обшарили всю темницу, но никого не обнаружили. На вторую ночь ни его не оказалось, ни самой темницы. Сколько не рыскали в поисках темницы, так ничего и не нашли. На третью ночь увидели его в темнице. Спрашивают: “В первую ночь где был ты сам, а во вторую ночь куда подевался ты и темница? Теперь вы оба опять появились, что же это происходит?” Он ответил: “В первую ночь я был у Всевышнего (*хазрат*), потому меня не было, во вторую ночь Всевышний пребывал здесь, оттого оба мы [с темницей] отсутствовали, а на третью ночь меня прислали обратно для охраны *шарй’ата*. Придите и сделайте свое дело!”»¹⁰⁰. Приведем, другой отрывок: «Передают, что в темнице было триста душ народу. Когда настала ночь, [ал-Халладж] сказал: “Эй, узники, я даю вам свободу!” Они спросили: “А почему себе не даешь?” Он ответил: “Мы привязаны к Господину и страшимся здравия (*салāmат*). Если мы захотим, то стоит подать знак, и мы разомкнем оковы”. После того он шевельнул пальцем, и все оковы рухнули. Они спросили: “Как нам выйти отсюда, ведь двери на запоре?” Он подал знак, и [в стене] показались дыры. “Теперь бегите”, — приказал он. Люди спросили: “А ты не пойдешь?” Он ответил: “У нас с Ним есть тайна (*сипр*), о которой можно сказать не иначе, как на месте казни”. На другой день спросили: “Куда подевались узники?” Он ответил: “Мы их освободили”. Спросили: “А почему ты сам не ушел?” Он ответил: “Воистину, мне есть в чем себя упрекнуть, я [и] не ушел”»¹⁰¹.

Третий блок чудес, наиболее многочисленный, относится к казни, в день 24 зү ал-қа‘да (26 марта 922 г.) По ‘Аттāру, перед казнью ал-Халладжу нанесли 300 ударов палками. ‘Аттār передает легенду, что во время палочной экзекуции его подбадривал таинственный голос¹⁰².

¹⁰⁰ ‘Аттār, *op. cit.*, с. 590, цит. по пер. см.: Рейснер, Чалисова, *op. cit.*, сс. 149—150.

¹⁰¹ ‘Аттār, *op. cit.*, цит. по пер. см.: Рейснер, Чалисова, *op. cit.*, с. 150.

¹⁰² ‘Аттār, *op. cit.*, с. 591, пер. см.: Рейснер, Чалисова, *op. cit.*, с. 150. Все остальные истории пишут об ударах бичом. Согласно самому раннему источнику — словам сына ал-Халладжа Хамда — ударов было пятьсот (Massignon, *Quatre textes*, p. 35*). Уже у ал-Хāтиба ал-Бағдādī мы чита-

Широко известен его легендарный ответ некоему суфию на вопрос о смысле любви: «Ныне увидишь, завтра увидишь и в третий день увидишь». В тот день его казнили, на следующий день сожгли, а на третий день развеяли по ветру — именно такова любовь¹⁰³.

По преданию, на казнь ал-Халладж шел смеясь¹⁰⁴. Он при- танцовывал и декламировал четверостишие о мистической любви, несмотря на тяжелые цепи. Потом он попросил у аш-Шибли коврик и в последний раз сотворил молитву. В скованного суфия полетели камни, аш-Шибли в знак солидарности с толпой бросил розу¹⁰⁵, на что ал-Халладж горестно вздохнул. На вопрос, почему он не обращает внимания на камни и вздыхает из-за розы, суфий ответил: «Им простительно, ибо они не знают. Из-за него мне тяжело, ведь он знает, что бросать не должно»¹⁰⁶.

Ал-Халладжа четвертовали (отрубили руку, ногу, затем дру- гую руку и ногу), отрубили голову, тело сожгли, а прах развеяли над Тигром. В «Тазкира» ‘Аттāра экзекуция обрастает дополни- тельными подробностями: суфию отрубили ступни и кисти рук, выкололи глаза, отрезали уши и нос¹⁰⁷. Упоминаются высказы- вания мученика, которые он якобы произносил во время экзеку-

ет о тысяче (ал-Хāтиб ал-Багдāдй, *op. cit.*, с. 140). В дальнейшем эта цифра сильно варьируется.

¹⁰³ ‘Аттāр, *op. cit.*, пер. см.: Рейснер, Чалисова, *op. cit.*

¹⁰⁴ *Akhbar al-Hallaj*, p. 123.

¹⁰⁵ А. Дж. Арберри перевел “clod” (см.: *Muslim Saints and Mystics; Episodes from the Tadhkirat al-Auliya* (“Memorial of the Saints”) by Farid al-Din Attar, transl. by A. J. Arberry (Chicago, 1966), p. 265) в пику сложившейся традиции — «ком» (*gul*), а не «роза» (*gul*). Поскольку оба слова имеют одинаковое написание (گل) и отличаются лишь огласовкой, можно предположить, что в более ранней версии речь шла действительно о камне, а уже позже в суфийских обработках появилась роза. Отсюда берет начало турецкая пословица — «Роза, брошенная другом, ранит сильнее, чем любой камень» (Шиммель, *op. cit.*, с. 61). В *Ахбār ал-Халладж* говорится, что перед казнью он попросил у аш-Шибли коврик для молитвы и сотворил молитву, произнес два раза «ал-Фāтиху» (*Akhbar al-Hallaj*, p. 7).

¹⁰⁶ ‘Аттāр, *op. cit.*, с. 592, пер. см.: Рейснер, Чалисова, *op. cit.*, с. 151.

¹⁰⁷ Отсечение конечностей считалось страшной карой, страшнее, чем простое повешение, ибо считалось, что душа связана с телом, и, следовательно, все телесные изъятия перейдут с человеком в вечную жизнь, см.: А. Мец, *Мусульманский Ренессанс*, пер. с нем., предисл., библиогр. и указатель Д. Е. Бертельса (Москва, 1996), с. 341.

ции. Например, после того как ему отрубили кисти рук, он совершил омовение своей кровью¹⁰⁸. По преданию, последними его словами были: «Цель влюбленного — уединение с [Ним] Одним»¹⁰⁹. Торопят его [последний час] те, кто в него не верит, а верующие в него боятся его, зная, что он истина (анна-ха ал-Хаққ)»¹¹⁰, по версии ‘Аттāра¹¹¹.

После этих слов ему отрезали язык. Настало время вечерней молитвы, когда его обезглавили. Но, по легенде, и после казни каждая часть его тела восклицала: «Анā ал-Хаққ!» И после, когда его предали огню, тот же возглас слышался из пламени. Пепел выбросили в реку, он поплыл по воде, а роковой возглас все звучал. Перед смертью ал-Халладж якобы предупредил слугу, чтобы после казни тот принес его *хирку* на берег Тигра, иначе река выйдет из берегов и затопит Бағдād. После того, как слуга исполнил последнюю волю покойного, вода успокоилась, и возглас умолк¹¹².

Последний блок посвящен видениям сторонников ал-Халладжа. Кроме стандартных видений — свидетельств о прощении врагов, особенно привлекают внимание два сюжета. Один из них — глас Божий с небес о том, что суфий был казнен за разгла-

¹⁰⁸ ‘Аттāр, *op. cit.*, сс. 592—559, пер. см.: Рейснер, Чалисова, *op. cit.*, с. 152.

¹⁰⁹ В переводе М. Л. Рейснер и Н. Ю. Чалисовой: «Следует считать Единого единственным»: *ḥasb al-wāddjид ifrād al-wāḥид*. В некоторых рукописях передано с искажением: «Любовь влюбленного — уединение с [Ним] Одним. Любить Единого — это считать Его единственным (*ḥubb al-wāḥид ifrād al-wāḥид*)» (“حسب” вместо “حب”). Общепринятой является первая версия, см.: Abu Nasr al-Sarraj, *Kitab al-luma’ fi ‘l-Tasawwuf*, ed. by R. A. Nicholson (Leiden—London, 1914), p. 348; ал-Хātib ал-Бағдāдй, *op. cit.*, с. 249; Нūr ал-Дйн Абū ал-Хасан ‘Алй аш-Шаṭанафвй, *Бахджат ал-асрār ва ма’дан ал-анвār*, Ms. Paris 2038, л. 72а. Однако и в ней встречаются разночтения: *ḥasb al-wāddjид ifrād al-wāddжид* (Жуковский, *op. cit.*, с. 402), *ḥasb al-wāḥид ifrād al-wāḥид* (Шихāб ад-Дйн Йаḥйā ал-Мақтūл ас-Сухравардй, *И’тиқād ал-хукамā’*, Ms. Paris 1247, л. 144b, цит. по Massignon, *Recueil des textes inedites concernat l’histoire de la mystique en pays de l’Islam* (Paris, 1929), p. 113). Ср. idem, *La passion*, pp. 324—329.

¹¹⁰ Коран, 42:18.

¹¹¹ ‘Аттāр, *op. cit.*, с. 593, пер. см.: Рейснер, Чалисова, *op. cit.*, с. 152.

¹¹² ‘Аттāр, *op. cit.*, сс. 593—594, пер. см.: Рейснер, Чалисова, *op. cit.*, сс. 152—153.

шение Божественных тайн: «Мы известили его об одной из тайн Наших, и это есть воздаяние тому, кто разглашает тайну царей!»¹¹³

Второй сюжет — видение ал-Халладжа в Судный день: в свидетельстве передается, что суфий в этот день будет приведен в долину, где соберутся восставшие из мертвых в цепях, внеся сумятицу. В другом видении он предстает в этот день обезглавленным, с чашей в руке. Так ал-Халладж удостаивается превращения в эсхатологического персонажа¹¹⁴.

Еще один характерный сюжет в житии — связь суфия со своим учителем. Агиография выбрала с качестве *шайха* ал-Халладжа ал-Джунайда (ум. 298/910), который на самом деле практически никогда с ним не встречался¹¹⁵. В начале пути ал-Халладж, по приезду того в Багдад, отказался встречаться с ним, опасаясь, по-видимому, размолвок с влиятельными *шайхами*, с которыми тот испортил отношения. Агиографические сведения утверждают, что после возвращения мятежный суфий встречался с ал-Джунайдом. По преданию, он произнес свое знаменитое изречение *anā al-Ḥaqq* («Я есть Истинный = Бог»), явившись к тому. Ал-Джунайд в гневе воскликнул: «Нет, ал-Халладж! Ты существуешь только с помощью Истинного! Каков же тот кусок дерева, который завтра обагрится твоей кровью!»¹¹⁶

Другая популярная в суфийских кругах история гласит, что фразу *anā al-Ḥaqq* он произнес, постучавшись однажды в дверь к ал-Джунаиду на вопрос: «Кто это?»¹¹⁷

‘Аттār пишет, что после того как ал-Халладж произнес свою знаменитую фразу, суфии обратились за толкованием

¹¹³ ‘Аттār, *op. cit.*, с. 594, пер. см.: Рейснер, Чалисова, *op. cit.*, с. 153. Именно в разлашении Божественных тайн обвиняли ал-Халладжа многие суфии, см.: Massignon, *La passion*, pp. 100—102.

¹¹⁴ Отсюда одно из апокрифических сочинений ‘Аттāра на тюркском называется «Книгой отрубленной головы» («Кесик баш китабы»), позже оно стало распространенным тюркским *дастāном*.

¹¹⁵ Ср. Massignon, *La passion*, pp. 458—459.

¹¹⁶ По другому преданию, ал-Халладж произнес эту фразу в ответ на вопрос аш-Шиблй в мечети ал-Мансūra при большом скоплении народа (ал-Ḥaṭīb ал-Багдадй, *op. cit.*, с. 247, ал-Ансарй, *op. cit.*, с. 317; аз-Захабй, *op. cit.*, с. 330; *Zakariya Ben Muhammed Ben Mahmud el-Gazwini's Kosmographie*, p. 111; *Kitab al-tawasin*, p. 174; Massignon, *La passion*, p. 61).

¹¹⁷ Ал-Ансарй, *op. cit.*; Massignon, *La passion*.

к ал-Джунайду. Он сказал: «Подождите, пока казнят, ибо не настал еще день толкования»¹¹⁸.

Ал-Джунайду приписывают еще одно предсказание, сразу после возвращения ал-Халладжа из первого паломничества: «“Скоро ты испачкаешь кровью кусок дерева”. [Халладж] сказал: “В тот день, когда я испачкаю кусок дерева кровью, ты облечешься в платье приверженцев формы (*ахл-и сўрат*)”»¹¹⁹.

Таким образом, ал-Джунайд предсказывает судьбу ал-Халладжа, что должно было укрепить в слушателе жития факт о традиционной неразрывной связи *шайха* и *мурйда*. Согласно преданию, кроме ал-Джунайда о печальной судьбе ал-Халладжа ведал лишь он сам.

Наконец, еще одна характерная деталь — попытка смягчения образа ал-Джунайда в агиографии из-за того, что он поставил подпись под *фетвой*, осуждающей ал-Халладжа на смерть: «Передают, что в тот день, когда *имамы* вынесли *фетву*, что его следует казнить, Джунайд был в одежде суфиев и не подписал *фетву*. *Халиф* же повелел: “Нужна подпись (*хатт*) Джунайда”. Джунайд облачился в чалму и плащ (*дуррā*), пришел в *медресе* и написал свое мнение по *фетве*: “Мы судим по внешнему”, то есть по внешнему положению дел его надо казнить, а *фетва* выносится по внешнему, о скрытом же ведает Бог»¹²⁰.

Таким образом, создание историй о некоторых чудесах прослеживается по текстам. Характерно, что в рассказах современников («Ахбār ал-Халладж», биография ал-Халладжа со слов его сына Хамда у Ибн Бākūйи) чудеса во время казни и после нее отсутствуют.

¹¹⁸ Аттār, *op. cit.*, с. 589, пер. см.: Рейснер, Чалисова, *op. cit.*, с. 149.

¹¹⁹ Зūd bāshad kī sar-i chūb nāra surx кун. М. Л. Рейснер и Н. Ю. Чалисова переводят: «Недалек тот день, когда ты запалишь головешку» (Рейснер, Чалисова, *op. cit.*, с. 145). Мы предлагаем этот перевод, поскольку, во-первых, в ряде изданий Аттāра стоит: chūb nāra kī bā xūn charab (Faridu'd-Din Attar, *op. cit.*, p. 136) и, во-вторых, здесь содержится явный намек на саму экзекуцию, а не на последующее сожжение. Такой же перевод дал А. Дж. Арберри: “when you will incarnadine a piece of wood”, см.: *Muslim Saints and Mystics*, p. 265. Люди формы — те, кто выносит суждение, руководствуясь только явным. Т. е. ал-Халладж хочет сказать, что ал-Джунайд примкнет к его противникам, трактующим его проповедь буквально.

¹²⁰ Аттār, *op. cit.*, с. 585.

У Ибн Занджй, а после у Ибн Халликāна и ал-Қазвйнй упоминается, что в год казни ал-Халладжа повысился уровень воды в Тигре. Один из его учеников сказал, что это произошло потому, что пепел его сожженного учителя был брошен в реку (см. выше)¹²¹.

Налицо факт, что ученики считали ал-Халладжа мессией (махдй). По словам Ибн Занджй, его ученики утверждали, что он воскреснет через сорок дней, поскольку является Богом¹²². Абӯ ‘Алā’ ал-Ма‘аррй отмечает, что даже в его время в Багдаде были люди, ожидавшие ал-Халладжа. Они приходили на берег Тигра, на место казни суфия и ждали его появления¹²³.

Некоторые его сторонники утверждали, что казнен был вовсе не суфий, а его противник, которому ал-Халладж передал свой облик¹²⁴.

Ибн Занджй пишет, что некоторые сторонники суфия видели его верхом на осле по дороге в Нахравāн¹²⁵. Абӯ Муḥаммад ал-Йа‘қутй, согласно «Та’рйх ас-сўфиййа» ас-Суламй, упоминает, что встретил ал-Халладжа на мосту, сидящим на корове задом наперед¹²⁶. Некоторые авторы пишут, что он являлся сразу после смерти в виде призрака¹²⁷. Ибн Занджй, ат-Танўхй и ал-Ма‘аррй упоминают, что, по мнению некоторых последователей ал-Халладжа, вместо него была распята выючная лошадь (у Ибн Занджй — просто выючное животное (дāбба)), принявшая вид ал-Халладжа¹²⁸.

¹²¹ Massignon, *Quatre textes*, p. 14*; Ибн Халликāн, *op. cit.*, с. 145. Ср. *Zakariya Ben Muhammed Ben Mahmud el-Gazwini's Kosmographie*, pp. 112—113.

¹²² Massignon, *Quatre textes*, p. 14*.

¹²³ Абӯ ‘Алā’ ал-Ма‘аррй, *Рисāлат ал-зуфрāн*, ред. ‘А’иша ‘Абд ар-Раḥмāн (Египет, 1968), с. 446.

¹²⁴ Massignon, *Quatre textes*, p. 14*. Ал-Қазвйнй пишет, что после казни он явился одному из злорадствовавших врагов и, положив руки ему на плечи, сказал, что они распяли похожего на него: *Zakariya Ben Muhammed Ben Mahmud el-Gazwini's Kosmographie*, p. 113, пер. см. в: Демидчик, *op. cit.*, с. 65.

¹²⁵ Massignon, *Quatre textes*.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 23*.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 14*. Полный перечень свидетельств см.: Massignon, *La passion*, pp. 316—318.

¹²⁸ Massignon, *Quatre textes*, p. 14*; ат-Танухи, *Занимательные истории*, с. 187 ал-Ма‘аррй, *op. cit.*, с. 445.

Мы не ставим здесь вопроса об источниках влияния на агиографию ал-Халладжа предполагаемых христианских апокрифических источников, которое особенно чувствуется в описании «крестных мук» (отсыхание руки у обидчика, бичевание перед казнью, явление дьявола перед экзекуцией, вера учеников в то, что ал-Халладж не убит, а передал свой облик одному из врагов, вера в воскрешение). Особенно характерным выглядит свидетельство о вере его последователей в то, что он снова появится через 40 дней или утверждение, что его видели верхом на корове или на осле через 40 дней (Ибн Занджй, ал-Хатйб ал-Багдādй, Ибн Касйр, Ибн Асйр, Ибн Халликāн, аз-Захабй)¹²⁹. Массиньон провел исследование нескольких свидетельств (Абӯ ал-‘Алā’ ал-Ма‘аррй, қадй Ибн ‘Аййāша) о том, что последователи ал-Халладжа верили, что вместо него было казнено верховое животное. Он сравнил это со свидетельствами о том, что Иисус почитается в виде осла¹³⁰. Выявление возможных агиографических источников должно стать темой отдельного исследования, которое, к сожалению, до сих пор не проделано.

В связи с этим любопытно, что под «распятием» в мусульманском мире понималось привязывание трупа к столбу с раскинутыми в стороны руками в виде креста¹³¹. Между тем ал-Халладж не мог висеть на кресте, поскольку до этого у него были отрублены конечности, т. е. способ казни был иным. По утверждению Истахрй и Ибн Хауқаля, он вообще был посажен на кол¹³².

Некоторые персонажи, не имея реальных прототипов, появляются именно в описаниях чудес. Такова мифическая сестра ал-Халладжа, Ханнӯна в «Қаул ас-садйд». С ней, например, он ведет беседы о своей казни¹³³. Здесь также просматривается христианский мотив.

¹²⁹ Massignon, *Quatre textes*, p. 14; ал-Хатйб ал-Багдādй, *op. cit.*, с. 140; Ибн Касйр, *op. cit.*, с. 139; Ибн ал-Асйр, *op. cit.*, с. 6; Ибн Халликāн, *op. cit.*, с. 114; аз-Захабй, *op. cit.*, с. 341.

¹³⁰ Massignon, *Opera minora*, pp. 195—200.

¹³¹ Мец, *op. cit.*, с. 341.

¹³² *Vitae regnorum. Descriptio dictionis moslemicae auctore Abu Ishak al-Farisi al-Istakhri*, ed. M. J. De Goeje (Ludguni—Batavorum, 1870), p. 129; *Vitae et regna. Descriptio dictionis moslemicae auctore Abu'l Kasim Ibn Haukal*, ed. M. J. De Goeje (Ludguni—Batavorum, 1873), p. 210.

¹³³ Massignon, *La passion*, pp. 459—460.

Таким образом, можно сделать следующие выводы: предания о чудесах, приписываемых ал-Халладжу, возникали постепенно, часто находясь в зависимости от личных предпочтений автора. Например, ал-Қазвини пытается соотнести фигуру святого с зороастрийским прошлым Ирана (предание о родном городе суфия Байдә'; при гашении светильников магов ал-Халладж оговаривается, что, хотя огнепоклонники и язычники, но огонь, горящий у них, был в свое время принесен Авраамом¹³⁴). Мотивы постоянно эволюционировали от простых к более сложным. Если суфиев они интересовали как чудеса святого и легитимизировали в этом качестве ал-Халладжа, то его противники списывали одни чудесные события на фокусы шарлатана, другие — на дела *джиннов*, подчиненных ему. Это обеспечило уникальную сохранность основных мотивов, дошедших до нас, и возможность восстановить их в первоначальном виде.

¹³⁴ Zakarija Ben Muhammed Ben Mahmud el-Gazwini's *Kosmographie*, p. 110.

К. С. Васильцов

**Некоторые замечания относительно онтологии
Афдал ад-Дйна Мухаммада Кāшāний
(по материалам трактата «Рāх анджāм-нāма»)**

Имя Афдал ад-Дйна Мухаммада б. Хасана Марақи Кāшāний (род. 582/1186—87 или 592/1195—96, ум. 667/1268—9) сравнительно мало известно в отечественной литературе. Кроме многочисленных *рубā'ī* его перу принадлежат также около двадцати трактатов на персидском языке по различным вопросам философии, несколько переводов с арабского сочинений Аристотеля и Гермеса Трисмегиста. Настоящая работа представляет собой перевод шести разделов сочинения Кāшāний «Рāх анджāм-нāма», который мы сопроводили некоторыми, необходимыми с нашей точки зрения, вводными замечаниями.

Трактат «Рāх анджāм-нāма» состоит из трех глав (*суфтāр*), в которых речь идет соответственно о существовании души и атрибутах существования души (*вуджūd-и хūd ва сиффāt-и вуджūd-и хūd*), о том, что есть ведение и знание (*āгахī ва 'илм*), а также пользе и выгоде ведения и знания (*фāййда ва манфа'т-и āгахī ва 'илм*). Ограниченные рамки настоящей публикации и не имея потому возможности подробно останавливаться и анализировать данное сочинение в целом, укажем кратко на особенности используемого автором терминологического аппарата, что, полагаем, имеет решающее значение для правильного понимания излагаемой Кāшāний онтологической системы.

В средневековой мусульманской философской литературе слово *вуджūd* являлось наиболее общим термином для обозначения онтологической категории «существование» (хотя, разумеется, наряду с ним также использовались *аннийа* «чтойность»,

хувийа «оность» и др.)¹ Слово *вуджӯд* является масдаром глагола *ваджада*, который имеет значение «находить», «отыскивать»; «ощущать», «чувствовать»; *пассив*. «быть», «существовать», «иметься». Бāбā Афдал, как правило, употребляет в качестве синонима термина *вуджӯд* персидское *хастӣ* (или *бӯдан*).

Согласно Кāшāнӣ, категория «существование» может относиться к миру вообще (*‘ālam* или *джахāн*), иными словами, ко всему за исключением Бога (*худā* или *хаққ*). Бāбā Афдал подчеркивает, что значение термина *вуджӯд* не исчерпывается собственным понятием «существование», но также имеет смысл «нахождение», для передачи которого Кāшāнӣ использует персидское слово *йāфта* — букв. «находить», «отыскивать», иногда добавляя к нему префикс *дар* (перс. *дар йāфта* «постигать», «обретать», т. е. Бāбā Афдал употребляет его в качестве синонима специального технического термина *идрāк*). Связи между понятиями «существование», «нахождение» или «постижение» достаточно очевидны в слове *вуджӯд*, которое может обозначать любое из них. Поэтому в тех случаях, когда Кāшāнӣ говорит в отношении чего-либо *йāфта*, под этим подразумевается нечто существующее (*мавджӯд*) и одновременно нечто постигнутое или познанное (*мудрāк*). Таким образом, существование, по мысли Кāшāнӣ, имеет две категории (*қисм*): бытие (*бӯдан*) и нахождение (или постижение; *йāфта*), которые, в свою очередь, делятся на потенциальное и актуальное. В итоге получается — бытие потенциальное (*бӯдан-и биқувват*) и бытие актуальное (*бӯдан-и биф‘ал*) и, соответственно, постижение потенциальное (*йāфта-и биқувват*) и постижение актуальное (*йāфта-и биф‘ал*). Характеризуя эти категории существования Кāшāнӣ пишет: «Потенциальное бытие суть самая низкая из ступеней. Это существование материальных вещей в материи, подобно существованию дерева в семечке, или существование животного в капле спермы. Актуальное бытие без постижения есть существование элементарных тел и подобного им. Что же касается до потенциального постижения, то оно принадлежит

¹ О термине *вуджӯд* см. О. Н. Н. Leaman, H. Landolt, “Wudjūd”, *Encyclopaedia of Islam* (CD-ROM edition v. 1.0) (Leiden, 1999); А. В. Смирнов, «Существование», *Словарь категорий. Арабская традиция. Универсалии Восточных культур* (Москва, 2001), с. 119. Подробно об онтологии в мусульманской философии см. исследование F. Shehadi, *Metaphysics in Islamic Philosophy* (New York, 1983).

душе. Значение слова душа и слова самость суть одно. Актуальное постижение принадлежит разуму. То, что в душе является потенциальным, становится актуальным посредством разума»².

Перевод

Беседа первая: относительно уведомления о существовании души и атрибутах существования души

В ней десять дверей:

Дверь первая: относительно того, как узнать о существовании души.

Дверь вторая: относительно того, сколько делений имеет существование.

Дверь третья: относительно деления существования иным способом.

Дверь четвертая: относительно делений частного сущего.

Дверь пятая: относительно делений универсального сущего.

Дверь шестая: относительно причин частного сущего.

Дверь седьмая: относительно причин и случаев универсального сущего.

Дверь восьмая: относительно смысла [слов] самость и душа.

Дверь девятая: относительно бытия души.

Дверь десятая: относительно атрибутов существования души.

Дверь первая: относительно того, как узнать о существовании души

Уяснение (*равшан гардāнйдан*) чего-либо бывает двоякого рода. Первый состоит в том, что истина вещи становится известной посредством рассмотрения ее атрибутов (*тафсйл-и сифāt*). Так, истина одушевленных существ получается посредством рассмотрения их атрибутов, таких как тело с душой, постижение посредством чувств, движение согласно воле.

Другой вид суть таковой, что вещь имеет части (*ақсām*), и человек перечисляет части таким образом, что спрашивающий постигает истину посредством перечисления частей, ибо она является той же самой во всех частях. Так, перечисляются части

² *Мусаннафāt-и Афдал ад-Дйн Мухаммад Кāшāнй* (Тихрāн, 1965), с. 234. См. также: К. С. Васильцов, «К характеристике онтологии Афдал ад-дина Мухаммада Кашани: термины *вуджуд*, *будан* и *йафтан*», *Иран: культурно-историческая традиция и динамика развития. Материалы международной конференции* (Москва, 2006), сс. 109—111.

животных — летающие, ползающие и ходящие — таким образом, что спрашивающий получает знание относительно той вещи, каковая едина для всех частей, подобно чувственному восприятию и движению согласно воле.

Между тем, постижение «существования» (*вуджуд*) невозможно посредством упоминания атрибутов существования, ибо смысл (*ма'нй*) слова «существование» не составлен из множества смыслов — таких, как смысл слова животное, каковой составлен из смысла тела, смысла души, смысла постижения посредством чувств и смысла движения согласно воле. Каждый из этих смыслов есть один из атрибутов животного. Напротив, существование не имеет частей, из совокупности каковых оно происходит, ибо части составной вещи предшествуют самой вещи, между тем не существует ничего такого, чье существование предшествует существованию. Более того, части вещи суть нечто иное, нежели сама вещь, между тем, не существует ничего иного, нежели существование, кроме как не-существование, однако существование не составлено из не-существования. Следовательно, невозможно получить знание о существовании посредством рассмотрения его атрибутов, скорее — посредством упоминания его подразделений.

Различие между понятиями «атрибуты» (*сифāt*) и «части» (*ақсām*) состоит в том, что атрибут какой-либо вещи может быть более общим, нежели сама вещь, подобно количеству, каковое суть атрибут веса. Всякий вес имеет количество, однако не всякое количество есть вес. Атрибут также может быть равным вещи в смысле общности либо быть более специфическим. Равный — это сродни «двигающийся согласно воле», ибо всякое животное движется в соответствии со своим желанием, и, обратно, все, что движется согласно воле, суть животное. Что же до более специфического, то это сродни *дабйру*, каковой является более специфическим, нежели животное — всякий *дабйр* является животным, но не всякое животное является *дабйром*.

Что же касается до термина «части» определенной вещи, то они одновременно и не равны самой вещи в смысле общности, и не превосходят ее. Скорее, они являются более специфичными (*хāсṣтар*), нежели она. Так, подразделения тела суть «одушевленное» и «неодушевленное», и оба они являются более специфичными, нежели тело.

Дверь вторая этой беседы: относительно того, сколько частей имеет существование

Существование имеет две части — первая часть есть «бытие» (*бӯдан*), другая — «нахождение» (*йафтан*). Различие между бытием и нахождением состоит в том, что может быть бытие без постижения, подобно бытию элементарных и минеральных тел, каковые [существуют] без постижения. Однако не бывает постижения отдельно от бытия.

Каждое из этих двух подразделений, в свою очередь, разделяется на два — потенциальное (*биқувват*) бытие и, другое, актуальное (*бифа'л*) бытие, затем — потенциальное постижение и актуальное постижение.

Потенциальное бытие суть самая низкая из ступеней. Это существование материальных вещей в материи, подобно существованию дерева в семечке, или существование животного в капле спермы. Актуальное бытие без постижения есть существование элементарных тел и подобного им.

Что же касается до потенциального постижения, то оно принадлежит душе. Значение слова душа и слова самость суть одно.

Актуальное постижение принадлежит разуму. То, что в душе является потенциальным, становится актуальным посредством разума.

Материя тела, которая является потенциальным телом, достигает [состояния] актуального тела посредством природы, подобно тому как капля спермы животного является потенциально живой; в том случае, если она станет живой актуально, она станет актуальной посредством души. Для тела природа подобна душе для животного, и посредством нее чело является локусом и воспринимающим меру.

Что касается до потенциального постижения, принадлежащего душе, оно становится актуальным посредством разума, душа является постигающей при помощи разума. Ровно тем же самым образом, как потенциальное бытие есть наиболее низкий уровень существования, так и актуальное постижение есть наиболее высокий уровень существования, ибо бытие верно через постижение. Всякий раз, когда бытие любого сущего не имеет постижения, его бытие и небытие равны по отношению к самим себе, даже если и по отношению к постигающему они различны.

Дверь третья: относительно разделения существования иным способом

Существование разделяется также и иным способом, несмотря на то, что не существует большого различия в значении этого деления и предыдущего. Мы, впрочем, упомянем также и эти слова, так, что это окажется небесполезным в истолковании.

Мы говорим: существование делится на два [вида] — духовное и недуховное. «Духовное» употребляется в случае с познанием; познанная вещь есть духовное сущее; Сущее бывает либо бытующее (*бүда*), либо познанное (*йāфта*), каковое является духовным.

В другом отношении, сущее является либо универсальным, либо конкретным. Сущее в смысле бытующее есть единственно конкретное [сущее]. Сущее в смысле постигнутое делится на два [вида] — постигнутое при помощи чувственного восприятия и воображения, каковое является конкретным, и постигнутое при помощи разума, каковое является универсальным.

Универсальное может быть либо атрибутом универсального, либо объектом описываемым универсальным. Конкретное может быть атрибутом, или еще — оно не может быть описываемым объектом. Универсальное есть корень конкретного, в то время как конкретное — из числа подразделений универсального.

Примером универсального является смысл [слова] «человек», а примером конкретного — индивидуумы, как Зайд, Бакр или Амр и так далее, ибо корнем Зайда и Амра является «человек». «Человечность» принадлежит каждому из них в равной степени; ее не больше в одном и не меньше в другом. Один не является человеком в большей степени, а другой — более ущербным в «человечности».

Универсальное не может быть познано при помощи того же самого, как познано конкретное. Постигающий познает конкретное при помощи силы чувственного восприятия и силы воображения, подобно этому человеку и тому человеку, этому цвету и тому цвету, этому запаху и тому запаху. Тогда, посредственно свету, каковой есть отражение Всеобщего Разума, он постигает в душе, что вещь, которая является атрибутом множества конкретных вещей, суть одинаковая для всех из них, подобно смыслу цвета. Когда знающий видит этот цвет белым, тот цвет — черным, а другой цвет — зеленым, тогда он узнает и постигает, что многие цвета различны [между собой] в конкретном

состоянии, они едины в смысле [слова] цвет, каковой является универсальным и атрибутом всех цветов.

Частное возможно познать при помощи частного инструмента, а универсальное при помощи универсальной силы. Существование частного может быть многообразным и претерпевать изменения, между тем универсальное далеко от того, чтобы изменяться и уничтожаться.

Теперь мы перечислим части частного сущего, а затем мы упомянем универсальное сущее, ибо мы приняли их оба за части сущего. После этого мы также упомянем основания и причины обоих из числа сущего посредством помощи и руководства Дарующего помощь и Указывающего путь — велико Его Величие и святы Его Имена.

Дверь четвертая этой беседы: относительно частей частного сущего

Частное сущее — двух видов: корень (*асл*) и ветвь (*фар'*). Корень есть космос (*'ālam*), а ветвь — его порождения. Под словом космос мы понимаем таковое сущее, чьим началом является наиболее удаленная сфера и чьим концом является ось земли, совместно со всеми состояниями и силами этой совокупности, включая небесные сферы, звезды и их движителя, а также четыре элемента и их природу.

Что касается до ветви, это есть порождение космоса, подобно различным видам и классам минералов, родам растущих вещей, включая растения и деревья, а также различные породы животных, каковые все могут быть познаны посредством чувств и воображения.

Различие между чувственным (*ба хисс*) восприятием и восприятием при помощи воображения (*хайāl*) — несмотря на то, что воспринимаемые объекты обоих относятся к частному сущему — состоит в том, что при помощи чувственного восприятия можно постигнуть вещь непосредственно наличествующую, и формы ее запечатлеваются в орудиях чувств. Иными словами, форма сенсительного запечатлевается в субстанции орудия чувственного восприятия таким образом, что обладатель чувств может узнать о ней. Воображение воспринимает все, что запечатлевается чувствами, когда сенсительный объект наличествует непосредственно, однако, когда эта вещь исчезает, воображение может узнать о ней в ее отсутствие, тем же самым образом как тогда, когда она наличествовала. Восприятие вообра-

жения есть представление (*тиндър*). Особенностью «индивидуального» сущего является то, что оно не имеет разнообразия, будь то в воображении, либо во внешнем сущем. Так, индивидуум Зайд не может быть множеством вещей. Невозможно представить множество вещей, каковые все будут называться Зайд.

Несмотря на то, что универсальное является одним смыслом (*ма'ни*) и одной истиной (*хақиқат*) в самой себе (*дар хӯд*), вне самого себя (*бӯрӯн аз хӯд*) оно может быть множественным, равнозначным в этой истине. Даже в том случае, если универсальное не является множественным во внешнем существовании, можно представить множественность, описываемую одним смыслом. Например, под «солнцем» не понимается данное солнце, каковое суть конкретное. Несмотря на то, что оно одно в индивидуальном существовании, можно представить множество солнц, равно разделяющих смысл солнца.

Итак, данный космос и всякий корень, и всякая ветвь в его пределах все являются частным в существовании, ибо невозможно представить воображением множество космосов, равно не существует множество космосов, каковые все — данный космос.

Всякое частное обладает существованием благодаря универсальному, посредством какового оно обретает устойчивость. Таким образом, всякий отдельный человек и всякое отдельное животное, каковых можно обозначить «тот человек» или «то животное» посредством универсального человека и универсального животного, каковых оба они разделяют. Однако универсальный (*куллӣ*) человек не есть человек благодаря частному (*джазвӣ*) человеку, ибо если исчезает частный человек, универсальный не исчезнет. Тем же самым образом, если ветви и порождения космоса исчезнут, то космос, каковой есть корень, не исчезнет. Отношение универсального сущего к частному сущему ровно то же, что отношение корня к ветвям, ибо существование ветви происходит от корня.

Дверь пятая этой беседы: относительно частей универсального сущего

Универсальное сущее не превышает двух частей: оно либо является высшим уровнем [сущего] (*мартаба-и 'алӣ*), каковой не принадлежит ни к одной из частей универсального, в то время как все универсальное из числа его частей; либо оно не явля-

ется уровнем со стороны высшего, хотя также имеет части и ветви.

Первая часть универсального, каковую мы помянули, есть смысл вещи и сущего, ибо смысл вещи и сущего не является ветвью и частью любого иного универсального, каковое есть более общее, нежели вещь и сущее. Среди ветвей и частей вещи и сущего — субстанция и акциденция, и мы уже помянули части акциденций и субстанций в трактате «Минхадж мубин». Однако цель этого трактата и этой беседы заключается в том, чтобы уведомить относительно существования души, а также атрибутов существования души. Части универсального были помянуты потому, что восприятие универсальных смыслов является атрибутом существования души, и всякая вещь, более универсальная и более общая, — ближе к душе и ярче для восприятия.

Универсальное сущее принадлежит к частям существования в смысле постижения, а не в смысле бытия без постижения, поскольку бытие без существования является частным и познается чувствами и воображением. Всякая вещь более универсальная является более познанной.

Части и ветви универсального заканчиваются с частным, ибо индивидуал и часть не принимают разделения, равным образом ни в форме чувственного существования, ни в силе воображения. Под этими словами мы не имеем в виду того, что индивидуальное сущее, каковое может быть указано, не может быть разделено таким образом, что каждая его часть будет ему принадлежать, — подобно «животным», каковые разделяются на человека, млекопитающих, птиц и насекомых, и всякая часть является животным. Ровно так же и «человек», каковой разделяется на Зайда, Амра и Бакра, и каждый из этих трех является человеком; «цвет», каковой разделяется на черный, белый, красный и зеленый, и каждое из этих частей является цветом. Это не подобно тому, как воспринимаемый чувственно Зайд, который имеет части, как рука, нога и голова. Рука Зайда не является Зайдом, также ни его нога или его голова.

Началом духовного (*нафсāнī*) сущего, каковое суть воспринимаемое и познаваемое, является смысл «вещи» и «сущего». Концом воспринимаемого является смысл «чувственно воспринимаемого индивидуума» (*шахс-и махсус*), а концом универсальных — либо «всеобщее», либо «род», либо «вид», либо «дефиниция», либо «специфика», либо «общая акциденция». Мы уже говорили о смыслах этих имен в «Минхадж мубин».

Дверь шестая этой беседы: относительно причин частного сущего

Было уже сказано, что частное сущее разделяется надвое — корень и ветвь. Существование ветви происходит из корня, а корнем в частном сущем является небесная сфера и элементарные тела, ветвью — минералы, растения и животные тела.

Таким образом, космос, каковой суть корень, является одной из причин порождений, каковые суть ветвь. Космос и его порождения являются составными, а всякая составная вещь с необходимостью должна иметь несколько причин в своем существовании в соответствии с ее «составленностью».

Частное сущее с необходимостью должно иметь четыре причины в своем существовании. Первая из них есть материя, из каковой вещи могут быть составлены. Вторая — форма, посредством каковой они могут быть составлены. Третья — действитель, каковой совершает составление. И последняя — конечная цель и завершенность, ибо действитель составляет ради конечной цели. Поскольку космос и его порождения являются составным сущим (*мураккаб*), они должны иметь материю, форму, действителя и конечную цель. Существование всех четырех причин очевидно. Низшей из причин и оснований является материя вещи. Выше, нежели она, есть форма, ибо существование материи достигает актуальности посредством формы. Выше, нежели они оба, есть действитель. И наиболее возвышенным, чем все три, является завершенность и конечная цель, ибо конечная цель делает действителя действителем так, чтобы он мог отобразить форму в материи.

В порожденном эти причины являются составными, поскольку ветви имеют большее количество частей в своей составленности, нежели корни. Например, форма человека составлена из формы животных и растений, а также телесной формы. Его материя также составлена из материи животных, растений и тел. Материя порожденных тел составлена из материи элементарных тел, а материя элементарных тел, в свою очередь, — из материи абсолютного тела. Материя абсолютного тела является субстанцией. Следовательно, материя космоса является простой. А поскольку части его составленности стали меньше, причина также вычтена. Это суть материальная причина, ибо перво-материя не имеет материи. Также первый действитель не имеет активной причины, а конечная цель и завершенность не имеет конечной цели и завершенности.

Мы указали прежде, что есть конечная цель существования, затем мы помянули части существования, каковые суть (*бūd*) и постижение (*йафт*). Бытие бывает либо потенциальным (*бикувват*), либо актуальным (*бифа'л*), и также постижение — либо потенциальным, либо актуальным. Ровно тем же образом, как потенциальное бытие является низшей ступенью существования, актуальное постижение является наиболее высокой ступенью существования, ибо бытие является корректным посредством постижению. Следовательно, конечной целью (*зāyat*) и завершенностью (*тамāmī*) существования является актуальное постижение. Ниже [мы] поясним это [положение].

Дверь седьмая этой беседы: относительно оснований и причин душевного сущего, каковое мы назвали «постижение»

Стало известно, что познанные вещи и постигаемое бывают двух видов: универсальными и частными. Частное — это то, что воспринимается посредством силы чувств и воображения. Универсальное — это то, что воспринимается посредством разума (*'ақл*) и сущностно (*ба зāt*).

Теперь мы говорим: постигаемые вещи суть двух видов — либо сложные (*мураккаб*), либо простые (*басīt*), либо простые. Частные постигаемые вещи являются единственно сложными. Различные вещи могут восприниматься посредством различных способов восприятия. Так, цвета и формы воспринимаются посредством чувства зрения, звуки и слова — посредством чувства слуха, вкус — чувством вкушения, запах воспринимается посредством чувства обоняния, и другие качества — такие, как тепло и холод, влажность и сухость, шероховатость и гладкость, мягкость и твердость — воспринимаются посредством чувства осязания.

Материальной причиной (*сабаб-и māddī*) чувственного восприятия являются инструменты чувственного восприятия. Формальной причиной (*сабаб-и сūrī*) является сенсительная форма, посредством каковой инструмент чувственного восприятия получает изображение и форму. Действующей причиной (*сабаб-и фā'илī*) является чувственная и животная душа. Завершенностью и конечной причиной для частного сущего является становление ярким и правильным. Иными словами, «бытующее» обращается в «постигнутое», и его телесное существование становится душевным.

Что касается до универсальных постигаемых вещей, каковы мы назвали «познанные вещи» и «интелигибии», они суть двух видов — простые и сложные. Сложные познанные вещи истинно не имеют материальной причины, скорее, впрочем, нечто подобное материальной причине. В той степени, в какой познанные вещи получаются от сенсибельных, они сенсибельные и воображаемые. Активной причиной является «думающая душа». Завершенностью и конечным пределом для потенциального нахождения является становление актуальным.

Эти познанные вещи не имеют формальной причины потому, что сами по себе суть формы, принадлежащие душе. То, что подобно формальной причине, есть их постоянность (*давām*) и устойчивость (*сабāt*).

Причины простых познаваемых вещей двояки — действующая причина (*сабаб-и фā'или*), каковой является разум, делающий [потенциальное] актуальным, и завершающая причина (*сабаб-и тамāmī*), каковая является соединением познаваемых вещей с познающим. Не существует ни материальной, ни формальной причины, ибо простые познаваемые вещи не имеют ни материи, ни формы. Это происходит потому, что материя принадлежит к сложным вещам, а не к простым вещам, и также последний предел простых форм заключается в познающем. Когда он познает собственную сущность, все причины становятся одним. Деятель, форма, материя познанного обращаются в конечный предел (*зайāt*).

Дверь восьмая этой беседы: относительно смысла «самости»

Мы используем слово душа (*нафс*) и слово самость (*хūd*) в одном смысле. Когда мы говорим, что любая из существующих вещей, не обладающая чувственным восприятием, — неважно, потенциально или актуально — не принадлежит к числу сущего, обладающего душой, мы подразумеваем, что она не обладает самостью. Когда о нездоровом человеке, каковой упал в обморок или лишился чувств, говорится: «Он потерял сознание» либо «Он стал без души», — это говорится потому, что он прекратил воспринимать и осознавать.

Растительная субстанция называется «обладающей душой» (*зū ан-нафс*) потому, что она достигла первого уровня жизни, каковой суть появление на свет и рост; появление на свет и рост являются первым уровнем жизни, а чувственное восприятие и желание являются вторым уровнем. Всякая вещь, каковая не

обладает ни жизнью движения, ни жизнью чувствования не именуется «обладающей душой», ибо первый след пребывания души в теле есть движение. Если не появляются следы, невозможно подтвердить, то, что отпечатывает следы.

Душа всякой вещи суть ее корень (*асл*) и истина (*хакиқат*), посредством каковой вещь является вещью. Растительная душа является корнем и истиной растительной субстанции, и посредством нее растения растут. Животная душа является корнем и истиной животного, посредством нее животное является животным, а не посредством телесной формы. Человек является человеком посредством человеческой души, а не посредством телесной формы. Когда следы пребывания души становятся незаметными и исчезают в этих телах, «животность» животного и «человечность» человека прекращают существовать, даже если тело сохраняет собственную наружность и форму. Так, невозможно утверждать, что мертвые тела животных и людей обладают «животностью» и «человечностью». Ровно тем же самым образом обстоит дело и с растительным телом, которое было отрезано от животной души.

Дверь девятая этой беседы: относительно существования души

На первой стадии дела и начале поиска знания, человек узнает и постигает всякую вещь, каковую невозможно обнаружить посредством чувств (*ба ҳисс натавāн йāфт*), делая предположение (*истидлāл*) относительно чувственно воспринимаемой вещи (*махсӯс*). Иными словами, он использует то, что постиг чувствами, в качестве посредника и заставляет это указать путь к не-сенсительному (*нā махсӯс*). Так, постигая движение посредством чувств, он постигает вложителя движения; из воспринимаемой чувственно шкатулки, он познает мастера.

Когда человек [в своем знании] становится более полным (*тамāмтар*) и приближается к предельному концу (*нихāйат*) и совершенству, он познает причину и основание [вещи]. Из познания корня, он постигает ветвь. До тех пор пока он может распознавать корень, лишь распознавая ветвь, он все еще является учеником и находится на стадии ученичества. Когда он знает причины [существования вещи] от знания причин, он является познающим, а не учеником.

Итак, познание [собственной] самости, каковая суть душа, является познанием такого рода. Когда он небрежен к душе

и познает иное, нежели самость, он является учеником и ищущим. Познавание следов (*асар*) самости в чувственно воспринимаемом индивидууме показывает ему дорогу к знанию о существовании души таким образом, о котором мы сейчас скажем. Когда мы хотим убедиться в существовании растительной (*рӯйāнда*) души по следам, что мы обнаруживаем в деревьях и травах, — подобно росту, листьям, цветам, плодоношению и появлению семян и плодов — мы ищем умственным созерцанием (*ба назар*), возникают ли эти состояния непосредственно из тела постольку, поскольку оно является телом, либо из чего-то иного, нежели тело. Если первое, т. е. они возникают непосредственно из тела, то это ошибка и заблуждение, тогда второе является истинным и достоверным — то, что они возникают из чего-то иного, нежели телесность (*джисмиййат*). За исключением этих двух не существует иного — либо движение происходит из тела, либо из другой [вещи], нежели тело.

Ошибочность первого можно заключить из следующего: мы размышляем над тем обстоятельством, что если движение, увеличение, выбрасывание семян и плодоношение происходили бы от тела дерева или растения, тогда, до тех пор пока данное дерево является телом, это состояние будет в нем пребывать. Между тем не вызывает сомнений, что тело будет пребывать в данной телесной форме, в то время как эти состояния отделятся от него. Мы, таким образом, узнаем, что движение и рост возникают из чего-то иного, нежели тело дерева, и данное растительное тело начинает расти благодаря этому нечто. Словом, именно корень заставляет его расти, ибо существование растительной вещи происходит от дарителя роста.

Этот путь, каковой заключается в познании следа и от познания следа ведет к познанию оставившего след, называется *истидлāl*, т. е. поиск указателя дороги к доказательству (*далīл*) чего-либо.

Тем же самым путем, посредством которого мы узнаем о существовании растительной (*рӯйāнда*) души, можно узнать о существовании животной (*хайвāнӣ*) души. Жизнь, каковая суть чувственное восприятие (*хиссӣ*) и движение согласно воле (*ҳаракат-и ирādӣ*) и каковая становится явной в теле животного, является либо состоянием сущностно присущем телу (*ҳāl-и зātӣ-йи тан*), либо является следом чего-то иного, нежели тело животного. Если бы она была состоянием тела, поскольку [при условии, что] его тело обладает собственной телесностью

(*джисманийят*), тогда животное было бы живым (*занда*). Однако не вызывает сомнений, что тело иногда бывает живым и иногда мертвым (*мурда*) и тело обладает собственной телесностью (*танй-йи х^оиш*) в обоих состояниях (*хāl*). Следовательно, жизнь тела [происходит] от чего-то иного, нежели его [собственного] тела, посредством какового животное является живым. Словом, это суть именно та вещь, каковая является корнем (*асл*) живущей вещи, но не [ее] телом.

Тем же самым образом возможно обрести знание относительно человеческой души (*нафс-и инсāн*), посредством постижения (*дāнистан*) следов (*āсār*) человеческой души. Впрочем, существует определенное различие (*фарк*) между умозаключением (*истидлāl*) относительно «вложителя следов» (*муассир*) из следов (*āсār*) человеческой души и умозаключением относительно «вложителя следов» из следов растительной и животной души. Это происходит потому, что следы растительной и животной души становятся явленными лишь в телах, однако следы человеческой души [явлены] в [самой] человеческой душе, и они достигают [явленности] в теле из животной души. Кроме того, ищущей (*джейанда*) и преследующей (*нажуханда*) животную душу и растительную душу не является животная и растительная душа, но — человеческая душа, а ищущей и преследующей человеческую душу также является человеческая душа. Через познание их посредством собственной сущности (*зāt-и хūd*) [душа] познает свою сущность. И это выглядит более удивительным, ибо поиск (*талабидан*) чего-то иного, нежели [собственной] самости (*худ*), указывает (*рахнамā*) на путь [к познанию] самости, и это, поистине, удивительное дело (*‘аджаб кār-и*). Истолкование этого, коли на то будет воля Господа, — велик Он и славен — мы приведем в «Двери десятой».

Дверь десятая этой беседы: относительно познания атрибутов существования души

Когда множество (*бисйār*) сущего становится познанным (*та’риф равад*), каждое идет под своим специфическим (*хāсс*) именем. Различие (*ихтилāф*) в именах происходит по причине различия в специфических [чертах] (*хāссиййāt*). Специфическая черта всякой вещи суть истина (*хақйқат*) той вещи. Смысл (*ма’нй*) [слова] «истина» в том, чтобы являться достойной (*арзāнй*) к бытию (*хастй*). Например, если тело является длинным (*тавйл*), и известно, что [определение] «длинный» суть

нечто, обладающее протяженностью (*mūl*), тогда вещь суть самость (*xūd*), а протяженность не есть самость, ибо прежде должна существовать некая вещь, каковая является локусом (*maḥall*) протяженности, с тем чтобы существовала [сама] протяженность. Таким образом, вещь подходит к бытию, но не ее длина, и длина обладает бытием через бытие вещи.

Подобным же образом имя «человек» дается людям по причине специфической черты человечности, а специфическая черта человека есть истина человека. Словом, то, что подходит к бытию, является человеческой душой. Очевидно, что люди являются людьми не через посредство тела, ибо неодушевленное (*bī džān*) тело также может быть установлено через посредство формы (*шукл*), внешнего облика (*хийāt*) и соединения (*иттисāl*) частей (*аджзā'*) и не является человеком, подобно тому как мы сказали в отношении животных и растущих вещей. Более того, они не являются человеком посредством особенности растительной души и животной души, ибо в противном случае все животные являлись бы людьми, поскольку все животные обладают этой особенностью.

Словом, истина и самость человека, посредством каковых человек является человеком, не есть истина и самость растения или животного. Источник (*минша'*) познания той истины суть искание (*талаб*), а источник искания постижения (*йāфтан*) той истины суть человеческая душа. Следовательно, ищущий есть самость, и объект искания также самость. Искать самость означает обратиться (*бāз шудан*) к [собственной] самости, а познание самости суть достижение (*дар расīдан*) самости.

В таком случае возникает искание и вопрос, когда чье-либо существование является потенциальным постижением, ибо в одном отношении объект постижения наличествует, в другом — нет. Невозможно искать то, что наличествует во всех отношениях, равным образом, невозможно искать то, что не наличествует во всех отношениях.

Потенциальное постижение называется «желание» (*ирāдат*), иными словами — то, что один постиг, однако другой не знает того, что постиг первый. Актуальное постижение называется «познание» (*дāнистан*), иными словами — то, что один постиг и другой знает то, что постиг первый.

Когда душа ищет свою самость, она суть потенциально постигнутое (*йāфта биқувват*) и постигающий (*йāбанда биқувват*). Когда она постигает свою самость, она суть актуально пости-

гающий (*йāфта биф‘ал*) и актуально постигнутое (*йāбанда биф‘ал*). До тех пор пока она является познающим самость потенциально, она есть душа. Однако, когда она является познающим и постигающим самость актуально, она [уже] не есть душа, скорее — она есть разум (*‘акл*), ибо, когда специфическая черта обращается в нечто иное (*дйгар гаит*), имя также меняется на другое.

З. А. Джандосова

Отражение социальных перемен в свадебном ритуале казахов

В течение двадцатого века свадебный ритуал казахов дважды претерпевал серьезные изменения. Первый раз это произошло в советскую эпоху, когда традиция, особенно в городах, начала агрессивно вытесняться внеэтническим советским стилем. В первую очередь изменения коснулись отказа от *неке* (от араб. *nikah*) — мусульманского бракосочетания в мечети или просто в доме (юрте) в присутствии муллы и двух свидетелей¹. Совершение обряда бракосочетания муллой если и проводилось, то, как правило, тайно, особенно если жених и / или его отец был членом партии и занимал сколько-нибудь значимую партийную или советскую должность. Любопытно, что при этом термин *неке* сохранялся в советское время в значении «бракосочетание» (в казахском языке появились калькированные с русского выражения *неке қағазы* / *неке куәлігі* (свидетельство о браке), *Неке сарайы* (Дворец бракосочетания), *неке жузігі* (обручальное кольцо)), хотя сугубо религиозный смысл из него был выхолощен. В советское время регистрация брака проводилась в ЗАГСх или сельсоветах.

В советский период заметно изменились и упростились в сравнении с традиционными брачный и свадебный ритуалы. Помимо атеистической идеологии, на их трансформацию замет-

¹ Ср. с описанием традиционного бракосочетания у казахов: «Мулла ставит их посередине, ставит перед ними чашу с водою и, покрыв оную полотном, читает молитвы, потом спрашивает соединяемых, охотно ли они приступают к браку, и трижды поит их водою, наконец дает оную пить всем предстоящим... Некоторые муллы в чашу с водою кладут при сем случае стрелу с привязанным к ней клочком от гривы жениховой лошади и с лентою невесты, другие погружают в воду написанные на бумаге молитвы». А. И. Левшин, *Описание киргиз-казацких, или киргиз-кайсацких, орд и степей* (Алматы, 1996).

но повлияли массовая седентаризация казахов в начале 1930-х годов, урбанизация, усилившаяся в послевоенное время, общая интернационализация жизни (связанная не только с многонациональным составом населения республики, прежде всего в городах, но и с интернациональным характером образования и производства), введение всеобщего среднего образования, массовое вовлечение женщины в общественное производство. Идеологической атаке подверглись и были объявлены требующими искоренения пережитками прошлого *калым*, многоженство, несамостоятельность женщины в выборе мужа, полная подчиненность жены мужу, а невестки — свекру, свекрови и другим старшим родственникам мужа, запреты на участие женщин в общественной жизни и т. п.

Следствием этого и стали значительные изменения в брачных обычаях. Так, во многом утратила силу «воля родителей» в вопросе заключения брака. Если родители оставались в ауле, то их дети, попавшие в город в качестве студентов или рабочих, могли заключать и часто заключали браки по собственному усмотрению. Начиная с 1920-х годов, распространились такие случаи повторного брака, как женитьба казаха на горожанке при наличии традиционной (т. е. сосватанной родителями) жены в ауле. С этого же времени фиксируется и рост межнациональных браков, поскольку вторыми женами-горожанками зачастую оказывались татарки и русские. Начали исчезать такие варианты сватовства, как *бел құда* (сговор до рождения детей) или *бесік құда* (колыбельный сговор). Трансформировалось и обычное сватовство. Иногда оставшихся в ауле родителей просто «ставили перед фактом» уже состоявшегося брака, но чаще все же сообщали им о своем выборе заранее, и родители организовывали формальное сватовство, договариваясь об устройстве свадьбы, и соблюдали ритуалы взаимных посещений и одариваний. Первый случай отчасти напоминает вариант брака путем умыкания (похищения), который, согласно традиции, так или иначе вел к последующему сватовству с выплатой *калыма* плюс штрафа². И если обойтись без *калыма* в случае самостоятельно заключенного брака еще можно было, то подарков родственникам невест-

² Х. А. Аргынбаев, *Семья и брак у казахов*. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук (Алма-Ата, 1975), с. 118 (монография автора «Семья и брак у казахов» вышла в 1973 г. на казахском яз.)

ты жениху и его родителям (с целью восстановления «правильного» положения и примирения сторон) было не избежать (жених, а по сути, уже муж, наносил визит родственникам жены, одаривал женщин отрезами материи, платками и т. п.) На этот счет даже бытует популярная в народе пословица *Қалыңсыз қыз болса да, кәдесіз күйеу болмайды* (Невеста может быть взята и без калыма, но жених без подарков никак не обойдется).

И тем не менее, несмотря на внешнее давление, брачные традиции казахов оказались весьма консервативными. Несмотря на провозглашение принципа добровольности вступления в брак, большинство родителей продолжало вести себя активно, полагая, что столь важный вопрос, как брак детей, нельзя пускать на самотек. Длительный подбор и обсуждение возможных кандидатур, как бы «нечаянное» знакомство сыновей и дочерей с вероятными кандидатами в невесты или женихи, обмен визитами предполагаемых сватов с целью проведения негласных смотрин были распространенной практикой среди казахов не только в ауле (селе), но и в городе на протяжении всего исследуемого периода, включая период 1970—80-х годов. Наибольшей интенсивности эти импровизированные смотрины достигали после того, как дочери и сыновья переходили определенный возрастной порог (для девушек, как правило, совпадавший со временем окончания учебы в вузе, а для молодых людей гораздо более высокий: всерьез искать невесту начинали женихам, оставшимся холостяками лет до тридцати, тогда как для девушек критическим считался 25-летний возраст). Добровольность выбора в таких случаях, как правило, означала добровольность выбора из многих или нескольких предлагаемых кандидатур. Чем более знатной (в советское время — «номенклатурной») и состоятельной была семья, тем более тщательным был подбор кандидатур. В соответствии с традицией, распространенной у многих других народов (например, у пуштунов), казахи стремились не понижать негласный статус своей семьи, отдавая дочь за отпрыска менее высокопоставленной и состоятельной семьи, чем их собственная. Воспитывая дочерей, обязательно обращали внимание на этот момент. К выбору сыновей относились не так строго, причем это послабление распространялось и на мезальянс, и на межнациональный брак.

Определенный консерватизм прослеживается и в таких чертах традиционного брака, как *калым* и приданое. В кочевые времена *калым* уплачивался скотом и зависел от уровня состоя-

тельности семьи. Он исчислялся в 7—17—27—37—47 (в Западном Казахстане «двадцатками») голов кобылиц или эквивалентном количестве мелкого рогатого скота. Приданое невесты традиционно составляло, помимо ее личных вещей, юрту и необходимую для хозяйства утварь. Что касается расходов на свадьбу, то их несли обе стороны, так как традиционно проводилось две свадьбы — сначала в ауле невесты (*ұзату тойы*), а затем в ауле жениха (*үйлену тойы*). При этом и та, и другая стороны несли большие расходы на взаимное одаривание. Исследователи казахского брака советского времени пишут о полном изжитии *калыма*, однако есть все основания предполагать, что он сохранился, хотя и в трансформированном виде. При переходе всего скота в коллективную или государственную собственность, разумеется, *калым* больше не мог уплачиваться скотом, а идеологическое давление извне требовало его маскировки, чаще всего под многочисленные подарки сватам. По мере роста благосостояния казахов в послесталинскую эпоху размеры подарков, как и соответствующего приданого и подарков ответной стороны, стали увеличиваться.

Несмотря на распространенность в советское время, особенно в городской среде, так называемых «комсомольских» или «студенческих» свадеб, многие детали традиционного свадебного ритуала сохранялись и соблюдались, если в устройстве свадьбы так или иначе принимали участие родители молодоженов. Начиная с 1960-х годов массовым явлением стали свадьбы в кафе и столовых (а в сельской местности — в клубах), характерной чертой которых явилось эклектическое смешение «новых» и «старых» обычаев, последние из которых, рассматриваемые как «народные» (*жар-жар*, *шауш*, *беташар*, *той бастар*), порой считались необязательной уступкой консервативным взглядам пожилого поколения родственников, особенно приехавших из аула, и на собственно «комсомольских» свадьбах в случае отсутствия старших родственников часто не соблюдались. Брак в городе делал невозможным проведение традиционных двух свадеб — в ауле невесты (проводы) и в ауле жениха (встреча), делал формальными или неосуществимыми многие обряды, порождая новые обычаи, общие для горожан разных этносов. Среди «новых» обычаев, прижившихся в поздний советский период, можно назвать пригласительные билеты на свадьбу, совместное застолье старшего и молодого поколений (в нарушение старого обычая избегания старших родственников

молодыми во время свадебного пира), фотосъемка, заполнение присутствующими «альбома пожеланий», приглашение эстрадного ансамбля, профессиональных музыкантов и тамады (каз. *асаба* или *той ағасы*).

Второй раз свадебный ритуал у казахов подвергся серьезным изменениям в последние пятнадцать лет — после обретения Казахстаном независимости и связанным с этим национальным «ренессансом» казахов. Эти изменения происходили и происходят не столько в связи с «реабилитацией» ислама (что не так существенно для казахов, хотя и имеет место), сколько в связи с повышением интереса к своей этнической идентичности со стороны казахов, являющихся горожанами во втором-третьем поколении.

Поясним это обстоятельство. Традиционное казахское общество было кочевым; казахи кочевали аулами, представлявшими собой патронимические группы, не так часто или вообще не пересекавшиеся друг с другом. Экзогамный принцип заключения брачных союзов (брачующиеся не могли быть близкими родственниками — ограничение касалось примерно семи поколений) делал маловероятной встречу жениха и невесты, а также их родственников, до свадьбы. Брачный ритуал был длительным, поэтапным и детализированным, и каждый обряд в нем был исполнен глубокого смысла. Утрата кочевого типа хозяйства и переход на оседлость, а также урбанизация и иные перечисленные выше социальные изменения привели к кардинальным изменениям в казахском обществе, по сути переставшем быть традиционным и этничным. Происходившие в обществе изменения вызывали неоднозначное отношение в самой казахской среде. Той частью общества, что продолжала жить в сельской местности («в ауле»), утрата традиций городскими казахами воспринималась весьма болезненно. И в то время как сельские казахи продолжали оставаться хранителями языка и традиций и в целом носителями традиционного мировоззрения, городские казахи (горожане второго и третьего поколения) были в большей степени вовлечены в процессы модернизации, и их мировоззрение, особенно в условиях доминирования русского языка и интернациональной городской культуры, оказывалось трансформированным в сторону деэтнизации.

Обретение Казахстаном независимости привело к явному возрождению интереса ко всей совокупности старинных обычаев и традиций, которые воспринимаются как «казахскость»

(*қазақшылық*), а также к особенностям этнопсихологии и менталитета, которые рассматриваются как присущие казахам (*қазақтық мінезқұлық*). В конце советской эпохи казахское общество оказалось в странном подвешенном состоянии, которое можно назвать наполовину модернизированным, наполовину традиционным. Исчезновение влияния советской идеологии и идеологический вакуум начала 1990-х годов вызвали тенденцию к реэтнизации казахов-горожан первого поколения, выразившейся в интересе не только к языку, но и к сохранившимся в ауле традициям. Однако спрос рождает предложение. Встречный интерес заново этнизирующихся городских казахов, являющихся, как правило, носителями нетрадиционного мировоззрения, и лиц, занятых в свадебном бизнесе, породил новые сценарии свадеб «с этническим лицом» и особую свадебную моду. При этом совершенно определенное влияние на разнообразие не только необязательной, но и обязательной части ритуала оказывает усилившееся в последнее время социальное расслоение общества. В связи с этим можно выделить понятие «новой казахской свадьбы», ритуал которой во многом определяется материальным достатком семей.

Несмотря на то, что сценарии проведения «новых казахских свадеб» являются, как правило, know-how каждого профессионального *асаба*, они все же иногда публикуются. Так, редкое издание «Үйлену тойы» («Женитьба» — точнее: *свадьба жениха*)³ включает в себя три подробных сценария проведения свадьбы, тексты обрядовых свадебных песен, афоризмов и мудрых изречений «в тему», народных и авторских песен о любви и молодости. У каждого сценария свой автор (авторы), они различаются по стилю и по направлению (городская, сельская свадьба). Один из сценариев отражает специфику еще советской казахской городской свадьбы (с некоторым этническим уклоном). Согласно нашим собственным наблюдениям, опросу нескольких десятков человек, жителей Алма-Аты и Астаны, бывших участниками новых казахских свадеб последнего десятилетия либо в качестве женихов и невест, либо в качестве гостей, а также опросу работников новых дворцов торжеств, специально занимающихся устройством свадеб, можно зафиксировать некоторые изменения, прошедшие со времени опубликования

³ *Үйлену тойы* (Алматы, 1992).

указанных сценариев, и выяснить эволюцию ее ритуала в сторону т. н. «новой казахской свадьбы».

Ниже приводится (в сокращенном виде) вариант сценария городской свадьбы в ресторане (авторы Ш. Алдашев, У. Жайлауов).

«Свадебный пир молодоженов — большая радость. В первую очередь ему радуются, с усердием принимают участие в подготовке всего необходимого родители и ближайшие родственники молодых, а вслед за ними и более дальние родственники с обеих сторон. Определяется день проведения свадьбы, рассылаются приглашительные билеты. Непременным условием является украшение места проведения свадьбы. Здесь нет ограничения воле и фантазии организаторов. Так, на видное место можно поместить или развесить надписи с народными поговорками вроде “Родина начинается с семьи”, “Свадьбу сыграть легко, семью создать — трудно”, “Единство семьи — в дружбе и согласии” и т. п. Повсюду развешиваются ленты и шары. Распорядители тоя и их помощники украшают зал эмблемой из пары колец. Расставляются столы в соответствии с числом приглашенных гостей. Решается вопрос с музыкальным обеспечением праздника».

И приглашительные билеты, и эмблема из двух колец, и украшение помещения (как правило, банкетного зала ресторана или кафе) лентами, шарами и слоганами относятся к числу ритуальных новшеств, появившихся в позднее советское время и получающих бурное развитие в наши дни. На современных свадьбах можно увидеть огромные фотопортреты молодых, гроздья воздушных шаров и т. п. Как и пишут авторы сценария, фантазии устроителей есть где разгуляться. К тому же, казахская пословица гласит: *тойдың болганынан боладысы қызық*, что означает: «интересен не сам той, а подготовка к тою».

Одна из наших информанток, работающая в свадебном бизнесе, рассказывает: «Оформление зала — особый атрибут свадебного торжества. Оформить зал можно своими силами, повесить на стенах разноцветные шарики, плакаты с афоризмами и пословицами народов мира, постелить ковер и т. д., но лучше доверить это дело профессионалам... Профессионалы за 20 тысяч тенге могут украсить помещение шариками, цветочками из бумаги или ткани. Особое внимание при оформлении уде-

ляется тому месту, где будут сидеть молодожены (в большинстве случаев это отдельный подиум. Сейчас его стало модно оформлять как *шаңырақ*⁴ юрты. Оформителей приглашают в самый день свадьбы. Им хватает три часа, чтобы обычный зал столовой превратить в свадебный» (Ж. Н.)⁵ Совершенно очевидно, что в оформлении свадебного зала этнический элемент является вторичным, если вообще присутствует. Оформители могут быть русскими или представителями других этносов — здесь никаких ограничений или условий нет.

В зависимости от достатка устраителей свадьба проходит либо в специальной *той-хана* (на юге), вмещающей до 1000 человек, либо в большом ресторане, с банкетным залом на 300—500 человек, либо в скромном кафе, вмещающем не более 150 человек. По мнению многих информантов, главная идея свадьбы — показать достаток. «Молодые сидят за отдельным столом с друзьями и почетными аксакалами — родителями и дорогими гостями. К их столу приближены столы дорогих гостей, чем дальше от главного стола, тем менее солидны гости. Бедных родственников... всегда оттирают к самому краю. Для молодежи — гостей со стороны молодых — либо зонтируется какая-то часть зала, либо, по возможности, они сидят вообще в отдельном помещении, куда молодые периодически перемещаются, тоже за почетный стол, но уже без старших» (Р. А.)

Вернемся к сценарию свадьбы:

«Уделяется серьезное внимание подготовке праздничного меню. Оно должно включать самые разные блюда, фрукты, сладкие и прохладительные напитки, сладости, кумыс».

В другом варианте сценария специально оговаривается, что, хотя основными напитками за столом должны быть кумыс, *шұбат* (напиток из верблюжьего молока) и прохладительные напитки, все же в наше время допускается употребление шампанского или иных искристых вин (*аққайнарлар*). В реальной жизни современные казахские свадьбы почти всегда алкогольные. На столах стоят коньяк, водка, различные вина, минеральная вода, кока-кола и соки, а также традиционные *шұбат* и кумыс, которые ставят на стол в графинах и наливают в пиалы

⁴ Деревянный круг на верхушке юрты, дымоход юрты.

⁵ Полные имена информантов не указываются по их просьбе.

(*кесе*). Водка покупается, «как правило», из классического расчета пол-литра на человека. Горячие блюда все национальные — т. н. «мясо по-казахски» (разг. *бесбармақ*, *бешбармақ*), манты, плов, *сірне* (*қуырдақ*). Остальное — как на обычных банкетах и пиршествах: салаты, холодные закуски, копчености, мясное ассорти, которое, впрочем, обязательно включает в себя разные виды конской колбасы (*қазы*, *қарта* и т. п.). Наши информанты утверждают, что как среди устроителей (хозяев) пира (*той иелер*), так и среди *асаба* есть ревнители «ритуальной чистоты» обряда, полагающие, что на *дастархане* (праздничном столе) не должно присутствовать ничего нетрадиционного. Так, например, должна быть исключена курага, но может присутствовать урюк с косточками, могут лежать яблоки, но не бананы и т. п. (Г. Д.)

«До начала свадебного пиршества молодожены возлагают цветы к Вечному огню, к другим мемориальным местам, а перед этим проходят регистрацию брака во Дворце бракосочетания либо в местном ЗАГСе и слушают добрые слова и пожелания».

За время, прошедшее с момента опубликования цитируемого сценария, произошли изменения в этой части ритуала. Так, в Алма-Ате, помимо старого, существующего с 1960-х годов Дворца бракосочетания в форме двух колец, вложенных одно в другое, появились частные предприятия, проводящие в шикарных помещениях торжественную регистрацию. В Астане самым популярным местом для проведения торжественной регистрации является Дворец торжеств. Новшеством самого последнего времени является проведение регистрации в драматическом театре. Стоимость двадцатиминутной регистрации колеблется от 500 до 3 тысяч долларов в зависимости от набора предлагаемых услуг, включающих фото, видео, воздушные шары, серпантин, искусственный снег, мыльные пузыри, пускание голубей и проч. Регистрация брака в обычном ЗАГСе будет стоить недорого, но так как свадьба традиционно является для казахов не только одним из основных обрядов жизненного цикла, но и средством демонстрации и подкрепления определенного социального статуса семьи, то, как правило, люди идут на большие и очень большие расходы ради сохранения уважения ко всему роду. Маршрут свадебного кортежа между Дворцом бракосочетаний и рестораном обычно включает: в Алма-Ате —

возложение цветов к Вечному огню в парке имени 28 гвардейцев-панфиловцев и поездку на Медео, а в Астане — посещение аэропорта, возложение цветов к монументу жертвам политических репрессий, катание по набережной Ишима.

«Пока свадебный кортеж следует от места регистрации к месту тоя, устроители пира должны успеть расставить посуду и блюда, проследить за работой поваров. Наконец свадебный кортеж приближается. Перед началом собственно свадебного пира гости и родственники встают у входа в ресторан, причем девушки и парни разделяются на две группы, оставляя проход между собой открытым. При появлении молодых начинают осыпать их монетами, конфетами, баурсаками — [этот обряд называется *шашу*; считается, что он связан с космогоническими представлениями казахов. — З. Дж.]»

На свадьбе жениха (собственно *үйлену тойы*) жених и невеста иногда входят по белой дорожке, символизирующей светлый путь. Белая дорожка (*ақжолы*) присутствует во многих обрядах казахов и сочетается с *шашу* — осыпанием сладостями и монетами (например, и белая дорожка, и *шашу* присутствуют в широко известном обряде перерезания пут, проводимом в первую годовщину младенца; эта же дорожка часто присутствует на проводах невесты (иногда называемых свадьбой в доме невесты — *ұзату тойы*): невесту уводят с этого пира по белой дорожке).

«Асаба произносит или поет, подыгрывая себе на домбре, приветственный текст:

Сбылись лучшие мечты, заветные желания,
Все полны радости, все веселы.
Приветствую вас, люди нашей общины,
Приветствую вас, жигиты нашего аула!
Взволнованы молодые сердца,
Поднялись на вершину своих мечтаний.
Приветствую всех, пришедших на свадьбу,
Приветствую милых, смеющихся глазами девушек!
Все прижимают к груди букеты цветов,
У всех ликующее настроение.
Вот идут они, молодожены! Так что, публика,
Для начала встретим их песней жар-жар!»

Роли тамады-асаба придается большое значение, ибо он должен не только умело заводить публику, импровизировать и вовремя передавать слово от одного другому в строго определенном порядке, согласно установленной традицией иерархии, но и обязан знать сложную подноготную родовых и семейных взаимоотношений, who is who в плане родственных отношений, запомнить, кого как зовут, что весьма сложно на многочисленном собрании. Поэтому о хорошем асаба говорят: *Он саусығынан бал тамған* — всесторонне одаренный (человек), мастер на все руки, (букв. «на десять пальцев»). Считается, что то, насколько интересно пройдет свадьба, зависит от асаба: «Асаба — не организатор тоя (свадьбы), он — краса тоя, украшение тоя». Вступительное приветствие асаба бывает как импровизированным, так и заготовленным заранее. Как сказано в одном из сценариев, «если сам асаба не обладает талантом импровизатора, то можно воспользоваться сочинениями других акынов, так как есть много песен такого рода». Конечно, высший пилотаж для асаба — умение импровизировать. Часто в роли асаба выступают профессиональные певцы и артисты, но, для того чтобы импровизировать, этого мало. Как и в старину, настоящий акын-импровизатор — редкость, и его услуги (как, впрочем, и услуги профессиональных оперных певцов, часто приглашаемых петь на свадьбах) стоят недешево.

Вот живое свидетельство вступительной импровизации асаба, зафиксированное в рассказе казахстанского писателя В. Гордеева: «Я впервые слышала, как поет, подыгрывая себе на домбре, тот, кто сочинил песенное приветствие молодым. Я сама видела, как он ходил по кухонному закутку и бормотал, иногда ругаясь по-русски, а когда песня была готова, ему дали полстакана водки, накинули на плечи зеленый бархатный халат, подали украшенную разноцветными стеклышками домбру и поставили на самый край зала, туда, где кончается лестница, ведущая в зал, и, когда жених с невестой начали по ней медленно, торжественно, вполне ритуально восходить, он запел!.. Это был живой голос, и он был такой сильный, что завибрировали стекла, сдавило в солнечном сплетении, и так этот голос высоко поднялся, что, казалось, вырвется сквозь открытые окна и улетит»⁶...

⁶ В. Гордеев, <http://prostor.samal.kz/texts/num0103/gor0103.htm>.

В Алма-Ате и Астане особо ценится двуязычный *асаба*, способный одинаково хорошо импровизировать и на казахском, и на русском языках. В зависимости от состава гостей бывают и чисто казахские в языковом отношении свадьбы, но для двух казахстанских столиц (особенно для Алма-Аты) это нетипично. Как правило, и церемония, и свадьба идут на двух языках, причем русский текст является не переводом, а продолжением казахского. Гости говорят на том языке, на котором желают, и их в условиях двуязычия понимают без перевода.

«В этот момент девушки и юноши начинают петь песню жар-жар: двестише девушки, потом двестише — юноши.

Д: Мы выращены заботливыми руками, жар-жар
Мы цветы, возвращенные в сад, жар-жар.

Ю: Вы цветы, достигшие зрелости в счастливой семье,
жар-жар
Цветы, возвращенные для жигитов, жар-жар.

Д: Ах, этот парень, такой-сякой, жар-жар
Сорвал цветочек в нашем саду и унес его,
жар-жар.

Ю: Маленький жеребенок завтра будет стригунком,
жар-жар
Еще один цветочек вырастет в вашем саду,
жар-жар.

Д: Пусть и на нашу голову сядет птица счастья,
жар-жар
Пусть и у нас будет такой пир, как сегодня,
жар-жар.

Ю: Давайте же, друзья, споем песню, жар-жар
Встретим наших молодоженов, жар-жар».

Текст песни *жар-жар* (вариантов которой бесчисленное множество, но основной принцип переключки между группами провожающих невесту девушек и отражающих мнение стороны жениха юношей сохраняется) в настоящее время заранее раздают в распечатанном на листочках виде всем желающим принять участие в ее исполнении. Как правило, это оказывается очень кстати, так как большинство присутствующих не знают песню наизусть. Традиционно песня *жар-жар* исполнялась при провах невесты в ее родном ауле во время *ұзату тойы*. Но и содержание ее в тех случаях соответствовало теме проводов, а не встречи. Так как в современных условиях, особенно в большом

городе, проводят одну «большую казахскую свадьбу» (ей, впрочем, предшествуют пышные проводы невесты), то и совмещают обряды, свойственные разным этапам традиционного свадебного ритуала.

Приведем перевод другого варианта песни *жар-жар*, также отражающий мотив не проводов, а встречи невестки (*келін*):

«Воссиял огонь новой жизни, жар-жар!
Расступитесь: идут молодые, жар-жар!
Здесь и старые, и молодые люди аула,
Все пришли посмотреть на молодую невестку.
Да будет славен наш пир, сверстники!
Сбирайтесь сюда, чтобы разделить эту радость!
Пусть будет счастье у той, что переступает новый порог,
Пусть будет счастье в новом доме с ее приходом!

Сразу после этого асаба объявляет беташар».

Беташар — известный обряд открывания лица невесты. Таким образом, в современном свадебном ритуале происходит смещение обрядов проводов невесты в ее родном ауле (с песней *жар-жар*) и встречи ее в ауле жениха обрядом открывания лица — *беташар*. «Сейчас этот обряд соблюдается обязательно на любой казахской свадьбе. Невеста — *келін* — идет по белой дорожке, а две замужние тетушки (*жеңгелер* — одна со стороны жениха, другая со стороны невесты) держат белое покрывало, идя по обеим сторонам от невесты по направлению к *асаба* или к тому человеку (*беташар жырышы*), который будет петь *беташар*. Тетушки убирают покрывало, и начинается песня *беташар*. В первой ее части воспеваются красота молодой невестки. Затем *беташар жырышы* воспевают новых родственников *келін* — свекра, свекровь, братьев и сестер жениха, тетушек, дядюшек и т. п., и когда в конце каждого куплета, посвященного одному из перечисленных, звучат слова — *Бір сәлем* («приветствие, поклон»), *келін* кланяется. Те, про кого пели и кому она поклонилась, идут и кидают деньги на поднос в благодарность за уважение и покорность. *Беташар жырышы* (это может быть сам *асаба*) искусно заводит гостей. Деньги с подноса идут *асаба*» (Д. Ж.). Поднос присутствует не на каждой свадьбе.

«Беташар жырышы поет песню беташар. Вступительная часть — хвалебное описание *келін*, часть вторая — поклоны

келін свекру, свекрови, деверю, жене деверя (абысын)
и всей публике.

Один из вариантов беташар:

О, собравшаяся публика, потерпите немного!

Всех, кто пришел посмотреть на невесту,

я приветствую и всем кланяюсь.

Глядите же, вот пришла келін!

Платите же за погляд! [букв. давайте же *körімдік!*]

На далеком озере была келін

самой белой из всех лебедушек.

Какое счастье, что эта келін

Будет теперь в нашем ауле, на нашем озере.

Наша келін стройная, как тростинка,

Резвая, как жеребенок...

Итак, уважаемая публика,

Смотрите, какое лицо, какая фигура!

Наконец вы видите лицо молодой келін.

Подойди же, келін,

Не возражай, уступай.

Я сейчас буду петь,

А ты, кланяйся, кланяйся,

Пока не заболит поясница.

О, родственники, берите подарки.

Открыв лицо невесты, берите за погляд.

Милая невестушка!

Здесь сидит твой свекор.

Он ждал этого дня,

Он собрал здесь многих людей,

Чтобы они пировали на этой свадьбе.

На груди его звезда

Засверкала, засияла.

Твоему свекру поклон!

А теперь, келін, послушай внимательно,

Что я скажу в назидание.

Без огорчения выполняй свою работу,

В соответствии с приличиями помалкивай,

Обидных слов не замечай,

А своей свекрови, что сидит здесь,

Поклонись!

Если кто-то над тобой подшутит,

Не принимай всерьез, не доводи до ссоры,

Ни о чем дурном не думай.
Если будешь смущаться, знай,
Твой главный опекун — твой деверь.
«Моя келін — золото!» — говорит он.
Где же этот славный деверь? Поклонись ему!»

И т. п.

Продолжение сценария:

«После завершения обряда беташар асаба приглашает гостей за дастархан, и они рассаживаются. В первую очередь усаживают сватов (родителей невесты, именуемых кұда и кұдағи, а также других родственников со стороны келін), молодоженов и родственников и гостей, приехавших из аула (последние пользуются на «новых казахских свадьбах» особым почетом еще и как носители традиционного мировоззрения, возможно, привередливо отмечающие, правильно или неправильно соблюдены те или иные обычаи. — З. Дж.) Юноши-помощники рассаживают гостей так, чтобы им было удобно, проверяют, чтобы у всех были приборы, и т. п.»

Согласно традиции, старшие и младшие во время тоя сидят отдельно, желательно в разных помещениях. Эту традицию стараются соблюдать и на современной свадьбе.

«Для открытия тоя избирают его председателем одного из пользующихся всеобщим уважением и знающего обычаи людей. Открыв той, выступающий говорит о том, что нынешнее радостное событие — совершенно особенное, а затем предоставляет слово по очереди всем желающим поздравить новую семью. Собравшиеся пируют, пьют и едят, поют, ведут шуточные разговоры, вовлекают других в игры, произносят добрые пожелания хозяевам праздника и молодым.

После этого исполняется песня “Тойбастар” (муз. Ж. Турсынбаева, слова Ж. Абдрашева), затем песня о матери “Ана тұралы жыр” (муз. Ш. Калдаякова, слова Г. Каирбекова) и песня об отце “Әке тұралы жыр” (муз. Н. Тлендиева, слова М. Шаханова). После исполнения этих песен гости по очереди демонстрируют свое искусство. Победителям вручают призы. Конкурс продолжается. Песни сменяются танцами. Отдельные мастера демонстрируют свое ис-

кусство. После этого асаба предоставляет слово свату — құда. Тот поет или демонстрирует иное искусство. Потом следует поздравление деверя. Он поет или исполняет кюй. Все пьют кумыс, шұбат, минеральную воду, лимонад.

Затем асаба предоставляет слово сватье — құдағи. После выступления құдағи исполняется песня “Ақ босаға” (муз. М. Рустемова, слова С. Жендирбаевой).

Далее наступает черед выступать товарищам, друзьям, одноклассникам молодых. Затем асаба в стихах обращается к аксакалам, приехавшим из аула. Затем исполняется песня в честь аксакалов. Проводится конкурс домбристов, победитель которого раздает призы присутствующим девушкам. По рядам пускается альбом, в который все пишут пожелания для молодых. После 5—10-минутного перерыва начинаются танцы».

«Тосты произносятся непрерывно в добешбармачной части (таково выражение информантки. — З. Дж.) — выступают самые древние и самые почетные аксакалы. Торжественно вручают подарки, причем для подарков выделяется отдельное место. И гости из числа бедных родственников, которые сидят по краям, их не слушают и развлекаются в свое удовольствие, так что на самом деле, это — самое выгодное место» (Л. Д.) Перед *бешбармаком* делается первый перерыв, после которого начинаются танцы. Обычно приглашается ансамбль, однако на более скромных мероприятиях танцуют под музыку пианиста с синтезатором. Вначале следует народная казахская музыка, потом переходят на интернациональную танцевальную, среди которой современные восточные хиты, турецкая и узбекская музыка, а также лезгинка, цыганочка, греческий танец сиртаки, еврейский танец «семь-сорок» и т. п.

Затем подают главное блюдо *тоя* — *бешбармак*, на блюдах с неразрезанной бараниной, и главный за каждым столом торжественно разрезает ее на мелкие куски (особенно это касается ритуала разрезания бараньей головы).

Пока гости наслаждаются «мясом по-казахски», выступают артисты. Традиционно на свадьбах пели и импровизировали сами гости. Особенно ценились острое слово, шутка, оригинальность сказанного тоста. Традиционная казахская культура развивалась в первую очередь как культура устного слова. Но на новой казахской свадьбе присутствующих развлекают обычно

профессиональные артисты разных жанров, в т. ч. оригинального жанра. Можно увидеть, например, артиста, жонглирующего ножами, «йога, глотающего огонь», акробатку с питоном, девушек, исполняющих «восточные танцы», шоуменов, артистов разговорного жанра (известные по передаче «Тамаша», аналогу российского «Аншлага») и т. п. («Эти номера запускаются во время *бешбармака*, когда аксакалы уже выговорились и вкушают мясо», — говорит наша информантка С. У.) У профессионального *асаба*, как правило, есть «свои» артисты, с которыми он привык работать. Артистов, как и эстрадный ансамбль, кормят за отдельным столом, накрытым здесь же, в зале. Чем богаче свадьба, тем известней приглашенные артисты. На свадьбах можно увидеть самых знаменитых эстрадных звезд — звездность артистов зависит от возможностей приглашающей их стороны. В начале свадебного пира звезды сидят за почетным столом, а потом, спев две-три песни, покидают зал. Устроители более скромных свадебных пиров приглашают малоизвестных артистов или ставят музыку в записи. Но, как и в традиционном обществе, чрезвычайно ценится умение самих гостей развлечь публику пением и / или игрой на домбре.

«После этого *асаба* проводит игры. Например, казахские народные игры “Санамак”, “Аразсын ба, татусын ба?”, “Ушты-ушты”».

После *бешбармака* объявляется еще один перерыв, в момент которого ансамбль и артистов угощают за отдельным столом. Когда музыканты возвращаются к инструментам, снова начинаются танцы, на этот раз с подключением западной музыки. Популярны и русские эстрадные песни прошлых лет, под которые танцуют, как правило, медленные танцы. Традиции вальса молодых или танца дочери с отцом нет. Вероятно, обилие казахской музыки в танцевальной части свадьбы связано с отсутствием собственно казахской танцевальной традиции. Если свадьба играется на нескольких площадках — скажем, выделяется отдельный молодежный зал, то там могут звучать и записи современной российской и западной поп-музыки. Разумеется, в ход идет и современная казахская эстрадная музыка.

«Танцуют в основном гости из числа простых, приглашенные аульские и напившаяся молодежь. Жених с невестой обычно сидят, а не танцуют» (Д. М.) В это же время приносят второе горячее — манты или плов. «Теперь еще новая мода — устраи-

вать фейерверк. Обычно после еды, перед чаем, гости выходят и запускают салют. Все кричат “Уао!” и возвращаются» (Д. Т.)

«Потом подают сладкое и чай. Поют песни в честь молодых. Исполняется песня “Жұбайлар жыры” (слова и музыка М. Шаханова)».

К чаю, которым всегда завершается пир, обычно подают *баурсаки*, конфеты, *чак-чак*, хворост, сухофрукты и т. п., плюс теперь (конец 1990-х — начало 2000-х годов) «почти повсеместно введен европейский обычай свадебного торта — многослойный, высокий, ввозится в зал при свечах, при выключенном электричестве. Невеста с женихом, держась за один нож, отрезают первый кусок» (С. Ж.)

С чаем на каждый стол разносятся прикрытые тканью подносы с подарками (*той бастар*). «Обычно это мужские рубашки, женские головные платки или косынки чеченского типа — с блестками, дешевые складные зонтики, носовые платки и конфеты» (С. Т.) Другой информант сообщает: «*Той бастар* идет с чаем. Железный поднос, на котором спиртные напитки (бутылка водки, коньяк и т. п.), отрезки ткани для женщин, платки в упаковке, все новое, соответственно посчитанное по количеству человек, сидящих за этим столом. На все столы заносится одновременно» (Г. Ж.) Принято не смотреть на то, что лежит на подносе (не открывать подноса), пока гости, по одному с каждого стола, не споют какой-нибудь песни. «Раньше на подносы с *той бастар* клали баурсаки, конфеты, сейчас кладут разные мелочи, которые людям будет приятно унести с собой: сувениры, платки, бутылки коньяка или шампанского и т. п.» (Г. Дж.)

«В конце *тоя* хозяева дома благодарят гостей.

Разумеется, в каждой местности в каждом случае могут быть свои тексты *жар-жар*, *тойбастар*, *беташар* и других песен, а также другие варианты игр».

Летом свадьбы часто проводят на открытых площадках, в том числе в виде фуршета, но это нетипично и скорее осуждается более традиционно настроенным старшим поколением казахов, поскольку фуршет не располагает к длинным тостам.

Следует сказать, что в последнее время, и это совершенно очевидно, ритуал диктуется не столько традицией, сколько модой, а также соревнованием между конкурентами в свадебном бизнесе. Между собой конкурируют не только профессиональ-

ные повара, ведущие-*асаба* и артисты, но и операторы фото- и видеосъемки (наиболее популярны и дорогостоящи профессионалы с телевидения), салоны по прокату автомобилей, ателье мод и салоны по прокату свадебной одежды и аксессуаров. Налаживается также бизнес, связанный с прокатом традиционной атрибутики и проведением таких сложных элементов традиционной свадьбы, как, например, конные игры и скачки (*байга*).

Как признается один из информантов, житель Астаны: «впечатление от возрожденных традиций такое — уже все привыкли, ажиотаж прошел. Просто делают по-казахски и все тут. Если есть средства — могут и байгу устроить, юрты часто ставят летом. Например, когда мы сестру выдавали, папа тоже ставил юрту во дворе, прямо на асфальте. Правда, было очень красиво и удобно, так как те, кто дома не поместился или ужарился, сидели в юрте и пили кумыс. В этом нет ничего сложного, так как все национальные дела сейчас поставлены как бизнес. Так, юртами лучше всего занимаются монгольские казахи-оралманы: за пять минут они собирают качественные, узорчатые юрты; они сохранили это искусство. Налажен прокат юрт, весьма и весьма бойкий» (Г. Ж.).

Другой заметной чертой именно постсоветского периода является возрождение обычая мусульманской регистрации брака. По словам информантов, он совершается «довольно часто». Происходит либо в мечети, либо в специальном помещении (часто в виде юрты) во Дворце бракосочетания после официальной регистрации, либо даже дома. Обряд осуществляется муллой в присутствии двух свидетелей. Молодожены пьют из чаши воду (*неке су*); по-прежнему считается, что освященную воду молодым дают пить ради того, чтобы их брак был таким же чистым и прозрачным, отвечают на традиционные вопросы, получают свидетельство мечети. В последнее время многие супружеские пары решаются на *неке* через 10—20 лет после регистрации брака и свадьбы (в менее официальной обстановке мулла приходит на дом) и тем как бы подтверждают свой брак перед Богом.

В современном городе, в котором активно идут процессы социальных изменений, невозможно оставаться полностью в рамках традиционных, патриархальных семейных отношений, ибо социальные изменения ведут за собой и субъективное изменение каждой личности. Очевидно, что традиционные ригидные модели семейных отношений и связанных с ними ритуалов у ка-

захов в больших городах уступили и продолжают уступать место более гибким, подвижным формам, эклектичность которых проявляется в смешении старого, понимаемого как новое, с новым, понимаемым как старое, и сверхновым, понимаемым как модное. Это проявляется уже на самом раннем этапе брака — этапе подготовки и проведения свадьбы. При этом, что очень важно, традиционные, архаичные элементы свадебного ритуала, настойчиво вводимые в современную жизнь как обязательные, осознаются как обязательные и не отвергаются, а принимаются молодежью, для которой архаизация социума представляется меньшим злом, чем утрата этнического лица.

С. В. Дмитриев

**«Бухарские подарки»:
старинный восточный обычай
в контексте российско-бухарских отношений
конца XIX — начала XX вв.**

В 1893 г. в журнале «Нива» в разделе «Смесь» появилась небольшая заметка под названием «Подарки эмира Бухарского» следующего содержания:

«Подарки эмира Бухарского, поднесенные Государю Императору, Государыне Императрице и другим Членами Августейшего Дома. В числе этих подарков находится множество дорогих материй и ковров — произведений Бухары и, вообще, Востока: каракулевые меха, золотые чаши и блюда с чернью, пояса, усыпанные драгоценными камнями, серебряный сервиз с чернью, ожерелья с драгоценными камнями, трости, осыпанные бриллиантами, серебряные эмалированные ларцы и множество других драгоценных предметов. Особенно выделились: сабля в золотых ножнах с осыпанным бриллиантами эфесом, поднесенная эмиром Государю Императору, и шитый сплошь жемчугом зонтик для Государыни Императрицы, ручка которого осыпана драгоценными камнями. Затем эмиром приведены для подарков Высочайшим Особам 17 лошадей различных пород: текинской, туркменской, уратюбенской и кунградской. Каждая из них оседлана туркменским седлом, с золотыми и серебряными коваными стременами. Дорогие бархатные чапраки расшиты шелками и золотом; уздечка, нагрудники и нахвостники богато отделаны золотым набором. Некоторые из лошадей очень небольшого роста и напоминают породу наших южных степных лошадок, но все они отличаются замечательной выносливостью и быстротой, во время скачки как бы стелются по земле. Один из предназначенных для Государя Императора жеребцов, текинской породы, рыжий с бе-

лыми чулками на всех четырех ногах, считается лучшим скакуном Бухары, о котором бухарцы говорить, что “его догонит только один ветер”. Лошадям еще не дано названий; все они поставлены на главной царской конюшне. Для Государя Императора приведено собственно 5 лошадей: 2 жеребца рыжей масти, текинца, росту 2 аршина и 2 вершка, 1 жеребец караковой масти с золотистой подпалиной, туркменской породы, сильная крепкая лошадь 2 аршин и 2 вершков росту, и пара серых жеребцов бухарской породы, росту около 2 аршин, все по шести лет. Государыне Императрице — 3 лошади: 1 серый жеребец туркмен, росту 2 аршина 1 вершок, очень красивый изящный скакун, и пара вороных жеребцов бухарской породы небольшого роста. Один из этих жеребцов очень доброго нрава, почти ручной и немного дрессирован: дает ногу, кладет голову на плечо, с замечательно умными глазами. Наследнику Цесаревичу — также 3 лошади: 1 рыжий без отметин туркмен, стройный, легкий, как бы точеный жеребец, 2 аршин с небольшим росту, может поспорить на скаку с текинцем, подведенным Государю Императору. Текинца, вероятно, назовут “Ветром”, а этого туркмена “Ветерком”; затем — пара жеребцов меньшего роста бухарской породы. Великим Княжнам Ксении и Ольге Александровне подведены пара пегих жеребцов бухарской породы очень доброго нрава. Великому Князю Георгию Александровичу — пара вороных жеребцов уратюбенской породы. На главной же конюшне стоит пара темно-гнедых жеребцов, предназначенных для Великого Князя Михаила Александровича. Так как все лошади исключительно скакуны, то, вероятно, некоторые из них будут запрягаться в тройках на пристяжку; коренники же будут подобраны иноходцы. Кроме этих 17 лошадей, эмир подарил по паре жеребцов Великим Князьям Владимиру и Александрию Александровичам и Михаилу Николаевичу»¹.

Заметки такого рода обычно появлялись в российской прессе во время регулярных визитов бухарского эмира или его наследника в Санкт-Петербург после распространения на Бухарское ханство российского протектората, а их содержание было достаточно однообразным. В подобных описаниях

¹ *Нива* III/2 (1893), с. 74.

поражает обилие даров, привозимых в ходе этих визитов. В результате в столице, да и не только в ней, скапливалось огромное количество чрезвычайно дорогостоящих изделий, произведенных в Бухарском ханстве. Некоторая часть их тем или другим путем поступала в музейные собрания, но в основном они распределялись по дворцам, принадлежащим императорской фамилии.

Однако было обычной практикой в ходе этих визитов одаривать не только членов императорской фамилии, но и чиновников Российской империи самого разного ранга, причем не только в столице, но и в сопредельном Бухаре Туркестанском генерал-губернаторстве. Сама обыденность этой практики и сопутствующие мотивы, связанные с ней, послужили предметом особой переписки между администрацией Туркестанского генерал-губернаторства в Ташкенте и Министерством иностранных дел России. Материалы этой переписки, являющиеся подготовительными к совещанию в Совете министров в конце января 1910 г., находятся в Российском государственном историческом архиве². Интересующий нас вопрос рассматривается в ней с точки зрения общих отношений между Россией и Бухарским ханством. При этом позиции военного ведомства в лице военной администрации Туркестанского края довольно сильно диссонировали с позицией Министерства иностранных дел.

Из материалов переписки, относящейся к 1909—1910 гг., мы узнаем, что в русской администрации к тому времени и уже неоднократно возбуждался вопрос об упразднении самого обычая поднесения эмиром бухарским подарков лицам, состоящим на русской государственной службе, и, несмотря на то, что этого все-таки не происходило, он постепенно подвергался некоторым ограничениям и изменениям. Так, вскоре после проведения через ханство Закаспийской железной дороги был отменен существовавший прежде порядок одаривания почти всех русских чиновников и офицеров, командируемых в Бухару по делам службы, а иногда и просто проезжавших через ханство. Как отмечается в документах, эти дары производились не только от имени самого эмира, в частности, при представлении ему этих лиц, но и беками от его имени. Обычай поднесения подарков чинам Российского политического агентства в Бухаре при каж-

² РГИА, ф. 560, оп. 28, ед. хр. 173, л. 174—193об.

дом свидании их с эмиром был отменен еще раньше. Отправка последним периодических посольств к Туркестанскому генерал-губернатору с основанием Политического агентства сократилась сама собою. В начале 90-х годов установился порядок, в силу которого посольства эмира стали прибывать в Ташкент лишь по два раза в год. Этот порядок существовал до 1898 года. В мае того же года военный министр (с 1898 г.) генерал А. Н. Куропаткин предложил принять в отношении подарков, подносимых эмиром, следующие меры, которые были призваны скорректировать сложившуюся практику:

1) «Обмен периодических посольств и подарков между Эмиром Бухарским и Туркестанским генерал-губернатором производить один раз в год, предложив Генерал-Губернатору хотя бы часть полученных им подарков обращать на дела местной благотворительности, а другою пользоваться по своему усмотрению, но не продавая их в Генерал-Губернаторском доме.

2) По всем текущим вопросам и по отдариванию подарками ограничиваться периодическими командировками Генерал-Губернатором военных и гражданских чинов администрации края, но не более двух раз в год. О командировках же сверх указанной нормы, если бы таковые понадобились, сноситься с Военным Министерством. Во всех же остальных случаях сноситься с Эмиром через Политического Агента.

3) Случайные подарки, жалуемые Эмиром по личному Его усмотрению лицам, оказавшим Ему особые услуги, как в Бухаре, так и во время путешествия Его Высочества по России дозволить принимать.

4) Рекомендовать Генерал-Губернатору строгий выбор должностных лиц, служащих в пределах Ханства (как военных, так и гражданских) и в особенности избегать назначения лиц, обремененных долгами.

5) Отменить совершенно обмен посольств и подарков между Эмиром и Самаркандским Военным Губернатором, а также и посылку подарков Эмиром военным и гражданским чинам в Ташкенте, Асхабаде и Самарканде».

Как мы видим, предложения генерала Куропаткина касаются ряда бытовых ситуаций, которые сопровождались рассматриваемым обычаем. При этом генералом Куропаткиным, долгое

время служившим в Средней Азии и бывшим знатоком местных обычаев, было высказано, однако, дипломатичное мнение, что «прекращение поднесения всякого рода подарков было бы мерою, нарушающей народные обычаи и неудобной в двух отношениях: во-первых, она ограничивала бы личные права Эмира, официально признанного владетельным лицом, и была бы оскорбительна для Его достоинства, а во-вторых, мера эта могла бы привести к тому, что в некоторых случаях явные подарки вещами заменялись бы тайными денежными субсидиями».

11 августа 1898 года по ходатайству генерала Куропаткин был возбужден вопрос о совершенном прекращении посольств с подарками от эмира к генерал-губернатору, на что 17 сентября последовало высочайшее соизволение императора. Обо всех упомянутых выше правилах эмир был поставлен в известность через Политическое агентство. Однако, не взирая на это, и после 1898 года практика присылки эмиром подарков в Ташкент продолжалась. Изменился лишь характер подношений и их размер, т. е. вместо прежних многочисленных тюков с халатами, лошадей с конскими уборами и т. п., как это было ранее, в Ташкент стали посылаться некоторые образцы произведений Бухарского ханства. При этом почти совершенно прекратилась продажа подарков, практиковавшаяся раньше в широких размерах (о чем более подробно будет сказано далее). Также значительно сузился круг лиц, которым посылались подарки, и последние стали подносить лишь лицам, так или иначе непосредственно причастным к приему эмирских посольств, во главе которых к тому же в последующее время обычно состоял наследник эмира.

Однако принятые меры не решили радикально вопрос о «бухарских подарках», поэтому к концу 1900-х гг. эта тема вновь возникла в недрах военной администрации Туркестанского края. Толчком к ее возобновлению послужило одно из так называемых «Ташкентских совещаний», которое состоялось 10—11 августа 1909 г. под председательством тогдашнего (с начала 1909 г.) туркестанского генерала-губернатора генерал-лейтенанта А. В. Самсонова. Основная тема этих совещаний была посвящена бухарским и хивинским делам. На них обычно присутствовали военные губернаторы трех областей, входящих в Туркестанское генерал-губернаторство, политический агент в Бухаре, начальник штаба Туркестанского округа, управляющий канцелярией дипломатического чиновника. Кроме того, для разъясне-

ния технических вопросов в работе привлекался начальник Туркестанского таможенного округа.

На августовском (1909 г.) совещании, кроме изложенных основных тем, был рассмотрен и вопрос о «бухарских подарках». В аналитической части доклада о результатах работы совещания, в частности, указывалось, что обычай поднесения бухарским и хивинским владельцами подарков лицам русской администрации установился со времени покорения Туркестанского края. По мнению участников совещания, в начале это обыкновение было предназначено играть роль дани, которая должна была напоминать о вассальном положении ханств. В первое десятилетие XX века, когда Россия имела многочисленные доказательства своего сюзеренного права в этом регионе, казалось бы, не было более необходимости поддерживать эту старую систему подарков, которая на практике представляла ряд крупных неудобств, касающихся, прежде всего, моральных норм российского чиновничества военной администрации.

Прежде всего, как констатируется в документах, постепенно в отдельных случаях среди низших чинов создался взгляд на эти подарки как на законное добавление к жалованью, и таким образом появилась система двойной оплаты российских офицеров и чиновников. При этом отдариваться соизмеримыми подарками, как предполагала эта система в своем первоначальном виде, совершенно не представлялось возможным для лиц, живущих исключительно службой и не располагавших свободными средствами. В результате практикующаяся система подарков в реальности сводилась к одностороннему дарению, что, несомненно, создавало для стороны получающей чувство обязанности, которое могло быть весьма нежелательным образом влиять затем на независимость суждений и действий того или другого должностного лица.

По мнению, высказанному участниками Ташкентского совещания, «есть нечто весьма унижительное в принятии подобных подарков от людей совершенно иного положения и притом в значительной мере зависящих обыкновенно от одаряемого. Неудобны для нас и те откровенные толки, которые ведутся в Бухаре и Хиве каждый раз как перед поездкой того или другого высокопоставленного лица или посольства приходится вычислять стоимость подарков, которые придется раздать».

Все это, вместе взятое, давало пищу и для тех слухов, которые находили отклик в российской прессе и литературе. Таким

образом, на совещании не было найдено аргументов в оправдание существующего порядка, и все присутствовавшие единогласно высказали пожелание о запрещении принимать подарки.

Ввиду того, что попытки в этом направлении делались и до того времени, не достигая, однако, радикальных результатов, генералу А. В. Самсонову представлялось, что в данном случае была желательна высшая санкция со стороны императора и правительства, уклонение от которой было бы недопустимо.

Вместе с тем, признавал генерал Самсонов, было бы весьма неудобным, если бы отмена подарков, распространившись на всех чинов администрации, не коснулась главного начальника края, т. е. генерал-губернатора, положение которого должно являться примером для всех подчиненных. Вследствие этого, по его мнению, было «желательно полное и без всяких изъятий воспрещение принятия подношений со стороны азиатских владетелей, которые должны быть об этом предупреждены категорическим образом».

Аналогичное решение, по мнению участников совещания, должно быть принято в отношении офицеров, командируемых обычно для сопровождения эмира бухарского в Крым, Петербург и т. д. Предоставление содержания их эмиру, по их мнению, было «недопустимо с точки зрения достоинства лиц, носящих форму императорской армии. Если посылка их вызывается русскими интересами, например, в целях наблюдения или оказания должного почета дружественному вассалу Российской Империи, то все расходы по командированию должны падать на государственную казну, в противном случае нет никаких оснований, так сказать, ссужать Эмиру русских офицеров, что при малейшей невнимательности со стороны последних может повести к развитию недолжной самоуверенности и заносчивости восточного Правителя, в обращении которого уже и теперь проскальзывают слишком властные ноты...»

Такая крайняя позиция военной администрации Туркестанского края по рассматриваемому вопросу была значительно смягчена Министерством иностранных дел, которое поддержало инициативу в целом. Как полагали в МИДе, не было никаких оснований думать, что высказанное генералом Самсоновым мнение о желательности окончательного прекращения отныне всякого обмена подарками между Туркестанским генерал-губернатором и эмиром, а в особенности поднесения их чинам администрации Туркестанского края могло бы встретить

какие-либо серьезные препятствия на месте. Желательно было бы только, по мнению дипломатического ведомства, чтобы исходя из реальной дипломатической практики «эта мера проведена была с возможною постепенностью, дабы резкою переменною не подать повода к возникновению толков о каком-либо изменении характера взаимных отношений между Главным Начальником Края и Эмиром. Что касается вопроса о подарках, делаемых Эмиром лицам, сопровождающим Его в поездках или оказывающих Ему во время последних какие-либо услуги, то, казалось бы, едва ли было бы справедливо лишать Его Высочество права, которым пользуются не только Принцы, но и всякое высокопоставленное лицо, — дарить по своему усмотрению что-либо на память подобным лицам. Применительно к этому принципу в циркуляре Министерства Иностранных Дел, воспрещающем чинам этого ведомства принимать подарки, сделано изъятие относительно тех случаев, когда какой-нибудь агент Министерства окончательно покидает свой пост».

Во время приездов своих в Санкт-Петербург эмир, по установившемуся обычаю, подносил богатые подарки не только высочайшим особам, но и некоторым высокопоставленным лицам, причастным к делам ханства. Этот последний обычай, по мнению МИДа, мог бы также быть если не совершенно упразднен, то до известной степени ограничен поднесением лишь произведений ханства и при том в самом небольшом количестве. В частности, относительно предстоящего на тот момент (т. е. начало 1910 г.) приезда эмира замечалось, что он уже вез с собою, согласно прежним примерам, определенное количество вещей, предназначенных для упомянутых лиц. Запрещение передать эти вещи по назначению могло поставить эмира в крайне неловкое положение в глазах его собственной свиты, а через последнюю, вероятно, считали дипломаты, и в глазах населения ханства. И чиновники, и народ могли бы усмотреть в этом отказ в принятии подарков, составляющий, по восточным понятиям, серьезную обиду. Поэтому, по мнению дипломатического ведомства, от подобной меры следовало бы ныне воздержаться. Так, по мнению дипломатов, подношения, делаемые эмиром во время его приездов в Санкт-Петербург высочайшим особам, несомненно имели характер «как бы дани». Экстраполируя традиционную практику взаимоотношений, существующую в Бухарском ханстве, на российско-бухарские отношения, дипломаты отмечали, что «по установленному в Бухаре порядку все бе-

ки (Губернаторы) периодически посылают Эмиру так называемых “токсан-тартук”, состоящий из самых разнообразных предметов местного производства, а также лошадей. Стоимость этих подношений покрывается из доходов данной провинции, большая часть которых представляется одновременно наличными деньгами. Этот обычай, несомненно, очень древний, напоминает, очевидно, ту весьма отдаленную эпоху, когда беки были еще полунезависимыми правителями, уплачивавшими Эмиру Бухарскому дань. Не подлежит сомнению, что дары, подносимые Эмиром ВЫСОЧАЙШИМ Особам в глазах населения Бухарского Ханства являются также своего рода “токсан-тартуком”. Ввиду этих соображений туркестанские чиновники рекомендовали не упразднять этот обычай, а только несколько видоизменить его.

Видоизменения эти, по мнению дипломатов, могли иметь следующий характер. Они указывали, что стоимость подношений, делаемых эмиром высочайшим особам, никогда не была с точностью установлена, но, по некоторым сведениям, она достигает довольно крупной цифры, возможно, в несколько сот тысяч рублей. В связи с этим можно было бы, например, дать понять эмиру, что императору, «весьма ценящему те чувства, которые побуждают Эмира делать означенные подношения, было бы приятно, если бы Его Высочество ограничивался менее обильными дарами, но зато отмечал бы каждую Свою поездку к ВЫСОЧАЙШЕМУ Двору каким-нибудь крупным пожертвованием на какое-нибудь начинание на пользу населения Ханства».

Эмир, правда, и до этого всегда отмечал определенными пожертвованиями не только те случаи, когда он лично представлялся императору, но и всякого рода заметные события в царской семье. Однако большая часть этих пожертвований обращалась не непосредственно на пользу туземного населения ханства и нередко расходовалась за его пределами. К тому же размеры этих пожертвований пропорционально с реальными средствами эмира и в сравнении с пышными дарами за малым исключением, были довольно скромными.

Поэтому для осуществления изложенного выше предложения, как полагали в МИДе, было бы желательно, по возможности, установить какую-либо сумму (например, тысяч двести рублей), которую эмир должен был бы предоставлять на общепользные для населения его ханства начинания, характер кото-

рых мог бы каждый раз быть определяем сообразно с местными нуждами по предварительному соглашению между ним и туркестанским генерал-губернатором и которые приводились бы в исполнение под наблюдением политического агента в Бухаре.

Как мы видим, позиции военного и дипломатического ведомств по поводу «бухарских подарков», являвшихся в значительной степени определенным символическим маркером в дипломатической игре, которую вела Россия по отношению к Бухарскому ханству, значительно отличались. Эти ведомства отражали две позиции в отношении к Бухарскому ханству, которое находилось под протекторатом России. Если военное ведомство в лице военной администрации Туркестанского края стремилось, не взирая ни на какие дипломатические условности, максимально продемонстрировать влияние России в регионе, то дипломатические круги исходя из положения, которое занимал эмир и его государство в мусульманском мире, настаивали на том, чтобы эти демонстрации были максимально смягчены, в том числе и в символическом плане. Это противостояние двух ведомств — военного и дипломатического — можно признать классическим в мировой практике, характерным практически для всех политических систем.

Кроме упомянутой выше дискуссии о символических знаках, в том числе подарках сюзерену, между военным дипломатическим ведомством возникла также дискуссия о бухарской армии, причем также в ключе политического престижа. Если военное ведомство в силу реально оцениваемого невысокого боевого состояния бухарской армии предлагало ее вообще упразднить, а на деньги, на которые эта армия содержалась, финансировались находящиеся на территории ханства российские войска, то российский МИД, в противовес этому, высказал следующее мнение:

«Бухарское войско являлось, с одной стороны, одним из главных признаков внутренней самостоятельности эмира, а с другой — вооруженною силою, предназначенной для поддержания порядка в стране. Даже в Индии, где туземные князья, вследствие почти поголовной своей задолжности Англо-Индийскому правительству, находились в значительно более тесной зависимости от своего сюзерена, большинство из туземных правителей содержало известное количество собственных войск, главным образом ради поддержания своего престижа. Лишение эмира бухарского собственной армии, с заменю по-

следней русскими войсками, несомненно, нанесло бы решительный удар его достоинству и его обаянию в глазах населения ханства. Что касается значения бухарских войск как внутренней стражи, то в истории ханства имелись указания, что войска эти неоднократно с успехом выполняли свои полицейские функции, в особенности в отдаленных восточных провинциях ханства. Не представляя собою правильно организованной армии, бухарские сербазы являлись, тем не менее, достаточно внушительной вооруженной силой в местных условиях».

Для России же замена бухарской армии русскими воинскими частями, с расположением их в разных местностях ханства, по мнению российского МИДа, представляла бы следующие неудобства.

Факт введения российских войск в ханство и сопряженного с этим увеличения состава войск Туркестанского военного округа не замедлил бы породить определенное беспокойство в Афганистане и Индии, где эта мера была бы обязательно истолкована как новое проявление русской наступательной политики в Средней Азии. Далее, было бы весьма нелегко установить взаимные отношения между российским военным начальством и туземными властями. Если в Российской империи отношения военных и гражданских властей были достаточно четко урегулированы законами, то применение их в Бухарском ханстве, по крайней мере, в той части их, которая касается права администрации требовать содействия военной силы, было едва ли выполнимо. Также было бы невозможно предоставить на усмотрение начальников российских, обычно мелких воинских частей, решение вопроса, когда и в какой мере им надлежит вмешиваться в местные дела. А между тем могли быть случаи, когда необходимость применения военной силы могла быть неотложна, и ожидать указаний политического агента за дальностью расстояния и отсутствием телеграфа было бы невозможно. Особенно затруднительным было бы положение российских войск, если бы где-либо возникли беспорядки по вине местных властей, и в этих случаях действия российских частей, направленные к реальному восстановлению порядка, определенно носили бы в глазах местного населения характер заступничества за означенные власти и т. д. Таким образом, по мнению МИДа, замена бухарских войск российскими, с одной стороны, нарушала бы внутреннюю автономию ханства, а с другой — выводила бы внутренние проблемы этого государства на внешнепо-

литический уровень, что было нежелательно в реальной обстановке того времени.

Руководящим же принципом России по отношению к Бухаре, указывал далее МИД, до сих пор было возможно меньшее вмешательство во внутренние дела ханства. Предоставляя эмиру как бы полную свободу действий и поддерживая всячески его престиж, в том числе и символическими средствами, Россия вместе с тем демонстрировала как правителю Афганистана, так и индийским владетельным князьям, что она совершенно не стремилась к расширению своих владений и охотно уживалась бок-о-бок со своими соседями при том лишь условии, что последние соблюдают в отношении ее дружественный и корректный образ действий.

По мнению российских дипломатов, сохраняя внутреннюю автономию Бухары, Россия была обязана во что бы то ни стало поддерживать престиж эмира в глазах его подданных, так как падение его авторитета не замедлило бы породить в ханстве такое хаотическое состояние, которое сделало бы непосредственное вмешательство России в его внутренние дела, а затем, вероятно, и полное присоединение его неизбежными. Установив этот принцип, по мнению дипломатов, российское правительство должно было считаться с фактом, что эмир как мусульманский правитель вынужден был строго придерживаться во всех своих действиях мусульманских законов и что самые благие начинания, по какой-либо причине не согласные с духом шариата, ему ни в каком случае навязываемы быть не могли. Не подлежало также сомнению, что проникнутое духом ислама население ханства, на что указывал политический агент в Бухаре, всегда было готово стать на защиту своих традиционных установлений и порядков, как бы они ни были для него разорительны, и восставать против даже самых полезных новшеств, вводимых по настоянию «неверных», т. е. российской администрации.

Таким образом, как мы видим, тема «бухарских подарков», как и вопрос об армии ханства, в российско-бухарских отношениях признавалась достаточно деликатной и рассматривалась в правительственных кругах с разных точек зрения. Рассматривая их с точки зрения символических аспектов межгосударственных отношений, можно подчеркнуть чрезвычайно гибкий подход российского правительства к вновь присоединяемым территориям в Средней Азии, чего нередко не хватало россий-

ским правителям в более позднее время. Стремясь сохранить (на определенное время) символические знаки суверенитета среднеазиатских государств, правительство стремилось максимально дистанцироваться от возможных негативных эмоциональных проявлений, в том числе и на религиозной почве, которые потенциально могут быть направлены на самые разные объекты власти, особенно в рамках прямого правления территорией со стороны империи, если она в том или другом виде демонстрирует свое присутствие в данном регионе.

В. В. Емельянов

Царь как Нинурта в шумерских гимнах из Ура и Исины

В своем небольшом приношении уважаемому юбиляру я расскажу о том, что в Месопотамии в начале II тыс. до н. э. появилось представление о царе как первородном сыне верховного бога. Впоследствии эта идея разовьется в египетской религии Атона (Эхнатон как сын Божий и фараон Египта), а затем она станет одной из важнейших в христианстве (Иисус как первенец Божий и царь Израиля). И только абсолютный монотеизм ислама категорически отвергнет ее устами своего пророка: «Не рождал Он, и не был рожден, и ни один не был Ему равен»¹.

У шумеров в качестве «царя богов» почитался хозяин г. Нишпура, бог воздуха Энлиль, а его первенцем считался Нинурта (в Лагаше — Нингирсу). Культ Нингирсу-Нинурты, безусловно, является самым значительным месопотамским культом «эпохи богов-правителей» (середина III — начало II тыс. до н. э.)² Это божество воплощает земную власть царя со всеми ее особенностями: а) управление ирригационными и земледельческими работами в мирное время; б) командование войском в военное время; в) административное подчинение богу-хозяину города; г) брак с подчиненной ему супругой. Нинурта — воин и земледелец. В отличие от своего отца Энлиля, он никогда не нападает на города своей страны. Он обладает неукротимой энергией, способен сильно разгневаться, прийти в ярость, метать молнии, вызывать потоп на территории противника. Он убивает, берет в плен, захватывает ценные трофеи. По возвращении в город своего отца он предъявляет права на царство и лидерство среди богов. Нинурта — тот самый лидер, перед которым, как говорит пословица из «Поучений Шуруппака»,

¹ Коран, 112:3—4 (пер. И. Ю. Крачковского).

² Термин Т. Якобсена, см.: Т. Якобсен, *Сокровища тьмы. История месопотамской религии* (Москва, 1995), с. 34.

нужно склониться, тогда и врага одолеешь³. Нинурте нужно подчиняться, потому что он защитник «нашей» земли и не хочет зла своим подданным. Вместе с тем, как видно по тексту о возвращении Нинурты в Ниппур, он весьма инертен в своих действиях, и если разъярился, то долго не может успокоиться, и по возвращении громит дороги, по которым проходит. Его пыл нужно остужать радушным приемом, хвалебными песнями, спортивным праздником и удалением из города всех нечистых⁴.

Тесная связь между Нинуртой и статусом царя прослеживается уже в самих эпических сказаниях о подвигах Нинурты. Так, в «Путешествии Нинурты в Эреду»⁵ сказано:

[^{gis}gu-za-n]am-lugal-la gi-ne₂-zu ni₃-ša₃-ga-na-ka

Твое упрочение трона царственности — по его
(= Энлиля) воле⁶.

Имеется в виду, что Нинурта укрепляет царскую власть по воле самого Энлиля. В эпосе «Нинурта и Асаг» диорит доставляется Нинуртой с гор для изготовления царской статуи, которую поставят в месте поминовения (буквально ki-a-naḡ «место напоения водой») храма Энинну (предположительно, речь идет о статуе Гудеа)⁷. В конце песни о возвращении Нинурты в Ниппур герой эпоса в момент священного брака с Нин-Нибру определяет судьбу царя:

³ «Геройство и обладание — защита Сутей княжества. Перед геройством ты склонишь главу, власть имеющему ты подчинишься. Тогда, мой сын, и перед злым человеком ты устоишь» (*От начала начал*, антология шумерской поэзии в переводах В. К. Афанасьевой (Санкт-Петербург, 1997), с. 307).

⁴ *Ibid.*, сс. 85—93, 115—117; A. Annus, *The God Ninurta in the Mythology and Royal Ideology of Ancient Mesopotamia* (Helsinki, 2002); В. В. Емельянов, *Путыал в древней Месопотамии* (Санкт-Петербург, 2003), сс. 83, 259—268.

⁵ *Ninurta in Eredu*, D 19.

⁶ Здесь и далее все шумерские литературные тексты цитируются по: J. A. Black, G. Cunningham, E. Flückiger-Hawker, E. Robson, G. Zolyómi, *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (Oxford, 1998—...), <http://www-etcsl.orient.ox.ac.uk/>; все царские надписи — по H. Behrens, H. Steible, *Glossar zu den Altsumerischen Bau- und Weihinschriften* (Wiesbaden, 1983). Транслитерация текстов большого объема опускается в целях экономии места.

⁷ *Lugale*, 466—478.

E₂-šu-me-[ša₄][e₂-ki]-aḡ₂-ḡa₂-ni dili-ni /ku₄[-[ku₄-da-ni] /
 /nitalam\ -ni-ir ki-sikil-^dNin-nibru^{ki} / ša₃-ga mu-un-na-ab-be₂
 bar-ra mu-un-na\ -ab-be₂ / inim-du₁₀ lugal-la su₃-ra₂-še₃
 mu-un-na-ab-be₂

В Эшумеша, храм свой любимый, войдя одиноко, суп-
 руге своей, деве Нин-Нибру, что внутри у него —
 сказал он, что вовне — сказал он, доброе слово ца-
 рю на долгие дни произнес⁸.

Рассмотрим теперь материал царских надписей и царских гимнов. Нингирсу назван благодетелем правителей Лагаша уже в самых первых царских надписях. Они называют себя:

a₂-sum-ma-^dNin-ḡir₂-su-ka
 тот, кого Нингирсу наделил силой
 ensi₂-gal-^dNin-ḡir₂-su
 управляющий хозяйством Нингирсу
 mu-pa₃-da-^dNin-ḡir₂-su
 тот, кому Нингирсу дал имя
 ḡidri-mah-sum-ma-^dNin-ḡir₂-su-ka
 тот, кому Нингирсу дал высокий скипетр
 kur-gu₂-ḡar-ḡar-^dNin-ḡir₂-su₂-ka
 тот, кому Нингирсу подчинил все чужие страны

В надписи Урукагины сказано:

^dNin-ḡir₂-su-ke₄ Uru-KA-gi-na-ra ^dAnzu^{mušen}-gim a₂
 mu-ni-in-bad-DU

Нингирсу, как птица Анзу, над Урукагиной крылья про-
 стер⁹.

Нингирсу помогает царям Лагаша одерживать победы над врагом, предоставляя в их распоряжение ^{gis}gigir kur-da₅-^dNin-ḡir₂-su-ka «ко-
 лесницу, потрясающую горы»¹⁰ или a-MAR «потоп»¹¹.

⁸ *Angim*, 195—198.

⁹ Контексты собраны в: G. J. Selz, *Untersuchungen zur Götterwelt des altsumerischen Stadtstaates von Lagas* (Philadelphia, 1995), pp. 218—236; Behrens, Steible, *op. cit.*, p. 15.

¹⁰ *Ent.*, 79, 2:8.

¹¹ *Ean*. 1, 10:2—4.

Воинские подвиги лагашских царей соответствуют подвигам Нингирсу: при их появлении kur-kur-re₂ saĝ e-da₅-sig₃ «горы [= чужие страны] дрожат»¹², а сами они изображаются как

E₂-an-[n]a-tum₂ lu₂-inim-ma-se₃-ga-^dNin-ĝir₂-[su₂]-ka
kur-kur-še₃ a₂-^dNin-ĝir₂-su₂-ka-ta lu₂-ulu₃ gaba mu-ru-da nu-tuku

Эанатум — человек, верный слову, (данному) Нингирсу, силой Нингирсу во всех горах (= чужих странах) ни одного соперника (?) не имеющий¹³.

В надписях из раннединастического Лагаша правитель понимает, что его власть исходит от Нингирсу и что все его подвиги возможны только благодаря его личному благочестию: он надзирает за хозяйством бога и неукоснительно блюдет необходимые обряды (что и означает его «верность слову», данному Нингирсу). Только на этих основаниях и возможна власть, данная правителю Лагаша. Однако дистанция между правителем и Нингирсу остается значительной. Они находятся не в родственных отношениях, а в служебных (отношение «начальник—подчиненный»). Но в сравнении с Энлилем и подобными ему богами-демиургами Нингирсу легко доступен для правителя, общение с ним возможно посредством священного сна. В «Степе коршунов» Нингирсу приказывает Эанатуму восстановить справедливость в борьбе с Уммой, вернув Лагашу утраченную землю бога¹⁴.

В цилиндрах Гудеа, составленных двумя веками позже, воспроизводится та же схема. Гудеа — подчиненный Нингирсу и смотритель его хозяйства. Нингирсу приказывает Гудеа восстановить его храм. Однако правитель не понимает его слов и вынужден обратиться за разъяснением сна к богине Нанше. В цилиндрах начинается совершенно новая тема, которой не знают досаргоновские надписи: Нингирсу и *МЕ*. Здесь сказано, что Энлиль наделил своего сына пятьюдесятью *МЕ*, и теперь Гудеа должен заставить эти *МЕ* воссиять. Вполне возможно, что и цикл сказаний о подвигах Нинурты окончательно оформляется именно в эпоху Гудеа. Лейтмотивом сказаний становятся именно *МЕ*, которые Нингирсу-Нинурта получил в Абзу и с помощью которых он сокрушил враждебные силы гор. Гудеа мак-

¹² Ean. 2, 4:23—24; Behrens, Steible, *op. cit.*, p. 210.

¹³ Ean. 5+8, 2:7—3:4; Selz, *op. cit.*, p. 225, fn. 1083.

¹⁴ Ean. 1, 6:25—7:11; Емельянов, *op. cit.*, сс. 61—62.

симально удален от своего повелителя: он не обладает *ME*, не находится в родстве с Нингирсу и даже не имеет статуса царя¹⁵.

В эпоху III династии Ура и в период I династии Исины Нинурта становится любимейшим героем царских гимнов: хвалебные гимны в честь Нинурты сочинялись для Шу-Суэна (*Shu-Suen D, G*), Ишме-Дагана (*Ishme-Dagan O, P*), Липит-Иштара (*Lipit-Ishtar D, G*), Ур-Нинурты (*Ur-Ninurta C*), Бур-Сина (*Bur-Sin A*). В этих гимнах Нинурта призывается на помощь царю, а царь изображен заведомо неравным Нинурте. Типичным примером гимнической формулы текстов этого направления является, например, *Shu-Suen D*:

^{53d}Nin-urta mah-di ur-saḡ-gal ne-ni-da nir-ḡal₂

^{54d}Šu-^dSuen ḡiskim hu-mu-un-til₃-en en-^dNin-urta-ra

⁵⁵/lugal\ -^dEn-lil₂-le ma-ra-an-šum₂-ma-a maškim-zu he₂-a

О Нинурта — досточтимый великий герой, единственный избранный!

Пусть Шу-Суэн, которого в оракуле владыке Нинурте
Царь Энлил даровал, порученцем твоим будет!

Здесь Шу-Суэн назван порученцем (судебным исполнителем или ходатаем) по делам Нинурты, которого избрал согласно оракулу сам бог Энлил.

Наряду с такого рода гимнами есть гимны, в которых царь представлен в качестве самого Нинурты, хотя прямо и не называется Нинуртой. Традиция представления царя в качестве сына Энлиля открывается тремя надписями аккадского царя Шаркалишарри, где этот царь назван «дорогим сыном Энлиля»¹⁶.

¹⁵ *Ibid.*, сс. 73—84.

¹⁶ Надпись *Šarkališarrī 2*:

^dŠar-ka-li-LUGAL^{ri} DUMU da-di ^dEn-lil da-num LUGAL
A-ka-de^{ki}...

Шаркалишарри, дорогой сын Энлиля, могучий, царь Аккада...

(I. J. Gelb, B. Kienast, *Die altakkadischen Königsinschriften des dritten Jahrtausends v. Chr* (Wiesbaden, 1990), S. 114).

Копия надписи *Šarkališarrī C 2*:

^dEn-lil LUGAL i-li ^dŠar-ka-li-LUGAL^{ri} ṽDUMU da¹-di-šu
[da-num] [LUGAL] [A-ka-de^{ki}] [...] [...] [mah-ri-iš] [^dEn-lil]
a-bi-šu...

Энлилю, царю богов, Шаркалишарри, его дорогой сын,
могучий, царь Аккада... перед Энлилем, отцом своим...

(Gelb, Kienast, *op. cit.*, SS. 279—280).

В шумероязычных текстах она начинается гимном *Urnamma B*. Здесь говорится о священном оружии, которое Нунамнир (= Энлиль) пожаловал Ур-Намму для одоления враждебных стран и о потопах, которым урский царь уничтожал своих противников¹⁷:

⁵³sipad-^dUr-^dNamma-ke₄ udug₂-mah erim₂-ḡal₂-la saḡ
 sahar-[re]-eš dub-bu ki-bal-a ša₅-ša₅
⁵⁴e-ne-er mu-na-an-šum₂ en-^dNu-nam-nir-re
⁵⁵kur-ra am₃-tu₁₁-be₂ ḡiri₃-sag₁₁ am₃-me
⁵⁶sipad-^dUr-^dNamma-ke₄ mu-na-an-šum₂ en-^dNu-nam-nir-re
⁵⁷kur am₃-tu₁₁-be₂ ḡiri₃-sag₁₁ am₃-me
⁵⁸hul-ḡal₂-la uru₂ am₃-mi-in-gul-gul

Пастырю Ур-Намму высокую булаву, головы злодеев,
 как песок, насыпающую, враждебную страну со-
 крушающую,

Владыка Нунамнир даровал, —

Горы он сокрушает, ногами топчет.

Пастырю Ур-Намму владыка Нунамнир даровал —

Горы он сокрушает, ногами топчет.

Злодеев потопом он уничтожает!

В гимне *Shulgi D*¹⁸ обожествленный царь Ура изображается юным героем, вернувшимся из похода и доставившим трофеи храму Энлиля:

³⁴⁴lugal-e iri mu-gul-la-ta bad₃ mu-sig₁₀-ga-ta
³⁴⁵kur-lam₂-ma a-ḡi₆ i₃-hu-luh-ha-ta
³⁴⁶numun-gu-ti-um-ma še-sahar-ra-gim mu-bi-bi-re-a-ta
³⁴⁷ša₃-ga-ni URU₅.A.TIR im-mi-in-su-a-ta
³⁴⁸ku₃-za-gin₃-kur-ra^{kuš}PA₅ ŠIR.LU.KUŠ im-mi-ak
³⁴⁹gi₁₆-sa-bi teš₂-e bi₂-in-tag-tag
³⁵⁰ni₃-gur₁₁-kur-ra-ke₄ gu₂-AŠ im-mi-ra
³⁵¹gud-gi₄-a udu-gi₄-a-bi-a

Копия надписи *Šarkališarrī C 3*:

^dŠar-ka-li-LUGAL^{ri} DUMU da-di^dEn-lil...

(Gelb, Kienast, *op. cit.*, S. 282). На эти надписи обратил мое внимание

В. Сазонов (Тарту). Приношу ему самую сердечную благодарность.

¹⁷ *Urnamma B*, 53—58; E. Flückiger-Hawker, *Urnamma of Ur in Sumerian Literary Tradition* (Freiburg Schweiz; Göttingen, 1999), pp. 196—197.

¹⁸ J. Klein, *Three Šulgi Hymns* (Ramat Gan, 1981), p. 84.

³⁵²mu-^dEn-lil₂-la₂ i₃-mi-ib₂-pad₃-de₃
³⁵³mu-^dNin-lil₂-la₂ im-mi-ib₂-pad₃-de₃

После того, как царь город уничтожил, крепость разрушил,
 Пылающую страну волной напугал,
 Семя кутиев, подобно семени ячменя, развеял,
 Сердцем своим... потопил, —
 Серебро-лазурит гор в кожаные футляры упаковал он,
 Все сокровища он ссыпал,
 Все имущество гор собрал,
 На тучных быках, на тучных баранах
 Имя Энлиля назвал,
 Имя Нинлиль назвал.

³⁷⁵eš₃-Nibru^{ki} eš₃-Dur-an-ki-še₃
³⁷⁶kar-ġeštin-na-^dEn-lil₂-la₂-ke₄
³⁷⁷u₅ na-ga-am₃-mi-/in\-[uš₂]
³⁷⁸ku₃-za-gin₃-kur-ra PA₅ ŠIR.LU.KUŠ ak-da
³⁷⁹gi₁₆-sa teš₂-e tag-tag-ga-da
³⁸⁰ni₃-ga-kur-ra-[ke₄] gu₂-[AŠ] /ra\-[a-da]
³⁸¹[^dEn-lil₂-ra mu-na-da-an-ku₄-ku₄]
³⁸²[...] /lugal\ [X] X X [...]
³⁸³Šul-gi-ra nam mu-ni-ib₂-tar-re
³⁸⁴lugal nam gi₄-ri₂-ib₂-tar^{ar} nam-du₁₀ gu₂-mu-ri₂-ib₂-tar^{ar}
³⁸⁵Šul-gi nam gi₄-ri₂-ib₂-tar^{ar} nam-du₁₀ gu₂-mu-ri₂-ib₂-tar^{ar}
³⁸⁶nam-ur-saġ nam-še₃ gu₂-mu-ri₂-ib₂-tar^{ar}
³⁸⁷nam-en nam-lugal-la ud sud-da nam-še₃
 gu₂-mu-ri₂-ib₂-tar^{ar}
³⁸⁸ni₂ me-lem₄-ma gu₂ hu-mu-ni-us₂
³⁸⁹igi-huš-zu lu₂ nam-ba-gub
³⁹⁰aga-nam-lugal-la₂-zu-u₃ dalla he₂-em-ed₂
³⁹¹ġidru-zu ni₃-nam-nun-na he₂-em
³⁹²pa-mul-bi an-dul₃-le-eš₂ hu-mu-u₃-ak
³⁹³ša₃-za ša₃ hul₂-la he₂-en-ġal₂ nam-ba-kuš₂-u-de₃-en
³⁹⁴lugal zi-ša₃-ġal₂ unken-za he₂-me-en

К святылищу Ниппура, к святылищу Дуранки,
 К Винной пристани Энлиля
 Он причалил,
 С серебром-лазуритом гор в кожаных футлярах,
 Со всеми ссыпанными сокровищами,
 С имуществом гор собранным
 [К Энлилю вошел он].

[Энлиль...], царь...
 Шульги судьбу определил:
 «Царь! Судьбу я тебе определяю! Благоую судьбу я тебе определяю!
 Шульги! Судьбу я тебе определяю! Благоую судьбу я тебе определяю!
 Судьбу героя судьбой я тебе определяю,
 Судьбу *эна* и судьбу царя на долгие дни судьбой я тебе определяю!
 В ужасном блеске шею подними!
 Перед яростным взглядом твоим пусть никто не устоит!
 Пусть корона-*ага* твоей царственности сияние испускает!
 Пусть твой скипетр знаком владычества будет!
 Пусть сияние его образует спасительную тень!
 Пусть в сердце твоём радость пребудет, да не утомишься!
 Царем, живящим народ свой, да пребудешь!»

Шульги, совершивший поход на страну кутиев, во всем уподобляется здесь Нинурте. Он одолевает своих супостатов с помощью потопа, захватывает их сокровища в качестве трофеев, приносит эти трофеи своему отцу Энлилю и устает от него благоприятной судьбы — судьбы *эна* и царя. Однако в цитированном гимне мы не находим даже имени Нинурты, а все свои подвиги урский царь совершает в сопровождении Гильгамеша, который здесь назван его братом¹⁹.

Обожествленные цари Исина провозглашаются в гимнах детьми богов, этим обосновано их право на владение *МЕ*. Насколько мне известно, впервые именование исинского царя сыном Энлиля встречается в гимне Нанайе для царя Ишби-Эрры:

šul hi-li-a ra₃-da nu-u₈-gi₂-e dumu-^dEn-lil₂-ke₄

Юноша, избранный прелестью иеродулы (= Инанны),
 сын Энлиля²⁰.

В гимнах I династии Исина Ишме-Даган устает *МЕ* царской власти от Энлиля, Нанны и Бау; Липит-Иштар получает их от Ана и Энки, Ур-Нинурта — от Энлиля. Но получить *МЕ* от Энлиля и Энки может только Нинурта. Стало быть, все эти цари сопоставляются и даже отождествляются в своих гимнах с са-

¹⁹ *Shulgi D*, 288—294.

²⁰ *Ishbi-Erre C*, 38.

мим Нинуртой. Апогеем такого отождествления является гимн *Lipit-Ishtar B*, где сочинитель многократно называет царя сыном Энлиля:

^dLi-pi₂-it-eš₄-tar₂ dumu-^dEn-lil₂-la₂-me-en
О Липит-Иштар! Ты — сын Энлиля²¹!

Однако, самое интересное в этом гимне — та роль, которую сочинитель отводит истинному Нинурте:

ur-saḡ-^dNin-urta maškim-kalag-ga-zu-um
Герой Нинурта — твой могучий порученец²²!

Слово *maškim* означает «судебный исполнитель», «тот, кому поручено дело». Так вот, могущественный Нинурта просто хлопот по делам «сына Энлиля» Липит-Иштара. Ситуация, прямо противоположная гимну *Shu-Suen D*, где порученцем по делам Нинурты был назван царь. Так, в начале II тысячелетия до н. э. царь начинает официально замещать собой Нинурту и становится сыном Божьим, в данном случае — сыном Энлиля. Из смотрителя хозяйства Нингирсу-Нинурты он превращается едва ли не в повелителя, которому Нинурта служит. Подтверждение этому — пример из гимна *Ishme-Dagan A*:

^{81d}Nin-urta ur-saḡ-kalag-ga-^dEn-lil₂-la₂-ke₄
⁸⁴nam-lugal-la bal-ḡu₁₀ he₂-bi₂-in-dirig
⁸⁵nam-en-na ḡe₂₆-e he₂-em-mi-in-gal-e a₂-tah-ḡu₁₀ he₂-e
⁸⁶E₂-kur-ra (kiri₄) šu hu-mu-da-ḡal₂-ḡal₂
⁸⁷maškim-nam-lugal-ḡa₂ he₂-e

Нинурта, могучий герой Энлиля...

Срок моей царственности увеличил,

В энстве моем меня возвеличил — да будет он моим помощником!

В Экуре он предо мной ниц пал —

Да будет он порученцем моей царственности!

Здесь Нинурта совершает *проскинесис* перед особой Ишме-Дагана (буквально «касается носа рукой», не желая осквернять воздух господина своим дыханием) и провозглашается порученцем по делам этого исинского царя. Таким образом, в ряде

²¹ *Lipit-Ishtar B*, 25; этот же эпитет повторяется в стрк. 10, 57, 62.

²² *Lipit-Ishtar B*, 44.

царских гимнов из Ура и Исины мы наблюдаем тенденцию к возвышению обожествленного царя до статуса Нинурты и признанию самого Нинурты только слугой и порученцем царя. Поэтому нас не должно удивлять обилие указаний на то, что какой-либо царь Исины обладает *МЕ*, данными ему богами. Ведь эти боги, несомненно, считаются предками восхваляемого царя, а сам он уже поглотил прежние эпитеты и атрибуты первородного сына Божьего.

Есть и такой гимн, где эти противоположности примиряются. Возьмем, например, фрагмент *Lipit-Ishtar D*:

^{33d}Nin-urta ur-saĝ-^dEn-lil₂-la₂ bara₂-za dur₂-ġar-bi
³⁴nitalam₂-zu nin-zid-^dNin-nibru^{ki} gu₂-da mu-/ri-in\la₂
³⁵inim-sag₉-ga^dLi-pi₂-it-eš₄-tar₂-ra-da ud šu₂-/še₃\
 ha-ra-da-gub
³⁶U₄-ta-u₁₈-lu ki šu [il₂]-la-ni a₂-tah-ni he₂-/me\en
³⁸/lugal\ nam tar-ra^dNin-urta-ke₄ ul /gur₃? he₂\-en?-[na-nam]
³⁹[^dLi-pi₂-it-Eš₄-tar₂ nun za-a-še₃ ġal₂-la
 dumu-^dEn-lil₂-la₂-ke₄
⁴⁰[ni₃]-si-sa₂ ki-en-gi-ki-uri-a mu-ni-in-ġar
⁴¹su kalam-ma mu-du₁₀

Нинурта, герой Энлиля! Пусть у сиденья твоего престола
 Твоя супруга, истинная госпожа Нин-Нибру, тебя обнимая,
 С прекрасными словами для Липит-Иштар до захода
 солнца стоит!

Ута-улу! Пусть в месте поднятия рук ты будешь ему
 в помощь!

Пусть он будет царем, чью судьбу определил Нинурта!
 Липит-Иштар — твой вельможа, сын Энлиля,
 Справедливость в Шумере и Аккаде установил —
 Телу страны удовольствие доставил.

Обратим внимание на то, что Нинурте присваивается титул «герой Энлиля», в то время как эпитет «сын Энлиля» закрепляется за Липит-Иштаром. Нинурту призывают помочь царю, который, возможно, является его братом-близнецом.

Как мы видим, царские гимны отличает удивительная непоследовательность. Не следует искать в них религиозной догматичности. Налицо две тенденции, которые можно обнаружить в царских гимнах: стремление отождествить царя и Нинурту и стремление умоливать Нинурту прийти на помощь царю. Будучи Нинуртой, царь имеет естественное право на получение *МЕ*

от самого Энлиля или других верховных богов. Эти *МЕ* должны дать ему возможность наказать внешних врагов и установить справедливость в стране.

Приложение

Гимн Липит-Иштару (*Lipit-Ishtar B*)

Гимн пятому царю I династии Исины Липит-Иштару (1934—1924 гг. до н. э.), сочиненный учителями шумерской школы и предназначенный для копирования и заучивания, является одним из ценнейших источников по вопросу о статусе царя как сына Божьего. Он известен в большом количестве копий на глиняных табличках и в одной копии на шестигранной призме. Все копии текста хранятся в Лувре и в Пенсильванском музее г. Филадельфия.

Гимн состоит из шести основных частей. В зачине (стрк. 1—17) прославляются превосходные качества правителя. Во второй части воспеваются школьные успехи Липит-Иштара (18—24). Третья часть содержит хвалу правителю как справедливому и милосердному судье (25—40). В четвертой части Липит-Иштар прославляется как жрец и попечитель всех главных шумерских храмов (41—50). Пятая часть подтверждает легитимность его правления, династическую преемственность власти от его отца Ишме-Дагана (51—56). В заключительной части произносится хвала Липит-Иштару от имени писцов школы (57—63). В тексте встречаются формулы, известные по гимнам Ишме-Дагана²³.

1. Липит-Иштар, гордый царь, наследник престола²⁴,
2. Украшение, отросток царственности,
3. Идущий подобно Уту, сияющий свет Страны,
4. В благородстве высокий, все *МЕ* оседлавший,
5. Расселивший народ в четырех странах света,
6. Избранный Энлилем, возлюбленный Нинлиль,
7. Праведный отрок с горящим взором, назначенный для престола,

²³ Перевод с шумерского выполнен по изданиям: W. H. Ph. Römer, *Sum-erische Königshymnen der Isin-Zeit* (Leiden, 1965), SS. 23—29; H. L. J. Vanstiphout, “Lipit-Eštar’s praise in the Edubba”, *Journal of Cuneiform Studies* XXX/1 (1978), pp. 33—61.

²⁴ *nun-barag-ga* — буквально «принц престола».

8. Чья глава украшена тиарой-мен — короной истинной,
9. В чьей руке — стрекало черноголовых,
10. Властелин Липит-Иштар, сын Энлиля, разумный пастырь²⁵,
11. Что ведет свой народ отдохнуть в благодатной лунной тени²⁶,
12. Государь, почтенный буйвол, возлюбленный Аном,
13. Знамение твоей жизни — от матери Нинлиль!
14. Липит-Иштар, силу властителя ты имеешь,
15. Уста твои сладки, подобно меду, твое имя уст твоих достойно,
16. Близкий сердцу супруг Инанны,
17. Кому Энки даровал обширный разум!
18. Нисаба — женщина, сияющая радостью,
19. Истинная женщина-писец, госпожа всезнающая —
20. Пальцы твои правильно на глине поставила,
21. Знакам на табличке она их научила²⁷,
22. Руку золотым стилем украсила,
23. Измерительный стержень длиной 1 ниндан²⁸ с лазурным шнуром,
24. Линейку и дощечку для письма, дающую знание, Нисаба почтительно тебе вручила.
25. Липит-Иштар, ты — сын Энлиля!
26. Справедливость и праведность на свет ты вывел,
27. Государь, доброта твоя до края Неба все покрывает!
28. Липит-Иштар — царь, советник Великого Суда,
29. От дискуссий не устающий, знающий великое, чьи решения людей направляют,
30. Обширный разум, все превосходно знающий,
31. Дабы правильно решить дела всех стран,

²⁵ А также в строках 25, 57, 62 «сын Энлиля» — постоянный эпитет царя в этом гимне. Он произносится при его величании как мудрого пастыря, справедливого судьи, праведника и искусного писца. Все эти качества обеспечиваются принадлежностью Липит-Иштара к роду верховного бога шумеров.

²⁶ ug₃ lah₅-lah₅-e ġissu-dug₃-ga u₄-sakar²-e ni₂ dub₂-bu
der sie Menschen leitet, süßen Schatten spendet (Römer, *op. cit.*,
p. 24)

Who leads the people into sweet shadow, relaxing moonlight?
(Vanstiphout, *op. cit.*, p. 37)

Black *et al.* вместо u₄-sakar — «молодой месяц» видит ud IŠ²-e.

²⁷ gu-šum₂ — «клин, клинописный знак».

²⁸ 1 ниндан = 5,94 м.

32. Даже в словах, затаенных в сердце, правду ото лжи ты отличаешь!
33. Липит-Иштар, врага ты к уничтожению подводишь²⁹,
34. Знаешь, как спасти человека от зла и гнета³⁰,
35. Знаешь, как избавить человека от навета и кары³¹.
36. Ты — власть имущий, разбоя ты не чинил,
37. Могучий, ты слабых в наемники не отдавал³²,
38. Справедливость Шумера и Аккада установил,
39. Тело Страны ублажил!
40. Липит-Иштар, ты — царь Исина, царь Шумера и Аккада,
41. В Ниппуре ты — писец,
42. В Экуре, доме Энлилевым, ты постоянный попечитель,
43. Ты — возлюбленный сердцами Энлиля и Нинлиль,
44. Герой Нинурта — твой могучий порученец³³,

²⁹ ^dLi-pi₂-it-eš₄-tar₂ lu₂-erim₂-ra guru₅-uš mu-e-ta-ab-ed₂-de₃-en
Lipiteštar, dem [B]ösen lässt du von dir den [St]ock zukommen
(Römer, *op. cit.*, p. 26)
Lipit-eštar, you rage against the enemies (Vanstiphout, *op. cit.*)

Значение слова guru₅-uš точно не известно.

³⁰ ka šer₇-da-ka ġiri₃-saga₁₁ dug₄ lu₂ zi-zi-i mu-e-zu
von Verbrechern, von Männern mit spitzen Schwertern (?) die
Menschen zu befreien verstehst du (Römer, *op. cit.*)
From evil and oppression you know how to save people (Van-
stiphout, *op. cit.*)

Можно понять эту строчку как «От обвинения во зле, от попираия
стопой как избавить людей — ты знаешь».

³¹ nam-tag dugud ka garaš₂-kam lu₂ til-le mu-ni-in-zu
von schwerer Schuld, von den (plündernd umherstreifenden (??))
Mannen aus den Feldlagern (?) die Menschen zu erlösen wie
zu neuem Leben verstehst du (Römer, *op. cit.*)
From sin and destruction you know how to free them (Vanstiphout,
op. cit.)

Буквально «от тяжелого обвинения, от приговора к уничтожению как
человека избавить — ты знаешь».

³² kalag-ga sig₉-ga lu₂-hunga nu-mu-un-ak-e
der Starke macht den Schwachen nicht zum Mietling (Römer,
op. cit.)
And the strong do not make the weaker ones into hirelings (Van-
stiphout, *op. cit.*, p. 39)

Black *et al.* вместо lu₂-hunga «наемник, батрак» читает še₂₉-eš₂ и перево-
дит “and the strong do not abuse the weak anymore”.

45. Нуску, великий визирь, — во всех делах твоих помощь,
46. В Кеше ты — жрец-очиститель, правильно выбранный Нинтур,
47. В Уре ты — юноша, которому Суэн внимает,
48. Ты — тот, кому Энки в Эреду истинную корону даровал,
49. В Уруке ты, Липит-Иштар, — прелесть сердца Инанны,
50. Нинисина исинская высокий престол тебе назначила!
51. В радостных песнях сердца в благоприятный год правления
52. Властитель, силой и славой других превзошедший,
53. Отец твой Ишме-Даган, царь Страны,
54. Укрепил основание твоего трона.
55. По слову Ана и Энлиля
56. Ты заглушил громкий крик всех стран³⁴.
57. Липит-Иштар, ты — сын Энлиля!
58. Праведность твою каждый рот прославляет,
59. Хвалы тебе пусть никогда не исчезнут со школьных табличек,
60. Пусть писцы поют тебе гимны, пусть они громко тебя прославляют,
61. Слава твоя пусть в эдуббе не прекратится!
62. О писец горделивый, отрок, сын Энлиля,
63. Липит-Иштар — слава тебе!

³³ ur-saḡ-^dNin-urta maškim-kalag-ga-zu-um
 der Held Ninurta ist dein mächtiger Aufseher (Römer, *op. cit.*, p. 27)
 The hero Ninurta is your powerful guard (Vanstiphout, *op. cit.*)

Оба переводчика понимают *maškim* как лицо, надзирающее за действиями царя либо опекающее его (что то же самое). Однако это слово означает «судебный исполнитель, порученец». См. также:

^dNin-urta maškim-kalag-ga saḡ-ba bi₂-in-tuku-am₃
 Ninurta, the mighty commissioner, has looked after things! (*Nippur Lament*, 161).

³⁴ du₁₇-nim-kur-kur-ra si-a mu-ni-in-ḡar
 hast du den lauten (?) Streit der Feindländer zum Schweigen (?)
 gebracht (Römer, *op. cit.*, p. 28)
 He silenced the loud strife of the foreign countries (Vanstiphout, *op. cit.*)

А. И. Колесников

**Межконфессиональный диалог
как форма религиозного просвещения
(по Пятой книге «Денкарда»)¹**

В Сасанидской державе (226—651), где длительное время сосуществовали представители нескольких религий (зороастрийцы, христиане, иудеи, манихеи, буддисты), межконфессиональный диалог принимал разнообразные формы — от непримиримого идеологического противостояния духовных иерархов до защиты собственной веры через полемику с воображаемым оппонентом, в которой вымышленный оппонент задает ряд вопросов, а реальный автор сочинения или лицо, облеченное духовной властью, на них отвечает. Цель полемистов заключалась в том, чтобы доказать превосходство своей праведной веры над ущербной верою оппонента.

Иранские исторические и литературные памятники приводят примеры громких религиозных споров с участием *шаханшаха*, его ближайшего окружения и высшего зороастрийского жречества. Такие диспуты организовывались по указанию «царя царей»: внешне — чтобы ознакомиться с основами другой веры, фактически — для расправы с иноверцами, какими бы убедительными ни казались их аргументы. Подробности идеологического состязания приверженцев официального зороастризма с иноверцами и еретиками в источниках не раскрываются. А последствия публичной полемики для противников государственной религии были губительными. В 276 г. пророк новой религии, Мани, в результате полемики с *мобедан мобедом* (главой жреческого сословия) был обвинен в ереси и затем казнен².

¹ Статья посвящается дорогому юбиляру — Рахмату Рахимовичу Рахимову.

² Th. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden, aus der arabischen Chronik des Tabari übersetzt...* (Leiden, 1879), S. 47—48; A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides* (Copenhagen, 1944),

В теологическом споре 529 г. Маздаку и его сторонникам противостояли зороастрийское жречество во главе с *мобедан* *мобедом* и христианский епископ. И здесь верхушка маздакистов была обвинена в ереси и подверглась истреблению³. Примеры неравноправных диспутов можно продолжить. Когда *шаханишах* выступал арбитром в христологических спорах соперничающих течений христианства (несториан и монофизитов), исход идеологического поединка давал определенные преимущества победителю, но не обязательно обрекал проигравшую сторону на преследования. По утверждению Иоанна Эфесского (VI в.), Хосров I (531—579) проявлял умеренность и осторожность в решении судьбы межконфессиональной полемики иноверцев⁴.

Идеологический фактор (различие конфессий) не всегда был решающим в отношениях сасанидской администрации с религиозными меньшинствами. Массовые избиения христиан при Шапуре II (309—379) и позднее были вызваны сугубо политическими и экономическими причинами, когда иноверцы рассматривались как пособники Рима (Византии) и противились уплате двойного подушного налога. Жития христианских мучеников чаще подчеркивают идеологическую подоплеку гонений⁵.

Определенное представление о сути религиозной полемики между представителями разных конфессий дают письменные источники зороастрийской, христианской и иудейской ориентации. Современный исследователь истории религий и зороастрийских текстов справедливо отмечает, что острие полемических трактатов часто было нацелено на внешние признаки, отличающие религию автора сочинения от религии его оппонента, даже если различия не являлись определяющими (сущностными) для характеристики конфессий⁶. Повод для дискуссии воз-

pp. 197—198; G. Widengren, *Mani und der Manichäismus* (Stuttgart, 1961), S. 44—47; M. J. Maškūr, *Tārīx-e seyāsī-ye sāsānīyān* (Tehrān, 1367/1988), i, S. 228—229.

³ Nöldeke, *op. cit.*, S. 465; Christensen, *op. cit.*, p. 360; Nezām al-Molk, *Seyāsāt-nāme* (Tehrān, 1346/1967), S. 247—257.

⁴ Н. В. Пигулевская, *Сирийская средневековая историография. Исследования и переводы* (Санкт-Петербург, 2000), сс. 527—528.

⁵ А. И. Колесников, «Гонения на христиан в доисламском Иране», *Православная энциклопедия* (2006), xii, сс. 49—50.

⁶ Sh. Shaked, “Zoroastrian polemics against Jews in the Sasanian and early Islamic period”, *Irano-Judaica II* (Jerusalem, 1990), p. 85.

никал всякий раз, когда складывалась полемическая ситуация — появлялся предмет дискуссии.

Следы конфессиональной полемики сохранились в Деяниях несторианских соборов V—VII вв. и в «Истории Адиабенской церкви» Мешихазехи (VI в.) В монотеистических религиях существует запрет на браки между ближайшими родственниками. И одним из направлений полемики христиан против зороастрийцев стало осуждение «языческого» обычая. В Деяниях несторианского собора 544 г. патриарх-католикос Аба I в разделе «Об усовершенствовании благочестивых обычаев» призывает верующих не поддаваться искушению расторжения брака и исключает возможность вступать в брак с родственниками, «...ибо есть такие, которые осмеливаются совокупляться с женой своего отца, или с женой своего дяди — брата отца, или с женой дяди — брата матери, или со своей теткой — сестрой отца, или с теткой — сестрой матери, или со своей сестрой, с невесткой, с дочерью, с дочерью жены (падчерицей? — А. К.), или с дочерью сына, с дочерью дочери, с внучкой жены, как [это делают] маги (т. е. зороастрийцы. — А. К.); или с женою брата, подобно иудеям, или с неверной — по примеру язычников»⁷. Почти дословно обращение Абы I цитируется в XIII каноне («О благочестивом и законном супружестве, которое подобает верующим, обязанным совокупляться законно, а не по-скотски») Собора патриарха-католикоса Ишояба I, состоявшегося в 585 г.⁸

Пolemика зороастризма с враждебными ему конфессиями касается как концептуальных взглядов, так и отдельных обрядов. Полемические тексты в Третьей книге «Денкарда» отображают ситуацию сасанидской и раннеисламской эпох, хотя само сочинение датируется IX—X вв. Автор подвергает критике манихейство за ущербный дуализм. Отдельная глава целиком посвящена противопоставлению двенадцати благих наставлений «устроителя праведности» (*āhlāyih ārāstār*) Адурбада Махраспандана двенадцати пунктам лжеучения дьявольского (*drūz-astag*) Мани⁹. Пере-

⁷ “Synodicon Orientale ou Recueil de Synodes nestoriens”, publié, traduit et annoté par J. B. Chabot, *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques* XXXVII (Paris, 1902), pp. 82—83, 335—336.

⁸ *Ibid.*, pp. 149—150, 410—411.

⁹ *Dēnkart. A Pahlavi Text. Facsimile Edition of the Manuscript B...*, ed. by M. J. Dresden (Wiesbaden, 1966), pp. 18, 169—171, 115—116, 217—219;

числение этих пунктов обнажает крайний пессимизм мировоззрения Мани, отрицающего возможность усовершенствования телесного мира и способность человека избавиться от мирских страстей. Но большинство полемических отрывков обличает иудейский монотеизм за его крайности. В разных текстах проводится мысль о том, что добро и зло, праведность и греховность, мудрость и невежество не могут происходить из общего источника. Автор Третьей книги выявляет противоречия в доктрине иудаизма и выступает против его отдельных положений. Объектом критики становятся и софисты за веру в вечность бесконечного множества субстанций¹⁰. При этом автор не всегда точно излагает чуждые ему учения, либо не до конца понимая, либо сознательно искажая.

Полемические пассажи Третьей книги «Денкарда» не обращены к иноверцам, а предназначены для «внутреннего потребления» — отвращения верующих от скользкого пути измены своей религии.

Пятую книгу «Денкарда» по формальным признакам можно отнести к жанру полемической литературы. Композиционно она представляет ответы автора сочинения на вопросы двух иноверцев. В первой части книги это любознательный Йакуб сын Халида (или Хариса), возможно, иудей; предшественники видели в нем иранца-незороастрийца и даже араба¹¹. Имя второго адресата (во второй части) явно христианское — Бохт-Маре («Спасенный Господом»)¹².

Автор Пятой книги, как и большей части «Денкарда», Адурфарробай сын Фаррохзада, — реальная историческая лич-

J. de Menasce, *Le Troisième livre du Dēnkart*, traduit du pehlevi par J. de Menasce (Paris, 1973), ch. 29, 150, 200, 272.

¹⁰ *Dēnkart*, pp. 53—58, 115—116, 138, 143—144, 165—166, Sup. 15—20, 193, 228, 239; Menasce, *Le Troisième livre du Dēnkart*, ch. 80, 150, 166, 173, 197, 227, 229, 288, 291, 310; Shaked, *op. cit.*, pp. 85—104.

¹¹ Menasce, “Problèmes des Mazdéens dans l’Iran musulman”, *Études Iraniennes* (Paris, 1985), p. 97; “Le Cinquième livre du Dēnkard”, transcription, traduction et commentaire par J. Amouzgar, A. Tafazzoli, *Studia Iranica XXIII* (Paris, 2000), pp. 22—23; Ph. Gignoux, “Dēnkard”, *Encyclopaedia Iranica*, ed. by E. Yarshater, (Costa Mesa, California, 1994), viii/3, p. 286; idem, “La composition du Dēnkard et la contenu du Livre V”, *Tafazzoli Memorial Volume*, ed. by A. A. Sadeghi (Tehran, 2001), pp. 32—33.

¹² “Le Cinquième livre du Dēnkard”, pp. 72—73, 122; Gignoux, “La composition du Dēnkard”, pp. 35—36.

ность, жившая в III в. *хиджры* (IX в. н. э.) Он был *мобедан* *мобедом* Фарса при аббасидском *халифе* ал-Ма'муне (813—833), в присутствии *халифа* участвовал в теологическом споре с бывшим зороастрийцем, перешедшим в ислам, и одержал над веротступником победу. Его младшие современники часто цитируют *ривайаты* и *анадарзы* (наставления) Адурфарробая¹³. Имена его упомянутых собеседников ничего нам не говорят, они очевидно выдуманы в угоду литературной форме повествования. В этом убеждают содержание и форма ответов в Первой и Второй частях Пятой книги «Денкарда». Перечень вопросов Йакуба б. Халида к Адурфарробаю отсутствует, меняющаяся тематика повествования предполагает форму ответов на конкретные вопросы.

Содержание Первой части Пятой книги составляют две магистральные темы:

а) История Вселенной согласно маздеистской (зороастрийской) доктрине. Она объединяет: сокращенный пересказ легенды о чудесном телесном воплощении Заратуштры после его сотворения в духовной субстанции, преодолении им чар колдунов и происков врагов веры; историю мира как последовательность правления мифологических царей; вероучение пророка Заратуштры и значение принципа «доброй меры»; рассказы о Рае, Аде, воскрешении мертвых, окончании противостояния после истребления зла в мире.

б) Религиозные правила и правила поведения верующих в разных ситуациях. Тематика этих проблем отмечена большей детализацией. Приводятся перечни тяжких грехов и благочестивых поступков; затрагиваются проблемы ритуального очищения; цитируются моральные обязанности духовных (религиозных) руководителей; далее следуют перечисления разрешений и запретов по части еды, одежды, имущества и женщин; подчеркивается значение добровольной милостыни; обосновываются преимущества заключения браков с близкими родственниками, необходимость соблюдения религиозных праздников и отправления ритуалов; детализируются обращения с божественными творениями — людьми, животными, растениями, металлами, с огнем и водой, с бо-

¹³ A. Tafazzoli, *Tārīx-e adabīyāt-e Īrān pīš az eslām, be kūšeš-e doktor Žāle Āmūzgār* (Tehrān, 1998/1377), S. 129—130.

жествами. Завершается вторая тема рассказом о сакральных ордалиях и убеждением в законности маздеизма¹⁴.

Вторая часть Пятой книги привлекает внимание большей четкостью композиции. Основной текст предваряется своего рода вопросником — перечнем из тридцати конкретных вопросов христианина Бохт-Маре к Адурфарробаю. А затем Адурфарробай последовательно и внятно отвечает на каждый вопрос. В зависимости от степени сложности вопроса ответы звучат кратко или пространно. Важнейшие вопросы-ответы касаются существования (бытия) Бога и его Противника, содержания Эры Смешения, причин, по которым Бог позволяет Ахриману чинить на Земле зло. Во Второй части обосновывается также примат маздаяснийской веры, которую Бог ниспослал для всего мира, над другими религиями; проводится идея необходимости поклонения огню, солнцу и другим источникам света; отдельные ответы утверждают необходимость соблюдения верующими ритуальной чистоты путем следования религиозным предписаниям и учета запретов. Ответ на последний вопрос подчеркивает обязанность благоверных держаться своей религии (зороастризма), разумно опираясь на знания и веру, чтобы избежать ловушек, расставленных «подлыми»¹⁵.

Жанр межконфессионального диалога предполагает оживленную дискуссию вокруг идеологических разногласий, пусть даже с воображаемым оппонентом. В III Книге «Денкарда» разногласия конфессий обозначены, но отсутствуют оппоненты. В V Книге названы идеологические оппоненты, но религиозная полемика отсутствует полностью. Поэтому диалог автора-зороастрийца с воображаемыми оппонентами-иноверцами в пятой книге «Денкарда» правильнее квалифицировать как монолог, в котором кратко (конспективно) излагаются основы зороастрийского вероучения, этики и ритуалов. Сам характер вопросов и ответов, изложенных во Второй части Пятой Книги, свидетельствует, что они более важны для зороастрийцев, нежели для случайных иноверцев, которые в IX в. уже и не собирались переходить в маздеизм. Всего нескольких примеров будет достаточно, чтобы убедиться в этом. Цитируем несколько первых вопросов «мужа-христианина» в транскрипции пехлевийского текста и собственном (нашем) переводе.

¹⁴ “Le Cinquième livre du Dēnkard”, pp. 22—71.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 72—105.

1. *az čē paydāg astīh ī yazd ud ē(d) ān ī hambadīg?*
2. *ud az kū mad ān hambadīg?*
3. *ud pad čē čim mad?*
4. *ud pad čē wihān ō gumēzišn kōšīd*¹⁶?

1. Из чего очевидно существование Бога и существование Его противника?
2. Откуда пришел тот Противник?
3. Для чего он пришел?
4. Зачем он так старался смешаться (с добром)?»

Ответы Адурфарробая составлены в форме «пространной памятки» (*ayādgar ī dērand*), содержащей исчерпывающие ответы по существу вопросов.

1. *astīh ī yazd paydāgīh az was ēk kardagīh ī gēhān. hambadīgīh paydāgīh ēk čim abāyišnīgīh ī dahišn.*

2. *hambadīg pad wihēz ī az gyāg andar tuhīgīh mad.*

3. *hambadīg az bun abē-čim agārīhā dwārist pad tuwān jumbāgīh ud nē nāmčīštīg-xwāyišnīhā mad ō sāmān ī ēn rōšn gōhr, ōh-iz ōy hambadīg abē-čim ud halag-kardagār. ud ka an-āgāhīhā pahikafīšnīg mad [ud] az jud-gōhrīh ōšmurīhist būd.*

4. *kōxšišn ī pad andar gumēxtan wihān an-ēwēn kēnwarīh ud āzwarīh (ud) wanīg (arīh) ud waranīgīh ud areškenīh ud nangwarīh ud apparag-xēmīh ud stēzgārīh ud abar-menišnīh ud tar-menišnīh ud a-frazānagīh ud mihōxtīh ī pad abesīhēnīdan šāyistan ī buništ rōšn gōhr ud anāg-kāmīh ud a-dādīg-čihragīh ud halag-kōšāgīh ud hāmīst ī im-gōn ham rāyēnišn*¹⁷.

1. Существование Бога очевидно [явствует] из многих свидетельств. Первое — факт сотворения мира. Появление антагонизма — одно из необходимых следствий творения.

2. Противник пришел [своим] ходом из пустого пространства [«из места в пустоте»].

3. Противник вначале напрасно (в бессилии) болтался без всякой цели. Когда смог двигаться, он своим ходом и без какого-то особого желания приблизился к границам

¹⁶ *Dēnkart*, p. 355; “Le Cinquième livre du Dēnkard”, p. 72.

¹⁷ *Dēnkart*, P. 357; “Le Cinquième livre du Dēnkard”, pp. 76, 78. Здесь и выше мы приводим текст без указания разночтений в списках сочинения, которые отмечены в подготовленной нами к печати монографии «Пятая книга “Денкарда”».

нашей [«этой»] Субстанции Света. Ведь у того Противника нет цели, и он только совершает глупости [«совершающий глупое»]. Когда он по своему невежеству пришел, чтобы сразиться, его стали воспринимать как принадлежность другой субстанции.

4. Его усилия смешаться с Субстанцией Света были результатом противной обычаю ненависти, алчности, разрушительности, похоти, зависти, подлости, склонности к грабежу (посягательству), сварливости, высокомерия, презрения, глупости и клеветы, могущей разрушить основу Субстанции Света, его недоброжелательности, несправедливой природы, бессмысленной борьбы и всех (прочих пороков) в том же роде.

Процитированные тексты напоминают по форме отрывок из христианского катехизиса со сжатым изложением основ веры. Эта форма последовательно выдерживается до конца сочинения. Треть вопросов и ответов приходится на освещение основного принципа зороастризма — этического дуализма. Эта тема является основной и в споре Адурфарробая с «проклятым Абалишем», в прошлом зороастрийцем Дей-Ормаздом, предавшим веру отцов и перешедшим в ислам¹⁸. Не исключено, что такую форму религиозного просвещения Адурфарробай сын Фаррохзада заимствовал у своих христианских соседей, чтобы напомнить основной массе верующих начальные сведения о зороастризме. В IX—X вв., когда все еще многочисленная зороастрийская община Ирана подвергалась идеологическому и экономическому давлению со стороны мусульманской администрации, важно было напоминать верующим о традиционных ценностях маздеизма, чтобы затормозить процесс дальнейшей исламизации населения. Для тех, кто еще не изменил вере предков, Пятая книга «Денкарда» становилась «катехизисом» зороастризма.

¹⁸ Tafazzolī, *Tārīx-e adabīyāt-e Īrān*, SS. 164—166.

В. Ю. Крюкова

Тюльпаны и богини

В 1927 г. вышла статья Е. М. Пещеревой «Праздник тюльпана (лола) в сел. Исфара Кокандского уезда»¹ (дополненная автором в 1963 г.²), неоднократно привлекавшая внимание исследователей. В этой статье описан весенний праздник тюльпанов, приходившийся на время их цветения, примерно указанное автором как 10—20 апреля. В эти дни, как сообщают стихи «благочестивого исфаринского поэта Бобо Голиба», приведенные Е. М. Пещеревой,

Толпой выйдя в поле,
И стар, и млад собирают тюльпаны,
[Собирают их] в безмерном количестве.
Выходят [из селения] обществами и семьями,
Собираются среди садов,
Пьют чай и едят суп,
А перед ними пляшет юноша.
Подвязав косы юноше...
.....
С шумом и криками,
Появляется букет цветов [дерево]³.

Праздник длится три дня, в первый из которых рубят деревья и провожают на сбор тюльпанов молодых людей. Во второй — мужчины отправляются к обусловленному месту, в сады, окружающие Исфару, где и происходит основное действие:

¹ Е. М. Пещерева, «Праздник тюльпана (лола) в сел. Исфара Кокандского уезда», *В. В. Бартольд и туркестанские друзья, ученики и почитатели* (Ташкент, 1927), сс. 374—384.

² Eadem, «Некоторые дополнения к описанию праздника тюльпана в Ферганской долине», *Иранский сборник* (Москва, 1963).

³ Eadem, «Праздник тюльпана (лола)», сс. 376—377.

тюльпанами украшают заранее срезанные и освобожденные от листьев и сучьев деревья, «так густо, что дерево превращается в сплошной красный букет», затем эти деревья, предваряемые хором и музыкантами, относят к подготовленному участку земли (это небольшая только что вырытая яма, по краям которой расстилают ковры и кошмы), где их устанавливают, причем самое большое помещают посередине. Все это время поет хор, запускают фейерверки, между деревьями танцуют *баччи* (юноши в женской одежде). Вечером торжественным факельным шествием в сопровождении песен возвращаются в Исфару, где деревья выставляют на *чорсу* (в центре базара) по четырем углам. Третий день занят паломничеством к *мазарам*, один из которых посещают женщины, другой — мужчины. Женщины устраивают у *мазара* жертвенное угощение и гадают на детей, затем купаются в реке⁴.

О. А. Сухарева отметила, что скорее всего описанный праздник тюльпанов раньше имел и более широкий ареал распространения, не будучи ограниченным районом Исфары: «...обращает на себя внимание наличие во многих местах топонима Лолазор — “Тюльпанное поле” (так называлось, например, пригородное селение Самарканда, позже вошедшее в черту города). Термин “лолазор” автору приходилось слышать в значении “женские (или молодежные) гуляния”. Это показывает, что обряды, связанные с тюльпаном (генетически восходящие к древнему культу пробуждения природы), скорее всего, не имели узколокального характера»⁵.

Подобно двум названным выше ученым, Г. А. Пугаченкова также характеризует праздник тюльпана как «специфический во многих отношениях именно для Средней Азии» и «перекликающийся с древними культами возрождающейся природы», включает в область его бытования Бухару, а также делает важное добавление, раскрывая «стародавнюю местную основу» праздника⁶. Если быть точнее, Г. А. Пугаченкова привлекает этнографический материал для интерпретации изображений

⁴ *Ibid.*

⁵ О. А. Сухарева, *Сузани: среднеазиатская декоративная вышивка* (Москва, 2006), с. 88.

⁶ Г. А. Пугаченкова, «Некоторые изобразительные сюжеты на памятниках искусства древнего Согда», *Известия Академии наук Таджикской ССР. Отделение общественных наук* I (1952), сс. 56—57.

полуобнаженных женщин с различными предметами в руках, среди которых преобладают тюльпаны (илл. 1), на группе серебряных сосудов из собрания Государственного Эрмитажа. Вслед за М. Е. Массоном и А. Я. Борисовым исследовательница считает эти сосуды, найденные на территории России (три из них — в Пермской губернии, в деревнях Квацпилеево и Слудки, четвертый — в Харьковской губернии, в слободе Лимаровка) произведениями согдийского искусства⁷.

В изображенных на кувшинах женщинах, на головах которых иногда присутствует нимб, Г. А. Пугаченкова видит жриц согдийской разновидности зороастризма, обслуживавших, в частности, Самаркандский храм огня, другими словами, «храмовых проституток», связывая их образы с празднованием Ноуруза, иранского Нового года, и почитанием местного героя, «умирающего и воскресающего бога» Сийавуша⁸.

К этим и подобным сосудам для вина или воды V—VII вв., которых В. Г. Луконин насчитывает не менее двух десятков⁹, не раз обращались исследователи, предлагая различные интерпретации, в большинстве своем связывающие изображения на сосудах с почитанием зороастрийской богини воды и плодородия Ардви Суры Анахиты или дионисийскими культами¹⁰. Наиболее смелые предположения были сделаны самим В. Г. Лукониным, резко высказавшимся против точки зрения Г. А. Пугаченковой относительно среднеазиатской принадлежности сосудов. Принимая идею некоторых авторов об их западном происхождении, он выступил с интерпретацией изображений, известных по рисункам, сделанным с утерянного Строгановского сосуда, как «синкретического образа Анахиты — Девы Марии». Это казалось автору вполне вероятным, принимая во внимание благоприятствование христианству со стороны Хосрова II¹¹. Тем не менее атрибуты богини или ее жриц, наблюдаемые нами на сосудах, прочно связывались как до, так и после утверждения христианства с культами богинь плодородия и богини-Матери как в Передневозосточном, так и в центральноазиатском искусстве:

⁷ *Ibid.*, сс. 54—56.

⁸ *Ibid.*, сс. 56—59.

⁹ В. Г. Луконин, *Древний и раннесредневековый Иран* (Москва, 1987), с. 196.

¹⁰ *Ibid.*, сс. 197 и сл.

¹¹ *Ibid.*, сс. 200 и сл.

изображение богини с младенцем известно с древнейших времен, его можно проследить от шумерских цилиндрических печатей до раннесредневековых центральноазиатских терракот; В. А. Мешкерис указывает на обычность этого сюжета «для большей части эллинистического Востока», включая Индию, Центральную Азию, Афганистан и особенно западно-парфянский Иран¹². На территории малой Азии и Армении за этим изображением может стоять богиня-Мать или Нана со своим сыном-любовником Аттисом, «умирающим и воскресающим богом», изображавшиеся на многочисленных терракотах из Малой Азии и Сирии как мать с обнаженным младенцем или юношей-пастухом¹³. Аттис был рожден Наной из плода граната или миндаля, выросшего, в свою очередь, из крови двуполого сына богини-Матери¹⁴.

Нана виделась тождественной древнейшей месопотамской богиней Инанне-Иштар. Культ последней, воинственной богини любви, соединенный с культом богини-Матери, был широко распространен на Востоке, в том числе в зороастрийских странах — в Армении и Восточном Иране. Следует отметить характерные атрибуты Наны, присутствующие на малоазиатских и сирийских терракотах — обнаженный младенец, юноша-пастух, плод граната, — они хорошо известны и в иранском искусстве, будучи частыми атрибутами богинь, изображавшихся как в тореватике, так и в коропластике и часто отождествляемых с Ардви Сурой Анахитой.

В любом случае, если один из кувшинов упомянутой выше группы, а именно — несохранившийся Строгановский, известный только по рисунку, и можно связывать с христианским влиянием, то остальных это не должно касаться, исходя хотя бы из того, что женщины на нем полу- или совсем обнажены. Представляется, что ключом к разгадке если не места производства, то предназначения некоторых из этих сосудов является именно тюльпан, тем более что, с одной стороны, его цветок в руке богини может служить четким указанием на время года, запечатленное на сосуде, а с другой — помогает вовлечь эти изображения в соответствующий контекст.

¹² В. А. Мешкерис, *Коропластика Согда* (Душанбе, 1977), с. 25.

¹³ J. Russell, "Zoroastrianism in Armenia", *Harvard Iranian Series V* (1987), p. 236.

¹⁴ *Ibid.*

*Илл. 1*

Если касаться изображений божеств (или жриц) с тюльпанами, то в первую очередь следует назвать цилиндрический предмет из слоновой кости, датируемый III—II вв. до Р. Х., происходящий из Тахт-и Сангин — городища у впадения р. Вахш в р. Пяндж, основным сооружением которого был эллинистический храм Окса (Вахша, т. е. р. Амударья). Рисунок, выгравированный на цилиндре, почти полностью повторяет сюжеты на кувшинах: женский персонаж, над головой которого помещено профильное изображение цветка тюльпана с тремя заостренными лепестками, от которого спускается нераспустившийся бутон, держит в руках кувшин¹⁵. Обращает на себя внимание само место находки — храм, посвященный водному божеству, олицетворению реки. К числу более поздних изображений, передающих уже иной иконографический тип, относятся образы запечатленных в коропластике согдийских богинь, держащих в руках различные атрибуты, среди которых, помимо уже называвшегося плода граната, младенца, а также трилистника, птицы, сосуда и прочих, встречается и тюльпан¹⁶. Одна из самаркандских терракотовых плиток эфталитско-тюркского времени содержит характерное изображение стоящей в арке юной богини в венце, в полупрозрачных одеждах, с птицей в левой руке; у ее ног растет тюльпан¹⁷. Кроме того, помещенными в прямоугольники тюльпанами, чередующимися с маками, расписаны стены одного из пенджикентских дворцовых залов VI в.¹⁸ Изображения тюльпанов служат фоном и для явно зороастрийских сцен на многократно публиковавшейся керамической вазе VI в. из Мервской буддийской ступы¹⁹. Одно из изображений на вазе представляет пирующих персонажей, держащих в руках цветки, возможно, тех же тюльпанов.

¹⁵ *Древности Таджикистана* (Душанбе, 1985), с. 97, рис. 245.

¹⁶ Мешкерис, *Терракоты Самаркандского музея* (Ленинград, 1962), с. 24, рис. 4-1; с. 25, рис. 5-2.

¹⁷ *Ibid.*, с. 43, рис. 11-3.

¹⁸ Б. И. Маршак, В. И. Распопова, В. Г. Шкода, «Раскопки городища древнего Пенджикента в 1992 г.», *Археологические работы в Таджикистане* XXXX (Душанбе, 2004), с. 304. Приношу благодарность указавшему мне на этот факт В. Г. Шкоде.

¹⁹ Г. А. Пугаченкова, *Искусство Туркменистана* (Москва, 1967), сс. 91—95, табл. 67; Луконин, *Искусство Древнего Ирана* (Москва, 1977), сс. 214—219.

До некоторой степени справедливо замечание Г. А. Пугаченковой относительно богинь, запечатленных в образцах маскового центральноазиатского религиозного искусства. Она предложила использовать по отношению к ним «обобщающий термин “Великая богиня” Бактрии, Согда, Хорезма, Маргианы. По-видимому, как и в мифологии иных народов античного мира, в среднеазиатском мифотворчестве существовало немало почитавшихся в местной среде женских образов, носивших разные имена и наделявшихся в чем-то различными, а в чем-то сходными чертами»²⁰. Известны имена этих богинь, среди которых Анахита, почитание которой, видимо, было широко распространено во всем Восточном (и Западном) Иране, а также бактрийская Ардохшо, парфянская и согдийская Нанайа. Однако идентификация изображений часто невозможна (об особенностях иконографии согдийской Нанайи см. ниже), поскольку атрибуты богинь, как и характеристики последних, функции и, видимо, сюжеты, с ними связанные, сводятся к общему для всех набору. Иными словами, это женские божества, подающие плодородие, общими символами которого стали атрибуты некогда более конкретизированных богинь, образы которых смешались с образом древнейшей Богини-матери.

Несколько особняком стоят на этом фоне произведения официального сасанидского искусства, наиболее брутальным выражением которого стали сасанидские рельефы. Представленное на них женское божество, передающее очередному царю царей инсигнию власти, как правило, достоверно определяемая Анахита. В некоторых случаях женская фигура, изображенная на рельефе, не нашла единодушной среди исследователей идентификации, как это произошло с рельефом в Танг-и Кандил, высеченном при правлении Варахрана (Вахрама) II (276—293). Из трех персонажей рельефа дама протягивает цветок тюльпана (?)²¹ центральной мужской фигуре, позади которой еще один мужской персонаж, в правой руке держащий кольцо без лент, а в левой — рукоять меча²². В. Г. Луконин указывает, что цветок как инсигния власти изображен и на другом сасанидском релье-

²⁰ Пугаченкова, Л. И. Ремпель, *Очерки искусства Средней Азии* (Москва, 1982), с. 46.

²¹ Луконин, *Иран в III веке* (Москва, 1979), с. 34.

²² *Ibid.*, с. 143, рис. 11.

фе, в Дарабгирде, где цветы держат сыновья Шапура I²³. Определяя женскую фигуру на рельефе в Танг-и Кандил как царицу цариц Шапурдухтак, а центральную мужскую — как знатного вельможу Арташира хазарапата, он предполагает, что, поскольку «тюльпан — символ Анахиты», «инвеститура цветом, пожалуй, вполне логична. Царица цариц в раннесасанидскую эпоху отождествлялась с богиней Анахитой, и цветок мог символизировать такую инвеституру (не шаханшаха, но более низкого по рангу персонажа)»²⁴.

Совсем иную интерпретацию изображенного на рельефе предложили Ф. Грене и Ж. Гуангда: «Если центральная фигура, вероятнее всего, царь (видны концы развевающихся лент диадемы), то у женщины нет короны, и, следовательно, она едва ли может быть идентифицирована как Анахид или как царица. Не может ли этот рельеф представлять прибытие царя (возможно, Вахрама I) в рай, встречаемого его Ден и сопровождаемого его Хваррах?»²⁵ Очевидно, что число суждений по поводу этого изображения может быть сколь угодно великим. Не пытаясь его умножать, отмечу лишь ту важную роль, которую играет здесь вручение цветка женским персонажем (с чем, пожалуй, согласно большинство ученых). Названия цветов и их принадлежность определенным божествам, а точнее, определенным дням месяца сасанидского календаря, зафиксированы обеими версиями среднеперсидского зороастрийского сочинения «Бундахишн»: и иранской, и индийской. Так, в «Большом (иранском) Бундахишне» цветы рассматриваются в XVI главе, посвященной классификации растений. Согласно этой классификации, тюльпан относится к цветущим растениям, «имеющим благоуханные цветки и растущим в различные времена года благодаря труду рук человека, или имеющим многолетний корень и цветущим в свой сезон с новыми побегами и ароматными цветками»²⁶. В дополнении к этой главе сообщается, что «каждый цветок

²³ *Ibid.*, с. 34.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ F. Grenet, Zh. Guangda, "The last refuge of the Sogdian religion: Dunhuang in the ninth and tenth centuries", *Bulletin of the Asia Institute. Studies in Honour of Vladimir A. Livshits. New Series X* (1996), p. 184, n. 10.

²⁶ *Бундахшн* XVI.13. B. T. Anklesaria, *Zand-Akasiḥ. Iranian or Greater Bundahishn, transliteration and translation in English* (Bombay, 1956), p. 149.

принадлежит своему Амахраспанду»²⁷ (т. е. одному из зороастрийских божеств, Бессмертных Святых), правда, после перечисления божеств этой категории жрецы продолжают список, упоминая рядом с каждым названием цветка определенный день зороастрийского календаря, принадлежащий, соответственно, тому или иному божеству. Анахиты среди этих богов нет, поскольку ее имя не вошло в календарь, а культ был ассоциирован с почитанием вод, имеющих свой день в календаре (поэтому посвященный Анахите гимн называется *Абан-яшит*, «Гимн Водам»). Тюльпан назван «Большим Бундахишном» цветком Аштад (Арштад, богини справедливости), в «Малом Бундахишне» он не связан ни с каким божеством вовсе. Из всего этого не следует делать слишком определенных выводов — списки цветов не вполне совпадают в «Бундахишпах». Могли также различаться придворная, жреческая, местные традиции в отношении тех или иных цветов. Представляется, что, помимо обозначения дня месяца, божества или выражения идеи процветания и плодородия как таковой, тюльпан мог указывать и на время события, совпадающее с периодом цветения тюльпанов и, что более важно, с весенним праздником.

Таким образом, высказанное еще Е. М. Пещеревой предположение о древнем основании праздника тюльпанов подтверждается зороастрийскими изображениями. Также и серебряные сосуды из Эрмитажа оказываются не единственным примером изображения жриц или богинь с тюльпанами. Вряд ли можно связывать рассмотренные изображения на культовых предметах с Ноурузом (как предлагала Г. А. Пугаченкова), относимым, как правило, к конкретному событию, не совпадающему со временем цветения тюльпанов, — дню весеннего равноденствия. Скорее, речь здесь может идти о другом весеннем празднике плодородия, почитающем, вероятнее всего, женское божество, его подающее. Несомненно и непосредственное отношение этого божества к водам, что подчеркивается как изображениями богинь с сосудами, так и самими этими сосудами, служившими для ритуальных возлияний.

Благодаря открытиям последних десятилетий, совершенным археологами в Бактрии и Маргиане (выявленный В. И. Сариниди на территории Северного Афганистана и Туркменистана Бактрийско-Маргианский археологический комплекс (БМАК)

²⁷ *Бундахишн* XVI A.

фактически представляет собой древнюю цивилизацию переднеазиатского типа), мы имеем возможность вновь вернуться к сюжетам, в которых действующими лицами выступают тюльпаны и жрицы, или богини. Выясняется, что роль тюльпана как культового растения и цветка, маркирующего весенний праздник, основным персонажем которого было женское божество плодородия, восходит в Центральной Азии к эпохе бронзы²⁸.

Так, среди характерных для БМАК металлических перегородчатых печатей, найденных в некрополе Гонура, имеется круглая печать, полностью занятая профильным изображением тюльпана (илл. 2). В. И. Сарияниди, интерпретируя изображение цветка, предположительно пишет о нем как о «бутоне мака»²⁹ (пыльца мака, как показали исследования растительных остатков, найденных в маргианских храмовых памятниках, играла значительную роль в культовых практиках древнейшей Маргианской цивилизации³⁰). Однако, при том, что изображения мака, как цветка, так и коробочки с семенами, действительно имеют место в БМАК³¹, представляется, что в данном случае прямые, довольно широкие листья (служащие одновременно укрепляющим элементом печати), как и традиционное профильное изображение цветка с тремя заостренными на конце лепестками, не оставляют сомнения, что перед нами не что иное как тюльпан. Весьма показательно самостоятельное использование этого образа среди других важнейших символов, помещавшихся на печати такого рода: крест, цветочная розетка, орел в геральдической позе, пара орлов, козел, «змееборец» и другие.

Еще одно профильное изображение тюльпанов нацарапано на миниатюрном стеатитовом флаконе из Гонурского дворца: тюльпаны предстают перед нами вырастающими из луковиц (?),

²⁸ Между областями, вошедшими затем в состав восточно-иранских зороастрийских стран, при всем их удалении друг от друга (Зеравшан и Южный Туркменистан) контакты были установлены еще в эпоху палеометалла, см.: Л. Б. Кирчо, «Древние связи населения Южного Туркменистана и долины Зеравшана (начало формирования торговых путей в Средней Азии)», *Записки Института истории материальной культуры* II (2007), сс. 193—208.

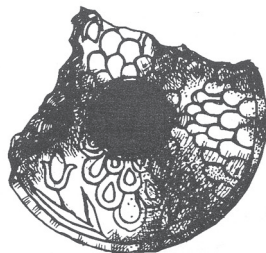
²⁹ В. Сарияниди, *Некрополь Гонура и иранское язычество* (Москва, 2001), с. 65.

³⁰ *Ibid.*, с. 89; *idem*, *И здесь говорил Заратуштра* (Москва, 1991), с. 102.

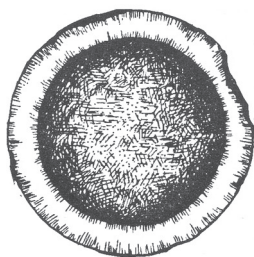
³¹ Напр., *idem*, *Маргуш. Древневосточное царство в старой дельте реки Мургаб* (Ашгабат, 2002), рис. на сс. 266 и 276.



Илл. 2



Илл. 3



0 1 см

Илл. 4

«всхолмлений» или «почек» своеобразной формы, что, возможно, должно указывать на конкретный временной момент, именно тот, когда эти растения прорастают и начинают зацвести (илл. 3). Выгравированные профильные изображения тюльпанов с характерными листьями входят в состав композиции, помещенной на основание каменной двусоставной вазы из погребения 1750 Гонурского некрополя (илл. 4). В. И. Сарияниди указывает, что ваза предназначалась для культовых церемоний, что вполне обосновано, учитывая ее изысканное оформление и то обстоятельство, что каменные сосуды на Гонуре многочисленны по причине отсутствия естественных месторождений камня в Маргиане³². Что касается композиции в целом, она, как представляется, также достаточно интересна. Тюльпаны на ней служат разделителями между двумя группами выгравированных «петель»; каждая из этих групп формирует силуэты «гор», одна из которых помещена вершиной вверх, а другая — вершиной вниз, будучи как будто бы подвешенной к небу за основание. Прорисовка «петель» последней отличается тем, что контур здесь дан двойной линией, образуя изображение «капель». Конечно, любая интерпретация в данном случае может иметь лишь предположительный характер, но не исключено, что «гора», опущенная вершиной вниз, означает небесные воды или сам небесный свод, который, как известно, многим народам представлялся каменным. Над основанием, уже на ножке вазы, мы видим изображение «витого жгута», над ним — волнообразные линии (воды?), выше — процарапанный двойной линией зигзаг, возможно повторяющий уже высказанную в композиции на основании идею о земной и небесной тверди, или о горе и нисходящей с небес влаги. Внешняя поверхность съёмного резервуара вазы занята изображением того же «витого жгута» (в котором исследователи часто склонны видеть связующий элемент между сферами земли и неба³³), что и на ножке.

Для БМАК композиция, которую условно можно было бы назвать «встречей двух твердей, земной и небесной», является достаточно обычной. Интересное ее решение, связывающее два

³² Idem, *Некрополь Гонура и иранское язычество*, с. 70.

³³ Семантика изображения «витой веревки» на культовых сосудах была рассмотрена Б. А. Литвинским: Б. А. Литвинский, «Медные котелки из Индостана и Памира (древние связи двух регионов)», *Археология, палеоэкология и палеодемография Евразии* (Москва, 2000), с. 283.

рассмотренных выше изображения на каменных сосудах, представлено на каменном навершии жезла из Бактрии. Его нижняя сфера покрыта повторяющимся двухрядным изображением своеобразных «всхолмлений» или «растительных почек», аналогичных тем, из которых прорастают тюльпаны на миниатюрном стеатитовом флаконе из Гонурского дворца. Средняя область заполнена изображенным в два ряда также уже знакомым нам «витым жгутом», а верхняя — направленными вниз петлями-«каплями». Возможно, в данном случае мы имеем дело с композицией, передающей трехчленное по вертикали строение мира (илл. 5).

Уникальные изображения содержат маргианские цилиндрические печати. Так, на сохранившемся глиняном оттиске не дошедшей до нас печати мы видим одну из самых распространенных композиций древневосточного мира, ставшую и в иранской традиции наиважнейшей: профильные силуэты двух козлов, повернутых друг к другу, а между ними растение (илл. 6). Такие рисунки, например нацарапанные на стенках керамических сосудов, не редкость в БМАК³⁴, но в данном случае растением, выражающим идею «мирового дерева», служит цветущий тюльпан! Чтобы придать последнему сходство с обычным маргианским схематическим «деревом», представляющим собой вертикальную линию ствола с множественными отходящими от него под углом ветвями, направленными вверх (илл. 7), древний мастер вырезал не один, как в остальных известных нам случаях, а два ряда тюльпанных листьев. Здесь уместно вспомнить описание праздника тюльпанов в Исфахе, приведенное выше, где деревья с подвязанными к ветвям кроны тюльпанами, несомненно, служат образами «мирового дерева». В пользу этого говорит и то обстоятельство, что, устанавливая их, формировали вполне определенное пространство — это следует из описания Е. М. Пещеревой, которая указывает, что во время основной части празднества самое высокое дерево ставили в центре, а после перенесения деревьев в село, на центральной площади, перекрестке базара (*чорсу*, «четыре стороны»), их устанавливали «по четырем углам». «Мировое дерево» часто предстает фан-

³⁴ Напр., см.: Сариниди, *Маргуш. Древневосточное царство в старой дельте реки Мургаб*, с. 99; *idem*, *Гонур-депе. Город царей и богов*, с. 265, илл. 119.

тастическим цветком, напоминающим стилизованное изображение тюльпана, в произведениях сасанидской торевтики.

Имеется и другое, опять-таки связанное с таджикской этнографией, подтверждение того, что тюльпан традиционно мыслился цветком, передающим организацию пространства. О. А. Сухарева обращает внимание на то, что в то время, как во многих районах розетки, служащие элементом декоративных вышивок, называются самими вышивальщицами «луна» и «солнце», «в Самарканде и некоторых других районах (ареал не выяснен) розеткам придается иная семантика: “тюльпан” — *лола*... Возможно, ... что семантика названия *лола* для розеток — основного, ключевого мотива крупных декоративных вышивок — была порождена теми же идеями, что и “праздник тюльпанов”»³⁵. Действительно, несколько неожиданное именование круглой, как правило, многослойной и многолепестковой цветочной розетки (простой формы, которая, на мой взгляд, несет в себе широкий спектр важнейших смыслов, включая жертву, «мировое древо», центр, ось мира, вертикальное трехчастное его деление, соотносимое с «трехслойностью» розетки³⁶) «тюльпаном» могло быть обусловлено только ритуально значимыми причинами.

Более сложные композиции на цилиндрических печатях БМАК дают нам изображения божеств и иных существ, дополняемые профильными цветками тюльпанов. Так, на цилиндрической печати из Бактрии в профиль изображено рогатое женское божество (?) с «восьмеркой» над головой, ветвью или колосом в руках, сидящее на троне, помещенном над двумя фантастическими животными. Чуть выше по сторонам находятся две направленные в разные от божества стороны обнаженные или полуобнаженные мужские фигуры, у которых четко обозначен пояс. Их подчеркнуто мускулистые руки обращены вверх, причем один персонаж экипирован луком и облачен в головной убор, возможно, увенчанный птицей, а у другого из подмышечных областей или от линии груди (из-за спины?) растут две змеи, а головной убор увенчан, как кажется, головой быка. Во внутреннее пространство, которое охватывают руки каждого из персонажей, помещены изображения цветков тюльпана. Вторым

³⁵ Сухарева, *op. cit.*, с. 88.

³⁶ См.: V. Kryukova, “Interpretation of Tajik wedding embroidery: ritual, image, text”, *Manuscripta Orientalia* XII/2 (2006), p. 50.

сюжетом этой печати, при ее прокатывании служащим разделителем, является изображение подобной же мужской коленопреклоненной фигуры с луком в руках и змеями за плечами, помещенной в медальон, который, в свою очередь, находится над схематичным изображением горы с двумя вырастающими из нее деревьями (илл. 8). Тюльпаны, помещенные на печати, несомненно, указывают на конкретную дату и событие, освященное присутствием рогатой богини с колосом, раздающей блага-атрибуты и связанной, безусловно, с землей, с плодородием, — не случайно она помещена ниже предстоящих.

Не менее выразительной является и другая цилиндрическая печать, изготовленная из белого камня и обнаруженная на древней дневной поверхности над погребением 23 гонурского некрополя, как полагает В. И. Сарияниди, в выбросах грабителей³⁷. На печати изображена сидящая над змеей богиня, держащая в руках цветущие растения (не тюльпаны), которые одновременно прорастают из ее тела и головы. Перед ней и чуть выше ее, «сидящим на “постаменте”», по выражению В. И. Сарияниди, на печати вырезан козел, над головой которого помещено отчетливое профильное изображение тюльпана (илл. 9). Отмечу, опять-таки, совместное изображение козла и тюльпана, уже известное нам по оттиску печати с двумя козлами и «мировым деревом», а также то, что богиня снова помещена ниже второго персонажа (в данном случае козла на предыдущей печати — ниже коленопреклоненных мужчин, или мужчины, поскольку двое, возможно, демонстрируют один и тот же образ, совмещенный и в «промежуточном» медальоне). Маркером принадлежности богини сфере земли служит помещенная под ней змея. Сложно судить о характере и назначении «постаментов» под козлом — отходящие от прямоугольника линии могут указывать на травяную подстилку на жертвенном столе. В любом случае, тема плодородия, процветания и произрастания высказана здесь весьма убедительно, причем заявлено и время события — его подтверждает изображение тюльпана, время цветения которого ограничено несколькими днями.

Остановливаясь на образе богини, из тела которой прорастают растения, необходимо назвать некоторые аналогии. Во-первых, это цилиндрическая печать из гонурского «Храма

³⁷ Сарияниди, *Некрополь Гонура и иранское язычество*, с. 66.



Илл. 5



Илл. 6

жертвоприношений»³⁸, на которой имеется помещенное в медальон изображение сидящей на троне рогатой богини, а также двух других персонажей, как можно предположить, со сложенными на груди руками, из тел которых растут растения соответственно двух разновидностей (одно из них сходно с упомянутыми выше растениями, произрастающими из тела богини, сидящей над змеей). Возможно, одно из цветочных изображений на этой печати, помещенное между парой божеств, также является тюльпаном, хотя опубликованный оттиск не дает достаточного основания судить об этом. Еще одна сцена, близкая гонурским, изображена на цилиндрической печати из Шахдада: сидящая богиня плодородия, из тела которой произрастают растения, покоится над двумя лежащими козлами, головы которых обращены в ее сторону³⁹.

В погребении 3200 «царского некрополя» северного Гонура во время раскопок 2003—2004 гг. было обнаружено скульптурное воплощение образа богини с прорастающими из тела растениями: «Это оригинальное золотое изделие древних ювелиров представляет собой усеченную пирамиду, закрепленную, видимо, на деревянной основе. По остаткам золотой фольги на вершине пирамиды видно, что ее венчала человеческая голова с большими глазами и подчеркнуто большими ушами. Найдены и две руки, сделанные из той же фольги. Из ажурного тела какого-то антропоморфного существа словно произрастают шесть белых гипсовых колосьев пшеницы, которые закреплены бронзовыми стержнями. В мелкие отверстия по бокам и на вершине колосьев вставлены тончайшие бронзовые ости. Два колоска выполнены из тонкого листового золота, а их ости — из серебра. По-видимому, из самого основания фигурки на извивающихся толстых бронзовых стержнях, символизирующих стебли, «росли» два плода, также вырезанные из гипса»⁴⁰ (илл. 10). Замечу, что эти «плоды» на стеблях очень похожи на те, что вырастают из гор на уже описанном цилиндре (илл. 8), и являются, на мой взгляд, скорее стилизованными деревьями. «Ажурное тело», оказавшееся таковым благодаря утрате непрочных материалов и основания, по-видимому, передает типичное месопото-

³⁸ Idem, *Гонур-депе. Город царей и богов*, с. 283.

³⁹ P. Amiet, "Les sceaux de l'administration princière de Suse à l'époque d'Agade", *Revue d'assiriologie et archéologie orientale* XCIX (2005), p. 11.

⁴⁰ Сариниди, *Гонур-депе. Город царей и богов*, с. 212, илл. 79 на с. 21.

тамское одеяние. Таким образом, богиню, вероятно вышедшую из передневносточного пантеона и почитавшуюся на Гонуру в пору цветения тюльпанов, мы можем наблюдать не только на печатях, но и в скульптурном исполнении. При этом, помимо прочего, тюльпаны на всех изображениях БМАК указывают на местное, центральноазиатское, производство ритуальных предметов, поскольку для других регионов упоминание этих цветов не характерно.

По обилию тюльпанов на бактрийских и маргианских вещах, связанных с отправлением культа или отсылающих нас к миру богов, можно судить не только о том, насколько важен был для религиозной жизни бактрийцев и маргианцев бронзового века акт почитания некой богини плодородия в пору цветения этих цветов, но и о том, какое значение придавали утверждению этого праздника жрецы. Замечательная сцена оказалась запечатленной на бактрийском бронзовом косметическом флаконе, многократно опубликованном В. И. Сарияниди⁴¹. Все персонажи здесь представлены животными, аллегорически изображающими реальных исполнителей ритуала. О времени совершения и характере последнего нам сообщает профильное изображение тюльпана с листьями, но, в отличие от сцен на печатях, теперь мы имеем возможность не лицезреть почитаемое божество, а ознакомиться с действиями почитателей. Так, в качестве царя (царицы) перед нами предстает козел, который, как мы видели, на печатях играет роль скорее жертвенного животного. Он (она) восседает на троне, сложив «руки» на груди в молитвенной позе. Перед козлом, видимо, на жертвенном столе, помещено приношение, рядом со столом стоит животное-жрец, можно предположить, что это выдра, протягивающая козлу чашу с ритуальным напитком. Тюльпан помещен как раз над головой выдры, чашей и жертвенным столом. Другие изображения показывают действия, предшествовавшие этой сцене: в верхнем ряду выдра-жрец кинжалом убивает волка-жертву, а в нижнем — выдра-жрец занимается приготовлением напитка, а волк находится в коленопреклоненной позе, или, скорее, в типичной позе мертвого, — на боку и с поджатыми коленями (илл. 11).

⁴¹ Напр., *idem*, *Маргуш. Древневосточное царство в старой дельте реки Мургаб*, с. 110.

В этой картине все перевернуто: обычная жертва изображена главным жертвователем, а приношением служит волк, основной враг скотоводов. Таким образом, древний мастер позволил себе смеяться над самым святым — ритуалом и его исполнителями, что, скорее всего, было возможным лишь в особенные дни, приуроченные к весеннему празднику плодородия. Известно изображение естественного хода подобной сцены, без аллегорий, — правда, в этом случае действие не отмечено тюльпаном. Пьер Амье опубликовал серебряный бактрийский сосуд с конической крышкой из собрания Лувра⁴², на цилиндрическом тулове которого помещено изображение «придворной сцены» с участием дам и, видимо, царицы, восседающей на троне (эта фигура практически не сохранилась). Число персонажей на этом сосуде значительно больше, чем на косметическом флаконе, но сама сцена совпадает даже в деталях. Перед царицей, восседающей на троне, находится массивный жертвенный стол, на котором помещена высокая ваза и жертвенное подношение. Рядом стоит жрец, протягивающий царице чашу с жертвенным напитком (видимо, вином). За его спиной другой жрец держит на руках жертвенное животное. Кроме того, мы видим сцены приготовления жертвенного напитка, сидящих поджав под себя ноги дам, деревья — то, что возле пифоса с напитком, резко отличается от остальных, — а также двух обнаженных мальчиков, один из которых сидит в ногах у царицы и держит в руках гроздь винограда (илл. 12).

Остановимся на предположении о том, что в качестве жреца на косметическом флаконе изображена выдра, чему не противоречит ареал ее обитания. Действительно, пребывание этого животного на празднике плодородия видится вполне уместным — выдра относится к водной сфере, которая является неременным условием процветания природы, жизни человека и так далее. По сию пору мех именно этого животного используется при изготовлении казахских *саукеле*, высоких остроконечных головных уборов невесты, бытование которых у казахов, вероятно, можно объяснить контактами тюркского и иранского кочевых миров. В четко разделяемой, как правило, трехчастной по вертикали структуре *саукеле*, передающей трехчастное же строение мира (верхний мир, принадлежащий богам; обитаемый

⁴² Amiet, “Art de cour de Margiane-Bactriane”, *La revue des musees de France. Revue du Louvre* II (2005), pp. 31—34, figs. 6—8.

людьми, животными, растениями срединный; а также мир земли и вод), мехом выдры обозначена нижняя сфера, связанная с землей, водой, плодородием. Еще более интересным видится то, что культ выдры как священного животного, подателя плодородия был засвидетельствован Авестой, а именно — авестийским «Видевдатом», где выдре посвящено окончание тринадцатого и весь четырнадцатый *фрагард*⁴³.

Прежде всего, следует отметить, что «Видевдат», скомпилированный из нескольких разных по времени, а возможно, и месту создания ритуальных текстов, в основном посвященных вопросам ритуальной чистоты, приводит целые списки животных, обладающих той или иной степенью святости. В этом памятнике в качестве священного животного, занимающего второе после человека место по святости, эти списки возглавляет собака, за которой следуют сходные с ней в глазах зороастрийских жрецов животные — лиса, еж, дикобраз, ласка и другие, роль которых была так возвышена, поскольку они не просто давали человеку одежду и пропитание, а мыслились благами существами, сражающимися со злом, проявленным в *xrafstra* — хищниках, насекомых, гадах, грызунах и прочих, представлявших армию Злого духа, самым страшным в которой был волк (напомню, что именно он изображен на бактрийском флаконе в качестве «жертвы»). Помимо «собак» в «Видевдате» упоминаются и важные в хозяйстве благие животные, такие как овца, корова, лошадь, верблюд, но они выступают здесь, в отличие от других частей Авесты, скорее как денежный эквивалент. В этом мне видится специфическое понимание святости в «Видевдате»: если «святость» домашнего скота абсолютна, таким он создан изначально ради принесения его в жертву, то «собаки» подобны человеку, в первую очередь жрецам, поскольку они различаются по степени святости в зависимости от того, насколько хорошими воинами против зла они являются, а также потому, что, в отличие от жертвенных животных, они являются не «материалом», который используют люди в борьбе со злом, а сражаются против него сами, «убивая тысячами создания Злого духа». Буквально так же сражались со злом и жрецы «Видевдата» — убивали и предписывали верующим убивать мириады *xrafstra*,

⁴³ Его русский перевод с авестийского языка: В. Крюкова, «Наказание за убийство выдры», *Культурное наследие народов Центральной Азии, Казахстана и Кавказа. Сборник МАЭ ЛП* (Санкт-Петербург, 2006).



Илл. 7



Илл. 8



Илл. 9

в том числе ради искупления религиозных преступлений. Видимо, именно с этим связан запрет убивать собак и, естественно, употреблять их в пищу, а также то, что собаку предписывалось предавать погребению так же, как человека. Аналогичное видевдатовское отношение к собаке было отмечено Геродотом у магов, западно-иранских зороастрийских жрецов, что представляет большой интерес, поскольку в дошедшей до нас Авесте, написанной на восточно-иранском языке и отражающей, как принято считать, в основном реалии древности восточного Ирана, кроме «Видевдата» собака нигде более не упомянута.

Представляется, что повествование о наказании грешника, убившего выдру, составившее четырнадцатый *фрагарад* «Видевдата», является самым поздним текстом этого памятника по времени создания и включения в канон. В сущности, тема культа выдры, компактно изложенная в цельном тексте, больше нигде в Авесте не затрагивается и не находит полноценного развития в среднеперсидской литературе, где выдра упоминается формально, только вслед за «Видевдатом», на который ориентировался значительный пласт религиозных среднеперсидских сочинений. Из этого следует сделать вывод, что этот культ носил локальный характер, а судя по тому вниманию, которое проявили к нему жрецы в момент компиляции «Видевдата», можно предположить, что для них почитание водного животного представляло особое значение. Описание суровой кары, которой должен подвергнуться убийца выдры, предваряют последние пассажи тринадцатого *фрагарада*, восхваляющего собаку:

50. «О создатель плотского мира, праведный! Когда умирает собака, ничего уже не выслуживающая, и семя которой иссякло, куда отходит ее дух (*baodah-*, “сознание”, “чутье”)?
51. И сказал Ахура-Мазда: К источникам вод [он] приходит, о Спитама Заратуштра, где сотворяются две водяные выдры: из тысячи сук собак и тысячи кобелей собак — пара выдр, — самка и самец. Убивший выдру вызывает засуху беспастбищную.
52. Тогда это жилое место покинет, о Спитама Заратуштра, счастье и изобилие, здоровье и целительность, процветание, приумножение, произрастание, рост хлебов и пастбищ.

53. О создатель плотского мира, праведный! Когда же в это жилое место вернется, о Спитама Заратуштра, счастье и изобилие, когда здоровье и целительность, когда процветание, приумножение, произрастание, когда рост хлебов и пастбищ?
54. И сказал Ахура-Мазда: Не вернется в это жилое место, о Спитама Заратуштра, ни счастье и изобилие, ни здоровье и целительность, ни процветание, приумножение, произрастание, ни рост хлебов и пастбищ,
55. пока здесь, в этом месте (?) убивший выдру не будет убит ударом, пока посвященной [в вопросы веры] (*dahma-*) душе выдры не совершат поклонение в течение трех дней и трех ночей, не будет возожжен огонь, простерт *барсман*, принесена *хаома*.
56. После этого вернется в это жилое место счастье и изобилие, здоровье и целительность, процветание, приумножение, произрастание, рост хлебов и пастбищ».

В этом отрывке выдра предстает как некое сверхсущество, мистическим образом сотворяемое в «источниках вод» из душ-сознаний умерших собак. В то время как от собак после смерти остается только *baodah-*, «сознание», выдра обладает бессмертной душой *urvan-*, в Авесте упоминаемой по отношению к людям, богам (включая Душу быка) и скоту, возможно, вслед за Душой быка. Ей присуще свойство, обозначаемое авестийским словом *dahma-*, передающим некую квалификацию, обученность, просвещенность, посвященность, прежде всего, в вопросы веры; этим термином называют и полноправного члена общины верующих⁴⁴: выдра — единственное животное, удостоившееся в авестийском собрании этого эпитета. Наконец, после смерти выдры в честь ее души в течение трех дней и ночей совершается зороастрийская литургия.

Вместе с тем особенным образом излагается и наказание, которое должен понести убивший выдру грешник. В отличие от иных случаев, приведенных в «Видевдате», виновный несет его не только перед жрецами, а перед всей общиной, представленной основными слоями зороастрийского общества — жрецами, воинами, крестьянами, а также, обобщенно, «мужами правед-

⁴⁴ См. Chr. Bartholomae, *Altiranisches Woerterbuch* (Berlin, 1961), Sp. 704—706.

ными». В числе предписанных четырнадцатым *фрагардом* искупительных действий, по масштабу и характеру в основном совершенно фантастических, наисуровейшее телесное наказание плетью, совершение ритуалов, убийство мириадов *xrafstra*-, предоставление комплектов орудий для жреца, воина и крестьянина, штрафы золотом и серебром, строительство канала «глубиной в собаку, шириной в собаку», пахотная земля, дом, строительство которого, скорее, является воссозданием рая⁴⁵, выдача замуж девицы за одного из «мужей праведных», пожертвование баранов, забота о собаках, включая очищение их от паразитов, потчевание «мужей праведных». Таким образом, жрецы стремились охватить в этом перечне все важнейшие сферы существования общины, придавая *фрагарду* форму, напоминающую гимн божеству, с тем различием, что здесь мы видим не молитвенные просьбы о подаче благ, сопровождаемые жертвоприношениями, а требование искупительных действий для восстановления утраченной после убийства священного животного гармонии.

Особое положение, занимаемое выдрой, с одной стороны, обладающей чертами праведного члена общины, более того, жреца, а с другой — божества плодородия, объясняет то значение, которое придавали жрецы-компиляторы введению в авестийский корпус повествования о наказании за убийство выдры. Безусловно, их целью было не изложение самого наказания, а обозначение сфер жизни общины, связанных с культом водного божества. Следовательно, выдру мы можем рассматривать как одно из если не воплощений, то обозначений божества плодородия.

К этому подталкивает нас и само авестийское имя выдры (близкое русскому), *udra*- (m.), само по себе связанное с водой: и.-е. **udor*-, **wedor*- «вода»⁴⁶. Компиляторы снабжают имя выдры эпитетом *ur̥pa*- «водяная», «живущая в воде», что является не дополнительной характеристикой заведомо водного животного, а отсылкой к зороастрийской классификации существ. Среднеперсидские тексты главой благих существ, «живущих в воде», называют рыбу Кар (авест. *kara*-), обитающую у подножия «мировой горы» и «древа всех семян». Примечательно,

⁴⁵ См. Крюкова, *op. cit.*, сс. 156—157.

⁴⁶ J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Woerterbuch* (Bern, 1959), S. 78.

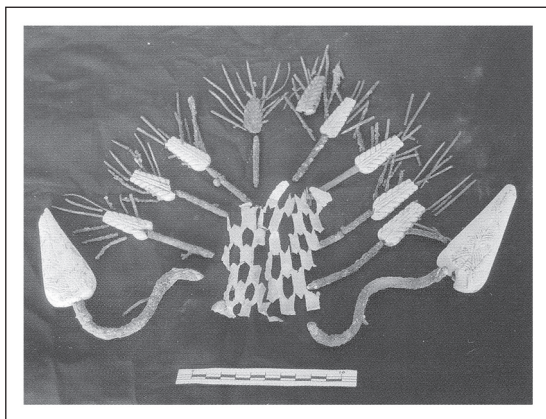
что термин *urāra-* служит в Авесте характеристикой древнего индоиранского владыки вод Апам Напата (*urāpō yazatō*⁴⁷), с течением времени оттесненного на второй план, возможно, другой «водной» богиней, Ардви Сурой Анахитой (традиционно ее имя переводилось как «Влага Сильная Незапятнанная», что объясняло связь этой богини с водной стихией; новый перевод Э. Пирара («Мягкая Тучная Нетронутая») фактически снимает эту связь, по крайней мере, в имени, рассматриваемом как набор эпитетов к слову «вода»)⁴⁸. В контексте среднеперсидской литературы имя этой богини, *arədu sūr anāhīt*, две части которого в некоторых случаях связаны в среднеперсидских текстах союзом *ud* «и», комментируется как «отец и мать вод», *pid ud mād ī ābān*⁴⁹. Высказывались предположения, что другие божества, связанные в Авесте с водным миром, «Воды» (авест. *āpas*, f. pl.), или «Жены Ахуры» (авест. *ahurānī-*; предполагалось и самостоятельное существование последних в качестве водных божеств), могли первоначально выступать в качестве жен неизвестного нам верховного божества зороастрийцев Ахура-Мазды, а именно — Апам Напата. В этой связи интересно обратить внимание на то, что авест. *udra-*, будучи существительным мужского рода, могло бы представлять мужское водное божество. Вместе с тем в «Видевдате» специально акцентируется внимание на том, что «из тысячи сук собак и тысячи кобелей собак — пара выдр, — самка и самец»⁵⁰, при этом пол животных в обоих случаях передан описательно. С одной стороны, необходимо учитывать, что во время составления 14-го и, вероятно, 13-го *фрагардов* авестийский язык был уже мертвым, а язык компиляторов не имел категории рода, с другой — можно предположить, что акцент сделан умышленно, для того чтобы подчеркнуть двойственную природу вод, находящихся под покровительством одновременно и мужского, и женского божества (более того, супружеской пары), что нашло отражение и в сотворении в источнике вод именно пары выдр. Соотнесение пола

⁴⁷ *Yuum* 19.52.

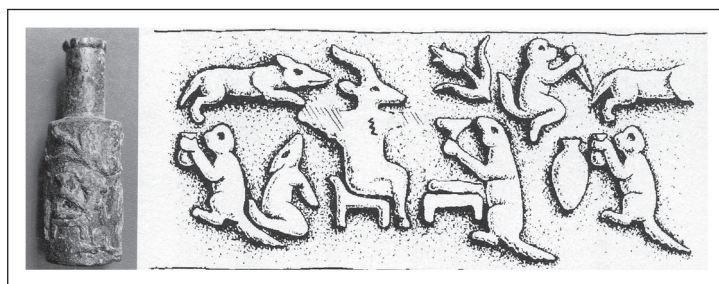
⁴⁸ См. «Anahid», *Encyclopaedia Iranica*: www.iranica.com; иное толкование имен богини: E. Pirart, «Le parties etiological de l'Ardvisur Banug Yasht et le noms de la grande deesse iranienne», *Indo-Iranian Journal* XLVI (2003).

⁴⁹ Pirart, *L'Aphrodite Iranienne* (Paris, 2006), p. 101, n. 275.

⁵⁰ *Видевдат* 13.51.



Илл. 10



Илл. 11



Илл. 12a



Илл. 12б

животных и людей или богов, к которым первые имеют отношение, вообще характерно для авестийских текстов, в качестве примера можно привести пассажи из того же «Видевдата», где говорится о ремесле врачевателя:

- 7.41. «Ученого атравана пусть лечит за благословение, хозяина дома пусть лечит за стоимость крупного скота наименьшей цены, владельца имения пусть лечит за стоимость крупного скота средней цены, главу рода, владеющего областью, пусть лечит за стоимость крупного скота наивысшей цены, правителя страны пусть лечит за колесницу, четверкой запряженную.
42. Соразмерно первому [перечню]⁵¹, жену хозяина дома пусть лечит за стоимость ослицы, жену владельца имения пусть лечит за стоимость коровы, жену главы рода пусть лечит за стоимость кобылы, жену правителя страны пусть лечит за стоимость верблюдицы».

Другим примером подобного соотношения, лежащим ближе к нашей теме, служит описание Ардви Суры Анахиты, одетой в «бобровые одежды из трехсот бобрих, четырежды родивших»⁵². Описание богини дополнено сообщением, по мнению Хр. Бартоломе, целиком поздней вставкой⁵³, согласно которому такие бобрихи «наикрасивейшие, поскольку их мех наиболее пушистый (густой); бобр является водным животным (“живущим в воде”, *ирāра-*)»⁵⁴. Это дополнение видится тем более интересным, что до сих пор понимание авест. *bawray-* как обозначения «бобра» остается под вопросом⁵⁵, — видимо, им задавались и жрецы-компиляторы, решившие уточнить сферу обитания животного, связанного с Ардви Сурой Анахитой, как вод-

⁵¹ Здесь интересно отметить, что во втором «перечне», который, как заявлено, должен соответствовать первому, нет указаний насчет лечения супруги зороастрийского жреца. Не может ли это означать, что в текст прокралось свидетельство столь порицавшегося обычая безбрачия (*Видевдат* 4.47)?

⁵² *Yum* 5.129.

⁵³ Bartholomae, *op. cit.*, Sp. 925.

⁵⁴ *Yum* 5.129.

⁵⁵ Основа **ba-bru-*, **ba-brau-* служит для образования названий животных коричневого или желтого цвета; *babr*: кл. перс., совр. перс. «тигр», тадж. «леопард», дари «лев», — В. С. Расторгуева, Д. И. Эдельман, *Этимологический словарь иранских языков* (Москва, 2003), ii, с. 153.

ную. В любом случае, в этом добавлении просматривается и желание примирить авест. *bawray-*, единственный раз засвидетельствованное во всей Авесте, с классификацией живых существ по месту их проживания. Что касается авест. *udra-*, бесспорно водного животного, его имя, помимо указанных *фрагардов*, известно по авестийскому топониму *udrya*⁵⁶. Среди черт, сближающих 14 *фрагард* «Видевдата» с 5 «Яштом», посвященным Ардви Суре Анахите, можно указать и то, что в последнем в качестве противостоящих богине упоминаются различные *xrafstra-*, — «Видевдат» предписывает их уничтожать «мираидами» ради искупления убийства выдры. В отличие от «Абан-Яшта», воспевающего Ардви Суру Анахиту, и других авестийских текстов, где богиня называется всеми тремя своими именами, особенностью «Видевдата» является упоминание лишь *arədvī-*, причем в качестве названия реки, стекающей с высочайших гор⁵⁷, воды, все очищающей⁵⁸, причем, во втором случае *sūra-* и *anāhitā-* не упомянуты, несмотря на то, что «Видевдат» здесь, по всей вероятности, цитирует «Ясну» 65.1,2 или «Яшт» 5.2,5 (или иной источник?).

Исследователи многократно пытались воссоздать картины поклонения древнеиранским женским божествам, так или иначе связанным с культами плодородия, а также божествам, связанным с водной стихией. Древнейшие культы упомянутой в Гатах богини удачи Аши, «Потомка Вод» Апам Напата и самих Вод сохранялись, но были оттеснены на второй план, уступив ведущее место Ардви Суре Анахите. Считается общепризнанным предложенное Х. Ломмелем еще в 1927 г. отождествление Ардви Суры и упомянутой в Ведах священной реки Сарасвати⁵⁹. Затмевая древнюю Аши, Ардви Сура Анахита, как и первая, ассоциируется античными источниками с Афродитой, а также видится ими аналогом Артемиды. Отдельным божеством, ассоциирующимся, помимо античных, с передневносточными божествами, является Анахита, Анаитис греческих источников.

Культ другого божества плодородия, Инанны, Наны был широко распространен в восточном Иране — в Парфии, Бак-

⁵⁶ *Яшт* 19.6.

⁵⁷ *Видевдат* 2.22.

⁵⁸ *Видевдат* 7.16.

⁵⁹ Н. Lommel, “Anahita-Sarasvati”, *Asiatica. Festschrift Friedrich Weller* (Leipzig, 1954), S. 405—413.

трии и Согде⁶⁰, причем в последнем эта богиня под именем Нанайи даже, возможно, возглавляла пантеон⁶¹, а в роли «умирающего и воскресающего бога» здесь выступал Сийавуш. Один из древнейших мифов с подобными персонажами (известными в разных мифологиях под разными именами) — шумерский миф о Инанне и ее муже-пастухе Думузи, также игравшем роль «умирающего и воскресающего бога», с тем отличием, что Инанна была еще свободна от роли Матери и божества плодородия. Подобно восседающей на льве Инанне-Иштар, Нанайа изображалась сидящей на льве (илл. 13).

Вполне вероятно проникновение образа Инанны в восточно-иранские пантеоны из Месопотамии, входившей в состав Парфянского царства. Однако можно предположить и местное ее происхождение, восходящее, подобно весеннему празднику тюльпанов, к эпохе бронзы. Возвращаясь, таким образом, к БМАК, отмечу, что изображения божеств на бактрийских металлических перегородчатых круглых печатях уже систематизировались В. И. Сарианиди с выявлением возможных прототипов⁶². Одно из характерных изображений на таких печатях — женское божество, как правило имеющее крылья, находящееся среди животных (один из вариантов — два льва). Та же или другая богиня изображается в типичной для шумерской Инанны и восточно-иранской Нанайи позе — боком сидящей на льве или пантероподобном животном, например, как на серебряной печати из погребения 570 некрополя Гонура (илл. 14). Возможно, мы имеем дело с двумя иконографическими образами одной и той же богини, или, напротив, уже в эпоху бронзы, если не раньше, происходило смешение двух образов — суровой богини на льве (драконе) и богини плодородия, изначально выступающей как хозяйка дикой природы. В пользу этого свидетельствуют изображения «хозяйки природы» между двух львов, а также богини, восседающей боком на двух змеях.

Подводя итоги, с определенной долей вероятности можно утверждать, что ряд явлений, таких, как ритуалы, связанные

⁶⁰ G. Azarpay, "Nana, the Sumero-Akkadian Goddess of Transoxiana", *Journal of the American Oriental Society* XCVI (1976).

⁶¹ B. I. Marshak, V. I. Raspopova, "Wall paintings from a house with a granary. Panjikent, first quarter of the eighth century A.D.", *Silk Road Art and Archaeology* I (1990), p. 149.

⁶² Сарианиди, *И здесь говорил Заратуштра*, сс. 243—244, рис. 49—52.

с возрождением природы, проводившиеся в пору цветения тюльпанов, культ выдры и представление о близости этого животного жреческому кругу, а также образы женских божеств, вошедших в зороастрийские традиции, восходят в центральноазиатском регионе к эпохе бронзы. Если мнение о вероятном влиянии передневносточных черт БМАК на формирование индоиранской мифологии в целом, приведшем к некоторому изменению в ней важнейших индоевропейских сюжетов, в том числе к трансформации драконоборческого мифа и, возможно, образов водных богинь плодородия, уже высказывалось⁶³, теперь можно говорить и о частных деталях, которые прослеживаются в культурах Центральной Азии на протяжении тысячелетий.

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

- Илл. 1.** Сосуд с изображением женских фигур (детали), ГЭ. К. В. Тревер, Луконин, *Сасанидское серебро. Собрание Государственного Эрмитажа. Художественная культура Ирана III—VIII вв.* (Москва, 1987), илл. 40, 41.
- Илл. 2.** Бронзовая перегородчатая печать с изображением тюльпана, Маргиана. Сарияниди, *Маргуш. Древневосточное царство в старой дельте реки Мургаб*, с. 268.
- Илл. 3.** Стеатитовый миниатюрный сосуд, дворец Гонур-депе. *Ibid.*, с. 126.
- Илл. 4.** Каменная ваза, некрополь Гонура. *Idem, Некрополь Гонура и иранское язычество*, с. 70.
- Илл. 5.** Каменное навершие жезла, Бактрия. V. Sarianidi, *Die Kunst des Alten Afghanistan* (Leipzig, 1986), S. 160.
- Илл. 6.** Оттиск цилиндрической печати из Маргианы. Сарияниди, *Маргуш. Древневосточное царство в старой дельте реки Мургаб*, с. 268.
- Илл. 7.** Культовый сосуд с изображением козлов у «мирового древа». *Ibid.*, с. 99.
- Илл. 8.** Каменная цилиндрическая печать, Бактрия. *Ibid.*, с. 310.
- Илл. 9.** Цилиндрическая печать, Гонур-депе. *Ibid.*, с. 278.

⁶³ M. Witzel, "Linguistic evidence for cultural exchange in prehistoric Western Central Asia", *Sino-Platonic Papers* CXXX (2003), p. 52.



Илл. 13



Илл. 14

- Илл. 10.** Божество плодородия, Гонур-депе. Idem, *Гонур-депе. Город царей и богов*, с. 217, илл. 79.
- Илл. 11.** Бронзовый косметический флакон из Бактрии, Anahit Gallery. Idem, *Маргуш. Древневосточное царство в старой дельте реки Мургаб*, с. 110.
- Илл. 12.** Серебряный сосуд, Лувр. Amiet, “Art de cour de Margiane-Bactriane”, pp. 31—34, fig. 6.
- Илл. 13.** Нанай, Пенджикент. Marshak, Rasporova, *op. cit.*, pp. 147, fig. 21.
- Илл. 14.** Серебряная перегородчатая печать, некрополь Гонура. Сарияниди, *Некрополь Гонура и иранское язычество*, с. 64.

В. А. Лившиц

История изучения Согда

Согд (греч. Σογδιανή, Σόγδοι, лат. Sogdiana) — одна из наиболее значительных по территории областей Средней Азии, культура которой оказала сильное влияние не только на весь этот регион, но и на Восточный Туркестан, Китай и Монголию. Дискуссии о границах этой области, особенно южных, продолжаются до наших дней. Согласно Страбону¹, пределы Согда на юге простирались до Окса (Waxšu — Амударья), на севере они доходили до верхнего течения Яксарта (древнеиранское *Yā xšartā- «Быстро текущая (?)», Сырдарья)².

Средневековые арабские и персидские историки и географы называли Согдом либо долину р. Зеравшан в ее среднем течении (включая Самаркандский Согд), либо весь бассейн этой реки, включая территорию Уструшаны, Бухарский оазис, а также долину р. Кашкадарья (Южный Согд с центрами Кеш (современный г. Шахрисябз) и Нахшеб (Несеф, современный г. Карши)³).

Гидроним Зеравшан (по народной этимологии — «Рассылающий золото») появляется в источниках только в XVIII в. Средневековые авторы именовали его «рекой Согда» или «рекой Бухары». Историки походов Александра Македонского, а также Страбон и Клавдий Птолемей называли реку Πολιτίμητος «многочтимый», что, возможно, является переводом древнесогдийского *Nāmīka- или *Nāmīša- (древнекитайская передача Nā mīet) «знаменитый, почитаемый» — так могли согдийцы объяснять значение этого названия офицерам штаба Александра⁴.

¹ II, 15; XI, 8.

² В. А. Лившиц, «Древнее название Сыр-Дарьи», *Вестник древней истории* I (Москва, 2003), сс. 3—10.

³ См. В. В. Бартольд, «Согд», *Сочинения* (Москва, 1965), iii, сс. 487—488.

⁴ Ср. W. Tomaschek, “Centralasiatische Studien. I. Sogdiana”, *Sitzungsberichte der philosophisch-historische Classe der kais. Akademie der Wissenschaften* LXXXVII (Wien, 1877), SS. 82—84; Бартольд, *Туркестан*

В древнеперсидских надписях ахеменидских царей (VI—IV вв. до н. э.) Согд именуется Sugda-, Suguda- (sa-u-gu-u-da, sa-u-ga-da, sa-u-gu-da, эламская передача šu-ug-da, аккадская su-ug-du⁵). В перечнях стран, подвластных Ахеменидам и упоминаемых в древнеперсидских надписях, Согд, завоеванный Киром II в период между 545 и 539 гг., входит в состав податного округа (сатрапии?) вместе с Парфией, Гирканией, Ареей и Хорезмом, что соответствует шестнадцатому из округов, перечисленных Геродотом⁶ для времени правления Дария I (522—486): парфяне, хорасмии, согдийцы и ареи должны были уплачивать ежегодно в царскую казну 300 талантов серебра.

На персепольских рельефах согдийцы изображены на восьмом месте приносящими кубки и ведущими двух верблюдов. Для строительства и украшения дворца Дария I в Сузах из Согда доставляли лазурит (древнеперсидское *kāsaka haya kapautaka* «голубой камень») и киноварь (*sinkabru*). Следует учитывать, что основным источником лазурита в древности был Бадахшан, находившийся на юго-восточных границах ахеменидского Согда⁷. Киноварь в VI в. до н. э. согдийцам приходилось, вероятно, доставлять из Гуджерата (Индия)⁸.

Среди ремесленников, строивших здания Персеполя и имеваемых в эламских хозяйственных документах V в. до н. э. *kurtas* (передача древнеиранского *gr̥da-), наряду с другими народами, подвластными Ахеменидам, были и согдийцы. В одном

в эпоху монгольского нашествия (Санкт-Петербург, 1892), сс. 132—133 (= idem, *Сочинения*, (Москва, 1963), i, сс. 132—133); idem, *К истории опрошения Туркестана* (Санкт-Петербург, 1914), сс. 185—187 (= idem, *Сочинения* (Москва, 1965), iii, сс. 97—236); P. Pelliot, "Notes sur le «Turkestan» de W. W. Barthold", *T'oung Pao* XXVII, p. 15; J. Markwart, *Wehrot und Arang. Untersuchungen zur mythischen und geschichtlichen Landeskunde von Ostiran* (Leiden, 1938), pp. 30, 162.

⁵ См. R. G. Kent, *Old Persian. Grammar. Texts. Lexicon* (New Haven, 1953) (*American Oriental Series*, XXXIII), pp. 13, 37, 40, 45, 209.

⁶ «Νόμοι, ἄρχοι, σατράπῃς», III, 89—97.

⁷ G. Herrmann, "Lapis-Lazuli: the early phases of its trade", *Iraq* XXX (London, 1968), pp. 21—29; É. de la Vaissière, *Histoire des marchands sogdiens* (Paris, 2002), p. 23.

⁸ См. Y. Majizaden, "Lapislazuli and the Great Khorasan Road", *PaléoOrient* VIII/1 (Paris, 1982), pp. 59—69; E. de la Vaissière, *Histoire des marchands sogdiens* (Paris, 2002), p. 23.

документе упоминаются 152 согдийских *kurtas*⁹. Согдийцы играли значительную роль в войнах, которые вели Ахемениды. Ктесий сообщает о топархии, в состав которой входили бактрийцы, хорасмии и согдийцы.

Согласно первому фрагменту авестийского «Видēвдāта», составленного, вероятно, во II—I вв. до н. э., но отражающего весьма ранние историко-религиозные, ритуальные и мифологические представления иранцев, верховный бог Ахурамазда сотворил *gāiuit yim suydō šaiianēm* «Гаву, обитель согдийцев» сразу же после создания Airiianēm Vaējō «Иранского простора», легендарной родины иранцев и зороастризма.

В десятом Яште Авесты бог Митра, обозревая свои владения, видит:

«весь арийцев край,
Где храбрые владыки
Собираются на битвы,
Где на горах высоких,
Укромных, полных пастбищ,
Пасется скот привольно;
Где на озерах волны
Вздымаются глубоких,
И где рек судоходных
Широкие потоки
Стремят свое течение,
И к Ишкате Парутской,
И к Мерву, что в Харайве,
И к Гаве, в Согдиане,
Или текут в Хорезм»¹⁰.

Авестийская *gāiuita* сопоставляется с осетинско-иронским *gāw*, дигорским *ǵaw*, армянским *gavar* «селение», *gewl* «деревня», тохарским *kwaš* «селение»¹¹. С древнеиранским *Gawa-

⁹ М. А. Дандамаев, В. Г. Луконин, *Культура и экономика древнего Ирана* (Москва, 1980), сс. 168—169; P. Briant, *Histoire de l'Empire Perse. De Cyrus à l'Alexandre* (Paris, 1996), p. 446.

¹⁰ Перевод И. М. Стеблин-Каменского (*Авеста. Избранные гимны. Из Видевдата*, пер. с авестийского И. М. Стеблин-Каменского (Москва, 1993), сс. 79—80).

¹¹ H. W. Bailey, "Asica", *Transactions of the Philological Society* (London—Hertford, 1945 (1946)), p. 14; I. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra* (Cambridge, 1959), pp. 174—175; В. И. Абаев, *Историко-этимологический*

связана согдийская надпись 'nt'wy ɣw'zn |Andāw ɢawāzn?| «Андāv, знатный (в) Гаве», появляющаяся во II в. н. э. на подражаниях монетам Гиркода¹².

Столицей Согда, представлявшего собой в III—VIII вв. конфедерацию полунезависимых княжеств, лишь номинально подчиненных согдийскому царю (xšēd, əxšēd, xšēwan), был Самарканд — согд. sm'rknḏh, sm''rknḏh |Smārkanθā|, именуемый у Ариана¹³, Квинта Курция¹⁴ и других античных авторов Μαρακάνδα, Marakanda.

Топоним Suγd (засвидетельствовано также Sγud, с метатезой) В. Томашек¹⁵ предложил этимологизировать как «сгоревший» → «очищенный огнем» → «сакрально чистый, святой», из древнеиранского *suxta-, перфектного причастия от *suk-, *suč- «гореть». Такую этимологию можно найти также у В. И. Абаева¹⁶ и у Я. Харматты¹⁷. Следует, однако, заметить, что согдийские формы названия страны — Suγd (swγd), Sγud (sγwd) четко отличаются по орфографии от suγd |swyt| — основы прошедшего времени (из древнеиранского перфектного причастия *suxta-) глагола swc- |sōč-| «гореть». В ягнобском языке, потомке одного из согдийских диалектов, согдийскому -γd соответствует -xt: ягн. suxta «сгоревший», но в названии летовки Sōydu, как и в названии селения Suγd в Бухарском оазисе, сохраняется -γd (общесогдийское *-γd) наименования страны¹⁸. Ср. названия

словарь осетинского языка (Москва—Ленинград, 1958—1995), ii, сс. 299—300.

¹² Bailey, “Iranian Studies [I]”, *Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies* VI/4 (London, 1932), pp. 953—955; W. B. Henning, “Mitteliranisch”, *Handbuch der Orientalistik. I/4: Iranistik. 1: Linguistik* (Leiden—Köln, 1958), S. 26.

¹³ III.30.6; IV.3.6; 5.2; 6.3; 16.2.

¹⁴ VII.6, 24; VIII.1.7.19; 2.13.

¹⁵ Tomaschek, *op. cit.*, SS. 10—11.

¹⁶ Абаев, *Осетинский язык и фольклор* I (Ленинград, 1949), сс. 38, 183, 211; idem, *Историко-этимологический словарь осетинского языка*, iii, сс. 188—189.

¹⁷ J. Harmatta, “The origin of the name Σογδοί”, *Acta Classica Universitatis Debreceniensis* XIII (Debrecen, 1977), pp. 3—6.

¹⁸ Лившиц, «Согдийские документы из замка Чиль-худжра», *Scripta Gregoriana. Сборник в честь семидесятилетия академика Г. М. Бонгард-Левина* (Москва, 2003), с. 80, прим. 15; С. И. Климицкий, 1937. «Название Согдианы в топонимике Таджикистана», *Записки Института*

двух частей территории нынешнего Самарканда — Nīm Suyd («Полусогд») на острове Мианкаль, образованном Акдарьей и Карадарьей (два рукава р. Зеравшан), и Suyud-i kalon («Большой Согд»), местность к северу от Акдарьи.

В. Айлерс¹⁹ предлагал связывать топоним Suyd с названием реки и города Sox в Ферганской долине. Последняя известная мне попытка этимологизации топонима была сделана О. Семереньи²⁰. Отвергнув связь топонима Suyd с причастием *suxta-, он предложил реконструировать архетип топонима в форме *Sukuda- (откуда *Sukda- и, далее, *Suyda-) и связывать его с этнонимами Skuda- (название фракийских причерноморских племен) и *Škuda- «скиф», греч. Σκύθης, букв. «стрелок» (ср. аккадское aškuza «скиф», еврейское iškuza). Однако эта реконструкция противоречит данным исторической фонетики восточноиранских языков (*Sukuda- не могло превратиться в *Suyda-). Приходится признать, что происхождение топонима Suyd остается неизвестным²¹.

Археологические исследования городов и селений Согда начались вскоре после присоединения Туркестана к России. Первые работы на Афрасиабе, городище древнего Самарканда, были проведены Н. И. Веселовским. Раскопки продолжили В. Л. Вяткин, В. В. Бартольд, А. Ю. Якубовский, М. Е. Массон, А. И. Тереножкин, В. А. Шишкин, Я. Г. Гулямов, Л. И. Альбаум, Х. Г. Ахунбабаев, Г. В. Шишкина, Д. Кадыров и другие российские и узбекистанские археологи²². С 1998 г. раскопки Афрасиа-

Востоковедения АН СССР VI (Ленинград, 1937), сс. 9—13.

¹⁹ W. Eilers, "Einige Prinzipien toponymischer Übertragung", *Onoma XXI* (Berlin, 1977), S. 289.

²⁰ O. Szemerényi, *Four Old Iranian Ethnic Names: Scythian-Skudra-Sogdian-Saka* (Wien, 1980) (*Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Kl.* ccclxxi), pp. 26—40.

²¹ О фонетических и орфографических вариантах названия Suyd / Suyd «Согд», swōdyk, sywōdyk, swōδ'k, sywōy'n'k «согдийский» (суффиксальные дериваты от *sywōdiya-) см. Henning, *Sogdica* (*James G. Forlong Fund*, xxi) (London, 1940), pp. 9, 61; Bailey, "Iranian Studies [I]", *Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies VI/4*, p. 948; "Iranian Studies V", *ibid.* VIII/1 (1935), p. 890; *Согдийские документы с горы Муг. II: Юридические документы и письма*, чтение, перевод и комментарии В. А. Лившица (Москва, 1962), сс. 80—81.

²² См. библиографию исследований и публикаций: Г. В. Шишкина, Р. Х. Сулейманов, Г. А. Кошеленко, «Согд», *Древнейшие государства*

ба ведет Французско-Узбекистанская археологическая экспедиция (Mission archéologique Franco-Ouzbèke), которой несколько лет руководил П. Бернар, ныне ее возглавляет Ф. Гренэ.

Ко времени грекомакедонского завоевания (329 до н. э.) Самарканд состоял из двух частей: цитадели, окруженной стеной и рвом, и собственно города. Протяженность стен составляла 70 стадий (не менее 12—12,5 км). Город обтекала некая река — по-видимому, это Сиаб; древний Самарканд получал также воду из канала, выведенного из Зеравшана (этот канал позднее именовался Даргам). Раскопки Афрасиаба обнаружили остатки поселения VII—IV вв., занимавшего площадь 60—70 гектаров.

Ахемениды встретились в Согде с развитой городской цивилизацией. В 30 км к северу от Афрасиаба, на правом берегу Зеравшана, Французско-Узбекистанская экспедиция велла раскопки городища Коктепе, старейшие слои которого относятся к VII в. до н. э.²³ Это городище, возможно, соответствует городу, который античные авторы именовали «второй столицей» или «царской крепостью» Согдианы²⁴.

Начиная с 40-х гг. прошлого столетия проводились археологические исследования на других памятниках Самаркандского Согда — на Тали-Барзу, Ак-тепе, Кульдор-тепе, Кафыр-кале, Джартепе²⁵. В 1947 г. начались раскопки городища древнего Пенджикента (Панч, Панчеканс согдийских документов), расположенного в 60 км к востоку от Самарканда. Археологические работы на этом городище, ознаменовавшиеся открытием стеновых росписей, глиняной скульптуры, храмовых и дворцовых комплексов, ремесленных мастерских, наусов, ведутся регулярно Пенджикентской экспедицией Государственного Эрмитажа

Кавказа и Средней Азии (Археология СССР) (Москва, 1985), сс. 273—292; В. И. Распопова, Шишкина, «Согд», *Средняя Азия в раннем средневековье* (Москва, 1999), сс. 50—77, сс. 220—241 (*Археология*, под редакцией Г. А. Брыкиной).

²³ Cl. Rapin, M. Isamidinov, M. Khasanov, “La tombe d’une princesse nomade à Koktepe près de Samarkand”, *Akadémie des inscriptions et belles lettres. Comptes rendues de séances* (Paris, 2001), pp. 35—98.

²⁴ Ср. Е. А. Мончадская, «О “царском городе” или “второй столице” Согдианы», *Вестник древней истории* II (Москва, 1959), сс. 116—121.

²⁵ См. библиографию: Шишкина, Сулейманов, Кошеленко, *op. cit.*, с. 274; Распопова, Шишкина, *op. cit.*, сс. 52—54.

и Института истории, археологии и этнографии Академии наук Республики Таджикистан²⁶.

Для изучения истории Согда в период последней четверти VII в. — первой четверти VIII в. и исследования грамматической структуры и лексики согдийского языка, согдийской палеографии и стиля согдийских писем большое значение имела находка 75 согдийских документов и писем (на коже, пергамене, китайской бумаге и дереве — ивовых палках) в 1933—1934 гг. в развалинах крепости на горе Муг (Қал’ай Мўғ, Мўғ-Қал’а)²⁷.

Первые сообщения о памятниках Бухарского оазиса относятся к первой половине XIX в. После 1868 г., когда бухарский эмир признал себя вассалом России, стало возможным дать описание ирригационной системы оазиса, исследовать остатки стены Кампырдувал, окружавшей в древности оазис, и провести пробные раскопки на нескольких памятниках²⁸. Больших результатов добилась экспедиция Государственного Эрмитажа и Узбекистанского Комитета по охране памятников старины (Узкомстарис) под руководством А. И. Якубовского в 1934 г.

²⁶ О работах на городище древнего Пенджикента см. библиографию, приведенную у Распоповой, Шишкиной, *op. cit.*, сс. 222—231; A. M. Belenickij, *Zentralasien (Archaeologia Mundi)* (Genf, 1968); idem, Marshak, “The Paintings of Sogdiana”, [in:] G. Azarpay, *Sogdian Painting. The Pictorial Epic in Oriental Art* (Berkeley—Los Angeles—London, 1981), pp. 11—77; Marshak, *Legends, Tales and Fables in the Art of Sogdiana* (New York, 2002) (*Biennial Ehsan Yarshater Lecture Series. School of Oriental and African Studies. University of London No. 1*); *Отчеты о раскопках 1998—2006 гг.*

²⁷ О находках, публикациях и исследованиях этих документов см.: *Согдийский сборник. Сборник статей о памятниках согдийского языка и культуры, найденных на горе Муг в Таджикской ССР* (Ленинград, 1934); *Согдийские документы с горы Муг I: Описание, публикации и исследование документов с горы Муг* А. А. Фреймана (Москва, 1962); *Согдийские документы с горы Муг II: Юридические документы и письма, чтение, перевод и комментарий* В. А. Лившица (Москва, 1962); *Согдийские документы с горы Муг III: Хозяйственные документы, чтение, перевод и комментарии* М. Н. Боголюбова и О. И. Смирновой (Москва, 1963); а также литературу, указанную в этих работах. См. также: Лившиц, *Согдийская эпиграфика Средней Азии и Семиречья* (Санкт-Петербург, 2008).

²⁸ В. А. Шишкин, *Варакша* (Москва, 1963), сс. 13—15; R. N. Frye, “Bukhara in pre-Islamic times”, *Encyclopaedia Iranica*, ed. by E. Yarshater (London—New York, 1989), iv, fasc. V, p. 513.

Дальнейшие исследования памятников Бухарского оазиса велись экспедициями В. А. Шишкина, открывшими несколько памятников, в том числе Варахшу, и городища античного времени к западу от Варахши (Баштепинская группа памятников). В 40—50-х гг. прошлого столетия велись раскопки Кызылкыра, Ромиша, Уч-кулака (укрепленное поселение III—IV вв. в 8 км от Варахши — раскопки итальянского археолога С. Антонини).

Продолжались начатые еще в 30-х гг. раскопки Пайкенда (согд. Ptknδ [Patkanθ] на монетах), одного из старейших городов Бухарского оазиса, возникшего не позднее III в. н. э. Исследования городища Пайкенда планомерно ведется экспедициями Государственного Эрмитажа²⁹.

Южный (Кашкадарьинский) Согд начал исследоваться в 1946—1948 гг. Археологические разведки и раскопки здесь вели С. К. Кабанов, А. И. Тереножкин, Л. И. Альбаум, Р. Х. Сулейманов. Особенно активно исследования в этом районе стали проводиться в связи со строительством Иски-Ангарского канала и Чимкурганского водохранилища. В 1965—1966 гг. здесь работала Кешская археолого-топографическая экспедиция Ташкентского университета под руководством М. Е. Массона. С. К. Кабанов изучал сельские поселения и исследовал городище древнего Нахшеба. Крупные города, в том числе Ёр-Курган, городище которого (в низовьях Кашкадарьи) содержит остатки укрепленного города площадью более 40 гектаров, возникшего еще в доахеменидский период, с храмом и кварталами гончаров, исследовались Кашкадарьинской экспедицией Института археологии Академии наук Узбекской ССР под руководством Р. Х. Сулейманова³⁰.

Можно предполагать, что в ахеменидский период, как и много веков спустя, жители трех основных частей Согда — Самаркандского (Центрального), Бухарского (Западного) и Кашкадарьинского (Южного) — равно как и население Уструшаны, также говорившее на согдийском языке, не считали себя единым

²⁹ См.: *Раскопки в Пайкенде в 2004 году* (Санкт-Петербург, 2005) (*Материалы Бухарской археологической экспедиции VI*, начальники экспедиции Г. Л. Семенов, Дж. К. Мирзаахмедов); *Отчет о раскопках в Пайкенде в 2005 году* (Санкт-Петербург, 2006) (*Материалы Бухарской археологической экспедиции VII*, начальники экспедиции Г. Л. Семенов, Дж. К. Мирзаахмедов).

³⁰ См. сводку данных и литературу о работах: Шишкина, Сулейманов, Кошеленко, *op. cit.*, сс. 274—275; Распопова, Шишкина, *op. cit.*, с. 55.

народом. Такой вывод можно сделать на основании анализа согдийских документов, найденных в развалинах крепости на горе Муг (120 км к востоку от Самарканда). В этих документах согдийцами (sγwδuk, swγδ'k, sγwδy'n'k) именуется только жители Самаркандского Согда (прежде всего самаркандцы и пенджикентцы), в отличие от pwx'r «бухарцев», kšy'n'k «кешцев» (жителей Южного Согда) и 'strwšnyk «уструшанцев»³¹. Как разные народы названы согдийцы — swt'yuk, бухарцы — pwx'r и кешцы — kšy'n'k также в манихейском «Списке народов» (N'βn'm'k |Nāfnāmē|), найденном в Турфанском оазисе (Китайский Туркестан)³².

Трехлетняя война (329—327 до н. э.), навязанная согдийцам грекомакедонской армией Александра, многочисленные жертвы и разорение Согда явились, по мнению В. Б. Хеннинга³³, главными причинами переселения части согдийцев в конце IV в. до н. э. в соседние западные и восточные области и образования многочисленной согдийской диаспоры, которая сыграла выдающуюся роль в развитии международной караванной торговли на трассах Великого Шелкового пути и способствовала возникновению торговых факторий, ремесленных и земледельческих поселений в Китайском Туркестане, Монголии, в Китае, а также в Чаче (Ташкентский оазис), Ферганской долине и в Семиречье³⁴. Основываясь на топонимической номенклатуре согдийских «Старых писем» (313—314 гг.), В. Б. Хеннинг и Г. Хэлун³⁵ относили первые контакты согдийцев с Китаем к IV в. до н. э. Согдийская передача названия западной столицы китайской империи Цинь (откуда согд. cun |čīn| «китайский, китаец; Китай», Cynstn |Čīnstan| «Китай») как 'xwmt'n |əxumdān| соответствует кит. Xianyang, среднекит. *ɣam-ian, др.-кит. *g'em-din³⁶. Это название стало употребляться, вероятно, с се-

³¹ Согдийские документы с горы Муг II, сс. 195, 209, 211, 221.

³² См.: Henning, *Sogdica*, pp. 8—11.

³³ Idem, "Mitteliranisch", S. 54.

³⁴ См. также Н. Н. Шаедер, *Iranica*. 1. Das Auge des Königs. 2. Fu-lin (Berlin, 1934) (*Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Kl.* iii/10), SS. 43—45.

³⁵ Henning, G. Haloun, "The compendium of the doctrines and styles of the teachings of Mani, the Buddha of the light", *Asia Major* III/2 (London, 1952), pp. 184—212.

³⁶ Pelliot, "L'origine du nom de Chine", *T'oung Pao* XIII, (Leiden, 1912), pp. 727—742; idem, "Encore à propos du nom de «Chine»", *ibid.* XIV (Lei-

редины IV в. до н. э. В это время, задолго до описания Чжан Цянем (около 125 г. до н. э.) первого китайского посольства в страны, лежащие к западу от бассейна р. Тарим, согдийцы установили торговые связи с Дальним Востоком.

Сделав столицей своей державы Вавилон и сохранив почти ту же систему сатрапий, которая существовала при Ахеменидах, Александр стремился добиться единства государства. С 324 г. до н. э. в войска стали набирать, наряду с эллинами, персов, мидийцев, согдийцев, бактрийцев и представителей других народов Ирана и Средней Азии. 30 тысяч юношей из местной знати были вооружены по македонскому образцу и распределены по отрядам конницы.

Для создания опорных пунктов грекомакедонской колонизации в Согде и Бактрии были построены, по данным античных авторов, более десятка городов — Александрий. В них было расквартировано около 20 тысяч пехоты и 3 тысячи всадников. Однако усилия грекомакедонцев не смогли превратить империю Александра в единое целое. Непрочность ее проявилась сразу после смерти Александра в 323 г.

Власть оказалась в руках его преемников — полководцев, именовавшихся диадохами («наследниками») и эпигонами («наследниками наследников»). После ожесточенной борьбы двух основных групп диадочов и битвы при Ипсе (301 г.) в Великой Фригии империя Александра была разделена на три государства: Македонское, Египетское и Сирийское, в котором утвердился Селевк, один из военачальников Александра. Он подчинил большую часть Ирана и Средней Азии, в том числе Парфию, Согд и Бактрию.

Около 256 г. до н. э. от Селевкидов отложился Диодот — основатель Греко-Бактрийского царства, в состав которого, кроме Бактрии, вошли Согд, Арейя и Мервский оазис. После многолетней войны с Селевкидами Евтидем, соперник Диодота II, захватил власть в Греко-Бактрии. Ядром его владений оставалась Бактрия, в них входили Согд (для Селевкидов эта страна была потеряна в 247 г. до н. э.) и, вероятно, соседние области Средней Азии. К грекобактрийскому периоду относится выпуск

den, 1913), pp. 427—428; D. Bodde, “The state and empire of Ch'in”, [in:] *The Cambridge History of China. Volume I: The Ch'in and Han Empires 221 B.C.—A.D. 220*, ed. by D. Twitchet et M. Loewe (Cambridge, 1995), pp. 20—102.

монет, на которых греческие надписи заменяются согдийскими. Скудость источников не позволяет детально охарактеризовать государственное устройство Греко-Бактрийского царства. При наиболее сильных его правителях оно было централизованным, копируя, по-видимому, во многом империю Селевкидов.

Изучение Греко-Бактрии в российской и западноевропейской науке началось в первой половине XVIII в. Выпускник Кенигсбергского университета синолог Т. З. Байер, переехавший в Петербург и ставший российским академиком, собрал большой нумизматический материал и сведения античных источников по истории Греко-Бактрийского царства и опубликовал их в книге *Historia regni graecorum Bactriani*³⁷. В XIX — начале XX вв. история Бактрии освещалась в отечественной и зарубежной науке в связи с исследованием походов Александра Македонского и истории его наследников на Востоке. Возникло также направление, связанное с изучением специально Греко-Бактрии на основе письменных источников и нумизматических материалов.

С 30—40-х гг. прошлого столетия началось интенсивное изучение археологических памятников Бактрии. Бактрийские и согдийские города Греко-Бактрии можно разделить на три группы³⁸. К первой относятся города, возникшие еще в доахеменидский и ахеменидский периоды: столица Бактры; Самарканд; город, находившийся в низовьях р. Кафирниган (ныне городище Қал‘а-и мир), и несколько других. Города второй группы возникли в эпоху грекомакедонского господства или при Селевкидах. К третьей принадлежат города, возникшие в период Греко-Бактрийского царства.

В 1964 г. французские археологи начали раскопки городища Ай-Ханум, находящегося на севере Афганистана, на берегу р. Пяндж. Раскопки показали, что это был греческий полис, ос-

³⁷ *Historia regni graecorum Bactriani* (1738 г.) О работах Байера см.: П. Пекарский, *История Императорской Академии наук в Петербурге. I* (Санкт-Петербург, 1870), сс. 180—196; F. Babinger, *Gootlieb Siegfried Bayer (1694—1738). Ein Beitrag zur Geschichte der morgenländischen Studien in 18 Jahrhundert* (Münich, 1915); K. Lundbak, *T. S. Bayer (1694—1738). Pioneer Sinologist* (Copenhagen, 1986) (*Scandinavian Institute of Asian Studies. Monograph Series* liv).

³⁸ Ср.: Б. Г. Гафуров, *Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история*, под редакцией Б. А. Литвинского (Москва, 1972), сс. 116—117, 119.

нованный при Александре (Александрия на Оксе?), существовавший в селевкидский и грекобактрийский периоды и погибший около 145 г. до н. э. в результате вторжения кочевников. На противоположном (таджикистанском) берегу Пянджа археологи исследовали несколько городищ, также относящихся к грекобактрийскому периоду: Саксан-охур, расположенное напротив Ай-Ханум; Кей-Кубад-шах; Кухна Қал'а; Қал'а-и мир и другие, в том числе Тахти Сангин («Каменный трон»), руины которого скрывают город, существовавший уже при Ахеменидах, один из важнейших эллинских центров Греко-Бактрии³⁹.

В середине II в. до н. э. вторжения кочевых племен привели к падению Греко-Бактрийского царства и образованию нового государства — Кушанской империи. Точно датировать этапы этого процесса трудно; правдоподобной представляется реконструкция Клода Рапэна⁴⁰, согласно которой первый натиск юэчжийских племен относится к 145 г. до н. э., вторая волна пришельцев — около 130 г. Иную хронологическую схему предложил японский ученый И. Кубавара, относящий переселение юэчжей на север Средней Азии к 172—161 гг., их продвижение на юг, к Амударье, к 139—129 гг., вблизи Самарканда они были между 133 и 129 г.

Античные источники приводят названия племен, завоевавших Греко-Бактрию: асии, пасианы, тохары, сакараулы (или сакараваки). Вероятно, и после гибели Греко-Бактрийского царства на территории Бактрии продолжали обращаться оболы с именем царя Евкратиды. Монетные находки в Южном Таджикистане показывают, что эти монеты чеканились и при юэчжах в конце II—I в. до н. э. В Согде продолжался выпуск подражаний грекобактрийским монетам, в качестве образцов чаще всего служили тетрадрахмы Евтидема, драхмы Гиркода и селевкидские монеты с изображением лучника на реверсе, с греческой надписью

³⁹ О раскопках Тахти Сангин (это название было дано городищу Б. А. Литвинским, руководителем раскопок) см.: Б. А. Литвинский, И. Р. Пичикян, *Эллинистический храм Окса в Бактрии (Южный Таджикистан). Том I: Раскопки. Архитектура. Религиозная жизнь* (Москва, 2000); Литвинский, *Храм Окса в Бактрии (Южный Таджикистан). Том II: Бактрийское вооружение в древневосточном и греческом контексте* (Москва, 2001); idem, Ю. Г. Виноградов, Пичикян, «Вотив Атросока из храма Окса в Северной Бактрии» *Вестник древней истории* IV (Москва, 1985) и указанную в этих работах литературу.

⁴⁰ Rapin, Isamiddinov, Khasanov, *op. cit.*, pp. 75—79, 81—82.

(частично искаженной) и портретом правителя на аверсе. К V в. н. э. эти монеты совершенно деградировали — изображение лучника превратилось в зигзаг, сильно уменьшился вес монеты, а в VI в. выпуск этих монет прекратился⁴¹.

Во II в. до н. э. Согд входил в состав Кангюйского государства, созданного кочевниками и граничившего с Ферганой (кит. Давань), на юге — с владениями юэчжей, на северо-западе с приаральскими племенами. Центром Кангюя был, по-видимому, Чачский оазис. В период своего наибольшего могущества, в I в. до н. э., Кангюй имел 120 тысяч войска⁴².

Подъем экономики, связанный более всего с плодородием лёссовых долин, рост политического и культурного значения Согда приходится на III — первую половину VIII вв. В этот период складывается государственная структура страны — конфедерация вассальных княжеств, возглавляемая с VII в. «согдийским царем, самаркандским государем» (первым из таких правителей, имя которого известно по надписям на бронзовых монетах и китайским хроникам, был кешский князь Шишпир — šyšpurg MLK' на монетах, ставший в 630-х гг. самаркандским царем).

Во второй половине IV в. сюнну (хунны, согдийцы называли их xwn [xūn])⁴³ убили правителя (Самаркандского?) Согда и овладели его страной⁴⁴. Остается неясным, были ли это те же хунны, которые в начале IV в. завоевали Северный Китай, или в Согд вторглись хиониты, которых индийская традиция именовала hūṇa. Физический облик хуннов и хионитов различался, хотя часть хуннов, вероятно, влилась в состав хионитов⁴⁵. Неко-

⁴¹ Е. В. Зеймаль, *Древние монеты Таджикистана* (Душанбе, 1983), сс. 69—76, 234, 269—276.

⁴² Литвинский, *Кангюйско-сарматский фарн* (Душанбе, 1968); о попытках Кангюя завязать дипломатические и торговые отношения с Китаем см.: de la Vaissière, *op. cit.*, pp. 34, 43—47, 66—69, 83—84.

⁴³ Позднее, вероятно в VI — начале VII вв., этноним xwn стал обозначать в согдийском языке тюрков (западных и восточных). В документах из крепости на горе Муг xwn «тюрк», xwn'nk «тюркский» засвидетельствованы многократно.

⁴⁴ K. Enoki, "On the nationality of the Ephtalites", *Mémoires of the Research Department of the Toyo Bunko* XVIII (1959), pp. 1—58.

⁴⁵ K. Czeglédy, "Zur Geschichte der Hephtaliten", *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* XXVIII (Budapest, 1983), SS. 213—217; F. Grenet, "Regional interaction in Central Asia and Northwest India in the

торые титулы на монетах хионитов и эфталитов («белых хуннов» византийских источников) — иранские: согдийский *хуш* |xuv| «государь, князь», бактрийский *хошо* |xuv|, среднеперсидские, однако имена собственные правителей показывают, что нередкое в научной литературе наименование этих народов «иранские хунны» неверно⁴⁶.

Согд попал под власть эфталитов около 569 г. С этого времени в китайских хрониках упоминаются эфталитские посольства в Китай, отправленные из Самарканда (чаще всего речь идет о торговых караванах⁴⁷). В VI в., в конце эфталитского периода или в первые годы господства тюрков в Согде, если верить «Истории Бухары» (*Tā'riḫ-ī Buhārā*) Наршахи, некий Абрүй захватил власть в Бухарском оазисе и вынудил согдийскую знать и купцов эмигрировать в Семиречье⁴⁸.

Уже при первых вторжениях в Среднюю Азию тюрки столкнулись с эфталитами, положение которых стало весьма трудным, ибо они оказались между двух огней — тюрками и сасанидским Ираном. Разгром эфталитов произошел между 563 и 567 гг.⁴⁹ Однако вскоре между тюрками и сасанидским шаханшахом Хосровом I Ануширваном возник конфликт. Согласно хронике ат-Табари, виновниками ссоры были тюрки, требовавшие от Ирана выплаты той дани, которую он ранее платил эфталитам. Динавари сообщает, что Хосров I, узнав о том, что тюрки дошли до Бухары, Кеша и Несефа, направил против них войско. Тюрки уклонились от боя, отступили, и все эти области попали под власть Сасанидов.

Kidarit and Hephtalite period”, *Proceedings of the British Academy* CXVI (London, 2002), pp. 209—214.

⁴⁶ Иранские имена эфталитских правителей в «Шах-наме» Фирдоуси (Гатфар, Фаганич) отражают легендарную (или эпическую) историю эфталитов (араб., перс. *haytāl*, *habtāl*).

⁴⁷ См. Enoki, *op. cit.*

⁴⁸ J. Marquart, *Erānšahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac'i. Mit historisch-kritischen Kommentar und historischen und topographischen Excursen* (Berlin, 1901) (*Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen* iii/2), S. 39; С. П. Толстов, *Древний Хорезм. Опыт историко-археологического исследования* (Москва, 1948), сс. 248—280.

⁴⁹ Ed. Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue (Turks) occidentaux* (Saint-Petersburg, 1903) (*Сборник трудов Орхонской экспедиции* VI), с. 206; G. Moravcsik, *Byzantinoturcica* (Berlin, 1958), i, S. 76.

Еще в Кушанской империи через Среднюю Азию проходили пути международной торговли, в том числе Шелковый путь, связывавший Ближний Восток с Римом и Китаем. Позднее производство шелковых тканей возникает и в Средней Азии. На Западе шелкоткачества в это время не было. Рим, как и позднее Византия, зависел от импорта шелка из Китая и Центральной Азии, причем в роли посредников выступали персидские и согдийские купцы.

Согдийцы, начавшие производить шелковые ткани, по-видимому, в VII в. и имевшие тесные связи с китайскими поставщиками шелка-сырца, больше всего были заинтересованы в налаживании среднеазиатско-византийской торговли шелком.

На бронзовых монетах самаркандских царей⁵⁰ прочтены десять имен:

1) šyšpūt [šēšpēr], букв. «Распространяющий (зороастрийскую?) веру», китайская передача Shashebi (среднекитайское *ʃaʃat-piet). Его имя в китайской хронике *Таншу* упоминается в связи с посольством, отправленным им в 642 г. к императору Поднебесной.

2) В середине VII в. Китай утверждает согдийским царем Вархумāна (βrxwm'n, 'βrxwm'n в согдийских текстах [(ə)vaɣxumān] «Несущий благую мысль»). В согдийской надписи (дипинти) на стенных росписях, открытых в 1964 г. на Афрасиабе, приведено его родовое имя — 'wnš [Unaš(?)]. Вархумāн упоминается в китайских хрониках между 650 и 658 гг. Согласно китайской хронике *Синь Таншу*, император Гао-цзун в период юн-хуэй (650—655) утвердил Вархумāна (кит. Fu-hu-man) правителем губернаторства Канцзюй (Согд). Между 650 и 655 гг. Вархумāн отправил посольство к китайскому двору⁵¹. Родовое имя Unaš засвидетельствовано также на монетах самаркандского царя Мастча (или Мастича)⁵².

⁵⁰ О. И. Смирнова, *Каталог монет с городища Пенджикент* (Москва, 1963), сс. 61—91; eadem, *Сводный каталог согдийских монет (бронза)* (Москва, 1981), сс. 36—45, 103—227, 423—424.

⁵¹ И. Я. Бичурин (Иакинф), *Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена* (Москва—Ленинград, 1950—1953), ii, с. 311; Chavannes, *op. cit.*, p. 135; Смирнова, *Каталог монет с городища Пенджикент*, с. 27.

⁵² О монетах этого правителя см. ниже. С согдийским 'wnš кажется возможным сопоставить кит. wen-na-sha в хронике *Чжоушю*: «Страна Su-te (Согд) находится к западу от Ts'ung-ling (Памир). Это, возможно,

3) Согласно китайским хроникам, в годы правления императора Ren-seue-t'uan-t'een самаркандским царем был утвержден «большой вождь» Дусуботи — китайская передача согдийского имени Twk'sp'δ'k [Tōkəsprāḍak или Tōkəsprāḍē], засвидетельствованного на монетах [это имя имеет буквальное значение «(Обладающий) сильным войском»].

4) Его преемником был сын, имя которого известно лишь в китайской передаче Ninje-shi-shi. Монет с этим именем не обнаружено. Он правил, вероятно, в 696—698 гг.

5) К концу VII в. (698—700 гг.?) следует, по-видимому, отнести правление царя Мастича (m'stc), происходившего, как и Вархуман, из рода Унаш (m'stc 'wnš MLK' [Mastič Unaš xšēd] на монетах)⁵³.

6) Конец VII — первая половина VIII вв. был тяжелым периодом в истории Согда. Арабские войска, завоевав Иран, вторглись в Среднюю Азию. Для этого периода основным источником являются сочинения арабских историков и географов. В 700 г. самаркандским царем становится Тархун (кит. T'uhung, араб. Тархун, согд. Trxwn MLK' «царь Tarxūn» на монетах и в брачном контракте — документы Nova 3 и Nova 4 из крепости на горе Муг, датированные 10-м годом правления Тархуна)⁵⁴. Тархун правил до начала или первой четверти 711 г., когда был низложен согдийской знатью и убит (или, по другой версии, покончил с собой). Сыновья Тархуна, как можно судить по арабскому документу из крепости на горе Муг, были на попечении пенджикентского князя Деваштича (δyw'styc)⁵⁵.

древний Yen-ts'ai. Одно из названий этой страны wen-na-sha...» (R. A. Miller, *Accounts of Western Nations in the History of the Northern Chou Dynasty* (Berkeley and Los Angeles, 1959) (*East Asian Studies. Institute of International Studies. University of California. Chinese Dynastic Histories Translations VI*), p. 12.

⁵³ О. И. Смирнова читала: m'stn n'wy'n MLK'.

⁵⁴ *Согдийские документы с горы Муг II*, сс. 17—45.

⁵⁵ Сводки данных о Тархуне: В. А. Крачковская, И. Ю. Крачковский, «Древнейший арабский документ из Средней Азии», *Согдийский сборник* (Ленинград, 1934), сс. 63—65; Frye, "Tarxūn — Tūrxūn and Central Asian History", *Harvard Journal of Asiatic Studies* XIV, (1951), pp. 105—120; Смирнова, «Согдийские монеты как новый источник для истории Средней Азии», *Советское востоковедение VI* (1949), сс. 132—141; *Согдийские документы с горы Муг II*, сс. 65—67.

7) Преемником Тархуна был Ёрак (согд. 'wyrk MLK' |Uyrak xšēδ| «царь Уґрак» (букв. «Сильный, мощный») на монетах), правивший в 711 (или 712)—738 гг. и заключивший в 712 г. унизительный для согдийцев договор с арабским военачальником Кутайбой б. Муслимом. В этом договоре Ёрак назван «сыном ихшида, афшином Согда».

8) Сын Ёрака носил имя Турґар (twyr' r MLK' |Turγar xšēδ| на монетах). Он правил с 738 до 750 (?).

9) Турак (Turak), MLK' twrk. Годы его правления неизвестны.

10) Также неизвестно время правления царя Урк Вартрамука (?) ('wrk wrtrmwk MLK' |Urk Wartramuk xšēδ| на монетах).

Как видно из этого перечня, наследование самаркандского трона от отца к сыну было весьма редким — лишь Нинйешиши (?) и Турґар были преемниками своих отцов (с именем Турґара связано посольство в Китай). Как можно судить по китайским источникам, самаркандские цари в большинстве случаев выбирались согдийскими «старейшинами» и (в VII в.) утверждались китайским двором. Царской династии в Самаркандском Согде, понимая под ней регулярную преемственность престола от отца к сыну, не было.

Религия страны в период III — первой половины VIII вв. может быть названа согдийским зороастризмом. Названия дней в согдийском календаре восходят к авестийским, они содержат имена божеств пантеона Младшей Авесты. Формы этих названий отражают преобразования, характерные для исторической фонетики согдийского языка. Частое употребление при названиях дней слова gws |gōč|, заимствованного, по-видимому, из древнеперсидского, может указывать на введение «авестийского» календаря в Согде еще в ахеменидский период⁵⁶. Так, название 2-го дня — xwmpn' gws (мугские документы), в согдийских манихейских текстах — xwmpn'(h), у ал-Бйрұни xwmpn, из др.-ир. *Wahauš Manahau, авест. Vanhəušj Manahō — день «Благой мысли».

О пантеоне согдийского зороастризма можно судить также по теофорным именам собственным, засвидетельствованным в текстах: 'xwrmzt (из др.-ир. *Ahura-mazdā) в именах 'xwrmztkk

⁵⁶ Скорее всего в V или IV вв. до н. э., ср.: N. Sims-Williams, F. de Blois, "The Bactrian calendar", *Bulletin of the Asia Institute. New Series X* (Bloomfield Hills, 1998), pp. 149—166.

[Axurmazdak]. 'xwrmzt't, 'xwrmztδ't [Axurmazdδat] в «Старых письмах» и в наскальных надписях из долин Верхнего Инда⁵⁷; rtšt — божество праведности в именах rtštprn, rtštwm, rtštδ'yh (авест. arštāt-); tyδrβntk [Tišvandak] «раб (божества) Tiš» (авест. tištriia — божество звезды Сириус).

Наряду с младоавестийскими божествами в пантеоне согдийского зороастризма встречается и несколько других. Имена собственные, образованные от этих божеств, детально исследовал Н. Симс-Вильямс⁵⁸: wn'ypt «господин леса» в и. с. Wn'yptβntk «раб (божества) Wn'ypt» (ср. древнеиндийское vanas-pati-); txs'yc [Taxsīč] — божество, о котором упоминают китайские источники⁵⁹, в именах Txs'ycβntk, Txs'ycδβ'r, Txs'yck'; wxwšw, wxwš, wxš — гений реки Вахш(у) — Амударья в именах Wxwšwk'n (мугские документы), Wxwšwβntk, Wxwšwδβ'r, Wxš'βy'rt и др. в надписях из долин Верхнего Инда⁶⁰; 'βy'mn, 'βy'mnw — имя божества, из др.-ир. *wahaуа-maуу — «Благой дух», в именах 'βy'mnβntk, 'βy'mnyw, 'βy'mnyw'k⁶¹, ман.-согд. βy'mnwrtz, 'βy'mnβntk (также в «Старых письмах»); nny, np — Nanaī, Nan — имя переднеазиатской (шумерской и аккадской) богини, рано проникшее в Парфию ('yzn nnystwkn [Āyazān Nanaistāwakān] «Храм поклонения (богине) Нанай») в парфянских документах на остраках из Нисы, II—I вв. до н. э.), Бактрию и Согд, где эта богиня считалась покровительницей Самарканды и Пенджикента. Имена с nny, np в согдийских текстах многочисленны — Nnyβntk, Nnyδβ'r, Nnyβy'rt, Nnymwš, Nnyprn, Nnyc, Nnyšyrh и др.⁶², ман.-согд. Nnδβ'mbn, на монетах, выпускавшихся Деваштичем в Пенджикенте, — Nnδβ'mpnh.

Следует упомянуть также δgymt [žimt] — имя богини, происходящее из греч. Demetr⁶³, компонент названия 11-го месяца

⁵⁷ Sims-Williams, *Sogdian and Other Iranian Inscriptions of the Upper Indus* (London, 1992), ii (*Corpus Inscriptionum Iranicarum. Part II: Inscriptions of the Seleucid and Parthian Periods and of Eastern Iran and Central Asia. Volume III: Sogdian*), p. 44.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Chavannes, *op. cit.*, p. 139, n. 2; Henning, "A Sogdian god", *Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies* XXVIII/2 (London, 1965), p. 253.

⁶⁰ Sims-Williams, *op. cit.*, p. 77.

⁶¹ *Ibid.*, p. 40.

⁶² *Ibid.*, p. 58.

⁶³ Sims-Williams, de Blois, *op. cit.*, p. 153.

zymtc, zymtyc, ман. jymtyc (бактрийское $\delta\rho\eta\mu\alpha\tau\iota\gamma\alpha\nu\omicron$), также в имени $\delta\rho\eta\mu\beta\eta\eta\kappa$ ⁶⁴.

Согдийский зороастризм испытал влияние зерванизма — религиозного толка, распространившегося, как свидетельствуют византийские и армянские источники, в IV—V вв. в сасанидском Иране⁶⁵. В согдийско-буддийских текстах, переведенных с китайского (редко с древнеиндийского), буддийскому божеству Brahma(rājan) соответствует Zrw' (вариант 'zrw') — Зерван (ср. авест. zruuān-, zaiguuān- «время; божество бесконечного времени»). В одном согдийско-буддийском тексте Zrw' назван «царем богов»⁶⁶. В тексте «Vessantara Jātaka» четыре раза присутствует перечень пяти божеств: 'zrw' — ''δβγ — wyšprkr — n'r'y'n — βr'yšmn (последние два — индийские). В этом перечне ''δβγ «высший бог» функционально соответствует индийскому Śakra/Indra (согд. 'yntr) и служит эпитетом Ахурамазды — согд. Xwrmzt'. В согдийском гимне «праведному ветру», w't 'rt'w⁶⁷, восходящему, вероятно, к какому-то авестийскому Яшту, это божество названо «сыном высшего бога» (ZKn ''δβγ z'tk).

Божество Wyšprkr [Wēšparkar], соответствующее авестийскому Vaiiūš uraō. kairiō «ветер, действие которого проявляется в вышине», выступает эквивалентом индийского Mahādeva/Siva⁶⁸.

В. Б. Хеннинг⁶⁹, рассматривая имена согдийских божеств в мугских документах, отмечал, что в горных районах Согда — в Буттаме и Уструшане — зороастризм значительно отличался от верований городов равнинного Согда с их более высокой культурой, во многом обязанной международной торговле. Древнеиранское *daiwa- в ономастике мугских документов сохраняет значение «(доброе) божество», на это указывают имена дуw'štuc «одержимый богами» (ср. ман.-согд. дуw'štuc «дэвовский, дьявольский»), дуwūwn «божественного вида», snkδuw, позднее (IX в.) имена уструшанских вельмож Абу ал-Садж Дйвдād б. Дйвдаст и его внук Дйвдād б. Мухаммад Афшйн.

⁶⁴ Sims-Williams, *op. cit.*, pp. 49—50.

⁶⁵ R. C. Zaehner, *Zurvan. A Zoroastrian dilemma* (Oxford, 1955).

⁶⁶ Dhyāna 173—174.

⁶⁷ Парижский текст P3, стк. 205 сл.

⁶⁸ P8, стк. 42.

⁶⁹ Henning, "A Sogdian god", pp. 253—254.

Н. Л. Лужецкая

**Материалы штабс-капитана Тумановича
в Архиве востоковедов ИВР РАН**

В фонде А. Е. Снесарева в Архиве востоковедов ИВР РАН, наряду с другими научными материалами, находится группа документов, относящихся к деятельности Памирского отряда, которым капитан Снесарев командовал в 1902—1903 гг.¹. Этот обширный комплекс документов включает в себя обзоры, отчеты, описания военно-статистического, страноведческого, хозяйственного, административного характера, собранные и сохраненные А. Е. Снесаревым как материал для изучения Памира, Восточной Бухары, Афганистана, сопредельных областей Британской Индии.

Среди документов Памирского отряда обращает на себя внимание группа документов, принадлежащих перу одного из офицеров, служившего в Туркестане, в т. ч. на Памире, в 1900-е гг., — штабс-капитана Тумановича.

Биографические сведения об этом офицере удалось извлечь из фонда послужных списков РГВИА² и из текста его документов, хранящихся в Архиве востоковедов. Сведения эти, к сожалению, пока далеки от полноты.

Ольгерд Болеславич Туманович родился 12 мая 1879 г. в семье надворного советника Киевской губернии. Вероисповедание римско-католическое. Окончил Третью Киевскую гимназию и слушал лекции первого курса Императорского университета Св. Владимира, затем поступил на правах вольноопределяющегося юнкером в младшие классы Киевского военного училища, которое окончил в августе 1901 г. Тогда же был произведен в подпоручики 12-го Туркестанского стрелкового батальона и через месяц прибыл к месту службы. Командовал ротой, вы-

¹ Ф. 115. Оп. I. Ч. 3. Документы Памирского отряда из Архива востоковедов ИВР РАН в настоящее время готовятся к изданию в полном объеме.

² РГВИА. Ф. 400. Оп. 9. Д. 31390. Лл. 48—51 об.

полнял служебные поручения, связанные с командировками в Красноводск, Новый Маргелан. 1 февраля 1904 г. (по ст. ст.), после начала русско-японской войны, подал начальству рапорт о переводе в действующую армию. Собственно говоря, этот рапорт и составленная в связи с ним «Краткая записка о службе подпоручика 12-го Туркестанского батальона Тумановича, представляемого к переводу» и представляют собой все до сих пор известные нам документы воинского учета, касающиеся его службы³. Ходатайство подпоручика о переводе было удовлетворено. Судя по документам Архива востоковедов, после окончания войны Туманович вернулся в Туркестан, в 12-й Туркестанский линейный батальон, в звании поручика (не позднее 1907 г.) и продолжил службу в должности начальника пограничных постов Памирского отряда — сначала Лянгарского, а затем Ишкешимского. Между 12 сентября 1908 г. и 10 декабря 1909 г. О. Б. Туманович был произведен в чин штабс-капитана.

Разнообразные обязанности начальника поста включали в себя, прежде всего, охрану границы, а также сбор сведений о прилегающем участке сопредельных территорий. На Ишкешимский пост возлагалась задача рекогносцировки западной части пограничной полосы, охватывавшей Афганский Бадахшан; Лянгарский пост наблюдал за Читралом и Ясином, начальник восточных постов из Хорога вел рекогносцировку Гильгита. «Начальник обозреваемого района, — как гласит инструкция командования, — ведя в нем разведки, держит на проверке соседний район, в целях более точного и обстоятельного ведения рекогносцировок вообще». Следовательно, объектом непосредственного внимания штабс-капитана Тумановича как начальника Ишкешимского поста служил, в первую очередь, Афганский Бадахшан, а также Читрал на англо-индийской территории. Речь шла о сборе информации военного, политического, географического и статистического характера, административных и хозяй-

³ В «Записке» командира батальона о подпоручике Тумановиче от 03.02.1904, в частности, сообщается следующее: «в походах и делах не был, в плену не находился, жалованье 804 рубля, квартирные 114 руб. 28 коп. Холост. Имущества не имеет. В штрафах и под судом не был. <...> Нравственен, усерден. Общее заключение о качестве: хороший». РГВИА. Ф. 400. Оп. 9. Д. 31390. Лл. 48, 51.

ственных данных и в целом «обо всем заслуживающем внимания»⁴.

Из биографии О. Б. Тумановича видно, что специального востоковедного образования он не получил, но уже в Туркестане овладел местными языками на разговорном практическом уровне, мог самостоятельно читать документы, поступавшие на посты из Афганистана, просьбы и жалобы местных жителей и т. п., и обходился без переводчика. Эти познания, несомненное усердие и творческий подход к службе позволили О. Б. Тумановичу не только составить ценные содержательные описания по разведывательным сведениям, что входило в его служебные обязанности, но и написать и издать в Ташкенте в 1908 г. под редакцией полковника Ягелло три брошюры: «Краткая грамматика и словарь шугнанского наречия», «Краткая грамматика и словарь афганского языка», «Краткая грамматика и словарь читральского языка». Лингвистический материал представлен в них в русской транскрипции, что, вероятно, позволяло применять эти пособия как элементарные разговорники. Их автор ставил перед собой цель — «дать возможность служащим на Западных Памирах офицерам ознакомиться с местным языком и не давать себя в руки переводчиков. Начальник поста, не знающий языка, не может быть уверен в правильной передаче как его личных распоряжений, так и донесений и жалоб, поступающих от населения. В таком случае начальником района обыкновенно является не офицер, а его переводчик...»⁵

То обстоятельство, что документы Тумановича попали в архив А. Е. Снесарева, означает, что их ценность была несомненной для бывшего начальника Памирского отряда — известного исследователя Памира и Афганистана, автора крупных военно-географических описаний. В наше время один из архивных документов Тумановича — «Войска Афганистана» — был привлечен А. И. Полищуком при написании главы, посвященной

⁴ Подробные данные об организации разведки силами Памирского отряда содержатся в ряде документов фонда А. Е. Снесарева: АВ. Ф. 115. Оп. 1. Ед. хр. 134. «Приказ командира по Памирскому отряду об организации разведки»; Ед. хр. 121. «Инструкция начальнику Лянгарского поста»; Ед. хр. 122. «Копия проекта инструкции начальнику Памирского отряда».

⁵ О. Туманович, *Краткая грамматика и словарь Шугнанского наречия* (Ташкент, 1908), с. 1.

периоду 1880—1918 гг., в книге «История вооруженных сил Афганистана»⁶. Насколько известно, этим пока исчерпывается известность штабс-капитана Тумановича как военного востоковеда — исследователя Памира и прилегающих районов. Подобную работу по исследованию региона в то время вели многие офицеры, служившие в Туркестане (в том числе и сослуживцы Тумановича на соседних памирских пограничных постах), и писали отчеты и рапорты о своих экспедициях и командировках. Наиболее интересные и важные труды такого рода печатались в периодических военных изданиях (СМА, СКССТВО и др.) Другие служебные записки и донесения, доклады и отчеты оседали со временем в соответствующих ведомственных архивах (немало их и в рассматриваемом нами фонде А. Е. Снесарева) как повседневный рабочий материал. Между тем, многие из этих офицеров заслуживают признания как добросовестные исследователи Центральной Азии, а их труды не только принадлежат истории науки, но в известной мере не утратили научного интереса и по сей день.

Чем же интересны документы штабс-капитана Тумановича? Чтобы познакомить с ними читателя, приведем формальные описания соответствующих единиц хранения Архива востоковедов, кратко охарактеризуем их содержание и научное значение.

Материалы О. Б. Тумановича в Архиве востоковедов составляют пять единиц хранения:

1. Ф.115. Оп. I. Ед. хр. 143. «Войска Афганистана». 1907—1908. Лл. 1—32.

Полное название работы: «Войска Афганистана. 1907го—8го года. Составил начальник Ишкашимского поста Памирского отряда поручик Туманович. Секретно». Подлинник; чистовая рукопись, переписанная с оригинала постовым фельдшером. Черные чернила. Авторская правка и дополнения на полях красными чернилами, подпись: «Шт. Кап. Туманович». Текст, таблицы, схемы, иллюстрации. Дата переписки документа устанавливается по содержанию — 1909 г.

Цель составления этой работы сам автор объясняет намерением пополнить и уточнить сведения секретного издания «Воо-

⁶ *История вооруженных сил Афганистана. 1747—1917* (Москва, 1985).

руженные силы Афганистана и Индии»⁷, полученного им в качестве пособия для начальника поста. «Но данные эти столь неполны и неточны, порою перепутаны и даже совсем неверны (особенно названия и термины, что можно объяснить незнанием составителями языка), — что я счел за полезное представить имеющиеся у меня сведения, — для чего тщательно проверил старые и прибавил новые, тоже тщательно проверенные, сведения».

«...Изложенные в работе сведения, — пишет он о своем сочинении, — собраны мною на собственные средства, что может служить доказательством того, насколько эти средства расходовались осмотрительно. Данные приобретались мною через некоторые военные и административные канцелярии Афганистана, а образцы холодного и огнестрельного оружия приносились мне на показ солдатами афганских же гарнизонов; этого я мог достигнуть только при обещании безусловного секрета, при деятельности подчиненных мне разведчиков, и при успехе в снискании доверия к себе в населении, много родных и друзей которого служат на том берегу в войсках и канцеляриях. Сведения проверены из разных источников, причем на разногласия наталкиваться приходилось редко. Побывавшие временно в моих руках фирманы, списки и оружие говорит много в пользу верности изложенных данных, так как каждый авганец, приходивший ночью ко мне с тем или иным сообщением, несомненно, рисковал жизнью. Что средства сделали возможным приобретение в собственность, например: образчики обуви, одежды, холодного оружия, орденов и т. д., — все это одновременно представляю»⁸.

В начале труда Тумановича приведена схема организации вооруженных сил Афганистана во главе с сардаром Насруллой-ханом, в пояснениях к которой содержится много ценных сведений о конкретном содержании афганской военной терминологии в рассматриваемый период. Раздел «Силы Афганистана» содержит перечень 27 городов, постов и крепостей, где размещаются регулярные войска, с указанием их численности в каждом

⁷ *Вооруженные силы Афганистана и Индии. Секретно. Издание Штаба Туркестанского военного округа. 1906 год* (Ташкент, 1907).

⁸ АВ ИВР РАН. Ф. 115. Оп. 1. Ед. хр. 143. Л. 2—2 об.

случае. Переходя к обзору регулярной афганской армии, автор приводит сведения о гвардейских полках, но самое подробное описание посвящено основным боевым единицам — армейским частям. Большой раздел повествует о вооружении афганской армии; он снабжен рисунками, изображающими холодное и огнестрельное оружие разных родов войск. Разделы «Одежда и снаряжение», «Знаки отличия и жалование», «Служба солдата», сведения о комплектовании армии содержат массу детальной информации о повседневной жизни и службе афганцев начала XX в. (так, в описании команд по родам войск тщательно разъяснена интонация, с которой они отдаются). В разделе об офицерском корпусе интересна информация об открытии в Кабуле в 1904 г. военно-административной школы для подготовки офицеров. В приложениях к работе Туманович поместил обзор размещения английских сопредельных войск и рассмотрел планы модернизации афганской армии, готовившиеся в середине правления *эмира* Хабибуллы-хана (1901—1919).

Говоря о значении этого документа, отметим, что особенности афганской государственности, обусловленные внешними и внутренними причинами, всегда придавали армии особую важность как главному инструменту и институту государственной власти, игравшему гигантскую роль в истории страны. Ее состояние было предметом внимания как в России, так и в Великобритании, но в сравнении с другими работами о вооруженных силах Афганистана того времени труд штабс-капитана Тумановича представляется одним из самых полных профессиональных систематических описаний афганских вооруженных сил в масштабе всей страны. Особую ценность представляет терминологический материал, а также многие реалии повседневной службы и организации, которых не узнаешь из словарей. Наконец, особое значение этого источника в том, что он, фиксируя состояние армии до реформ Хабибуллы-хана, показывает ее, в сущности, почти в том же виде, как ее оставил *эмир* Абдулрахман-хан. Известно, что, получая от англичан деньги и оружие, этот властитель твердо придерживался принципов изоляционизма, а потому не заимствовал ни достижения военной науки, ни сложную современную технику, не стремился повысить образовательный уровень своей армии, чем определяется главный ее недостаток, по мнению штабс-капитана Тумановича.

2. Ф. 115. Оп. I. Ед. хр. 144. «Материалы для описания Бадахшана...» 1907—1908. Лл. 1—41.

Полное название работы: «Материал для описания Бадахшана (материал собран начальником Ишкашимского поста поручиком Туманович). 1907ой—8ой год. Секретно».

Подлинник, чистовая рукопись, переписчик тот же. Черные чернила. Авторская правка и дополнения красными чернилами, подпись: «Штабс-капитан Туманович. 1909 года 10 декабря. Пост Ишкашимский (Памиры)». Текст, таблицы.

Перед нами самый объемный из материалов Тумановича, поэтому кажется целесообразным для знакомства с ним привести оглавление и дать лишь небольшие пояснения:

«Вступление: Очерк источников. *Введение:* Исторический очерк. *Район:* Географическое положение; Пространство; Границы. *Поверхность:* Общий очерк; Пустыни, пески, болота, ледники; Леса, луга и камыши; Залежи; Главные пастбища; Кормовая площадь; Пищевая площадь. *Орошение:* Озера; Ключи; Искусственное орошение; Реки; Мосты. *Климат. Население:* Численность населения; Племенной состав; Религиозный состав; Языки; Степень умственного развития. *Административное устройство:* Главнейшие местности; Хакимство; Управление; Подати; Повинности. *Размещение населения:* Плотность населения, важнейшие пункты и селения; Характер построек; Удобство размещения войск; Постоянные запасы зерна (караван-сарай). *Деятельность населения:* Земледелие; Скотоводство; Огородничество; Шелководство; Звероловство; Горный промысел; Ремесла; Обработывающая промышленность; Торговля. *Пути сообщения:* Перевозочные средства; Почта; Дороги. *Вооруженные силы. Разбор и вывод. Заключение. Приложения:* I. Каттаган (общий очерк). II. Дарвоз (общий очерк). III. Дороги: а) Идущая по берегу Пянджа; б) Ведущие из долины Пянджа в Бадахшан — из Дарвоза, из Рушана, из Шугнана, из Дармо-рахта, из Гарана, из Ишкашима; в) Идущие из Бадахшана на погранично-английские перевалы: на п. Дора, на п. Мач и Унай, на п. Агром, на п. Хатинза и Нуксан, на Сад-Истраг, на Анджу-ман (Зебак-Анджуманская дорога). IV. Средства припанджских районов в таблицах: Вахана, Ишкашима, от Ишкашима до Кала-бар-и Пянджа»⁹.

⁹ *Ibid.* Ед. хр. 144. Лл. 39 об.—41.

Последний раздел «Средства припанджских районов» включает в себя 10 таблиц по аксакальствам Вахана, Ишкашима, Горона с указанием по каждому кишлаку количества дворов, половозрастного состава жителей, количества и видов скота, урожая пшеницы, ячменя и бобов за 1907 г.¹⁰

Отметим, что эти материалы существенно дополняют все, что было собрано европейской наукой об Афганском Бадахшане к началу XX в., и стоят в одном ряду с знаменитым описанием Бурхануддин-Хана Кушкеки¹¹.

3. Ф. 115. Оп. I. Ед. хр. 145. «Заметки поручика Тумановича относительно работы подпоручика Кондратьева...» Лл. 1—6.

Полное название работы: «Заметки поручика Тумановича относительно работ подпоручика Кондратьева.

1) Военно-статистическое описание Афганского Вахана

2) Гражданское и военное управление Афганистаном».

Копия работы, составленной 12.09.1908, переписана 10.12.1909. Переписчик тот же. Черные чернила, авторская правка и дополнения красными чернилами, подпись: «С подлинным верно: Штабс-капитан Туманович».

Текст документа представляет собой отзыв на две работы, составленные офицером Памирского отряда подпоручиком Кондратьевым по той же схеме, что и все военно-статистические описания пограничных районов. Автор отзыва все внимание посвятил исправлению «главнейших неправильностей» в этих работах, обстоятельно поясняя ошибки и щедро делясь своими обширными знаниями о Вахане и о системе гражданского и военного управления Афганистана.

4. Ф. 115. Оп. I. Ед. хр. 146. Рапорты штабс-капитана Тумановича начальнику Памирского отряда. Лл. 1—8 об.

Единица хранения содержит три документа: рапорты от 14.08, 29.08, 03.09 (предположительно — 1909 г.) за №№ 28, 29, 30. Каждый документ сброшюрован отдельно, вручную. Копии, выполненные тем же переписчиком. Черные чернила. Правка, пометы и подписи синим карандашом. Текст.

Перед нами служебные документы начальника поста, регулярно собиравшего от своих агентов разведывательную инфор-

¹⁰ *Ibid.* Лл. 35 об.—39.

¹¹ Бурхан-уд-Дин-хан-и-Кушкеки, *Каттаган и Бадахшан*, пер. с перс. под ред. проф. А. А. Семенова (Ташкент, 1926).

мацию о сопредельных пограничных районах Бадахшана и Читрала, сводившего ее в рапорт по определенной схеме и затем отправлявшего по начальству. В рапортах выделены две рубрики: «Сведения военного характера» (о войсках, укрепленных пунктах, путях сообщения) и «Сведения политического характера» (например, текущие события внутренней жизни Читральского района, о внутренней политике англичан в пограничных районах, о деятельности администрации в Афганском Бадахшане и др.)

5. Ф. 115. Оп. I. Ед. хр. 147. «Материалы для описания маршрутов...» 5+7+6 лл.

Единица хранения содержит три документа за ноябрь—декабрь 1909 г.

К рапорту № 37 (не датирован): «Материал для описания маршрута через перевал Сад-Истраг. От к[ишлака] Истрага на берегу р. Пянджа (против нашего Намадгута) и до кишлака Калата, (т. е. до места слияния дорог с п[еревалов] Сад-Истрага и Аграма) на английской стороне». Лл. 1—5 об.

К рапорту № 39 от 05.12.1909: «Материал для описания маршрутов через перевалы Аграм, Хатинза и Нуксан от афганского Ишкашима до Калата (на английской стороне), т. е. до места, где маршруты эти сливаются на английской стороне с описанной уже дорогой через пер[евал] Сад-Истраг». Лл. 1—7 об.

К рапорту № 40 от 12.12.1909: «Материал для описания маршрута от афганского Ишкашима — через п[еревал] Дора — до Шой-Салима (первый кишлак на английской стороне)». Лл. 1—6 об.

Каждый документ сброшюрован отдельно, вручную. Пагинация раздельная. Подлинники. Приложение к рапорту № 37 перепечатано на пишущей машинке, имеется авторская правка и дополнения черными чернилами, на первом листе помета: «Одобрено начальством и послано в Штаб О[круга]»; остальные два документа переписаны черными чернилами, той же рукой, что и предыдущие, правка отсутствует. Все три документа подписаны штабс-капитаном Тумановичем. Тексты, схемы маршрутов, вычерченные от руки на основе английской 12-верстной карты.

Это приложения к регулярным рапортам начальника Ишкашимского поста штабс-капитана Тумановича. Каждый из этих

документов посвящен описанию одного из главных путей через перевалы, ведущих с Памира на территорию Британской Индии. Все они построены по единой схеме: «Общая характеристика маршрута», «Описание пути» (с подробностями, касающимися качества дорог и троп, перевалов, переправ, крутизны подъемов и спусков и т. д.), «Тактические, стратегические и важные в военном отношении пункты», «Местные средства», «Население», «Административное деление района маршрута». Каждый маршрут снабжен картой-схемой района с указанием пути следования через перевалы.

Перед нами группа служебных документов штабс-капитана Тумановича, свидетельствующих о том, что их автор очень широко и творчески понимал свои задачи, собрав и обобщив громадную информацию о Памире и прилегающих территориях. Это также источник сведений о службе русского офицера на границе империи, о его профессиональной подготовке, о взгляде на проблемы Афганистана и русско-английских отношений по этому поводу, о том, как на пограничных постах велась работа, связанная с выполнением поставленной штабом Туркестанского военного округа задачи по составлению военно-статистических описаний сопредельных государств, отвечающих требованиям максимальной достоверности.

П. Б. Лурье

**К чтениям согдийских надписей,
открытых в Пенджикенте**

В процессе раскопок городища Древнего Пенджикента, продолжающихся на протяжении вот уже 60 сезонов, было найдено известное количество согдийских надписей. Исходя из материала, на который была нанесена надпись, их можно разделить на пять групп:

α) Монетные легенды¹.

β) Надписи на гириях, содержащие записанный «прописью», цифрами или специальными цифровыми значками вес каменных гирь. Все найденные к настоящему монету гири из Пенджикента изданы².

γ) Надписи на настенной живописи. Опубликованы (в том или ином виде) следующие надписи:

γ 1) Пространная надпись на воротах осаждаемой крепости в картуши, объект XXII, пом. 1, 12 строк плохой сохранности, издал В. А. Лившиц³, вероятно, описание боя, но полностью содержание текста установить не удастся.

γ 2) Объект VI, пом. 41, на очень плохо сохранившейся живописи нижнего яруса помещения, семь частично сохранившихся строк, издал В. А. Лившиц. Утверждается, что надпись была выполнена *secunda manu*⁴, в отличие от большинства на-

¹ Актуальными остаются, в первую очередь, работы О. И. Смирновой: *Каталог монет с городища Пенджикент (материалы 1949—1956 гг.)* (Москва, 1963); eadem, *Сводный каталог согдийских монет (бронза)* (Москва, 1981).

² Б. И. Маршак, В. И. Распопова, *Согдийские гири из Пенджикента. Материалы Пенджикентской археологической экспедиции IX* (Санкт-Петербург, 2005).

³ V. A. Livshits, "Two Sogdian inscriptions", appendix to B. I. Marshak, *Legends, Tales and Fables in the Art of Sogdiana* (New York, 2002), pp. 163—165.

⁴ *Ibid.*, pp. 166—167.

стенных росписей из Пенджикента, заполняющих специально выделенные художником белые картуши. В надписи упомянут *xwβw* «царь» и, возможно, тюргеши⁵.

γ 3) *wšpr(kr)*, надпись у ног трехликого божества, чтение В. А. Лившица⁶. Надпись важна для понимания согдийского пантеона, поскольку божество *wšprkr*, восходящее к древнеиранскому выражению **vayuš (ya) upari-kara-* т. е. «Вайу (божество Ветра), действующий в эмпиреях», использовалось согдийскими буддистами как аналог индийского Шивы, трехликого божества⁷.

γ 4) *ʾyt* начертано на крупе коня, изображенного в пом. 1 объекта ХХI, чтение Б. И. Маршака. И. М. Стеблин-Каменский толкует этот *ʾapaž leŋómevon* как «бедро», авест. **haxt-*, ср.-перс. *haxt*, хот. *huto*, осет. *ağd*, вах. *yüŋd* и др.⁸. Расположение надписи на крупе коня и хорошие иранские параллели делают это толкование весьма вероятным.

⁵ В. А. Лившиц (*op. cit.*), транслитерируя *t(w)rkš* в строке 1, упоминает знаменитый этноним, но сразу отказывается от такого прочтения и видит в *twrkš* иранское имя собственное, основываясь на том, что племенное название *türgiš, türgäš*, выписывается как *twrkš* (с йотом) на согдийских монетах и в согдийской версии Карабалгасунской надписи из Монголии. Однако согдийские передачи тюркских гласных нельзя признать регулярными: ср. *t'm'r, tm'r, tmyr, tmr* для передачи *temir* «железо». Учитывая, что надпись датируется серединой VIII в., временем наибольшего могущества тюркешского каганата, я склоняюсь к этнонимической интерпретации слова *twrkš* в пенджикентской надписи. Ср. имя собственное *Turkiš, تركش* у потомка согдийского царя Гурака согласно арабской «Истории Самарканда» ан-Насафи (А. Tafazoli, "Iranian proper names in the *Kitāb al-Qand fī dīkr* [sic] '*Ulamā'* *Samarqand*, 1, Sogdian proper names", *Nāme-ye Farhangestān* 1/3 (Ser. No. 3) (1374/1995), p. 10).

⁶ Лившиц *apud* А. М. Belenitskii, В. I. Marshak *apud* G. Azarpay, *Sogdian Painting, the Pictorial Epic in Oriental Art* (Berkeley—Los Angeles—London, 1981), p. 30.

⁷ Н. Humbach, "Vayu, Śiva und der *Spiritus Vivens* im ost-iranischen Synkretismus", *Monumentum H. S. Nyberg I (Acta Iranica IV)* (Téhéran-Liége, 1975), pp. 397—408.

⁸ И. М. Стеблин-Каменский, *Этимологический словарь ваханского языка* (Санкт-Петербург, 1999), с. 431; *idem*, «Три согдийских слова», *50 лет раскопок городища древнего Пенджикента. Тезисы докладов научной конференции* (Пенджикент, 1997), с. 29.

Кроме того, нам известны иные, непрочитанные надписи:

γ 5—7) Объект I, пом. 10: надпись в большой картуши рядом со жрецом огня (сохранилась одна строка, но под лакуной могла располагаться и вторая) и в небольших картушах около двух восседающих фигур (при этом картуш у правой фигуры выглядит на прорисовке пустой, однако, согласно описанию, и там имелись остатки надписей). По опубликованным прорисовкам⁹ чтение невозможно.

γ 8) Объект III, пом. 7: надпись в картуши около сидящего персонажа в колпаке, держащего в руках кувшин, по нижнему ярусу росписи (сюжет из волшебной сказки). На прорисовке видны остатки двух строк¹⁰, в начале первой строки можно различить смутное *'t β(●) [«К β...»* (стандартная формула адресования).

γ 9) Концы строк трехстрочной надписи заметны на задней луке седла скачущего галопом Рахша на восточной стене знаменитой росписи пом. 41 объекта VI («Зал Рустама»). В известной мне литературе присутствие надписи отмечено лишь один раз, Б. И. Маршак полагал, что это повторение одного и того же нечитаемого слова¹¹, и видел рядом посетительскую надпись, также нечитаемую. Судя по фотографии Д. Белоуса¹², в конце первой строки можно увидеть *jt-nt*, окончание какого-то глагола третьего лица мн. числа в претерите (?), в третьей, как будто, видно *s't* «весь, целый»; вообще, буква *t* встречается подозрительно часто¹³. Более детальная фотография (или внимательная автопсия), возможно, поможет прочтению надписи¹⁴. То же замечание справедливо и для анализа надписей γ-5—γ-8.

⁹ [А. Ю. Якубовский, А. М. Беленицкий, М. М. Дьяконов, П. И. Костров], *Живопись Древнего Пенджикента* (Москва, 1954), табл. VIII—IX; ср. с. 105.

¹⁰ *Ibid.*, табл. XXIX; в описании на с. 116 говорится о *трех* строках надписи.

¹¹ Marshak, *op. cit.*, p. 50.

¹² Azarpay, *op. cit.*, plate 10.

¹³ Едва ли можно принять эту надпись за черные круги и пятна рустамовой одежды из шкуры барса, в которую он облачен на сцене битвы со змееподобным *дивом* в другой части той же росписи.

¹⁴ В марте с. г. автор имел возможность осмотреть надпись из «Зала Рустама». Это, действительно, повторяющиеся знаки *nt* (или *zt*), являющиеся не более чем подражением надписи, о содержании и переводе говорить не приходится. Одна строка расположена за рамками картуша, но она нанесена как будто тою же рукой.

В данной связи стоит упомянуть изображение предмета, интерпретированного как кодекс в богатом переплете в сцене процессии, роспись пом. 3 объекта XXVI, раскопки 1999 г.¹⁵ Следов букв там, впрочем, не отмечено.

δ) Надписи на керамике. В эту группу мы относим как тексты, нанесенные на целые еще сосуды (ярылки), чаще процарапанные, так и остраки, т. е. надписи на черепках, обычно выполненные тушью. Определить грань между двумя категориями получается не всегда.

δ 1) *z'tc* | *wxwšw-βntk*, процарапанная архаичным почерком до обжига надпись на фрагменте стенки хума, раскопки 1952 г., объект 2. Первоначальное чтение В. А. Лившица¹⁶ (а равно независимое чтение В. Б. Хеннинга¹⁷) было недавно исправлено Ю. Ёсидой¹⁸, который увидел во второй строке распространенное согдийское имя «Раб (божества) Окса»¹⁹, а в первой — согдийское имя *z'tc*, уменьшительное к *z't'k* «сын», иначе, насколько известно, не отмеченное.

¹⁵ E. de la Vaissière, P. Riboud, "Les livres des sogdiens (avec une note additionnelle par F. Grenet), *Studia Iranica* XXXII (2003), pp. 127—136.

¹⁶ Лившиц, «Три согдийских надписи», *Известия отделения общественных наук АН Таджикской ССР* XIV, (1957), сс. 101—103, *ibid.*, — прорисовка. Фотография надписи была опубликована А. М. Беленицким в статье «Археологические работы в Пенджикенте», *Краткие сообщения Института истории материальной культуры* LV (1954), с. 43 (*non vidi*).

¹⁷ W. B. Henning, "Mitteliranisch", *Handbuch der Orientalistik* I/4: *Iranistik*, I Abschnitt: *Linguistik* (Leiden—Köln, 1958), p. 130; ср. также *idem*, "A Sogdian god", *BSOAS* (1965), p. 252, n. 61 (= *idem*, *Selected Papers*, ii, p. 627); Livshitz, "A Sogdian alphabet from Panjikant", *W. B. Henning Memorial Volume*, ed. by M. Boyce, I. Gershevitch (London, 1970), pp. 256—257, n. 3.

¹⁸ Y. Yoshida, "First fruits of Ryūkoku-Berlin joint project on the Turfan Iranian manuscripts", *Tun-huang and Turfan Studies Acta Asiatica (Bulletin of the Institute of Eastern Culture* LXXVIII), ed. by Ikeda On (Tokyo, 2000), p. 84, n. 20.

¹⁹ Отмечено неоднократно, см N. Sims-Williams, *Sogdian and Other Iranian Inscriptions of the Upper Indus* (London, 1992), ii/CII, pt. 2, iii, p. 77. Свод и подробный анализ согдийских имен готовится автором настоящей заметки в рамках серии *Iranisches Personennamenbuch* II/5; здесь же мы ограничимся как можно более общими отсылками.

δ 2) Слово *uw* процарапано по сырой глине до обжига на стенке хума, объект III, раскопки 1952 г. В. А. Лившиц²⁰ рассматривает несколько вариантов толкования надписи и останавливается на чтении *uw*- «ячмень», маркировавшем хранившийся в сосуде продукт (ср. δ-4, δ-14 ?).

δ 3) Надпись на черепке из раскопок в Пенджикенте, сохранились фрагменты шести строк. Судя по изданной транслитерации²¹, речь идет о получении денежных сумм от различных лиц.

δ 4) Процарапанная по плечу хума надпись, которую В. А. Лившиц читал сначала как *сδwt*, а затем как *'δwt* и сравнивал с согдийским *'δwk* «зерно»²². Написание остается нерегулярным, однако ввиду наличия похожих надписей на других сосудах (ср. δ-2, δ-14 ?) вполне приемлемо.

δ 5) Остракон в шесть строк, почти полностью сохранился²³. Содержит запись согдийского алфавита в первых двух строках, далее четыре строки приписки: кто и по чьему приказу написал этот текст «для изучения правильного письма»²⁴. В настоящее время издан еще один список согдийского алфавита, начертанный незрелым ученическим почерком на бумаге и найденный в Турфанском Оазисе графом Отани, ныне в библиотеке Рюкоку в Киото²⁵, еще один фрагмент записи алфавита из

²⁰ Livshitz, "A Sogdian alphabet from Panjikant", pp. 103—104.

²¹ Лившиц, *Согдийские документы с горы Муз II. Юридические документы и письма* (Москва, 1962), с. 183 прим. 7. Фотография и перевод остаются неизданными.

²² Livshitz, "A Sogdian alphabet from Panjikant", p. 257, n. 3, там же ссылки на более ранние чтения. Фотография опубликована в *Материалах и исследованиях по археологии СССР XV* (Труды согдийско-таджикской археологической экспедиции I) (Москва—Ленинград, 1950), табл. 44, 1.

²³ Издание с обширным комментарием и хорошей фотографией остракона, см. Livshitz, "A Sogdian alphabet from Panjikant".

²⁴ Ср. турфанский манихейский фрагмент (согд. письмом) Ch/So 13401 R1-3 (транслитерация у C. Reck, *Mitteliranische Handschriften. Teil 1. Berliner Turfanfragmente manichäischen Inhalts in soghdischer Schrift (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland XVIII/1)* (Stuttgart, 2006), Nr. 77), содержащий своего рода экзаменационную оценку ученика писца.

²⁵ 吉田豊、"ソグド語雑録 (IV)"、*内陸アジア言語の研究 X* (1995) (Y. Yoshida, "Sogdian miscellany IV", *Studies in the Inner Asian Lan-*

Пенджикента см. под ε-1—11, № 18²⁶. В четвертой строке надписи я читаю *δrw'spH (m)-'xw* (вместо *δrw'sph 'šy'*, следы *m* вполне определены) и толкую это имя как двандву «(божество) Друваспа и (божество) Луны»²⁷, ср. имя *r'mtyš* «(божество) Спокойствия и (божество) Сириус» в согдийском брачном контракте²⁸.

δ 6—12) Надписи тушью черепках из пенджикентского храма I (объект X), найдены в сезон 1978 г. в помещении 10²⁹ в заполнении, относящемся к первой половине VIII в. (при том, что почва для заполнения была взята из слоя конца VII в., к тому же времени относятся и надписи). Там же было найдено 11 надписей на костях (см. ε-1—11 ниже). Сообщается о еще семи находках со следами нечитаемых надписей³⁰. Из надписей на черепках, четыре (№№ 4—7, согласно нумерации, данной в статье Лившица—Шкоды) являются собственными именами, еще два (15 и, возможно, 16) — писцовые упражнения, содер-

guages X (1995)), pp. 75—79; 百済康義、ウエルナー ズンダーマン、吉田豊。「イラン語断片集成大谷探検隊収集。龍谷大学所蔵。中央アジア出土イラン語資料」(K. Kudara, W. Sundermann, Y. Yoshida, *Iranian Fragments from the Ōtani Collection. [Facsimile Series of the Rare Texts in the Library of Ryūkoku University XVII]*) (Kyoto, 1997), No. 50, p. 77.

²⁶ Ю. Ёсида, ссылаясь на устное сообщение Маршака, датированное октябрём 1994 г., сообщает о существовании нескольких (数点) других алфавитов из Пенджикента (“Sogdian miscellany IV”, p. 76 n. 35).

²⁷ В согдийском конечном *h* (я предпочитаю транслитерировать его как прописное *H*) является в первую очередь признаком имен женского рода. Толкование В. А. Лившица (как собственное имя *δrw'sph*, принадлежащее писцу, т. е., очевидно, мужчине), таким образом, оказывается исключением. В качестве окончания теонима *δrw'spH* в первой части композитного имени собственного, присутствие знака *-H* вполне ожидаемо, поскольку в Авесте *Druuāspā* именно богиня (в отличие от бактрийского *Арооасто* и новоперсидского *Luhrāsp*). Автор более подробно разбирает имена с конечным *H* в статье P. Lurje, “Once more on Sogdian *pyšn'm'k* ‘surname’ and a bridegroom named ‘Hail’”, *Iran und iranisch geprägte Kulturen: Studien zum 65. Geburtstag von Bert G. Fragner*, ed. by B. Hoffmann, R. Kauz, M. Ritter (Wiesbaden, 2008), pp. 232—241 (forthcoming).

²⁸ Лившиц, *Согдийские документы с горы Муг II*, с. 22.

²⁹ Лишь № 15 был найден в пом. 9.

³⁰ Лившиц, В. Г. Шкода, “Согдийские надписи из храма I в Пенджикенте”, *Народы Азии и Африки* V (1982), сс. 131—141.

жащие фрагмент датировочной формулы и формулы адресования, еще один фрагмент содержит лапидарно написанные три буквы *Jk r n[* («глухой»?). Одно из имен, начертанных на черепках из храма I, содержит, возможно, указание на культурную жизнь пенджикентцев: это *βysH*, для которого В. А. Лившиц³¹ приводит иранскую *Wurzeletymologie* (от корня **bai-s-* «бояться, мучиться», иначе в согдийском незасвидетельствованного). Мне кажется более вероятным предположение, что это женское (судя по конечному *H*) имя заимствовано из западно-иранского *Vēs*. Оно восходит к женскому роду от др.-ир. **vaisa-* «слуга» и характерно, в первую очередь, для героини знаменитой персидской куртуазной поэмы *Vēs-u Rāmīn*, имеющей, как доказано, парфянские, аршакидские корни. Написание западно-иранского *v* через согдийское *β* нельзя признать как регулярным (ср. зап.-ир. *wazurg* «великий», записанное как *wzrk* в согдийских транскрипциях манихейских гимнов), так и исключительным (ср. *βy'mn(yw)*, из авестийского **vahiiā mainiiuš*, в западно-иранском посредстве³²). Популярности романа о Рамине и Вис (в том или ином виде) в Согдиане в седьмом веке никак нельзя исключать³³.

δ 13) «Сутра», надпись на черепке. В таком виде приведена Б. И. Маршаком со ссылкой на чтение В. А. Лившица как свидетельство присутствия (весьма и весьма ограниченного) буддистов в Пенджикенте³⁴. Ни публикации фотографии надписи, ни транслитерации (ожидалось бы *swtr*) мне не известно.

δ 14) Надпись тушью на фрагменте «не самого большого хума», объект XXV, пом. 2, раскопки 1982 г., читается В. А. Лившицем как (1) *X IIII* (2) *kpc* (3) *uwn* «15 кафизов (мера объема), Йун (имя собственное)»³⁵. Поскольку фотография или прорисовка надписи остается для нас недоступной, исправление последнего слова на *uwy*, *uwH*, *uw'* «ячмень» (ср. δ-2, δ-4), в той или иной форме флексии, остается слишком рискованным.

³¹ *Ibid.*, с. 136.

³² Sims-Williams, *op. cit.* II, p. 40.

³³ Ср. Marshak, *op. cit.*, pp. 100—101.

³⁴ Маршак, «Согд V—VIII вв. Идеология по памятникам искусства», *Средняя Азия и Дальний Восток в эпоху средневековья. Средняя Азия в раннем средневековье*, ред. Г. А. Брыкина (Москва, 1999), с. 180.

³⁵ *Apud* Маршак, Распопова, *op. cit.*, прим. 57, с. 30.

δ 15) Надпись $'t(r)xwt- 'n$, глубоко вырезанная после обжига хума, фрагмент найден на объекте XXVI-C в 1996 г. Как показал В. А. Лившиц³⁶, это имя собственное, причем несущее явные зороастрийские аллюзии, «(созданный божествами) Огня и Благой Мысли (*vohu-mana-*)».

δ 16) $\delta y t$, имя собственное, надпись тушью, отчетливым красивым почерком, на черепке, объект XXVI-C, пом. 28, раскопки 2001 г.³⁷

δ 17) $MR- 'Y$, идеограмма «правитель», глубоко прорезана архаичным, почти лапидарным почерком до обжига по плечу хума, объект XXVI-C, пом. 26, раскопки 2001 г.³⁸. Данное чтение было любезно предложено нам Н. Симс-Уильямсом в письме от 11 марта 2002 г. и несомненно превосходит $\dot{f}mr't$ (имя собственное, с попыткой корневой этимологии), данное в публикации.

δ 18) $pt(r)w\delta H (?)$ процарапано тонким предметом по черепку, объект XXVI-C, пом. 27, 2001 г.³⁹. Мы предлагали видеть в $pt(y)w\delta H$ др.-ир. **pati-vadū-* «главная жена», согласно В. А. Лившицу⁴⁰, это имя собственное $pt-yw\delta-$ от корня $yw\delta$ «воевать». Сейчас мне представляется более вероятным читать $pt-(r)w\delta H$, от корня $ptrw\delta$ «расти», поскольку засвидетельствован, как минимум, мужской аналог этого имени, $ptrw\delta(n)$ (или $ptrw\delta(k)$, $ptrw\delta(?)$)⁴¹.

δ 19) Дважды написанное на одном черепке $'LK \check{S}NT$ «в том году», часть датировочной формулы, использовавшейся

³⁶ Лившиц, «“Созданный огнем и благой мыслью” в согдийской надписи из Пенджикента», Б. И. Маршак, В. И. Распопова и др., *Отчет о раскопках городища древнего Пенджикента в 1998 году* (Материалы Пенджикентской археологической экспедиции I) (Санкт-Петербург, 1999), сс. 46—51.

³⁷ П. Б. Лурье, Маршак, «Согдийские надписи», Маршак, Распопова и др., *Отчет о раскопках городища древнего Пенджикента в 2001 году* (Материалы Пенджикентской археологической экспедиции IV) (Санкт-Петербург, 2002), сс. 85—86, рис. 125в.

³⁸ *Ibid.*, с. 86, рис. 125а—б, сопоставляется с именем $\delta ytk 'n$ в надписях из верховьев Инда (Sims-Williams, *op. cit.*, s. v.)

³⁹ *Ibid.*, с. 86, рис. 126.

⁴⁰ Устное сообщение, *ibid.*

⁴¹ Sims-Williams, *op. cit.* II, p. 65.

как писцовое упражнение, в слое свалки недалеко от объекта XXVI-С, раскопки 2003 г.⁴².

δ 20—28) надписи из раскопок 2004 г.⁴³, происходят из объекта XXVI, помещений 22—24 (№№ 1—6) и XXVI-С, пом. 39 (№№ 7—9), все написаны тушью на фрагментах керамики. Надпись № 1 содержит датировочную формулу, № 4 — формулу адресования (и та, и другая использовались как писцовые упражнения), надпись № 3 состоит из имени (δ)уw-'-(δ)тус, т. е. Деваштич, последний правитель Пенджикента (едва ли его тезка). Он был, вероятно всего, упомянут в формуле датировки или адресования, использовавшейся как упражнение, остальные части которого утрачены; № 3 — фрагмент имени (?) ●γ'm; на № 5 видны цифры 20 20 20, т. е. «60» поверх нечитаемого текста; на № 8 — цифра 10, на № 6 видна лишь буква w, на № 9 — переречкнутое слово βуу «господин». Фрагмент № 7 содержит три строки текста. В первой строке Б. И. Маршак видел иx(w)δwprn, а В. А. Лившиц — w'nprn; быть может, w'tprn «слава (божества) ветра»?; во второй строке предлагалось чтение у/nd/lky'nwn/h как тюркское (?) имя собственное. Мне представляется более справедливой транслитерация (m)δk-np-'nwH, хотя интерпретировать строку не возьмусь⁴⁴.

δ 29—30) Раскопки 2005 г., объект X, пом. 22, 23: две надписи⁴⁵. Первая, написанная тушью по плечу хума, прочтена как III βn[tk] | mδ[w], «Три вандака вина»⁴⁶ однако мера объ-

⁴² Лившиц *apud* Маршак, Распопова и др., *Отчет о раскопах городища древнего Пенджикента в 2003 году* (Материалы Пенджикентской археологической экспедиции VI) (Санкт-Петербург, 2004), с. 48, 58, рис. 107, фото XXVI.

⁴³ [Чтения В. А. Лившица, Б. И. Маршака], Маршак, Распопова и др., *Отчет о раскопах городища древнего Пенджикента в 2004 году* (Материалы Пенджикентской археологической экспедиции VII) (Санкт-Петербург, 2005), сс. 54—56, фото XXIV—XXXI.

⁴⁴ В порядке не более чем гипотезы: (m)δrnp'nwH как полуйсторическая транслитерация уже новоперсидского *Mihribānō*, это женское имя собственное ассоциировалось с Хорезмом, см. F. Justi, *Iranisches Namenbuch* (Marburg, 1895), p. 205.

⁴⁵ Маршак, Распопова и др., *Отчет о раскопах городища древнего Пенджикента в 2005 году* (Материалы Пенджикентской археологической экспедиции VIII) (Санкт-Петербург, 2006), сс. 45—46, фото XXIII—XXIV.

⁴⁶ Повторено в Маршак, Распопова, *Согдийские гири*, с. 30, прим. 57, илл. 32.

ема *βntk* представляется нам Ghost-word (см. выше, δ-1), тем более что в начале первой строки видны следы буквы *p*. Быть может, нужно читать *prn-βy|rt | ML/K'* «счастливый царь»? Вторая надпись, аккуратно прорезанная после обжига сосуда, надежно читается как *'p'nc*, название восьмого месяца согдийского года (возможно, выступает в функции собственного имени).

δ 31) Наконец, остракон, обнаруженный в сезон 2006 г. в пом. 25 объекта X⁴⁷. Строки тушью занимают обе стороны черепка, идут в различных направлениях, перекрывают друг друга, часть строк друг друга повторяет. Очевидно, это упражнение в письме, которое нельзя идентифицировать хоть с какой-то степенью надежности⁴⁸.

ε) Надписи на костях.

ε-1—11) Пом. 10, храм 1, найдены и опубликованы вместе с надписями на керамике, (см. δ-6—12). В половине случаев (№№ 1—3, 8, 9) состоят из единичных слов, надежно трактуемых как имена собственные, иначе короткие расписки (№№ 10—14 ?; причем дважды в них встречается иначе не отмеченный глагол *pr'p* «получать», вариант к согд. *prup-*), один раз (№ 18) — фрагмент записи алфавита (ср. δ-5). Несколько замечаний к чтениям имен: вместо *w-sw'r* (№ 3) лучше транслитерировать *p-sw'k*, гипокористик к *psw* «овца» (ср. имя собственное *psw*⁴⁹); в первой части имени, которое транслитерировалось как *pyr-pyud* (№ 10), я вижу отчетливое *nty* «Нанайа», наиболее популярная богиня согдийского пантеона. Вторая часть этого имени не столь очевидна, возможно чтение *nzd*, орфографический вариант к *nzt* /*nazd*/ «близкий»; имя *ntyzynt* дважды отмечено в согдийских надписях из верховьев Инда⁵⁰.

⁴⁷ Маршак, Распопова и др., *Отчет о раскопах городища древнего Пенджикента в 2006 году* (Материалы Пенджикентской археологической экспедиции X) (Санкт-Петербург, 2006), сс. 36—37 [попытка чтения Маршака], с. 42 [попытка чтения Лившица], фото XXVIII—XXIX.

⁴⁸ Вижу лишь предлог *'t* в начале двух длинных строк *recto*; на *verso* в левом верхнем углу *sw(r?)*, едва ли указывает на пенджикентского правителя рубежа VII—VIII вв. Чегина Чор Бильге.

⁴⁹ Мое чтение вместо *pyr*, *pyw* в М. Н. Боголюбов, О. И. Смирнова, *Со-гдийские документы с горы Муз III. Хозяйственные документы* (Москва, 1963), с. 98.

⁵⁰ Sims-Williams, *op. cit.*, s. v.

ε-12) Надпись на коровьем ребре тушью, 3 строки *recto* (сохранилось практически полностью), 2 строки *verso* (сохранились более чем наполовину), найдена на объекте XXVI, пом. 2а, раскопки 2001 г. Почерк (см. *ил. 1*) выглядит несколько архаичнее мугского «стандарта» и напоминает, скорее, дукт документа В8, относящегося ко времени Чегина Чора Бильге (рубеж VII—VIII вв.) и самого раннего текста среди документов с горы Муг⁵¹. В первоначальной публикации надписи⁵² нам не удалось понять ключевого слова всего текста, γδ- (а равно за прошедшие со времени публикации шесть лет накопились и иные новые толкования), и потому представляется оправданным дать исправленное чтение всего документа:

R1: 't nxw-nk rt(y) nw-k-r my(δ)
 2: wx(š)ynr-w-c 'wts 'r ZK(w) nym 'k
 3: nny-βntk δβr 't ZKw ny-m-(')-k w's(t) 'k
 V1: '(H)RZY δβr '(t) yr(γ?)tk n(δ●●● ●●δ)
 2: 'sk- 'tr ZKwy n'pty γδy(ttH?)

(R) [Для] Нахване. И теперь с двадцатого дня⁵³ месяца и в дальнейшем⁵⁴ половину⁵⁵ пусть Наниванде выдает, и половину Вастак⁵⁶ (V) пусть также выдает, широкие⁵⁷ [пусть распределят ?] далее, по общинам⁵⁸ бревна⁵⁹.

⁵¹ Лившиц, *Согдийские документы*, сс. 45—53.

⁵² Лурье, Маршак, *op. cit.*, сс. 84—85; рис. 141а, б.

⁵³ Отметим еще раз форму wx(š)yn с интрузией неэтимологического x, отличающуюся от манихейского wšyn 'h, но соответствующую wxšyn у Бируни в «Памятниках минувших поколений».

⁵⁴ О наречии 'wts 'r «и далее» (отмечено один раз, причем во временном значении), см. теперь А. Wendtland, "Deixis im Soghdischen oder: Warum wird man wδy („dort“) geboren und stirbt wδ'yδ („dort“)?"", *Iranistik in Europa: Gestern, Heute, Morgen*, ed. by H. Eichner, B. Fragner, V. Sadovski, R. Schmitt, (Wien, 2006), особенно pp. 249—250.

⁵⁵ В данном тексте, а равно в ряде документов с горы, согд. nym 'k, букв. «половина», можно понимать как *terminus technicus* для какого-то вида подати, см.: Боголюбов, «Согдийские этимологии», *Иранское языкознание, ежегодник, 1980* (Москва, 1981), сс. 115—116.

⁵⁶ К предложенным в первоначальной публикации толкованиям данного имени добавим еще одно (не менее гипотетичное): сложение глагольных основ w's «дуть» и t'k- «течь», в этом случае упомянутого в документе господина звали "Sturm und Drang".

Такое толкование документа представляется справедливым ввиду археологического контекста находки: в помещении 2а объекта XXVI было найдено множество аккуратно сложенных истлевших бревен. Короткое распоряжение, записанное на лопатке, очевидно, касалось распределения хранившегося леса.

Таковы наши соображения насчет подлинных⁶⁰ согдийских надписей, найденных к настоящему моменту на городище Пенджикента. Сводка материала, вполне возможно, остается неполной (см. прим. 26), но даже приведенную информацию о надписях не удалось бы собрать без любезной помощи И. М. Стеблина-Каменского и А. И. Торгоева (участников данного сборника). Чтения, разумеется, основываются в большин-

⁵⁷ Согд. *yryt* «широкий», отмеченный один раз в буддийском согдийском варианте с метатезой от более распространенного *yurt*, здесь расширен суффиксом *-k*. В первоначальной публикации мы читали *ZY yutk(?)*, полагая это слово собственным именем. Но первая буква не выглядит как *z*. Отметим, что написание *гимела* здесь остается далеким от совершенства, и предложенное чтение остается гипотетическим.

⁵⁸ Согд. */nāf/* «народ, община», в косв. падеже мн. ч. Заметим, что в секулярных текстах согдийским письмом это слово выписывается почти всегда как *n'p*, а в буддийских текстах — как *n'β*.

⁵⁹ Множественное чисто от **γδ(H)*, не отмеченного иначе в согдийском слова, родственного авест. *gadā* «дубина, палица», ср.-перс. *gad* «то же», хот. *geihā* «дерево», осет. *qæd/γæde* «лес, дерево, бревно», ягн. *γada* «короткое бревно, прикрепленное к опоре моста; несколько таких бревен поддерживают продольные балки», и др., см. В. С. Расторгуева, Д. И. Эдельман, *Этимологический словарь иранских языков* (Москва, 2007), iii, сс. 102—103, с литературой. Согд. *γad* «лес», вероятно, также присутствует в ряде топонимов из Согдианы, например *Gadāwad* «лесистое место», название большой *махаллы* и ворот в средневековом Самарканде, см. Лурье, *Историко-лингвистический анализ согдийской топонимии*. Диссертация... кандидата филологических наук (Санкт-Петербург, 2004), сс. 128—129.

⁶⁰ Из современных подражаний надписям, подброшенным на городище Пенджикента, наиболее известен в экспедиционном фольклоре черепок, на котором начертано *δwr'k* — согдийская транскрипция русского *дурак* (те же буквы, впрочем, могут вполне закономерно читаться и как */lure/*). Как стало ясно впоследствии, имя *δwrk* многократно встречается в (достоверных) согдийских надписях из верховьев Инда.

стве своем на работах Владимира Ароновича Лившица (также участвующего в сборнике), хотя в ряде случаев я брал на себя смелость предложить альтернативные толкования. Исправления эти, прежде всего, касаются чтений собственных имен пенджикентцев VI—VIII вв. Нельзя исключить, что кто-то из них был предком профессора Рахмата Рахимовича Рахимова, которому мы посвящаем эту заметку.



Илл. 1

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

Илл. 1. Объект XXVI, помещение 2а. Согдийский документ: а) recto; б) verso. Надпись ε-11 из: Маршак, Распопова и др., *Отчет о раскопах городища древнего Пенджикента в 2001 году*.

Б. В. Норик

**Роль шибанидских правителей
в литературной жизни Мавераннахра XVI в.**

Автор важнейших для изучения литературы Мавераннахра XVI в. антологий, Мутриби Самарканди (966—1037/1558—59—1627—28), выделяет три вида отношения поэта к правителю: придворный поэт, поэт, избегающий сильных мира сего и молящийся за него в тиши уединения, и поэт-гастролер, который путешествует от двора ко двору с целью хорошо заработать, одновременно избегая всех опасностей, подстерегающих поэтов первой категории¹. Одной из основных обязанностей придворного поэта было восхваление мецената. Труд придворного поэта считался почетным и хорошо оплачиваемым, но зачастую поэты, кроме сочинения стихов, ничего больше делать не умели (в отличие от поэтов-гастролеров, владевших, как правило, и другими ремеслами), поэтому им требовался покровитель, который мог бы оплачивать их труд — в противном случае

¹ Мутриби Самарканди, *Та'рих-и Джахангири*. Фотокопия рукописи № 3617 Библиотеки Индия Офис, л. 245аб. Здесь Мутриби отсылает читателя к одному из рассказов «Гулистана» Са'ади, в котором он говорит, что служение падишаху имеет две стороны: надежду на пропитание и страх за жизнь — и противоречит советам мудрецов. Кроме того, Са'ади (а вслед за ним и автор «Та'рих-и Джахангири») уподобляет служение падишахам морскому путешествию: либо найдешь клад, либо погибнешь (Муслих б. 'Абд Аллах Са'ади, *Куллийат* (Техран, 1381/2002), сс. 45—48). Сам Мутриби, будучи и музыкантом и переписчиком, принадлежал к категории поэтов-гастролеров (подробнее о его «гастрольной» поездке ко двору императора Джахангира см.: Б. В. Норик, «Жизнь и творчество среднеазиатских историков литературы XVI—XVII вв. Хасана Нисари и Мутриби Самарканди», *Письменные памятники Востока* I/2 (Санкт-Петербург, 2005), сс. 203—205.

они были обречены на нищету². В связи с этим деятельность поэта тесно привязывается к покровителю, ко двору. По словам Дж. Мейсами, средневековая персидская поэзия возникла и развивалась под покровительством иранских династий, причем такое положение дел сохранялось вплоть до начала XX века³. Многие считали это негативным фактором и обращались к мистической поэзии, в которой находили внутренний личный опыт и способы борьбы с пагубной стороной придворного покровительства. Тем не менее исследования западной средневековой литературы показали, что покровительство двора было необходимым условием для появления выдающихся произведений⁴. Еще с саманидских времен деятельность поэтов была организованной. Поэты жили по большей части при дворах крупных феодалов и зачастую были вынуждены писать то, что от них хотели услышать. В свою очередь, покровитель часто подвергался шантажу со стороны поэта, выпрашивающего вознаграждение.

Вот яркий пример ремесла придворного поэта. Известный поэт второй половины XV — начала XVI вв. Камал ад-Дин Бина'и (857—918/1453—1512) начал с Герата. Через некоторое время поэт уже служит Йа'кубу Ак-Куйунлу (правил 884—896/1478—1490), затем он снова возвращается в Герат, потом к Шейбани-хану (правил 906—916/1500—1510), далее к Бабуру (ум. 937/1530) и, наконец, снова к Шейбани-хану. Политические обстоятельства меняются, а поэту надо на что-то жить. Поэтому-то он должен переходить от одного покровителя к другому,

² Г. Э. Грюнебаум, «Литература в контексте исламской цивилизации», *Арабская средневековая культура и литература* (Москва, 1978), сс. 32—33.

³ J. S. Meisami, *Medieval Persian Court Poetry* (Princeton, 1987), p. VIII.

⁴ Так, З. Н. Ворожейкина пишет: «Без знания эстетической основы придворной литературы нельзя рассчитывать на успех в научном постижении интенсивного и чрезвычайно сложного историко-литературного процесса, протекавшего в Иране и в географически сближенных с ним странах на протяжении тысячелетия. Без учета конкретных явлений, составляющих литературную жизнь средневекового двора, не может быть раскрыта и та роль, которая принадлежала в иранском средневековом обществе поэту» (З. Н. Ворожейкина, «Литературная служба при средневековых иранских дворах», *Очерки по истории культуры средневекового Ирана* (Москва, 1984), с. 54). См. также: Meisami, *op. cit.*, p. VIII.

сочинять *касиды*, возвышающие их до небес (сегодня одного, а завтра другого). Причем сами правители, похоже, относились к этому совершенно спокойно. Их не смущало, что вчерашний панегирист их врагов теперь восхваляет их самих. Главным критерием здесь является одаренность поэта. И тогда после недолговременной проверки на благонадежность его можно принять ко двору. Именно так и поступает Бабур, захватив Самарканд в раджабе 917 / октябре 1511 г. Бина'и тут же берется за дело и через некоторое время преподносит покровителю *руба'и*-просьбу, смысл которой заключается в следующем: «Срок испытания прошел. Пора начинать платить мне за труд». Бабур отвечает стихами. Начинается обмен «любезностями», но скоро все заканчивается: Шейбани-хан снова захватывает Самарканд, и Бина'и возвращается к нему. После захвата Мухаммадом Шейбани Герата Бина'и возвращается туда и становится одной из ключевых фигур в местном литературном обществе.

XVI век стал поворотным в истории персидской литературы: разделение на три основных ареала бытования (Иран, Индия и Мавераннахр) стало как никогда отчетливым. Однако некоторые особенности оказались присущи всем трем ареалам. В частности, в начале века отмечается снижение интереса правящей верхушки к поэзии. Особенно ярко это было выражено в Иране и Мавераннахре, где примерно в одно и то же время сменились династии. И Сафавиды, и Шибаниды избрали в качестве фундамента для своих новых государств религиозную идеологию. В таких условиях правителям было не до высокой поэзии: она им была нужна лишь как средство пропаганды и укрепления государственной идеи. Тем не менее довольно скоро все вернулось в старое русло: правители почувствовали вкус к полноценным развлечениям и восхвалениям (последнее породило очередную расцвет жанра придворной *касиды*)⁵. В то же время появилось больше поэтов-ремесленников. Эти поэты были независимы от двора, создавая кружки, альтернативные придворным.

⁵ Так, А. Н. Болдырев отмечает, что «ближайшим следствием установления шейбанидского господства в Мавераннахре явилось восстановление деятельности литературных кружков и соответственное возрождение придворной историографии, светской (лирической и панегирической) и духовной (суфийской) поэзии» (А. Н. Болдырев, *Зайн ад-Дин Васифи. Таджикский писатель XVI в. (Опыт творческой биографии)* (Душанбе, 1989), с. 153).

Поэзия таких альтернативных кружков использовала простонародный язык и яркие доступные образы, заимствованные из городской ремесленной жизни. Эта поэзия нередко остроумна и обаятельна. И все же едва ли мы сможем назвать хотя бы одного поэта-ремесленника, составившего достойный внимания поэтический *диван* и тем самым оставившего неизгладимый след в истории персидской литературы. Так, один из наиболее крупных и талантливых, по мнению автора данной статьи, поэтов Мавераннахра XVI века, ‘Абд ар-Рахман Мушфики (عبد الرحمن مشفى), был профессиональным придворным поэтом⁶, что не мешало ему, наряду с нежными лирическими *газалиями* (нередко, кстати, включающими в себя несколько более сниженную лексику в сравнении с той, что приличествовала этому жанру) и пышными придворными одами, писать потрясающие своей откровенной пошлостью и скабрзностью пародии.

Обратимся теперь к представителям правившего в Мавераннахре в XVI в. дома Шибанидов и посмотрим, каковы были их отношение к поэзии и степень участия в литературной жизни той эпохи.

Характеризуя создателя сильного узбекского государства кочевников, потомка Джучи и его сына Шибана — **Абу ал-Хайр-хана** (ابو الخير خان) (ум. 872/1468), А. А. Семенов пишет: «В какой мере был грамотен Абулхайр-хан, трудно сказать, но он был, несомненно, не чужд литературных интересов, а при завоевании крупных городов не проявлял обычной для того времени жестокости... ясно, что Абулхайр вел себя в занятом им Хорезме не как грубый степной хан, а как культурный человек и имел общение с самым ученейшим человеком своего времени Камал ад-Дином Хусейн-е Хорезми, автором многих трудов и учеником Абу ал-Вефа, одного из великих суфийских *шайхов* Хорезма (ум. в 835/1431—32)»⁷.

⁶ Я не разделяю мнения А. Н. Болдырева о том, что «обстановка процветающего феодального двора... убила дарование Мушфики...» (*ibid.*, с. 152).

⁷ А. А. Семенов, «Культурный уровень первых Шейбанидов», *Советское востоковедение* III (1956), сс. 52—53. Хафиз-и Таныш пишет, что Хусайн Хваризми (потомок Наджм ад-Дина Кубры, ум. 839/1435—36) написал на тюрки комментарий к «Касидат ал-бурда» (*касида* о плаще Мухаммада) Абу ‘Абд Аллаха Мухаммада ал-Бусури (608—694/1211—1295), посвященный Абу ал-Хайру. Автор приводит два *бейта* в форме

Внук Абу ал-Хайра, **Мухаммад Шейбани**, после смерти своего отца Будаг-султана вместе с братом Махмуд-султаном попадает на воспитание к своему деду. Их обучением занимался прежний наставник Будаг-султана — уйгур Байшейх. Ставя Шейбани-хана в один ряд с самыми выдающимися людьми тимуридской эпохи, А. А. Семенов отмечает: «И наиболее примечательным в этом богато одаренном человеке было то, что свое большое образование он сумел приобрести среди многих превратностей судьбы своей молодости, когда жизнь бросала его от преследования врагов усыновившего его деда то в Астрахань, то на берега Сырдарьи, то в Мангышлак, то в Бухару и Самарканд. И этот человек, прошедший суровую школу жизни, сын степей, оценил все значение науки цивилизованного оседлого общества»⁸. Живя в течение двух лет в Бухаре, Шейбани активно занимался своим образованием под руководством Мухаммада Хитайи (محمد خطایی) (одного из лучших тцецов Корана), а также был учеником суфийских *шайхов* Джамал ад-Дина ‘Азизана (جمال الدين عزيزان) и Мансура (منصور)⁹. Таким образом, в области богословия будущий завоеватель империи Тимуридов был подготовлен основательно.

Политический противник Мухаммада Шейбани, Бабур (بابر), крайне низко оценивает достоинства своего оппонента: «Не смотря на свою безграмотность (досл.: “простоту”, “неотесанность” (عامليق)). — Б. Н.), [Шейбани-хан] учил Кази Ихтиара и Мухаммада Мир Юсуфа — знаменитых и даровитых гератских ученых — толковать Коран; взяв в руки перо, он исправлял писания и рисунки Султан Али-и Машхади и художника Бехзада. Иногда он сочинял несколько безвкусных стихов и приказывал читать их с минбара, а потом распоряжался вывесить эти стихи на базарной площади и брал с народа подарки. Хотя он вставал с зарей, не пропускал пятикратных молитв и хорошо знал науку чтения Корана, но произносил и совершал много подобных глупых, неразумных, бессмысленных и нечестивых

маснави, написанные Хваризми в честь Абу ал-Хайра (см.: Хафиз-и Таныш б. Мир Мухаммад Бухари, *Шараф-нама-йи Шахи* («Книга шахской славы»). Факсимиле рукописи D 88, перевод с персидского, введение, примечание и указатели М. А. Салахетдиновой (Москва, 1983), i, с. 77, л. 28a).

⁸ *Ibid.*

⁹ Семенов, *op. cit.*, с. 54.

слов и поступков»¹⁰. Как видим, характеристика Бабура не полностью отрицательна: последний не отказывает Шейбани в благочестии и хорошем знании ремесла *хафиза*. Тем не менее если не считать слова Бабура полным вымыслом их автора, то в них можно найти скрытый психологический подтекст, штрих к психологическому портрету Шейбани-хана. Образованный человек никогда не станет исправлять творения, созданные руками признанных мастеров своего дела: если он чувствует нехватку знаний в какой-либо области, то либо смолчит, либо одобрит то, что признано. Если же он чувствует свою силу, то прекрасно может создать нечто лучшее и показать всем, «как надо». Подобная же деятельность скорее характеризует недалекого человека, не получившего систематического образования и считающего свои поверхностные знания достаточными. С этой точки зрения, характеристика, данная Шейбани-хану Бабуром не просто отрицательна, она убийственна. Местами Бакур просто издевается над своим заклятым врагом. Так, единственным хорошим поступком, который совершил в своей жизни Шейбани, основатель династии Великих Моголов назвал то, что предводитель узбеков наказал виртуозного музыканта Хусайна ‘Уди (حسین عودی) за «халтуру»: он принес негодный инструмент и играл плохо. Правитель «велел тут же на пиру надавать ему по шее»¹¹.

Конечно, Шейбани-хан навсегда остался для Бабура врагом: «Почти сто сорок лет столичный город Самарканд принадлежал нашему дому. Неизвестно откуда взявшийся узбек, чужак и враг пришел и захватил его»¹², хотя в то же время он признает, что его противником «был такой опытный, выдавший много битв и старый годами человек, как Шейбани-хан»¹³.

¹⁰ Захир ад-Дин Бакур, *Бакур-наме*, перевод М. Салье (Ташкент, 1958), с. 240; Zahir al-Din Muhammad Babur, *Babur-nama (Vaqa'yi')*, critical edition based on four Chaghatay texts with introduction and notes by E. Mano (Kyoto, 1995), p. 323; Сам-мирза Сафави, *Тухфа-йи Сами*, тасхих ва мукаддима аз Р. Хумайунфаррух (Техран, 1347/1968), сс. 27—28.

¹¹ Захир ад-Дин Бакур, *op. cit.*, с. 211; Zahir al-Din Muhammad Babur, *op. cit.*, p. 284.

¹² Захир ад-Дин Бакур, *op. cit.*, с. 101.

¹³ *Ibid.*, с. 102.

Фахри Харави (فخری هروی) в «Раузат ас-салатин» («Саду султанов»)¹⁴ кратко, но крайне положительно характеризует Шейбани-хана, отмечая, что, будучи тюрком по происхождению и прекрасно владея родным языком, хан иногда сочинял стихи на тюрки. Фахри проиллюстрировал свои слова двумя *бейтами* из *касиды* Шейбани-хана, сочиненной им в Машхаде в честь *имама* Резы:

طوس و مشهد کیم بیزلار لطف و احسان اندا دور روضه سلطان علی شاه خراسان اندا دور
گنبدیننگ قبه سی عالمغه بولدی نوربخش گوک ایرو رکیم پرتو خورشید تابان اندا دور

Тус и Машхад, в которых, как говорят, милость и наивысшая красота,

В них райский сад султана 'Али, шаха Хорасана.
Вершина его купола стала миру светильником,
Это небо, ведь в нем солнце сияющее.

Кроме того, Фахри утверждает, что следующая *мисра'* Шейбани-хана пользовалась известностью:

بلبان تو که جانم بلبان آوردی

Твоим губам, что душу мою довели до ручки
(досл.: до губ)¹⁵.

Малик Шах-Хусайн Систани счел возможным поместить в своей масштабной *тазкира* иранского круга «Хайр ал-байан» («Лучшее разъяснение»)¹⁶ краткое упоминание о Шейбани-хане,

¹⁴ «Раузат ас-салатин» (روضه السلاطين) — антология известного литератора тимуридской-шибанидской эпох, Фахри Харави. Составлена ок. 960/1552—53 г. и посвящена правителю Синда и Татты Абу ал-Фатх-мирзе Шаху Хасану б. Шах-бек Аргуну (ابو الفتح میرزا شاه حسن). В антологии кратко повествуется о 80 правителях, имевших склонность к литературе (А. Гулчин Маани, *Та'рих-и тазкираха-йи фарси* (Техран, 1350/1971), i, сс. 644—649).

¹⁵ Фахри Харави, *Тазкира-йи Раузат ас-салатин аз Фахри Харави*, бе тасхих ва тахшийе-йе дуктур А. Хайампур (Табриз, 1345/1966), сс. 21—22.

¹⁶ «Хайр ал-байан» (خير البيان) — «всеобщая» антология, в которой упоминаются поэты от истока персидской поэзии, Рудаки, до поэтов, современных автору. Малик Шах-Хусайн Систани начал работать над этой масштабной антологией в 1017/1608 г., а закончил ее 30 джумада I 1019 / 20 августа 1610 г. Кроме того, в 1035/1625 г. и в 1036/1627 г. автор расширял и редактировал текст *тазкира*. Антология достаточно фундирована — в ней использовано более 30 источников, которые ав-

что само по себе показательно, учитывая то, что завершена антология была более чем через сто лет после смерти Шейбани. Однако кроме констатации того факта, что хан писал стихи на тюрки и фарси (и одного *бейта* на фарси в качестве иллюстрации), никакой существенной информации в памятке Систани нет¹⁷.

У Хасана Нисари в «Музакир-и ахбаб» («Воспоминании о друзьях»)¹⁸ есть рассказ о Шейбани-хане, который автор *тазкира* открывает сообщением о том, что хан до самой своей смерти был приверженцем братства наکشбандий¹⁹. Далее Нисари говорит о пребывании Шейбани в Бухаре, где он удостоил-

тор перечисляет в начале своего труда. «Хайр ал-байан» послужил одним из основных источников для самой масштабной антологии XIX в., «Маджма' ал-фусаха» Риза-Кули-хана Хидайата (зак. 1284/1867) (см. Л. П. Смирнова, «Предисловие», Малик Шах-Хусайн Систани, «Хроники воскрешения царей» (*Ta'рих-и ихйа ал-мудук*), пер. с перс., предисл., коммент. и указ. Л. П. Смирновой (Москва, 2000), сс. 15—17; см. также Гулчин Маани, *Ta'рих-и тазкираха-йи фарси*, i, сс. 605—609).

¹⁷ Малик Шах-Хусайн Систани, *Хайр ал-байан* (микрофильм рукописи Or. 3397 Британского музея), л. 412б.

¹⁸ «Музакир-и ахбаб» (مذكر احباب) — биографическое сочинение, *тазкира* среднеазиатского круга, написанное на персидском языке в 974/1566—67 г. (название антологии является хронограммой). Автор — Хваджа Баха ад-Дин Хасан (خواجه بها الدين حسن), пользовавшийся *тахаллусом* Нисари (نشارى). Труд разделен на *макала*, четыре *баба* и *хатима*. *Макала* повествует о правителях, имевших склонность к поэзии, и разделяется на два *баба*: первый — о султанах-чингизидах (включает в себя два *фасла* — умершие и здравствующие), второй — о султанах-чагатаидах (также два *фасла*). Четыре *баба* основной части построены по принципу: «видел — не видел, встречал — не встречал, жив — умер, в Бухаре — не в Бухаре». Всего в *тазкира* упоминается двести семьдесят пять поэтов (см. Гулчин Маани, *Ta'рих-и тазкираха-йи фарси*, ii, сс. 219—235; Болдырев, «Тезкире Хасана Нисори, как новый источник для изучения культурной жизни Средней Азии XVI в.», *Труды Отдела Востока Государственного Эрмитажа* III, сс. 291—300; C. A. Storey, *Persian Literature. A Bio-Bibliographical Survey. Biographers* (London, 1953), ii/2, p. 802; Норик, *op. cit.*, сс. 188—192).

¹⁹ Здесь Нисари приводит генеалогию братства до пророка Мухаммада (Хваджа Баха ад-Дин Хасан Нисари Бухари, *Музакир-и ахбаб*, ба тас-хих ва мукаббидим-и С. М. Фазлаллах (Хайдарабад, 1969), сс. 15—17).

ся аудиенции у Низам ад-Дина Мира Мухаммада Накшбанди (نظام الدين مير محمد نقشبندی), внука Баха ад-Дина Накшбанди, *мазар* которого посетил Шейбани. Тот оставил последнего при *мазаре*, а когда пришло время благословил на завоевания. Нисари восхваляет мудрость хана и говорит, что тот интересовался поэзией, постоянно общался с учеными и что у него есть хорошие стихи. Автор *тазкира* приводит *та'рих* на смерть *шайха* Наджм ад-Дина Кубры (نجم الدين كبرى), составленный Шейбани-ханом²⁰. Нисари приводит удачный *туйуг* (تويوغ)²¹ Шейбани и тут же оговаривается, что такая форма стихов применима и в арабском стихосложении, подкрепляя свои слова *рубa'u*²².

Далее со слов других Нисари приводит рассказ о том, что когда Шейбани-хан выступил в поход против хазарейцев, он сочинил *газаль* на тюрки и отправил ее *шайх ал-исламу* Герата и *кази* Ихтияру. Однако, поскольку последний языка тюрки не знал, хан и составил начало этой *газали* на тюрки²³. В завершение Нисари говорит, что Шейбани-хан погиб в битве с кызыл-башами в селении Махмуди в районе Мерва в возрасте шестидесяти трех лет в одну из пятниц месяца рамадана 916 / декабря 1510 г. Год его смерти зашифрован в словосочетании «*سرخ کلاچ*» (т. е. *кызылбаш* = 916 г.)²⁴.

²⁰ К сожалению, издание Фазлаллаха заставляет воздержаться от цитации тюркских стихов, помещенных в «Музакир-и ахбаб».

²¹ Нава'и называет *туйуг* полным *таджнисом* (Алишер Навои, «Суждение о двух языках», *Сочинения* (Ташкент, 1970), х, с. 116). Полный *таджнис* — «это употребление двух слов, имеющих одинаковое написание и одинаковые огласовки, но различных по значению» (Шамс ад-Дин Мухаммад Ибн Кайс ар-Рази, «Свод правил персидской поэзии» (*Ал-Муджам фи маайир ашар ал-аджам*). II: *О науке рифмы и критики поэзии*, пер., исследование и коммент. Н. Ю. Чалисовой. *Памятники письменности Востока CVI* (Москва, 1997), сс. 214, 216).

²² Хваджа Баха ад-Дин Хасан Нисари Бухари, *op. cit.*, сс. 21—23.

²³ *Ibid.*, с. 20. Сам-мирза пишет, что когда Шейбани захватил Герат, то послал туда *матла'* и хочешь не хочешь получил 40 *туманов-кепеки*, что равнялось двумстам табризским *туманам*:

قاضی و قیزوقاز و قوزی و قمیز کرک ای مردمان شهر هری بارچه میز کرک

Нужен судья, девушка, гусь, ягненок и кумыс.

Эй, жители Герата, все нам нужно.

Сам-мирза добавляет, что остальные стихи Шейбани-хана написаны в том же духе (Сам-мирза Сафави, *op. cit.*, сс. 27—28).

²⁴ Хваджа Баха ад-Дин Хасан Нисари Бухари, *op. cit.*, сс. 21—22.

Итак, Нисари, отдавая должное основателю новой династии, все же пишет о его литературных талантах достаточно сдержанно, а в рассказе приводит больше своих стихов, чем стихов Шейбани-хана.

Более подробный материал в этом отношении мы можем почерпнуть из сочинения Ибн Рузбихана (ابن روزبهان) «Михман-наме-йи Бухара» (مهمان نامه بخارا) («Записки бухарского гостя») (зак. 915/1509). Так, например, говоря о событиях, происшедших в деревушке Каср-и 'Арифан (قصر عارفان), где родился и умер Баха ад-Дин Накшбанд, Ибн Рузбихан отмечает, что самым заметным из них было сочинение Шейбани-ханом ряда *касид* на тюрки, в частности, «касыды, которая содержит в себе тайное собеседование с богом; количество благодеяний и милостей, оказанных чертогом благоволения всемогущего [бога] пророку, в этой касыде упомянуто красноречивейшим образом... Когда эту касыду читали в августейшем собрании и в конце ее упоминались некоторые из чудесных свойств храбрости, завоевания стран, мероприятия для... захвата крепостей ключом сверкающего меча, которые были осуществлены растущим день ото дня могуществом высокостепенного ханского величества, у присутствующих от необычайности тех дел возрасало изумление»²⁵. В местечке Гидждуван Ибн Рузбихан пересказывает для собравшихся содержание суфийской *газали* Шейбани-хана в двести пятьдесят *бейтов* и, с согласия последнего, пишет к ней комментарий (семь *бейтов* с комментариями автор приводит в «Записках») ²⁶. Автор «Записок» расхваливает весеннюю *касиду* Мухаммада Шейбани и пишет стих в ее похвалу ²⁷. Однажды во время пира была прочитана *газаль* Шейбани-хана, содержание которой «рассказывает о величии этого праздника и название газели указывает на совершенство набожности и скромность его величества» ²⁸. Упоминается также и *газаль*, сочиненная Шейбани-ханом по пути из Келата в Машхад, посвященная *имаму* 'Али б. Мусе ²⁹.

²⁵ Фазл Аллах Ибн Рузбихан Исфাহани, *Михман-наме-йи Бухара* («Записки бухарского гостя»), пер., предисл. и прим. Р. П. Джалиловой. *Памятники письменности Востока XXVII* (Москва, 1976), с. 65.

²⁶ *Ibid.*, с. 70.

²⁷ *Ibid.*, с. 112.

²⁸ *Ibid.*, с. 115.

²⁹ *Ibid.*, с. 167.

Невольно создается впечатление, что сочинение стихов не было органической потребностью Мухаммада Шейбани. Большая часть стихов хана посвящена самовосхвалению и написана по случаю удачных походов. Стихи для Шейбани-хана не были простой забавой — он прекрасно понимал силу поэзии как средства пропаганды. Вся деятельность основателя династии Шибанидов была направлена на легализацию и утверждение новой власти. Для этого он использовал ислам. Хан всячески старался подчеркнуть свою богоизбранность, говорил, что действует на основании Корана и подчиняется Высшему авторитету. На его *маджлисах* основным видом развлечения были диспуты на богословские темы. Ибн Рузбихан утверждает, что Шейбани-хан никогда не устраивал *маджлисов*, не соответствовавших законам *шари'ата*, а все свое свободное время он посвящал молитве, чтению Корана и богословским диспутам³⁰. Так что Шейбани-хан был больше политиком и богословом, чем поэтом³¹. Стихи его писались, по большей части, с пропагандистскими целями и должны были подчеркнуть просвещенность правителя, создать положительный образ хана среди народа. Именно для этого он развешивал свои стихи на базарных площадях и делал все, чтобы с ними ознакомились как можно больше людей. Хан писал в основном на тюрки. Кроме того, он велел своим поэтам перевести на тюрки «Шах-наме» Фирдауси³². Перед ханом стояла сложная задача — вывести верховную власть из создавшегося кризиса и на базе новой идеологии построить свою империю. Основой этой идеологии стал ислам, который проповедовали тюркским кочевникам Ахмад Йасави и его последователи. Ахмад Йасави приблизил духовные ценности к общей массе кочевников, несколько «понизив» стиль классической литературы³³. Шейбани-хан владел обоими стилями (яркий образчик вы-

³⁰ *Ibid.*, с. 157.

³¹ По мнению авторов коллективной монографии, посвященной истории узбекской литературы, стихи Шейбани-хана ограничены и в художественном отношении несовершенны (*История узбекской литературы* (Ташкент, 1987), i, с. 393).

³² Сам-мирза Сафави, *op. cit.*, сс. 27—28.

³³ В то же время Де Уис полагает, что «Ахмаду Йасави едва ли следует приписывать какую-либо особую роль в исламизации Центральной Азии или тюркских кочевников, как это часто утверждается...» (см.: Д. Де Уис, «Ахмад Йасави», *Ислам на территории бывшей Российской империи* IV, с. 11).

сокого стиля в его исполнении — дидактическая *касида* «Бахр ал-худа» (بحر الهدا) («Море наставления»). В то же время в «Рисала ал-ма‘ариф» (رساله المعارف) («Трактате о мистическом познании») и своем поэтическом *диване* хан активно использовал эту «пониженную» лексику, чтобы быть понятным широким слоям своих подданных³⁴. Преследуя те же цели, Шейбани-хан создавал свою историографию, свою историю. Поэзия тоже должна была стать своей.

Гораздо большего внимания, с точки зрения истории персидской литературы первой половины XVI в., заслуживает племянник Шейбани-хана, единственный сын Махмуд-султана (محمود سلطان) (858—911/1454—1505), ‘Убайд Аллах-хан (عبيد الله خان) (892—946/1487—1540), с именем которого связано образование самого значительного придворного литературного кружка в Шибанидском Мавераннахре первой половины XVI в. Ибн Рузбихан дает ему такую характеристику: «...благороднейшая особа султана Убайд Аллаха — это собрание царственных благородных нравственных качеств и бесконечно совершенных свойств. Все умственные силы и доблесть он с полной отвагой сосредоточил на завоевании мира. Он с упорством приступил к [изучению] разного рода наук и знаний, соблюдая религиозные обязанности и царственное послушание. В Бухаре он читал у меня, бедняка, книгу «Хисн-и хасин»³⁵.

Хасан Нисари начинает свой рассказ о хане с упоминания о том, что ‘Убайд Аллах сопровождал своего дядю в большинстве военных походов. Его духовным наставником был Амир ‘Абд Аллах Йамани (امير عبد الله يمني) (братство накшбандийя)³⁶. Автор антологии кратко говорит о завоевании ‘Убайд Аллахом Мавераннахры, после смерти Шейбани-хана вышедшего из под власти его потомков, — в 917/1511—12 г. он захватил Бухару

³⁴ A. J. E. Bodrogligeti, “Yasavi ideology in Muhammad Shaibani Khan’s vision of an Uzbek Islamic Empire”, *Journal of Turkish Studies* XVIII (1994). *Annemarie Schimmel Festschrift*, pp. 41—42, 47—48.

³⁵ Фазл Аллах Ибн Рузбихан Исфাহани, *op. cit.*, с. 67. Сочинение *Ал-Хисн ал-Хасин мин калам Саййид ал-мурсилин* (الحسن الحصين من كلام سيد المرسلين) («Неприступная крепость из речений Господина Посланников») представляет собой сборник *зикров* (зак. 791/1386, автор — ал-Джазари (الجزري)) (*Арабские рукописи Института Востоковедения. Краткий каталог*, под ред. А. Б. Халидова (Москва, 1986), с. 172).

³⁶ Хваджа Баха ад-Дин Хасан Нисари Бухари, *op. cit.*, сс. 23—24.

и весь Мавераннахр, а в 918/1512—13 г. он побеждает знаменитого полководца Наджм-и Сани:

و در سال نهصد و هژده غزاة نجم ستاره سوخته بد اختر واقع شده، و کوكب
طالعش از اوج عزت بحضيضی مذلت هبوط نموده در آفتاب زوال محترق و بال
گشته و دُرّه تاج و هاج ابتهاجش از رأس به دنب منتقل گردیده است. بیت: شد ز
آتش محاربه سنیان پاک نجم ستاره سوخته رافضی هل.

«И в 918 г. воины Наджма, звезда которого догорела, оказались под несчастливой звездой, и планета его гороскопа из зенита величия скатилась в надир унижения и догорела на солнце, грехи пожигающем, и жемчужина сияющего венца его радости переместилась с головы вниз³⁷. Бейт: “В огне битвы с чистыми и благородными суннитами // Сгинул Наджм, несчастный еретик”»³⁸.

Говоря о хорошей научной подготовке ‘Убайд Аллаха, Нисари отмечает, что он «высокие смыслы выражал в прекрасных речениях»³⁹. Такое *руба‘и* он отправляет своему *муршиду* Маулана Хваджаги⁴⁰:

احول نیم ای دوست یکی دو بینم هر چیز که بینم همه با او بینم
مستغرق هو چنان شدم در همه حال هو گویم و هو بشنوم و هو بینم

О, друг, не косоглазый я, а вижу в одном двоих,
Все, что вижу — вижу с Ним.
В любом состоянии я настолько погружен в «Хува»,
Что вижу [только] «Хува», слышу «Хува», говорю «Хува».

³⁷ Здесь автор «Музакир-и ахбаб» прекрасно обыгрывает три синонима слова «звезда» в самом начале пассажа (имя полководца Наджм по-арабски значит «звезда»).

³⁸ Хваджа Баха ад-Дин Хасан Нисари Бухари, *op. cit.*, с. 25. См. также: Искандар-бек Туркман, *Та’рих-и ‘Аламара-йи ‘Аббаси* (Техран, 1334/1955), i, сс. 40—41.

³⁹ Хваджа Баха ад-Дин Хасан Нисари Бухари, *op. cit.*, с. 26.

⁴⁰ Имеется в виду Хваджаги Касани, известный как Махдум-и А’зам. Касани написал о хане в одном из своих сочинений и сделал его своим «полномочным *халифа*» (Мухаммад Юсуф Мунши, *Мукум-ханская история*, перевод с таджикского, предисловие, примечания и указатели профессора А. А. Семенова (Ташкент, 1956), с. 53). Мунши сообщает, что имя хану было дано в честь Хваджи Ахрара самим «князем суфиев» по просьбе отца ‘Убайд Аллаха (*ibid.*, с. 53).

Маулана Хваджаги написал толкование на это *руба'и*, где описал все известные *макамы*⁴¹.

Хадисам ‘Убайд Аллаха обучался у Хваджи Маулана Исфахани (خواجه مولانا اصفهانی), *фикху* — у Махмуда ‘Азизана (محمود عزيزان), искусству рецитации Корана — у Йар-Мухаммада Кари (يار محمد قاری), который не допускал до чтения неопытных, а людей с плохой дикцией и близко не подпускал. Перу ‘Убайд Аллаха принадлежит *тафсир* на тюрки «Кашшаф-и фаза’ил» (كشاف فضائل) («Толкователь мудрости») ⁴². Он хорошо писал *на-схом* и своей рукой переписал тридцать отрывков из Корана, которые читались в благочестивых собраниях. Был знаком и с музыкой⁴³.

Хасан Нисари ничего не говорит о сборнике тюркских стихов ‘Убайд Аллаха — «Диван-и ‘Убайди»⁴⁴, переписанном по его указанию знаменитым гератским каллиграфом Султан-‘Али Машхади (سلطان علی مشهدی) (ум. 926/1520)⁴⁵. Он лишь помещает на страницах своего сочинения три *газали* на арабском, персидском и тюрки, в *макта* ‘ которых их автор использует *тахаллус* ‘Убайди. В рукописном фонде ИВ АН Узбекистана хранится список «Куллийат-и ‘Убайди» (کلیات عبیدی)⁴⁶, содержащий стихи ‘Убайд Аллаха на арабском, персидском, тюрки⁴⁷. В качестве образца приведем арабскую и персидскую *газали*:

حیرنی جماله و انظرنی کماله کل لسان و اصف فی صفة جماله
اضعفنی و فاقه کمثله اشتیاقه احرقتنی فراقه فی طلب وصاله

⁴¹ Хваджа Баха ад-Дин Хасан Нисари Бухари, *op. cit.*, сс. 26—27.

⁴² *Ibid.*, сс. 26—27.

⁴³ *Ibid.*, с. 27. Здесь Нисари рассказывает о завоевании Герата ‘Убайд Аллахом 18 сафара 936/23 октября 1529 г., присовокупляя к этому некоторые сведения о самом городе. Говоря об усердии ‘Убайд Аллаха в деле ремонта бухарских зданий, автор *тазкира* приводит общие сведения о происхождении и истории города (по большей части легендарные), а также дает краткую биографию Ибн Сины (370—428/980—1037). Кроме того, Нисари приводит дату постройки *мадраса* Мир-и Араб, зашифрованную в словах «مدرسه عالی میر عرب» (=942/1535—36 г.) (Хваджа Баха ад-Дин Хасан Нисари Бухари, *op. cit.*, сс. 28—37).

⁴⁴ London, British Library, Add. 7907.

⁴⁵ О. Ф. Акимущкин, «Библиотека Шибанидов в Бухаре XVI в.», *Известия АН Республики Таджикистан. Серия: востоковедение, история, филология* 1/25 (1992), с. 14.

⁴⁶ Инв. № 8931.

⁴⁷ *История узбекской литературы*, с. 394.

عز و جل ذکره و لا اله غیره حیرة کل واصف فی صفة حلاله
 من عشق لقاءه یحرقه فراقه کیف یکون حاله من رحم بحاله
 طالبک عبیدک منه هو یریدک فاعطه مراده انت یرید باله

Красота Его приводит меня в изумление и взирает на
 меня Его совершенство,
 Все языки в один голос восхваляют качества Его красоты.
 Истощает меня согласие с ним, так же как и стремление
 к Нему,
 Сожгла меня разлука с Ним в стремлении к свиданию
 с Ним.
 Велико и славно упоминание [имени] Его и нет иного
 Бога кроме Него,
 Всеобщее изумление ярко определяет Его полноту.
 Кто любит встречи с Ним, того сжигает разлука с Ним,
 Каким только может быть экстаз от погружения в Его
 состояние!
 Ищет Тебя раб Твой — от него он желает Тебя,
 Воистину,⁴⁸ познавая Его желания, ты познаешь Его сущ-
 ность⁴⁸.

بوی ارباب وفا از گل ما می آید کعبه زان رو بطواف دل ما می آید
 نیست سر منزل ما قابل هر نا اهل هر که اهل است بسر منزل ما می آید
 چهره افروخته امشب ز می آن سمع بتان بهر افروختن محفل ما می آید
 هر کجا درد دلی هست عبیدی حاصل بطواف دل بی حاصل ما می آید

Наша земля издает благоухание людей веры,
 Посему Ка'ба совершает *таваф* вокруг наших сердец.
 Нет доступа на нашу стоянку непосвященным,
 Лишь посвященные приходят туда.
 Сегодня вечером лик озаренный от вина того радения
 идолов,
 Приходит, чтобы осветить наше собрание.
 Всюду, где есть достигший рабства суфий,
 Он приходит, чтобы совершить *таваф* вокруг нашего
 бесплодного сердца⁴⁹.

⁴⁸ Хваджа Баха ад-Дин Хасан Нисари Бухари, *op. cit.*, с. 39.

⁴⁹ *Ibid.*, с. 39. В конце своего рассказа об 'Убайд Аллаха-хане Нисари сообщает, что в 940/1533 г. хан становится верховным правителем всех узбеков Мавераннахра, а также приводит дату кончины правителя — один из понедельников месяца зу ал-хиджжа 946/1540 г. (*ibid.*, сс. 41—42).

Интересна характеристика, данная ‘Убайд Аллаху Мирзой Хайдар-Дуглатом (میرزا حیدر دوغلات) в его сочинении «Тарих-и Рашиди» (تاریخ رشیدی) («Рашидова история») (зак. 953/1546). Так же, как и Ибн Рузбихан, Мирза Хайдар говорит о подлинной религиозности ‘Убайд Аллаха. Относительно же почерков автор «Тарих-и Рашиди» отмечает, что племянник Шейбани-хана писал семью почерковыми стилями, а лучше всего — *насхом* и *насх-и та’ликом*. Своей рукой он сделал несколько списков Корана (а не тридцать как у Нисари) и отослал их в Мекку и Медину. В его библиотеке хранилось большое количество *диванов* персидских, арабских и тюркских поэтов. Ряд его музыкальных произведений исполнялся и после смерти их автора. И в завершение Мирза Хайдар говорит, что Бухара времен правления ‘Убайд Аллаха по своему блеску и состоянию культуры напоминала Герат времен Султан-Хусайна Байкары (سلطان حسین بایقارا)⁵⁰.

Мухаммад-Йусуф Мунши (محمد یوسف منشی) в своей «Муким-ханской истории» (تاریخ مقیم خانی) (зак. после 1116/1704) отмечал, что ‘Убайд Аллах «в обычаях [соблюдения] правосудия являлся единственным, а в способах войны с неверными чрезвычайно талантливым... при наличии храбрости и геройства его называют вместилищем [всех] превосходств и совершенств, и автором [многих] трактатов религиозного содержания»⁵¹.

Сам-мирза в «Тухфа-йи Сами» («Даре Сама»)⁵² дает ‘Убайд Аллаху весьма не лестную характеристику — «кроважидный, жестокий, бесстрашный». Кроме вражды с Сафавидами он ни о чем не думал, по этой причине разрушил множество городов Хорасана. Много людей погибло от его меча. Несмотря на это, он обладал хорошим вкусом и ясным умом, а также писал стихи»⁵³.

Фахри Харави в «Раузат ас-салатин», как и Сам-мирза, отмечает настойчивое стремление ‘Убайд Аллаха завоевать Хорасан,

⁵⁰ *The Tarikh-i Rashidi of Mirza Muhammad Haidar Dughlat* (London, 1895), ii, p. 283.

⁵¹ Мухаммад Юсуф Мунши, *op. cit.*, cc. 52—53.

⁵² «Тухфа-йи Сами» (تحفه سامی) — поэтическая антология, написанная сыном сафавидского шаха Исма‘ила (правил 907—930/1502—1524) Сам-мирзой (ум. 974/1566—67) в 968/1560 г. Содержит сведения о более чем шестиста поэтах, живших в самых разных ареалах бытования персоязычной литературы (см.: Гулчин Маани, *Ta’rix-i tazkira-йи фарси*, i, cc. 155—157; Storey, *op. cit.*, pp. 798—800).

⁵³ Сам-мирза Сафави, *op. cit.*, cc. 28—29.

но признает его талант как сочинителя стихов на тюрки и фарси. В связи с последним обстоятельством, Фахри выражает удивление, как мог хан казнить выдающегося поэта той эпохи Бадрад-Дина Хилали⁵⁴. Автор «Хайр ал-байан» тоже говорит о навязчивом стремлении ‘Убайд Аллаха завоевать Хорасан, но отмечает, что хан был очень образован и обладал прекрасным вкусом⁵⁵.

Искандар Мунши также отмечает страстное желание ‘Убайд Аллаха захватить Хорасан. Перед началом повествования о втором походе ‘Убайд Аллаха на Хорасан в 932/1525—26 г., он приводит такое *руба’и* узбекского хана:

باز جانم هوس ملک خراسان دارد تن بیجان شده من هوس جان دارد
روح بخش است شمالش چو دم روح الله مگر او نیز هوای پل مالان دارد

Вновь душа моя стремится в Хорасан,
Мое бездушное тело к душе стремится.

⁵⁴ Фахри Харави, *op. cit.*, с. 22. Хилали был убит ‘Убайд Аллахом в 936/1529—30 г., во время его четвертого похода на Хорасан по подозрению в принадлежности к шиитскому *мазхабу*. По случаю завоевания Герата ‘Убайд Аллах-ханом, Хилали сочиняет *касиду* (Хваджа Баха ад-Дин Хасан Нисари Бухари, *op. cit.*, с. 29). Однако, по словам Искандара Мунши, это ему не помогло. Его казнили на гератском *чарсуке*. Предлогом стало следующее: ‘Убайд Аллаху донесли, что Хилали написал на него *хаджев*:

تا چند عبید از پی تالان باشی تارا جگر ملک خراسان باشی
غارت کنی و مال یتیمان ببری کافر باشم اگر مسلمان باشی
Доколе, ‘Убайд, ты будешь стремиться к грабежу?
[Доколе] будешь разорителем Хорасана?

Расхищаешь и уносишь имущество обездоленных,
Я — неверный, если ты — мусульманин.

(Искандар-бек Туркман, *op. cit.*, i, сс. 57—58). Сам-мирза отмечает, что среди шиитов Хилали был известен как суннит, а ‘Убайд Аллах убил его по обвинению в шиизме. Говорят, что, когда Хилали вели к месту казни, поэту пробили голову, и кровь стекала ему на лицо. В этот момент Хилали произнес такое *kut’a*:

این قطره خون چیست بروی تو هلالی گویا که دل از قصه بروی تو دویده

Что это за капли крови на лице твоём, Хилали?

Словно сердце от тоски выбежало на лицо твоё.

(Сам-мирза Сафави, *op. cit.*, с. 160).

⁵⁵ Малик Шах-Хусайн Систани, *op. cit.*, л. 4126.

Север его дарит жизнь, подобно Духу Аллаха
[= Иисусу],

Разве и он стремится к Пул-и Малан⁵⁶?

Во время своего пятого похода на Хорасан (938—39/1531—32) хан осадил Герат. Тут пришла весть о подходе войск Тах-масапа. Жители города обрадовались. Поскольку ‘Убайд Аллах был «человеком поэтического склада», он отправил Хваджа Амир-беку, *вазиру* Гази-хана Текелю (фактическому правителю Герата) такое *кут‘а*:

ای باد اگر بر اهل خراسان گذر کنی	زنهار عرضه ده بر ایشان پیام ما
و آنکه ز روی لطف بگو آن گروه را	کای گشته کینه خواه شما خاص و عام ما
کلک غرور و جهل شما کرده است ثبت	در رقعه که بوده در آن رقعه نام ما
کای خواجه بعد از این طمع از زنگی ببر	ز آنرو که گشت سکه خانی بنام ما

О, ветер, если будешь пролетать мимо жителей Хорасана,
Смотри же, сообщи им наше известие.

И милости ради, ты вот что скажи сему сброду:

«Наша знать, и простой народ мечтают вам отомстить.

Перо вашей гордости и невежества сделало запись,

На листке, на котором начертано было имя мое.

Эй, Хваджа! После этого позарься-ка на жизнь,

Ибо уже отчеканена ханская монета на имя мое».

Означенный Хваджа тоже был красноречив, поэтому при-
слал такой ответ:

ای مدعی مگر نشنیدی که میرسد	شاه ستاره حشمت جم احترام ما
ما بندگان حضرت شاهیم و از ازل	ثبت است بر جریده رحمت دوام ما
باشد جواب دعوی خانی که کرده	بیستی ز حافظ شیرین کلام ما
چندان بود کرشمه و ناز سهی قدان	کاید بجلوه سرو صنوبر خرام ما

Эй притязатель! Разве ты не слышал, что грядет,
Шах со счастливою звездой, подобный Джаму?

Мы — рабы священного шаха, от века,

Записано в книге милости наше терпение.

На притязанье ханское твое ответом будет,

Бейт нашего сладкоречивого Хафиза:

⁵⁶ Искандар-бек Туркман, *op. cit.*, i, с. 51. Пул-и Малан — мост, нахо-
дившийся недалеко от Герата. По преданию, Александр Македонский
сначала построил этот мост, а затем основал Герат (А. А. Деххудо, *Лу-
гат-наме* (Техран, 2006) (CD)).

«Сколько стройных красавиц дарило мне ласковый
взор!

Всех затмил кипарис, остальных кипарисов стройней»⁵⁷.

В итоге, дело кончилось бегством узбекского войска⁵⁸.

Два последних *кит'а* интересны тем, что в них обыгрывается *газаль* Хафиза «ساقی به نور باده بر افروز جام ما» («Виночерпий, сияньем вина озари мою чашу скорей!)). 'Убайд Аллах начинает с пятого *бейта* этой *газали*, который он приводит с некоторыми изменениями, сообразно ситуации. Хафиз в этом *бейте* призывает ветер напомнить о нем возлюбленной. Так и хан хочет напомнить о себе жителям Герата. Однако дальше мы слышим угрозы в адрес гератцев и призыв покориться. Хан полностью уверен в своей победе. В ответ Хваджа призывает хана не торопиться, поскольку на помощь им идет их повелитель, преданность которому они сохраняют и за это обретут бессмертие (здесь почти дословно цитируется вторая *мисра'* третьего *бейта газали* Хафиза). Завершает ответное *кит'а* четвертый *бейт газали* Хафиза, который ставит точку в этом споре — все угрозы и обещания 'Убайд Аллаху лишь кокетство, ради которого они не собираются терять своего любимого повелителя⁵⁹.

Гулчин Маани в своей научно-тематической антологии «Мактаб-и вуку' дар ши'р-и фарси» помещает *бейт* 'Убайд Аллаху, написанный, по его мнению, в стиле реализма:

جانب غیر چرامی نگرى از ره لطف گوشه خاطر اگر باندگرى نیست ترا⁶⁰

Отчего ты милостиво смотришь на другого,
Если с ним тебе покоя нет?

Зайн ад-Дин Васифи (زين الدين واصفی) в своих мемуарах «Бада'и ал-вака'и» («Удивительные события») (зак. 945/1538) много пишет об 'Убайд Аллахе. В отношении литературного вкуса хана

⁵⁷ Последний *бейт* приводится в переводе Г. Плисецкого (Хафиз, *Сто семнадцать газелей*, в пер. Г. Плисецкого, сост., подстрочный пер., пред. и прим. Н. Кондыревой (Москва, 1981), с. 42).

⁵⁸ Искандар-бек Туркман, *op. cit.*, i, с. 60.

⁵⁹ Хафиз, *Диван* (Техран, 1380), сс. 9—10; *idem*, *Сто семнадцать газелей*, с. 42.

⁶⁰ Гулчин Маани, *Мактаб-и вуку' дар ши'р-и фарси* (Техран, 1348), с. 663.

он сообщает, что тот был поклонником творчества знаменитого поэта Катиби (کاتبی)⁶¹ и коллекционировал его *Куллиййаты*. Так, однажды *маулана* На'им Нишапури (نعیم نیشاپوری) поднес 'Убайд Аллаху «Куллиййат» Катиби, включающий около 30 тысяч *бейтов*. «Куллиййат» был переписан рукой Султан-Мухаммада Хандана (سلطان محمد خندان), одного из лучших учеников Султан-Али Машхади (سمطان علی مشهدی)⁶². Именно в связи с этим «Куллиййатом» Васифи сочинил «пятерицу» *касид*-ответов с *ради*фами названий цветов. Эти *касиды* заслужили высокую оценку 'Убайд Аллаху и Васифи получил в награду 500 *убайди*, достойную одежду и коня со сбруей. Кроме того, высоко оценив талант Васифи как *хафиза*, 'Убайд Аллах подарил ему трактат Шатиби (شاطبی)⁶³, переписанный собственной рукой⁶⁴. Крайнюю любовь 'Убайд Аллаху к Катиби показывает эпизод возвращения хана из Карши в Бухару 18 зу ал-хиджжа 919 / 14 февраля 1514 г. Сразу по возвращении хан поинтересовался у Хваджи Хашими (خواجه هاشمی), не вспомнился ли ему какой-нибудь *лугз* (загадка) Катиби? Хашими припомнил и процитировал около 15 *бейтов* одного из самых известных *лугзов* поэта. Тогда хан сказал:

⁶¹ Шамс ад-Дин Мухаммад б. 'Абд Аллах Катиби Туршизи (Нишапури) (ум. 839/1436) — происходил из деревушки Турук Вараваш (طرق وراوش), располагавшейся между Нишапуrom (نیشاپور) и Туршизом (ترشیز). Был учеником известного поэта и каллиграфа Сими Нишапури (سیمى نیشاپوری). Переехал в Герат, где стал *надимом* Байсунгур-мирзы (بابسنغر میرزا) (799—837/1397—1433). Позднее уехал в Азербайджан, где служил Искандару б. Кара-Йусуфу Кара-Куйунлу (اسکندر بن قرا) (правил 823—839/1419—1435). Вернулся в Астрабад, где и умер от холеры (см.: *The Tadhkiratu sh-Shu'ara ("Memoirs of the Poets") of Dawlatshah... of Samargand*, ed. by E. G. Browne (London—Leiden, 1901), pp. 381—391; З. Сафа, *Та'рих-и адабийат-и фарси* (Техран, 1366/1987), iv, cc. 233—244).

⁶² Зайн ад-Дин Васифи, *Бадаи' ал-вакаи'*, тасхих-и А. Болдырев (Техран, 1349/1970), i, cc. 165—166.

⁶³ Популярный стихотворный трактат, посвященный различным способам рецитации Корана, написанный Касимом Шатиби (ум. 590/1194), известным как «имам чтецов Корана» (امام القراء). Представляет собой *касиду* из 1173 *бейтов* с названием «Хирз ал-амани ва ваджх ат-тахани» (حز الامانى و وجه التهانى) («Талисман спокойствия и способ приветствий») (см.: Ч. А. Стори, *Персидская литература. Био-библиографический обзор* (Москва, 1972), i, cc. 208—209; Деххудо, *op. cit.*)

⁶⁴ Зайн ад-Дин Васифи, *op. cit.*, i, cc. 166—187.

کاتبی را لغز بسیار است همه مطبوع و مقبول، و لغز نوعی است از شعر که در میزان طبع به غایت موزون است و طباع مستقیمه را به وی میلی از حد بیرون.

«У Катиби много лугзов, и все они красивы и приятны. А лугз такой род поэзии, который на весах вкуса крайне выверен, и [обладатели] истинного вкуса [имеют] к нему безграничную склонность».

Далее ‘Убайд Аллах прочитал лугз собственного сочинения:

چه چیز است ای مه من آنکه دایم چو انگشت نبی شق کرده مه را
سر خود را فرو آورده ز آن رو که تا بوسد دمامد این شفه را

О мой месяц! Что это такое, что постоянно,
Словно палец пророка раскалывает месяц?
Свою главу опустил для того,
Чтобы непрестанно лобзать эти губы⁶⁵?

Кроме того, склонность ‘Убайд Аллаха к лугзам и му‘амма хорошо показывает описанный Васифи один из *маджлисов* хана, на который автор «Бада’и ал-вака’и» был приглашен ханом как известный знаток этого жанра. На этом *маджлисе* Васифи прочел около 80 му‘амма, 56 из которых ‘Убайд Аллах разгадал сам, не зная заранее ответа⁶⁶.

Сам хан участвовал в состязаниях по написанию лучшего ответа на стихи знаменитых предшественников. Так в 925/1519 г. Хашими Балхи написал удачный ответ на знаменитую *касиду* ‘Абд ар-Рахмана Джами «Джилла ар-рух» (جلاء الروح) и отправил его ‘Убайд Аллаху. Последний призвал всех бухарских поэтов и повелел написать ответ на *касиду* Хашими. Сам хан сочинил ответ, *матла* ‘ которого приводит Васифи:

معلم کیست خضر و موسی عمران سیق خوانش سیق علم لدنی و لب دریا دبستانش

Кто наставник? Хизр. А Муса ‘Имран учит его урок,
Урок — божественное знание, а берег моря — его начальная школа⁶⁷.

Таким образом, совершенно очевидно, что ‘Убайд Аллах-хан был весьма заметным (если не сказать — выдающимся) правителем, «культурный уровень которого вряд ли уступал уровню образованности тимуридской элиты» и который «уделял

⁶⁵ *Ibid.*, сс. 234—235. Ср. Болдырев, *Зайн ад-Дин Васифи*, сс. 142—143.

⁶⁶ Зайн ад-Дин Васифи, *op. cit.*, i, сс. 238—248.

⁶⁷ *Ibid.*, ii, сс. 179—180. Ср. Болдырев, *Зайн ад-Дин Васифи*, с. 156.

своей библиотеке пристальное внимание. Страстный поклонник рукописной книжности, он постоянно пополнял ее книгами, захваченными узбеками во время многократных походов-набегов на соседний Хорасан, особенно на Машхад и Герат»⁶⁸. И действительно, трудно не согласиться с мнением Х. Хофмана о том, что личность ‘Убайд Аллах-хана заслуживает специального изучения и отдельной монографии⁶⁹.

Сын ‘Убайд Аллаха ‘Абд ал-‘Азиз-хан (عبد العزيز خان) (947—957/1540—1550), был достойным продолжателем культурных начинаний своего просвещенного отца. На мистическом пути его *муридом* был *шайх* Джалал, бывший, в свою очередь, *муридом* Мауланы Шамс ад-Дина Мухаммада Рухи (شمس الدين محمد روى), внука ‘Абд ар-Рахмана Джами (817—898/1414—1492). Хасан Нисари характеризует хана как покровителя ученых и поэтов, щедрого и не допускающего поступков противных *адабу* (Нисари некоторое время находился на службе у ‘Абд ал-Азиза)⁷⁰. Нисари отмечает, что ‘Абд ал-‘Азиз славно писал *насхом* и занимался стихосложением, «похищая мяч совершенства с ристалища красноречия»⁷¹. Недюжинные способности хана в поэзии хорошо видны из двух *газалей*-ответов на *газали* Камрана⁷², сына основателя династии Великих Моголов, Бабура. Первая *газаль* написана по-персидски на *газаль* Камрана со следующей *матла*:

⁶⁸ Акимушкин, *op. cit.*, с. 14.

⁶⁹ H. F. Hofman, *Turkish Literature. A bio-bibliographical survey* III/1 (Utrecht, 1969), i, p. 40.

⁷⁰ Хваджа Баха ад-Дин Хасан Нисари Бухари, *op. cit.*, с. 74.

⁷¹ *Ibid.*, с. 75.

⁷² Мухаммад Камран-падшах, по словам Хасана Нисари, был справедливым и благочестивым правителем. Во все времена он покровительствовал ученым и поэтам, писал хорошие стихи на фарси и тюрки, составил диван *газалей*. Нисари приводит на страницах своего труда *газали* на фарси и на тюрки. Умер Камран 11 зу ал-хиджжа 964 / 5 декабря 1557 г. и был похоронен в Мекке на кладбище Мугилан. Перед смертью он произнес следующий *бейт*:

جز سر کوی تو یارا نیست ماوای دگر مردن آن جا به که بودن زنده در جای دگر

Нет иного прибежища, кроме как на Твоей улице, о, Всевышний!

Умереть там — лучше, чем оставаться живым в другом месте.

(Хваджа Баха ад-Дин Хасан Нисари Бухари, *op. cit.*, с. 117).

ای قد رعناى تو سرو گلستان حسن طاق دو ابروى تست مطلع دیوان حسن

Ах, изящный стан твой — кипарис в розарии красоты,
Свод двух бровей твоих — дверцы дивана красоты.

Газаль ‘Абд ал-‘Азиза:

عارض نيكوى تست شمسه ايوان حسن روى دلارای تست لاله بستان حسن
خال و خطت آيتى ست آمده در شان حسن حسن ترا زينت است از بت چين خط و خل
تا تو بر آورده سر ز گريبان حسن كس نتواند كشيد پاى بدامان صبر
جا چو خضر بر لب چشمه حيوان حسن سبزه تر بر دميد گرد لبث تا كند
روز سياه است اين يا شب هجران حسن هر كه عزيزى بيد خط بلب يار گفت

Твое красивое лицо — тюльпан в бустане красоты,
И щечки славные твои — шамсе⁷³ айвана красоты.
Красоте твоей украшение пушок и родинка китайского
идола,

Твои пушок и родинка — айат, достигший красоты.
И на подол терпения никто не может наступить,
С тех пор как показала ты головку свою из рукава кра-
соты.

Свежая зелень пускает ростки вокруг твоих губ, дабы
создать,
Подобно Хизру, место себе у живого источника красоты.
Всяк, кто увидит ‘Азизи пушком на губах возлюблен-
ной, скажет:

«Что это — черный день или ночь разлуки с красо-
той?»⁷⁴»

Итак, мы видим, что в своих стихах ‘Абд ал-‘Азиз пользовался *тахаллусом* ‘Азизи. Кроме того, приведенная выше *газаль* свидетельствует о наличии тесных литературных связей между Шибанидами Мавераннахра и Тимуридами Индии.

Фахри Харави отмечает, что ‘Абд ал-‘Азиз обладал умеренным вкусом к стихам, и приводит в качестве примера *матла* ‘хана:

بازم از عشق گلى آتش بجان افتاده است كار من با دلبر نامهربان افتاده است

Снова от любви к розе в душе огонь,
Я имею дело с жестокой возлюбленной⁷⁵.

⁷³ *Шамсе* — металлическое изображение солнца, установленное на вершине купола мечети. Кроме того, в искусстве оформления рукописной книги это технический термин для обозначения розетки, экслибриса.

⁷⁴ *Ibid.*, с. 76.

‘Абд ал-Азиз с большим усердием занимался восстановлением и строительством зданий в Бухаре. Так, он построил хануку Хваджа Бузургвара (خواجه بزرگوار), в честь которой Хасан Нисари сочиняет *касиду* и *та’рих* (= 951/1544—45)⁷⁶. Особенным вниманием и покровительством хана пользовалась знаменитая бухарская библиотека, бывшая средоточием придворной культурной жизни и сыгравшая большую роль в формировании бухарско-самаркандской школы художественного письма и становлении мавераннахрской школы миниатюрной живописи⁷⁷.

Сын Кучкунджи-хана, ‘Абд ал-Латиф (عبد اللطيف) (947—959/1540—1551), по словам Нисари, не отличался склонностью к стихотворству и лишь иногда общался с поэтами и *надимами*. Автор «Музакир-и ахбаб» приводит *матла’* на тюрки, приписываемое ‘Абд ал-Латифу. Нисари отмечает хорошие знания хана в области истории и астрономии (последняя была увлечением хана), а также прекрасную память: если хан что-нибудь когда-либо слышал или видел, то это он запоминал навсегда. День его был всегда расписан: каждое дело он совершал в строго определенный час. Нисари особо отмечает справедливость хана и его заботы о благоукрашении Самарканда, описанием которого автор «Музакир-и ахбаб» и завершает свой рассказ об ‘Абд ал-Латиф-хане⁷⁸.

⁷⁵ Фахри Харави, *op. cit.*, с. 28.

⁷⁶ Хваджа Баха ад-Дин Хасан Нисари Бухари, *op. cit.*, с. 79.

⁷⁷ Нисари пишет, что едва ли можно было в те времена найти во всем мире подобную библиотеку. Главой каллиграфов в ней был Мир ‘Али Хусайни (میر علی حسینی), неподражаемо писавший *насхом*. В 935/1529 г. он был вывезен из Герата в Бухару, где жил до самой смерти в конце 951/1544 г. Мир ‘Али писал стихи, *му’амма*, составил трактат по каллиграфии «Мидад ал-хутут» (مداد الخطوط). Большой популярностью пользовалось его *kit’a*, в которой он жаловался на свое существование в Бухаре. Помимо огромного количества *kit’a*, до нас дошли пятьдесят четыре рукописи, выполненные им. *Китабдаром* этой библиотеки был Султан Мирак Мунши, написавший о себе:

سلطان میرک ز لطف یاری هم منشی و هم کتابداری

Султан Мирак по милости Божией — и *мунши*, и *китабдар*.

(Хваджа Баха ад-Дин Хасан Нисари Бухари, *op. cit.*, с. 80; см. Акимушкин, *op. cit.*, с. 15).

⁷⁸ Хваджа Баха ад-Дин Хасан Нисари Бухари, *op. cit.*, сс. 42—47.

Рустам-Бахадур-хан (رستم بهادر خان), правнук Абу ал-Хайра и младший современник ‘Абд ал-Латифа и ‘Абд ал-‘Азиза, правил Согдом и Балхом. Хасан Нисари был знаком с этим удельным правителем не понаслышке — он служил при его дворе (там же в качестве *шайх ал-ислама* служил и брат Нисари ‘Абд ас-Салам⁷⁹). Рустам-Бахадур-хан серьезно увлекался мистикой, которую он постигал под руководством Маулана Зайн-и Салафа (زين سلف) (рекомендованного отцом Нисари) и *шайха* ‘Азизана, для которого в Кермине была построена *ханака* (дата постройки следует из *ta’rixa*, сочиненного Нисари — «حانقاه قطب زمان» = 966/1558—59⁸⁰). Он писал стихи на персидском и тюркском языках. Так он похвалялся своей силой:

منم رستم آن شهریار دلیر نترسم ز نر اژدها و ز شیر

Я — Рустам, тот царь-богатырь,
Не побоюсь ни дракона, ни льва.

В возрасте пятидесяти четырех лет Рустам-Бахадур-хан был ранен в битве при Несефе⁸¹ и, умирая, произнес следующее *kit ‘a*:

آن کو مرا بفضل تن و عقل و جان بداد زان بیش کاید از من بیچاره بندگی
با آنکه جز گناه نکردم دمی مرا بی نعمتی نماند در ایام زندگی
شاید که لطف باز نگیرد بوقت مرگ هنگام بی کسی و زمان فگندگی

Тот Кто по милости Своей дал мне тело, разум и душу,
[Дал] более того — [вот] уходит рабство от меня.
Хоть кроме греха ничего другого в жизни своей я не сотворил,
Он не оставил меня без благодеяния в дни моей [земной] жизни.
Быть может и в миг смерти не отнимет милости Своей от меня,
Во время одиночества и униженья⁸².

Блестящее *kit ‘a* — молитва истинно верующего и по-настоящему сильного человека, которая может быть воспринята представителями разных конфессий.

⁷⁹ *Ibid.*, cc. 52—53, 515.

⁸⁰ *Ibid.*, cc. 53—54.

⁸¹ Об обстоятельствах этой битвы вплоть до гибели Рустам-хана см.: Хафиз-и Таныш б. Мир Мухаммад Бухари, *op. cit.*, i, cc. 164—168.

⁸² Хваджа Баха ад-Дин Хасан Нисари Бухари, *op. cit.*, cc. 62—63.

Султан Са'ид-хан (سلطان سعيد خان), внук Кучкунджи, сын Абу Са'ида, правивший в Самарканде с 975 по 980/1567—68—1572 гг., которому вот-вот предстояло занять ханский трон, не был чужд поэзии. Хасан Нисари характеризует его как справедливого и милосердного правителя, бывшего в то же время искренним другом своих подданных. Он был *муридом шайха* Хусайна Хваризми (حسین خوارزمی)⁸³.

Однажды при проведении канала в деревушке Шатри (شاطری) хан помогал своему учителю, с легкостью вырубая огромные глыбы камней. Тогда *шайх* сказал: «Это — наш Кухкан». Потому-то хан избрал себе *тахаллус* Кухкан. Автор *тазкира* красиво обыгрывает этот момент:

بنابراین حضرت خان مذکور کوهکن را تخلص اشعار شیرین خود ساخته اند.

«Посему Его Святейшество упомянутый хан сделал тахаллусом для своих сладких (Ширин) стихов [прозвание] “Кухкан” (прозвище Фархада)»⁸⁴.

Нисари приводит два *бейта* из *газали* хана:

از کوی تو هر صبح نسیمی نمی آید شادم که از آن نکهت گل پیرهن آید
با خاک سر کوی تو نسبت نتوان کرد هر نافه مشکى که ز دشت ختن آید

Каждое утро с улицы твоей не доносится ни ветерка,
Радуюсь я, что оттуда веет розовым ароматом одеяния.
Нельзя сравнить с пылью на твоей улице,
Никакой мускусный аромат, идущий из степи Хотана⁸⁵.

Мутриби в «Та'рих-и Джахангири» рассказывает о Са'ид-хане. Так, он пишет, что одной из особенностей хана было то, что «هر دستار خود علاقه می گذاشت که تا بین الکتفین او میرسید» («каждый свой *дастар* он повязывал так, что он спускался между лопаток»). Такого не наблюдалось ни за одним из султанов. Мутриби отмечает, что хан, обладая дервишеским складом, был последова-

⁸³ Нисари отмечает, что Хварезми иногда выражал свои экстатические состояния стихами, подкрепляя свои слова *матла' шайха*:

می روم سوی عدم عشق تو همراه من است زار جان می دهم نفسم آن منست

Направляюсь ли в сторону небытия — спутником мне любовь к Тебе,

Издаю ли крик души, дыхание мое — вздох мой.

(*ibid.*, с. 83).

⁸⁴ *Ibid.*, с. 84.

⁸⁵ *Ibid.*; ср. Фахри Харави, *op. cit.*, с. 28.

телем *шайха* Шараф ад-Дина Хусайна (شرف الدين حسين), сына *шайха* Хусайна Хваризми. Кроме того, Са'ид был очень сведущ в музыке. Одну *газаль* он переложил в *саут*⁸⁶ в ладу '*ирак* в ритмическом круге *шахи*. Это произведение было весьма популярно и часто исполнялось на *маджлисах*. Особенностью *саута* является то, что на слове «Хусайни» лад '*ирак* переходит в лад *хусайни*, а потом вновь возвращается в лад '*ирак*, в котором *саут* и заканчивается. Кроме того, автор «Та'рих-и Джахангири» отмечает, что хан прекрасно разбирался и в поэтике.

Султан Са'ид-хан частенько навещался в *ханаку* к своему *шайху*. Последний как-то сказал ему: «Приходите в нашу *ханаку* почаще, чтобы, не дай Бог, царство не пришло в упадок». Хан в оправдание прочел такую *макта*⁸⁷:

شیرین دهنًا خاطر خود رنجه مفرما هر لحظه به کوی تو اگر کوهکن آید

О, обладающий устами Ширин, не отягощай своего разума,

В тот миг, когда по улице твоей идет Кухкен.

Но все равно приходил часто. По случаю одного из таких посещений хан написал *руба'и*:

گر دیده برویت نگشایم چکنم بر خاک درت بگرد نسایم چکنم
گوی که میا بکوی من با دل زار من با دل زار پس نیایم چکنم

Если я не смогу раскрыть глаза на твое лицо, что мне делать?

Если на земле у двери твоей я не изотрусь в пыль, что мне делать?

Ты говоришь: «Не приходи на мою улицу со стенающим сердцем!»

А если я не приду со стенающим сердцем, что мне делать?

Мутриби рассказывает о том, что в 977/1569 г. между Са'ид-ханом и 'Абд Аллахом произошла распря⁸⁸. Наш автор

⁸⁶ *Саут* (صوت) — род музыкального сочинения в классической восточной музыке, в основу которого положено стихотворение.

⁸⁷ Относится к *газали*, два *бейта* из которой были процитированы выше, см.: *ibid*.

⁸⁸ Столкновения двух ханов начались задолго до этого события. Так, в 958/1551 г. Са'ид-хан участвовал в осаде 'Абд Аллаха в крепости Кермине. В 959/1552 г. после смерти 'Абд ал-Латиф-хана, Са'ид стал

кратко описывает сражение в местечке Илан и сообщает, что в пятницу 15 мухаррама 977 / четверг 16 июня 1569 г. ‘Абд Аллах вступил в Самарканд. Са‘ид бежал. Город был разграблен. Однако потом Са‘ид еще на три года вернулся в Самарканд, поскольку на тот момент у ‘Абд Аллаха не было достаточно сил, чтобы бороться со столь сильным соперником⁸⁹. Умер хан в начале мухаррама 980 / мае—июне 1572 г., в четверг. Могила его находится в *мадраса* его отца Абу Са‘ид-хана, которое располагается рядом с большой пятничной мечетью Самарканда⁹⁰.

Абдал-султан (ابدال سلطان), сын ‘Абд ал-Латиф-хана самаркандского, был известен по своему *тахаллусу*, звали же его ‘Абд ал-Малик (عبد الملك) (он был братом Гадай-хана и участвовал в битве за Самарканд против Баба-хана⁹¹). Он покровительствовал ученым и обладал способностями к сочинению стихов. Мутриби Самарканди рассказывает, как однажды он шел по улице и ему встретился Абдал-султан. Последний увидел в руках у поэта книгу и поинтересовался, что это такое. Мутриби ответил, что это сборник стихов. Тогда Абдал-султан взял ее в руки и раскрыл. Книга открылась на *руба‘и* Мирзы Машхади⁹²:

لولی بجه بعشوه قربانم کرد با غمزہ و ناز غارت جانم کرد
بر دایره از پرده دل پوست کشید سنجش ز سواد چشم گریانم کرد

Цыганочка кокетством сделала меня жертвой,
Жеманством и подмигиванием разорила мою душу.
Натянула на бубен кожу сердечной завесы [перикарда],
Ее бубен от черноты глаза заставил меня плакать.

Немного поразмыслив, Абдал сочинил ответ:

управлять Самаркандом. В 961/1553—54 г. Са‘ид-хан обратился к ‘Абд Аллаху за помощью против Науруз-Ахмад-хана, завоевавшего Самарканд. Но тогда ‘Абд Аллах отступил. В 962/1555 г. Са‘ид участвовал в битве с ‘Абд Аллахом при Фарабе вместе с сыном Науруз-Ахмад-хана, бежал, был арестован Барак-ханом, прибывшим в Самарканд, и отправлен к Рашид-султану в Карангутаг, в Кашгарском *вилайте*. В 964/1557 г. Са‘ид снова стал править Самаркандом (Хафиз-и Таныш б. Мир Мухаммад Бухари, *op. cit.*, i, cc. 136, 156, 169—180, 223).

⁸⁹ Ср. Хафиз-и Таныш б. Мир Мухаммад Бухари, *op. cit.*, ii, cc. 63—82.

⁹⁰ Мутриби Самарканди, *Та’рих-и Джахангири*, л. 45аб.

⁹¹ См.: Хафиз-и Таныш б. Мир Мухаммад Бухари, *op. cit.*, i, cc. 199, 203.

⁹² По всей видимости, имеется ввиду *малик аш-шу‘ара* Великого Могола Акбара Газали Машхади (غزالی مشہدی) (ум. 980/1573).

آینه رخسار تو حیرانم کرد آشفته‌گی زلف پریشانم کرد
در عشق تو داشتم سروسامانی هجر تو عجب بی سروسامانم کرد

Зерцало твоего лика повергло меня в изумление,
Рассыпавшиеся кудри взволновали меня.
В любви к тебе я был спокоен,
Но, удивительно, в разлуке с тобой я беспокоен.

Кроме того, Мутриби приводит удачную, по его мнению, *матла* Абдала о доме:

این خانه از لطافت خویان بهشت ماست خشتی ز آشیانه او سرنوشت ماست

Этот дом по милости красавицы — наш рай,
Кирпич из его очага — наша судьба⁹³.

Мутриби сообщает, что Абдал был убит по приказу ‘Абд Аллаха в Хисаре в 988/1580—81 г. Прах его был перенесен в Самарканд и захоронен в *мадраса* его деда рядом с отцом⁹⁴. Для Мутриби рассказывал, что Абдал отдавал предпочтение «искусственным» стихам и выделял поэтов, пишущих в этом стиле, вроде Дийри Ташкенти (دیری تاشکندی)⁹⁵. Из поэтов Мавераннахра («из наших», по словам автора «Тазкират аш-шу‘ара»), пишущих «искусственные» стихи, Абдал предпочитал Хатими (حاتمی), которого Мутриби называет одним из лучших поэтов-одописцев Султана Махмуд-мирзы Чагати (سلطان محمود میرزا چغتای). На литературных *маджлисах* у Абдала читались по-преимуществу стихи Хатими⁹⁶.

⁹³ Мутриби Самарканди, *Тазкират аш-шу‘ара*. Фотокопия рукописи № 2253 Института Востоковедения Республики Узбекистан, л. 11аб.

⁹⁴ *Ibid.*, л. 11б; *idem*, *Ta’rix-i Džaxanğiri*, л. 58аб.

⁹⁵ Дийри Ташкенти был *маддахом* Абдал-султана, в честь которого сочинил много пышных од. Был мастером сочинения искусственных стихов. Мутриби сообщает, что Дийри сочинил *мутаййар* (стихотворение в виде птицы) в честь Абдала, и приводит *бейт*, получающийся путем *мувашиша* (акростиха), из восьми ‘акдов («переплетений») этого стихотворения, а также его *матла* и *макта*. Поэт умер до 1013/1604—05 г. Похоронен в Ташкентском *вилайате* (Мутриби Самарканди, *Тазкират аш-шу‘ара*, л. 83аб).

⁹⁶ *Ibid.*, лл. 11б—13б. Мутриби приводит в качестве примера «искусственную» *газаль* Хатими, из которой извлекаются *руба’и*, *бейт* и *кит’а*. Эти стихи были написаны в прославление Ахмада Хаджи (احمد حاجی). *Газаль* включает в себя семь *илтизамов*, т. е. обязательных условий, которые должны быть соблюдены. Мутриби пытается объяснить при-

Дуст-Мухаммад-султан (دوست محمد سلطان), сын Науруз-Ахмад-хана, правивший областью Кермине⁹⁷, и **‘Аваз-Гази-султан** (عوض غازی سلطان), оба были большими покровителями ученых и поэтов, однако первый сочинял стихи лишь иногда, ради забавы, а второй писал хорошие стихи, пользовавшиеся любовью, и «жемчужины его словес у менял мира смыслов имели полную цену»⁹⁸. Автор «Музаккир-и ахбаб» приводит в качестве образца по одному *бейту* из стихов этих царственных мужей.

‘Абд Аллаха II (род. 940/1533—34)⁹⁹ автор «Тазкират аш-шу‘ара» восхваляет за справедливость, попечение о подданных, неустанное стремление к расширению пределов государства, старания в деле восстановления мечетей и мест поклонения. Весь мир в дни его правления стал подобен райскому саду Ирему. Говорили, что со времен Чингиз-хана ни один из узбекских правителей не обладал таким величием, как ‘Абд Аллах. «Лирическая» часть завершается рассуждением о божественном воздаянии притеснителям¹⁰⁰. Далее Мутриби рассказывает о своей

чину написания подобных *газелей*. Он пишет, что однажды, в 888/1483—84 г., один из знатных людей Газнийского *вилаята* написал подобную *газаль* (с тремя *илтизамами*) и отправил ее в Герат. Из Герата она была отправлена в Самарканд. Там Мутриби, присутствовавший на *маджлисе* у хана, дал некоторые пояснения относительно этой *газали* (*ibid.*, лл. 116—136). Во-первых, к сожалению, никакого объяснения из приведенного выше рассказа почерпнуть мы не можем. Во-вторых, дата события, очевидно, ошибочна. Дело в том, что в это время Мутриби еще не могло быть на свете. Скорее всего, следует принять дату 988/1580—81 г. (вероятно, переписчик написал цифру «800» автоматически, так как сначала ему пришлось написать цифры «8» и «80»).

⁹⁷ После завоевания всей области Мийанкаль, Науруз-Ахмад-хан пожаловал Кермине Дуст-Мухаммад-хану, а крепость Дабусия — Абдал-султану б. ‘Абд ал-Латиф-хану (Хафиз-и Таныш б. Мир Мухаммад Бухари, *op. cit.*, i, с. 164). Дуст-Мухаммад был участником коалиции, участвовавшей в завоевании Шахрисабза (после бегства Абу ал-Хайра) в раджбе 975 / январе 1568 г. (*ibid.*, ii, с. 37).

⁹⁸ Хваджа Баха ад-Дин Хасан Нисари Бухари, *op. cit.*, с. 88.

⁹⁹ Об Искандар-султানে, отце ‘Абд Аллаха, в *Та’рих-и Джахангири* говорится, что стихов он не писал. Мутриби Самарканди видел его в Бухаре в 990/1582 г. Искандару было за девяносто и он каждый день молился в *мадраса* (Мутриби Самарканди, *Та’рих-и Джахангири*, лл. 82а—83б).

¹⁰⁰ *Idem*, *Тазкират аш-шу‘ара*, лл. 5б—7а.

аудиенции у ‘Абд Аллаха-хана¹⁰¹. Он характеризует ‘Абд Аллаха как тонкого ценителя поэзии, покровителя поэтов и ученых. Хан прекрасно понимал значение поэзии как средства пропаганды и увековечения своих великих подвигов, поэтому и выделял поэтов своим покровительством. И они платили ему благодарностью: по словам Мутриби, в честь хана было написано множество блестящих од, красивых стихов и других замечательных произведений. Иногда ради развлечения ‘Абд Аллах писал стихи — на фарси и на тюрки. Однажды он сочинил *газаль* и отправил ее в Самарканд Джаванмарду ‘Али-хану, потребовав, чтобы на нее был написан ответ:

که مشتاق سمرقندم بدو طاق نمایان	دلا بر کن امید از قرشی و بگنر ز کلسش
پری رویی سیه چشمی که گردد عقل حیرانش	ببازار جشن بگنر که تا بینی ز هر سویی
که جان را تازه میدارد هوای باغ میدانش	برو بر تخت خوش بنشین سلیمان وار
	عشرت کن
دهد یاد از حریم کعبه و از باغ رضوانش	جواز کاغذ و پای رصد فصل بهار ای دل
رود سوی مزار شاه و گردد از غلامانش	همیشه آرزوی خان همین باشد که در عالم

О, сердце! Надежду вырви из Карши и пронеси через Касан,

Я жажду Самарканда, показывающего два его свода!
Пройди по праздничному базару, и ты увидишь повсюду,
Периликих, чернооких, так что разум упадет в изумление!
Приди, воссядь на трон радости и насладись подобно Сулайману,

Ибо от воздуха его сада Майдан душа все время молода.
О сердце! Письменное разрешение и наступление весны,
Напоминают о священной Ка‘бе и ее райском саде.
Хан все мечтает о том, чтобы в мире сем,
Отправиться к мазару шаха и стать одним из его гуламов¹⁰².

Джаванмард прислал такой ответ:

طلب کاری سمرقندی نمی ترسی ز شیرانش	مبارک باد بر تو قرشی و کسبی و کلسش
که خون می جوشد از شمشیر خونریز رقیانش	ز بازار جشن و خوبان او افسانه کمتر گو
که در دسر ترا بخشد هوای باغ میدانش	جواز کاغذ و فصل بهارش را چه می خواهی
که خوش باشد روم روزی و گرم از غلامانش	مرا در دل هوس باشد که طواف خواجه نقاش

¹⁰¹ Подробнее см.: Норик, *op. cit.*, с. 199.

¹⁰² Мутриби Самарканди, *Тазкират аш-шай‘ара*, л. 9а; idem, *Ta’rix-i Dжахангири*, лл. 57б—58а.

На счастье тебе Карши, Касаби и его Касан!
Ты не боишься требовать Самарканда у его львов?
Поменьше рассказывай сказок о его базаре и красавицах,
Ибо кровь кипит от кровопролитного меча его соперников!
Зачем тебе письменное разрешение и его весна?
Ведь воздух его сада Майдан принесет тебе [лишь] беспокойство!
Есть в моем сердце желание совершить таваф вокруг
Хваджи Наккаша,
Будет хорошо, если однажды я пойду и стану одним из
его гуламов¹⁰³.

Вероятно, эти *газали* являются предложением ‘Абд Аллаха присоединиться к нему в походе на Самарканд и осторожным отказом Джаванмарда и относятся к периоду, когда Баба-султан самовольно воссел в Самарканде¹⁰⁴.

‘Абд ал-Му’мин-хану (عبد المؤمن خان) (род. 16 раджаба 975 / 16 января 1568), единственному сыну ‘Абд Аллаха, Мугриби Самарканди дает нелестную характеристику: он отличался тонким нравом, но при этом был крайне жестоким человеком и серьезно наказывал людей за малые провинности. Тем не менее, по словам автора «Тазкират аш-шу‘ара», он никогда не отклонялся от пути *шари‘ата*, покровительствовал ученым и поэтам. В дни его правления в Балхе никто не знал печали¹⁰⁵. Но вот он стал прорываться к верховной власти. Сначала он вознамерился убить своего отца, но тот умер прежде, чем сын сумел достичь своей цели. Затем он убил всех своих родственни-

¹⁰³ *Ibid.*, л. 58а.

¹⁰⁴ См. прим. 108.

¹⁰⁵ Мухаммад Йусуф Мунши пишет: «Области Балха и Бадахшана обрели спокойствие под властью Абдулму’мин-хана. Последний в течение двадцати шести лет был в Балхе на правах почти самостоятельного наместника» (Мухаммад Юсуф Мунши, *op. cit.*, с. 62). Отец всегда ставил его в авангард. Так, он первым захватил область Мешхеда в Хорасане, после чего выбросил из могилы кости шаха Тахмаспа, сжег их и пепел развеял по ветру (*ibid.*) «Проявляя крайнюю энергию в завершении всех дел, он в течение шести месяцев восстановил до самого основания разрушенную крепость Балха и притом таким образом, что если, [например], рабочий ленился, то его по ханскому приказу вместо глины и кирпича закладывали в стену. И теперь еще видны там [в стенах] следы человеческих скелетов» (*ibid.*, с. 68).

ков-султанов, а потом расправился с восставшими против него *амирами*. Однажды на пути в Самарканд он был убит *амиром* ‘Абд ал-Васи’ Бием башлыком¹⁰⁶. Мутриби отмечает хороший поэтический вкус ‘Абд ал-Му’мина и говорит, что временами хан сам сочинял стихи. Далее автор «Тазкират аш-шу‘ара» приводит *матла* ‘и *руба’и* хана:

نصیب تیغ دو سر باد پاره پاره دلم اگر ز فکر میانست کند کناره دلم

Пусть мое сердце будет разрублено на куски обоюдо-
острым мечом,

Если сердце мое отстранится от мысли о тебе.

از گفتن شعر دل صفایی یابد شاعر بجهان نشو و نمایی یابد
اوصاف بتان گوی اگر گویی شعر تا آینه دلت جلایی یابد

От слагания стихов сердце обретает чистоту,

Поэт в этом мире обретает процветание.

Если поешь стихи, напиши об идолах,

Чтобы сердце твое обрело блеск¹⁰⁷.

Последний представитель самостоятельной ветви династии Шибанидов в Самарканде, **Джаванмард ‘Али-хан** (جوانمرد علی خان), правивший в 980—986/1572—73—1578—79 гг.¹⁰⁸, был известен своей смелостью и мудростью. Он широко покровительствовал ученым, не забывая и о деятелях искусства. Превосходно владел

¹⁰⁶ Мунши сообщает, что по смерти ‘Абд Аллаха, ‘Абд ал-Му’мин был воцарен в Бухаре против воли большинства. Поэтому против него возник заговор (узнали, что он собирается перебить всех недовольных) и Мухаммад-кули убил его из лука, а потом хану отрубили голову (*ibid.*, сс. 69—70).

¹⁰⁷ Мутриби Самарканди, *Тазкират аш-шу‘ара*, лл. 10а—11а; *idem*, *Ta’rix-i Dжахангири*, лл. 89а—91а.

¹⁰⁸ После смерти Науруз-Ахмад-хана (963/1556) его старший сын Баба-султан самовольно воссел на трон в Самарканде и сделал своим помощником Гадай-хана б. ‘Абд ал-Латиф-хана. Гадай же постоянно подстрекал Джаванмард-‘Али-хана, правившего в то время в Ахси и Андижане, пойти походом на Самарканд. В конце концов, Гадай уговорил Джаванмарда собрать войско. Но Баба-султан отстранил Гадаю от власти. Тогда Гадай и Джаванмард-‘Али-хан обратились за помощью к ‘Абд Аллаху и в джумада II 964 / апреле 1557 г. последний отправился к ним на помощь и одержал крупную победу (Хафиз-и Таныш б. Мир Мухаммад Бухари, *op. cit.*, i, сс. 169—180).

искусством составления *му'амма* и *та'рихов*. Хасан Нисари в «Музакир-и ахбаб» приводит его удачный *та'рих*:

اساس خانه مخدوم عالم	بود صد بار از گردون زياده
فتاده چون دل ارباب معنی	درون او ز نقش غير ساده
تعالی الله ز هی ماوای دلکش	که رشک جنت الماوی فتاده
خرد تاریخ سالش را چنین گفت	مقام نیک با مخدوم زاده

Основание дома Властителя мира,
Выше небес во сто крат.
Подобно сердцам людей интеллекта,
Внутреннее убранство его было украшено замыслова-
тыми узорами.
Аллах Всевышний! Браво, прекрасному крову,
Что стал завистью райской обители.
Разум так выразил дату его [основания]:
«Прекрасное место с сыном Владыки» (= 971/1563—
64 г.)¹⁰⁹.

А вот *му'амма* Джаванмарда с разгадкой «Мушфики» (مشفی):

امروز که جانم بلب از مشتافی است	در مجلس اغیار مه من ساقی است
دل خواست بکینه سوی او به شناید	گفتم مشتاب نقد کین تا باقی است

Сегодня, когда душа моя изнемогает от страстного же-
лания свидания,
Красавица моя — кравчий на маджлисе у чужаков.
Сердце хотело поспешить к ней и отомстить,
[Но] я сказал: «Не спеши! Ибо наличные мести веч-
ны»¹¹⁰.

Автор «Музакир-и ахбаб» разъясняет, что в слове «مشتاب» нужно слог «تا» заменить буквой, имеющей цифровое значение, получаемое из слова «کین» и прибавить к нему слог «فی» из слова «باقی» (*ba ki* = «остаток», *ba ki* = «с ки»), что в результате дает слово *мушфики* («доброта», «сострадание», «нежность»).

Относительно Джаванмарда 'Али-хана Мутриби Самаркан-
ди пишет, что хоть тот и был пьяницей, но не забывал о поддан-
ных. В дни его правления в Самарканде не было зла и насилия.
Нередко хан сам возглавлял намаз. Однажды он заснул во время
намаза и проснулся уже тогда, когда все закончилось. Иногда

¹⁰⁹ Хваджа Баха ад-Дин Хасан Нисари Бухари, *op. cit.*, с. 86.

¹¹⁰ *Ibid.*, сс. 86—87.

Джаванмард писал стихи. У них с ‘Абд Аллахом много стихов в стиле «вопрос—ответ» (см. выше). В конце концов, из-за бунта своего сына Абу ал-Хайра Джаванмард был заточен в крепости Наука, а в ша‘бане 986 / октябре 1578 г. был убит по приказу ‘Абд Аллаха Ишим-бием джалаиром¹¹¹.

Абу ал-Хайр султан б. Джаванмард ‘Али хан (ابو الخير سلطان بن جوانمرد علی خان) обладал веселым и беспокойным нравом. Он сеял смуту, убивал людей, был смел и искусен в сражении, и во всем этом он не знал меры¹¹². Большую часть времени он проводил в обществе периликих самаркандских красавиц и красавцев, окруженный музыкантами и танцорами. Увлекался нардами. Вступив на путь вражды с отцом и братьями, Абу ал-Хайр заручился поддержкой ‘Абд Аллаха, в честь которого сочинил *газаль*, три *бейта* из которой приводит Мутриби Самарканди:

باز در سر هوس تیغ و سنان است مرا	باز شاهنشاهی هر دو جهان است مرا
دل گرفت از پدر و هم ز جوانمردی او	آب رو در قدم حضرت خان است مرا
خان خاتان و شه عالمیان عبد الله	آنکه در دولتش آسایش جانست مرا

И вновь у меня в голове — влечение к мечу и копыю,
И вновь есть у меня шахиншах обоих миров.
Отрекся я от отца и его благородства¹¹³,
Моя честь следует за Его светлостью ханом.
Хан ханов и шах смертных, ‘Абд Аллах,
Тот, в чьем государстве душа моя обретает покой.

Мутриби говорит, что эта вражда привела самого Абу ал-Хайра и всю его семью к гибели, отмечая, что сведения об этом можно почерпнуть в «Зафар-наме» Хафиза Муками. В «Та’рих-и Джахангири» Мутриби пишет, что в 975/1567—68 г. Абу ал-Хайр влюбился в дочь Хусрав-султана б. Джанибек-хана, правителя Шахрисабза. Получив от нее отказ, затеял войну, убил Хусрава и взял ее силой. ‘Абд Аллах пошел на Шахрисабз, чтобы отомстить

¹¹¹ Мутриби Самарканди, *Та’рих-и Джахангири*, лл. 556—58а; Хафиз-и Таныш б. Мир Мухаммад Бухари, *op. cit.*, ii, сс. 209, 228.

¹¹² Хафиз-и Таныш называет его «источником мятежа» (*ibid.*, с. 33). См. также перечисление всех его «прегрешений» ‘Абд Аллахом перед отдачей приказа о его убийстве (*ibid.*, сс. 226—228).

¹¹³ Здесь обыгрывается имя его отца. «Джаванмарди» — «благородство; отвага».

за Хусрава, но Абу ал-Хайр бежал в Самарканд¹¹⁴. Тем не менее, по мнению автора «Тазкират аш-шу'ара», Абу ал-Хайр был талантливым, сметливым человеком, имевшим склонность к сочинению стихов. Он писал с *тахаллу*сом 'Ишки (عشقی). Еще немного, и он мог бы составить поэтический *диван*. Однако его разум все время приносил ему одни лишь беды. Мутриби подкрепляет свой рассказ о таланте Абу ал-Хайра образчиками его стихов:

ز دوری گل روی تو بیقرار نشسته	منم ز تیغ فراق تو دلفگار نشسته
فگار و غمزده هر گوشه صد هزار نشسته	بطرف گلشن کویت بیدار آن گزویت
سرشک بلبل آشفته روزگار نشسته	نه شبنم است برخسار گل چنین که بینی
فغان کنان بدرخت از جفای خار نشسته	فغان بلبل آشفته نیست از ستم گل
دلفگار غمزده با چشم خونسار نشسته	بیدار آن گل رو مستمند عشقی بیدل

Снова из-за меча разлуки с тобой я с болью в сердце
сiju,

Вдали от розы лика твоего я в беспокойстве сiju.

На пути к цветнику твоей улицы в воспоминании о тво-
ем лице, подобном розе,

В тоске и печали по сто тысяч раз в каждом углу я сiju.

То, что ты видишь, не роса на лице розы,

Это навернулась слеза соловья, опечаленного судьбой.

Но не от притеснения розы стенает опечаленный соловей,

¹¹⁴ Мутриби Самарканди, *Та'рих-и Джахангири*, л. 60аб. Хафиз-и Таныш не упоминает об этой любовной истории. Он пишет, что Абу ал-Хайр напал на Шахрисабз в то время, когда Хусрав был на охоте. Узнав о разграблении своего города, Хусрав-хан немедленно вернулся и окружил город. Затем Хусрав отправил письмо к 'Абд Аллаху с просьбой о помощи и тот откликнулся. В джумада II 975 / 3—31 декабря 1567 г. началась осада города, продолжавшаяся целый месяц и окончившаяся безрезультатно. Тут 'Абд Аллах был вынужден оставить осаду Шахрисабза и вернуться в Бухару для защиты города от надвигающихся войск мятежников. Хусрав-хан продолжал осаду и, в конце концов, отвоевал свой город. Абу ал-Хайр бежал. Тогда правители Самарканда, Ташкента и Хисара в раджабе 975 / 1—30 января 1568 г. объединенным войском окружили Шахрисабз. Хусрав снова обратился за помощью к 'Абд Аллаху. Последний, собрав коалицию из правителей Балха, Шибиргана, Термеза и Мийанкаля, в ша'бане 975 / 31 января—28 февраля 1568 г. выступил на помощь. Началось сражение. Но тут обнаружилось предательство части войска Хусрав-хана. Последний вместе с преданными людьми вступил в бой с предателями, был захвачен в плен (его конь увяз в глине в местности Ду-аба), приведен к Баба-хану и убит. 'Абд Аллах же довел сражение до победы (Хафиз-и Таныш б. Мир Мухаммад Бухари, *op. cit.*, ii, сс. 32—56).

Стенающий сел на дерево из-за мучения шипов.
В воспоминании о розоволикой, огорченный 'Ишки бес-сердечный,

Сидит в тоске и печали с глазами, полными кровью.

تا خرامد ساقی گلرخ سوی بزم وصال لاله خونین کفن گردیده پای انداز آل
نیست ماه نو که شد آغشته در عین شفق ناخن شیر است گلگون گشته از خون غزال

С тех пор, как розоволикий виночерпий величаво вступил на пир свидания,

Кровавый тюльпан савана стал золотистым ковриком,
брошенным под ноги государя,

Это не новый месяц, окунувшийся в источник зари,

Это — коготь льва, ставший розовым от крови газели.

باز آمد عید و نوروز بهمان افروز هم ای خوش آن فصلی که عیدی آید و نوروز هم

Снова пришел праздник и Ноуруз в том же сиянии,

Сколь прекрасно время, когда приходит праздник
и с ним ноуруз!

کو لایق داغ نامیدی جگری کو قابل گریه جنون چشم تری
تیغ و سر و جان و تن همه هست اما شایسته تیغ مدعا نیست سری

Кто достоин клейма безнадежности на печени?

Кто подвержен безумным рыданиям мокрых глаз?

Меч, голова, душа и тело — есть все, однако,

Заслуживающий меча не претендует на голову¹¹⁵.

В конце концов, по приказу 'Абд Аллаха Абу ал-Хайр был казнен 9 ша'бана 986 / 12 октября 1578 г. *амиром* 'Ибад Аллах-султана Дустим-бием¹¹⁶. Перед смертью Абу ал-Хайр произнес такое *руба'и*:

در شیشه عشرتم فلک سنگ افکند در گوشه محنتم بصد ریگ افکند
مانند نگاه نامیدی افسوس دور از یادم هزار فرسنگ افکند

Небеса бросили камень в стекло моих удовольствий,

В уголок моих тягот бросили сотню булыжников.

Словно взгляд, безнадежность печали,

Отбросили от меня на тысячу фарсангов¹¹⁷.

¹¹⁵ Мутриби Самарканди, *Тазкират аш-шу'ара*, лл. 14а—15а; idem, *Ta'rix-i Dжахангири*, лл. 626—63а.

¹¹⁶ Хафиз-и Таныш б. Мир Мухаммад Бухари, *op. cit.*, ii, с. 228.

¹¹⁷ Мутриби Самарканди, *Ta'rix-i Dжахангири*, л. 63аб.

Музаффар-султан б. Джавамард ‘Али-хан (مظفر سلطان), брат Абу ал-Хайр-султана, был прекрасным собеседником, сметливым и одаренным человеком, постоянно стремившимся к приобретению учености. Мутриби Самарканди приводит *матла‘* и *руба‘и* Музаффара:

تا بقتلم حنجر خونریز آن دلبر کشید جانم از درد جدایی آه از دل بر کشید

Когда эта красавица протянула кровавый меч, чтобы
убить меня,

Душа моя испустила вздох из сердца от боли разлуки.

پیمانه می حریف دیرین منست همصحبیت و همنشین آیین منست
روزی که اگر می نخورم می میرم گویا می تلخ جان شیرین منست

Чаша вина — мой друг запоздалый,

Собеседник мой, мой сотрапезник бывалый,

В день, когда я не выпью вина, я умру,

Будто горечь вина душой моей сладкою стала¹¹⁸!

Музаффар был заключен в крепость Наука вместе со своим отцом и убит вместе с ним в ша‘бане 986 / октябре 1578 г.¹¹⁹. Похоронен Музаффар на кладбище Абу Са‘ид-хана¹²⁰.

Бахадур-султан б. Султан Са‘ид-хан (بهاور سلطان بن سلطان سعید خان) был молод и чрезвычайно красив, однако рано погиб в сражении между ‘Абд Аллахом и султанами Самарканда. Его похоронили в *мадраса* его деда, Абу Са‘ид-хана, рядом с отцом. Мутриби Самарканди ходил в школу вместе с Бахадуром¹²¹. Он отмечает, что в десятилетнем возрасте султан выучил наизусть Коран. Мутриби сообщает, что в школе Бахадур сочинял экспромты, словно играя с *бейтами*. В конце концов, стихи Бахадура стали весьма хороши. Автор «Тазкират аш-шу‘ара» приводит *матла‘* Бахадур-султана, которое тот прочитал ему, когда Мутриби еще не был знаком с искусством поэзии:

بی تو نتواند کسی دین رخ میخانه را تا تو رفتی دشمنی شد باده و پیمانه را

Без тебя никто не увидит лика питейного дома,

С тех пор, как ты ушла, стали враждовать вино и чаша.

¹¹⁸ Idem, *Тазкират аш-шу‘ара*, л. 18а.

¹¹⁹ Хафиз-и Таныш б. Мир Мухаммад Бухари, *op. cit.*, ii, с. 228.

¹²⁰ Мутриби Самарканди, *Ta'rix-i Džaxanğiri*, лл. 626—636.

¹²¹ *Ibid.*, л. 64аб.

На могильном камне Бахадура была выбита следующая эпиграфия, сочиненная ‘Абд ар-Рахманом Мушфики:

سلطان جهان شاه بهادر سلطان
بر اوج فلک بگشت ماه تابان
چون بود خورشید مقابل شب و روز
از رشک فلک بگشت و کردش پنهان

Султан этого мира, шах Бахадур-султан,
Стал сияющим месяцем на своде небесном.
Коль скоро был он равен солнцу и ночью, и днем,
Небеса от зависти его убили и скрыли¹²².

‘Абд ал-Кудус-султан б. Искандар-хан (عبد القوس سلطان بن اسكندر خان), брат ‘Абд Аллаха II, участвовавший в большинстве его важных сражений, был больше известен как **Дустум-султан** (دوستوم سلطان). Мутриби Самарканди со слов Хасана Нисари сообщает, что Дустум был очень благочестив и, несмотря на высокий ранг, склонялся к дервишескому образу жизни¹²³. Своим девизом он избрал справедливость и правосудие, заботился о подданных и простых людях, владения его процветали. Мутриби Самарканди говорит, что Хасан Нисари написал много блестящих *касид* в честь Дустума и приводит *матла* ‘одной из них. В эпоху правления ‘Абд Аллаха II Дустум управлял *вилай-атом* Кермине, затем Ташкентом, где его прозвали Ануширваном. После смерти ‘Абд Аллаха он был убит сыном последнего ‘Абд ал-Му’мин-ханом¹²⁴. Иногда Дустум-султан писал стихи

¹²² Idem, *Тазкират аш-шу‘ара*, лл. 17а—18а; idem, *Та’рих-и Джахангири*, лл. 646—65а.

¹²³ Это подтверждает и Хафиз-и Таныш, постоянно употребляя по отношению к нему эпитет «подобный дервишу» (см. напр. Хафиз-и Таныш б. Мир Мухаммад Бухари, *op. cit.*, ii, с. 53).

¹²⁴ В *Куллиййате* известного придворного поэта хана ‘Абд Аллаха II ‘Абд ар-Рахмана Мушфики помещена *касида*-элегия на смерть Дустум-султана со следующей *матла*:

فلک گردیده ختم تا سر گذارد بر خط
بدوران ابو الغازی بهادر دوستم سلطان
فرمان

Судьба повернулась в последний раз, дабы преклонил главу
пред приказом эпохи,
Абу ал-Гази Бахадур Дустум-султан.

В этой элегии нашел отражение тот факт, что Дустума за его справедливость прозвали Ануширваном:

سواد نسخهای ظلم شد منسوخ تا بسته
کتاب عدل را شیرازه از زنجیر نوشروان
Ученость рукописей насилия он отменил, дабы,

с тахаллусом Дустум, что следует из газали, помещенной Мутриби на страницах его *тазкира*:

شاه من مملکت پشرب و بطها بگرفت	تاج و تخت از جم و اسکندر دور بگرفت
مرده بودم ز غم هجر تو ای جان کسی	لعل جانبخش تو انفاس مسیحا بگرفت
خال مشکین ترا دید چنان آهوی چین	پوست پوشید ز شرم و ره صحرا بگرفت
دور بودم ز سر کوی تو ای ماه کسی	راه افغان من این طارم حضرا بگرفت
جام با یاد لب لعل تو نوشد چه عجب	دل دوستوم که وی از ساغر و صهبا بگرفت

Шах мой захватил царство Йасриба и Бутиха,
Отнял корону и трон у Джама и Искандара.
Я был мертв от печали разлуки с тобой, о, чья-то душа,
Твой живительный рубин захватил души христиан.
Когда китайская газель увидела твою черную родинку,
От стыда набросила кожу и убежала в степь.
О, чей-то месяц, я был далек от начала твоей улицы,
Это голубое небо переняло у меня мой плач.
О, удивленье, в память о твоих рубиновых губах пьет чашу,
Сердце Дустума, что взял он от кубка и вина¹²⁵.

Фулад-султан б. ‘Абд ал-Кудус-султан (فولاد سلطان بن عبد القدوس سلطان), был, по словам Мутриби Самарканди, добронравным и сладкоречивым принцем. Он покровительствовал ученым, а временами, развлечения ради, писал стихи. После убийства отца Фулад был также умерщвлен. Мутриби приводит *руба’и*, приписываемое Фуладу:

شب از تن ناتوان بجز ناله نخواست	آمد بدل حزين ستم از چپ و راست
از حالت خود دل بزبان ميگويد	جان را بسوی دوست مگر ذوق هواست

Ночь не хотела от обессиленного тела ничего, кроме
рыдания,
Подверглось опечаленное сердце притеснениям и спра-
ва, и слева.
О своем положении сердце рассказывает [человеческим]
языком,
Разве радует душу страсть к другу¹²⁶?

Переплести книгу справедливости тесьмой из оков Анушир-
вана.

(см.: Мушфики, *Куллийят*. Рукопись № 170 Библиотеки Восточного факультета СПбГУ, л. 53а).

¹²⁵ Мутриби Самарканди, *Тазкират аш-ш-у‘ара*, лл. 19а—20а.

¹²⁶ *Ibid.*, л. 21б.

Фахри Харави говорит, что Фулад выделялся из числа прочих узбекских ханов своей красотой, скромностью и талантом. На его *маджлисах* всегда присутствовали талантливые люди. Однажды Фулад сказал своему шуту:

— تو با چنین منظر ناخوش جوانان را چگونه رام خود سازی؟

— Как ты таким недовольным видом собираешься успокоить молодежь?

Шут немедленно ответил:

— زر بر سر پولاد نهی نرم شود.

— Положи золото на голову Фулада [= сталь] и он смягчится.

Фулад улыбнулся и простил своего шута. Фахри приводит *матла* Фулада:

هر گه که باز بر کسی پر ناز میکنی درها بروی من ز بلا باز میکنی

Всякий раз, когда ты раскрываешь над кем-нибудь крыло нежности,

Открываешь ты мне двери бедствия¹²⁷.

Итак, мы видим, что большинство представителей династии Шибанидов были весьма образованными людьми. Среди них были прекрасные поэты и страстные покровители культуры. При этом все они выделялись своей набожностью. Из чтения соответствующего раздела «Музакир-и ахбаб» и «Тазкират аш-шу'ара» создается впечатление постепенного оживления культурной жизни в течение всего XVI в. Если поначалу культурная жизнь при дворе замерла: либо во главу угла ставились политические задачи, а к культурным реалиям обращались постольку, поскольку они подходили для решения этих задач, либо соответствующие правители (такие как, например, правители Самарканда Кучкунджи-хан, Фулад-султан и Абу Са'ид¹²⁸) не были готовы к восприятию (в силу недостаточного образования) культурного наследия, доставшегося им от Тимуридов. С течением времени, как в силу относительного политического спокойствия, так и благодаря деятельности таких культурных посредников, как Васафи, положение изменилось. Мы можем на-

¹²⁷ Фахри Харави, *op. cit.*, сс. 26—27; Мутриби Самарканди, *Ta'rix-i Dжахангири*, л. 91a.

¹²⁸ По словам А. Н. Болдырева, они «оставались теми невежественными степняками, которыми были их отцы и деды, ночевавшие в просторах Дашти Кыпчака» (Болдырев, *Зайн ад-Дин Васафи*, с. 153).

блюдать своеобразное раскрепощение культурной жизни: правители принимают в ней все большее участие. Но настоящего расцвета она достигает в эпоху 'Абд Аллаха II. Своей интенсивности культурная жизнь не теряет в смуте, порожденной переходом власти от Шибанидов к Аштарханидам, что хорошо видно из антологий Мутриби. Аштарханиды довольно долго находились в сфере культурного влияния Шибанидов, и им не нужно было много времени на то, чтобы впитать в себя нечто новое. По сути, они были носителями культуры предшествующей династии.

М. С. Пелевин

Книжная поэзия пашто как ранняя форма фиксации неписанных законов афганского кодекса чести

О содержании и функциях афганского кодекса чести в системе социально-правовых и этнокультурных традиций афганского общества, объединяемых понятием *паштунвали*, к настоящему времени написано уже немало работ¹. Почти все они имеют сугубо этнологический характер — объясняют смысл основных категорий этого кодекса, анализируют их функциональную направленность в условиях традиционного племенного быта, описывают конкретные случаи их применения на практике в исторической перспективе и в современных условиях. Хотя в этих работах нередко можно встретить ссылки на те или иные литературные источники, прежде всего стихотворные, где прямо упоминаются или подразумеваются законы *паштунвали*, тем не менее классическая афганская поэзия еще не стала полноценным предметом внимания исследователей-этнологов как самая ранняя форма письменной фиксации исторически неписанных социальных норм паштунских племен.

¹ См.: Қ. Хāдим, *Паштунвали* (Кāбул, 1952) (на яз. пашто); ‘А. Бахтāнай, *Паштанї хойўна* (Паштунские нравы) (Кāбул, 1955) (на яз. пашто); *Паштанї додўна* (Паштунские обычаи) (Кāбул, 1957). J. W. Spain, *The Way of the Pathans* (Oxford, 1962); A. Janata, R. Hassas, “Ghairatman — der gute Pashtune. Exkurs über die Grundlagen des Pashtunwali”, *Afghanistan Journal* III (1975), S. 83—97; I. Atayee, *A Dictionary of the Terminology of Pashtun’s Tribal Customary Law and Usages* (Kabul, 1358/1979); W. Steul, *Paschtunwali: ein Ehrenkodex und seine rechtliche Relevanz* (Wiesbaden, 1981); Ch. Lindholm, *Generosity and Jealousy. The Swat Pukhtun of Northern Pakistan* (New York, 1982); Л. Жехак, «Кодекс чести пуштунов», *Афганистан: история, экономика, культура* (Москва, 1989), сс. 58—72; Жехак, А. Л. Грюнберг, «Некоторые черты традиционного мировоззрения пуштунов», *Традиционное мировоззрение у народов Передней Азии* (Москва, 1992), сс. 182—196 и др.

Естественно, у афганцев, как и у прочих народов, словесное творчество в его разных видах вплоть до самого последнего времени наряду с живой практикой оставалось одним из главных способов сохранения и передачи знаний о социально-правовых обычаях и этических принципах, лежавших в основе традиционного племенного (сегментарного) общества. При этом очевидно, что первичным источником *паштунвали* для всех социальных слоев афганцев являлся фольклор, в том числе авторские произведения народных певцов и сказителей — героико-романтические повести (как на заимствованные, так и на местные сюжеты), песни, баллады и пр. Однако первые рукописи таких текстов появляются лишь в начале XIX в., а первые систематические научные записи фольклорных произведений, начиная с самой значительной на эту тему работы Дж. Дармстетера², относятся лишь ко второй половине того же XIX столетия.

И по духу, и по содержанию эти фольклорные тексты несут на себе заметный отпечаток своего времени, более позднего по сравнению с тем, когда у афганцев сложился основной корпус законов и норм *паштунвали*. Достаточно сказать, что в фольклоре этого времени в большом числе присутствуют следы англо-афганского военного противостояния, придающие афганскому этическому идеалу довольно современное национально-патриотическое и общественно-политическое звучание.

Судя по терминологии кодекса чести и других институтов обычного права афганцев, законы *паштунвали* обрели свой нынешний вид в период интенсивной и сущностной исламизации паштунских племен, происходившей, по моему мнению, на рубеже XVI—XVII вв. Достоверными документами, отражающими внутреннее состояние афганского племенного общества в этот период, в первую очередь являются засвидетельствованные рукописями произведения национальной письменности пашто, становление которой тоже шло параллельно с процессом исламизации.

Основную часть ранней письменности пашто составляли богословско-правовые и религиозно-дидактические сочинения, направленные на проповедь исламского вероучения в его разных формах — как традиционалистских, так и мистических. Кроме них, однако, достаточно быстро стала развиваться и поэзия, изначально ориентированная на стандарты персидской

² J. Darmesteter, *Chants populaires des Afghans* (Paris, 1888—1890).

классики и сознательно противопоставленная афганскому фольклору (до нас, разумеется, не дошедшему). Ранние афганские поэты не скрывали своего высокомерного и даже презрительного отношения к фольклору, полагая, что его ущербность заключается, во-первых, в отсутствии письменной фиксации, во-вторых, в несоблюдении правил классической арабо-персидской поэтики, а самое главное — в предпочтении приземленных развлекательных тем глубокому духовному содержанию.

Не случайно национальная и общественно-историческая тематика в афганской письменной поэзии получает отражение не сразу, а только в середине XVII в., и при этом в очень ограниченных размерах. Соответственно факты и суждения, относящиеся к афганскому кодексу чести и *паштунвали* в целом, в ранней литературе пашто тоже представляют собой крайне скудный и разрозненный материал, позволяющий составить не целостную картину, но лишь общее представление о бытовании этих традиционных общественных институтов в афганских племенах.

Степень интереса и отношение ранних паштунских авторов к кодексу чести зависели прежде всего от их социального статуса, идейных и художественно-эстетических взглядов, а также определялись тем, к какому литературному направлению — условно духовному или светскому — они принадлежали. В беглых и обычно крайне лаконичных упоминаниях афганскими поэтами кодекса чести, тем не менее, хорошо просматривается глубокий идеологический и социальный конфликт между племенной военной аристократией и относительно новым для афганского общества духовным сословием в лице мусульманских богословов-проповедников и духовных учителей мистической ориентации.

В ранней литературе пашто отсутствовал устоявшийся общий термин для тех принципов и норм, которые составляют понятие афганского кодекса чести. Часто используемое в обиходе слово *паштунвали* именно в значении кодекс чести является более емким понятием, охватывающим не только этику. Ближе значение кодекса чести передает термин *нанг* (или *нанга*), собственно «честь», но в самом комплексе этических норм он является хотя и основополагающим, но все же отдельным принципом.

В стихах ранних афганских поэтов термин *паштунвали* (или *паштунвайлай*) не встречается. Впервые, по моим сведениям, он фиксируется в прозаическом историографическом сочинении

первой половины XVIII в. «Украшенная драгоценностями история» (*Tārīḫ-i muraṣṣa'*), хотя там он фигурирует в отрывках-цитатах из текстов более раннего времени. Автор этого сочинения Афзал-хāн Хатак (ум. 1740/41) использовал дневниковые записи своего деда Хўшхāl-хāна Хатака (1613—1689), из которых, например, взяты такие строки, написанные в 1675 г.: «...В дороге через Цацобу со мной [были] люди Аймал-хāна [Моманда]. Приехал я в Даку, там провел ночь. Утром пришла лодка, [на ней] я перебрался через реку. Медленно мы ехали [по землям] момандов. Все хорошо исполняли [законы] *паштўнвалӣ* (*vāro шэ паштўнвалӣ кавала*), вели себя достойно. Угощения и прочее должным образом устраивали. Всюду сопровождали меня. Так провели нас через свои пределы. Увидел я, что моманды — хорошие люди. Особенно Назар Моманд, замечательный юноша был. Камāl-хāн — его брат, очень полюбился он мне: настоящий мужчина, честь (*нанг*) в нем очень видна...»³

В поэтических произведениях первой половины XVII в. традиции и обычаи афганцев в целом (то есть то, что и определяется понятием *паштўнвалӣ*) именуются стандартными арабскими терминами *'ādat* («обычай») и *rasm* («традиция»), а применительно к кодексу чести употребляется персидское сочетание *нанг-у нām* («честь и имя»). В персидской поэзии это выражение как понятие, означающее этический идеал благородного человека и воина, использовалось уже со времен Фирдоуси (ум. ок. 1020). В «Шāх-нāма» последний сасанидский царь Йаздигирд, обрушиваясь с хулой на арабов-завоевателей, произносит такую фразу: «У этих [людей], похожих на ворон, ничтожных душой и телом, нет ни ума, ни знания, ни имени, ни чести (...на нām-у нанг)»⁴.

В персидской суфийской поэзии выражение *нām-у нанг*, сохранив прежнее значение чести и славы, приобрело, однако, противоположный по идейному наполнению смысл и стало выражать собой то, что в корне противоречит этическим принципам религиозного мистицизма. В таком смысле оно фигурирует, например,

³ Афзал-хāн Хатак, *Tārīḫ-i muraṣṣa'* (Украшенная драгоценностями история), подготовка текста и примеч. Д. М. Кāмила (Пешāвар, 1974), сс. 323—324.

⁴ Цит. по: Е. Э. Бертельс, *История персидско-таджикской литературы. Избранные труды* (Москва, 1960), с. 222.

у классика персоязычной литературы Индии Амīра Хусрава Дихлавй (1253—1325), происходившего, как известно, из тюркского военного сословия, но тесно связанного с суфийским братством чистиййа. В одном из его четверостиший устами восторженного мистика говорится: «Мы — те, кто отвернулись от қиблы к идолу и предали забвению имя и честь (*нām-у нанг*)»⁵.

Спорадические высказывания о кодексе чести, точнее — о понятии *нанг-у нām*, в ранней поэзии афганских мистиков и еще более редкие упоминания о нем в религиозно-дидактических стихах богословов обычно следуют в контексте резкой критики, направленной на племенные законы и обычаи, которые рассматриваются как несовместимые с исламом и прямо ему противоречащие. Составляющие *нанг-у нām* принципы личного достоинства, самоуважения, уверенности в своих силах, самодостаточности поэты-мистики считали главными помехами на пути познания Бога, требующем отказа от личного «я», а богословы видели в них отступление от религиозной этики *шарīʿata*.

Например, у поэта-мистика Давлата Лохāная (ум. после 1658) довольно часто противопоставляются *нанг-у нām* как качества духовно непросвещенных невежд и искреннее самоотречение людей, стремящихся к Богу. «Пока не скинешь с тела одежду чести и имени, — образно говорит Давлат, — из пучины [мирского] не выплывешь». Поэт признается, что в мирской жизни он сам тоже следовал принципам *нанг-у нām*, но одно свидание с Другом-Богом лишило его «и чести, и имени». «Я избрал бесчестие (*бенангī*), безумцем стал, а честь и имя оставил простонародью», — заявляет он в другой *ғазели*. Краткий постулат, четко определяющий отношение поэтов-мистиков к кодексу чести, высказан Давлатом в начале одной из его *қағйд*: «Всякому мурīду, который не преодолел честь и имя, притязания на постижение Бога запретны»⁶.

Другой мистический поэт, Мйрзā-хāн Ансāрī (ум. ок. 1631), называл законы чести «стеной», возведенной низшей душой (*нафс*). Подобные же чувства испытывал к *нанг-у нām* и Вāсил Рошāнī (ум. после 1648), который считал мирскую честь тес-

⁵ Цит. по: З. Сафā, *Tārīḫ-i адабийāt дар Йрāн ва дар қаламрав-и забāн-и нāрсī* (История литературы в Иране и в пределах распространения языка фарси) (Техрāн, 1994, 10-е изд.), iii/2, с. 797 (на персидском яз.)

⁶ Давлат Лавāнай, *Дивāн*, предисл. 'А. Рашāда (Кāбул, 1975), сс. 22, 65, 149, 189 (на яз. пашто).

ным ристалищем для познавших Бога и говорил, что он сам переступил через нее только благодаря божественной любви. При этом, несмотря на резко отрицательное отношение мистических поэтов к понятию чести, глубоко в подсознании оно сохраняло для них свое высокое значение. Так, Мйрзā-хāн в одном *бейте* заявляет, что рабу (мистику), погибшему за своего господина (Бога), уготована «вечная честь (*нанг*)», а Вāсил Рошāнй, обращаясь к себе от имени Бога, вкладывает в уста Всевышнего такие слова: «Я забочусь о твоей чести...»⁷

Некоторые другие понятия *паштунвалй* тоже были подвергнуты у духовных поэтов переосмыслению и вошли в их понятийный лексикон. Неоднократно, например, в их стихах упоминается *хайрат* — собственное достоинство и готовность его защищать. Мйрзā-хāн полагает, что, разжигая «огонь собственного достоинства», мистик уничтожает все свои благие дела, поэтому ему необходимо постоянно очищать грудь от «ржавчины собственного достоинства». Вāсил признает, что *хайрат* мешает общению с Богом, и утверждает, что он сам был избавлен от этого чувства улыбкой Друга. Давлат, связывая *хайрат* с обычаем кровной мести, называет его качеством лицемера и замечает, что истинному верующему мстительность не присуща⁸.

Иногда понятия *паштунвалй* сохраняли у поэтов-мистиков положительный смысл. Так, Давлат применительно к стойкому приверженцу мистического пути использует термины *мерз* и *дзвāнмард* («доблестный муж»), которыми в *паштунвалй* именуется смелый и благородный ревнитель идеалов кодекса чести. У Мйрзā-хāна *дзвāнй* («отвага», «благородство») — это именно то, чему учит духовный наставник⁹. В персидской суфийской литературе эти же понятия — *мард* и *джавāнмард* — тоже издавна применялись по отношению к безупречным ревнителям мистических идей¹⁰.

⁷ Мйрзā-хāн Ансāрй, *Дйвāн*, подготовка текста, предисл. и примеч. Доста (Кāбул, 1975), сс. 2, 8 (на яз. пашто); Вāсил Рошāнй, *Дйвāн*, подготовка текста, предисл., примеч. З. Хевāдмала (Кāбул, 1986), сс. 7, 13, 36 (на яз. пашто).

⁸ Мйрзā-хāн Ансāрй, *op. cit.*, сс. 22, 155; Вāсил Рошāнй, *op. cit.*, сс. 7, 73; Давлат Лавāнай, *op. cit.*, с. 12.

⁹ *Ibid.*, сс. 12, 13, 114; Мйрзā-хāн Ансāрй, *op. cit.*, с. 139.

¹⁰ A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill, 1975), p. 246.

Нередко Давлат восхваляет такие качества, как мужество (*шуджā'at*) и щедрость (*сахāvat*), лежащие в основе законов чести у воинских и аристократических сословий многих народов. Взятое из контекста религиозно-философских наставлений, его слова о том, что «у мужа (*мерэ*) нет достоинства без доблести и щедрости», или риторический вопрос: «Разве достигнет ранга мужей (*мардān*) тот, кто постоянно предается сну и чревоугодию?»¹¹, — звучат в духе чуть более поздней национальной поэзии Хушхāl-хāна.

Любопытный пример отражения в духовной поэзии пашто принципов *пашт паштунвалӣ* содержится в одной любовной *газели* Мйрзā-хāна, где автор описывает черты характера некоей красавицы, образ которой настолько приземлен, что для читателя остается загадкой, идет ли здесь речь о земной женщине или это очередная, но только более экзальтированная и вульгаризованная интерпретация мистической любви к Богу¹². Мйрзā называет эту красавицу четырьмя десятками самых разных эпитетов, в том числе *бененга* и *бенāmӯса* («не имеющая чести и достоинства»). Принцип *нāmӯс* в *паштунвалӣ* устанавливает правила должного поведения женщин и обращения с ними мужчин. Поведению красавицы поэт противопоставляет образ жизни обычных паштунок, которые, по его словам, ведут себя скромно, лишены праздности, делают только то, что дозволено верой, владеют лишь самым простыми и обыденными знаниями.

Любопытная параллель подобным рассуждениям поэта-мистика содержится в стихах автора совершенно иного идейно-художественного направления — Хушхāl-хāна Хатака, представителя племенной верхушки и основателя подлинно национальной афганской литературы. Касаясь содержания принципа *нāmӯс*, Хушхāl в одном из стихотворений порицает нескромных женщин, которые любят ходить по гостям, самостоятельно прогуливаются вне дома, на свадьбах и похоронах то и дело озираются по сторонам, по базару ходят с непокрытой головой и «широко раскрытыми глазами», выглядывают из-за стен дома, чтобы завязать разговор с посторонними мужчинами¹³. Эти упреки, кстати, прекрасно иллюстрируют реальный

¹¹ Давлат Лавāнай, *op. cit.*, сс. 13, 35.

¹² Мйрзā-хāн Ансāрӣ, *op. cit.*, сс. 144—145.

¹³ Хушхāl-хāн Хатак, *Куллийāt*, предисл. и коммент. Д. М. Кāмила (Пешāвар, 1952), с. 75 (на яз. пашто).

быт афганских женщин, которые явно нарушали предписанный им исламом и принципом *намӯс* затворнический образ жизни.

Произведения Хушхал-хана, как и все последующие сочинения светской и национальной направленности, появившиеся в среде племенных вождей, в целом обнаруживают двойственное отношение их авторов к законам *паштунвали*. Представители военно-административной верхушки, с одной стороны, декларируют безусловное главенство правовых норм *шарй'ата* над племенными обычаями, а с другой, проповедуют незыблемость этических принципов, относящихся к кодексу чести. В стихах Хушхала мы встречаем такие противоположные по смыслу поучения: «Делай так, как велит шарй'ат, не поступай согласно обычаям» и «Покуда у тебя хватает сил и [божьей] помощи, не отходи ни на миг от [законов] паштунской чести»¹⁴.

Наиболее заметна противоречивость взглядов, правильное — высказываний, Хушхала относительно *паштунвали* и *шарй'ата* в небольшой дневниковой поэме о поездке в долину Свāt (1675). Поэт выражает здесь неприятие, видимо, отчасти показное, разных афганских обычаев (таких как левират, брачный выкуп типа калыма, исключение женщин из наследования недвижимости, кровная месть) и одновременно критикует населяющих Свāt афганцев-йусуфзаев за нарушение афганского кодекса чести, показывая тем самым собственную приверженность его принципам. Например, по поводу скардности и ущербного гостеприимства йусуфзаев он высказывается так:

Нет над ними закона, ничего никому не дают,
все добывают только для себя, сами же и потребляют...
Нет [у них] ни приглашения в гости, ни приглашения
к трапезе,
ни вежливости, ни [правил] общения, ни доброты сердца...
Старейшина деревни, рода, племени
разве когда зарежет для гостя хотя бы петуха?
Если что-то тратят на масло [для лампы] или угощение
[для гостя],
то даже у богатого сердце сжимается в муках¹⁵.

¹⁴ *Ibid.*, сс. 560, 593.

¹⁵ *Idem*, *Свāt-нāма* (Книга о Свāте), предисл. и примеч. 'А. Ҳабībӣ (Кāбул, 1979), сс. 23, 25, 28, 29.

В целом в лирике Хўшҳāl-хāна можно найти назидательные стихи, где проповедуются почти все основные принципы афганского кодекса чести: *нанг* (с разделением его на две составляющие категории — *дэ дзāн* 'izzat (самоуважение, гордость) и *химмат* (мужество, стойкость), *зайрат* (собственное достоинство), *тўра* (воинская доблесть), *бадал* (компенсация, в первую очередь кровная месть), *вар-кавал* или *сахават* (щедрость, великодушие), *мелмастийā* (гостеприимство), *намўс* (защита женской чести). На основе стихов Хўшҳāла вырисовывается такой схематичный образ идеального паштуна-мужчины. Это тот, кто горд, как кипарис, и одновременно скромнен, как стелющиеся ветви винограда, кто «мало говорит и много делает молча», кто не задает лишних вопросов и ничего ни у кого не просит, кто сдержанно и спокойно переносит любые трудности, кто верен слову и договору, кто следует закону возмездия, но умеет великодушно прощать, кто любит оружие и в бою не прячется за спины других, чья щедрость лишена корыстных побуждений, но далека от бессмысленного расточительства. Достаточно привести только одну короткую, но очень сочную цитату, в которой говорится о гостеприимстве:

Мужи — это те, кто выкладывает жареную жирную баранину,
поливают белый рис топленным маслом,
маринады, соленья, шербеты разных видов
выставляют гостю кувшин за кувшином.
Муж всегда будет сам обслуживать гостя
и долго-долго занимать его беседой¹⁶.

Стихотворения Хўшҳāl-хāна — видимо, самые ранние письменные памятники на пашто, где содержатся конкретные, хотя и отрывочные сведения об афганском кодексе чести. По справедливому мнению А. Л. Грюнберга, поэзия Хўшҳāла с течением времени стала для афганцев одним из источников традиций *паштунвали*, а имя поэта связывается в народном сознании с представлениями о том, каким должен быть идеальный паштун. Не случайно современные афганские периодические издания, имеющие и социально-политическую, и культурно-просветительскую направленность, часто оформляются девизами и лозунгами, взятыми из стихов Хўшҳāl-хāна.

¹⁶ Idem, *Куллийāt*, с. 883.

Поскольку *паштунвалӣ* — это прежде всего традиции, передаваемые от поколения поколению изустно или путем примера и не имеющие письменной фиксации в виде общепризнанного свода законов, особую важность для изучения истории этих традиций, их корней имеют памятники классической литературы пашто, которые являются самым достоверным свидетельством бытования норм *паштунвалӣ* в эпоху, уже ушедшую из исторической памяти народа и не отраженную в сохранившихся произведениях устного творчества.

В. А. Прищепова

**Фотоколлекции Кунсткамеры по таджикам и узбекам
Средней Азии конца XIX — начала XX в.**

Поступавшие в Кунсткамеру в конце XIX — начале XX в. иллюстративные коллекции по таджикам и узбекам, как правило, регистрировались в документах как материалы по культуре так называемого оседлого населения Средней Азии. Во многих случаях именно так называли первые отечественные исследователи региона смешанное таджико-узбекское население городов, особенно Самарканда и Бухары. Иногда в описях фотоколлекций указывалось, что одни из них были собраны среди таджиков, другие — среди узбеков. К этой же группе коллекционных материалов конца XIX — начале XX в. относятся фотографии по сартам.

Иллюстративный фонд музея является одним из наиболее богатых и обширных в мире. Среди этих коллекций значительное место принадлежит материалам по оседлому населению. Начало формирования этого собрания относится к концу XIX — началу XX в. Большинство музейных изображений не было опубликовано и не введено в научный оборот. Материалы иллюстративных коллекций МАЭ являются важнейшим источником по этнографии, культуре и истории оседлого населения Средней Азии. Музейный иллюстративный фонд рассматриваемого региона разделяется на рисунки, чертежи, эстампажи, стеклянные негативы, фотопленки, фотографии и открытки, собранные в отдельных случаях в коллекции и целые альбомы, а чаще всего это разрозненные экземпляры изобразительного характера.

Первые иллюстративные материалы по оседлому населению Средней Азии музея содержатся в фотографическом «Туркестанском альбоме», который поступил в МАЭ в 1874 г.¹. Полное назва-

¹ МАЭ, колл. № И-674.

ние альбома — «Туркестанский альбом по распоряжению Туркестанского генерал-губернатора генерал-адъютанта К. П. фон Кауфмана 1-го составил А. Л. Кун». В фондах МАЭ имеется один том альбома. Снимки выполнены фотографом Н. Нехорошевым.

Тематически «Туркестанский альбом» был посвящен культуре населения «завоеванной и присоединенной к России Сырдарьинской области и Заравшанского округа». В том альбома, который хранится в МАЭ, представлены в основном поясные и выполненные в полный рост портреты представителей разных народов, мужчин и женщин, населявших край, — «Типы народностей Туркестанского края» — в традиционных, преимущественно праздничных, костюмах, в том числе таджики и афганцы. Например, таджик — Ура-тюбинский *казы* в белоснежной большой чалме, надвинутой до бровей². В «Туркестанском альбоме» имеются единичные портреты ягнобца и иранца. Составитель альбома А. Л. Кун, специально интересовавшийся языком ягнобцев и первый высказавший предположение о том, что они потомки согдийцев, организовал фотографирование ягнобцев с целью зафиксировать и сравнить, насколько в антропологическом плане «ягнаубский тип» отличен от таджикского³.

В состав тома «Туркестанского альбома» из собраний МАЭ входят фотографии «Заравшанского округа» с видами Самарканда, изображениями архитектурных сооружений, серия снимков «Заравшанский округ. Самарканд и его уличные типы». В виде отдельных сценок на них изображены лавки мелких торговцев, базары, отдельные промыслы, в том числе забытое ремесло починщиков битой посуды, чья искусная работа с помощью мелких скобок и заклепок вызывала восхищение у русских путешественников, отмечавших, что миски, чайники и пиалы после ремонта выглядели как новые, предметы утвари, показаны приготовление некоторых традиционных блюд, сплав леса по реке, некоторые обычаи, народные развлечения (праздники Курбан-байрам, Рамазан), увеселения в *чайхане*, с музыкантами и плясками мальчиков-*баччей*.

Целый картон с пятью фотографиями называется «Мусульманская школа». Вокруг учителя под открытым небом у стены дома расположились ученики. Один ученик и его учитель склонились над книгой и водят по строчке пальцами. На другой фо-

² МАЭ, колл. № И-674-10.

³ МАЭ, колл. № И-674-13.

тографии два мальчика старательно выводят буквы палочками, обмакивая их в чернила, на уроке чистописания. Выраженный постановочный характер носит сцена «Наказание»: у провинившегося ученика ноги привязаны к палке и приподняты. Учитель занес палку, чтобы ударить по ним. Но по мальчишке, удобно прислонившемуся к стене дома и вззирающему с любопытством в сторону фотокамеры, заметно, что он позирует⁴.

Отдельные карточки альбома посвящены Каты-Кургану, Ура-Тюбе, Ташкенту, Ходженту, Казалинску. Ряд пейзажей знакомил с характером местностей, как горных, так и степных.

В 1924 г. в фотолаборатории МАЭ была выполнена коллекция стеклянных негативов⁵. Эти изображения стали дополнением к тому «Туркестанского альбома», хранящемуся в музее.

В эту коллекцию входят негативы антропологических типов таджиков, серия изображений по религиозным обычаям и обрядам таджиков (ремесленные, свадебные, женские), а также традиционным занятиям оседлого населения. На негативах, связанных с земледелием, показаны орудия труда, процесс обработки зерна (молотьба, мельницы и толчеи местной конструкции).

Значительная часть негативов представляет различные виды промыслов, ремесел и торговли. Многие лавки были одновременно и мастерскими (шорные, токарные, кузнечные, сапожные и другие), в которых продавались одинаковые товары. В разделе, посвященном арбяному ремеслу, показаны два вида арбы: кокандская и бухарская, этапы выделки их составных частей, сборка. Часть материалов коллекции связана с обработкой и использованием такого интересного строительного материала, как камыш. Он использовался для плетения крыш, заборов, разнообразных циновок, которые находили применение в хозяйстве. В числе изображений показана работа гончара по изготовлению печей, домашней глиняной утвари.

Широкое распространение у местного населения имела металлическая посуда из красной и желтой меди, которая также представлена на негативах коллекции 1924 г. Среди снимков промыслов и ремесел хранятся изображения свечного, мыловаренного, маслобойного и пекарного производств, приготовления нюхательного табака, выделки кож рогатого скота, работы кузнецов и литейщиков и продажа их изделий. В числе предметов

⁴ МАЭ, колл. № И-674-67—71.

⁵ МАЭ, колл. № 3009.

из железа и меди, которыми торговали, показаны, например, инструменты ремесленников. Все они имели довольно бедный набор инструментов, и для изготовления их поделок требовались терпение и затрата большого количества времени.

Отдельная часть негативов посвящена такому традиционному занятию населения, как ткачество: хлопчатобумажное, производство шелка, обработка шерсти и ковроделие. На большей части изображений показаны мужчины, хотя по литературе известно, что это были домашние виды ремесел и занимались ими в домашних условиях женщины. Но когда изделия производились в промышленных количествах и шли на продажу, то это было работой мужчин.

Некоторое количество изображений связано с народным театром, показом артистов-труппы *маскарабозов*, а также мужской и женской одежды. Общественная жизнь населения освещена на снимке «Сбор податей».

В 1958 году МАЭ изготовил более 300 отпечатков с некоторых стеклянных негативов «Туркестанского альбома»⁶, выполненных в 1871—1872 гг., хранившихся в Институте истории материальной культуры. Эти фотографии дополнили экземпляр «Туркестанского альбома» музея. Они были зарегистрированы как самостоятельная коллекция.

Фотографии этой коллекции можно сгруппировать по темам: портреты мужчин и женщин оседлого населения с показом традиционного костюма, изображения, связанные с занятиями (сельское хозяйство, ремесла и торговля). Из многочисленных видов традиционных ремесел в коллекции представлены фотографии различных этапов обработки хлопка, шелка, кустарного ткачества, выделки кожи, сапожного дела, металлообработки (чугунно-литейного производства и выделки медных изделий), изготовления камышовых циновок, плетения нагаек, деревообработки, шорного, табачного ремесла, выделки гончарами печей-тануров.

Почти каждый вид ремесел сопровождается снимком набора инструментов мастера. Значительное количество фотографий посвящено типам торговцев различными товарами, в том числе продуктами питания и готовыми изделиями. На ряде снимков собраны предметы домашней утвари (металлическая, деревянная и керамическая посуда). Отдельные фотографии изобража-

⁶ МАЭ, колл. № И-1718.

ют бытовые сцены, эпизоды общественной жизни: суд, некоторые религиозные обряды, обучение в начальной школе, показаны местные транспортные средства. Группа фотографий зафиксировала некоторые традиционные праздники, развлечения и увеселения (*чайхана*, группа мужчин, занятых игрой в кости, дети на каруселях, выступления местных артистов и музыкантов).

Таким образом, кроме тома «Туркестанского альбома» в МАЭ хранятся еще три коллекции негативов и фотографий, дополняющих его.

Вместе с материалами тома «Туркестанского альбома», хранящегося в МАЭ, в эту же папку вложен еще один альбом. Это фотографии с рисунков и картин художника В. В. Верещагина. Полное название этого альбома «Туркестан. Этюды с натуры В. В. Верещагина, изданные по поручению Туркестанского генерал-губернатора на высочайше дарованные средства. 26 листов с 106 рисунками. Санкт-Петербург. 1874».

Этот альбом В. В. Верещагина известен в двух вариантах. Под названием «Русский Туркестан» он был издан в виде книги большого формата. Он также существовал в виде альбома, состоявшего из отдельных листов, вложенных в папку, под названием «Туркестан». Именно такой альбом хранится в МАЭ. Тематически он тесно связан с «Туркестанским альбомом», и, возможно, поэтому оба фотоальбома были зарегистрированы в МАЭ как одна коллекция, под одним номером⁷. В общей описи двух коллекций сделана сплошная нумерация, которая переходит после фотографий «Туркестанского альбома» (с № 117) сразу к перечню изображений репродукций В. В. Верещагина. На титульном листе альбома типографский текст и название альбома переписаны от руки на листе бумаги. На нем указано, что альбом художника «Туркестан» состоит из 26 листов, которые содержат 103 изображения. Правда, альбом в МАЭ состоит лишь из 24 картонов и содержит 106 изображений. По размерам картоны альбома фотографий с рисунков В. В. Верещагина такие же, как и «Туркестанского альбома».

В альбоме В. В. Верещагина собраны фотографии с рисунков — портреты представителей разных народов Средней Азии и Казахстана, мужчин и женщин, в том числе таджиков, персов, афганцев. На этих рисунках, если это поясные портреты, пока-

⁷ МАЭ, колл. № И-674.

заны головные уборы мужчин, прически и украшения женщин. На рисунках мужчины изображены в большинстве случаев в чалмах, и художник обратил внимание на разную манеру накручивания и ношения этого головного убора.

Художник сумел точно передать антропологические особенности, присущие одному или другому народу. На одном рисунке таджичка нарисована в головном платке, повязанном низко на лоб. Ее традиционная прическа представляла собой распущенные сзади по спине и плечам косы, у ушей выпущены выходящие пряди волос. Сартянка, также в платке, изображена с более монголоидными чертами лица, остриженные пряди волос — прямые.

В фотоальбом В. В. Верещагина входят репродукции картин «Дворик дома в Самарканде» и знаменитые «Нищие в Самарканде» и «Диваны (дервиши)», которые вызвали особый интерес художника. Остальной материал альбома — это изображения местных достопримечательностей, памятников архитектуры, караван-сараяв.

Возвращаясь к истории формирования иллюстративного фонда отдела Центральной Азии МАЭ, продолжим рассмотрение коллекций, связанных с участием К. П. Кауфмана в культурно-просветительской деятельности.

Фотографии альбома «Типы народностей Средней Азии»⁸ были выполнены В. Козловским в Ташкенте. Альбом был составлен по приказанию К. П. Кауфмана Комитетом по участию Туркестанского края в III Международном конгрессе ориенталистов в Петербурге в 1876 г. В альбом вложена записка, написанная тушью черного цвета, в которой сообщалось, что альбом доставил К. П. Кауфман для собственной библиотеки императора 6 сентября 1877 г.

Альбом состоит из черно-белых фотографий. На каждую страницу альбома, изготовленную из плотного картона, наклеено по два поясных портрета, снятых в двух ракурсах: в фас и профиль. Большая часть народов представлена в альбоме изображениями как мужчин, так и женщин. В некоторых случаях показано по два человека, мужчин и женщин, но разных по возрасту.

⁸ МАЭ, колл. № И-2205.

В альбоме представлены два сарта и три сартянки, по два мужских и женских портрета таджиков, молодых и старых, два каратегинца, а также фотография афганца.

Обычно на изображениях местное население показывали в традиционных костюмах и головных уборах. В альбоме «Типы народностей Средней Азии» во многих случаях головные уборы отсутствуют. Кроме фрагментов одежды на фотографиях продемонстрированы бытовавшие прически и украшения.

После поступления в МАЭ серии фотоальбомов иллюстративный фонд продолжал пополняться коллекциями от частных лиц и участников экспедиций.

Исключительно ценным приобретением для музея стали покупки в 1894 и 1897 гг. у Н. Ордэ двух коллекций фотографий по разным народам Средней Азии⁹.

Серия снимков Н. Ордэ о Бухарском ханстве представляет собой наиболее ранние и наиболее полные фотоизображения жизни эмирата, который долгие годы сохранял свою изолированность от внешнего мира. Фотографии Н. Ордэ стали своего рода открытием Бухары. Его снимки по народам Средней Азии содержат редкую, порой уникальную, информацию. Это касается изображений традиционной одежды, жилища, занятий, сельского, кочевого, а также городского ирано- и тюркоязычного населения.

С конца XIX — начала XX в. в МАЭ начинается новый этап собирательской деятельности музея. С этого времени музей начал систематический экспедиционный сбор коллекций по этнографии народов Средней Азии и Казахстана. Директор музея академик В. В. Радлов с этой целью привлекал широкий круг лиц.

Известный востоковед академик барон В. Р. Розен в 1899 г. передал обширное собрание фотографий собирателя Я. Лютче по Ферганской области и Самарканду¹⁰.

В 1912 г. С. М. Дудин передал музею большую коллекцию негативов (более 260 единиц) снимков общего характера и деталей мавзолеев Шахи-Зинда, которые он сделал, как указано в музейных документах, во время командировки от Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии в Самар-

⁹ МАЭ, колл. №№ 255, 1403.

¹⁰ МАЭ, колл. № 512.

канд¹¹. Вместо описи к коллекции приложен «Каталог фотографических снимков с мавзолеев Шахи-Зинда. Снимки выполнены художником С. М. Дудиным в течение лета 1905 г. по поручению Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии. Выставлены для обозрения в залах Императорской Академии наук. Санкт-Петербург. 1906 г.» История этой коллекции такова.

В 1895 г. востоковед профессор Н. И. Веселовский возглавил экспедицию для собрания материалов по описанию древних самаркандских мечетей. В ее состав входили художник С. М. Дудин, художники-архитекторы Н. Н. Щербина-Крамаренко, П. Н. Покрышкин, А. В. Щусев и фотограф Чистяков (инициалы неизвестны), которые должны были составлять описания и фотографировать архитектурные памятники Самарканда. Работы финансировала Археологическая комиссия. Рисунки и чертежи, относящиеся к Гур-эмиру, были выполнены П. Н. Покрышкиным и А. В. Щусевым, Биби-ханым — Н. Н. Щербиным-Крамаренко и П. Н. Покрышкиным, а по Шахи-Зинда работы производились многими художниками. Фотографии были выполнены С. М. Дудиным и Чистяковым.

В последующие годы к работе этой историко-архитектурной экспедиции присоединились художники М. В. Печаткин, В. И. Быстренин, А. Д. Раевский, архитектор К. А. Романов. Долгие годы в собраниях МАЭ хранились археологические материалы из древнего городища, прародителя Самарканда, — Афрасиаба. В 1930-е гг. почти всю обширную коллекцию передали в Эрмитаж. В настоящее время в МАЭ осталось лишь несколько керамических предметов.

Одним из аспектов деятельности экспедиции Н. И. Веселовского было изучение, научная фиксация, охрана и создание научного проекта реставрации историко-архитектурных сооружений Самарканда. Первыми объектами изучения стали Гур-эмир и Биби-ханым. Работа предстояла очень большая и была рассчитана на несколько лет.

Задачей С. М. Дудина как художника-фотографа было научно и подробно фиксировать сохранившиеся местные архитектурные памятники и их убранство: «Из местных “охранителей древности” никто не дал себе труд собрать те мозаики, какие имелись на барабане (площадь их по приблизительному расчету

¹¹ МАЭ, колл. № 1966.

должна была равняться нескольким десяткам квадратных аршин!)»¹². Фотографированию подлежали все архитектурные детали. О трудоемкой и кропотливой работе в условиях жаркого летнего Самарканда свидетельствуют строки письма С. М. Дудина В. В. Радлову: «Перед съемкой я промываю те площади, которые плохо могут выйти из-за пыли и грязи, накопившейся на изразцах и мозаиках. Делаю я это всюду, куда только хватает моей лестницы»¹³.

С. М. Дудин с помощью двух студентов Академии художеств делал общие и детальные снимки архитектурных сооружений. Большие деревянные двери, украшенные тонкой резьбой, которые находились в мечети Гур-эмир, уже поврежденные, в целях сохранения их от окончательной гибели перевезли в Петербург. В настоящее время они хранятся в Эрмитаже.

В 1905—1907 гг. по поручению Русского Комитета по изучению Восточной и Средней Азии С. М. Дудин совершил еще две поездки в Самарканд. Наиболее плодотворным было лето 1905 г., когда С. М. Дудин производил раскопки в мавзолеях Шахи-Зинда. Собирал коллекцию по древней керамике для МАЭ и Этнографического отдела Русского музея и одновременно выполнял фотоснимки со старых архитектурных памятников. О большом объеме работ говорят строки письма С. М. Дудина В. В. Радлову: «Фотографирование мечетей идет полным ходом. Самая важная Мирза-Улугбек окончена. На нее ушло 170 снимков... После Ширдара и Тиля Кари я примусь за другие загородные мечети... После фотографирования с моим товарищем примусь за акварели... я успею выполнить все, что мною обещано Комитету»¹⁴.

В 1906 г. в залах Академии наук была организована выставка почти двухсот фотографий С. М. Дудина. Она вызвала большой общественный и научный интерес, о чем свидетельствуют отклики в печати и запросы библиотек на каталог выставки. Фотографии С. М. Дудина в полной мере фиксировали декоративные и архитектурные детали мавзолеев и мечетей Шахи-Зинда и заняли место «среди наиболее ценных собраний отдела изображений МАЭ»¹⁵. Именно каталог этой выставки вместо описи

¹² А РАН, ф. 177, оп. 2, № 102, л. 3об.

¹³ А РАН, ф. 148, оп. 1, № 50, л. 41об.

¹⁴ *Ibid.*, л. 38об.

¹⁵ А РАН, ф. 142, оп. 1, ед. хр. 45, л. 10.

хранится в коллекции негативов, полученных музеем от С. М. Дудина¹⁶.

Работа экспедиции Н. И. Веселовского и его коллег, в том числе С. М. Дудина, была справедливо оценена научной общественностью как начало систематического изучения историко-архитектурных памятников Самарканда. В результате работы экспедиции были произведены обследования архитектурных памятников Самарканда и опубликованы художественные издания. Но, как писал В. В. Бартольд: «Издание альбома требовало больших средств, которыми комиссия не располагала; до сих пор появился только один выпуск, вышедший в свет еще в 1905 г. и посвященный только одному зданию Гур-эмир, и это здание в нем далеко не исчерпано»¹⁷.

В 1918 г. С. М. Дудин передал музею коллекцию стереонегативов, которые он выполнил в Самарканде среди оседлого населения¹⁸. В коллекцию С. М. Дудина входят снимки бытовых сцен, уличных типов, мастерских ремесленников, торговых рядов, посетителей *чайханы*, *дервишей* на базаре, музыкантов, сюжетов, связанных с религиозными обрядами и т. п.

В музее хранятся две фотоколлекции по Самарканду и Бухаре, переданные в 1908 г. студентом-медиком Е. Н. Павловским. Одна из них состояла из стереоскопических снимков¹⁹. Стереофотографии изготавливали небольшими по размеру. На одном паспарту по горизонтали помещались два одинаковых снимка, и смотреть их нужно было одновременно через специальное оптическое устройство, чтобы получилось объемное изображение. Эта технология не получила в дальнейшем широкого распространения.

В 1909 г. через кружок любителей этнографии, который действовал при МАЭ, Н. И. Щербин-Крамаренко подарил музею фотографию с довольно редко встречающимся изображением группы *дервишей* Самарканда²⁰.

¹⁶ МАЭ, колл. № 1966

¹⁷ В. В. Бартольд, «Н. И. Веселовский как исследователь Востока и историк русской науки», *Записки Восточного Отделения Русского Археологического общества XXV* (1921), с. 351.

¹⁸ МАЭ, колл. № 2696.

¹⁹ МАЭ, колл. №№ 1320, 1321.

²⁰ МАЭ, колл. № 1487.

В 1912 г. в музей поступила небольшая коллекция по Бухаре от И. И. Умнякова, впоследствии видного ученого²¹. В 1913 г. художник Б. Ф. Ромберг был специально командирован в Бухару для фотографирования мечетей и сбора этнографических предметов. Он передал в музей коллекцию негативов по Бухарскому ханству²².

Сюда же можно отнести коллекцию художественно оформленных фотографий и стереонегативов от Н. С. Воронец. Она поступила в более поздний период, но отражает жизнь населения Бухары и Самарканда 1898—1902 гг.²³. Исторические фотографии по Хиве, Самарканду и Бухаре также содержатся в коллекции, поступившей позднее, которую музей купил у В. М. Иеромузо²⁴.

В 1950-е гг. в музее был зарегистрирован ряд фотографий и негативов разных по тематике, в том числе и по Бухаре, от неизвестных собирателей под названием «Из старых поступлений музея»²⁵.

Собиратель В. Д. Пельц из Самарканда подарил МАЭ в 1913—1914 гг. три коллекции фотографий²⁶. Среди них есть изображения таджиков долины реки Заравшан, артистов местного цирка.

В 1914—1916 гг. начинающий в те годы исследователь, а впоследствии крупнейший ученый, востоковед-иранист И. И. Зарубин совершил уникальные по своим научным результатам экспедиции к народам Памира. В музей он привез обширные фотографические коллекции по горным таджикам, как называли в те годы многочисленные памирские народы²⁷. Только стеклянных негативов из коллекций И. И. Зарубина насчитывалось около 900 единиц.

В 1914 г. от И. И. Зарубина поступило две иллюстративные коллекции. Одна из них — коллекция негативов по горным таджикам, по рушанцам, которые он выполнил на Памире, в долинах рек Бартанга и Пянджа, где работал по поручению МАЭ

²¹ МАЭ, колл. № 2020.

²² МАЭ, колл. № 2258.

²³ МАЭ, колл. № И-1179.

²⁴ МАЭ, колл. № 2805.

²⁵ МАЭ, колл. № И-1294.

²⁶ МАЭ, колл. №№ 2122, 2301, 2302.

²⁷ МАЭ, колл. №№ 2371, 2372, 2499, 2621.

и Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии²⁸. Это были первые изобразительные материалы по народам Памира в собраниях музея. В них нашли отражение некоторые виды ремесел, жилище, хозяйственные постройки, материалы, связанные с обычаями и религией, народным орнаментом.

Вторая коллекция 1914 г., которую И. И. Зарубин передал музею, состояла из стереонегативов. Среди них — снимки хозяйственной жизни населения (полевые работы, некоторые виды ремесел), предметов быта, средств передвижения, изображения, связанные с воспитанием детей, традиционными развлечениями²⁹.

Французский иранист Р. Готье, под руководством которого И. И. Зарубин работал во время своей первой экспедиции на Памир и у которого выучился методике сбора полевых материалов по языку, подарил музею небольшую коллекцию негативов по горным таджикам из районов Нагорной Бухары³⁰.

В 1915 г. И. И. Зарубин привез из Нагорной Бухары коллекцию стереонегативов (более 100 единиц)³¹.

В 1915—1916 гг. И. И. Зарубин работал на Памире, в Нагорной Бухаре по поручению Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом, лингвистическом и этнографическом отношениях. Из экспедиции молодой ученый привез большую коллекцию (более 500 единиц) стереонегативов из жизни горных таджиков, ваханцев, шугнанцев, ясинцев³². Это собрание освещает почти все стороны культуры и быта местного населения: традиционные занятия (земледелие, сельскохозяйственные орудия, охота), ремесла (обработка, разбивание шерсти, ткачество), приготовление пищи (сбивание масла, сушка яблок), домашнюю утварь, типы, внешний и внутренний вид жилищных и хозяйственных построек, мужскую, женскую и детскую одежду, религиозные обычаи, народные праздники и развлечения.

Благодаря сотрудничеству с музеем всех собирателей был создан первоначальный дореволюционный иллюстративный фонд по рассматриваемому региону.

²⁸ МАЭ, колл. № 2371.

²⁹ МАЭ, колл. № 2372.

³⁰ МАЭ, колл. № 2860.

³¹ МАЭ, колл. № 2499.

³² МАЭ, колл. № 2621.

Е. А. Резван

**Коран как символ верховной власти
(к истории «Самаркандского куфического Корана»)**

Последнее время интерес к древним рукописям Корана и к их особенно важной части — группе рукописей, называемых «Коранами 'Усмана», — заметно вырос. Эта тема активно обсуждалась в Каире во время беспрецедентных встреч европейских и египетских специалистов, организованных ныне покойным проф. Серджио Нойей Носедой в 2006 и 2007 гг. Она нашла отражение в недавно опубликованной работе проф. Нойи¹. Статью о «Коранах 'Усмана», бытовавших в арабской Испании и Северной Африке, готовит сейчас доктор Дэвид Джеймс².

Эти рукописи принадлежат к числу древнейших. Они обычно повреждены не менее, чем те списки, которые постепенно выводились из оборота во II—III веках *хиджры*. Обычно вышедшие из употребления рукописи помещались в особые хранилища, часто под крышей мечети, где под действием пыли и дождевой воды постепенно разрушались, или же их «хоронили» по специальному обряду³. Однако рукописи, которым посвящена настоящая статья, продолжали сохранять и использовать. Почему? Во-первых, на рубеже IX—X вв. были сохранены те рукописи, которые в максимальной степени соответствовали канону, утвержденному к этому времени *иджмой*⁴. Они были необходимы как свидетельство истинности канона. Во-вторых,

¹ Sergio Noja Nosedo, “Uno dei cosiddetti 'corani di 'Utman': quello nella Moschea Husayn al Cairo”, *Studi Berberi e Mediterranei. Miscellanea offerta in onore di Luigi Serra* (Studi Magrebini, Nuova Serie, IV, Napoli, 2006), pp. 260—270.

² Статья будет опубликована в журнале “Manuscripta Orientalia”.

³ J. Sadan, “Genizah and genizah-like practices in Islamic and Jewish traditions”, *Bibliotheca Orientalis* XLIII/1—2 (1986), pp. 36—58.

⁴ E. Rezvan, “Mingana Folios: When and Why”, *Manuscripta Orientalia* XI/4 (2005), pp. 5—9.

со временем такие списки как священные реликвии стали символами верховной власти, наподобие *хирки* пророка. До нас дошло множество свидетельств такого отношения к древним спискам Корана.

Доктор Джеймс нашел материалы, подтверждающие, что рукопись, которую почитали как «Коран ‘Усмана», бережно хранилась в главной мечети Кордовы вплоть до середины XII в., когда она была вывезена в Марракеш. Он также обнаружил упоминание о другом «Коране ‘Усмана». Список, принадлежавший основателю Гранадского королевства Ибн ал-Ахмару, был отправлен им в качестве подарка алмохадскому султану⁵. Известно, что кордовский список погиб, затонул в XIV в. вместе с кораблем, перевозившем его из Туниса в Марокко.

В 1243 г. египетский султан Байбарс отправил золотоордынскому хану Берке письмо о вступлении в подданство и подчинении (*ад-духул фи-л-илийя ва-та’а*)⁶. Вскоре египетские послы привезли в Орду подарки: почетные одежды, трон, инкрустированный черным деревом, слоновой костью и серебром, и «Коран ‘Усмана». Книга была переплетена в красный шитый золотом атлас и вложена в футляр из темно-красной кожи, подбитой шелком. Была прислана также подставка под Коран (*лаух*), инкрустированная, как и трон, черным деревом, слоновой костью и серебром⁷. Нетрудно заметить, что из Египта в Орду были присланы инсигнии. Удивительно, что в источниках, связанных с историей Золотой Орды, об этой реликвии и символе власти мы не находим практически ничего. Сегодня, однако, мы можем сказать, что история этой рукописи не завершилась с гибелью Золотой Орды. Факты показывают, что она сохраняла свой статус символа власти еще несколько веков. Ее история оказалась связана с именем Тимура и в дальнейшем с именами

⁵ Письмо Дэвида Джеймса к автору настоящей статьи.

⁶ В. Г. Тизенгаузен, *Сборник материалов относящихся к истории Золотой Орды. I: Извлечения из персидских сочинений* (Москва—Ленинград, 1941), сс. 51 и сл. 60 и сл.

⁷ А. Н. Поляк, «Новые арабские материалы позднего средневековья о Восточной и Центральной Европе», *Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы* (Москва, 1964), сс. 29—32). См. также: Ю. М. Кобищанов, «Империя Джучидов», *Очерки истории распространения исламской цивилизации. II: Эпоха великих мусульманских империй и каирского аббасидского халифата (середина XIII—XVI в.)* (Москва, 2002), с. 22.

«духовных властителей» — знаменитых суфийских *шайхов*. Но обо всем по порядку.

На протяжении нескольких лет я занимался изучением двух копий Корана, которые почитались мусульманами Центральной Азии как «Кораны 'Усмана». Оба списка так или иначе связаны с судьбами ислама на территории Российской империи. Один из них долгое время хранился в Публичной библиотеке Санкт-Петербурга, значительный фрагмент другого и сейчас является частью петербургской академической коллекции восточных рукописей. Это, действительно, древние списки, тщательное изучение которых, несомненно, важно для анализа истории фиксации текста Корана и раннего периода его бытования. Анализ истории бытования этих списков на территории Центральной Азии показал, что рукописи как ценные реликвии передавались внутри суфийских братств⁸.

История одной из этих рукописей, так называемого «Самаркандского куфического Корана», изучена достаточно подробно, но лишь начиная с первых десятилетий XV в. Никто не написал ни одной достоверной строчки о том, что происходило с этим списком до указанного времени. Известно, что долгое время она была одной из важнейших реликвий братства накшбандиййа. Появление священного списка в Мавераннахре предание упорно связывает с именем Х^баджи Ахрара (1404—1490), несомненно, одного из наиболее выдающихся духовных и политических лидеров этого региона эпохи тимуридов. *Шайх* при жизни пользовался огромным авторитетом. Он воспитывал тимуридских царевичей, состоял в дружеской переписке с выдающимися поэтами Нава'и и Джами. Это был крупнейший политический деятель и обладатель одного из самых значительных состояний своего времени. С именем этого человека связана активная и целенаправленная политическая и экономическая деятельность братства накшбандиййа, рост его влияния не только в Мавераннахре, но и за его пределами. По преданию, именно он привез рукопись в Мавераннахр, где она стала почитаться как важнейшая святыня и играла существенную роль в повышении авторитета братства накшбандиййа, которое возглавлял Х^баджа Ах-

⁸ Е. А. Резван, *Коран 'Усмана (Санкт-Петербург, Катта-Лангар, Бухара, Ташкент)* (Санкт-Петербург, 2004).

рар⁹. По местной легенде, рукопись Корана принадлежала некогда «халифу Рума». Мурид Х^ваджи Ахрара получил ее в качестве платы за то, что он благодаря *бараке* учителя смог чудесным образом исцелить халифа. Рукопись была доставлена учеником к Х^вадже Ахрару, содержалась сначала в Ташкенте, а потом в Самарканде.

Известный русский востоковед А. Л. Кун, бывший непревзойденным авторитетом в вопросах, связанных с историей, культурой и рукописной традицией Центральной Азии, отмечал, что древняя рукопись Корана, о которой идет речь, была доставлена в Мавераннахр Тимуром. В 1869 г., после приобретения рукописи русскими, он имел возможность показать ее местному знатоку, некоему Йахйе Х^вадже. Последний заявил, что этот список — последнее, что осталось от рукописных сокровищ, доставленных в Самарканд по приказу Тимура. Она, как украшение коллекции, была привезена в Самарканд самим Тимуром¹⁰.

В апреле 1391 г. в битве на реке Кондурча Тимур наголову разбил ордынцев. Его воины вывезли фантастическую добычу, разграбив не только Сарай-Бату, столицу Орды, но и весь нижневолжский регион¹¹. Мусульманский символ власти вряд ли мог ускользнуть от внимания Тимура, который был исключительно внимателен к вещам такого рода. У нас есть все основа-

⁹ С XV в. наблюдается все большее вовлечение суфийских братств в политические процессы. Потомки Сафи ад-Дина ал-Ардабили (ум. 1334 г.), основателя братства сафавиййа, вскоре ставшего мощным религиозным движением, установили контроль над основными территориями исторической Персии, основали династию Сефевидов и провозгласили исна'аширитский шиизм государственной религией. Исма'ил I, основатель династии, передал свои полномочия главы ордена Великому Заместителю. Члены ордена ни'аматуллахиййа, тесно связанные с Сефевидами, возглавили ряд провинций нового государства. Практически одновременно орден накшбандиййа получил контроль над значительными территориями Индии, Афганистана и Средней Азии. На огромной территории от Балкан до Персии все большую роль стали играть братства, исповедовавшие смешанную суфийско-шиитскую доктрину.

¹⁰ Б. В. Лунин, *Средняя Азия в дореволюционном и советском востоковедении* (Ташкент, 1965), с. 104.

¹¹ Подробнее см.: М. Г. Сафаргалиев, *Распад Золотой Орды* (Саранск, 1960), сс. 151—156.

ния полагать, что Тимур доставил в Самарканд копию Корана, в свое время привезенную в Орду из Египта. Рукопись, олицетворявшая власть Бахридов над мамлюкским Египтом, власть правителей Орды и Тимуридов, была передана последними братству накшбандийа. Это произошло в тот момент, когда влияние братства, во главе которого стоял Х^ваджа Ахрар, достигло своего апогея. В свою очередь, Х^ваджа Ахрар не преминул использовать мусульманскую реликвию в деле повышения авторитета и влияния братства.

История второй рукописи стала известна только недавно. Начиная с рубежа XV—XVI вв. она находилась в руках представителей братства ‘ишкиййа. В те годы некогда безграничная власть Тимуридов все более ослабевала. В это же время все более укреплялось положение Мухаммада Шибани-хана (ум. 1510), готовившегося к завоеванию Мавераннахра. Шибанидам был нужен союзник, подобный Х^вадже Ахрару. Далеко не случайно, что Шибани-хан, захвативший Самарканд в 1500 г., конфисковал громадное состояние семьи Х^ваджи Ахрара и истребил его сыновей. В этот же период начинается резкий рост влияния и экономического могущества братства ‘ишкиййа и его *шайхов*. Среди их *муридов* оказывается множество представителей тюркской родовой знати, растет и вовлеченность *шайхов* ‘ишкиййа в политические события. Тогда же начинается возведение дорогостоящих архитектурных сооружений. Любопытно, что с падением Шибанидов сходит на нет и влияние *шайхов* ‘ишкиййа, что только подтверждает связь первых и вторых.

Подробнее всего об этом интереснейшем периоде в истории Центральной Азии писал русский историк А. А. Семенов, проанализировавший важнейшие источники по проблеме. А. А. Семенов пишет об ожесточенной борьбе между суфийскими братствами, которая была характерна для Мавераннахра этого периода¹².

На рубеже XV—XVI вв. *шайхи* ‘ишкиййа уходят подальше от Самарканда, вотчины Х^ваджи Ахрара, ближе к афганским пределам, с которыми у них существовала давняя связь. Очевидно, в это время должен был каким-то образом оформиться

¹² Подробнее см.: А. А. Семенов, *Шейбани-хан и завоевание им империи Тимуридов* (Сталинабад, 1954), с. 81.

и союз с шибанидами. Шибани-хан лично знал эти места, неоднократно бывал там, позднее строил себе в Карши дворец.

В 1513 г. шибаниды, занявшие перед тем северный Хорасан и Балх, вынуждены были очищать захваченные области. Султан ‘Убайдулла переселил в Бухару жителей Мерва, а Джанибек-султан — через Амударью в свой удел жителей Балха, Шибиргана и Андхоя, районов в северном Афганистане, где жили арабы. Документы показывают, что переселенцы нуждались в покровителе на новом месте, при этом существовало и понятие «плата за заботу» (*ихтимам*).

В предании о строительстве мечети в Катта-Лангаре, рассказанном мне ее имамом ‘Абд ал-Джаббаром б. Ибрахимом, постоянно подчеркивается, что мечеть строилась коллективно, каждое из соседствующих с местом строительства племен отвечало за тот или иной «аспект» строительства: заготовку или подвоз стройматериалов, предоставление скота и приготовление пищи для нужд строителей и т. п. Смыслом строительства мечети, начатого всего через несколько лет после переселения, было объединение мусульман независимо от их этнического происхождения, тем самым переселенцы интегрировались в местную среду.

Арабские переселенцы¹³ обратились за помощью к *шайхам* братства ‘ишкийя, и священный список, как и другие реликвии, принесенные ими, стали «платой за заботу». Среди поднесенного ими, возможно, были и другие примечательные предметы, которыми впоследствии гордилось братство ‘ишкийя. Это *масбих*,

¹³ Потомки этих людей продолжают жить на юге Узбекистана. В 2004—2005 гг. в Санкт-Петербурге и в 2006 г. в Тампере (Финляндия) Музеем антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамерой) РАН была организована выставка, посвященная их культуре и традициям (см. каталог выставки: Резван, *Арабы Узбекистана: образы традиционной культуры* (Санкт-Петербург, 2004), а также веб-сайт выставки: <http://web1.kunstkamera.ru/jeynov/eng/index.htm>). В 2006 г. музей организовал экспедицию в кишлак Джинау, район компактного проживания арабского населения. В экспедиции приняли участие специалисты по материальной культуре, этнографии, физической антропологии, а также исламоведы. В 2007 г. в Санкт-Петербургском Отделении Архива РАН была обнаружена неопубликованная рукопись монографии блестящего этнографа-арабиста И. Н. Винникова (1897—1973), озаглавленная «Кашкадарьинские арабы: язык, фольклор, этнография». В настоящее время музей готовит ее к печати.

связка каменных бус-четок желтого цвета, якобы принадлежавших самому пророку Мухаммаду; *муй-и мубарак*, священный волос из бороды Мухаммада, и, наконец, *хирка* или *джанда-чапан*, тоже якобы принадлежавшая ему.

Влияние того или иного братства и его *шайхов* не в последнюю очередь определялось наличием священных реликвий, которые самим своим существованием должны были подтвердить предания, сопровождавшие историю *силсила*. Между тимуридами и шибидами шла бескомпромиссная борьба. Союзником первых было братство накшбандийа, союзником вторых — 'ишкийа. Оба братства использовали священные списки в качестве своеобразного знамени. Обладание старинными списками становилось важным аргументом в политической борьбе, а их бережное сохранение — залогом успеха. По нашему мнению, именно это обстоятельство и обеспечило сохранение ряда древнейших списков Корана.

Я не раз писал о большой роли, которую сыграли суфийские учения и их adeпты в развитии и становлении того многопланового феномена культурной истории человечества, который коротко обозначается словом «Коран». Это разработка принципов аллегорического истолкования текста, которые легли в основу сотен сочинений, составивших важный элемент исламской религиозной культуры. Особенности суфийского вероучения самым непосредственным образом отразились на характере использования Слова Аллаха в религиозной практике, на внешнем облике рукописей Корана и памятников околоторанической литературы. Мировоззрение членов суфийских братств стало катализатором широкого проникновения фрагментов коранического текста в быт, когда вера в магическую силу Слова Аллаха привела к массовому появлению *айатов* и их фрагментов на изделиях оружейников, ювелиров, гончаров и ткачей. Сегодня можно говорить и еще об одном важном элементе в системе отношений «Коран — суфизм». Речь идет о религиозно-культурной парадигме, связанной с сохранением древнейших списков в качестве священных реликвий суфийских братств. Самим своим существованием эти рукописи, сохранившие древнейший пласт истории Священного текста, должны были подтверждать предания, сопровождавшие историю *силсила* того или иного братства, утверждать авторитет их *шайхов*, привлекать новых adeптов и будить религиозный энтузиазм у верующих. Именно здесь, по нашему мнению, лежит разгадка феномена, получив-

шего названия «Кораны ‘Усмана», по крайней мере, двух их них. Изучение истории других древнейших списков, не вышедших из культурного оборота на протяжении многих веков, может или подтвердить, или опровергнуть наше предположение.

По крайней мере, двенадцативековая судьба двух рукописей, о которых я рассказал, — эта удивительная история, неразрывно связанная с судьбами династий и государств, городов и людей, с судьбами исламской цивилизации от ее возникновения в Аравии VII века до торжества ислама, пережившего коммунизм на просторах мусульманских республик бывшего СССР.

Мы видели, что «Кораны ‘Усмана» оставались символами власти на протяжении веков. Несомненно, символическое значение имел и увоз самаркандской реликвии в Санкт-Петербург. Этим подтверждалось перемещение в Россию верховной власти над Туркестаном. В свое время этой проблемой занимался лично генерал-губернатор Туркестана фон Кауфман. В столицу империи планировалось доставить и гигантскую каменную подставку (*лаух*), которая стояла во дворе мечети Биби Ханым и использовалась некогда как «пьедестал» под другой Коран-символ власти, изготовленный по распоряжению Тимура.

Копия «Самаркандского куфического Корана» была напечатана в Санкт-Петербурге в количестве 50 экземпляров в качестве церемониального подарка России для мусульманских соседей империи — подарка, который подчеркивал власть «белого царя». Символическим жестом была и передача этой рукописи мусульманам в 1918 г., осуществленная по прямому указанию Ленина. Речь шла о передаче части власти в обмен на участие в «революционном проекте». «Москва — это новая Мекка, это — Медина для всех угнетенных», — так было записано в обращении Научной ассоциации востоковедов при ЦИК СССР, опубликованном в 1921 г. При этом рукопись в конечном итоге попала к мусульманам (в Духовное управление мусульман) лишь после обретения Узбекистаном независимости¹⁴.

¹⁴ Сегодня Коран также используется как важный государственный символ (например, при президентской присяге в ряде государств СНГ и присяге руководителей ряда субъектов РФ). Здесь, впрочем, можно видеть скорее обращение к западной политической традиции, нежели «возвращение к исламским корням».

Наконец, накануне визита российского президента в Саудовскую Аравию (февраль 2007 г.) в России был изготовлен и преподнесен В. В. Путину Коран на тонких золотых пластинах стоимостью «несколько десятков миллионов рублей». На изготовление «книги» ушло 14 килограммов золота 999 пробы (163 золотые страницы высотой около 14 см и шириной около 10 см, сделанные на Монетном дворе России). На золоте была издана копия той рукописи, которая хранится ныне в Санкт-Петербурге, той, что передавалась некогда внутри братства «ишкийя». «Россия — великая держава с многомиллионным мусульманским населением, реликвии и традиции которого всемерно почитаются и уважаются», — таково символическое значение создания Золотого Корана.

М. Е. Резван

**«Общение с хорошими людьми бывает подобно мускусу»
или Мускус, предвещающий славу**

Так запах, цвет и звук между собой согласны
<...>

Повсюду запахи струятся постоянно;
В бензое, в мускусе и в ладане поет
Осмысленных стихий сверхчувственный полет.

Шарль Бодлер (пер. В. Микушевича)

Твой Дух смешался с моим, как амбра
смешивается с благовонным мускусом.

Ал-Халладж, Диван

Сонники и сопутствующая им литература часто являются удивительным источником: представленный там набор понятий описывает те базовые элементы, из которых состоял мир потенциального сновидца, жившего в определенном регионе в конкретную эпоху. Часто это своеобразная энциклопедия, статьи которой написаны по особым правилам. Как и в случае с обычной энциклопедией, у нее есть свои правила пользования и список сокращений. Не зная такого списка, часто трудно понять, о чем, собственно, идет речь.

Мусульманские сонники объединяют сотни элементов, привнесенных туда в результате сложения исламской цивилизации на громадных территориях от Атлантического побережья Африки до Китая и от Сибири до Индонезии. Читая их, легко представить богатства рынков Самарканда, Харара, Хайдарабада...

На страницах сонников можно найти и толкование снов об ароматах, в частности, о мускусе. Сегодня сложно себе представить подобный мускусный сон. Однако, для средневекового мусульманина (оговоримся, — состоятельного горожанина) это было частью повседневной жизни: ему был прекрасно знаком мускусный запах, сам коричневый порошок, и то, как он струит-

ся между пальцев. И в его памяти этот аромат выступал маркером каких-то реальных событий, был связан с целым комплексом представлений.

Итак, что же означает снящийся мускус?

«Мускус — к славе, восхвалению человека, чистоте веры и похвальному характеру, к благосостоянию и целомудренной жене...»¹

«Мускус... означает господство и радость. Толочь его — к доброй похвале. Если же измельченное вещество не имеет приятного запаха, облагодетельствует сновидец кого-то, а тот не выкажет благодарности»².

Мусульманский Восток, как, впрочем, и Восток языческий, ветхозаветный и христианский, сочится изысканными ароматами: легкими и тяжелыми, дразнящими рассудок и чувства. Невозможно представить себе историю Востока без благовоний. Они служили основой государственной экономики и поводом для кровопролитных войн, в одно и то же время люди воскурляли их своим богам, взыскав спасения, и теряли рассудок в благоухающих сетях коварных красавиц.

Роль благовоний в реальной жизни, их повсеместное распространение и регулярное использование в ритуальной сфере постепенно приводили к появлению и развитию множества символических значений, так или иначе связанных с ароматами и их источниками. Особое место в этом ряду принадлежало мускусу.

Мускус (ар. *миск*, лат. *muscus*) является продуктом выделения мускусных желез некоторых животных: жвачных (кабарговые), кошкообразных (виверровые), грызунов. Существует также и мускус и растительного происхождения.

Использовать мускус стали сравнительно поздно. Возможно, один из пиков его распространения в Средиземноморье, на Переднем и Среднем Востоке совпадает с началом проповеди Мухаммада в Мекке³. Свидетельством тому являются коранические тексты, где мускус упоминается как элемент райского блаженства:

¹ *Мусульманский сонник* (Санкт-Петербург, 1997), с. 50.

² Ибн Сирин, *Большой тафси́р снов* (Казань, 2004), с. 356.

³ A. Dietrich, "Misk", *Encyclopaedia of Islam* (CD-ROM edition v. 1.0) (Leiden, 1999).

«Поистине, ведь праведники в благоденствии на ложах созерцают! Ты узнаешь в лицах их блеск благоденствия. Поят вином их запечатанным. Завершение его — мускус⁴. И к этому пусть стремятся стремящиеся»⁵.

Эти представления нашли широкое развитие и в мусульманской экзегетике, и в поэтических представлениях о Рае и внеземном блаженстве. Согласно таким представлениям *джанна*, мусульманский рай, соткан из золота, серебра и мускуса, запах вод источника ал-Каусар сравнивается с его благоуханием, четыре текущих в райском саду реки берут свое начало в мускусных горах⁶. Согласно сообщению ат-Табари, Мухаммад был восхищен небеса, где Джibraил показал ему горсть райской земли, источавшей аромат мускуса⁷. Из мускуса состоит подножие трона Аллаха⁸.

Днем мне свежий сад — жилище, а ночной порой —
Рай, где мускусная почва, дом же — золотой⁹.

Согласно мусульманской космологии за горою Каф, окружающей обитаемую сушу, лежит одна золотая страна, семьдесят серебряных и семь мускусных. Каждая из этих земель простирается на расстояние более чем десяти тысяч дней пути. Населяют их ангелы¹⁰.

В реальной жизни мускус почитался одним из наиболее сильных и приятных ароматов. Караваны и корабли везли его из Китая, Индии, Центральной и Юго-Западной Азии. Согласно мусульманским источникам, наиболее ценный мускус добывали от овцебыков (*Ovibos moschatus*), выросших на Тибете¹¹. Для «кыргызов, у которых есть мускус»¹², он был основным предме-

⁴ *Хитамуху миск*, см.: *Коран*, перевод И. Ю. Крачковского (Москва, 1963), с. 629, прим. 18.

⁵ *Коран*, 83:22—26.

⁶ L. Gardet, “Djanna”, *EI*.

⁷ T. Ehlert, “Muhammad”; T. Leisten, “Turba”, *EI*.

⁸ Gardet, *op. cit.*

⁹ Низами Гянджеви, *Семь красавиц*, перевод В. Державина.

¹⁰ M. Streck, A. Miquel, “Kaf”, *EI*.

¹¹ M. Gaborieau, W. Barthold, [C. E. Bosworth], “Tubbat”, *EI*.

¹² *Арабские источники о тюрках в раннее средневековье*, перевод Ф. М. Асадова (Баку, 1993), с. 45.

том экспорта в *дар ал-ислам*¹³. Его свойства изучались и использовались в медицинских целях¹⁴. Считалось, что мускус обостряет чувства и исцеляет недуги. В животном мире роль выделений мускусных желез состоит в привлечении самки, так же и для людей мускус является афродизиак. Он улучшает зрение, помогает при ожогах некоторыми ядовитыми растениями¹⁵.

Насыщенность запаха была сродни и насыщенности цвета. Для арабской и персидской поэзии традиционно противопоставление: «камфара» — «мускус» = «белый» — «черный»¹⁶.

Чернотой прекрасны очи и осветлены.

Мускус — чем черней, тем большей стоит он цены¹⁷.

Так мускус стал цветовым символом ночи:

Лишь растерла черный мускус меж ладоней ночь

Над ладьей луны, с подушек стала шаха дочь¹⁸.

Читая источники, мы постоянно встречаем упоминание о мускусе в самых различных сферах жизни. Так земные и символические свойства мускуса, его связь с миром иным, обусловили его использование в погребальном ритуале и при подготовке к смерти:

«Затем он продолжал: “О люди! У меня есть десять тысяч динаров, законно [полученных] мною в наследство. Если вы дадите мне голову [Хусайна] до утра, я принесу вам: золото”. — “Неси”, — сказали они. И он принес. Тогда они отдали [ему] голову [Хусайна], а деньги поделили между собой. [Монах] взял голову, чисто вымыл, растер мускус с камфарой и розовым маслом и вложил [эту смесь] в отверстия, поцеловал [голову] и, держа [ее] в руках, проплакал до самого утра»¹⁹.

¹³ W. Barthold, G. Hazai, “Kirgiz”, *El*.

¹⁴ См., напр.: ан-Нувайри, *Нухайат ал-‘араб фи фунун ал-адаб* («Предел желания в науках словесности») (ал-Кахира, 1949), xii, сс. 1—15.

¹⁵ Dietrich, *op. cit.*

¹⁶ Idem, “Kafur”; B. Reinert, “Sh‘ar”, *El*.

¹⁷ Низами Гянджеви, *op. cit.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ta’rix-i Sistān* («История Систана»), перевод Л. П. Смирновой (Москва, 1974), сс. 119—120.

Согласно преданию, внук пророка, Хусайн перед своей последней молитвой удалил лишние волосы с тела и надушился мускусом²⁰.

Разумеется, и магические практики также не обходили мускус стороной:

«Для облегчения родов бумагу, на которой мускусом или шафраном была написана третья *сура*, необходимо было либо съесть, или же носить при себе»²¹.

Уже при Умайядах приобретает распространение использование благовоний в мечетях. Считается, что эта практика восходит к *халифу* Му‘авийей. Со временем возник обычай проливать мускус на почитаемые могилы²².

Мускус как нужный, благородный и весьма ликвидный товар был предметом благотворительности:

«Умар Абдул Азиз, да будет милостив к нему Господь, однажды раздавал мускус в качестве милостыни, и у него был завязан нос.

Люди спросили:

– О, Амир ал-Муминин, почему вы завязали нос? Он ответил:

– Не дозволено пользоваться чужим добром, а польза от этого мускуса — его запах»²³.

Мускус был и символом благородной щедрости:

«Спустился ал-Ма‘мун к Фам ас-Силх в ша‘бане двести девятого года и женился на Хадидже, дочери ал-Хасана б. Сахла, которая прозывается Буран. На эту свадьбу ал-Хасан потратил богатств [столько], сколько не тратил и [чего] не делал еще [ни один] царь [во времена] джахилийи и ислама. [Так] он осыпал хашимитов, военачальников, писцов и вельмож орехами [из] мускуса, в которых

²⁰ L. Veccia Vaglieri, “(al)-Husayn b. ‘Ali b. Abi Talib”, *El*.

²¹ М. Е. Резван, «Овеществленное Слово: талисманы, обереги, амулеты», *Центральная Азия: традиция в условиях перемен* (Санкт-Петербург, 2008), в печати.

²² A. Samb, “Masdjid”, *El*.

²³ *Адаб ал-харб ва-ш-шуджаат* («Правила ведения войны и мужество»), перевод Дж. Наджмудиновой и С. Шохуморова (Душанбе, 1997), с. 84.

[были] записки с названиями поместий, именами рабынь, [описанием] признаков лошадей и другим. Когда орех попадал в руку человека, он открывал его, читал [записку], что в нем, находил в нем [нечто] по мере везения и счастья своего, потом шел к назначенному для этого чиновнику и говорил ему: “Имение, называющееся так-то и так-то в таком-то тассудже, в таком-то рустаке. И рабыня, которую зовут так-то и так-то. И лошадь с такими-то признаками”. Также осыпали остальных людей динарами, дирхамами, пузырями из мускуса и яйцами из амбры»²⁴.

При такой коннотации очевидно, что весьма скоро мускус стал выступать символом мира, благополучной жизни. Ат-Табари, повествуя об убийстве Мусы б. ‘Абд Аллаха ас-Сулами, приводит следующий рассказ:

«Он говорит: государь тюрок захотел совершить нападение на Мусу. Он отправил к нему послов и послал яд и деревянную стрелу в мускусе. Он имел в виду показать ядом, что война с ними жестока, стрела — война, а мускус — мир. Выбирай, де, войну или мир. Но тот сжег яд, сломал стрелу и рассыпал мускус. И сказали люди: “Они не желают мира, — и дал понять, что война с ними подобна огню и что он сломит нас”. Тогда [государь тюрок] отказался от похода на них»²⁵.

Итак, у мусульманина, размышлявшего поутру о значении сна, связанного с мускусом, в сознании возникали две картины — земной славы (богатство, почести, власть), и райского блаженства (отсюда и целомудренные жены) как результата «чистоты веры и похвального характера».

Завершая эту небольшую заметку, отметим, что мускус, как считали, возбуждает сердечную и умственную деятельность, и способствует плодотворным научным занятиям:

²⁴ Абу-л-Хасан ‘Али ибн ал-Хусайн ибн ‘Али ал-Мас‘уди, *Золотые копи и россыпи самоцветов* («История ‘Аббасидской династии 749—947 гг.»), перевод Д. В. Микульского (Москва, 2002), с. 238.

²⁵ *История ат-Табари (Избранные отрывки)*, перевод В. И. Беляева (Ташкент, 1987), с. 102.

Общение с хорошими людьми бывает подобно мускусу.
Если его благоухание воспримется мозговыми центрами
и душою,
То их действие направится к знанию,
А слова будут проводниками к мудрости²⁶.

Собственно говоря, именно эти строки, особенно, первая, и побудили меня обратиться к мускусу в качестве темы статьи для сборника в честь Рахмата Рахимовича Рахимова. Мне остается только пожелать ему почаще видеть мускус во сне.

²⁶ Мир Мухаммед Амин-и Бухари, *Убайдулла-наме*, перевод А. А. Семенова (Ташкент, 1957), с. 221.

А. А. Сотниченко

**Расцвет и закат пантюркизма в Турции
на рубеже XX — XXI вв.**

В 1991 г. неожиданно для многих экспертов-политологов, стран и народов, их населяющих, распался Советский Союз — самая могущественная многонациональная континентальная империя XX в. 50 миллионов турок и примерно столько же мусульман оказались перед выбором основного партнера для политических и экономических отношений. Не менее важной оказалась проблема культурно-языковой ориентации, поскольку Москва добровольно отказалась от своей роли центра. В результате сложившихся трансформаций в начале 1990-х гг. начали всплывать и проходить апробацию забытые теории, похороненные современниками еще в первой половине XX в.

Одной из таких теорий, весьма популярной как в начале XX в., так и сейчас, является пантюркизм. Основная идея пантюркизма заключается в объединении всех тюркских народов в империю по этническому (или в ряде вариантов — этно-конфессиональному) признаку. Родственными пантюркизму движениями можно считать пантуранизм — объединение евразийских народов по этногеополитическому признаку на территории «Турана» — и тюркизм — идеологию, действовавшую в Турции в 20—30-е гг. XX в., смысл которой — объединение всех турок на территории Анатолии и Восточной Фракии в рамках национального государства европейского типа. Все эти общественно-политические движения ориентировались на Турцию как государство, не только удачнее других синтезировавшее традиции Востока и Запада по сравнению с соседями, имеющее опыт построения многонациональной империи, но и объединяющее наибольшее число турок в рамках одного геополитического пространства.

В 80—90-е гг. XX в. Турция переживает период ломки традиционных экономических схем, что сопровождается социаль-

ными потрясениями и поиском новых идеологических направлений. С другой стороны, конец XX в. для Турции стал эпохой бурного развития частного предпринимательства, который удачно совпал с распадом СССР и открытием границ. Для большинства тюрков советской империи Турция стала самой доступной за границей. Для турецкой политической элиты политическая и экономическая экспансия в Евразию представлялась одним из направлений сглаживания социальных противоречий внутри страны.

В результате пристального внимания прессы пантюркизм как явление, наряду с панисламом и исламским фундаментализмом, стал одним из популярных ответов на часто задаваемые вопросы о неудачах российской внешней политики на южном направлении. Огромное количество публицистических статей по теме не прояснило ситуацию, сложившуюся с этими идеологическими направлениями, но лишь подогрело интерес к этой теме. Наконец, в 2002 г. в Москве при поддержке армянского института международного права и политологии «Союза армян России» вышла книга Александра Сваранца «Пантюркизм в геостратегии Турции на Кавказе»¹, которая остается фактически единственным изданием на русском языке об историческом пути и современном состоянии пантюркизма. Книга изобилует выводами о пантюркизме и панисламе (родственных, с точки зрения автора книги, явлениях) как о первоочередной опасности для южных границ Российской Федерации, о проектах «Великого Турана», на осуществление которых направлена деятельность турецких спецслужб. В целом, книга дает крайне односторонний взгляд на проблему, свойственный армянской политической элите, заинтересованной в создании негативного образа Турции в российском обществе.

К сожалению, в том числе и благодаря такого рода изданиям, в России сейчас не делают большой разницы между пантюркизмом и панисламом. Считается, что это родственные политические течения, которые поддерживаются экспансионистской политикой Турции. Большинство мусульман на территории бывшего СССР — тюрки, а большинство тюрков — мусульмане, что позволяет приходить к таким выводам. Такие общие выводы могут быть подвергнуты критике со стороны специали-

¹ А. М. Сваранц, *Пантюркизм в геостратегии Турции на Кавказе* (Москва, 2002).

стов по вопросам межэтнических взаимоотношений в Евразии. Например, для турецкого тюркизма в первой половине XX в. был характерен крайний секуляризм, немногим отличающийся от воинствующего атеизма в тот же период в СССР. Сейчас Турция — светское государство, использование исламских идей в политических целях запрещено, а ведь именно Турцию в первую очередь обвиняют в пропаганде панисламизма на Кавказе и в Средней Азии. Однако не следует и полностью разделять эти два явления, особенно в регионе Средней Азии и на Кавказе, где велик процент тюркского мусульманского элемента. В настоящее время представляется возможным говорить о комплексном явлении пантюркизма и панисламизма, показывая их различия на конкретных примерах, что мы и будем делать в настоящей статье.

Пантюркизм как политическое движение возник на территории Российской империи. Согласно современным теориям, возникновение буржуазных наций² неразрывно связано с экономическим и политическим развитием региона, в частности с развитием капиталистических отношений. В Османской империи турки позже большинства подвластных им народов встали на путь национального возрождения. Зачатки капиталистических отношений существовали только в отдельных городах, и то, как правило, в их развитии участвовали представители немусульманских общин: греки, евреи, армяне. Национализм европейского типа приходилось прививать на территории Анатолии первому президенту Республики Турция Мустафе Кемалю Ататюрку, причем довольно суровыми методами. Кстати, первые уроки национализма туркам преподавали именно немусульманские народы Османской империи. Известны контакты лидеров младотурецкого движения конца XIX в. с армянскими, греческими и еврейскими национальными организациями³.

В Российской империи существовало больше предпосылок для тюркского национализма. Известно, что симбиоз русской и тюркской культур насчитывает многие сотни лет. Нельзя сказать, что опыт общения для обоих народов был всегда положи-

² М. Хрох, «От национальных движений к полностью сформировавшейся нации: процесс строительства наций в Европе», *Нации и национализм* (Москва, 2002), сс. 121—124.

³ Ю. А. Петросян, *Младотурецкое движение (вторая половина XIX — начало XX вв.)* (Москва, 1971), с. 76.

тельным, однако контакты имели непрерывный характер. Известно, что со времени возникновения Руси на карте между Востоком и Западом Евразии велось соперничество между тюркским и славянским мирами за господство над пространствами континента. С середины XVI века завоевания Казани, Астрахани и Сибирского ханства определили доминирование русской культуры в евразийском пространстве на несколько сотен лет вперед.

Европейские реформы проникли в Россию раньше, чем в Османскую империю. Капитализм стал развиваться с начала XVIII века, причем татары-мусульмане активно участвовали в капиталистическом производстве, торговле и управлении, так же, как греки, армяне и евреи в Османской империи. Именно в среде тюркской буржуазии, младшего офицерства и интеллигенции в первой половине XIX в. проникают европейские идеи Нового времени о нерелигиозности сознания, вторичности традиции по отношению к политике и экономике, социальном равенстве и самоопределении наций.

Однако до проникновения националистических идей в широкие массы было далеко, тем более учитывая глубоко укоренившееся религиозное сознание населения. Поэтому реформация в первую очередь коснулась религии и языка.

Во второй половине XIX в. в Поволжье, где проживали самые образованные мусульманские подданные Российской империи, возникает обновленческое движение «джадидов» (от арабского *усул ал-джадид* — новый метод). К пантюркизму сначала это движение не имело никакого отношения, однако сторонники «нового метода» активно изучали богословскую и методическую литературу, которая печаталась в Османской империи. Это способствовало сближению тюрко-мусульманских народов, как по этно-лингвистическому, так и по религиозному принципу. Однако из-за затяжного экономического и политического кризиса Порты джадиды не стремились скорее войти в сферу влияния Константинополя, а желали духовного объединения мусульманских народов по религиозному принципу, скорейшей их интеграции в традиционные институты Российской империи⁴. Первоначально их внимание было акцентировано на несовершенстве ста-

⁴ Ю. Б. Османов, «Исмаил Гаспринский о русско-турецких отношениях и проблеме евразийства», *Османская империя. Проблемы внешней политики и отношений с Россией* (Москва, 1996), сс. 238—239.

рой системы религиозного образования среди мусульманских поданных России. На самом деле, по мнению современных исследователей, джадиды пытались приспособить ислам к новым требованиям эпохи развития капитализма⁵.

Первые националистические движения в среде тюркских народов возникают в конце XIX в. До конца XIX — начала XX вв. национализм как в Османской империи, так и в России прививался населению через религиозные представления. В Российской империи идеи о единой тюркской нации возникают впервые среди джадидов и распространяются через различные мусульманские общества. Многие деятели джадидизма впоследствии эмигрировали в Турцию и встали у истоков формирования турецкого национализма⁶. В Османской империи после победы младотурецкой революции новая националистически-ориентированная элита долгое время не могла отказаться от приоритета панисламистского элемента национальной политики, доставшегося ей в наследство от предыдущей эпохи правления султана Абдул-Хамида II.

Наилучшим временем для распространения идей объединения тюркских народов в одно геополитическое образование становится период I мировой войны и революционных потрясений в России. Старая имперская идея исчерпала себя окончательно, а новая, коммунистическая, которая характеризовалась атеизмом и интернационализмом, довольно долгое время с трудом завоевывала признание народных масс. Во время войны пропаганда со стороны младотурецкого правительства на мусульманские народы Российской империи велась в первую очередь с позиций панисламизма, так как идея о национальной общности тюркских народов еще не получила своего окончательного развития ни в Турции, ни в России. В 20-е годы XX в. центр тюркского национализма в Малой Азии переживал не лучшие времена и не мог рассчитывать на вложение ресурсов в сомнительные предприятия в Средней Азии и на Кавказе. Кроме того, турецкие националисты во главе с Мустафой Кемалем были кровно заинтересованы в развитии дружественных отношений с Советской Россией, потому что распространение пантюркистских идей

⁵ Ф. Ходжаев, *К истории революции в Бухаре и национального размежевания в Средней Азии* (Ташкент, 1970), i, сс. 87—88.

⁶ Например, Исмаил Гаспринский, Юсуф Акчура, Ахмед Агаев, З. В. Тоған и др. См.: З. В. Тоған, *Воспоминания* (Москва, 1997).

среди среднеазиатских тюрок стало уделом маргинальных турецких политических деятелей, находившихся в конфликте с центральной властью⁷.

Следует заметить, что в 1920—1930-е гг. XX в. Советский Союз и Турция, чьи отношения в этот период можно назвать дружественными, проводили сходную политику в отношении религиозных течений: в СССР религия была поставлена вне закона, а в Турции, кроме запретительных мер, ислам подвергся насильственной «национализации». Религия была поставлена на службу государственной власти, стоящей на националистических позициях⁸, подобно тому как церковь была поставлена на службу государству в Великобритании или в России Петром I. Период напряженных отношений между СССР и Турецкой республикой в 40—50-е гг. также не ознаменовался серьезным распространением пантюркистских идей в Евразии, так как до реального конфликта дело так и не дошло.

Тюркоязычные мусульманские республики Кавказа и Средней Азии обратили внимание на Турцию как на основного политического и экономического партнера сразу после распада СССР. После обретения независимости народы СССР начали искать новые ориентиры. Турция, казалось, подходила для этих целей в наибольшей степени. Языковая и конфессиональная близость открывала новые возможности для сотрудничества. Экономическое развитие Турции в начале 90-х годов проходило довольно бурно. Совокупный доход всех тюркских государств СНГ, при численности населения примерно равной турецкой, составлял всего треть от ВВП Турции, несмотря на обилие запасов углеводородного сырья, а среднедушевой доход уступал турецкому на порядок⁹. Союзнические отношения Турции с ведущими странами мира, в том числе с США, обещали стабильность политических контактов. Традиционный лаицизм турецкого руководства также импонировал не только политической элите тюркоязычных республик — бывших высокопоставлен-

⁷ В. Кузнецов, «Турецкий “Наполеончик” Энвер-паша», *Татарский мир* (<http://www.tatmir.ru/article.shtml?article=119>).

⁸ A. Gürtaş, *Aç Atatürk ve Din Eğitimi* (Ankara, 2000), s. 115.

⁹ Е. И. Уразова, «Состояние и перспективы экономических отношений между Турцией и новыми тюркскими государствами Центральной Азии и Закавказья», *Российско-турецкие отношения: история, современное состояние, перспективы* (Москва, 2003), с. 259.

ных советских партийных работников, но и большинству населения, воспитанного в атеистических традициях советской школы.

В Турции начала 90-х гг. XX в. пантюркистские идеи получают свое второе рождение. Политически страна осознала себя региональной державой с широкими амбициями и свободными средствами, которые могли бы быть вложены в экономику и политику новых евразийских акторов международных отношений с целью скорого получения геополитических дивидендов. Если в мировой политике XX в. Турция выполняла роль объекта экспансии, занимала подчиненную роль по отношению к мировым державам, то распад СССР предоставил ей шанс стать одним из региональных лидеров — непростая задача, реализация которой в итоге принесла больше разочарований, чем дивидендов. Распространение влияния Турции на тюркские государства Средней Азии и Кавказа преследовало несколько целей. Остановимся подробнее на каждой из них.

Турция в первой половине 90-х гг. XX в. стремится компенсировать свои неудачи во взаимоотношениях с ЕС, в основном из-за экономических трудностей, существования ТРСК и проблем соблюдения прав человека в районах, населенных курдами. Долгое время в Юго-Восточной Анатолии шла настоящая партизанская война, и большинство европейских государств выступало против интеграции с Анкарой. Поскольку до окончательного разрешения курдской проблемы вопрос о вступлении в ЕС оставался открытым, Турция объявила среднеазиатское и кавказское направление одним из приоритетных. На северо-восточном направлении своей политики Анкара сама могла выступать проводником демократии, в то время как ЕС настаивал на роли старшего партнера по отношению к Турции. По мнению доктора Мустафы Айдына из Анкарского технического университета: «Они (страны Средней Азии и Кавказа. — А. С.) должны учиться на примере Турции. Мы сделали немало, но совершили и немало ошибок. Если мы являемся дружескими и братскими странами и развиваемся в русле одной культуры, то они должны у нас учиться, чтобы не повторить наши ошибки»¹⁰. Профессор, доктор Эрол Мутлу в беседе с ректором Киргизско-Американского университета: «...дискуссировали и по поводу того, может ли Турция быть моделью для среднеазиатских

¹⁰ М. Aydın, Е. Mutlu, *Avrasya TV* (<http://pc12.soc.metu.edu.tr/rhome.html>).

республик. Пришли к выводу, что может, потому что Турция в своем развитии отражает особенности и развитой и развивающейся страны»¹¹. Выступая проводником демократических (западных, европейских) ценностей и либеральной экономики на востоке Турция может рассчитывать на более снисходительную позицию к себе со стороны ЕС.

Турция стремится заполнить экономический, политический и идеологический вакуум, образовавшийся на Кавказе и в Средней Азии в результате распада СССР. Действительно, регион богат ресурсами, которых так не хватает Турции, а также стоит перед выбором путей развития. Турция предпринимает попытки убедить лидеров новых независимых государств воспользоваться ее достижениями, пойти по ее пути. Идеи общности народов по этноконфессиональному признаку активно используются Турцией для экспорта капитала в Среднюю Азию и на Кавказ.

Посредническая миссия. Богатый ресурсами и свободный от чьей бы то ни было экономической гегемонии регион в начале 90-х гг. XX в. стал привлекать иностранный капитал. Турция не могла в силу своих ограниченных экономических ресурсов обеспечить все потребности региона в инвестициях. Однако именно турецкий бизнес с первых лет независимости новых государств Евразии занял там лидирующие позиции в ряде отраслей. До сих пор турецкий частный капитал наряду с государственными структурами выступает посредником в деле привлечения в экономику региона западного капитала, представляя среднеазиатские государства и Азербайджан как своих союзников, также выбравших светский, демократический путь развития.

После нескольких лет пантюркистской эйфории в середине 90-х гг. XX в. происходит период охлаждения отношений между Турцией и новыми независимыми государствами. Наиболее одиозные политики, выступавшие за скорейшую реализацию пантюркистского проекта¹², теряют свое влияние, а экономически Средняя Азия и Кавказ все больше переориентируются на

¹¹ *Ibid.*

¹² Например, к концу 90-х гг. XX в. резко падает популярность главных поборников пантюркистского проекта в Турции Партии Националистического Движения. В 2002 г. им удалось набрать лишь 8,34 % голосов (в отличие от 18 % на выборах 1999 г.), и партия до 2007 г. не была представлена в парламенте.

традиционного партнера — Россию — при стабилизации объемов сотрудничества с Турцией. Официальная Турция, в свою очередь, отказывается от сотрудничества с экстремально настроенными пантюркистскими антироссийскими силами из-за высокого уровня экономического сотрудничества между нашими странами¹³, который превышает показатели со всеми тюркскими республиками бывшего СССР, вместе взятыми.

Экономические провалы пантюркистской политики оказались настолько существенными, что ожидать скорой реализации планов объединения тюркской Евразии под эгидой Турции не приходится. Основным противоречием для интеграции новых независимых государств в турецкое экономическое пространство является наличие у Турции целого комплекса экономических и политических проблем. Экономическая глобализация как основная тенденция развития мирового сообщества в современный период не согласуется с политическими интеграционными моделями, предлагаемыми пантюркистами.

Турецкая экономика слаба для проведения мощной территориальной и политической экспансии. Во второй половине 90-х гг. XX в. Турция неоднократно становилась жертвой экономических кризисов, результатом которых стал откат ее инициатив по объединению вокруг себя народов Средней Азии и Кавказа. Экономические проблемы Турции достаточно хорошо изучены, так как являются одной из основных причин отрицательного отношения большинства членов ЕС к немедленному вступлению Турции в эту организацию. Аналитические центры ЕС, на наш взгляд, являются наиболее объективными источниками для определения места Турции в экономике ЕС и всего мира в целом¹⁴. Только с отказом от экономически нецелесообразных проектов экономической экспансии Турции в страны Средней Азии и Закавказья, с 2002 г., Турция вступает в полосу уверенного экономического развития, не прерываемого кризисами и гиперинфляцией.

¹³ В ноябре 2007 г. Россия вышла на первое место по экспорту в Турцию (2,366 млн. \$), опередив по этому показателю даже традиционного партнера, Германию. *Dış Ticaret İstatistikleri Kasım, 2007*, (<http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=633>).

¹⁴ *Turkey — Adoption of the Community Acquis* (<http://europa.eu.int/scadplus/leg/en/s40013.htm>).

Турецкий язык не был и не стал за последние 13 лет после распада СССР языком межтюркского общения. Во многих тюркоязычных республиках языком межнационального общения по-прежнему остается русский. Именно Российская Федерация является наиболее привлекательным регионом для трудовой миграции из стран Средней Азии и Южного Кавказа. Турецкие журналисты с удивлением писали о том, что, собираясь в Анкаре на саммит глав тюркоязычных государств, президенты общаются между собой на русском языке, а не на одном из тюркских¹⁵. Действительно, во многих странах СНГ существует проблема национальных языков: в Казахстане, например, на казахском говорят не более 35—40 % населения¹⁶. Кроме того, турецкий язык, несмотря на его некоторое распространение в последнее десятилетие за счет турецкого телевидения и радио в тюркских республиках СНГ, еще не стал общедоступным, так как не вытеснил русский из системы образования.

Если посмотреть на карту, выход к тюркским народам Кавказа и Средней Азии перекрывается для Турции Арменией и Грузией, которые занимают довольно прочные позиции на международной арене, имеют сильных покровителей за рубежом и не готовы подчиниться турецкому влиянию. Эта геополитическая проблема является, с нашей точки зрения, одним из наиболее серьезных препятствий для тюркского единства. Республика Армения продолжает стоять на антитурецких позициях, и нет оснований предполагать, что в ближайшее время ситуация коренным образом изменится.

США, России, Китаю — основным акторам международных отношений в Евразии — не выгодно создание в центре Евразии самостоятельного, мощного, непредсказуемого геополитического образования, которое может составить им конкуренцию. США привыкли видеть в Средней Азии и на Кавказе «евразийские Балканы»¹⁷ — территорию, состоящую из нескольких независимых государств с открытой для инвестирования экономикой. Только независимые Средняя Азия и Кавказ выгодны для США, но ни в коем случае не китайская, российская или турецкая.

¹⁵ S. Türksoy, *Türk Kurultayı'nın Eksileri- Artıları*

(http://www.istehayat.net/tr/Yazarlar/Seyfullah_Turkso/a.17525.html).

¹⁶ А. А. Сотниченко, «Геополитика Казахстана (современный этап)», *Казахстан: История. Культура. Язык* (Санкт-Петербург, 2003), с. 64.

¹⁷ З. Бжезинский, *Великая шахматная доска* (Москва, 1998), с. 128.

Существует также ряд субъективных причин для свертывания политики пантюркизма в Средней Азии и на Кавказе. Одной из главных является государственный национализм тюркских народов СНГ, формирование новых крепких элит, которым не выгодна юнионистская пантюркистская позиция Турции, не подкрепленная соответствующими экономическими, политическими и геополитическими ресурсами. Особо следует отметить вполне достаточную степень суверенитета тюркских республик в составе Российской Федерации. Последнее время сепаратистские тенденции начала 1990-х в Поволжье стали почти незамечены. Лояльность к центральной власти вполне обеспечивает местным элитам свободу выбора языка, литературы и направления развития культуры.

Особо следует выделить наличие межтюркских противоречий экономического, политического, религиозного, геополитического характера. В Азербайджане распространен ислам шиитского толка, в то время как в Турции и других тюркских республиках СНГ — суннитский ислам ханифитского *мазхаба*; на Северном Кавказе распространены шафиитский *мазхаб* и суфийские ордена, которые не имеют влияния в СНГ, но имеют влияние в Турции. Степень религиозности общества в различных республиках СНГ весьма разнится. В Узбекистане и на Северном Кавказе, например, она высока, чего нельзя сказать об Азербайджане и Казахстане¹⁸. Между прикаспийскими республиками существуют геополитические противоречия, например, из-за шельфа Каспийского моря, что в значительной степени затрудняет процессы интеграции¹⁹.

Итак, по нашему мнению, несмотря на стереотипы, сформированные российскими СМИ, проблема экспансии Турции в Среднюю Азию, Поволжье и на Кавказ при помощи идей пантюркизма существует в ограниченном масштабе. Современная ситуация на Евразийском континенте складывается так, что в настоящее время нет никаких предпосылок для создания общетюркского политического образования в Евразии. Рост пантюркистских и панисламистских настроений, возникший в середине 1990-х гг. XX в. на волне эйфории после обретения незави-

¹⁸ М. Бердыев, «Ислам — “проводник” иранизмов в тюркскую кочевую культуру», *Центральная Азия XII* (1997), с. 26.

¹⁹ Подробнее см.: Л. С. Рубан, *Каспий — море проблем* (Москва, 2003), сс. 63—106.

симости новыми государствами прекратился уже к началу XXI в. в связи с экономическим кризисом в Турции и стабилизацией в Российской Федерации, спад этих настроений продолжается.

Угроза для России с южного направления может исходить в первую очередь со стороны исламских фундаменталистских течений, международного терроризма, наркоторговли, которые не связаны с пантюркистским движением, ориентированным на Турцию. Такие течения представляют не меньшую опасность для правящего светского строя Анкары, чем для Москвы. Как раз в этой сфере можно надеяться на скорейшую интеграцию усилий по противодействию радикальному исламу транснационального, ваххабитского толка²⁰.

Идея политического объединения тюркских народов на условиях этноконфессионального родства все больше маргинализируется, консервируется в определенных политических партиях и движениях (в основном в Турции) и не представляет собой опасности на современном этапе. В первую очередь это Партия Националистического Движения, проигравшая выборы 2002 г. и т. п. Возрождение пантюркистских идей возможно только в случае наступления эпохи глобальной нестабильности и разрыва сложившихся тесных экономических связей между Россией и Турцией.

²⁰ *Москва и Анкара: вместе против терроризма*
(<http://www.turtsia.ru/article/?category=1&id=1078982246>).

И. В. Стасевич

**Девочка, девушка, женщина
в традиционном обществе казахов.
Специфика воспитания и место в социальной структуре**

Бытует мнение, что в традиционной культуре казахов рождение девочки расценивалось как неудача семьи. Родители с нетерпением ждали появления на свет в первую очередь сыновей — продолжателей рода отца, защитников чести семьи, наследников семейного имущества и семейных традиций, а к рождению девочки относились совершенно индифферентно, так как после замужества она все равно покидала семью родителей и уходила в род своего мужа. Особенно огорчало родителей, когда первенцем в семье оказывалась девочка. В таких случаях некоторые отцы в разговорах с окружающими вообще умалчивали о рождении ребенка или обманывали, говоря, что родился мальчик.

Исходя из этого мнения можно предположить, что положение в семье девочки и девушки должно быть, соответственно, принижено по сравнению с положением мальчиков и юношей. Так ли это? На практике оказывается, что отношение родителей и родственников к незамужней девушке нередко более заботливое, чем к мальчику. Она, как бы находится в статусе гостя в своей семье, а следовательно, должна быть наделена большим вниманием и любовью, чем мальчики, которые остаются в роде отца и будут наследовать его имущество.

Для казахов рождение ребенка всегда было значительным и радостным событием. До сих пор сохранилась пословица: *Балалы уй базар, баласыз уй мазар*, что значит «Дом с ребенком веселье и счастье, без ребенка — подобен могиле»¹. Пол ребенка старались угадать еще до его рождения, несмотря на то, что по этическим и религиозным нормам ислама это категорически

¹ А. Толеубаев, «Пережитки магии в традиционной детской обрядности казахов в начале XIX века», *Известия АН КазССР. Серия общественных наук* I (1978), с. 38.

запрещается делать. По пристрастиям в пище беременной женщины (*жерік болу*) определяли не только пол, но и человеческие качества будущего ребенка. Предвестником появления на свет мальчика считалось непреодолимое желание будущей матери поесть мяса диких животных — тигра, медведя. А если женщине больше хотелось сладких продуктов, то это расценивали как знак того, что она беременна девочкой.

В этнографической литературе детально описан и родильный обряд, и детская обрядность казахов². Поэтому остановимся только на значимых для нашей темы моментах воспитания детей и подростков. Как и во многих других культурах, в традиционной культуре казахов выделяются четыре главных периода в жизни человека: детство, юность, зрелые годы и старость. Каждому возрастному периоду соответствуют определенные нормы воспитания и поведения человека. Основное формирование человека как социальной личности приходится на детские и юношеские годы. Именно в это время происходит прививание ребенку норм поведения в семье и в обществе, знакомство с основными навыками ведения хозяйства.

До 5—6 лет и мальчики, и девочки воспитывались вместе. Все обряды, совершаемые над детьми в младенчестве, не несут половой специфики. Общее название для младенцев и женского, и мужского пола — *нәресте, сәби, бөбек*. Некоторые особенности обрядов младенческого цикла для мальчиков и девочек касаются не сути выполняемого ритуала, а деталей. Так, в колыбель мальчиков под подушку укладывали плетъ (чтобы стал хорошим наездником), ножик (чтобы отпугнуть злых духов), а девочке — расческу, зеркальце (чтобы была красивой), ножницы (чтобы была искусной мастерицей)³. Особенностью обряда сорокодневия (*қырқынан шығару*) является срок его исполнения: для мальчиков на один день раньше (чтобы был сильный и смелый), а для девочек — на один день позже (чтобы была прилежная, спокойная и послушная)⁴. Младенческая одежда,

² А. В. Коновалов, *Казахи Южного Алтая (проблема формирования этнической группы)* (Алма-Ата, 1986); Толеубаев, *Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов*. (Алма-Ата, 1991); Н. Шаханова, *Мир традиционной культуры казахов* (Алматы, 1998) и др.

³ Полевые материалы автора.

⁴ Полевые материалы автора.

даже обереги, пришивающиеся на нее, не имели различий для мальчиков и девочек. Сразу после рождения ребенка заворачивали в чистую ткань. Материю старались брать от одежды пожилых людей или от пеленки ребенка из многодетной семьи⁵. Затем, до обряда сорокодневия ребенка, в независимости от пола одевали в ритуальную рубашку *ит кәйлек*, которую после выполнения всех обрядовых процедур заменяли обычной младенческой рубашкой. Только в годовалом возрасте первые половые различия детей фиксировались в прическе. Один из вариантов различия причесок детей в этом возрасте: после сбривания утробных волос мальчикам оставляли прядь на макушке — *айдар*, девочкам — по прядке на висках — *тұлым*.

Исследователи казахского быта XIX века отмечали, что казахи заботливые и нежные родители, а казахские дети сильные, выносливы и проворны. Казахи редко наказывают детей как в младенчестве, так и в более позднем возрасте⁶.

Естественно, что уход за ребенком в первые годы его жизни целиком лежал на матери: она кормила его, ухаживала, следила за соблюдением элементарных гигиенических норм, шила ему одежду, перевозила во время перекочевков.

К настоящему воспитанию ребенка приступали только по достижении им 5—6-летнего возраста. В этот период жизни детей половая сегрегация носила скорее стихийный характер⁷. Она выражалась в постепенном приобщении детей младшего возраста к посильным для них домашним работам. Мальчики помогали мужчинам в уходе за скотом, девочки участвовали в таких женских работах, как приготовление пищи, стирка, уборка, обработка шерсти. Если в семье были и мальчики, и девочки, то уход за малолетними братьями и сестрами входил в обязанности девочек, они укладывали их спать, кормили, выводили на прогулки, играли с ними.

⁵ Толеубаев, *Реликты доисламских верований*, с. 71; Шаханова, *op. cit.*, с. 49.

⁶ И.-М. Букин, «Физическое и умственное воспитание у киргиз», *Туркестанские ведомости* XVII (Ташкент, 1883).

⁷ Теме игрового воспитания и обучения казахских детей посвящена отдельная статья автора: И. В. Стасевич, «Игровое воспитание и обучение детей в традиционной культуре казахов», *Лавровский сборник. Материалы Среднеазиатско-Кавказских исследований 2006—2007 гг.* (Санкт-Петербург, 2007), сс. 166—171.

В 5—7 лет мальчикам делали обрезание. По этому поводу устраивали праздник *сүндет той*. Перед обрезанием мальчику окончательно состригали *айдар*. После совершения обряда обрезания мальчик становился не просто членом религиозной общины (*уммы*), но и переходил в следующую возрастную группу.

Примерно в этом же возрасте (около 7—8 лет) и девочкам переставали брить голову и начинали отращивать волосы, а *тұлым* вплетали в косички. Сам момент первого заплетания кос девочке имел особое значение. По этому поводу устраивали небольшое угощение, а первый раз заплести волосы в косы просили добрую, многодетную женщину, славившуюся своим мастерством в ведении хозяйства и в домашних ремеслах.

Половая дифференциация детей усиливалась в возрасте 7—11 лет. Примерно с этого возраста начиналось раздельное воспитание девочек и мальчиков. С этого времени братья и сестры начинали спать в раздельных постелях. Девочки впервые надевали простенькие украшения — сережки и плоские браслеты⁸, начинали носить девичий головной убор — круглую шапочку, часто украшенную перьями филина, — *тақыя*, *телтек*, *кепеш* или теплую шапку с меховой опушкой — *бөрік*⁹. В конце XIX века получило распространение девичье платье, украшенное оборками. Каждая девушка имела расшитые и украшенные позументом, монетами и вышивками камзол и безрукавку. До 12—13 лет распространенным обращением к девочкам было *қызалақ*, что так и переводится — «девчонка».

Для девочек значимым возрастом был 12—13-летний рубеж. После первого *мушеля* детство для казахской девочки заканчивалось и начиналось специализированное воспитание, подготовка к замужеству. Из возрастной группы *қыз бала* девочка переходила в следующую группу девушек — *қыз*. Взрослые женщины начинали строго следить за исполнением этикетных норм молодой девушкой, не позволяли уже так свободно, даже в играх, общаться с мальчиками, как это было раньше. Вместе с детством заканчивалась и детская свобода, начиналась серьез-

⁸ В. В. Востров, «Новые материалы по казахам-адаевцам», *ТИАЭ АН КазССР* VIII (1960), с. 173.

⁹ К. Л. Задыхина, «Пережитки возрастных классов у народов Средней Азии», *Родовое общество. ТИЭ XIV* (Москва, 1959), с. 164; И. В. Захарова, Р. Д. Ходжаева, *Казахская национальная одежда. XIX — начало XX века* (Алма-Ата, 1964), сс. 106—109.

ная трудовая социализация. Девочек-подростков, с детских лет помогавших своим матерям по хозяйству и в уходе за младшими детьми, начинали более активно привлекать к домашнему труду, обучать женским домашним ремеслам. К 13—14 годам девочки, уже обладая всеми необходимыми навыками ведения хозяйства и ухода за детьми, становились полноправными членами женского коллектива семьи.

Как справедливо отмечает казахская исследовательница Н. Шаханова, все эти изменения в прическе, костюме, этикетной ориентации, хозяйственной деятельности и т. п. были призваны маркировать существенное изменение — так называемый возраст половой гомогенизации, первые гормональные сдвиги, начало менструального периода у девочек¹⁰. В 13—15 лет девушка была уже способна к деторождению и, следовательно, исходя из традиционных представлений, могла выйти замуж. По данным переписи казахского населения 1897 года, в северных областях была зарегистрирована выдача замуж 355 девочек до десятилетнего возраста; 1045 начали семейную жизнь в 10—12 лет; 4225 — вышли замуж в 13—14 лет, 19354 — в 15—16 лет¹¹. У казахов есть пословица: *Тузды көп сактамы суу булар, кызды көп сактамы кун булар* — «Соль долго не береги — вода будет, дочку долго не держи — обратится в рабыню»¹².

Европейцы, познакомившись с жизнью и нравами кочевников, были поражены обычаем заключения ранних браков и считали его безнравственным, свидетельствующим о полном бесправии казахских девушек, которых отдавали в замужество в несовершеннолетнем возрасте. Высокая смертность среди казахских женщин неоднократно объяснялась ими как следствие раннего замужества, тяжелой работы и ранних родов казашек.

Но, с точки зрения самих носителей традиции — казахов, ничего противоестественного в обычае выдачи замуж девочки 9—12 лет не было. Для сравнения приведем данные по брачному возрасту казахских юношей: по данным *адата*, молодые люди 12—15 лет считались совершеннолетними, они имели право вступать в брак, «отлучаться, наниматься и заниматься делом

¹⁰ Шаханова, *op. cit.*, с. 54.

¹¹ М. М. Усенова, *Семья и религия* (Алма-Ата, 1986), с. 30.

¹² А. Табышалиева, *Отражение во времени. (Заметки к истории положения женщин Центральной Азии)* (Бишкек, 1998), с. 42.

(самостоятельно. — И. С.), без спроса»¹³. По этому поводу у казахов существовала поговорка: *онбеш джил отау иесе*, что значит: «в пятнадцать лет — хозяин кибитки»¹⁴.

Ранние браки чаще всего практиковались семьями с тяжелым экономическим положением. Состоятельные казахи, как отмечают исследователи XIX века, выдавали замуж своих дочерей в двадцатилетнем возрасте, а бывало, и позже¹⁵. Родители, которые не имели возможности прокормить многочисленных детей, стремились как можно раньше договориться о браке и отдать девушку в семью ее мужа. Часто в семью будущего мужа брали уже сговоренную малолетнюю девочку, оставшуюся сиротой. Девочка воспитывалась родителями будущего мужа и в раннем возрасте, как только достигала половой зрелости, становилась женой. Иногда поводом к заключению раннего брака становилась смерть жениха. По обычаю левирата, его невеста, за которую уже выплачен *калым*, переходила к его брату, который мог потребовать немедленного заключения брака и передачи несовершеннолетней невесты в его семью. А родители девушки соглашались, боясь потерять оговоренный или уже полученный *калым*.

Но все же, как можно заметить, в конце XIX — начале XX в. самым распространенным брачным возрастом девушки считался 15—16-летний рубеж (*бой жеткен кыз* — «на выданье»). Именно в это время в ее костюме появлялись маркеры особого добрачного возраста. И в этом смысле для девушки основными знаками, подчеркивающими ее возраст, были всевозможные украшения, полный комплект которых включал накосные украшения, серьги, браслеты, кольца, нагрудные украшения. Если в возрасте 13 лет девочки-подростки носили лишь отдельные части этого комплекта, то уже девушки 15—16 лет носили его в полном виде, что, по сути, являлось демонстрацией своеобразного посвящения девушек в возрастную группу невест. Некоторые детали девичьего костюма, например накосные укра-

¹³ Н. И. Гродеков, *Киргизы и кара-киргизы Сыр-Дарьинской области. Юридический быт I* (Ташкент, 1889), сс. 34, 36.

¹⁴ *Ibid.*, сс. 43, 55.

¹⁵ В. Плотников, «Заметки на статью г. Алтынсарина “Очерки обычаев при сватовстве и свадьбе у киргизов Оренбургского ведомства”, читанную в Оренбургском отделе Имп. РГО, 23 марта 1868 г.», *ЗОО РГО I* (Казань, 1870), с. 124.

шения, молодые женщины продолжали носить и после замужества, а по прошествии времени дарили их своим сестрам или девушкам из семьи мужа.

То, что семейный статус девочки был не ниже статуса мальчика, подтверждается и тем, что дочь в доме своих родителей сидела на почетном месте *төр* рядом с главой семьи и почетными гостями. Нарушение этой традиции, по представлениям казачов, могло принести несчастья в семью¹⁶. Как отмечал А. Диваев: «на девицу смотрят как на равноправного члена семьи с мальчиками и отдают ей должное почтение и, вообще, уважают ее»¹⁷.

Семейный статус девочки и девушки имел свои особенности связанные, в первую очередь с половой принадлежностью ребенка, а значит, и с различием в социальных ролях, которые выполняли мальчики и девочки в обществе и которые им предстояло выполнить в будущей жизни. Мальчики должны были унаследовать хозяйство и имущество своего отца, стать продолжателями его рода. А девочкам предстояло получить хорошее воспитание и покинуть семью своих родителей, выйти замуж, стать достойной женщиной и не опорочить имя своих родителей перед новыми родственниками.

Первоначальный предписанный статус женщины в традиционной культуре определялся положением в обществе семьи ее родителей. С этим статусом девушка выходила замуж. Если невеста была из состоятельной, уважаемой семьи, сама отличалась достойным поведением, то она могла рассчитывать на хорошую брачную партию. Этот первоначальный, определяемый семьей родителей статус влиял и на отношение к девушке родственников мужа, которые прекрасно понимали, что если за девушкой стоит многочисленная, состоятельная и уважаемая родня, то в случае какого-либо конфликта она может вступить за ее права, и тогда этот конфликт перерастет в противостояние двух семейно-родственных групп или целых родов.

Мужа для девушки, как правило, выбирала ее семья. Кроме того, девушку могли выдать замуж по распространенному у казачов обычаю сорората, когда мужчина женился на незасватанной сестре или родственнице своей умершей невесты. Кажу-

¹⁶ Полевые материалы автора.

¹⁷ А. Диваев, «Приметы киргизов», *Труды общества изучения киргизского края* III (Оренбург, 1922), с. 132.

щееся отсутствие свободы девушки в выборе своей судьбы объясняется традиционным взглядом на брак у казахов. Брак рассматривался не просто как союз мужчины и женщины, а как способ регламентации социальных отношений между двумя семьями, семейно-родственными группами, родами. От того, как и с кем будет заключен брачный союз, зависели будущие отношения целых коллективов людей.

Обычай умыкания невест и заключения брака без согласия не только девушки, но и ее родителей часто становился источником жестоких межродовых столкновений и последующей судебной тяжбы, особенно если девушка была уже засватана. Закон, как правило, оказывался на стороне представителя более сильного и влиятельного рода, которым практически всегда оказывался мужчина. Жених мог пойти на риск, связанный с похищением девушки, только заручившись поддержкой своей родни. Поводом к похищению избранницы могло быть и желание во что бы то ни стало заполучить понравившуюся девушку и показать окружающим свою удаль. Нередко оправданием такого поведения мужчины, как и основанием к заключению брака с несовершеннолетней, становилась отсылка к обычаю сорората, когда «овдовевший» жених, боясь, что сестру умершей невесты отдадут другому, шел на похищение даже малолетней девочки, которая по достижению половой зрелости становилась женой своего похитителя. Но это происходило только, если достигалось взаимопонимание между двумя родами, в противном случае девочку возвращали родителям. Для европейского человека обычай похищения девушек являлся квинтэссенцией бесправного положения казашек. Но, с точки зрения самих казахов, притом, что мнение девушки при выборе брачного партнера не учитывалось, *адат* все же предусматривал необходимость урегулирования конфликта, вызванного похищением, а следовательно, и возмещение морального и физического ущерба семье похищенной девушки. Традиционные стереотипы достойного поведения женщины сказывались в том, что многие девушки после похищения считали позором для себя возвращение в дом родителей и предпочитали остаться в новой семье.

Следуя нормам *адата*, отец до совершеннолетия своих детей имел полное право распоряжаться их имуществом. Полноправным хозяином сын становился только после того, как отец выделит его в самостоятельное хозяйство. Девочки же в отличие от мальчиков не имели даже в перспективе взросления прав на

владение личным имуществом. Приданое, которое собирала для девушки ее семья, сразу после брака поступало в полное распоряжение мужа и его родни, равно как и имущество (*ений*), выделяемое родителями молодой жены после рождения у нее первого ребенка или при первом посещении дома родителей. В личной собственности женщины оставались только свадебный головной убор, некоторые украшения, один из костюмов, данный в приданое, и кровать с постельными принадлежностями. Все это были вещи, составляющие часть приданого; в случае смерти женщины ее родственники получали их как память об умершей, а при разводе, покидая дом бывшего мужа и заручившись его разрешением, женщина имела право забрать их с собой.

Если отец умирал, а мать не выходила повторно замуж или в случае смерти обоих родителей детям назначались опекуны из родственников отца, которые временно распоряжались имуществом, оставленным их родителями. Исходя из этого имущества, опекуны выделяли в самостоятельное хозяйство взрослых сыновей умершего, назначали *калым* за его дочерей и собирали для них приданое¹⁸.

Приданое для девушки (*жасау*), так же как и *калым*, готовили заранее. Размер приданого зависел от имущественного состояния отца невесты, от договора между семьями будущих супругов. Богатое приданое включало большое количество нарядов для молодой жены, постель, посуду, ковры, *текеметы*, скот, новую юрту для молодоженов¹⁹. Приданое девушки часто уравнивало цену выплаченного за нее *калыма*, а иногда в богатых семьях даже превышало его. Размер *калыма* был показателем престижа семьи невесты — чем лучше воспитана девушка, чем она красивее, чем достойнее ее род, тем выше и *калым*. *Калым* поступал в полное распоряжение отца невесты и сливался с его имуществом. Но бывали случаи, когда часть уплаченного *калыма* переходила в приданое невесты. Такое происходило, если семья невесты была не в состоянии подготовить для нее достойное приданое. Такая передача скота или подарков

¹⁸ А. Алекторов, «О рождении и воспитании детей у киргизов, о правах и власти родителей», *Оренбургский листок* XXXI, XXXIII (Оренбург, 1891).

¹⁹ Востров, «Казахи Джаныбекского района Западно-Казахстанской области», *Труды института истории, археологии и этнографии АН КазССР* III (Алма-Ата, 1956), сс. 36—37.

от семьи к семье рассматривалась как ситуация унижительная, в первую очередь для самой невесты и ее родителей.

После уплаты части *калыма* жених имел право посещать невесту. Иногда первое официальное посещение (*ұрын-бару*) было и первым знакомством будущих супругов. В источниках говорится о том, что уже в это время жених мог оставаться на ночь в ауле невесты²⁰, и после первого открытого посещения, еще до бракосочетания, достаточно часто навещал ее. Эти встречи назывались *калындык* — *уйнау*²¹ (*қалыңдық* — *ойнау*. — И. С.) — «игра с невестой». Если жених с невестой были знакомы, то еще до первого официального посещения женихом аула ее родителей, после урегулирования всех вопросов, связанных со сватовством, жених тайно приезжал к девушке и встречался с ней²². Эти тайные ночные свидания (*жасырын-келу*) устраивали снохи семьи невесты, которые часто силком приводили невесту на встречу к жениху, получая за это от него подарок. Подобные встречи обычно происходили в юрте старшего женатого брата девушки.

Вопрос о добрых сексуальных отношениях невесты и жениха остается спорным, сведения очень противоречивы. Авторы XIX — начала XX вв. в своих описаниях быта и нравов казахов практически не раскрывают эту тему. Известно, что целомудренности невесты в традиционном обществе придавали большое значение. Жених, убедившийся в первую брачную ночь в порочности невесты, мог потребовать у ее отца возврата *калыма*, а саму девушку вернуть в семью. Иногда жених требовал от отца незадачливой невесты либо вернуть *калым*, либо отдать ему другую незасватанную дочь. В таком случае честь невесты оказывалась опороченной на всю жизнь. Подобного положения вещей старались не допустить, так как такую девушку замуж выдать было практически невозможно, а тем более получить за нее достойный *калым*. Обычно, если жених предъявлял претензии, отец невесты предпочитал заплатить штраф — *айып* — в размере 40 кобылиц или вернуть половину уже полученного *калыма*, только чтобы сохранить договоренность о бра-

²⁰ И. Алтынсарин, «Очерк обычаев при сватовстве и свадьбе у киргизов Оренбургского ведомства», *ЗОО РГО* I (Казань, 1870), с. 111; Востров, «Казахи Джаныбекского района», с. 37.

²¹ Плотников, *op. cit.*, с. 129.

²² *Ibid.*, сс. 128—129.

ке своей дочери и избежать скандала²³. Самым страшным позором считалась беременность и рождение ребенка девушкой в доме родителей. Этого старались избегать всеми возможными способами. Даже если девушка беременела от своего жениха, то сам этот факт старались скрыть и ускорить процесс заключения официального брака, даже с потерей части неуплаченного еще женихом *калыма*.

Нормы обычного права не столько защищали честь самой девушки, сколько были направлены на защиту интересов всех членов семейно-родственной группы. Семья невесты могла обвинить жениха в том, что он насильственным образом принудил невесту к сожительству еще до официального заключения брака. В таком случае, как отмечают авторы-составители сводов *ада*, жениха с позором отправляли домой, лишая невесты и уже уплаченного *калыма*, подвергая насмешкам и телесным наказаниям²⁴. Родители оговоренной девушки могли прибегнуть к присяге, чтобы доказать ее невинность. Жених сам выбирал двух представителей семейно-родственной группы невесты, которые в присутствии *бия* заверяли жениха и его семью в целомудрии девушки. Если же жених настаивал на порочности невесты, то он также мог попросить двух своих родственников под присягой заверить его слова²⁵. И если заявление жениха признавалось безосновательным, то он обязан был заплатить штраф за попытку обесчестить семью невесты. А если семья поруганной девушки была уважаемой и знатной, то она могла потребовать даже смертной казни жениха за оскорбление, нанесенное всем родственникам невесты²⁶. Такие громкие дела, как

²³ Диваев, «Несколько слов о свадебном ритуале киргизов Сыр-Дарьинской области (записано со слов киргиза Чимкентского уезда, Ногай-Куринской волости И. Ахенбекова)», *Ученые записки КИУ IV* (Казань, 1900), с. 18.

²⁴ ЦГА РК, ф. 4, оп. 1, д. 2798, *О киргизских обычаях, имеющих в степи силу закона. Собраны поручиком Аитовым, письмоводителем Белозеровым, письмоводителем Ячменевым и др.*, лл. 60—68, 80; Л. Ф. Баллюзек, «Народные обычаи, имевшие, а отчасти и ныне имеющие в малой киргизской орде силу закона», *ЗОО РГО II* (Казань, 1871), с. 69 и др.

²⁵ *Ibid.*, сс. 45—167.

²⁶ ЦГА РК, ф. 4, оп. 1, д. 2798, *О киргизских обычаях, имеющих в степи силу закона. Собраны поручиком Аитовым, письмоводителем Белозеровым, письмоводителем Ячменевым и др.; Степной закон. Обычное право казахов, киргизов и туркмен (сборник документов)*, составитель,

правило, решал суд *биев*. Однако чаще всего семейные дела решались мирно, все спорные вопросы урегулировались путем уплаты штрафов. Если семьи молодых людей были заинтересованы в заключении брачного союза, то даже в случае обольщения девушки родители молодых людей находили выход из создавшейся ситуации, договариваясь на взаимовыгодных условиях заключить брак и предотвратить возможный скандал.

Несмотря на то, что в ряде источников приводятся сведения о большом значении, придаваемом целомудрию невесты, некоторые из авторов XIX века все же отмечали наличие добрачных сексуальных связей среди казахской молодежи²⁷. Главное условие такой связи состояло в том, чтобы девушка до брака не родила ребенка. И в этом отношении большая роль отводилась старшим женщинам семьи, которые обучали девушек элементарным навыкам народной медицины по предотвращению нежелательной беременности. К тому же добрачная связь допускалась только между молодыми людьми одного аула. Считалось большим позором если девушка без согласия родителей и без договора о браке начинала встречаться с мужчиной из другого аула и тем более из другого рода²⁸. Напомню, что казахи строго придерживаются экзогамного брачного барьера. Но в случае добрачных связей казахи наоборот предпочитали вступать во взаимоотношения исключительно со «своими», что, по-видимому, объясняется тем, что от такой связи не должен был появиться ребенок, а значит, и экзогамный барьер становился необязательным. С точки зрения самих казахов, такие связи и были разрешены только потому, что не вели к заключению брака²⁹.

Нетрудно заметить, что, несмотря на то, что социальный статус девушки в семейно-родственной группе ее родителей был достаточно высоким, по крайней мере, не ниже статуса юноши, ее экономический статус был максимально низким — она не владела в отличие от мужчин (юноши до совершеннолетия уже были потенциальными собственниками имущества отца) личной собственностью, а следовательно, не обладала эко-

автор вступительной статьи, комментариев и глоссария А. А. Никишенков (Москва, 2000), с. 29.

²⁷ П..., «Обычаи киргизов Семипалатинской области», *Русский вестник* СХХХVII (Санкт-Петербург, 1878), с. 23.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Полевые материалы автора.

номической свободой и независимостью, находясь в полном подчинении у своей семьи. Экономическое благосостояние и общественное положение отца девушки определяли ее место в социальной группе «потенциальных невест», а следовательно, и размер запрашиваемого *калыма*, и выбор брачного партнера.

Кроме того, статус незамужней дочери в семье родителей был выше статуса молодой невестки. Так, в случае смерти старшей женщины в семье ее место могла занять незамужняя дочь средних лет. С другой стороны, нарушение общепринятых брачных норм, подразумевавших обязательное вступление в брак, не приветствовалось. Незамужняя женщина репродуктивного возраста, как и холостой мужчина, рассматривалась традиционным сознанием как нарушители обычая. Если семейный статус незамужней женщины был достаточно высоким, то за пределами ближайшего родственного окружения ее социальный статус заметно понижался. Старым девам запрещалось посещать многие обряды жизненного цикла, в первую очередь события, связанные с родильной и детской обрядностью. Низкий статус старой девы и не рожавшей женщины в традиционной социальной структуре общества кочевников отражает практика рассаживания гостей в юрте, не принадлежавшей родителям и ближайшим родственникам этих женщин: старые девы, нерожавшие женщины и бедняки занимали самые непрестижные места у входа.

После заключения брака, до 30 лет, женщины находились в возрастной группе *келіншек*. Женщины в возрасте от 30 до 45—50 лет входили в группу *сары-қарын*, а после 50—55 лет переходили в последнюю возрастную группу *бәйбіше*. Каждой возрастной группе соответствует свой социальный статус, предполагающий определенный набор прав и обязанностей женщины в семье мужа. Однако не следует думать, что градация социально-возрастных групп в традиционном казахском обществе представляла собой строгую линейную структуру, находящуюся в зависимости только от возраста человека. Так, например, для семьи мужа женщина до конца жизни оставалась *келін* (невестка, сноха), при этом среди *келін* одной семьи наблюдалась своя иерархия — деление на старших (*абысын*) и младших (*ажын*) снох. Несомненно, что на принадлежность женщине к той или иной социальной группе влияли ее способность к деторождению и количество выживших здоровых детей — женщину, имеющую менее трех детей, могли называть просто *әйел* (жен-

щина), и она причислялась к возрастной группе *сары-қарын*, а почетное звание *байбіше* приобретала только женщина, родившая не менее трех здоровствующих детей, лучше всего мальчиков, которые уже выросли и женились.

Как уже было сказано, после заключения брака статус женщины в семье мужа заметно понижался по сравнению с тем положением, которое она занимала в доме своих родителей. Это выражалось в ограничении личной свободы женщины, наложении на нее ряда поведенческих запретов, по крайней мере, до рождения первого ребенка или до момента беременности. Все интересы женщины после брака должны были быть подчинены интересам новой семьи. Запреты в поведении и новые нормы этикета, которым следовала замужняя женщина, были следующие: женщина обязана была избегать и не называть по имени отца мужа, ей запрещалось называть имена братьев мужа, она должна была подбирать для них подходящие прозвища, даже имя самого мужа женщине запрещалось произносить, ей приходилось заменять личное имя мужа нарицательным, например, «хозяин огня», или просто называть его отцом своих детей³⁰. Молодая невестка обязана была полностью подчиняться свекрови, слушать ее наставления и выполнять все домашние и хозяйственные работы, на которые та ей укажет. Кроме этого, *келін* соблюдала ряд обязательных этикетных норм в каждодневном поведении: она была обязана раньше всех вставать, готовить чай, приветствовать старших родственников, всегда вести себя скромно, не вступать первой в разговор, а только отвечать на заданные вопросы. Все эти традиции, хоть и в редуцированном виде, сохраняются до настоящего времени. С возрастом женщина все больше приобщалась к роду мужа, поэтому ряд запретов смягчался или исчезал вовсе.

Впрочем, не нужно думать, что молодые девушки-невестки становились в семье мужа подневольными служанками, жизнь которых была строго регламентирована. Часто свекровь принимала жену своего сына тепло, относилась к ней как к дочери, обучала ведению хозяйства, внушала необходимые нормы женского этикета. Девушки, особенно в первый год замужества, редко обременялись домашним трудом и проводили большее время в обществе своих сверстниц, постепенно вникая в прави-

³⁰ А. Н. Самойлович, «Запретные слова в языке казах-киргизской замужней женщины», *Живая Старина* I, II (Петроград, 1915), с. 164.

ла поведения в новой семье. Если девушка обладала необходимыми человеческими качествами, то достаточно быстро завоевывала доверие и любовь как старших родственников мужа, для которых она и была *келін*, так и младших братьев и сестер своего мужа, для которых она становилась заботливой *жеңге*.

Переходным моментом считалось не просто вступление девушки в брак, а рождение ею первого здорового ребенка. В возрасте 20—30 лет женщина находилась в пике периода репродуктивности, что не могло не сказываться на ее семейном и социальном статусах. Главная задача женщины в этот период жизни — родить как можно больше детей. И если она была в состоянии это сделать, то ее статус в семье заметно повышался, буквально с момента первой беременности. Если же женщина была бесплодна, то не только ее статус, но и положение ее семьи в обществе были достаточно низкими. То, что рождение женщиной первого ребенка имело для нее большое значение, четко прослеживается и в особенностях женского костюма в первый год замужества — в переходный момент от девичества к материнству. Иногда в течение года, т. е. в тот срок, за который молодуха должна родить первого ребенка, женщина продолжала носить девичье платье с оборками и свадебный головной убор *сәукеле* или, по крайней мере, шаль от *сәукеле* — *жаулық*, а сам головной убор надевала только в торжественных случаях. Смена головного убора чаще всего происходила после объявления о беременности женщины или сразу после первых родов. Снятие головного убора невесты сопровождалось особым обрядом (*құрсақ шашу*): все женщины аула собирались на угощение, устраиваемое свекровью молодухи, и снимали с молодой женщины головной убор невесты, заменяя его новым убором замужней женщины — *кимешек*ом. Этот обряд подтверждал право молодухи называться замужней женщиной.

В казахской культуре до сегодняшнего дня существует двойственное отношение к беременным женщинам. С одной стороны, женщин в положении берегли, им разрешалось не соблюдать религиозный пост, окружающие потакали их прихотям, считая, что желание беременной женщины — это желание будущего ребенка; с другой стороны, беременные женщины продолжали работать по хозяйству, нередко выполняя тяжелую работу, которая негативно могла сказаться на беременности. Только на поздних сроках беременности, обычно за 40 дней до предполагаемых родов, женщину освобождали от домашней

работы³¹. Какие-либо болезненные состояния, связанные с беременностью, рассматривались казахами как отклонения от нормы и приписывались проискам вредоносных сверхъестественных существ — *Албасты*, *Марту*, или *Джелмагу-кемпир*³².

Молодая женщина с нетерпением ждала наступления первой беременности. Пожилые люди рассказывали, что еще в начале и середине XX века существовал брак по договору, когда девушку на год отдавали в семью будущего мужа. И если в течение этого года она беременела, то заключался официальный брак и выплачивался *калым*, а если нет — то девушку возвращали родителям как неспособную к деторождению³³.

Детская смертность была достаточно высокой, выживали далеко не все дети. Да и сами роженицы часто умирали от неблагоприятных родов. К женщинам, у которых часто умирали дети, отношение было особое: их не приглашали в гости в дом, где была беременная женщина, им запрещалось присутствовать во время родов и тем более прикасаться к новорожденному. По традиционным представлениям казахов, одно присутствие при родах такой «неблагополучной» женщины, в которой «сидит *шайтан*», могло стать причиной смерти новорожденного или роженицы³⁴. Если роды затягивались, то время на дознания не тратили, а выгоняли из юрты всех женщин, оставляя только заранее приглашенную повитуху.

По сути, женщины, у которых дети умирали при родах или в младенчестве, приравнивались по статусу к бесплодным, и их положение в традиционном обществе было намного ниже многодетных благополучных женщин. Иногда женщины старались скрыть даже от мужа сам факт рождения мертвого ребенка, особенно если это был первенец³⁵. Такое событие могло понизить как статус их семей в обществе, так и положение в семье мужа самих женщин.

³¹ *Очерки по истории народной медицины* (Алма-Ата, 1978), с. 86.

³² И. И. Ибрагимов, «Этнографические очерки киргизского народа», *Русский Туркестан* II (Москва, 1872), сс. 120—152.

³³ Полевые материалы автора.

³⁴ П..., *op. cit.*, с. 56.

³⁵ Н. Калмаков, «Некоторые семейные обычаи киргизов северных уездов Сыр-Дарьинской области», *Кауфманский сборник* (Москва, 1910), с. 225.

Уважаемых, добрых женщин, у которых выживали дети, приглашали не просто присутствовать на родах, а принимать новорожденного, т. е. стать *кіндік-шеше* — второй матерью. Считалось, что даже одежда таких женщин обладает особой силой — в их одежду заворачивали младенцев, а бесплодные женщины старались заполучить эту одежду, надеясь, что благодать многодетности перейдет и к ним.

Вину за бездетность семьи всегда возлагали на женщину, так как бездетность мужчины доказать было достаточно трудно. Доказательствами могли стать либо факт полового бессилия мужа, либо отсутствие детей у других его жен. Но если женщина доказывала свою невиновность в бездетности семьи, то имела полное право требовать развода. В случае такого развода приданое оставалось за женщиной, но будущий муж все же обязан был уплатить *калым*, причем не родителям женщины, а ее бывшему супругу³⁶. Развод давал женщине возможность повторно выйти замуж и обрести счастье материнства в другой семье с новым мужем.

Казахи бездетную женщину называли *бауыры құтсыз*, буквально «с печенью не имеющей *құт*»³⁷ в значении «бесплодная, нерожавшая»³⁸. Отклонение от закреплённого обычаям брачного стандарта ставило как женщину, так и мужчину в позицию нарушителя норм общепринятого поведения. Каково бы ни было уважение в обществе к супружеской паре, их бесплодие становилось причиной понижения статуса семьи и было одним из распространенных поводов для развода и многоженства. Окружающие относились к бездетной семье с сожалением и неприязнью, особенно если у супругов не рождались дети в течение пяти лет после заключения брака. По представлениям казахов, бесплодие женщины могло наступить от сглаза бездетных людей, от вредоносных действий шаманов, злых духов (*джиннов*, *шайтанов*, *пери*, *албасты*, *марту*), от несоблюдения женщиной бытовых запретов. Причиной бесплодия семьи могло стать недовольство предков, которое следовало за неисполнением ряда ритуалов, связанных с почитанием их памяти (а главное прокля-

³⁶ И. А. Козлов, «Обычное право киргизов», *Памятная книжка Западной Сибири* (Омск, 1882), с. 333.

³⁷ Печень по традиционным представлениям казахов, наряду с головой, считается местом локализации жизненной силы человека — *құт*.

³⁸ Шаханова, *op. cit.*, с. 68.

тие предков — бездетность, следовательно, полное вымирание семьи и рода).

«Неблагополучные» женщины, пытаясь избавиться от своего горя, шли на поклон к святым местам — *мазарам*: они ночевали на могилах святых, пили воду из святых источников, скачивались на спине со святых камней, совершали жертвоприношения и устраивали совместные трапезы и моления на *мазарах*, прибегали к помощи народных целителей, стараясь различными способами излечить свой недуг, понимая, что их положение и в семье, и в обществе не соответствует традиционным ценностным ориентирам.

Переход в новую возрастную группу *сары-қарын* (буквально «желтое, спелое брюхо») предполагал наличие у женщины определенного жизненного опыта и взрослых детей. К этому времени ее статус в семье мужа заметно поднимался. Теперь она не была уже младшей невесткой: если у мужа были младшие братья и к этому времени они женились, то в общей социальной иерархии женщин семьи их жены становились младшими снохами (*ажын*). А если сын был единственный или младший у родителей, обязанный жить вместе с ними и наследовать хозяйство отца, то свекровь, как правило, смягчалась в отношении «позрелой невестки, которая постепенно становилась хозяйкой дома. Свекровь старела и перекладывала обязанности по ведению домашних и хозяйственных работ на плечи невестки, сосредотачиваясь больше на воспитании внуков.

В этот период жизни женщина полностью переходила в статус *жеңге* — жен старших родственников, сверх того, она и сама могла уже быть свекровью, а следовательно, вступала в специфическую сферу статусного общения младшей женщины в семье — невестки и старшей — свекрови. *Жеңге* принимали активное участие в свадебных обрядах, в некоторой степени выступая инициаторами тайных встреч жениха и невесты с целью приобщения их к традиционным нормам сексуальных отношений.

Естественно, что принадлежность женщины к определенной социально-возрастной группе подчеркивалась спецификой ее костюма. В костюме девушки и женщины, находящихся в репродуктивном периоде, преобладал красный цвет как распространенный среди народов тюркского мира символ плодородия и способности к деторождению. Как отмечает Н. Шаханова, в некоторых районах Казахстана, преимущественно южных,

существовал обряд одевания на женщину, родившую 3—4 детей, *белиалғыш* — не сшитой спереди юбки, являющейся одеждой женщин, достигших определенного возраста и статуса. По поводу этой процедуры устраивалось угощение, причем в отличие от празднования первого надевания *кимешека*, которое устраивала всегда свекровь, надевание *белиалғыш* справляла сама женщина, выступавшая уже как полноправная хозяйка своего дома и мать уже рожденных детей³⁹.

Возрастное снижение фертильности сказывалась на том, что в костюме женщины после 30 лет красные тона уступали место более спокойным цветам, носить в этом возрасте одежду красного цвета, с большим количеством украшений считалось уже неприличным. Молодые и среднего возраста женщины с конца XIX века стали шить платье — *көйлек* — по новому покрою — отрезным, с лифом и с отрезной по талии юбкой. Пожилые женщины предпочитали платья старого образца — туникообразного покроя, сшитые из темной ткани с практически полным отсутствием каких-либо украшений (исключением являлась нагрудная нашивка *өңір*). Чем старше становилась женщина, тем меньше украшений она носила. Часть украшений пожилая женщина дарила своим невесткам и дочерям, часть откладывала для раздачи своим сверстницам во время ее похорон. В итоге старые женщины снимали с себя практически все украшения, оставляя лишь необходимый минимум — кольца, браслеты, так как в традиционной культуре женщина, не носящая вообще ювелирных украшений, считалась нечистой, не имеющей права даже готовить пищу.

С возрастом изменялась и прическа женщины. Если в девичестве казахские девушки носили мелкие косички, часто скрепленные в одну или две косы с украшениями на концах, то после вступления в брак молодые женщины заплетали только две косы на прямой пробор.

Таким образом, одежда, как и прическа, выступала в роли знака, подчеркивающего не только возрастной, но и социальный статус женщины. Причем, как мы уже заметили, на семейный и социальный статус женщины огромное влияние оказывала ее способность к деторождению. С точки зрения традиционного мировоззрения, основными функциями женщины брачного возраста считались деторождение и воспитание детей. Многодет-

³⁹ *Ibid.*, cc. 57—58.

ность женщины связывалась с представлениями о ее мудрости, о приобретении жизненного опыта. К такой женщине обращались за советом не только молодые женщины, но и мужчины.

Почитание образа матери до настоящего времени сохраняется в представлениях о мифологической покровительнице всех женщин и детей — добром духе Ымай. Вера в божество Ымай является отголоском древнего культа, родиной которого является Центральная Азия. Он распространен у многих тюркоязычных народов: у киргизов, алтайцев, хакасов. В казахском языке имя Ымай сохранилось в виде Май ана — «Мать Май»⁴⁰. Во многих тюрко-монгольских языках слово *ıмай* (*ıма*) тесно связано с процессом рождения ребенка и употребляется в значении утробы матери, последа. Невеста, в первый раз переступая порог дома своего свекра, роженица для облегчения родовых мук обращались в своих словах за благословением к Матери Май. До недавнего времени казахские повитухи и целительницы призывали в помощь почитаемых женщин, в том числе и Мать Май. Принимая роды или проводя сеанс лечения, они приговаривали: «...Не моя рука, рука Биби Фатимы, Зухры, матери Умай (Май), матери Камбар...»⁴¹.

⁴⁰ Х. Жубанов, *Исследования по казахскому языку* (Алма-Ата, 1936), і, с. 13.

⁴¹ Толеубаев, *Реликты доисламских верований*, сс. 43—44.

И. М. Стеблин-Каменский

Три зеравшанских слова¹

1. *Гусар* (*Gusar*, *γūsar*, тадж. *Ғӯсар*)

Несколько лет тому назад, когда мы в очередной раз были на родине Рахмата Рахимова в верховьях Зеравшана (а раньше мы часто ездили туда со студентами и с аспирантами), он упомянул, что старинным названием этой местности было, разумеется, не «Колхозчиён» (*Kolhozčiyon*, т. е. «колхозники»), и не Мазор-и Шариф — по имени почитаемого *мазара*, места упокоения святого Мухаммада Бошаро, — а *Гусар* (тадж. *Ғӯсар* — *γūsar*, *γusar*).

Mazor-i Šarif, тадж. *Мазори-Шариф* — это старое селение у знаменитого *мазара*, букв. «почитаемая, благородная гробница», расположено в нескольких километрах от Зеравшана, в боковом ущелье его левого притока (илл. 1). В мавзолее, различные конструкции которого датируются предположительно начиная с конца XI до XIV века и который считается выдающимся историческим и архитектурным памятником, покоится, согласно легенде, прах одного из сподвижников и(ли) родственников пророка. По сообщению А. А. Семенова, «...В горах Пенджикентского уезда, в селении Мазар-и-Шериф, верстах в 25 от Пенджикента, существует чтимый мазар Ходжа-Мухаммад-Башшара, известного знатока хадисов в первые века Ислама... Здание мазара, воздвигнутое в середине XIV в., замечательно порталом, по бокам арки которого — превосходная терракотовая кайма арабской вязи с растительной орнаментацией, а внутри за решеткою — две старых гробницы с оригинальным, с глубоким рельефом, майоликою зелено-голубоватого

¹ См. также: И. М. Стеблин-Каменский, «Три согдийских слова», *50 лет раскопок Древнего Пенджикента*. Тезисы докладов научной конференции (Пенджикент, 1997), с. 29—31.



Илл. 1



Илл. 2

цвета...»² Описанию и анализу архитектурных конструкций мавзолея Мухаммада Бошаро посвящено несколько статей³.

Очевидно, однако, и по созвучию имени святого с основой *bašar*, тадж. (из арабского) *башар* «человек», «род человеческого», и по наличию почитаемых источников, водопадов, деревьев, камней или скал и иных мест поклонения и паломничества в ближайших окрестностях, что мавзолей воздвигнут в месте древних, по всей видимости, доисламских святилищ⁴. Нынешний хранитель *мазара*, потомственный *шейх* Шамсиддин (илл. 2), знает многочисленные легенды, относящиеся к этим святым местам, которые довольно стандартны: в них фигурируют различные святые и рассказывается о совершенных ими чудесах. Что же касается названия *Гусар*, то оно относится не к селению около *мазара*, а ко всей окрестной местности по течению Зеравшана, где до недавнего времени постоянных селений не было, а отмечены были только кочевья, которые местное население, по сообщению Рахмата Рахимовича, определяло как «узбекские». Знаменитый винзавод и поселок *Колхозчиён* возникли уже в советское время.

На картах это место иногда неточно передавалось как *Гузар*, ср. тадж. *гузар* «проход, переправа»⁵, например *Гузарь*⁶; *Гузар*

² А. А. Семенов, «Материальные памятники арийской культуры», *Таджикистан. Общество для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами*, ред. Н. Л. Корженевский (Ташкент, 1925), сс. 130—131.

³ Л. С. Бретаницкий, «Об одном малоизвестном памятнике таджикского зодчества», *Материалы и исследования по археологии СССР* LXVI. *Труды Таджикской археологической экспедиции* (1951—1953 гг.), iii (Москва—Ленинград, 1958), сс. 325—357; S. Chmelnizkij, “The mausoleum of Muhammad Bosharo”, “*Muqarnas*” (*an Annual on Islamic Art and Architecture* VII, ed. by O. Grabar (Leiden, 1990), pp. 23—34 (то же на русском: *Известия АН Таджикской ССР. Отделение общественных наук* II (1990), сс. 28—35) и другие работы, цитируемые С. Г. Хмельницким. См. также: *idem, Между арабами и тюрками. Раннеисламская архитектура Средней Азии* (Берлин—Рига, 1992).

⁴ Как это обычно и бывает, ср. А. Мухторов, *Сирри мазорҳо* (Душанбе, 1964); О. Муродов, *Пайдоиши мазорҳо ва осори онҳо дар замони мо* (Душанбе, 1977); *Чаҳордаҳ мазор*, мураттиб ва муҳаррир Ҳ. Камол (Душанбе, 2001).

⁵ Ср. также Э. М. Мурзаев, *Словарь народных географических терминов* (Москва, 1984), с. 164; *Словарь географических терминов и других*

также на карте 1925 г.⁷. Вместе с тем в формах *Ғўсар* и *Гусар* как название населенного пункта, входящего в кишлачный Совет *Колхозийён* Пенджикентского района Ленинабадской области, это слово упоминается в официальном сборнике: «Таджикская ССР. Административно-территориальное деление на 1 января 1978 года»⁸.

В описании маршрута выдающегося ботаника и путешественника Владимира Ипполитовича Липского (1863—1937) *Гузар* (не ясно — местность или селение) упоминается на с. 553: «Прежние террасы Заравшана отчетливо виднеются по дороге. Не доезжая Гузара дорога, шедшая до сих пор довольно высоко над рекой, сразу спускается вниз почти к самому ее руслу. Здесь Заравшан значительно расширен... На такой почти совершенно голой степи на солнцепеке расположились какие-то кочевки... Местные жители называли этих кочевников... “турками”... что это был за народ, мне не удалось узнать, так как ни одного мужчины я не видел, — их или не было совсем, или они попрятались в юрты от жары; но кислое молоко, которым нас угостили их женщины, было отвратительно, так что, несмотря на жажду, мы не могли его пить много. Долина представляла собой порядочную пустыню: кроме массы *Phlomis* (русское “зопник”, предгорно-степное растение семейства губоцветных. — *И. С.-К.*) не было почти никакой травянистой растительности, точно так же и древесной, лишь далеко впереди у конца долины, откуда начинался подъем в предгорья и дорога поворачивала направо в горы, виднелась группа деревьев...»

Таким образом, местность, имеющая определение *yusar*, тадж. *гусар*, — это небольшое полустепное пространство, где Заравшан выходит из горной теснины, делится на несколько

слов, формирующих топонимию таджикской ССР, сост. Л. И. Розова, ред. В. И. Савина (Москва, 1975), с. 31; *Словарь географических терминов и других слов, формирующих топонимию Ирана*, сост. В. И. Савина, ред. Н. М. Наджарова (Москва, 1971), с. 58: «проход в горах», «улица», «квартал» и проч.

⁶ «Карта для показаний маршрутов В. И. Липского в Средней Азии в 1896, 1897 и 1899 г.» [вклейка в книгу:] *Горная Бухара. Результаты трехлетних путешествий в Среднюю Азию в 1896, 1897 и 1899 году В. И. Липского* (Санкт-Петербург, 1902—1905), i—iii.

⁷ «Таджикская автономная ССР», *Таджикистан*.

⁸ *Таджикская ССР. Административно-территориальное деление на 1 января 1978 года* (Душанбе, 1978), сс. 57, 272.

рукавов и течет уже по более широкой долине в сторону Пенджикента и Самарканда. Выше по течению находится область, именуемая Фальгар, в древности *Parγar*, тадж. Паргар⁹, очевидно, что-то вроде *para-* или *(u)pari-γara-*, т. е. букв. «под-горная» или просто «на-горная». Ниже по течению, на правом берегу Зеравшана, располагалась область *Oftob-ruya*, тадж. Офтобруя, букв. «Солнечная сторона» (на старых картах «Афтобрунская волость»¹⁰; также сообщается, что верховья Зеравшана делятся на четыре бекства: Фальгарское, Матчинское, Ягнобское и Фанское)¹¹. Ниже по левому берегу территория относилась уже к Пенджикенту¹².

Имя *Гусар* применялось, следовательно, к местности, где Зеравшан, выходя из теснины горного каньона, делится на несколько рукавов и течет к равнинным плодородным землям Согдианы, оазисам Пенджикента и Самарканда (илл. 3). Это было обозначение пограничья между Согдианой и горной страной — *Паргаром* — *Кухистаном*, как назывались и называются горные районы во многих областях ираноязычного мира (Памир, Восточный Гиндукуш, Иран).

Слово это, явно восточно-иранское по своему облику, можно возвести к древнеиранскому **γava-sara-*, букв. «конец (или начало) [области] Гава», вполне закономерно давшеему *γūsar* < **γausar* < **γava-sara-*. Название **γava-* приводится в первом фрагменте Видевдата, в так называемой «Географической поэме», в рассказе о творении Ахура-Маздой арийских земель: «Как вторую из лучших мест и стран создал я, Ахура-Мазда, *Гаву* — населенную согдийцами»: авест. *gāum yim suγdō-šayauənt* (Vd. I. 4). С. Н. Соколов предлагает понимать авест. *gava-šayana-* как «эпитет Согда; где живут в оседлых поселениях»¹³. Авест. *gava-* может быть связано с корнем GAU «скот» и, по заключению В. И. Абаева, унаследовано от кочевого быта,

⁹ Ю. Якубов, *Паргар в VII—VIII вв. н. э. (Верхний Зеравшан в эпоху раннего средневековья)* (Душанбе, 1979).

¹⁰ В. В. Дынин, «Очерк быта горцев верховьев Зеравшана», *Известия Туркестанского отдела ИРГО* X/1 (1914), сс. 37—124.

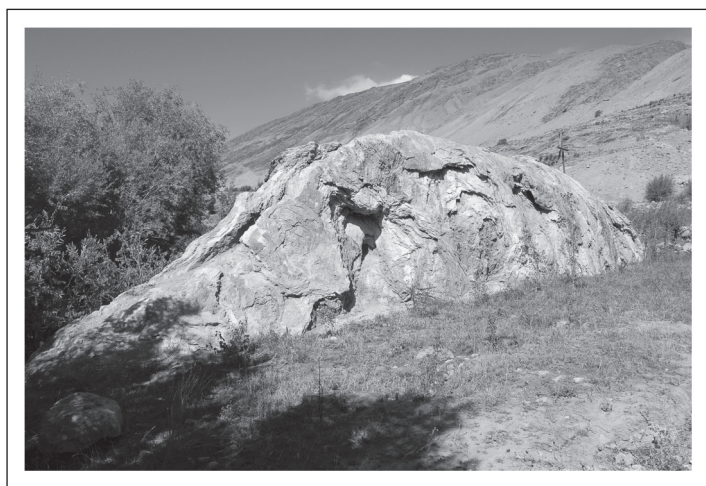
¹¹ *Ibid.*

¹² *Материальная культура таджиков верховьев Зеравшана*, ред. А. К. Писарчик, Н. Н. Ершов (Душанбе, 1973), с. 5.

¹³ С. Н. Соколов, *Язык Авесты* (учебное пособие) (Ленинград, 1964), с. 248.



Илл. 3



Илл. 4

когда «селение» было равнозначно скотоводческому стойбищу¹⁴. Слово имеет надежные соответствия в индоиранских языках (цыганское *gav* «селение», пехлеви *gōpat* «титул согдийского князя»), а за пределами их к нему могут относиться германское **gaw-*, немецкое *Gau* «область» и проч¹⁵.

Таким образом, таджикское зеравшанское *Гусар* (тадж. *yūsar*) может отражать название этой местности, восходящее к древнеиранскому **java-sara-* «граница области *Гава* (“населенной области”)», т. е. «граница Согда», и еще раз напомнить о том, как важно непосредственное посещение и отождествление топонимов с обозначаемыми объектами и ландшафтами. В том же первом фрагменте Видевдата в качестве первой лучшей из арийских стран называется прародина Ариана-Вайджа, которую локализуют в верховьях Амударьи и Пянджа¹⁶. Напомню, что в качестве несчастья или напасти этой страны зловердный Ахриман, помимо холодной зимы, сотворил змея (дракона) красного или рыжего (точнее «рыжеватого»), авест. *ažim yim raoiōitəm*). Именно здесь, в верховьях Пянджа (древней *Vahvi*- «Благодатной», реки на мифической прародине ариев), около ваханского селения Ширгин, лежит грандиозное окаменевшее туловище «дракона», называемое местными жителями по-вахански *Aždar-yar* «Дракон-камень», по-таджикски (на местном *нопси*) *sang-i ažda(h)or*, *sang-i aždarho* «Камень дракона» (из древнеиранского **aži-dahāka-*, дословно, возможно, по С. Н. Соколову, «змеем сжигающий, горящий», ср. русск. *Змей Горыныч*). Это минеральное образование рыжеватого-красноватого цвета «охраняет» вход в ущелье верховьев Пянджа (илл. 4). Об этом «окаменевшем» змее-драконе упомянул, по моему сообщению, Франц Грене¹⁷. Скала эта заслуживает, несомненно, подробного изучения и описания.

2, 3. Тадж. (матчинское) *dul-o karčok*

У замечательного исследователя этнографии Центральной Азии, автора лучшей работы по этнографии таджиков («Таджики долины Хуф»), Михаила Степановича Андреева (1873—1948),

¹⁴ В. И. Абаев, *Историко-этимологический словарь осетинского языка* (Ленинград, 1973), ii, с. 300.

¹⁵ *Ibid.*

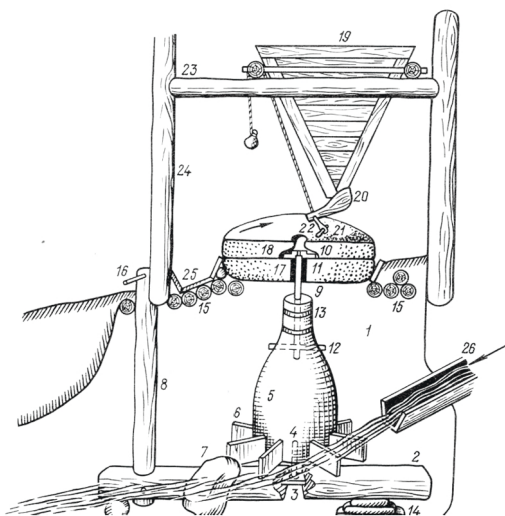
¹⁶ Стеблин-Каменский, «Река иранской прародины», *Ономастика Средней Азии* (Москва, 1978), сс. 72—74.

¹⁷ F. Grenet, “Zoroastre au Badakhshān”, *Studia Iranica* XXXI/2 (2002), p. 207, n. 32.

есть статья «Прозвища жителей различных селений в Матче (верховья р. Зарефшана)»¹⁸. Про жителей селения Худгиф рассказывается, что «...черти худгифы — шайтон — называются так за склонность к поэзии. На предложение отдать замуж дочь без вена (калинг) некто Мулло Абду-Карим сказал такой стих:

guspaṇd-u asp-u gow,
dul-u kapčok, osiyo-u now.
γayr-i ker-am ba man darkor-i
digar hamma-š a(z) Mullo Partow¹⁹».

М. С. Андреев пишет, что он затрудняется перевести начало второй строки и предполагает, что это «кипчацкие перлы»? (*durr-i qir-čog*), что, конечно, плохо согласуется с концовкой строки, в которой упоминаются «мельница и мельничный желоб». На самом деле, в связи с желобом и мельницей здесь называются две другие существенные части



Илл. 5

и детали традиционной среднеазиатской водяной мельницы: первая — перс., тадж., *dul* «мельничный ящик» — конический деревянный ящик-кузов для засыпки зерна (илл. 5, № 19); вторая — тадж. *kapčok* букв. «ложка, ложечка» (илл. 5, № 20), ср.

¹⁸ М. С. Андреев, «Прозвища жителей различных селений в Матче (верховья р. Зарефшана)», *Доклады Российской Академии наук. Серия В, октябрь—декабрь* (1924), сс. 173—176.

¹⁹ Привожу в нормализованной транскрипции по *op. cit.*, с. 175.

ягнобское *karčák* — «деревянный сосуд подковообразной формы, в который сыплется зерно из мельничного ящика»²⁰.

Первый термин широко представлен во многих языках, где используется этот тип водяной мельницы, обозначаемый в некоторых восточно-иранских языках словом культурного круга, входящим в конечном итоге к дренеиранскому **hvata-ar(n)aka-*, досл. «само-молка»: согдийское *γwt'rnk*, ягнобское *xutánna*, шугнанское *xidōrj*, ваханское *xədorg* и проч.²¹

Тадж. *karčok* — это чашка ложкообразной формы, направляющая падение зерна из мельничного ящика в отверстие верхнего жернова. Слово связывается с тадж., перс. *kafč*, *kafča* «ложка», также широко распространившимся термином культурного круга (араб., тюрк., перс. *qafiz* «мера сыпучих тел» и проч.) Не исключена связь всех этих обозначений ложки, черпака с индоевропейским корнем **KHAP* (лат. *capio*, тадж. *qapidan*, русск. *хапать* и т. д.), в известной степени, возможно, звукоподражательным и звукоизобразительным²².

Весь этот несколько скабрёзный стишок можно перевести так:

Бараны, лошади, коровы,
Кузов и чашечка, мельница и желоб.
Кроме необходимого мне *penis*,
Все остальное к Мулле Партову.

В результате этой шутки девушку выдали за Абду-Карима²³.

В заключение заметим, что мельница и особенно мельничный кузов, наполняемый зерном, являются символом плодородия и благоденствия. Пусть же мельничный кузов нашего юбиляра Рахмата Рахимова всегда будет полон полновесных зерен здоровья и благополучия!

²⁰ А. Л. Хромов, *Ягнобский язык* (Москва, 1972), с. 171.

²¹ См.: Стеблин-Каменский, *Этимологический словарь ваханского языка* (Санкт-Петербург, 1999), с. 410; о тадж. *dūl* см.: *ibid.*, с. 152; ср. рисунок-схему хуфской водяной мельницы *хадурдж* — Андреев, «Таджики долины Хуф (верховья Амударьи)», вып. II, подготовлен к печати и снабжен примечаниями и дополнениями А. К. Писарчик, *Труды Института истории, археологии и этнографии АН Таджикской ССР LXI* (Сталинабад, 1958), с. 89, рис. 14.

²² М. Фасмер, *Этимологический словарь русского языка*, перевод с немецкого и дополнения О. Н. Трубачева (Москва, 2004), *s. v.*

²³ Андреев, «Прозвища жителей различных селений», с. 175.

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

Илл. 1. Мавзолей Мухаммад-Бошаро.

Илл. 2. *Шейх* Шамсиддин и автор.

Илл. 3. Зеравшан у Гусара.

Илл. 4. Каменный дракон.

Илл. 5. Водяная мельница.

Н. С. Терлецкий

**Коллекция № 6935; собиратель Р. Р. Рахимов
(образы фантастических животных
в центральноазиатской керамике)**

В уникальном собрании памятников материальной и духовной культуры народов мира, хранящемся в фондах Музея антропологии и этнографии (Кунсткамеры) РАН, достойное место по праву принадлежит вещевой коллекции № 6935, созданной стараниями Рахмата Рахимовича Рахимова. Внушительная по размеру коллекция (общее число входящих в нее предметов составляет 269 штук) была собрана в результате экспедиционных исследований, проводившихся в течение трех сезонов (1986—1987 и 1990 гг.) и охвативших крупнейшие городские центры Мавераннахра — Самарканд, Бухару, Ходжент, Ура-Тюбе, Пенджикент. Состав коллекции весьма разнообразен и включает многочисленные образцы одежды, украшений, вышивок, войлочных, медных, глиняных предметов, преимущественно характеризующих традиционную культуру городского населения Центральной Азии. Более половины собрания (140 предметов) составляют образцы керамики — это посуда, подсвечники, статуэтки, и в их числе около тридцати зооморфных глиняных фигурок, ставших предметом рассмотрения данной статьи¹.

Центральноазиатская керамика демонстрирует многочисленные примеры использования образов диковинных фантастических животных, среди которых особое место занимают изображения драконов или схожих змее-, рептилеподобных существ (*илл. 1—3*)². Для обозначения данной категории мифоло-

¹ Помимо коллекции № 6935 к работе автором привлекались также фигурки, изображающие разнообразных животных фантастического облика, из коллекций МАЭ №№ 7304, 7347, 7348, научная атрибуция которых была также выполнена Р. Р. Рахимовым.

² Объектом внимания автора данной статьи являются в основном лепные изображения фантастических животных; рассмотрение вопроса об

гических персонажей наиболее широко распространенным является термин иранского происхождения *аждаха* (*аждахар*, *аждар*, *аждарха*)³. Предметы коллекции № 6935, которые в той или иной степени могут быть классифицированы как изображения означенной разновидности существ, можно условно разделить на две группы. К первой относятся предметы, носящие исключительно декоративный характер (в основном это фигурки драконов различных форм и размеров) (илл. 4, 37); к этой же категории следует отнести также те предметы, которые, хотя и обладают относительной функциональностью (например, подсвечники или сосуды), в первую очередь воспринимаются как предметы украшения интерьера (илл. 5—7). Вторую, весьма многочисленную, группу образуют глиняные игрушки (большую часть которых составляют игрушки-свистульки). Предметы, о которых пойдет речь, в основном датируются восьмидесятыми годами XX столетия, однако, несмотря на свою относительную «современность», дают наглядное представление об уходящей в глубь веков традиции изображения, а также восприятии и символизме образов *аждахаров* у населения региона. Причем многие из экспонатов, помимо своей несомненной этнографической значимости, также обладают неоспоримой художественной ценностью. Коллекцию № 6935 составили работы целого ряда известных мастеров-керамистов⁴, многие из кото-

использовании подобных образов в орнаментальном или сюжетном декоре керамических изделий лежит вне задач, поставленных на данном этапе, и, несомненно, требует отдельного исследования.

³ Типологически схожие драконоподобные персонажи присутствуют в мифологиях многих народов Центральной, Передней Азии, Кавказа, Поволжья, Западной Сибири. Так, у турок он носит название *эждер*, *эждерха*, *аждархо* — у узбеков, *аждарха* — у туркмен и каракалпаков, *ажыдаар* — у киргизов, *аждаһа* — у казанских татар, башкир и азербайджанцев, *айдагар* — у казахов, *аздяка* — у татар-мишарей, *аздага* — у нагайцев, *аждахак* — у армян. Под турецким влиянием этот образ проник в мифологию славянских народов Балкан (*ажда́йя* — у сербов, *аждер* — у болгар) (см.: В. Н. Басилов, «Аждарха», *Мифы народов мира*, ред. С. А. Токарев (Москва, 1991), i, с. 50; С. Б. Арутюнян, «Аждахак», *ibid.*)

⁴ Среди них следует отметить такие имена как: Фозил Азимов — №№ 74, 77, 86, 87, 97, 102, 107 (здесь и далее указаны номера предметов коллекции №6935); Шариф Азимов — №№ 119, 120, 135—139; Аслиддин Баротов — №№ 65, 78, 96; Хайдар Ботуров — №№ 123, 125;

рых принадлежали к гончарным династиям, сохранявшим традиционные приемы изготовления керамики и передававшим их потомкам. Тот факт, что на данный момент целый ряд традиционных народных промыслов оказался фактически утраченным (в частности, изготовление игрушек-свистулек), лишь подчеркивает научную значимость вышеуказанной коллекции.

Приступая к размышлениям о сакральных и ритуальных функциях рассматриваемых глиняных зооморфных фигурок, следует сделать несколько общих замечаний о тех представлениях, которые сопровождают образ *аждахара* в традиционном сознании центральноазиатских народов. Тема дракона сохранилась здесь в фольклоре, а в некоторых горных районах (например, в Припамирье) — в народных верованиях. Фольклорный дракон — *аждахар* — имеет два основных образа: либо это страж гор, охраняющий сокровища недр, либо существо, связанное с водой, ему подвластны источники, и он может вызывать дождь⁵. Некий собирательный образ дракона, совмещающий водную и горную стихии, обнаруживается в сочинении «‘Аджа’иб ал-Махлукат», где *аждахар* изображается как огромное животное, которое большую часть жизни проводит в воде, откуда иногда поднимается на высокие горы, наслаждаясь там влажностью облаков⁶. Как и во многих других культурах, в Центральной Азии драконы предстают символами стихий (первозлементов), сил или первоисточников, первопричин, присутствующих или действующих в мире. Таким образом, они выражают, в мифологическом осмыслении, аспекты окружающей природы, а также опасные или же, наоборот, благоприятные проявления природных сил, как, например, засуху или

И. Вахидов — №№ 82, 83, 95; Файзулло Гайбуллаев (Бухара) — №№ 174—176; Гадой Гафуров (Ура-Тюбе) — №№ 140—152; Джума Кобилов — №№ 122, 126, 127; А. Мухторов — №№ 62—64, 66, 68, 79, 80, 84; И. Мухторов — №№ 59—61; С. Мухторов — №№ 58, 67, 81, 88, 94, 98; Раджаб Нарзикулов — №№ 85, 99—101, 103, 105, 106; Мансур Насиров — №№ 75, 76, 89—93, 108—116, 134; Сухроб Насиров — №№ 69—73; Акбар Рахимов (Ташкент) — №№ 196—221; Сафар Сохибов (кишлак Чорку / Чоркух) — №№ 153, 154; Маруф Хамидов — № 104; Курбанбай Шарипов — №№ 117, 118, 121, 124, 128—133.

⁵ Г. А. Пугаченкова, «Драконы мечети Анау», *Советская этнография* II (Москва, 1956), с. 126.

⁶ Н. П. Остроумов, *Сказки сартов* (Ташкент, 1906), с. 161.

дождь⁷. Дракон, равно как и близкий ему образ змея⁸, обычно связан с плодородием и водной стихией, в качестве хозяина которой он выступает, и характерен в первую очередь для мифологических представлений народов, хозяйственная жизнь и благосостояние которых были основаны на искусственном орошении. Змееподобные существа в древности символизировали идею плодородия в ее хтоническом аспекте: змея связана с водой, оплодотворяющей землю. Полагали, что, уползая в нору или скрываясь в воде, она связывалась с силами природы, как вода, выходя из подземного навстречу, оплодотворяет землю⁹. Несмотря на очевидное доминирование «водной символики», дракон, сочетая в своем облике элементы различных животных, демонстрирует связь и с другими стихиями¹⁰: первоначальная хтоническая природа змея (символизирующая нижний мир, землю) соединяется в образе крылатого дракона с воздушной средой (верхний мир). Симбиоз противоположных мифологических символов, очевидно, прослеживается и в широко распространенном образе огнедышащего дракона, совмещающем водную и огненную стихии¹¹. Возможно, далекие отголоски подобных представлений нашли свое отражение в любопытном кувшине (№ 6935-116), украшенном фигурами трех рептилеподобных существ, на головах которых установлены подсвечники (илл. 8).

Помимо отмеченного восприятия дракона как символа, отображающего элементы окружающей природы, также наблюдается и более глубокое осмысление образов змееподобных существ на космическом уровне, где они являют собой силы стабильности или хаоса, устойчивости или динамизма, жизни или смерти. С другой стороны, они могут иметь схожее значение на

⁷ C. Grottanelli, "Dragons", *Encyclopedia of Religion*, ed. by L. Jones (New York—San Francisco—New Haven—London, 2005), iv, p. 2430.

⁸ По всей видимости, образ дракона является дальнейшим развитием образа змея, разделяя с последним основные отличительные признаки и мифологические мотивы, характеризуя более поздние стадии развития мифологии (период ранних государств) (см.: В. В. Иванов, «Дракон», *Мифы народов мира*, i, с. 394).

⁹ Б. И. Сариниди, «Змеи и драконы в глиптике Бактрии и Маргианы», *Восточный Туркестан и Средняя Азия в системе культур древнего и средневекового Востока* (Москва, 1986), с. 66.

¹⁰ G. E. Smith, *The Evolution of the Dragon* (New York, 1919), p. 34.

¹¹ Иванов, *op. cit.*, с. 394.

*Илл. 1**Илл. 4**Илл. 2**Илл. 3*



Илл. 5



Илл. 8



Илл. 7



Илл. 6

«социальном» или «политическом» уровнях, символизируя врагов или, в некоторых случаях, победителей. Тем не менее в данном случае символизм этого первого уровня выражает второй (вышестоящий) уровень — «космический» символизм зла, беспорядка и несправедливости или же, наоборот, заступничества и силы¹².

Следует остановиться и на вопросе эмоционального восприятия образа дракона в культуре народов Центральной Азии. Основные представления о драконах у народов Старого Света обычно разделяют на две группы. Традиция, объединяющая культуры западной части Евразии и некоторых регионов Восточной Африки, представляет драконов в виде сил хаоса, связанных со смертью и разрушением, обычно побеждаемых или покоряемых героями или богами¹³. Подобные представления уходят корнями в древнюю мифологию Ближнего Востока, индийскую, иранскую и европейскую культуры, и получили свое дальнейшее развитие в христианской средневековой традиции. Вторая традиция типична для Восточной Азии (главным образом Китая, Японии и Индонезии) и изображает драконов в виде не только могущественных, но и полезных существ. Однако следует отметить, что подобное разделение носит весьма условный характер; отличия между этими двумя традициями не столь просты и прямолинейны, а примеры положительного окрашивания образов драконов в «западной» традиции обнаруживаются столь же легко, как и отрицательного — в «восточной». Ретроспективный взгляд на эмоциональную оценку змее-, драконоподобных существ в «западной» традиции наводит на предположение, что негативные элементы стали доминировать в ней с процессом распространения христианства, особенно в Средние века, в то время как применительно к культурам Ближнего

¹² Grottanelli, *op. cit.*, p. 2430.

¹³ Подобный мотив весьма распространен и в Центральной Азии, где в фольклоре и верованиях присутствует образ сверхъестественного существа, враждебного человеку, — исполинского дракона, достигающего в длину нескольких километров, с огнедышащей пастью, пожирающего людей, попадающих на его пути, с горящими глазами, далеко освещающими все впереди, борьба с которым является излюбленным сюжетом центральноазиатских мифов и преданий (см.: Г. П. Снесарев, *Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма* (Москва, 1969), с. 31).

и Среднего Востока более раннего периода говорить об однозначном отождествлении драконов со злыми силами и символом зла, источником постоянной угрозы, не приходится. В некоторых случаях их символическая оценка решительным образом историзировалась, и они были идентифицированы тем или иным обществом с реально существовавшими врагами: иноземными захватчиками или же правителями-тиранами. В любом случае очевидно, что необходимо отойти от стандартной двучастной классификации и более детально исследовать данный вопрос, основываясь на специфических аспектах и мотивах восприятия образов драконов в культурах Старого Света.

Двойственное восприятие *аждахаров* свойственно и народам Центральной Азии. Многочисленные примеры положительного и / или почтительного отношения к этим мифологическим персонажам можно попытаться объяснить как живучестью древних доисламских и дохристианских представлений¹⁴, так и относительной близостью к дальневосточной (китайской) культуре. Так, рассказывая об уникальном изображении двух драконов на главном портале мечети на городище Анау (Туркменистан)¹⁵, Г. А. Пугаченкова отмечает, что оно, безусловно, воспроизводит именно китайскую иконографию этих полиморфных существ¹⁶. Указывая на существование культурных связей Центральной Азии с Китаем, выдвигается предположение, что прекрасные тимпаны мечети были выполнены местным мастером, который изобразил *аждахаров* в иконографической схеме, заимствованной полутора-двумя столетиями ранее из Китая, но в XV в. ставшей обычной, более того — канонизированной в местном изобразительном искусстве¹⁷. Результаты археологических раскопок древних культур Бактрии и Маргианы

¹⁴ Снесарев, *op. cit.*, сс. 31—2.

¹⁵ Так называемая мечеть Саййид Джамал ад-Дина, расположенная в 12 км к востоку от Ашхабада, на краю средневекового городища, была построена в 1455—6 г. (возможно, по поручению Абу ал-Касима Бабура) и разрушилась во время землетрясения 6 октября 1948 г. (см.: М. А. Мамедов, «Генезис образа драконов в искусстве Центральной Азии (к проблеме интерпретации изображения на портале мечети Анау)», *Культурные ценности (2002—2003)* (Санкт-Петербург, 2004), с. 56).

¹⁶ Пугаченкова, *op. cit.*, с. 125.

¹⁷ *Ibid.*, сс. 126—127.

(II тыс. до н. э.), в частности обнаруженные коллекции печатей и амулетов, показывают широкое использование образов змей и драконов. Есть все основания полагать, что змееподобные существа на этих печатях наряду с благожелательным значением иногда имеют и отрицательное, выступая как враги рода человеческого¹⁸. Глиняные изображения драконов из коллекций МАЭ также демонстрируют любопытные свидетельства различного эмоционального восприятия драконов, отраженного в специфическом внешнем облике керамических изделий, изготовленных в различных регионах Центральной Азии. Так, работы, выполненные каратагскими мастерами (илл. 9—11), изображают драконов скорее в виде отрицательных персонажей, в то время как изделия гончаров Самарканда передают гораздо более благожелательное восприятие рассматриваемых мифологических существ (илл. 12—15), равно как и драконоподобные фигурки из Бухары (Гиждувана) и Ура-Тюбе (илл. 16, 17). Принимая во внимание вышеупомянутое отождествление образа дракона с водой, возможное объяснение подобных отличий лежит в двойственности восприятия этой стихии. С одной стороны, вода ассоциируется с созиданием, является необходимым элементом для выращивания урожая и т. п., с другой — необузданная водная стихия несет с собой разрушения и смерть. В силу географических и климатических условий в Самарканде и Бухаре вода редко является источником несчастий, в отличие от Каратага и других горных районов, где она часто выступает причиной природных катаклизмов (наводнений, селевых лавин, разрушительных паводков), влекущих масштабные бедствия и гибель людей, что, вероятно, отчасти объясняет более «злой»

¹⁸ См. Сарианиди, *op. cit.*, с. 66. По авторитетному мнению Б. И. Сарианиди, «древние обитатели Бактрии, как, видимо, и Маргианы, четко разделяли реальных змей, имевших по преимуществу благожелательную символику, и драконов — носителей отрицательных для человека сил», что доказывается оборонительными позами живых существ, изображенных на амулетах вместе с драконами (см.: *ibid.*, с. 69). Подобное предположение, однако, вряд ли можно отнести к разряду безусловно достоверных, поскольку, как отмечает и сам автор, хотя «в мифологии Бактрии четко разделялись между собой змеи и драконы, причем последние имели несколько выработанных иконографических образов», образы обоих существ зачастую имели одинаковый графический контур и отличались весьма незначительными деталями, что «затрудняет их точное определение» (см.: *ibid.*, с. 68).

облик каратагских драконов (илл. 18). Необходимо также отметить распространенное в центральноазиатской мифологии представление о связи и отчасти отождествлении *аждахаров* с горами, принимая во внимание характерное (особенно для населения равнинных районов) восприятие гор как опасной среды¹⁹: драконы обитают в горных ущельях, изрыгают из огромной пасти огонь, дым и яд; они с такой силой вбирают (*тортмоқ*) в себя воздух, что с его струей находящийся рядом человек попадает в пасть *аждахара*²⁰.

Во многом восприятие драконов связано с их характерной ролью в космогонических и эсхатологических представлениях. Мифы разных культур упоминают драконов или схожих змееподобных существ в рассказах о сотворении мира или его обустройстве. В большинстве случаев данные предания сводятся к описанию борьбы богов или героев с драконами, мешавшими должному функционированию миропорядка, и последующей победы над ними²¹. Драконы представляют собой силы или природные явления, которые вмешиваются и препятствуют должному функционированию Вселенной, и они побеждаются богами или героями, которые формируют новый миропорядок и благодаря своей победе обретают авторитет, славу и власть над вновь созданным миром²².

В некоторых случаях подобные легенды интерпретируются как мифы о плодородии и как символическое изображение природных сил или явлений, поскольку победоносные персонажи часто представляют собой богов бурь (богов-громовержцев), а в преданиях обычно фигурируют засухи, дожди и увядание растительности. Однако космогоническая суть этих мифов в любом случае легко просматривается: для того чтобы построить или защитить мировой порядок, божество (или герой) должно одолеть дракона, символизирующего первобытное хаотическое

¹⁹ Ср. также весьма распространенные мусульманские предания, ассоциирующие некоторые горы или горные хребты с окаменевшими драконами-*аждахарами*, убитыми 'Али или другими почитаемыми персонажами мусульманской агнографии.

²⁰ И. С. Брагинский, «Заххак», *Мифы народов мира*, i, с. 463; В. М. Жирмунский, Х. Т. Зарифов, *Узбекский народный эпос* (Москва, 1947), с. 390.

²¹ См.: С. Г. Хук, *Мифология Ближнего Востока* (Москва, 1991), с. 9.

²² J. E. Cirlot, *A Dictionary of Symbols* (New York, 2002), pp. 86—87.

*Илл. 9**Илл. 10**Илл. 11**Илл. 12*



Илл. 13



Илл. 14



Илл. 15



Илл. 16

начало. В одних случаях драконоподобное чудовище олицетворяет преисущую, неподвижную, хаотическую материю, которая подлежит разрушению, разделению и реорганизации для создания нового мира. В других случаях змееподобные монстры представляются существами, которые, нарушая должное функционирование миропорядка, являются причиной статичности и смерти и, следовательно, должны быть уничтожены²³.

Принимая во внимание структурное соответствие космогонических и эсхатологических представлений, не удивительно, что в эсхатологических мифах различных культур драконы выступают в качестве существ (или одних из существ), которые ввергают в хаос и несут смерть в конце времен. Из традиций, вероятно в наибольшей степени повлиявших на подобные представления древнего населения Центральной Азии, следует в первую очередь отметить иранскую эсхатологическую мифологию, в которой змееподобное существо Ажи Дахака (авест. *aži-dahaka*) (в более позднем варианте — Заххак) было пленено, заковано в цепи и подвешено в вулканическом жерле²⁴ на горе Демавенд героем Тразтаоной (авест. *draētaona*) (пехл. Фредон (*frēdōn*)) (Фаридун), но возвратится в конце времен²⁵. В конце мировой истории, во время заключительной битвы Добра и Зла, Ажи Дахака вырвется из оков, и окончательную победу над ним одержит Керсаспа (пехл. Керсасп) или Сам²⁶. В авестийской традиции Ажи Дахака представляется в виде трехглавого змея и является самым сильным из творений Ахримана. Однако в более поздней традиции образ Ажи Дахака подвергается историзации, дракону приписывается человеческий облик²⁷. В «Шах-наме» Заххак предстает сыном арабского царя Мардаса;

²³ Grottanelli, *op. cit.*, p. 2431.

²⁴ О. М. Чунакова, *Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов* (Москва, 2004), с. 18. (Согласно другим представлениям оно было приковано к горе, см.: Grottanelli, *op. cit.*, p. 2434; заперто в пещере, см. Н. Masse, "Farīdūn", *Encyclopaedia of Islam* (CD-ROM edition v. 1.0) (Leiden, 1999).

²⁵ Схожие сюжеты обнаруживаются в иудейских и христианских текстах «апокалипсического» содержания, где упоминается, что первобытный дракон был побежден, но не полностью уничтожен, и возвратится в конце времен и принесет разрушения и опустошение, чтобы потом быть уже окончательно уничтоженным.

²⁶ Чунакова, *op. cit.*, с. 18.

²⁷ *Ibid.*

его единственной внешней чертой, сохранившейся от первоначального драконообразного облика, являются две змеи, выросшие из его плеч в местах поцелуя Иблиса. Этих змей, являющихся поздним переосмыслением «трехголовности» дракона, нужно было кормить человеческим мозгом²⁸. Как и в более ранних представлениях, потерпев поражение от Фаридуна, он был пленен и заточен в пещеру на горе Демавенд²⁹.

Тематически весьма близким к подобным преданиям является комплекс мифологических представлений, которые изображают драконов в роли похитителей материальных богатств и / или женщин, а также представления о «драконах-пожирателях». Широко распространенный мотив похищения драконом девушки восходит к обряду, во время которого девушку приносили в жертву духу вод³⁰. Наиболее распространенный центральноазиатский миф об *аждахаре* (имеющий несколько вариантов) сводится к рассказу о драконе, угрожающем стране или городу гибелью. Чтобы спастись, жители регулярно отдают ему на съедение девушку. Герой побеждает *аждахара*, спасает очередную жертву (обычно в этой роли выступает царская дочь), женится на ней и обретает статус правителя³¹. В космогонических мифах символизирующий хаос враг также представлен в виде похитителя или взимающего дань тирана; в других случаях боги / люди в качестве откупа посылают чудовищу богиню / девушку. Однако более четко подобное восприятие драконов прослеживается в так называемом «основном индоевропейском мифе» или «индоевропейском мифе о похищении скота» (“Indo-European cattle-raiding myth”). В мифологиях многих индоевропейских обществ обнаруживаются мифы подобного типа, или, по крайней мере, их следы, когда ужасное, змееподобное, обычно трехголовое чудовище крадет у некоего героя или группы лиц скот, герой или божество нахо-

²⁸ Брагинский, «Заххак», с. 463.

²⁹ Masse, *op. cit.*

³⁰ Примеры подобной традиции обнаруживаются во многих культурах: в Древнем Египте девушку, наряженную в свадебные одежды, бросали в Нил перед посевом в надежде обеспечить разлив реки, необходимый для вызревания урожая; в Китае схожий обряд знаменовал символическую свадьбу самой красивой девушки с Хуанхэ и т. п. (см. Иванов, *op. cit.*, с. 394; M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion* (New York, 1958), p. 189).

³¹ Басилов, *op. cit.*, с. 50.

дит пропавших животных и побеждает дракона³². Иранский миф, который может быть отнесен к данной группе, повествует об Ажи Дахаке, который похищает не скот, а женщин царской семьи (сестер Йимы Арнавач и Сахавач), которых отвоевывает Тразтаона³³. Схожие черты имеет и миф о тысячелетнем (без одного дня) царствовании Заххака, в течение которого ему ежедневно должны были приносить в жертву двух юношей, чей мозг он скормливал растущим из его плеч змеям³⁴. Во многих преданиях змееподобное существо символизирует собой реально существовавшую враждебную (часто неиндоевропейскую) группу, с которой имели место продолжительные вооруженные столкновения³⁵. Подобная тема о похищающем женщин драконе, которого затем побеждает герой, не менее распространена, чем тема дракона-«пожирателя», и с легкостью может быть обнаружена в фольклоре множества стран. Так, в узбекском народном предании схожие мотивы представлены как в форме самостоятельного сюжета («Меч-богатырь» — «Килич-батыр»), так и в виде эпизода в других сказках³⁶. Бой с драконом встречается в *дастанах* «Кунгутмыш», «Ширин и Шакар» и «Рустам-хан», при этом в последнем сказочный сюжет воспроизведен со всеми обычными для него подробностями³⁷. Народные сказания схожей тематики также упоминают о драконах, похищающих или / и пожирающих какие-либо жизненно важные

³² Grottanelli, *op. cit.*, p. 2431.

³³ Следует отметить, что в древнеиранской традиции Ажи Дахака не был единственным драконоподобным персонажем. Героям противостояла целая группа мифологических вредоносных существ именуемых *храфстра* (авест. *xrafstra*). Среди них — рогатый Ажи Срувар (пехл. *sgūwar*, авест. *Aži Sruvara*), пожирающий людей и скот и отравляющий землю своим ядом, водяное чудовище Гандарв (пехл. *gandarw*, авест. *Gandarəwa*) и другие жуткие создания, жаждущие уничтожить живое, но побеждаемые отважными героями (см.: M. Boyce, *A history of Zoroastrianism* (Leiden—New York—Köln, 1989), i, p. 91).

³⁴ Брагинский, «Заххак», с. 463.

³⁵ Схожие мотивы встречаются в библейских и раннехристианских текстах, где образы разнообразных чудовищ употребляются для обозначения соседних народов или тиранов-правителей, преследовавших иудейский народ.

³⁶ Остроумов, *op. cit.*, сс. 18, 128 и др.

³⁷ Жирмунский, Зарифов, *op. cit.*, с. 390.

элементы (как, например, воду или солнце) или же отравляющих землю или воздух³⁸.

Традиция восприятия драконов как захватчиков или пожирателей также перекликается с двумя другими широко распространенными мотивами: темой змеи, которая в первозданном времени лишила людей бессмертия, или же змеи, обитающей у подножия древа жизни или мирового древа. Подобная связь, возможно, поднимает вопрос о драконе как страже древа жизни или иных источников бессмертия или долголетия³⁹. В других мифах дракон изображается не как страж, но как разрушитель или осквернитель священного древа. Так, в иранской мифологии рептилия (жаба), созданная Ахриманом, пытается разрушить священное растение Гайо-керена (Гокарн). Тема дракона как охранителя древа жизни или мирового древа типологически тесно связана с восприятием дракона как стража сокровищ. Согласно средневековым иранским легендам, *аждахары* охраняют подземный клад Каруна (ветхозаветный Кореи)⁴⁰. Тема дракона — стража древа жизни — стала важным мотивом иконографии в древней и средневековой Евразии. Возможной реминисценцией подобных мотивов представляется трехглавый *аждахар* из коллекции МАЭ (№ 6935-102), выполненный с массивным светильником на спине (илл. 19). Вертикально расположенный ствол подсвечника, как бы составленный из нескольких

³⁸ Так, в поэме *Кунтугмыш* (или *Холбика*), повествующей о подвигах царевича Кунгутмышы, сына Кара-хана Авлия-ата из Ногаистана, рассказывается о борьбе с *аждахаром*, захватившем колодец — единственный источник воды в окрестных пустынных районах:

Захватил всю воду грозный Аждахор,
Этот змей громадный блещет, как пожар.
Он людей глотает, голоден и яр...
А навстречу — и гром, и звон.
Хвост змеиный, шумит пожар:
Пасть свою открыл Аждахор.
Рыбьей он чешуей блестит
Над степною водой лежит,
От людей ее сторожит.

(Цит. по: *Узбекские народные поэмы* (Ташкент, 1958), сс. 400—401).

³⁹ Здесь можно вспомнить миф о драконе, оберегавшем золотые яблоки Геспериды, убитом Гераклом, или о индийских *нагах*, охранявших Белую гору и волшебное дерево Махасанкха.

⁴⁰ Брагинский, «Заххак», с. 463.



Илл. 17



Илл. 20



Илл. 19



Илл. 18



Илл. 21



Илл. 23



Илл. 22

звеньев, отчетливо делится на три части, перекликаясь с характерной вертикальной троичностью мирового древа. Помимо интерпретации *аждахара* как охранителя *arbor mundi*, в рассматриваемом предмете может быть отмечена и широко распространенная традиция отнесения к каждой части мирового древа особого класса существ, в которой фантастическим чудищам хтонического типа отводилось место в основании или корнях⁴¹. Говоря о распространенном восприятии *аждахаров* как стражей, следует также отметить охранительную функцию изображений драконоподобных существ. Мастера-ремесленники нередко придавали своим произведениям форму представителей фантастического мира, которые, по древним поверьям, своим страшным видом должны были отталкивать злых духов и приносить людям счастье⁴².

Как уже указывалось выше, в более поздних традициях драконы и змееподобные существа все чаще выступают в роли символов злых сил или инструментами воплощения дьявольских замыслов. Однако, несмотря на систематическую «демонизацию» образа дракона, даже в традициях с доминирующим негативным восприятием змееподобных мифологических персонажей многие аспекты указывают на гораздо более сложное символическое и мифологическое значение драконов. Здесь необходимо отметить такие моменты, как довольно широкое использование образа дракона в геральдике, отождествление (которое можно отчасти сравнить с тотемными практиками в более архаичных обществах) этнических групп с образом змея, ведение родословных от драконов, использование изображений драконов (зачастую в качестве символов плодородия и процветания) в богослужениях или народных праздниках. Предания многих народов Евразии, в том числе и населяющих Центральную Азию, повествуют о драконах как о предках или родителях героев, святых и почитаемых персонажей, а также о мифических прародителях правящих династий. По некоторым поздним армянским и иранским источникам, кое-где в Мидии и, вероятно, Кабуле сохранялось почитание Ажи-Дахака. Местные правители возводили к нему свои родословные или рассказывали леген-

⁴¹ См.: В. Н. Топоров, «Древо мировое», *Мифы народов мира*, i, с. 400.

⁴² Л. И. Жукова, «Образцы художественной резьбы по мрамору из Нураты в Бухарском историко-краеведческом музее», *История и археология Средней Азии* (Ашхабад, 1978), с. 229.

ды о службе своих предков при его дворе⁴³. В «Шах-наме», в частности, говорится, что кабульский владыка Мехраб, дочь которого, Радаба, родила богатыря Рустама, был из рода Заххака⁴⁴. Упомянувшееся выше изображение драконов на портале мечети в Анау, возможно, имеет тематическую связь с «тотемом» основного туркменского племени, населявшего в XV в. округ Анау, или фамильным гербом владевшей городом династии⁴⁵.

Связь драконов с водой, плодородием и урожаем (характерная, в частности, и для мифологических представлений оседлого земледельческого населения Центральной Азии) зачастую ведет к вторичному осмыслению образа дракона и восприятию его как воплощения положительного начала, помощника, дающего людям воду и, следовательно, материальные блага. Представления о драконах как охранителях водных источников, в частности, нашли свое отражение в традиции оформлять водостоки в виде зооморфных фантастических существ. Истоки подобного обычая, несомненно, уходят в глубокую древность и связаны с культом воды; изображения драконов и других животных устрашающего облика были призваны охранять чистоту источников⁴⁶. В Фергане, как указывает Г. А. Пугаченкова, еще в первой половине XX века существовало празднество, во время которого жители носили чучело *аждахара*, что, по поверьям, должно было вызвать дожди для молодых посевов; к этим же верованиям восходит широко распространенный в Центральной Азии обычай запускать бумажных змеев⁴⁷. С другой стороны, иранская мифологическая традиция приводит и свидетельства иной интерпретации связи драконов и плодородия. Так, согласно Бируни, праздник осеннего плодородия Михрган (день осеннего равноденствия) был установлен в ознаменование победы над Заххаком⁴⁸. Многочисленные примеры проявления как положительных, так и отрицательных черт характеризуют образ дракона как весьма сложный полисемантический символ.

⁴³ Л. А. Лелеков, «Ажи-Дахака», *Мифы народов мира*, i, с. 50.

⁴⁴ Брагинский, «Рустам», *Мифы народов мира* (Москва, 1988), ii, с. 390.

⁴⁵ Мамедов, *op. cit.*, с. 68.; Пугаченкова, *op. cit.*, сс. 127—128.

⁴⁶ Жукова, *op. cit.*, с. 229.

⁴⁷ Пугаченкова, *op. cit.*, с. 126.

⁴⁸ Брагинский, «Заххак», с. 462.

Как уже упоминалось выше, в образе дракона соединяются образы животных, первоначально воплощавших два противоположных и отличных от земного мира — верхний (птицы) и нижний (змеи или другие рептилии). Поэтому первоначально мифологический образ дракона был одним из способов представления той же пары противоположных мифологических символов, которые известны в мифе о поединке (или сражении) мифологических змей и птиц⁴⁹. Однако «раздельное» изображение драконов с птицами также продолжало играть важную роль в центральноазиатской художественной традиции. В коллекциях зооморфных керамических фигурок МАЭ обнаруживается множество вариаций данного сюжета (илл. 20—25). Любопытно отметить разнообразие эмоциональной окрашенности и экспрессивности данного бинарного образа: если в одних случаях дракон и птица (обычно изображенная сидящей на хвосте чудовища) воспринимаются зрителем как две противоположные, противоборствующие силы (илл. 20, 22, 23), то в других — их сосуществование может быть расценено как вполне индифферентное по отношению друг к другу (фигурка птицы располагается уже на спине дракона) или же даже переходящее в мирное — в третьем случае (здесь птицы могут изображаться на плечах, шее или голове *аждахара*) (илл. 25). В тех случаях, когда лепные группы, демонстрирующие драконов с птицами, определенно не являются лишь иллюстрацией к широко распространенным сказочным преданиям или мифам о противоборстве этих двух существ (или борьбе героя в обличье птицы с драконом), т. е. символическим изображением борьбы Добра со Злом, представляется весьма заманчивым расценить подобные фигурные композиции как образ, символизирующий созидательное начало. Действительно, учитывая общепризнанное отождествление образа птицы с семенем / семенами, а дракона — с водной стихией, их совместное изображение может быть интерпретировано как выражение идеи фертильности и урожайности. В этом плане весьма показательным является и распространенный способ орнаментации керамических зооморфных фигурок: по «телу» дракона, обычно белого цвета, рассыпан точечный узор *нохот* (тадж. *naḵūd*) (букв. «горох», «горошина») — стилизованное изображение посеянных семян; часто изображаются всевозможного рода розетки (солнце) (илл. 25, 26). Идеи плодородия и орошения также находят отголоски в часто встречающемся

⁴⁹ Иванов, *op. cit.*, с. 394.

изображении маленьких сосудов для воды (*кўгичаҳушток*) на спинах *аждахаров* (илл. 27)⁵⁰.

Прослеживая эволюцию традиции изображения дракона в Центральной Азии, следует отметить, что данный образ в произведениях искусства на протяжении веков претерпевает определенные изменения, отображая отчасти следы взаимодействий с другими культурами⁵¹. Хотя специфический облик дракона со временем все более и более стандартизировался и приобрел устойчивый вид в искусстве разных народов⁵², тем не менее дракона определяют скорее его осмысление и роль данного образа в мифологических представлениях, чем его внешний вид. В данном контексте следует взглянуть на образцы керамических игрушек-свистулек, хранящихся в фондах МАЭ. Рассказывая о ремесле гончаров Каратага, Н. Н. Ершов упоминает о традиции изготовления разнообразных свистулек в форме птиц (*тути, мусича*), барашка (*кушқорча*) (илл. 26, 28), лошадки (*аспак*) и «какого-то называемого “львом” фантастического зверя (*шер*)»⁵³. При этом следует отметить, что изделия двух последних типов (т. е. в виде лошади и льва) практически идентичны: они представляют собой фигурки зооморфных существ, своим обликом весьма далеких от заявленных «прототипов», на четырех длинных лапах, с относительно коротким туловищем, довольно длинной вертикально посаженной шеей и головой фантастического облика, обычно «украшенной» многочисленными рогами, наростами, с выпученными глазами и открытой пастью с зубами и клыками (илл. 16, 17, 29—35)⁵⁴. Рисунки, наносимые

⁵⁰ Н. Н. Ершов, *Каратаг и его ремесла (историко-этнографический очерк)* (Душанбе, 1984), с. 99.

⁵¹ Пугаченкова, *op. cit.*, с. 126.

⁵² Обычно дракон изображается как существо, совмещающее элементы различных животных: тело змеи или другой рептилии, крылья птицы или летучей мыши, когтистые лапы хищных млекопитающих или птиц, одна или несколько голов с огромными клыками и множеством языков и т. п.

⁵³ Ершов, *op. cit.*, с. 99.

⁵⁴ В вопросе интерпретации «фантастического зверя, называемого львом», любопытную информацию представляет древняя месопотамская традиция. Так, аккадские тексты повествуют о некоем драконоподобном существе, именуемом *labbu* («лев»), живущем как в воде, так и на суше; змей в эпосе о Гильгамеше называется *labbu iršiti* (лев земли (подземного мира)) (см.: N. Wyatt, *Space and Time in the Religious Life of the Near East* (Sheffield, 2001), p. 107).



Илл. 24



Илл. 25



Илл. 26



Илл. 27



Илл. 28



Илл. 29



Илл. 30

на тела данных глиняных изделий, также обнаруживают сходство, если не полную идентичность, как в цвете, так и в своей форме — в основном это стилизованный растительный или простейший геометрический (часто точечный) орнамент. Едва ли не единственным признаком, позволяющим идентифицировать некоторые из этих фигурок как изображение лошадей (вернее сказать «конеподобных» существ), является часто встречающееся изображение на их спинах всадников или стилизованных седел (илл. 10, 16, 17, 29, 30, 32—36). Форма туловища этих созданий также близка облику копытных животных, однако, очевидно, следует признать его вторичность в художественном замысле, в котором доминирующая роль в композиции и по силе эмоционального восприятия отводится выразительным головам диковинных зверей, больше подходящим изображению драконов. Между тем в Центральной Азии образ дракона близок (а по сути, совпадает) с образом другого фантастического существа — *асп-и аби* (т. е. водяным конем), согласно представлениям местных жителей, обитающего в горных озерах⁵⁵. По мнению некоторых исследователей, именно «коневидный» дракон-*аждахар* был характерен для центральноазиатской иконографической традиции более раннего периода. Так, на чаше с Афрасиаба, датированной VIII—IX вв.⁵⁶, изображен дракон, идентичный облику фантастических существ из привлекавшихся коллекций МАЭ — у него пятнистое туловище коня, длинная жирафья шея, острые уши, птичий клюв, которым он кусает свой гладкий, завершенный в конце трилистником хвост. Подобные изображения *аждахаров* встречаются как на других образцах центральноазиатской керамики, так и в миниатюрной живописи вплоть до XV—XVI вв. и имеют параллели еще в древней расписной керамике Ирана III тыс. до н. э.⁵⁷ Несмотря на то, что постепенно образ «коневидного» дракона вытесняется (так, под влиянием «монгольской» школы миниатюрной живописи, сформировавшейся под сильным воздействием китайской художественной традиции, *аждахары* стали изображаться в характерной дальневосточной трактовке), он не исчез полностью, фигурируя как на некоторых миниатюрах более поздних эпох,

⁵⁵ Пугаченкова, *op. cit.*, с. 126.

⁵⁶ См. рис.: В. Л. Вяткин, *Афрасиаб — городище бывшего Самарканда* (Ташкент, 1926), с. 58.

⁵⁷ Пугаченкова, *op. cit.*, с. 126.

так и архитектурных памятниках (в частности, на фасаде *медресе* Рустамбека в Ходженте (XIX в.))⁵⁸. Еще одной сферой, сохранившей и тиражировавшей этот древний облик, безусловно, следует признать центральноазиатское гончарное производство, в первую очередь — изготовление глиняных игрушек. Данная категория керамических изделий носит различные наименования: так, в Риштане и Гиждуване они называются *сополи хушпалак*, в Шахризязбе — *чурчурак*, в Самарканде, Каттакургане, Ташкенте, Каратаге — *хуштак*, Хорезме — *шивалак*⁵⁹.

Распространенная в этнографической литературе дефиниция рассматриваемых нами керамических изделий как «игрушек» требует некоторого уточнения. Изготовление разнообразных зооморфных фигурок было приурочено к различным праздникам — Курбану (празднику жертвоприношения), Рамадану (празднику разговения), но в первую очередь к празднику весеннего равноденствия Ноурузу (в некоторых, в первую очередь сельских, районах более распространенным названием этого праздника является Сар-и сал). Учитывая упоминавшуюся выше связь образа *аждахара* с идеей плодородия и урожайности, очевидно, что изначально изготовление глиняных фигурок было связано именно с сельскохозяйственным праздником Нового года, и уже позже, став в сознании местного населения определенным маркером знаменательных календарных дат, стало практиковаться и в канун мусульманских праздников, отмечаемых по лунному календарю и, следовательно, не относящихся к земледельческому циклу. Любопытно, что подобное глубоко укоренившееся представление о драконообразных свистульках как неизменном атрибуте праздника сохранилось и в более поздние эпохи. Так в коллекции № 6935 имеется несколько фигурок *аждахаров* с нанесенной на шее надписью «1987 г. 70 лет Октябрю», что, по всей видимости, свидетельствует о приурочивании их изготовления к празднику годовщины Октябрьской революции (илл. 30, 34, 36)⁶⁰.

Зооморфные свистульки в форме фантастических животных, среди которых обязательно присутствовали драконы и птицы, изготавливались гончарами и продавались в день Ноуруза на

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ М. К. Рахимов, *Художественная керамика Узбекистана* (Ташкент, 1961), с. 16.

⁶⁰ См. №№ 6935-145, 146, 152.

базарах. Подобные игрушки делались в основном на продажу. По воспоминаниям Рахмата Рахимовича, он в детстве сам изготавливал подобные игрушки, однако их производство собственными руками практиковалось относительно редко, в тех случаях, когда покупка их была невозможна. В основном к этому прибегали жители удаленных сельских районов, для которых поездка на базар в силу тех или иных обстоятельств была затруднена. Главным образом изготовлением фигурок из обожженной глины занимались подмастерья и ученики⁶¹, реже — сам мастер-гончар, иногда, как, например, в Риштане, специалисты-женщины⁶². Во время праздничных дней дети бегали по улицам с купленными фигурками-свистульками, и города оглашались неумолкаемым свистом, однако с окончанием праздника свистульки исчезали, и в обычное время дети с ними не играли⁶³. Е. М. Пещерева связывает обязательное присутствие образов *аждахаров* в указанных игрушках с традиционным восприятием этих мифических существ в качестве хранителей вод, а также с широко распространенным в среде таджикского и узбекского населения Центральной Азии поверьем, что свистом можно вызвать ветер, а за ним и дождь⁶⁴. Таким образом, в представлении местных жителей, изготовление игрушек-свистулек к весеннему празднику, а также свист могли вызывать столь необходимые для земледельцев осадки. Весенний дождь (а особенно дождь на праздник весеннего равноденствия) считался особо благодатным и именовался *аб-и рахмат* (букв. «вода милости»)⁶⁵ — эту воду собирали и обрызгивали ею закрома с зерном, сосуды, употребляемые в молочном хозяйстве, а также выносили под дождь маленьких детей для обречения

⁶¹ Ершов, *op. cit.*, с. 99.

⁶² Е. М. Пещерева, *Гончарное производство Средней Азии. Труды института этнографии* XLII (Москва—Ленинград, 1959), с. 108.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Ср. уже упоминавшиеся выше представления об *аждахарах* как существах, могущих вызывать дождь.

⁶⁵ Любопытно отметить, что среди разнообразного декора, украшающего глиняные фигурки *аждахаров*, часто встречается узор, называемый *аб-и рахмат* («святая вода», «весенний дождь»), применяемый для оформления узких и широких орнаментальных полос, характерный для керамических изделий практически всех районов Таджикистана и Узбекистана (см.: Рахимов, *op. cit.*, сс. 77, 226; рис. на с. 145).

ими здоровья и долголетия⁶⁶. Использование рассматриваемых фигурок лишь во время праздника и указанные представления относительно их сакральных функций, несомненно, подчеркивают их первичное ритуальное предназначение, что выводит их из категории обычных предметов повседневных детских забав. Не вполне оправдано определение подобных свистулек как игрушек также и в силу их малой пригодности для активных детских игр: здесь обращает на себя внимание как крайняя хрупкость изделий из обожженной глины, так и не всегда подходящие для ребенка младшего возраста размеры фигурок (некоторые из них имеют высоту до 30—40 см и довольно значительный вес). На ритуальное значение зооморфных фигурок указывает и другая древняя традиция. М. Бойс указывает, что у иранских зороастрийцев существовал обычай изготовления к праздникам разнообразных предметов из теста и глины, в том числе и изображений животных, верблюдов с всадниками, птиц⁶⁷. Изготовление подобных фигурок из теста известно и в Центральной Азии⁶⁸. Целый ряд фактов (помещение зооморфных глиняных фигурок на жертвенники, приурочивание изготовления фигурок к Ноурузу, ко времени которого совершались наиболее значимые жертвоприношения, изготовление схожих фигурок из теста) наталкивает на предположение, что рассматриваемые зооморфные фигуры имели жертвенное предназначение⁶⁹. В беседе с автором представленной заметки Рахмат Рахимович обратил внимание на еще одну важную роль рассматриваемых нами артефактов, отметив воспитательную функцию «игрушек» — введение ребенка во взрослый мир, когда, играя, он расспрашивал родителей об изображенных существах и, выслушивая объяснения, впитывал традиционные представления предков. Таким образом, подобные предметы могут быть

⁶⁶ Пещерева, *op. cit.*, с. 108.

⁶⁷ Boyce, *A Persian Stronghold of Zoroastrianism* (Lanham—New York—London, 1989), p. 41.

⁶⁸ См.: Л. Ф. Моногарова, «Материалы по истории язгулемцев», *Среднеазиатский этнографический сборник II* (Москва, 1959), сс. 74—75.

⁶⁹ Более подробно о данном вопросе см.: В. Ю. Крюкова, «Из звучащей глины», *Радловский сборник-2008* (Санкт-Петербург, 2008), с. 52—61.



Илл. 31



Илл. 32



Илл. 33



Илл. 34



Илл. 35



Илл. 36



Илл. 37

расценены как инструменты *этнопедагогики*, своеобразный повод рассказать следующим поколениям о культуре.

Коллекция № 6935, собранная Р. Р. Рахимовым, предоставляет уникальный материал для изучения различных аспектов материальной и духовной культуры населяющих Центральную Азию народов, в частности, особенностей керамического производства в этом регионе, и будет востребована многими поколениями исследователей.

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ:

- Илл. 1.** А. Мухторов, фигурка «аждахора». Глина, 13×9 см. Самарканд, 1986. МАЭ РАН, № 6935-80. Фотограф Н. С. Терleckий.
- Илл. 2.** А. Мухторов, фигурка «аждахора». Глина, 16×10 см. Самарканд, 1986. МАЭ РАН, № 6935-84. Фотограф Н. С. Терleckий.
- Илл. 3.** Р. Нарзикулов, фигурка «аждахора». Глина, 12×48 см. Самарканд, 1986. МАЭ РАН, № 6935-100. Фотограф Н. С. Терleckий.
- Илл. 4.** Ф. Азимов, фигурка «аждахора». Глина, 19×13 см. Самарканд, 1986. МАЭ РАН, № 6935-87. Фотограф Н. С. Терleckий.
- Илл. 5.** Р. Нарзикулов, фигурка «аждахора» с подсвечниками. Глина, цветное стекло, 23×31 см. Самарканд, 1986. МАЭ РАН, № 6935-105. Фотограф Н. С. Терleckий.
- Илл. 6.** Р. Нарзикулов, сосуд в виде фигурки «аждахора». Глина, 23×30 см. Самарканд, 1986. МАЭ РАН, № 6935-106. Фотограф Н. С. Терleckий.
- Илл. 7.** М. Носиров, подсвечник. Глина, 18 см, диам. чаши 10 см. Самарканд, 1986. МАЭ РАН, № 6935-114. Фотограф Н. С. Терleckий.
- Илл. 8.** М. Носиров, Подсвечник-кувшин декоративный. Глина, 59,5 см, диам. поддона 15 см. Самарканд, 1985. МАЭ РАН, № 6935-116/1, 2. Фотограф Н. С. Терleckий.
- Илл. 9.** Свистулька глиняная. Глина, 21×10 см. Каратаг, первая треть XX в. МАЭ РАН, № 7348-1. Фотограф Н. С. Терleckий.
- Илл. 10.** Свистулька глиняная. Глина, 21×9 см. Каратаг, первая треть XX в. МАЭ РАН, № 7348-2. Фотограф Н. С. Терleckий.

- Илл. 11.** Свистулька глиняная. Глина, 21×9 см. Каратаг, первая треть XX в. МАЭ РАН, № 7348-3. Фотограф Н. С. Терлецкий.
- Илл. 12.** С. Мухторов, фигурка «аждахора». Глина, 12×10 см. Самарканд, 1986. МАЭ РАН, № 6935-81. Фотограф Н. С. Терлецкий.
- Илл. 13.** И. Вахидов, фигурка «аждахора». Глина, 13×17 см. Самарканд, 1986. МАЭ РАН, № 6935-83. Фотограф Н. С. Терлецкий.
- Илл. 14.** С. Мухторов, фигурка «аждахора». Глина, 22×27 см. Самарканд, 1986. МАЭ РАН, № 6935-98. Фотограф Н. С. Терлецкий.
- Илл. 15.** Р. Нарзикулов, фигурка «аждахора». Глина, 24×37 см. Самарканд, 1986. МАЭ РАН, № 6935-103. Фотограф Н. С. Терлецкий.
- Илл. 16.** Свистулька глиняная. Глина, анилиновые краски, 30,5×20 см. Ура-Тюбе, 1986. МАЭ РАН, № 7347-1. Фотограф Н. С. Терлецкий.
- Илл. 17.** Г. Гафуров, Свистулька. Глина, анилиновые краски, 29×20 см. Ура-Тюбе, 1987. МАЭ РАН, № 6935-140. Фотограф Н. С. Терлецкий.
- Илл. 18.** Игрушка-свистулька. Глина, краски, 10×10 см. Каратаг, 1970—80-е гг. МАЭ РАН, № ВХ31-1. Фотограф Н. С. Терлецкий.
- Илл. 19.** Ф. Азимов, фигурка «аждахора» со светильником. Глина, 40×44 см. Самарканд, 1986. МАЭ РАН, № 6935-102. Фотограф Н. С. Терлецкий.
- Илл. 20.** М. Носиров, фигурка «аждахора». Глина, 12×15 см. Самарканд, 1986. МАЭ РАН, № 6935-92. Фотограф Н. С. Терлецкий.
- Илл. 21.** С. Мухторов, фигурка «аждахора». Глина, 22×27 см. Самарканд, 1986. МАЭ РАН, № 6935-98. Фотограф Н. С. Терлецкий.
- Илл. 22.** Р. Нарзикулов, фигурка «аждахора». Глина, 21×31 см. Самарканд, 1986. МАЭ РАН, № 6935-99. Фотограф Н. С. Терлецкий.
- Илл. 23.** М. Хамидов, фигурка «аждахора». Глина, 36×34 см. Самарканд, 1986. МАЭ РАН, № 6935-104. Фотограф Н. С. Терлецкий.
- Илл. 24.** М. Носиров, Кувшин декоративный. Глина, 61 см, диам. поддона 15 см. Самарканд, 1986. МАЭ РАН, № 6935-115/1, 2. Фотограф Н. С. Терлецкий.

- Илл. 25.** Игрушка-свистулька. Глина, анилиновые краски, 30×15 см. Гиждуван, 2005. МАЭ РАН, № 7304-28. Фотограф Н. С. Терлецкий.
- Илл. 26.** Игрушки-свистульки. Глина, анилиновые краски, 12×10, 10×10, 13×9 см. Гиждуван, 2005. МАЭ РАН, № 7304-31,30,29. Фотограф Н. С. Терлецкий.
- Илл. 27.** Игрушка-свистулька. Глина, анилиновые краски, 12×10 см. Гиждуван, 2005. МАЭ РАН, № 7304-31. Фотограф Н. С. Терлецкий.
- Илл. 28.** Игрушка-свистулька. Глина, 19×8,7 см. Каратаг, 1970—80-е гг. МАЭ РАН, № ВХ31-2. Фотограф Н. С. Терлецкий.
- Илл. 29.** Г. Гафуров, свистулька. Глина, анилиновые краски, 29×17 см. Ура-Тюбе, 1987. МАЭ РАН, № 6935-141. Фотограф Н. С. Терлецкий.
- Илл. 30.** Г. Гафуров, свистулька. Глина, лак, 30×22 см. Ура-Тюбе, 1987. МАЭ РАН, № 6935-145. Фотограф Н. С. Терлецкий.
- Илл. 31.** Г. Гафуров, свистулька. Глина, лак, 29×15 см. Ура-Тюбе, 1987. МАЭ РАН, № 6935-146. Фотограф Н. С. Терлецкий.
- Илл. 32.** Г. Гафуров, свистулька. Глина, анилиновые краски, 27×16 см. Ура-Тюбе, 1987. МАЭ РАН, № 6935-149. Фотограф Н. С. Терлецкий.
- Илл. 33.** Г. Гафуров, свистулька. Глина, анилиновые краски, 32×21 см. Ура-Тюбе, 1987. МАЭ РАН, № 6935-150. Фотограф Н. С. Терлецкий.
- Илл. 34.** Г. Гафуров, свистулька. Глина, лак, 29×14 см. Ура-Тюбе, 1987. МАЭ РАН, № 6935-152. Фотограф Н. С. Терлецкий.
- Илл. 35.** Свистулька. Глина, 26×17 см. Ура-Тюбе, 1986. МАЭ РАН, № 7347-2. Фотограф Н. С. Терлецкий.
- Илл. 36.** Г. Гафуров, свистулька. Глина, лак, 29×15 см. Ура-Тюбе, 1987. МАЭ РАН, № 6935-146. Фотограф Н. С. Терлецкий.
- Илл. 37.** Р. Нарзикулов, фигурка «аждахора». Глина, 31×45 см. Самарканд, 1986. МАЭ РАН, № 6935-101. Фотограф А. Н. Тихомиров.

А. И. Торгоев

Табибы Пайкенда в прошлом и настоящем

В структуре средневекового города Средней Азии очень важную роль играли базары. Они могли находиться как в пределах крепостных стен, так и за ними, у городских ворот. Такое расположение базаров характерно уже для VII—VIII вв. В Пенджикенте исследован базар внутри городских стен (Объект XVI)¹, лавки и мастерские на улицах и один небольшой базар у восточных ворот города (Объект IX)².

В Пайкенде были открыты небольшие базары IX—XI вв., расположенные вдоль улиц³. У южных городских ворот сейчас исследуется большая базарная площадь, видимо, место еженедельного базара.

Наиболее крупный базар⁴, раскопки которого еще не завершены, располагался вдоль улицы А идущей от южных городских ворот Шахристана II (илл. 1)⁵. За три года раскопок на этом участке, на левой стороне улицы, было открыто 14 лавок. Улица А проходит по отсыпанному рву Шахристана I, а лавки же примыкают к крепостной стене, полностью потерявшей оборонительное значение уже к VIII в. В Пайкенде лавки выделяются

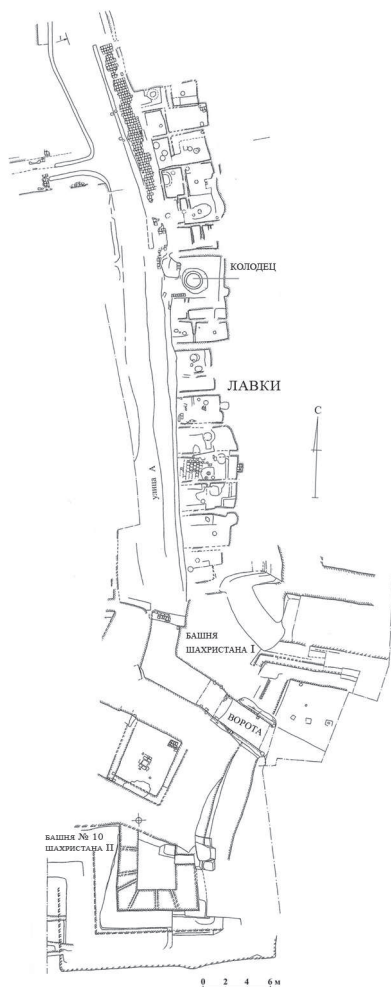
¹ В. И. Распопова, «Один из базаров Пенджикента», *Страны и народы Востока X* (Москва, 1971), сс. 67—75.

² Eadem, *Жилища Пенджикента* (Ленинград, 1990), сс. 130, 142.

³ Г. Л. Семенов, *Базары Пайкенда, Центральная Азия от Ахеменидов до Тимуридов*. Материалы международной конференции (Санкт-Петербург, 2005), сс. 303—305.

⁴ *Ibid.*, сс. 303—304.

⁵ Материал с раскопок в Пайкенде с 1999 г. ежегодно публикуется в виде полного отчета о раскопках. Подробную информацию о раскопках на этом базаре в 2006 г. смотрите: «Отчет о раскопках в Пайкенде в 2005 году», *Материалы Бухарской археологической экспедиции VII* (Санкт-Петербург, 2006), сс. 23—31, рис. 60—70, 79—84, 86—93.



Илл. 1

по двум признакам⁶. И обычно представляют собой одно- или двухкомнатное строение с тонкими стенами, не имеющее связи с жилой застройкой, и обязательно с *тандырами*, очагом или следами ремесленного производства.

В основной массе лавок установлены *тандыры*, причем в двух случаях они имеют метровый диаметр и являются самыми крупными из когда-либо встреченных в Пайкенде. Наличие *тандыров* говорит о принадлежности этих лавок пекарям⁷. Но несколько лавок принадлежало мелким городским ремесленникам. В двух лавках были найдены остатки металлического производства, но их хозяева не производили металлических изделий, а занимались ремонтом, в частности, стеатитовых котлов. Еще в одной лавке занимались обработкой кости⁸.

В полевой сезон 2006 г. были раскопаны три рядом расположенных помещения, которые выделялись от остальных по найденным в них вещам. Все три лавки⁹ не соединяются между собой проходами (илл. 2).

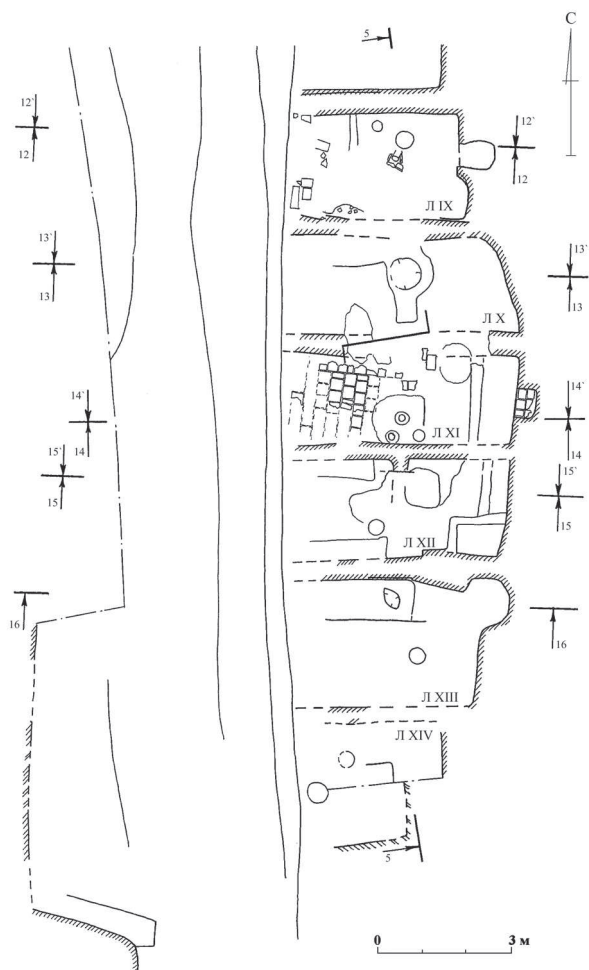
В лавке X, размером 5,5×2,1 м, в центре находилась большая хозяйственная яма, устье которой было сильно разрушено поздней ямой, так как в древности было оформлено жженным кирпичом. Сама яма подгрушевидной формы, до половины своей глубины была заполнена песком. Ниже песчаного заполнения вплоть до дна ямы залегал песчанистый слой зеленого цвета. Из этого слоя происходит 8 алабиков, форма которых восстановима (илл. 3), и фрагменты еще от не менее чем 20 экземпляров.

⁶ *Ibid.*, с. 303.

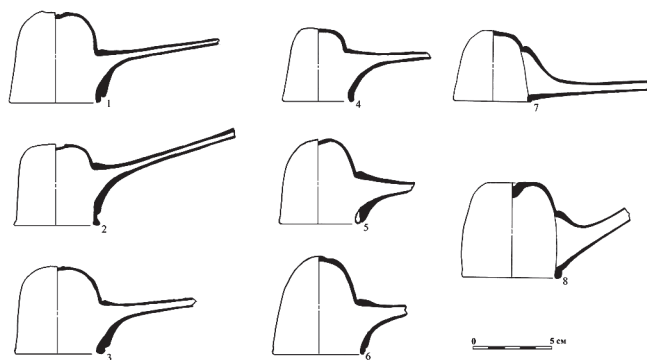
⁷ В Пайкенде, несмотря на то, что в нем изучено несколько целых жилых кварталов X — начала XI вв., крайне редко встречаются очаги (один очаг исследован в лавке IV на описываемом базаре (*ibid.*, с. 25)), обычные для других районов Средней Азии. Поэтому есть основания полагать, что в *тандырах* выпекали не только лепешки, но и готовили пищу в каменных и керамических котлах. См: Семенов, «Медный город», *Из истории культурного наследия VIII* (Бухара, 2002), с. 35.

⁸ А. И. Торгоев, «Ремесленные мастерские на торговой улице Пайкенда», *Приаралье на перекрестке культур*. Тезисы докладов международной конференции (Нукус—Беруни—Бустан, 2007), сс. 86—88.

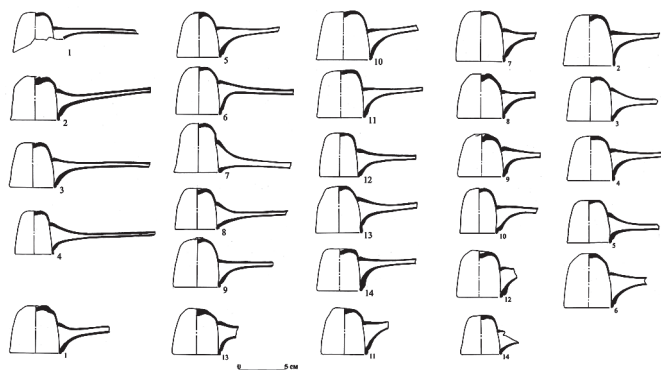
⁹ Термин «лавка» может быть применим к приемным *табибов* и цирюльников. Лавками их называет в своих воспоминаниях и Садриддин Айни.



Илл. 2



Илл. 3



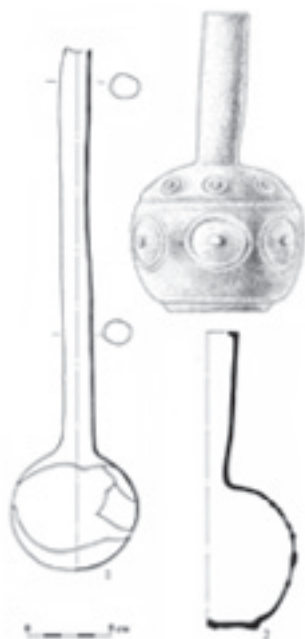
Илл. 4

Там же в разрозненном состоянии были найдены 42 медные монеты, некоторые в слипшемся состоянии (до четырех штук вместе). На некоторых монетах сохранились следы ткани. Видимо, монеты представляют собой небольшой клад, опущенный в яму завернутым в ткань или положенным в мешочек. Ни одна монета не поддавалась определению вследствие высокой окисленности металла, небольшой их диаметр (1,4—2 см) может свидетельствовать о том, что это, скорее всего, тахиридские *фельсы*, вышедшие из обращения уже в саманидское время.

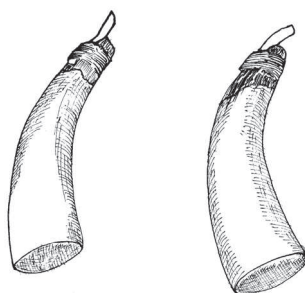
Соседняя лавка XI, размером 5,5×2,2 м, представляет собой вытянутое по оси ВЗ помещение, на полу которого частично сохранилась вымостка из жженого кирпича, у восточной стены имела *суфа* с поперечной перегородкой. В восточной стене, у *суфы*, хорошо сохранилась ниша арочной формы. Материал с поверхности *суфы* также представлен несколькими фрагментами аламбиков, не глазурованной керамикой и двумя сфероконусами.

В центре помещения жженные кирпичи вымостки были сняты, под ними находилась яма прямоугольной формы, в которой были расчищены три разновременных сливных устройства — *ташнау*, сделанные из перевернутых вниз горлом керамических сосудов.

Наиболее интересные материалы были получены в лавке XII (размер 5×2,3 м). У восточной стены этой лавки удалось последить конструкцию из двух ящиков, сделанных из сырцового кирпича. Из одного ящика происходит представительный комплекс керамики с зеленой поливой, из другого — керамический комплекс неглазурованной керамики, в котором преобладали крышки диаметром 10—14 см. Вдоль южной и восточной стен имелись небольшие *суфы*, а в середине этих стен были сделаны ниши. В центре помещения располагалась яма, устье которой также было прорезано позднейшей ямой. Из этой ямы происходит около 100 фрагментов аламбиков, форма 34 из них восстанавливается практически полностью (илл. 4); сосуд в виде колбы с очень длинным носиком (илл. 5, 1) и археологически целый стеклянный сосуд в виде изящного кувшина с высоким горлом и сфероидным туловом (илл. 5, 2), возможно использовавшийся для хранения розовой воды. Кроме стекла получен также представительный комплекс керамики X в., а также железный нож, панцирная пластинка и две срединные костяные накладки на лук.



Илл. 5



Илл. 7

Судя по монетам и керамике лавки могут быть датированы концом X — самым началом XI вв.

Назначение лавок вышеописанного блока может быть уверенно связано с деятельностью средневековых лекарей — *табیبов*. В Пайкенде в 1982—83 гг. на этой же улице А была раскопана аптека самого конца VIII — начала IX вв., по архитектуре очень близкая помещениям, исследованным в 2006 г.¹⁰. Остатки мастерской алхимика также с большим количеством аламбиков, как полагают авторы раскопок VII—VIII вв., были исследованы на *шахристане* Шахрисабза¹¹.

В литературе обычно встречается разное толкование помещений, где найдены аламбики или другие стеклянные изделия специального назначения, чаще всего их называют мастерскими алхимиков, или аптеками¹². Но в средневековом обществе и те, и другие выполняли одну основную функцию — лечение больных, алхимические опыты были нужны для получения главным образом лекарств, которые производились и продавались прямо на месте. Практические рекомендации получения лекарств химическими способами лучше всего иллюстрирует «Канон врачебной науки» Ибн Сины, написанный около 1020 г., т. е. современный описанным лавкам. Единство занятий по лечению больных, получению и продаже лекарств подтверждают этнографические данные, приводимые ниже.

Аламбики, происходящие из обоих ям, различаются по направлению носика, у одних носик направлен вверх, у вторых — вниз. Последние, видимо, предназначались для перегонки летучих фракций. Первые же служили кровососными банками. Наличие в одной яме сосудов одного типа, но с разным функциональным назначением может быть объяснено тем, что в Пайкенде X—XI вв., как и в позднесредневековой Бухаре, лекари занимались не только собственно лечением больных, но и при-

¹⁰ А. Р. Мухамеджанов, Семенов, «Химическая лаборатория в Пайкенде (работы на “центральной” раскопе в Пайкенде в 1982—1983 гг.)», *История материальной культуры Узбекистана XX* (Ташкент, 1986), сс. 210—220.

¹¹ *Шахрисабз. Наследие тысячелетий*, ред. Э. В. Ртвеладзе, А. С. Сагдуллаев (Ташкент, 2002), с. 30.

¹² Р. М. Джанполадян, *Средневековое стекло Двина IX—XIII вв.* (Ереван, 1974), сс. 39-40; Мухамеджанов, Семенов, *op. cit.*

готовлением лекарств¹³. Наличие в вещевом комплексе из описанных лавок стеклянной колбы и сфероконусов — *симобкузача*, также должно свидетельствовать в пользу занятий алхимией.

Способ лечения с помощью кровососных банок широко известен в это время, подробные сведения о его применении приводит Абу ‘Али Ибн Сина в «Каноне врачебной науки»¹⁴. Кроме письменных источников существует и изобразительный материал. Так, известна миниатюра из списка ленинградской рукописи «Макам» ал-Харири, где на полках аптеки стоят аламбики, таковой же сосуд лекарь-*табиб* прикладывает к спине больного¹⁵.

В позднесредневековой Бухаре места лавки *табибов* и цирюльников находились так же, как и в Пайкенде X—XI вв., вдоль торговых рядов и на базарах. Только в позднесредневековом городе они составляли отдельные ряды. Бытописатели старой Бухары (А. А. Семенов, С. Айни, О. А. Сухарева) сообщают, что наибольшее количество лавок *табибов* и цирюлен располагалось в районе Ляби-Хауза и мечети Магоки-Аттори, возле которой находился ряд *атторов* — торговцев лекарствами и по совместительству лекарей — *табибов*¹⁶. В этой древней мечети проходили и их моления.

Представление ёо дурной крови, причине многих заболеваний, существуют в среде населения Бухарского оазиса до сих пор. Так, в ближайшем к Пайкенду кишлаке Саят мне удалось видеть современный способ лечения с помощью кровопускания.

Табиб Турсун Атамурадов (1924 г. р.) хорошо известен в Каракульском районе (илл. 6). С различными недугами к нему обращаются многие жители кишлака Саят и соседних кишлаков. В основном он специализируется на лечении геморроя, но может лечить и другие болезни (остеохондроз, радикулит, разного рода артриты). Сам Турсун-бобо начал лечить в 1955 году. До этого времени он работал школьным учителем (*домулло*). Потом некоторое время трудился в колхозе, после чего с 1955 г. он

¹³ О. А. Сухарева, *Бухара XIX — начала XX вв. (Позднефеодальный город и его население)* (Москва, 1966), с. 323—325.

¹⁴ Абу ‘Али Ибн Сина, *Канон врачебной науки* (Ташкент. 1954), i, сс. 428—429.

¹⁵ Мухамеджанов, Д. К. Мирзаахмедов, Ш. Т. Адылов, Семенов, *Городище Пайкенд* (Ташкент, 1988), с. 63.

¹⁶ Сухарева, *op. cit.*, с. 252.

*Илл. 6**Илл. 8*



Илл. 9



Илл. 10

занимался исключительно лечебной практикой. Кроме врачевания Турсун-бобо долгое время занимался обрезаниями — *суна-тами*. Сын Турсун-Бобо, Ташпулат, также унаследовал от отца его профессию. В настоящий момент он также практикует лечение с помощью кровопускания, делает обрезания, а также является *муллой* в местной мечети.

Совмещение лекарского и парикмахерского дела было очень характерным для позднесредневековой Бухары. Среди населения города в конце XIX — начале XX вв. цирюльники наряду с *табибами* занимались хирургическими операциями, вытаскиванием ришты (водяного червя — источника малярии, основной в Бухаре болезни), лечили больных кровопусканием¹⁷.

Современный способ лечения с помощью кровопускания практически идентичен средневековому (судя по изображениям на миниатюре рукописи ал-Харири), только вместо аламбика, изображенного на миниатюре, применяется полый коровий рог. Рог имеет ровный спил у основания, на противоположном же остром конце находится отверстие, у которого прикреплен с помощью ниток кожаный клапан, длина которого перекрывает отверстие (илл. 7). Процесс лечения сводится к следующему: сначала рог приставляется к больному месту и путем отсасывания воздуха прилепляется к нему, создавая вакуум (илл. 8), после чего рог отлепляют быстрым движением руки и делают небольшой надрез на появившемся следе от рога (илл. 9), потом его ставят на место и перекрывают узкий конец клапаном (илл. 10). Кровь же из надреза наполняет рог. В зависимости от болезни за один раз может быть взято от одного до трех рогов крови. В случае лечения геморроя надрезается геморроидальная шишка, если геморрой внешний, если внутренний, то ягодица близко к анальному отверстию.

Лечение Турсун-бобо проводит только два раза в год: весной и осенью. Объясняется это тем, что в это время не жарко, ранки быстро зарастают и не загнаиваются.

Плату за лечение Турсун-бобо не назначает, считается, что приходящий лечиться должен сам дать столько, сколько он считает нужным, или внести какую-либо посильную для него сумму. Из медицинских книг Турсун-бобо и его сын Ташпулат знакомы только с «Каноном врачебной науки» Абу ‘Али Ибн Сины, из-

¹⁷ *Ibid.*

данным по-узбекски. Оба пользуются в кишлаке большим уважением. Население считает Турсун-бобо очень сильным *табибом*. Несмотря на наличие в районном центре, г. Каракуле, современной хорошо оснащенной больницы, население, особенно люди старшего и среднего поколений, в каких-то случаях предпочитают услуги *табиба* современным докторам. Среди населения Саята и окрестных кишлаков существует устойчивое мнение, что геморрой он лечит лучше, чем современные доктора.

Фактически современный способ кровопускания мало отличается от средневекового. Материал, который дает даже современная этнография сельского населения Бухарского оазиса, часто весьма близок к материалу, происходящему из раскопок средневекового города, и дает основания для реконструкции целого ряда эпизодов его жизни.

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

- Илл. 1.** Пайкенд 2004—2006. План раскопа Шахристан II — Южные ворота.
- Илл. 2.** Пайкенд 2006. Лавки вдоль улицы «А».
- Илл. 3.** Аламбики из лавок X—XI. 1—6: лавка X, яма; 7,8: лавка XI, отгороженный участок на суфе.
- Илл. 4.** Аламбики из ямы в лавке XII.
- Илл. 5.** Изделия из стекла из ямы в лавке XII.
- Илл. 6.** Процесс забора крови. Слева Турсун-бобо Атамуратов.
- Илл. 7.** Рога для пускания крови, по фотографии илевой зарисовке.
- Илл. 8.** *Табиб* приставил рог к больному месту и отсасывает воздух с целью образования вакуума.
- Илл. 9.** Ташпулат Атамуратов делает надрез, предварительно убрав рог.
- Илл. 10.** Процесс забора крови.

Акбар Турсон

**«Вражды бессмысленной позор...»
(К теории межкультурных контактов)**

Почему, несмотря на то, что история человечества едина, что в ней мы не можем выделить Востока как нечто обособленное, понятия Восток и Запад остаются в нашем представлении разделенными и в чем-то несоединимыми?

С. Ф. Ольденбург¹

Вопрос классика российского академического востоковедения был обращен к *философии истории*. Между тем на ныне достигнутом уровне культуроведческого знания со всей очевидностью обнаружилась условность традиционных представлений о Востоке и Западе; они суть в большей степени понятия *истории культуры*, нежели *теории культуры*.

К тому же теоретики «Третьего мира» стали смещать внимание от *духовного* противостояния Восток—Запад на *экономическую* коллизию Север—Юг, которая в век глобализации начинает приобретать также форму *культурной* конфронтации. Однако все это не снимает старую, но нестареющую проблему; она носит более общий характер, а ее неизменную суть может олицетворять и новая дихотомия понятий.

Однако в нижеследующем тексте речь пойдет о более конкретных вещах. «Восток» и «Запад» или «Север» и «Юг», независимо от их локализации в тех или иных точках исторического пространства—времени, рассматриваются как культуроведческие образы, наполненные хронотопически фиксированным историческим содержанием. Они суть обозначения символических полюсов, которые аккумулируют в себе энергию духовно-

¹ С. Ф. Ольденбург, «Связи Востока и Запада старинные...», *Восток—Запад. Исследования. Переводы. Публикации* (Москва, 1982), с. 6.

го напряжения, возникающего на пограничье двух разных культур или цивилизаций.

Но это только *одна* сторона проблемы. Есть и *другая*, не менее важная в смысле последствий. Дело в том, что процессы дифференциации имеют место и *внутри* культур и цивилизаций, которые привыкли рассматривать как *гомогенные* сущности. К настоящему времени уже стала очевидной неправомерность научного разговора на уровне таких классических понятий, как «Восток (вообще)» и «Запад (вообще)», равно как и их производных «восточная культура (вообще)» и «западная культура (вообще)». Отныне в критическом осмыслении нуждаются также и более конкретные понятия, в частности «национальная культура (вообще)».

I

В отличие от религии, наука еще не знает, как произошел человеческий род: возник ли он пучками в разных местах и в разное время или только в одной точке исторического пространства—времени и оттуда распространился по лику земли. В любом варианте решения этой вековой загадки история человечества — история его *дифференциации*, продолжающейся и поныне.

Интеграция же начинается в эпоху формирования локальных и региональных цивилизаций, внутренне устремленных к экспансии во всех измерениях исторического самоутверждения — военном, экономическом, политическом и культурном. Вместе с тем все цивилизации на том или ином этапе своего исторического бытия испытывали влияние духовного поля других культур. *Диалог* культур так или иначе происходил на всем протяжении цивилизационного этапа развития человечества.

Для фактической иллюстрации этого общего культуроведческого тезиса обращусь к истории становления мусульманской цивилизации Центральной Азии. (Последний термин употребляется в том культурно-историческом значении, которое было принято ЮНЕСКО при написании многотомной истории цивилизаций народов данного региона, т. е. включает в себя также территории современного Ирана и Афганистана).

Его Величество Время превращало эту обширную часть Евразии то в оживленный перекресток больших дорог мировой торговли, то в открытое поле сражений. Вместе с тем, однако, духовная почва Центральной Азии с древнейших времен была

также местом исторической встречи и духовного взаимодействия разных народов, стран и континентов,

Правда, в исторических трудах старого и нового времени шум и гам военных походов и битв, дворцовых переворотов и народных мятежей зачастую заглушили негромкий голос *диалога цивилизаций*. В действительности же за густыми облаками дыма и пыли, поднятой с полей кровопролитных сражений, продолжался *международный культурный обмен*. (Были даже случаи обмена военнопленных на книги!)

На фоне данных, кропотливо собранных и систематизированных историками древнейшей, древней и средневековой Центральной Азии, особенно в минувшем столетии, вырисовывается впечатляющая картина динамичной культурной жизни на этой земле, где люди издревле жили в трех экогеографических нишах — долинных, горных и пустынных. Срединная часть Евразии находилась на перекрестке Востока и Запада не только в географическом смысле, но и в смысле культурно-историческом. Ее интеллектуальная среда была обогащена культурой индо-иранской древности, с одной стороны, и греко-римской античности — с другой. Здесь скрещивали духовное оружие зороастризм и ислам, манихейство и несторианское христианство, мирно уживались иудаизм и буддизм. В философское окружение края аристотелизм и неоплатонизм вошли как в родную обитель.

В Центральной Азии Европу знали не только по крестовым походам или пресловутой «Большой Игре»; еще в эпической поэме иранских народов «Шах-наме» благожелательно упоминается «страна Рус». А по трансконтинентальному Шелковому пути, соединившему Китай с Западной Европой через Самарканд, Бухару и Мерв, шли не только торговые караваны, но и миссионеры; купцы же, наряду с шелком и ручными изделиями мастеров разноразличных племен, продавали также рукописные книги, многие из которых затем переводились далеко за пределами родины их авторов.

Культурные контакты Запада и Востока, имевшие место задолго до начала христианской эры, поэтически воспевал Низами Ганджави. В частности, он упоминал о том, что ряд ираноязычных текстов (на пехлеви) был вывезен в Древнюю Грецию для перевода на греческий. В Центральной Азии десятого столетия те же пехлевийские источники уже читали в арабском переводе.

В знаменитой библиотеке Саманидского двора в Бухаре, рукописными книгами которой в свое время зачитывался молодой

Абу ‘Али ибн Сина (Авиценна), находились также арабские переводы древних греко-сирийских и индийских астрономических, медицинских и теософских трактатов. А среди тех, кто переводил, комментировал и переписывал эти тексты, были не только сирийцы и месопотамские христиане, но и уроженцы Центральной Азии.

Уже в самом начале приобщения местного образованного слоя к пришлой арабо-исламской культуре положительно сказалась древняя традиция почитания *мудрости*. Фирдоуси превратил ее в литературный этикет, начав свое «Шах-наме» с поэтического гимна *Разуму*. А эта традиция учила беспристрастному и терпимому отношению к новому и необычному. Отсюда отсутствие в тогдашнем духовно-интеллектуальном окружении резко выраженной вражды и ненависти к арабам вообще или исламу как таковому. И это несмотря на то, что военно-политическое господство аравийских бедуинов в урбанизированных оазисах Центральной Азии сопровождалось насаждением огнем и мечом арабского языка и мусульманской религии.

Когда на духовном поле Центральной Азии лицом к лицу встретились две противоборствующие силы — ислам, выступавший идеологическим знаменем арабского военно-политического экспансионизма, и зороастризм, представлявший древнюю земледельческую культуру, — исход боя был далеко не предрешен, хотя иноземный соперник имел явный физический перевес. Однако первоначально обе стороны были ограничены в своих действиях.

С одной стороны, мусульманская религия тогда еще оставалась племенной верой, лишенной развитой теологической традиции и систематизированной политической философии. (Этот немаловажный момент давал о себе знать во время исторически первого столкновения ислама с христианством.) Вместе с тем, однако, ислам обладал мощной, еще не реализованной потенцией абсолютного монотеизма, устремленного на замену всех исторически изживающих себя форм древней религии.

С другой же стороны, культура, представленная пехлевийской зороастрийской общиной, издревле была аристократическо-иерархической, скованной жесткими жреческо-культowymi рамками. Но во многом благодаря этому она была наделена также развитой ассимилятивной способностью.

Длительный, но плодотворный арабо-аджамский диалог VIII—IX веков завершился грандиозным духовно-историческим

компромиссом: Аджам был исламизирован, а ислам аджамизирован!

(Позднее Иран довел шиитскую ветвь ислама до уровня целостной теолого-философско-этической системы. А во времена правления Сефевидов западные иранцы сознательно *политизировали* огосударствленный ими шиизм и далее стали духовно противопоставлять себя суннитскому миру — правда, не столько арабскому или центральноазиатскому, сколько Османской империи.)

В результате произошел плодотворный во многих отношениях синтез *мусульманства* и *иранства*. На стыке универсалистского идеала ислама и монадно-цивилизационного устремления созидательного духа Аджама родилось исторически полноценное и жизнеспособное дитя: *гуманистическая культура нового типа*, а далее и *одна из мощных мировых цивилизаций*, которую по праву называют *мусульманской*.

Называя эту цивилизацию *мусульманской*, мы не должны забывать, однако, что она создавалась не одними лишь мусульманами. Среди тех, кто плодотворно трудился на ниве новоформирующейся культуры, были *зороастрийцы*, *иудеи* и *буддисты*; выдержав нарастающее давление прозелитизма, они сохранили свои домусульманские верования. Так, приверженцы иудаизма задолго до прихода арабов-мусульман в Центральную Азию составляли там заметную общину. Они, как правило, жили в крупных городах и считались искусными купцами и ремесленниками. Туземные евреи, именуемые теперь бухарскими, не только внесли большой вклад в торгово-экономическое развитие края (начиная еще со времен исторической прокладки знаменитого Шелкового пути), но и проявляли большую духовно-интеллектуальную и научно-прикладную активность. Достаточно упомянуть об их весомом вкладе в философию, науку и медицину, не говоря уже об их выдающихся заслугах в расцвете искусства, особенно музыки.

Научная мысль центральноазиатских народов, вызревшая в ходе равноправного и разностороннего диалога цивилизаций Востока и Запада, сыграла большую роль в формировании *оikumенистского духа* мусульманской культуры. Это в первую очередь относится к наукам о природе. Правда, естествознание было интегрировано в систему исламского миропонимания в качестве одного из элементов ее идеологической структуры. Более того, будучи уравнено по когнитивному статусу с остальными

типами знания (в мусульманском Средневековье «знание» понималось в широком смысле: включало в себя и религиозное знание), оно, казалось бы, потеряло свой специфический облик. Но и позитивное налицо: тесное взаимодействие зарождающихся точных наук с широким кругом «неточного» знания — социального, гуманитарного и теологического — дало возможность им полнее раскрыть свои познавательные и гуманистические потенции.

В целом же ислам создал для творческой деятельности достаточно свободную и толерантную духовную атмосферу. Примечательно, что мусульманская версия «свободы слова» не исключала открытую полемику, причем сфера дозволенной критики была не такая уж ограниченная, как это часто утверждают. Во всяком случае, смелейшее и принципиальное выступление Закарии Рази против священных книг и религии вообще осталось безнаказанным. (В регионе распространения ислама не существовало религиозной организации охранительного типа, наподобие христианской инквизиции.) Судя же по раздражительному тону критических выпадов Насира Хусрава против Закарии Рази, последний позволял себе и другие антиисламские высказывания, не говоря уже о научных «грехопадениях» Авиценны, вызвавших позднее острую отрицательную реакцию у Мухаммада Газали.

Абу Райхан Бируни же вел храбрую, достойную восхищения и уважения борьбу против человеческих предрассудков и предрассудков, узколобых односторонностей и любых форм пристрастия, будь они этнокультурного или религиозного происхождения. Его знаменитый энциклопедический компендиум *Фихр Тахкик-и моли ал-Хинд* (более известный как «Индия») и поныне остается образцом непредвзятого сравнительно-критического описания философских взглядов, религиозных верований, этических норм, обычаев и ритуалов народов других стран и континентов.

Начиная с XV века стал ощутимым тюркский вклад в развитие этой цивилизации. Более того, тюрко-анатолийское, ирано-тюркское, индо-тюрко-таджикское и таджико-узбекское взаимодействия и взаимообогащения, имевшие место на широких пространственно-временных просторах, — от Малой Азии до Южной Азии — охватили собой не только сферу собственно языка и культуры, но и *этногенеза*. Так, XVIII — начало XX века ознаменованы интенсификацией взаимодействия

и взаимовлияния таджиков и тюрков (существенно подчеркнуть: как на долинах, так и в горных регионах). Это взаимодействие выразилось не только в дальнейшем развитии *двуязычия*, но и, как свидетельствуют этнографы, в углублении процессов этнической и лингвистической ассимиляции — тюркизации *таджиков* (в Ферганской долине) и *таджикизации тюрков* (в Восточной Бухаре)².

Словом, если бы не искусственное вмешательство «размежевателей» в естественно-исторический процесс взаимoadaptации и даже симбиоза этносов, происходивший в Центральной Азии начала 20-х годов прошлого века, то, наверное, мультирасовая, многокультурная и разноразличная Центральная Азия со временем обогатила бы мировую цивилизацию новыми формами *исторического сожизнания* народов.

II

В советское время взаимодействие культур рассматривалось как духовный процесс, который, как и любые другие социокультурные явления, подлежал идеологическому регулированию. На теоретическом уровне проблема ставилась как «диалектика национального и интернационального», в которой, однако, для самой диалектики оставалось очень мало места.

Действительно, решение вопроса о соотношении этих двух начал было predetermined исходной посылкой логического суждения. Отправной же точкой научной постановки вопроса служила известная идеологическая вера в неизбежное и полное слияние всего и вся в эпоху коммунизма. Применительно к данному случаю суть этой идеологической установки можно свести к следующему утверждению. Нация (в ее марксистском понимании) является *историческим* продуктом капитализма. Социализм как следующая, более высокая ступень общественного развития интенсифицирует начавшуюся при капитализме интернационализацию социального бытия и сознания и тем создает необходимую историческую базу для ускоренного сближения наций, культур, языков и т. д.

Теория же взаимодействия национального и интернационального, исходя из этих политических и социокультурных реалий, должна была обращать большее внимание на *общее*, неже-

² См., в особенности: Б. Х. Кармышева, *Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана* (Москва, 1976).

ли на *частное*, расчистить путь к грядущему *тождеству*, а не задерживать внимание на преходящих *различиях*.

Так что далеко не случайно, что в собственно научном отношении исследование данной проблематики вскоре выродилось в своеобразную нюансологию. («Равноправны» ли национальное и интернациональное в их внутреннем соотношении и во внешних измерениях? Если да, то почему, а если нет, то какое из них ведущее? И т. п.)

В итоге же закомплексованная на первородном идеологическом грехе культуроведческая мысль стала метаться между Харридой национального и Сциллой интернационального и не могла (не имела права!) бросить якорь ни на одном из берегов. Приближаясь к одному (интернациональное), она слышала преисполненный важности голос: «Не умалять!», а приближаясь к другому (национальное) — просто грубый окрик: «Не выпячивать!»

Впрочем, удельный вес соответственно национального и интернационального в реальной идеологизированной жизни того времени зависел от идеологической и политической конъюнктуры. Так, послевоенная идеологическая кампания в защиту «культурной самобытности» народов СССР, начавшаяся с патристического переписывания истории (в том числе и истории науки и техники), имела также неявное *внешнеполитическое* измерение. Речь шла о самоутверждении «социалистического лагеря» в качестве «восточного» полюса послевоенной конфигурации мировых сил.

Отсюда разграничение *интернационального* и *космополитического* — идеологическая установка, которая в любое время при новом повороте политического маховика могла санкционировать атаку *национально-самобытного*. Не случайно, что тем, кого объявили «космополитами», было отказано в общественном утверждении своей национальной самобытности.

Что касается теоретической постановки вопроса о национальной самобытности, то общей посылкой разговора на эту тему должна служить констатация следующего элементарного культурологического тезиса: культура жива в своей *органической целостности*. Органическая целостность же выражается, с одной стороны, в ее преемственной духовной связи со своим прошлым, а с другой — во внутреннем единстве всех ее составляющих и измерений.

Громадный вред культурной революции сталинского (позднее и маоистского) типа как раз заключается в резком разрыве внутриэтнических живых и живительных связей диахронного и синхронного порядка в национальных культурах, в лишении этих культур исторических корней и разрушении единой системы кровообращения между их различными составляющими и измерениями.

В этом отношении наряду с другими советскими нациями удар большой разрушительной силы испытали и народы советских республик Центральной Азии, существенно отличавшихся от более развитых регионов по своим историческим условиям и возможностям (в силу своего полуколониального прошлого). Вторжение чужеродного в живую ткань традиционного общества особенно болезненно переживали старописьменные культуры.

Свою негативную роль сыграло и то, что новообразованные центральноазиатские республики менее других были защищены социокультурным опытом своих народов и исторической зрелостью их немногочисленной национальной элиты — и политической, и интеллектуальной.

В 30—40-е годы на уровень целеустремленной партийно-государственной политики была поднята *унификация*. Наиболее уродливое проявление этой политики — курс на *денационализацию*, выродившийся в 70-е годы в плоскую, шовинистически окрашенную прагматику. В свое время Арнольд Тойнби не без эмоций описал ход практического осуществления указанного курса КПСС применительно к национальным окраинам. Научный взгляд английского историософа на последствия большевизации Центральной Азии был лишен каких-либо политических пристрастий, но с его описанием мотивов и последствий советского социального эксперимента в крае трудно согласиться. В частности, констатируя, что «регион, перешедший во владение к большевикам, представлял из себя прекрасный образец мира», содержащий «значительное разнообразие социальных типов», Тойнби далее писал: «Большевики были также безжалостны, как и цари, в стремлении варварскими методами навязать этому значительному и многогранному образцу современного человечества жесткое единообразие, которое было выбором тиранов, а не их жертв... Единообразие, навязыванием

которого они были озабочены, было национальным единообразием»³.

Дискуссия на эту тему выходит за пределы данного текста. Отмечу лишь, что изложенное Тойнби — правда, *только* правда, но *не вся* правда. Необходимо добавить, что денационализация коснулась почти всех народов СССР, в том числе и русских, хотя не в той устрашающей степени, каковой представлялась Николаю Бердяеву, считавшему, что денационализация России шла вплоть до изменения *русского антропологического типа*. Сам процесс денационализации осуществлялся в форме *русификаторства*, но самим русским от этого было не легче, ибо их национальная культура пострадала не в меньшей степени.

III

На стыке разных культур и цивилизаций происходят самые таинственные и интересные в научном отношении явления. Контактная разница духовных потенциалов создает креативное поле высокого напряжения, которое может оказаться в равной степени *конструктивным* или *деструктивным*.

Советское обществоведение, следуя партийным идеологическим установкам, освещало только *одну сторону* этой сложной пограничной ситуации. А именно — в анализе взаимодействия национальных культур народов, входящих в состав Советского Союза и позднее целокупно квалифицированных как «новая историческая общность», основное внимание уделялось тому, как один народ положительно влияет на другой народ, как новообразованные социалистические нации духовно обогащаются социокультурным опытом друг друга.

Между тем из поля исследовательского интереса выпадали те нередкие случаи, когда культурные контакты, превратившись в улицу одностороннего движения, приводят к чисто негативным, далеко не всегда предсказуемым результатам. Ведь история знает примеры гибели не только культур и цивилизаций, но и их создателей. Вот и современная теория столкновения цивилизаций, «узаконивая» силовую конфронтацию мусульманского и христианского миров (иные идеологи так называемой «Глобальной войны с террором» вслух говорят даже о начале Четвертой мировой!), имплицитно допускает реализуемость возможности такого трагического исторического исхода.

³ А. Дж. Тойнби, «Христианство и марксизм», *Даугава* IV (1989), с. 99.

Освободившееся от тяжелых идеологических оков и жесткого партийно-административного контроля, постсоветское культуроведение склонно усмотреть в методологическом подходе своего научного предшественника не более чем *политическую ангажированность*. Рискуя оказаться в лагере ретроградов, хотелось бы напомнить тем, кто уже не помнит, что для советских людей, в том числе и для корпуса академических исследователей, *гуманизм* — пусть в его классово-ограниченной социалистической форме — не был содержательно пустым идеологическим штампом; он был наполнен вполне конкретным *этическим* смыслом.

На уровне мировоззренческо-ценностных оснований науки гуманистический подход к истории требовал взять у истории *огонь*, чтобы осветить свой собственный путь в будущее, а не *пепел*, чтобы сидеть и горевать о прошлых потерях, в особенности, гневаться на предков, не сумевших отстоять родную землю от других, более напористых и удачливых народов. Это не значит примириться с несправедливостью; справедливость, в том числе и историческая, по возможности должна быть восстановлена. Но если приходится выбирать между жизнью и смертью, войной и мирным сосуществованием с соседними народами (а географических соседей, как и родителей, не выбирают!) цену определенного компромисса и даже уступок, то это как раз тот случай, когда надо семь раз отмерить, прежде чем один раз отрезать! И об этом должна заявить в полный голос прежде всего социогуманитарная наука!

Вспомним, однако, предысторию кровавого армяно-азербайджанского конфликта, начавшегося в разгар горбачевской перестройки — той самой исторической самодеятельности, которая при прямом участии чересчур активизировавшейся научной публицистики выродилась в *Катастрофу*. Пограничному вооруженному столкновению ведь предшествовала межакадемическая война историков, выставивших на всеобщее обозрение всю подноготную истории тюрко-армянских взаимоотношений.

Небо, под которым жили многие народы-соседи, далеко не всегда было безоблачным; мирное общение нередко прерывалось насилием одних над другими, не говоря уже о непрощенных гостях издалека. Правда, завоевательные войны часто обоглачивались культурной ассимиляцией победителей побежденными. Но последние при этом теряли столько духовной энергии, что это не могло не отразиться на их физическом самочувствии,

как это случилось, например, с таджиками к началу двадцатого века.

Наш юбиляр и автор этих строк — ровесники. Нас, выросших в советское время и воспитанных, как говорили тогда, в духе интернационализма, не мог не удивить неожиданный подъем воинствующего национализма, напоминающий рождение мифической Афродиты из пены морской. Но события, которые стали развиваться в нашем родном Таджикистане, превосходили все наши худшие опасения.

Там борьба альянса советской *образованщины* и мусульманской *самообразованщины* за «демократизацию» еще не вставшего на собственные ноги независимого государства обернулась кровавой гражданской войной, продолжавшейся целых пять лет.

Наверное, Рахмат Рахимович как ученый-этнограф переживал нашу национальную трагедию глубже, чем я, профессиональный философ, привыкший смотреть на вещи с высоты абстрактных категорий и символов. Ведь до этого трагического случая у таджиков была прочная репутация «одного из самых миролюбивых народов, известных современной антропологии»! Иные этнографы даже корили их — не без основания — за чрезмерную историческую пассивность!

Однако, взглянув на нашу национальную трагедию под более широким — историософским — углом зрения, нельзя не заметить, что она была обусловлена длинной цепью детерминаций. По большому историческому счету таджикам повезло: они выжили, несмотря на все превратности своей исторической судьбы. Но за свое выживание им пришлось заплатить очень высокую историческую цену. Это и безжалостное вытеснение части этноса из его исконной родины (долины и города) в глухие уголки края (горы и ущелья), приведшее к расчленению антропологически и исторически единого народа, а далее и к психокультурному отчуждению его насильственно отторгнутых и дезэкологизированных частей; это и потеря народом целых пластов своей исторической памяти — тяжелая утрата, приведшая к изрядной деформации его традиционного менталитета; это, наконец, превращение *пространственных промежутков* между географически рассеянными «кусками» этноса во *временные разрывы*, углубившее и усугубившее его внутреннюю дифференциацию.

Ко всему этому добавьте злключения таджиков в советский период. Нравственная максима о благодарении (*шукр*), культивируемая мусульманской этической традицией, укоренена в подсознании каждого таджика. Теперешние же попытки винить коммунистическую власть за все, что случилось с нами на исходе советской истории, не что иное, как проявление исторической неблагодарности. Садриддин Айни, будучи живым свидетелем дореволюционной жизни, вовсе не кривил душой, когда он, по его собственным словам, «вскрывая ланцетом безжалостного пера воспаленные раны истории», называл тогдашние порядки на его родине «подлинным рабством».

Возможно, таджикский писатель, лично переживший все ужасы средневековья в Бухаре начала двадцатого века (Айни был спасен от неминуемой гибели русскими, освободившими из его темницы бухарского эмира и вылечившими в больнице), несколько сгустил краски, но исторические реалии не искажил. И был прав в констатации самого главного и важного для нас исторического факта: непомерному гнету и вековечной отсталости положила конец именно советская власть.

Со своей стороны могу добавить и другой факт, который порою удручает меня больше всего: таджикская политическая элита — партийная и советская — не сумела воспользоваться в полной мере теми возможностями, которые предоставила коммунистическая власть для национального развития. Поэтому и в эпоху «развитого социализма» Таджикистан представлял из себя одну из отсталых национальных окраин СССР. Советская ли власть виновата в том, что даже в начале третьего тысячелетия мы, таджики, еще не осознали себя в качестве *единого этнополитического целого*. Правда, исследовательскими усилиями известных советских востоковедов В. В. Бартольда, Е. Э. Бертельса, И. С. Брагинского, Б. А. Литвинского и многих других были восстановлены забытые и полузабытые пласты исторической памяти таджикского народа, а Москва досрочно присудила ему политический статус «советской социалистической нации».

На проверку же даже национальное самосознание столичной интеллигенции оказалось полым ментальным образованием, лишенным твердого духовного ядра. Недаром же в годы агонии горбачевской перестройки, когда оживились идеологически подавленные политические влечения и культурно обузданные социальные инстинкты, «таджикская идея» быстро потеряла свою общенациональную оболочку и выродилась в дремучее *местни-*

чество. (Одно из изобретений этого узколобого и самофобствующего сознания — этнополитическая антитеза «чистый таджик — смешанный таджик».)

В московских академических кругах опасались формирования в бывших республиках агрессивной *этнократии*, а Таджикистан стал двигаться в сторону совершенно непредвиденной формы правления — вызывающей *регионократии*. Словом, политически недоношенный и нравственно незрелый таджикский национализм в итоге деградировал в идеологию воинствующего *субэтнизма*.

IV

В наш век глобализации возникла явная опасность превращения межкультурных контактов в улицу с односторонним движением; под угрозой разрушения оказались иммунные системы этнических культур, обеспечивающие духовную целостность национального организма через традиционные механизмы синхронных и диахронных связей. Эта возможность глубинной деструкции стала превращаться в действительность с началом осуществления американского проекта «принужденной демократизации» Большого Среднего Востока. Под эту военнополитическую акцию уже подводится теоретическая база: выдвигаются псевдонаучные теории, объявляющие определенные типы культур — как раз те, которые могут создать духовный барьер на пути геополитической и геоэкономической экспансии новоявленного гегемона теперешнего однополюсного мира — *конфликтотенными per se*, т. е. по изначальной природной сущности!

Нынче в Ирак и Афганистан устремились не только политики и психологи (последние уже запятнали свою науку личным участием в пытках «мусульманских фанатиков»), но и антропологи, специализирующиеся в области «культуры ислама». Там, за тридевять земель от Нового Света, работая в одной команде с военными, они отрабатывают новую социально-научную технологию будущей всемирной и всеохватной *сетевой войны*.

Воинствующие же теоретики неоориенталистского толка идут еще дальше: пресловутую «глобальную войну с террором», затеянную политическими дальтониками с поощрения идеологов — еще более недаленовидных, но последовательных в достижении своекорыстных целей чужими руками, — они в открытую называют началом «столкновения цивилизаций»!

Что до самой на шумевшей теории Хантингтона, то она дает точные географические координаты «культурогенных» очагов напряженности и конфликта, что не может не производить должного впечатления на политиков и идеологов алармистского толка, одержимых поиском врагов, неважно каких — реальных, мнимых или виртуальных. Но политические реалии даже «пост-сентябрьской эры» явно не согласуются с исходной посылкой конфликтологической концепции американского политолога, ищущего основные источники локальных, региональных и глобальных конфронтаций на линиях разломов между цивилизациями. По крайней мере, в двадцатом столетии внутрицивилизационные столкновения в количественном отношении явно превосходили столкновения, которые могли быть истолкованы как межцивилизационные. И нет оснований думать, что это соотношение может измениться в будущем.

С культурологической же точки зрения, несостоятельна сама идея *конфликтогенности культуры* (шире — цивилизации) как таковой. Конечно, в истории человечества можно подобрать факты, свидетельствующие о том, что в ряде случаев именно культурные различия спровоцировали межплеменные, межнациональные и межгосударственные столкновения. Но культурное различие в принципе не может быть источником конфликта как явления.

Как мне представляется, конфликт возникает не на *стыке* разных культур, а в зоне их *интерференции*. Опасность противостояния возникает там, где происходит *механическая смесь* духовных элементов, лишенных системных характеристик. Именно такое маргинальное и аморфное новообразование, «непомянувшее родства» и отличающееся особой агрессивностью (покойный Л. Н. Гумилев его называл «хмерой»), способно породить, вдохновлять или поощрять конфликтную ситуацию.

Другое дело — *общекультурный фон* конфликтов. Совершенно очевидна необходимость повышения общего культурного уровня, особенно нравственно-этического, племен, этносов, наций — как раз до *оптимума*, требуемого для максимального предотвращения кровавого конфликта.

В мировоззренческо-ценностном же отношении следовало бы говорить о необходимости формирования *культуры соживания* в высшем смысле. Вопреки началам классического марксизма и утопиям новейшего глобализма, овеванным неолиберальной мечтой о *конце истории*, вовсе не стремление к *еди-*

нообразию мира, а, наоборот, культивирование его *разнообразия* является общеисторическим фактором выживания человеческого рода.

Между тем, судя по современной международной практике, политическому мышлению в целом все еще чуждо понимание многообразия в качестве *позитивного фактора развития*. Как неоднократно констатировалось в документах ООН, именно *восприятие многообразия как угрозы* не позволяет многим увидеть общие ценности, соединяющее всех нас в одно цивилизационное целое.

Формирование новой парадигмы общечивилизационного развития невозможно без конструктивного участия наук социогуманитарного цикла. Среди этих наук первая скрипка принадлежит, пожалуй, антропологии — цементирующему ядру системы человековедческих знаний, призванному способствовать превращению культурных различий не в распри, а созидательную силу.

И я рад за своего соотечественника Рахмата Рахимова, выросшего как антрополог в научной среде города, отличающегося высокой культурой отношения к другим народам, культурам и цивилизациям.

А. А. Хисматулин

Виды мусульманской научной литературы в X—XV вв.: сочинения (*тасниф*) и компиляции (*та'лиф*)

1. Преамбула

Тасниф (تصنيف, букв.: «классификация») и *та'лиф* (تأليف, букв.: «составление») — два вида научного творчества, которые наиболее отчетливо выделяются в средневековой мусульманской литературе. Разница между ними приблизительно такая же, как между сочинением и компиляцией, докторской диссертацией и студенческой дипломной работой, между чем-то новаторским, необычным, с одной стороны, и традиционным, возможным для кого-то приевшимся и набившим оскомину, с другой. Если эти два термина не рассматривать в качестве взаимозаменяемых синонимов при составлении разного рода каталогов, в ходе написания обзоров и исследований по эволюции арабской и персидской литературы, то в любой серьезной научной работе можно увидеть базовые схемы построения текста (каноны, модели, архетипы, образцы, паттерны), общие места композиции, изменение в приемах и подходах и т. д., т. е. можно представить, каким образом наш средневековый коллега, мусульманский ученый, работал и на какого читателя он ориентировался. Иными словами, в каждом конкретном произведении у нас появится возможность отчетливо увидеть кухню творчества и использованный при этом привычный рецепт приготовления текста — формулу, отражавшую определенный набор ожиданий со стороны читающей публики, или, наоборот, новаторский рецепт — слом старой формулы и стереотипа восприятия письменной информации и появление новой формулы.

Попытки исследований в этом направлении предпринимаются уже давно, однако говорить о познании всех рецептов кухни творчества средневековых мусульманских ученых, увы, пока не приходится. Такой результат в современных исследованиях был во многом предопределен изначальным отсутствием разграниче-

ния между *таснифами* и *та'лифами* и соответственно между сочинителями (*мусаннифами*) и компиляторами (*му'аллифами*), т. е. ничем не обоснованным исключением из сферы исследования оригинальной терминологии и критериев. В противном случае на сегодня мы уже имели бы для средневековой мусульманской литературы нечто вроде труда Эрнста Роберта Куртиуса «Европейская литература и латинское Средневековье» или исследования Джона Г. Кавелти «Приключение, тайна и любовная история: формульные повествования как искусство и популярная культура».

2. Тяга к новизне

Многим, возможно, покажется удивительным тот факт, что, несмотря на кажущуюся консервативность и традиционность средневековой мусульманской научной литературы, мусульманские ученые питали явную склонность к разного рода литературным изыскам и новшествам. Наши средневековые коллеги знали и нередко указывали в своих работах, кто, когда, где и о чем написал вообще первую книгу в сформировавшейся среде мусульманских ученых, кто сделал это первым в определенной отрасли исследований, став, таким образом, основателем, к примеру, письменного хадисоведения, историографии или географии, кто ввел изменения в общепринятую манеру подачи материала в рамках какого-либо уже оформившегося жанра научной литературы и в чем состояли эти изменения. Чтобы не быть голословным, приведу высказывание *имама* ал-Газали (ум. 1111) об истоках мусульманской науки.

بل الكتب والتصانيف محدثة، لم يكن شيء منها في زمن الصحابة وصدر التابعين. وإنما حدثت بعد سنة مائة وعشرين من الهجرة وبعد وفاة جميع الصحابة وجلة التابعين، رضى الله عنهم <...> وقيل أول كتاب صنّف في الاسلام كتاب ابن جريج في الآثار وحروف التفاسير عن مجاهد وعطاء وأصحاب ابن عباس، رضى الله عنهم، بمكة. ثم كتاب معمر بن راشد الصنعاني باليمن جمع فيه سننا مأثورة نبوية. ثم كتاب الموطاء بالمدينة لمالك بن أنس. ثم جامع سفيان الثوري. ثم في القرن الرابع حدثت مصنفات الكلام وكثر الخوض في الجدل والغوص في ابطال المقالات...

«Ведь книги и сочинения (*ал-тасаниф*) являются новшеством, ничего подобного которому не существовало во

¹ E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (Bern—München, 1948); J. G. Cawelti, *Adventure, Mystery and Romance: Formula Stories as Art and Popular Culture* (Chicago, 1976).

времена сподвижников [пророка] и в начале эпохи последователей. Они возникли после сто двадцатого года от хиджры и после кончины всех сподвижников и именитых последователей, да будет доволен ими Аллах. <...> Говорили, что первой сочиненной по исламу книгой была книга Ибн Джурайджа о высказываниях и словах толкований [к Корану] Муджахида, ‘Аты и сподвижников Ибн ‘Аббаса, да будет доволен ими Аллах, в Макке. Затем — книга Му‘аммара б. Рашида ал-Сан‘ани в ал-Йамане, собравшего в ней передававшиеся пророческие традиции. Затем — книга *ал-Муваатта* Малика б. Анаса в ал-Мадине. Затем — “Свод” (*Джами*) Суфйана ал-Саури. Затем, в четвертом веке возникли сочинения (*мусаннафат*) по (богословским) рассуждениям, часто вступающие в спор и погруженные в изничтожение высказываний [оппонентов]»...²

Однако, следует подчеркнуть, что в течение первых веков хиджры процесс перевода информации, т. е. вновь полученных религиозных знаний, с одного носителя (память людей) на другой (бумага) шел, начиная с Корана, постепенно, параллельно, а иногда и в конкуренции с традиционной изустной передачей — подобно тому как он идет и сейчас при очередной смене носителя (с бумажного на электронный). Именно поэтому первые книги рассматривались ригористами ислама как нововведения (*бид‘а*, بدعة) или новшества (*мухдас*, محدث), причем прежде всего как нововведения религиозные, а не литературные, поскольку основным критерием оценки всегда было то, что делали или чего не делали сподвижники пророка.

وكان أحمد بن حنبل ينكر على مالك في تصنيفه الموطأ ويقول: “ابتدع مالم تفعله الصحابة، رضي الله عنهم”.

«Ахмад б. Ханбал, порицая Малика [б. Анаса] за сочинение (*масниф*) им “ал-Муваатта”», сказал: “Он ввел то, чего не делали сподвижники, да будет доволен ими Аллах”»³.

² Абу Хамид Мухаммад ал-Газали ат-Туси, *Ихйа’ ‘улум ал-дин* (إحياء علوم الدين) ([Ал-Кахира], 1302/1885), i, с. 74. См. также русский перевод Ильшата Насырова: Абу Хамид Мухаммад аль-Газали ат-Туси, *Ихйа’ ‘улум ад-дин* («Возрождение религиозных наук»). I/1: Первая четверть о видах поклонения, пер. с араб. И. Р. Насырова, А. С. Ацаева (Москва, 2007), сс. 356—357.

³ Ал-Газали, *Ихйа’*, i, с. 74.

К этим первым книгам, напрямую относившимся к различным отраслям религии, по-видимому, и применялся поначалу термин *тасниф* (*таснифат*, *мусаннафат*) вне зависимости от того, что они из себя представляли и как были написаны *муджтахидами* научной литературы. Книги в иных сферах литературы, имевшие тогда крайне опосредованное отношение к религии, не требовавшие ученой степени и отличавшиеся дескриптивным характером изложения, допустим, сведений по географии, скорее всего, не попадали под категорию *таснифа* и, даже будучи первыми, могли быть только составлены (*та'лиф*).

Один из ранних каталогов средневековой литературы — «ал-Фихрист» (الفهرست) Ибн ал-Надима, написанный в X в., дает пищу для размышления по рассматриваемой проблематике. Автора каталога ни на йоту не интересовало то, что отмечается в современных каталогах, тяготеющих больше к кодикологии, нежели к текстологии. Указание, по примеру некоторых нынешних каталогов рукописей, количества строк на листе, размеров занимаемого текстом места и прочих малоинформативных, а порой и вовсе ненужных деталей, наверняка вызвало бы его недоумение. Напротив, его занимали, прежде всего, литературные и текстологические характеристики произведения, которые он старался по возможности указывать.

а) Первенство в отрасли, что само собой подразумевает введение новой методологии описания и появление жанрового образца (модели, формулы, паттерна) для последующего подражания ему или, наоборот, его изменения.

المروزي... — أحد المؤلفين للكتب في سائر العلوم، وكتبه عزيزة جداً. وهو أول من ألف في المسالك والممالك كتاباً، ولم يتمه...

«Ал-Марвази... — один из составителей книг о прочих науках, а книги его действительно редки. Он был первым, кто составил (*аллафа*) книгу о “Путях и государствах” (“ал-Масалик ва ал-мамалик”), не закончив ее...”

الشطرنجيون الذين ألفوا في اللعب بالشطرنج كتباً:
العدلي — وله من الكتب كتاب الشطرنج — وهو أول كتاب، عُمل في الشطرنج.

«Шахматисты, составившие (*аллафу*) книги об игре в шахматы:

Ал-‘Адли — из книг у него “Книга о шахматах” (“Китаб ал-шатрандж”) — первая книга, сделанная о шахматах.

الخليل بن أحمد — هو أول من استخرج العروض وخص به أشعار العرب
وكان من الزهاد في الدنيا المنقطعين إلى العلم... له من الكتب المصنفة: كتاب
العين <...> وحروفه على ما يخرج من الحلق واللهاوت، فأولها العين وبه سُمي...

«Ал-Халил б. Ахмад — он был первым, кто вывел ‘аруд и наделил им арабскую поэзию; он был из захидов в миру, посвятившим себя науке... Из сочиненных им книг: “Китаб ал-‘айн”... <...> Буквы в ней располагаются по тому, что выходит из гортани и с язычка [= гортанные и увулярные], а первая из них — ал-‘Айн, по ней она и названа».

Замечу, что в отличие от географии и тем более шахмат арабская грамматика вместе с языкознанием, по мнению того же ал-Газали, опосредованно, как необходимая предпосылка и инструмент для изучения, входила в сферу религиозных наук, ибо прочими науками, к примеру, коранистикой и хадисоведением без нее было бы просто невозможно заниматься:

ليست اللغة والنحو من العلوم الشريعة في انفسهما، ولكن يلزم الخوض فيهما
بسبب الشرع.

«Языкознание и грамматика сами по себе не из числа шариатских наук, но в них необходимо вникнуть из-за шари‘ата»⁴.

Таким образом, «Китаб ал-‘айн» ал-Халила б. Ахмада подпадает под категорию *тасниф* сразу по двум критериям: как научное сочинение и за оригинальный подход, использованный при его написании. Причем, насколько можно судить по мере уделяемого внимания и акцентам, расставленным Ибн ал-Надимом в «ал-Фихристе», оригинальный подход имеет для него гораздо большее значение.

б) Следование методологии предшественников и подражание ей как при написании сочинений, так и при составлении компиляций.

هو عبيد الله بن أحمد بن أبي طاهر ويكنى أبا الحسن، سلك طريقة أبيه في
التصنيف والتأليف.

«Он — ‘Убайд Аллах б. Ахмад б. Аби Тахир, по кунье Абу ал-Хасан, следовал методу своего отца в таснифах и та’лифах».

⁴ Ibid., с. 15.

ابن خلد الرامهرمزي... — حسن التأليف، مليح التصنيف، يسلك طريقة الجاحظ.

«Ибн Халлад ал-Рамхурмузи... — прекрасен в та'лифах, прелестен в таснифах, следовал методу ал-Джахи́за».

в) Заимствование из работ предшественников.

الرماني... — مفنن في علوم كثيرة من الفقه والقرآن والنحو والكلام. كثير التصنيف والتأليف. وأكثر ما يصنفه يؤخذ عنه إملاءً.

«Ал-Руммани... — разносторонний во многих науках из ал-фикха, ал-Корана, грамматики и (богословского) рассуждения. У него много таснифов и та'лифов. Из большинства им сочиненного взята орфография»⁵.

По-моему, сообщаемая Ибн ал-Надимом информация гораздо интереснее предлагаемой современными каталогами. Здесь важно отметить то, что автор уже в X в. проводит разницу между *таснифами* и *та'лифами*. Разумеется, он не читал всех книг, которые включил в свой каталог, да и не мог физически их прочитать. К тому времени они уже исчислялись сотнями, причем десятки из них были многотомными. Но этот, казалось бы, минус становится плюсом, так как автор каталога употребляет по отношению ко многим книгам определения *тасниф* (*тасаниф*, *мусаннафат*) или *та'лиф* (*та'лифат*, *му'аллафат*) исходя только лишь из их названий и статуса их авторов. В связи с чем определения Ибн ал-Надима, по логике вещей, должны отражать расхожие в те времена представления об определенных областях литературы, в которых могли или, напротив, не могли быть написаны сочинения и составлены компиляции.

3. Новые подходы и старые шаблоны

Есть достаточно свидетельств тому, как в какой-нибудь одной отрасли исламских наук одновременно могло существовать несколько различных подходов и методологий. Более того, они со временем изменялись, что закономерно приводило к изменению формул написания научной работы. И самый главный, а на мой взгляд, и наиболее интересный вопрос, ответить на который пока крайне затруднительно: почему происходили эти изменения, в силу каких объективных или субъективных причин? Не

⁵ Мухаммад ибн Исхак ал-Надим, *Ал-фихрист* (الفهرست) (Тунис, 1406/1985), сс. 659, 686, 199—201, 644, 682, 286 (соответственно цитатам).

рискуя отвечать на него здесь и сейчас, я приведу лишь ряд примеров из нескольких жанров научно-религиозной литературы: *ал-калама*, *тафсира*, *ал-фикха*, суфизма, агиографии и историкографии.

Ал-калам (الكلام) — букв. «слово» — область научно-религиозных исследований, представленная жанром богословского, теологического рассуждения, часто в виде опровержения (*радд* ‘ала..., ...رد على) доктрин оппонентов. Начну с простого примера из текста «Воскрешения религиозных наук» («Ихйа’ ‘улум ал-дин», (احياء علوم الدين) ал-Газали. Там автор предваряет высказывание Ахмада б. Ханбала (ум. 855) об одном из сочинений ал-Хариса ал-Мухасибии (ум. 857), написанных в этом жанре, такими словами:

هجر الحرث المحاسبى مع زهده وورعه بسبب تصنيفه كتابا فى الرد
المبتدعة وقال له: «ويحك! ألسنت تحكى بدعتهم أولا ثم ترد عليهم؟ ألسنت تحمل
الناس بتصنيفك على مطالعة البدعة والتفكر فى تلك الشبهات فيدعوهم ذلك
الى رأى والبحث؟»

«Он [= Ибн Ханбал] расстался с ал-Харисом ал-Мухасибии, несмотря на его аскетизм и осмотрительность, из-за сочинения (*тасниф*) им одной книги об опровержении нововведенцев, сказав ему: “Горе тебе! Разве ты сначала не рассказываешь о каком-нибудь их нововведении и лишь затем опровергаешь их? Разве ты не подвигаешь людей своим *таснифом* к изучению этого нововведения и размышлению о тех сомнениях, что призывает их к самостоятельному суждению и изысканию?”»⁶

Это очень лаконичное, но емкое высказывание как раз и свидетельствует о различных подходах при написании религиозных сочинений в виде теологического опровержения. Возможно, ал-Мухасибии отошел от бытовавшего шаблона и попытался ввести новую формулу для их написания, но тут же получил отповедь Ибн Ханбала, привыкшего и ожидавшего увидеть традиционный для него подход: сначала приводить опровержение, а уж затем говорить о нововведении.

⁶ Ал-Газали, *Ихйа’*, i, с. 88; ii, с. 145. Во втором томе «Ихйа’» ал-Газали вновь приводит этот пример, называя *тасниф* ал-Мухасибии «Опровержением му‘тазилитов».

هجر الحرث المحاسبى فى تصنيفه فى الرد على المعتزلة وقال: “انك لابد توردا أولا شبهتهم وتحمل الناس على التفكير فيها ثم ترد عليهم”.

Более полную информацию о научных подходах, распространенных к XI—XII вв. в сочинениях жанра *ал-калам*, ал-Газали дает в своем известном произведении «Бесчестья Батинийи» («فضائح الباطنية», *Фад'их ал-Батиниййа*). Будучи адресованным 'аббасидскому халифе ал-Мустазхиру (1094—1118), оно было направлено против религиозных притязаний исма'илитов. По-моему, это сочинение *имама*, которое он сам не раз именуется *таснифом*, на русский язык еще не переводилось. Я приведу из него практически полностью первую главу. В ней автор объясняет своему неискушенному адресату суть методологических формул, применявшихся в *ал-каламе*.

الباب الأول. في الإعراب عن المنهج الذي استنهجته في هذا الكتاب
 لتعلم أن الكلام في التصانيف يختلف منهجه: بالإضافة إلى المعنى غوصاً وتحقیقاً و تساهلاً و تزويقاً؛ و بالإضافة إلى اللفظ إطناباً و أسهاباً واختصاراً وإيجازاً؛ بالإضافة إلى المقصد كثيراً و تطويلاً و اقتصاراً و تقليلاً. فهذه ثلاثة مقامات. ولكل واحد من الأقسام فائدة وأفة.
 وأما المقام الأول، فالغرض — في الغوص والتحقيق والتعمق في أسرار المعاني إلى أقصى الغايات - التوقي من إزراء المحققين وقدح الغواصين، فإنهم إذا تأملوه فلم يصادفوه على مطابقة أوضاع الجدال وموافقة حدود المنطق عند النظر، استركوا عمل المصنف واستغنوا كلامه واعتقدوا فيه التقاعد عن شأو التحقيق في الكلام والانخراط في سلك العوام.
 ولكن له أفة وهي قلة جدواه وفائدته في حق الأكثرين. فإن الكلام إذا كان على ذوق المرء والجدال، لا على مساق الخطاب المقنع، لم يستقل بدركه إلا الغواصون ولم يتفطن لمغاصاته إلا المحققون.
 أما سلوك مسلك التساهل والاقتصار على فن من الكلام، يستحسن في المخاطبات، ففائدته أن يستلذ وقعه في الأسماع، ولا تكل عن فهمه والتفطن لمقاصده أكثر الطباع. ويحصل به الإقناع لكل ذي حجب وفطنة وإن لم يكن متبحراً في العلوم. وهذا الفن من جوالب المدح والإطراء ولكن من الظاهريين. وأفته أنه من دواعي القدح والإزراء ولكن من الغواصين.
 فرأيت أن أسلك المسلك المقتصد بين الطرفين، ولا أخلى الكتاب عن أمور برهانية، يتفطن لها المحققون، ولا عن كلمات إقناعية، يستفيد منها المتوهمون، فإن الحاجة إلى هذا الكتاب عامة في حق الخواص والعوام، شامل لجميع الطبقات من أهل الإسلام. وهذا هو الأقرب إلى المنهج القويم. فلما قيل: "كلام طرفي قصد الأمور ذميمة".

Глава первая. Об изложении подхода, которому я последовал в этой книге

Тебе следует знать, что (богословское) рассуждение в таснифах отличается по своему подходу: в связи **со смыслом** оно либо в погружении и исследовании, либо в облегчении и вычурности; в связи **с высказыванием** оно либо

в словообилии и пространности, либо в сокращении и лаконичности; в связи с целью оно либо в избыточности и растянутости, либо в ограничении и краткости. Вот такие три позиции. И у каждого из этих разделов есть польза и напасть.

Что касается **первой позиции**, то корысть при погружении, исследовании и углублении в таинства смыслов — это оберегание себя от презрения исследователей и поношения ныряльщиков [за Истиной], ибо если они, рассматривая его [= рассуждение], не натолкнутся на его соответствие положением диалектики и на согласованность пределам логики наблюдателей, то они найдут действие мусаннифа косным, а рассуждение его они найдут тщедушным, убеждаясь в том, что в своем рассуждении он отказался от предела исследования и пошел на поводу у простолюдинов.

Однако у нее [= у такой позиции] есть и напасть, а именно, — скудность прибытка и пользы по отношению к большинству. Ведь если рассуждение бывает ради смакования сомнения и спора, а не ради приведения убедительного обращения, то сами справятся с его постижением лишь ныряльщики [за Истиной] и вникнут в его места погружения лишь исследователи.

Что же касается пути облегчения и ограничения каким-то видом рассуждения, одобряемым при обращениях, то его польза в том, что впечатление от него услаждает уши, а большинство натур не утомляются его пониманием и вниканием в его цели. Им вызывается убежденность у всякого обладателя ума и понятливости, даже если он не погружался в науки. Данный вид [рассуждения] является одним из поводов для похвалы и расхваливания, но — от верхоглядов. А напасть его в том, что он является одним из предлогов для поношения и презрения, но — от ныряльщиков [за Истиной].

Поэтому я посчитал, что последую умеренным путем между двумя крайностями, не лишая данную книгу вопросов, в которые вникнут исследователи, и убедительных замечаний, которыми воспользуются выдумщики, ибо нужда в данной книге общая по отношению и к избранным, и к простолюдинам, включая все слои приверженцев ислама. Так будет ближе всего к правильному подходу. Ведь как часто говорилось: «Обе крайности в устремлении к вопросам — порицаемы».

Комментарий. Итак, объектом рассмотрения первой позиции, выделяемой ал-Газали в *ал-каламе*, является, прежде всего, адресат-читатель. С одной стороны, богословское рассуждение может быть строго научным, дотошным и ориентированным на узкий круг коллег-профессионалов (в терминологии *имама*: исследователей-ныряльщиков-избранных), с другой — популярным, доступным и рассчитанным на неспециалистов (простолудинов-большинства-верхоглядов-выдумщиков). В чем же, используя казенный ВАКовский язык, «научная новизна» подхода ал-Газали по данной позиции? Он, адресуя свое сочинение верховному правителю ($\approx$ президенту), не желает причислить его к первым, иначе это прозвучало бы необъективно, но и не относит его ко вторым, иначе это выглядело бы оскорбительно. *Имам* прибегает в современном понимании к промежуточному научно-популярному изложению в *ал-каламе*. Происходит ли это впервые или нет, можно будет судить только лишь при анализе работ его предшественников. Если же сравнить точку зрения *имама* со стилями изложения материала, принятыми в сегодняшней науке, то ясно видно, что ничего с конца XI в. не изменилось: научный-популярный—научно-популярный.

المقام الثاني: في التعبير عن المقاصد إطناباً وإيجازاً

وفائدة الإطناب — الشرح والإيضاح، المغنى عن عناء التفكير وطول التأمل، وأفته — الإملا. وفائدة الإيجاز — جمع المقاصد وترصيفها وإيصالها إلى الأفهام على التقارب. وأفته — الحاجة إلى شدة التصفح والتأمل لاستخراج المعانى الدقيقة من الألفاظ الوجيزة الرشيقة. والرأى في هذا المقام الاقتصاد بين طرفي — التفریط والإفراط، فإن الإطناب لاينفك عن إملا، والإيجاز لا يخلو عن إخلال. فالأولى الميل إلى الاختصار. فرب كلام قل ودل، وما أمل.

Вторая позиция: в словообильном и лаконичном выражении целей

Польза словообилия — объяснение и разъяснение, извлекающие от напряжения размышления и продолжительности рассмотрения, а его напасть — скука. Польза же лаконичности — сведение целей, их сплачивание и доведение их взаимосближением до пониманий. Напасть ее — нужда в интенсивности перелистывания и рассмотрения ради извлечения точных смыслов из изящных лаконичных терминов. А [мое] мнение об этой позиции состоит в умеренности между двумя крайностями — нерадивостью и чрезмерностью, ибо словообилие неотделимо от скуки, а лаконичность не свободна от нарушения. Поэтому предпочтительнее

склонность к сокращению. И пусть иной раз рассуждение кратко и указующе, но оно не наскучивает.

Комментарий. На мой взгляд, *имам* продолжает сравнивать строго научный стиль богословского рассуждения со стилем, свойственным популярной литературе, но на этот раз по второй позиции: лаконичное изложение, с одной стороны, и изложение, при котором все выглядит доходчиво, не требует размышления и разжевано автором для читателя — с другой. Его мнение по этой позиции очевидно.

المقام الثالث: في التقليل والتكثير

ولقد طالعت الكتب المصنفة في هذا الفن، فصادفتها مشحونة بفنين من الكلام. [الفن الأول] في تواريخ أخبارهم وأحوالهم من بدء أمرهم إلى ظهور ضلالهم، وتسمية كل واحد من دعائهم في كل قطر من الأقطار وبيان وقائعهم فيما انقضى من الأعصار. فهذا فن أرى التشاغل به اشتغالا بالأسمار، وذلك أليق بأصحاب التواريخ والأخبار. فأما علماء الشرع، فليكن كلامهم محصوراً في مهمات الدين وإقامة البرهان على ما هو الحق المبين، فلكل عمل رجال.

والفن الثاني في إبطال تفصيل مذاهبهم [يعني] عقائد تلقوها من الثنوية والفلسفة وحرّفوها عن أوضاعها وغيّروا ألفاظها قصداً للتغطية والتلبّيس. هذا أيضاً لا أرى التشاغل به، لأن الكلام عليها وكشف الغطاء عن بطلانها بإيضاح حقيقة الحق و برهانها ليس يختص بالطائفة الذين هم نابتة الزمان.

Третья позиция: в краткости и избыточности

Изучив сочиненные по этому виду книги (*ал-кутуб ал-мусаннафа*), я натолкнулся на то, что они нагружены двумя видами рассуждения. [**Первый вид**] касается исторических сведений и перипетий о них [= о батинитах] с начала их дела до появления их заблуждения, поименование каждого из их призывателей (*да'и*) в каждой стране и разъяснение событий минувших эпох. Это вид, занимание себя которым я считаю занятием пересказами, а такое подобает более историкам и хронистам. Что же касается ученых в (Божественном) Законе, то их рассуждение должно быть ограничено важными религиозными вопросами и установлением доказательства для того, что является очевидной Истиной, ибо для каждого дела есть [свои] люди.

Второй вид касается подробного изничтожения их доктрин — убеждений, которые те восприняли от дуалистов и философов, вывернули со своих мест и изменили в них термины с целью укрытия и надувательства. Этим я также не считаю [достойным] себя занимать, поскольку рассуждение о них

[= об убеждениях], раскрытие покровов с их лживости путем изъяснения истины Истинного и ее доказательством не касаются той общины, которая представляет их нынешнее поколение.

Комментарий. По этой позиции ал-Газали выделяет два подхода в теологических рассуждениях, один из которых сравнивает с подходом, принятым в историографической литературе, в силу дескриптивного и хронологического характера обоих. При таком сравнении, на мой взгляд, проскальзывает намек на то, что собственно историография вообще не подпадает под категорию религиозной науки, являясь, по-видимому, неким развлекательно-досуговым занятием. Хотя возможно это впечатление обманчиво. Второй подход автор соотносит с видом опровержения (*radḍ*), который упоминался выше в связи с сочинением ал-Хариса ал-Мухасиб и реакцией на него со стороны Ахмада б. Ханбала. И тот и другой ал-Газали определяет через термины избыточность (*таксир*, تكثر) и растянутость (*тагвил*, تطويل). В противовес избыточности и растянутости изложения сам автор предпочитает ограничение и краткость, о чем и говорит далее.

فتجريد القصد إلى نقل خصائص مذاهبهم التي تفردوا باعتقادها عن سائر الفرق. هو الواجب المتعين، فلا ينبغي أن يؤم المصنف في كتابه إلا المقصد الذي يبغيه والنحو الذي يرومه وينتحيه، فمن حُسّن إسلام المرء ترك ما لا يعنيه، وذلك مما لا يعنيه في هذا المقام، وإن كان الخوض فيه على الجملة ذبا عن الإسلام. ولكن لكل مقال مقام. فلنقتصر في كتابنا على القدر الذي يعرب عن خصائص مذاهبهم وينبّه على مدارج حيلهم. ثم نكتشف عن بطلان شبههم بما لا يبقّى للمستبصر ريب فيه، فتتجلى عن وجه الحق كدورة التموه.

«Поэтому обозначившейся обязанностью является обнажить устремление для передачи особенностей их доктрин, которыми они выделились в качестве убеждения от прочих сект. А мусанниф в своей книге должен направляться лишь к той цели, которой он домогается, и лишь тем образом, которым он хочет и которому следует, ибо одна из прелестей ислама человека — отказ от того, что его не касается⁷, а именно,

⁷ Аллюзия на *ал-хадис ал-маишхур* — من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه, который Ибн Раджаб, автор комментария «Фатх ал-Бари» к «Сахиху» ал-Бухари, поясняет так: «Из прелестей ислама человека — отказ от того, что его не касается и исполнение того, что его касается».

от того, что его не касается в данной позиции, даже если он, в общем, вступил в нее, защищая ислам. Ведь каждому высказыванию — своя позиция.

Итак, позвольте нам ограничиться в нашей книге той мерой, которая изложит нам особенности их [= батинитов] доктрины и обратит внимание на пути их уловок. Затем мы раскроем лживость их смешений [истинного с ложным], так что у всматривающегося не останется в ней никакого скепсиса, а с лика Истины будет устранена муть позолоты [= фальши]»⁸.

Для контраста здесь уместно привести образец предисловия к популярному *та'лифу* — «Китаб ал-милал ва ал-нихал» (كتاب الملل والنحل), скомпилированному в этом же жанре чуть более поздним современником ал-Газали, известным теологом Мухаммадом ал-Шахрастани (ум. 1153).

لما وفقني الله تعالى لمطالعة مقالات اهل العالم <...> ، والوقوف على مصادرها ومواردها واقتناص اوانسها وشواهدا، اردت ان اجمع ذلك في مختصر <...> ومنهم من قسمهم بحسب الاراء والمذاهب وذلك غرضنا في تأليف هذا الكتاب.

«И после того как при содействии Всевышнего Аллаха я изучил учения обитателей мира <...>, ознакомился с их источниками и истоками и извлек из них ценные и редкие сведения, я захотел собрать это в компендиум. <...> Некоторые из них делили [население] по взглядам и вероучениям, и это — наша цель при составлении (*та'лиф*) сей книги»⁹.

(بترك ما لا يعنيه وفعل ما يعنيه), означает, в первом смысле исполнение мусульманином обязательно предписанного (*ваджибат*) и отказ от заповеданного (*мухаррамат*) (فعل واجباته والانتهاء عن محرماته). *Ал-мактаба ал-шамиля*. CD, сс. 78—79 (гл. 1: «Ал-иман»). Большое спасибо Ильшату Насырову (Институт философии РАН) за присланный комментарий.

⁸ Ал-Газали, *Фада'их ал-Батиниййа* (فضائح الباطنية), под ред. 'Абд ал-Рахмана Бадави (Ал-Кахира, 1383/1964), сс. 7—10 (перевод дан без учета разночтений по спискам, привлеченным Бадави для издания).

⁹ Мухаммад ибн 'Абд ал-Карим аш-Шахрастани, *Китаб ал-милал ва-н-нихал* («Книга о религиях и сектах»). I: Ислам, пер. с араб., введ. и коммент. С. М. Прозорова (Москва, 1984), сс. 26—27 (перевод с мои-ми сокращениями).

На мой взгляд, разница настолько очевидна, что не увидеть ее просто невозможно. Если у ал-Газали — явное изучение и критический анализ доктрин батинитов и их опровержение, то у ал-Шахрастани — изучение религиозных толков ради извлечения и подборки из них ценных и редких сведений без какого-либо анализа и полемики; если ал-Газали говорит о новом подходе в религиозной критике, возможно, лишь декларативно, но, тем не менее, пытаясь обосновать его новизну, то ал-Шахрастани использует уже избитую формулу для написания *та'лифа*. Поэтому упомянутые во введении к переводу отличительные черты этой компиляции, а именно «описательный характер изложения различных точек зрения», «беспристрастное и объективное изложение», стремление ал-Шахрастани «избегать всякой полемики», преодоление им «конфессиональной ограниченности и тенденциозности» — надо считать не заслугой автора и его позиции, как полагает переводчик¹⁰, а общепринятым на тот момент паттерном богословского *та'лифа*.

Ал-тафсир (التفسير) — букв. «толкование» — научные работы по данному направлению представляют жанр коранической экзегетики. Практически в тех же выражениях, какие ал-Шахрастани предпослал своему *та'лифу* по теологии, описывает свою компиляцию по мусульманской экзегетике спустя два века законовед-шафи'ит Мухаммад ал-Заркаши (ум. 1392) в передаче разносторонне образованного Джалал ал-Дина ал-Суйути (ум. 1505), который в своем предисловии к «Совершенству в коранических науках» («ал-Иткан фи-‘улум ал-Кур’ан», الاتقان في علوم القرآن) говорит:

بلغني أن الشيخ الامام بدر الدين محمد بن عبدالله الزركشي <...> ألف كتابا في ذلك حافلا، يسمى البرهان في علوم القرآن <...> قال في خطبته: “...فاستخرت الله تعالى وله الحمد في وضع كتاب في ذلك جامع لما تكلم الناس في فنونه وخاضوا في نكته وعيونه”.

«Мне стало известно, что шайх имам Бадр ал-Дин Мухаммад б. ‘Абд Аллах ал-Заркаши <...> составил (*аллафа*) об этом объемную книгу, назвав ее “Доказательство в коранических науках” <...>. В своей хутбе он сказал: “...Я попросил благословения у Аллаха, слава Ему, в сложении этой книги,

¹⁰ См. «Введение» С. М. Прозорова к переводу, с. 23.

где собрал то, что люди говорили о разновидностях коранического знания, входя в его тонкости и глубины»¹¹.

Здесь вновь очевиден тот же сбор материала из различных работ предшественников, то же преобладание дескриптивности и тот же минимум научного анализа. Иначе говоря, налицо все те же принципы компиляции. Для сравнения приведу слова ал-Суйути о своем «ал-Иткане».

قوى العزم <...> على إبراز ما أضمّرتّه وشدّدت الحزم في إنشاء التصنيف الذي قصّده <...> ورتبت أنواعه ترتيباً أنسب من ترتيب البرهان <...> وسميته بالإنّقان في علوم القرآن وسترى في كل نوع منه، إن شاء الله تعالى، ما يصلح أن يكون بالتصنيف مفرداً.

«Мое решение обнародовать то, что таится во мне, окрепло, и я еще больше захотел написать сочинение (*ал-тасниф*), которое наметил. <...> Я упорядочил в нем виды более подобающим порядком, чем в “Доказательстве” [ал-Заркаши]. <...> Назвал я его “Совершенство в коранических науках”. Если будет угодно Аллаху, ты увидишь, что каждый упомянутый в нем вид заслуживает отдельного сочинения»¹².

Итак, уникальность «ал-Иткана», по словам автора, заключается в новом расположении материала по сравнению с работами его предшественников. Еще одно свое сочинение, написанное до «ал-Иткана», ал-Суйути также относит к категории *тасниф*, правда, по другому критерию.

صنفت في ذلك كتاباً، سمّيته التحبير في علوم التفسير <...> فظهر لي استخراج أنواع لم يسبق إليها وزيادات مهمات لم يستوف الكلام عليها.

«Я сочинил (*саннафту*) об этом книгу, которую назвал “Письменное изложение наук толкования”. <...> Вот мне и пришлось в голову выделить [в ней] те виды знания, которые раньше не излагались, и добавить те важные вопросы, о которых прежде не говорилось»¹³.

¹¹ Джалал ад-Дин ас-Суйути, *Совершенство в коранических науках. I: Учение о толковании Корана*, ввод. ст., перевод и коммент. Д. В. Фролова (Москва, 2000), с. 35 (перевод с моими сокращениями и незначительными изменениями).

¹² *Ibid.*, сс. 37—38 (перевод Д. В. Фролова с моими сокращениями и незначительными изменениями).

¹³ *Ibid.*, сс. 31—32 (перевод Д. В. Фролова с моими сокращениями и незначительными изменениями).

Ал-фикх (الفقه) — букв. «понимание, вникание» — основная отрасль мусульманской науки, представленная жанром юридической и правоведческой литературы. В ней написание *таснифа* наиболее жестко предопределено религиозным статусом автора. Т. е. он должен быть *муджтахидом* хотя бы по одному вопросу и обладать правом на письменное выражение своего суждения, которое так или иначе будет рассматриваться как авторитетное юридическое заключение его *мукаллидами*-последователями. В этой связи любая работа *муджтахида*, «по жанровому умолчанию», будет формально восприниматься как нечто новое, даже если, по сути, она сделана по образцу работ предшественников и без каких-либо инноваций, о чем, очевидно, и говорит ал-Шахрагани:

بين الفريقين اختلافات كثيرة في الفروع، ولهم فيها تصانيف وعليها منازعات <...> وليس بذلك تكفير ولا تضليل بل كل مجتهد مصيب كما ذكرنا.

«Между этими двумя школами [существуют] многочисленные разногласия по отраслям (*ал-фуру'*) [фикха], по которым у них имеются таснифы и вокруг которых у них [ведутся] диспуты. <...> Но из этого не следует ни обвинение в неверии, ни обвинение в заблуждении. Нет, каждый муджтахид прав, как мы [уже] упомянули»¹⁴.

Тем не менее и в данной отрасли есть ярко выраженные *таснифы*. Здесь я ограничусь лишь одним примером из предисловия ал-Газали к «Ихйа'». В нем *имам* подчеркивает, что текст его книги отличается методологически от написанного прежде на этом же поприще его коллегами, тем самым явно причисляя свой труд к категории *тасниф*.

لقد صنف الناس في بعض هذه المعاني كتباً، ولكن يتميز هذا الكتاب عنها بخمسة أمور: الأول، حل ماعقدوه وكشف مأجلوه؛ الثاني، ترتيب مابدووه ونظم ماقرءوه؛ الثالث، إيجاز ماطولوه وضبط ماقرءوه؛ الرابع، حذف ماكرروه وإثبات ماحرروه؛ الخامس، تحقيق أمور غامضة اعتاصت على الأفهام لم يتعرض لها في الكتب أصلاً.

«По некоторым из этих понятий люди уже сочинили (*саннафа*) книги, однако данная книга отличается от них в пяти аспектах: во-первых, она развязывает то, что они связали, и раскрывает то, что они сжали; во-вторых, она упорядочивает то, что они рассеяли, и организует то, что раздели-

¹⁴ Аш-Шахрагани, *op. cit.*, с. 182 (перевод С. М. Прозорова с моими незначительными изменениями и сокращениями).

ли; в-третьих, она сокращает то, что они растянули, и фиксирует то, что они установили; в-четвертых, она удаляет то, что они повторяли, и подтверждает то, что они написали; в-пятых, она исследует темные аспекты, которые запутаны для понимания и вообще не затронуты в тех книгах»¹⁵.

Несложно заметить, что как ал-Газали в XI в., так и ал-Суйути уже в XV в. заявляют об исследовании соответственно в *ал-фикхе* и коранической экзегетике того, что до них еще никем не изучалось. Учитывая громадное количество уже написанного мусульманскими учеными к XI в., а тем более к XV в., трудно представить, какой степенью образованности и начитанности надо было обладать, чтобы сделать такое заявление. Но подвергать его сомнению в обоих случаях, по-видимому, нет никаких оснований.

Суфизм (*ал-масаввуф*, التصوف) — научно-религиозная литература в данной отрасли также характеризуется аналитическими оригинальными сочинениями и дескриптивными, шаблонными компиляциями. Как и в книгах по *ал-фикху*, здесь отмечается привязка к религиозному статусу автора, который для своих последователей выполнял функцию *имама*, будучи нередко и официальным *имамом* в каком-либо *мазхабе* и суфийским *шайхом* одновременно. Я приведу несколько примеров из книги Абу ал-Хасана ал-Худжвири (ум. между 1072 и 1077 гг.) «Раскрытие скрытого за завесой» («Кашф ал-махджуб», كشف المحجوب) — самой первой крупной работы по суфизму на персидском языке, где религиозный статус авторов напрямую связывается с правом писать *таснифы*.

Ал-Харис ал-Мухасиб (ум. 857) — имам <...> и шайх шайхов Багдада, <...> у него есть много таснифов (ويرا تصانیف بسیارست);

Абу Мухаммад Рувайм б. Ахмад (ум. 915) — имам эпохи, <...> в свое время бесподобный в отраслях знаний, <...> у него есть таснифы об этом тарикате (ويرا تصانیفست اندرین طریقت);

‘Амр б. ‘Усман ал-Макки (ум. 903 или 909) — один из великих и из саййидов приверженцев тариката, у него есть

¹⁵ Ал-Газали. *Iхйа’*, i, с. 4.

известные таснифы по истинам данной науки (ویرا تصانیف مشهورست اندر حقایق این علم);

Мухаммад б. ‘Али ал-Тирмизи (ум. ок. 910) — был совершенным и имамом в отраслях наук, одним из уважаемых шайхов; таснифов у него много, и прекрасных (ویرا تصانیف بسیارست و نیکو);

Абу ал-Касим ал-Кушайри (ум. 1072) — учитель-имам и украшение ислама <...>, он был изумительным в свое время, имел высокий чин и великий статус; <...> у него много изящных высказываний и ценных таснифов, во всех — исследование [Истины] (تصانیف نفیس جمله با تحقیق)¹⁶.

То же самое ал-Худжвири говорит и о ряде других выдающихся деятелей ислама и суфизма. Одновременно, характеризуя сочинения Хусайна б. ал-Мансура ал-Халладжа, казненного в 922 г. по обвинению в богохульстве за слова *Ана ал-Хакк* («Аз есмь Истинный»), ал-Худжвири невольно указывает на то, что в книгах может встречаться сочетание синтеза и анализа:

اندر کتب وی که مصنفات ویست جز تحقیق چیزی نیست.

«В его книгах, являющихся его сочинениями (*мусанна-фат*), нет ничего кроме исследования [Истины]»¹⁷.

Сам ал-Худжвири, обосновывая введение своего имени в текст книги, которую он, по всей видимости, относит к *таснифу*, выделяет в предисловии к ней три степени обработки информации: сбор, составление и сочинение. Однако в данном случае надо помнить о том, что автор очень много путешествовал, а значит — вводил солидный объем сведений из устной традиции в письменную. Возможно, именно по такому сочетанию личных впечатлений от встреч с известными суфиями с изложением сведений, почерпнутых им из арабских письмен-

¹⁶ Абу ал-Хасан ‘Али б. ‘Усман ал-Джуллаби ал-Худжвири ал-Газнави, *Кашиф ал-махджуб* («Раскрытие скрытого за завесой»), перс. текст, указ. и предисл. В. А. Жуковского (Ленинград, 1926), сс. 134; 170; 174—175; 177—178; 209 (соответственно приведенным цитатам). Смотреть надо персидский оригинал, поскольку в недавно изданном русском переводе с сокращенного английского перевода Р. Николсона (‘Али ибн ‘Усман аль-Худжвири, *Раскрытие скрытого за завесой. Старейший персидский трактат по суфизму*, пер. с англ. А. Орлова (Москва, 2004)) термин *тасниф* не отражен.

¹⁷ Ал-Худжвири, *Кашиф*, с. 334.

ных источников, «Кашф ал-махджуб» можно объективно приписать к *таснифу*, не говоря уже о том, что своей книгой ал-Худжвири положил начало жанру персоязычной научно-религиозной литературы по суфизму.

آنچ بابتداء کتاب نام خود اثبات کردم، مراد ازین دو چیز بود: یکی نصیب خاص و دیگر نصیب عام. آنچ نصیب عام بود، آنست کی چون جهلة این علم کتابی نو بینند کی نام **مصنف** آن بچند جای بران مثبت نباشد، نسبت آن کتاب بخود کنند و مقصود مصنف از آن بر نیاید کی مراد از **جمع** و **تألیف** و **تصنیف** کردن بجز آن نباشد کی نام مصنف بدان کتاب زنده باشد و خوانندگان و متعلمان ویرا دعاء خیر گویند.

То, что в начале книги я поставил свое имя, исходило из двоякого желания: одно — удел избранных, другое — удел общий. Что касается общего удела, то он — в том, что если невежественные в данном знании увидят какую-нибудь новую книгу, в которой имя ее мусаннифа не зафиксировано в разных местах, то они могут приписать такую книгу себе, из-за чего мусанниф не достигнет своей цели. Ибо желание собирать, составлять и сочинять (*джам* 'ва *та'лиф* ва *тасниф кардан*) заключается лишь в том, чтобы имя мусаннифа жило благодаря той книге, а читатели и обучающиеся помнили его добрыми молитвами.

По ряду признаков к *таснифу* объективно можно отнести и «Кимийа-йи са'адат» (کیمیای سعادت) имама ал-Газали. Текст этого сочинения представляет собой не только изложение на родном автору персидском языке, сокращение и часто реструктуризацию представленного в «Ихйа' 'улум ал-дин» материала, но и введение нового на основе дополнительно привлеченных источников. Да и сам ал-Газали называет себя *мусаннифом* в конце «Кимийа», как и ал-Худжвири, упоая на благословенные молитвы читателей.

کتاب بر این ختم کنیم و امیدواریم که هر که این کتاب بخواند و از اینجا فایده گیرد که **مصنف** کتاب را به دعا فراموش نکند و از حق تعالی وی را عفو و آمرزش خواهد...

«На этом мы завершим книгу, надеясь, что каждый, кто прочитает данную книгу и извлечет отсюда пользу, не забудет»

дет мусаннифа книги в молитве и попросит для него у Все-
вышнего Истинного прощения и помилования»...¹⁸

Агиография — жанр житийной, агиографической литературы, так сказать, мусульманские патерики; он имеет несколько видов — *макамат* (مقامات), *тазкира* (تذكرة), *манакиб* (مناقب) и др., четкие границы между которыми пока не установлены. Подавляющее число средневековых произведений, написанных в этом жанре, представляют собой дескриптивные компиляции, которые по источникам переданных сведений я склонен подразделять на первичные и вторичные. Предлагаемое деление на первичные и вторичные *та'лифы* не будет выглядеть умозрительным *бид'атом*, если принять во внимание слова газнавидского историка XI в. Абу ал-Фазла Мухаммада Байхаки, на одном из сочинений которого я остановлюсь чуть ниже, относительно уже существовавшей к тому времени традиции передачи информации о прошедших событиях:

اخبار گذشته را دو قسم گویند که آنرا سه دیگر نشانند: یا از کسی بیاید شنید
و یا از کتابی بیاید خواند. و شرط آن است که گوینده باید که ثقہ و راستگوی باشد و
نیز خرد گواهی دهد که آن خبر درست است.

«Известия о прошлом делят на два разряда, третьего для них не признают: их или нужно услышать от кого-либо, или же прочитать в какой-нибудь книге. Условие состоит в том, что говорящий [= информант] должен быть достойным доверия (*сикка*) и правдивым, ну и разум должен засвидетельствовать, что те известия верные»¹⁹.

Первичные *та'лифы* — источником для появления компиляции становится преимущественно устная традиция, при этом стиль письменного изложения материала повторяет заданный ранее жанровый образец, прототипом которого, скорее всего, является жизнеописание (*ал-сира*) пророка. Основная задача такого *та'лифа* — собрать, составить, минимально упорядочить материал по заданному образцу и ввести в таком виде в пись-

¹⁸ Ал-Газали, *Кимийа-йи са'адат* (کیمیای سعادت), под ред. Х. Хадивджама (Тихран, 1376/1997), ii, с. 638.

¹⁹ Абу ал-Фазл Мухаммад б. Хусайн Байхаки, *Тарих-и Байхаки* (تاریخ بیہقی), ба ихтимам-и д-р Гани и д-р Файйаз ([Тихран,] 1324/1945), с. 366.

менную традицию. Максимум передачи информации, минимум ее анализа.

В одном из ранних персоязычных *та'лифов* этого вида житийной литературы первой половины XII в. «Жизнь и речи старца Абу Са'ида Фазл Аллаха б. Аби ал-Хайра ал-Майхани» («Халат ва суханан-и шайх-и Абу Са'ид-и Фазл Аллах б. Аби ал-Хайр ал-Майхани», *حالات و سخنان شیخ ابو سعید فضل الله بن ابی الخیر المیهنی*) составитель говорит об особенностях своей работы следующее:

چون جوهر آن عزیز را قدس الله روحه چندین شرف بود، مؤلف این کلمات در مدت عمر طالب آثار و انفس متبرک آن بزرگ می بود و در خاطر جمع می کرد و از کثرت علائق در تألیف این تکامل مینمود. چون استدعاء طالبان عاشق و رغبت مریدان صادق بسیار شد، از حق سبحانه و تعالی استعانت خواست در نوشتن و جمع کردن این کلمات...

«Так как у сущности того дорогого [= ал-Майхани], да освятит Аллах его дух, было много достоинств, то му'аллиф данных высказываний в течение жизни искал следы и благодатные дуновения того великого, собирая их в памяти и от избытка симпатий проявляя леньность в их составлении (*та'лиф*). Когда же мольба любящих искателей и желание правдивых муридов возросли, тогда он испросил помощи у Всеславного и Всевышнего Истинного в написании и сборе (*джам*) сих изречений»...²⁰

Вид первичного *та'лифа* прослеживается и в последующие века. Его характерной особенностью является то, что даже чистая подборка и компиляция материалов уже имеют право на отдельное, новое название, пусть в них не будет ни единого слова (!), сказанного компилятором от себя. Например, *шайх* братства Накшбандийа, *факих* Мухаммад Парса (ум. 1420), составляя послание «Святых изречений» («Кудсиййа», *قدسیه*) Баха' ал-Дина Накшбанда, говорит достаточно недвусмысленно:

باشد که درین کلمات گفتن و نوشتن وجود این ضعیف در میان نباشد و این جمع و تألیف به برکت دعوات صالحه صاحب نظران سبب مزید درجات قربت گردد.

«Пусть высказывание и запись этих изречений не будут перемежаться присутствием сего немощного, а эта подборка

²⁰ *Халат ва суханан-и шайх-и Абу Са'ид... ал-Майхани* (حالات و سخنان شیخ ابو سعید فضل الله بن ابی الخیر المیهنی), изд. перс. текста В. А. Жуковского (Санкт-Петербург, 1899), с. 6.

и компиляция (*джам' ва та'лиф*) благодатью благочестивых призывов прозорливых приведет к увеличению степеней близости [к Аллаху]»²¹.

И хотя рука *факиха* не удержалась от комментария, тем не менее задача была сформулирована вполне конкретно: первичный *та'лиф* в идеале не должен включать мысли собирателя и компилятора, его задача лишь передавать нарративную информацию.

Вторичные *та'лифы* — источником для появления компиляции становится преимущественно письменная традиция, т. е. в основном *та'лифы*, но иногда и *таснифы* предшественников.

Из агиографических сборников в качестве примера в значительной мере вторичного *та'лифа*, лишь отчасти дополненного событиями, свидетелем которых составитель стал при жизни или которые он почерпнул из устной традиции, можно привести высказывание *шайха* братства Накшбандийя 'Абд ал-Рахмана Джами (ум. 1492) в его книге «Дуновения привязанности от присных святости» («Нафахат ал-унс мин хазарат ал-кудс», (نفحات الانس من حضرات القدس). *Шайх* сам определяет его как *джам'* и *та'лиф*, хотя и предваряет его обзором основного понятийного аппарата суфизма.

مأمول از مکارم اخلاق و مراسم اشفاق مطالعه کنندگان آن که چون ایشان را از یمین انفاس طیبیه اولیاء الله و فیض ارواح مقدسه ایشان وقت خوش گردد، متصدی و باعث این جمع و تألیف را که به جهت اشتغال بر نفحات انفاس طیبیه مشایخ که از حظایر قدس رسیده و بر مشام جان مشتاقان محاضر انس و رزیده، مسمی می گردد به نفحات الانس من حضرات القدس، از گوشه خاطر فرو نگذارند و به دعای خیر یاد آرند.

«Достойные черты характера и традиции сострадания у изучающих [эту книгу] обнадеживают в том, что когда станет им отраднo от доброго знака приятных высказываний приближенных Аллаха и излияния их духов святых, то они не отринут из уголков [своей] памяти и помянут доброй молитвой взявшегося и побудившегося на этот сбор и составление (*джам' ва та'лиф*), которые из-за охвата дуновений приятных высказываний *шайхов*, дошедших из оплотов святости и воспитавших у обоняния душ воделеющих при-

²¹ Х^ваджа Мухаммад б. Мухаммад Парса-йи Бухарайи, *Кудсйия* (قدسیه), предисл., примеч. и ред. А. Тахири 'Ираки (Тихран, 1354/1975), с. 7.

существование привязанности, именуется «Дуновения привязанности от присных святости»²².

Образец полностью вторичной компиляции, основанной лишь на сведениях из ранее написанных *та'лифов*, демонстрирует труд известного проповедника Хусайна б. 'Али ал-Ва'иза ал-Кашифи (ум. 1504/5) «Сад мучеников» («Раузат ал-шухада'», (روضة الشهداء), посвященный трагически погибшим внукам пророка — шиитским имамам ал-Хасану и ал-Хусайну — и их потомкам.

این فقیر الحقیق حسین الکاشفی، اید الله باللطف الخفی، بتألیف نسخه که جامع حالات اهل بلاء از انبیاء و اصفیاء و شهداء <...> در وی مسطور و مذکور بود، اشتغال نماید.

«Сей презренный нищий, Хусайн ал-Кашифи, да подержит его Аллах скрытой милостью, занялся составлением (*та'лиф*) списка, в котором были бы описаны и упомянуты все жития людей испытания из пророков и избранных, шахидов»...²³

Ta'rix / tarix (تاریخ / تاریخ) — букв. «история; дата» — работы, написанные по данному направлению, представляют жанр летописной, историографической литературы. Из всех отраслей мусульманской науки этот жанр наиболее полно изучен современным востоковедением, будучи представлен в нем многочисленными исследованиями, изданиями оригинальных текстов и переводами исторических сочинений²⁴. Однако при этом не приходится говорить о введении в научный оборот исконной арабо-персидской терминологии, отделяющей новаторские сочинения от шаблонных компиляций.

В основном мусульманская историография покоится на вторичных *та'лифах*, каждый из которых, как правило, примыкает к *та'лифу* более раннего историографа, дополняясь в конце со-

²² 'Абд ал-Рахман Нур ал-Дин Джамии, *Нафахат ал-унс мин хазарат ал-куде* (نفحات الانس من حضرات القدس), предисл., ред. и указатели М. 'Абиди (Тихран, 1382/2003), сс. 2—3.

²³ Хусайн б. 'Али ал-Кашифи, *Раузат ал-шухада'* (روضة الشهداء), рук. С 519, ИВР РАН, лл. 9в—10а.

²⁴ Укажу лишь на одну из самых последних и наиболее скрупулезных работ в области арабской историографии: K. Franz, *Kompilation in Arabischen Chroniken. Die Überlieferung vom Aufstand der Zang zwischen Geschichtlichkeit und Intertextualität vom 9. bis ins 15. Jahrhundert* (Berlin, 2004).

бытиями, происходившими при жизни составителя. Вот, к примеру, как описывает придворный тимуридский историк Хафиз-и Абру (ум. 1431) задание, данное ему Шахрухом:

چنین گوید مؤلف این تالیف <...> که <...> شاهرخ <...> بنابر شفعی که بمطالعه احوال گذشتگان دارد، خواست که جنگی در فن تواریخ ترتیب نماید، بکتاب تاریخ طبری و جامع التواریخ <...> رشید الحق والدین فضل الله <...> اشارت فرمود. و چون آن کتاب در آخر دولت سلطان مرحوم مغفور غازان خان <...>، اشارت خاطر همایون ملتفت آن شد که از آن وقت باز شرح احوال و افعال و تقبید اخبار آثار ملوک و سلاطین تا بایام همایون و روزگار میمون بر ترتیب مفصل گشته الی یومنا که تاریخ هجری بهشتصد و بیست رسیده است، در قید کتابت آید چنانچه جامع التواریخ رشیدی را ذیلی باشد. این بنده را مأمور گردانید که از نسخ متفرق این واقعات را جمع گردانند...

«Так говорит му'аллиф сего та'лифа <...>, что <...> Шахрух <...> в восторге от изучения перипетий ушедших [правителей] пожелал, дабы [еще] один сборник навел порядок в отрасли исторических хроник, сделав указание на книгу *Тарих* Табари и на «Джами' ал-таварих» <...> Фазл Аллаха Рашид ал-Хакк ва ал-Дина <...>. Поскольку та книга [была написана] в конце владычества прощенного покойного султана Газан-хана <...>, то указание августейшей мысли было обращено на то, чтобы в переписку вошло описание перипетий и поступков с записью известий о деяниях владык и султанов, начиная с того времени вплоть до августейших дней и счастливой эпохи, подробным образом до нашего дня, уже достигшего по хиджре даты 820 [= 1417 г.], так чтобы оно было приложением к [летописи] *Джами' ал-таварих* Рашиди. Он повелел сему рабу собрать (джам') эти события из различных рукописей»...²⁵

Однако среди всего этого компилятивного однообразия довольно редко, но все-таки встречаются удивительные жемчужины творчества. В раннесредневековой персидской историографии такой жемчужиной является «История Байхаки» (*Тарих-и Байхаки*, (تاریخ بیهقی), или, как ее иногда называют, «История Мас'уда» («Тарих-и Мас'уди», (تاریخ مسعودی), упоминавшегося выше Абу ал-Фазла Байхаки, высокопоставленного чиновника

²⁵ Шихаб ал-Дин 'Абд Аллах б. Лутф Аллах б. 'Абд ал-Рашид ал-Х'афи, прозванный Хафиз-и Абру, *Зубдат ал-таварих* (زبدة التواریخ), предисл., коммент. и примеч. Х.-Б. Байани (Тихран, 1317/1938), i, сс. 1—2.

посольского *дивана* и раннего современника ал-Газали, писавшего об эпохе Газнавидов и скончавшегося в 1077 г. уже при Салджукидах.

Альфред Карлович Арендс (ум. 1976) в нескольких местах текстологического исследования к своему очень качественно выполненному переводу «Тарих-и Байхаки» абсолютно справедливо замечает: «Существовавшая в ту пору историография перестала удовлетворять Абу ал-Фазла и он, нарушая привычный канон, внес в нее ряд новшеств, которые сразу же доставили его труду превосходство над произведениями старых хронистов. <...> Такой манеры повествования мы у других писателей той эпохи не встречаем. Это, очевидно, на языке Абу ал-Фазла означало “выметать прах из всех углов и закоулков” и было в ту пору ново». Примечательно и то, что ряд читавших текст зарубежных востоковедов, по словам переводчика, затруднялись найти название для такого исторического сочинения, именуя его то «записками умного наблюдателя», то «мемуарами», то «дневником газнавидского чиновника». «Однако, — заключает Арендс, — сам автор всюду называет свой труд словом *ta'rix*, т. е. хроникой, историей, летописью, и нам думается, “Историю Мас‘уда” так и следует рассматривать, ибо тогда Абу ал-Фазл Байхаки предстает перед нами как новатор, попытавшийся придать историографии новую форму и влить в нее новое содержание. <...> В результате, благодаря его достоинствам отличного стилиста, писательскому таланту и литературному вкусу появилась на свет не только насыщенная разнообразными фактами правдивая летопись, как можно судить по “Истории Мас‘уда”, но одновременно и замечательное для той эпохи произведение художественной прозы. Подчас даже становится трудно решить, какому аспекту его труда отдать преимущество: историческому или литературному»²⁶. Браво, Альфред Карлович! Этим сказано все, что нужно было сказать. Лучше тут и не выразишься. Остается только добавить, что такова характеристика довольно редкого явления в средневековой историографии — исторического *маснифа*.

²⁶ Бейхаки, *История Мас‘уда*, пер. с перс. А. К. Арендса (Ташкент, 1962), сс. 6, 15, 27 («От переводчика»). Текст всей книги, правда, с большим количеством опечаток, не выявленных после сканирования и распознавания печатной версии, доступен также на сайте: <http://www.vostlit.info>.

Сам Байхаки, прекрасно осознавая оригинальность своего *Тариха* и его отличие от работ предшественников на этом же поприще, более десятка раз именует его *таснифом* и, как мы видим по впечатлениям и оценкам уже наших современников, вполне объективно.

در دیگر تواریخ چنین طول و عرض نیست که احوال را آسانتر گرفته اند و شمه بیش یاد نکرده اند، اما من چون این کار پیش گرفتم، میخوام که داد این تاریخی بتمای بدهم وگرد زوایا وخبایا بر گردم تا هیچ چیز از احوال پوشیده نماند. <...> در تاریخی که من میکنم، سخنی نرانم که آن بتعصیبی و تزبدی کشد وخوانندگان این **تصنیف** گویند: “شرم باد این پیر را!” بلکه آن گویم که تا با من خوانندگان اندرین موافقت کنند و طعنی نزنند... <...> این حالها استاد محمود وراق سخت نیکو شرح داده است در تاریخی که کرده است در سنه خمسین ثلثمائه، چندین هزار سال را تا سنه تسع و اربعمائه بیاورده و قلم را بداشته بحکم آنکه من ازین تسع آغاز کردم. و این محمود ثقه و مقبول القول است و در ستایش وی سخن دراز داشتم و تا ده پانزده **تألیف** نادر وی در هر بابی دیدم.

«В прочих историях нет такой пространности, ибо они смотрели на события проще и упоминали лишь толику [из них]. Я же, взявшись за этот труд, хочу полностью воздать сему “Тариху” по справедливости и вымести прах из всех углов и закоулков, дабы ничто из происходившего не осталось сокрыто. <...> В “Тарихе”, который я делаю, я не обмолвлюсь ни единым словом, могущим повести к пристрастным толкам и омрачению, дабы читатели этого таснифа не говорили: да будет стыдно сему старику! Наоборот, я расскажу такое, в чем читатели со мной согласятся и никакого упрека мне не выразят. <...> Эти события весьма прекрасно описал уstad Махмуд Варрак в “Тарихе”, который он [начал] делать в триста пятидесятом году [= 961/2], введя [в него] несколько тысячелетий до лета четырехста девятого [= 1018/9]. Он остановил перо в силу того, что я начал [свой *Тарих*] с этого девятого года. Сей Махмуд — достойный доверия (*сикка*), с его мнением считаются. В похвалу ему у меня имелось пространное слово. Я видел до десяти-пятнадцати его редких та’лифов по разным вопросам»²⁷.

Вопрос о том, прижилась ли в персидской историографии новаторская формула *таснифа* Байхаки — детальное изложение

²⁷ Idem, *Тарих-и Байхаки*, сс. 11, 179, 261—262. Автор именует свой труд *таснифом* также на сс. 273, 396, 421, 453, 466, 499, 527, 563, 630, 640, 656, 667 и 680.

истории Газнавидов, основанное на внутренних государственных документах и сопровождаемое личными впечатлениями составителя этих документов, с тем чтобы стать образцом для подражания в последующих *та'лифах* данного жанра литературы, — на мой взгляд, пока следует оставить открытым. Он требует дополнительного изучения с точки зрения существовавшей оппозиции *тасниф*—*та'лиф*, хотя Арендс полагал, что «стиль и манера Абу ал-Фазла Байхаки, к сожалению, не привились в литературной прозе на языке фарси-дари, и в последующие эпохи к ним не возвращались»²⁸.

Арабская историография также не лишена подобных сурпризов. Мало кто из современных арабистов не знаком с *Тарихом* Ибн Халдуна (ум. 1406), который сам автор назвал «Книгой поучений...» («Китаб ал-'ибар»..., ...كتاب العبر). Какими только превосходными эпитетами не характеризовали и продолжают характеризовать это произведение и его автора востоковеды-историки вместе с современными европейскими, арабскими и иранскими философами. Благодаря этой книге и Введению («ал-Мукаддима», المقدمة) к ней, которое еще при жизни автора приобрело самостоятельное значение, Ибн Халдун именуется и отцом социологии, и родоначальником политологии, и историком-философом, и еще Бог знает кем. Все эти дифирамбы, возможно, оправданы, но сейчас речь не об этом.

Дело в том, что в историографии Ибн Халдун тоже применил новаторскую формулу, о которой он сам говорит в предисловии к «ал-Мукаддиме». Оно написано рифмованной прозой, предназначенной, прежде всего, для чтения вслух преподавателем и прослушивания учениками во время занятий. Сами по себе рифмованные зачины к средневековым научным работам ко времени Ибн Халдуна отнюдь не являлись редкостью как для сугубо религиозной литературы, так и для историографической. К примеру, ал-Газали начинает ей каждую из сорока книг «Ихйа'», ей же он предваряет основной текст своего «Эликсира счастья» («Кимийа-йи са'адат», كیمیای سعادت). В этой форме, которая очевидно способствовала не только лучшему запоминанию студентами «лекционного» материала на слух, но, скорее всего, нагружалась еще и иными функциями (как минимум, нечто вроде современной аннотации или резюме содержания работы), Ибн Халдун весьма критично анализирует эволюцию

²⁸ Idem, *История Мас'уда*, с. 33 («От переводчика»).

всей предшествующей историографии, награждая порой очень нелестными эпитетами некоторых из своих коллег. Мне, к сожалению, не удалось поддержать в руках не так давно изданный русский перевод этого сочинения²⁹, но, боюсь, что от рифмованной прозы оригинала, крайне трудно поддающейся равноценному переводу на любой язык, в нем не осталось и следа. Поэтому я приведу несколько выдержек из «ал-Мукаддимы», заявляющих об оригинальности предпринятого Ибн Халдуном методологического подхода.

ثم جاء آخرون بإفراط الاختصار
 وذهبوا إلى الاكتفاء بأسماء الملوك والافتصار،
 مقطوعة عن الأنساب والأخبار،
 موضوعة عليها أعداد أيامهم بحروف الغبار،
 كما فعله ابن رشيق في ميزان العمل
 ومن اقتفى هذا الأثر من الهمل.
 وليس يُعتبر لهؤلاء مقال،
 ولا يُعدّ لهم ثبوت ولا انتقال،
 لما أذهبوا من الفوائد
 وأخلّوا بالمذاهب المعروفة للمؤرخين والعوائد.
 لما طالعت كُتُب القوم،
 وسبّرت غور الأمس واليوم،
 نبّهت عين القرية من سنة الغفلة والنوم،
 وسميت التصنيف من نفسي وأنا المفلس أحسن السوم،
 فأنشأت في التاريخ كتاباً،
 رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجاباً،
 وفصلته في الأخبار والاعتبار باباً باباً،
 وأبدت فيه لآلية الدول والعمران عللاً وأسباباً.
 فهذبت مناحيه تهذيباً،
 وقرّيته لأفهام العلماء والخاصة تقريباً.
 وسلك في ترتيبه وتبويبه مسلكاً غريباً،
 واخترعت من بين المناحي مذهباً عجيباً وطريقة مبتدعة وأسلوباً...
 فجاء هذا الكتاب فذاً بما ضمّنته من العلوم الغربية
 والحكم المحجوبة القريبة...

²⁹ Ибн Хальдун, «Прологомены к “Книге поучительных примеров и дивану сообщений о днях арабов, персов и берберов и их современников, обладавших властью великих размеров”», *Мировая экономическая мысль: сквозь призму веков. I: От зари цивилизации до капитализма*, ред. Г. Г. Фетисов (Москва, 2004).

Затем пришли другие к чрезмерности сокращения
и дошли до довольствования именами владык и ограни-
чения,

отсекая генеалогии и сведения,
накладывая на них числа их дней литерами праха³⁰,
как проделал такое Ибн Рашик в «Мизан ал-‘амал»³¹
и те, кто последовал сему памятнику из (неприкаянных)
верблюдов.

Не почитается, что этими [историками] сказано,
не числится за ними подтвержденность, и нет [сведе-
ний] передачи,

после того как извели они пользы
и нарушили методы, известные историкам, и [их] обы-
чай.

После того как изучил я книги людей
и опробовал глубину [дня] вчерашнего и сегодняшнего,
пробудил я источник таланта от года беспечности
и спячки,

выставил на продажу тасниф от себя, и я, банкрот, как
можно лучше делающий продажу,

сладив об истории книгу,
приподняв в ней с перипетий, возникающих от [смены]
поколений, завесу,

разделив ее по сведениям и [их] значению глава к главе
и показав в ней для происхождения государств и цивили-
лизаций причины и предпосылки...

Обтесал [= поправил] я ее стороны обтесом,
приблизив ее к пониманию ученых и избранных сбли-
жением.

Последовал я в ее упорядоченности и оглавлении путем
редким,

³⁰ Идиома, подразумевающая обозначение даты, к примеру, смерти известного человека с помощью слова, у каждой буквы в котором есть свое числовое значение, присвоенное ей в арабском алфавите.

³¹ Рискну предположить, что недошедший до нас *Мизан ал-‘амал* тоже причислялся своим автором, Хасаном б. Рашиком (ум. 1064 или 1070), к категории историографического *таснифа* по признаку неординарно-сти подхода, чем он, собственно, и привлек внимание Ибн Халдуна.

изобретя средь [всех] сторон метод дивный, способ новаторский и стиль...

И стала сия книга уникальной, потому что вложил
я в нее знания редкие
и премудрости скрытые (завесой), близкие³².

Вот такие авторские характеристики книги, прямо скажем, не исполненные традиционной скромности и самоуничижения, но, наверное, не очень далекие от объективности, так как, похоже, что они совпадают с современной оценкой этого *таснифа*. Чтобы еще раз наглядно увидеть разницу в подходах, я приведу отрывки из предисловия Ибн ал-Асира (ум. 1233) к своему *та'лифу* «Совершенный в истории» («ал-Камил фи ал-тарих», (في التاريخ الكامل). Хотя Ибн ал-Асир и не столь искусен в рифмованной прозе, как Ибн Халдун, он, тем не менее, тоже пытается предварить ею свой труд.

وقد أرخ كل منهم إلى زمانه وجاء بعده من ذيل عليه
وأضاف المتجددات بعد تاريخه إليه.
والشرقي منهم قد أخل بذكر أخبار الغرب،
والغربي قد أهمل أحوال الشرق.

И каждый из них [= историков] уже написал историю
вплоть до своего времени, а за ним пришел тот, кто
дополнил его

и после его тариха прибавил новые [сведения] к нему.
Восточник из них уже нарушил упоминание сведений
с запада,

а западник уже пренебрег перипетиями с востока.

فكان الطالب، إذا أراد أن يطالع تاريخاً، احتاج إلى مجلدات كثيرة وكتب متعددة
مع ما فيها من الإخلال والإملا.

فلما رأيت الأمر، كذلك شرعت في تأليف تاريخ جامع لأخبار ملوك الشرق
والغرب وما بينهما... ولأقول إنني أتيت على جميع الحوادث المتعلقة بالتاريخ...،
ولكن أقول إنني قد جمعت في كتابي هذا ما لم يجتمع في كتاب واحد... فابتدأت
بالتاريخ الكبير الذي صنّفه الإمام أبو جعفر الطبري... فأخذت ما فيه من جميع
تراجمه، لم أخل بترجمة واحدة منها... فلما فرغت منه، أخذت غيره من التواريخ
المشهوره، فطالعتها وأضفت منها إلى ما نقلته من تاريخ الطبري ما ليس فيه...

³² 'Абд ал-Рахман ибн Халдун, *Мукаддима* (مقدمة) (Байрут, 1421/2001), сс. 8—10.

«И если вознамерится искатель [= студент] изучить историю, то потребуются ему многие тома и многочисленные книги со [всем] тем, что в них нарушено и скучно.

Увидев такое дело, я таким же образом начал составлять (*та'лиф*) всеобщую историю по сведениям о владыках с востока и с запада, и с тех [территорий], что между ними... Не говорю я, что добрался до совокупности событий, связанных с этим тарихом..., однако говорю я, что уже собрал в моей книге то, что не собрано ни в одной книге... И начал я с “Большой истории” (“ал-Тарих ал-кабир”), сочиненной имамом Абу Джа'фаром ал-Табари... И взял я то, что есть в ней из совокупности его изъяснений, не нарушив из них ни одно изъяснение... Освободившись от этого, взял я прочее из известных тарихов, изучив их и добавив из них к тому, что я передал из «Тариха» ал-Табари и чего в нем нет»³³.

На мой взгляд, подходы Ибн Халдуна и Ибн ал-Асира разительно отличаются друг от друга. Из приведенных отрывков видно, что Ибн ал-Асир взял за основу известный *Тарих* ал-Табари (ум. 923), написанный за два с лишним столетия до того, повторил его и дополнил событиями, произошедшими за этот период и отмеченными в локальных хрониках. Иными словами, он последовал уже давным-давно проторенным в историографии путем, применив избитый шаблон вторичного *та'лифа*, не раз и не два использовавшийся и до него, и после него.

4. Заключение

Появление и эволюцию *та'лифа* как вида научного творчества, по-видимому, надо связывать с развитием системы мусульманского образования, главной особенностью которого было изучение книг конкретных ученых. Некоторые из дошедших до нас средневековых книг не являются авторскими в современном понимании, т. е. написанными непосредственно самими

³³ Ибн ал-Асир, *Ал-камил фи ал-тарих* (الكامل في التاريخ) (Байрут, 1407/1987), i, сс. 6—7. Недавно в Узбекистане издан русский перевод, по-видимому, какой-то части этого многотомного текста, который, к сожалению, пока мне (и, думаю, не только мне) недоступен: idem, *Ал-камил фи-т-тарих* («Полный свод истории»), пер. с араб. П. Г. Булгакова и Ш. С. Камолидина (Ташкент, 2006).

авторами, но представляют собой своего рода «заверенные» конспекты студентов, прослушавших тот или иной курс или точнее, ту или иную книгу на заседаниях (مجالس), в кружках (حلقات) или на семинарах (مذاكرات) мусульманских ученых³⁴. Отдельные студенты старших курсов создавали из конспектов (تعليقة), переписанных на лекциях разных преподавателей или сделанных по разным книгам, свои *джам* 'ы и *та'лифы* на темы, более всего вызывавшие их личный интерес или удовлетворявшие запросам тогдашнего интеллектуального рынка. Уже из «ал-Фихриста» Ибн ал-Надима ясно видно, что кто-то из вчерашних студентов делал составление *та'лифов* под заказ средством зарабатывания на жизнь. По-моему, нечто подобное можно наблюдать и в наши дни с той лишь разницей, что средневековые мусульманские компиляторы, получая за свою работу положенное вознаграждение, не выдавали заказчика работы за автора компиляции, как это делается сегодня, а только указывали его имя во введении.

Такая работа напоминает сбор элементов мозаики, когда каждый профессиональный компилятор мог составить свой собственный узор по уже заданному традицией образцу из имеющегося или вновь поступившего на интеллектуальный рынок материала: казалось бы, он не создавал ничего нового, а лишь упорядочивал то, что оказалось в его распоряжении, но это была стандартизованная авторская компиляция, авторский свод или подборка. Огромное количество трудов, упоминаемых исследователями в связи с тем или иным именем мусульманского ученого средневековья, порой поражает воображение: ал-Газали — от 100, Фахр ал-Дин ал-Рази (ум. 1209) — от 200, ал-Суйути — 600 и т. д., а ведь иные из них многотомные! Но все встает на свои места, если учитывать, что средневековые ученые отнюдь не гнушались написанием *та'лифов*.

Другое дело — *тасниф*, завершающая степень обработки информации — классификация материала, анализ и выводы.

³⁴ Укажу лишь на одну из последних работ, дающую наиболее детальную картину функционирования механизма передачи информации (знаний) и обучения в раннем исламе; в ней также приведена обстоятельная библиография по вопросу: S. Günther, “Assessing the sources of classical Arabic compilations: the issue of categories and methodologies”, *British Journal of Middle Eastern Studies* XXXII/1 (London: 2005), pp. 75—98.

Это высший вид научного творчества, высший пилотаж научной мысли, требующий незаурядного уровня подготовки, в контексте средневековой науки — высокого религиозного статуса. Конечно же, *тасниф* включает в себя принцип авторского соствавления, однако с иным акцентом: если в *та'лифе* все-таки заметна хронологическая (в *макаматах* — от рождения до смерти *шайха*; в *табакатах*, *тазкиратах* и исторических хрониках — от какого-то момента в прошлом до времени, в котором живет компилятор) или какая-то иная направленность, то для *таснифа* она не нужна, ибо в идеале *мусанниф* должен расположить в своей книге подаваемый материал уникально, что, надеюсь, мне удалось показать на конкретных примерах. В *таснифе* он тоже использует компиляторские приемы вторичного *та'лифа* (ведь все *мусаннифы* когда-то были студентами), но служат они здесь иной цели — показать новую грань исследуемого предмета, применив декларативно или фактически новый научный подход в исследовании, о чем *мусанниф* не преминет указать в предисловии к своей книге, что также было видно по отрывкам из сочинений мусульманских ученых. В некоторых *таснифах*, принимая во внимание приемы компиляции, используемые при их написании и характерные для вторичных *та'лифов*, разумеется, вполне возможен больший уклон в ту или иную сторону. Поэтому на сегодня пока трудно сказать, какая степень обработки информации и какое процентное соотношение между синтезом и анализом должны быть в одной книге, чтобы объективно назвать ее *таснифом*, а ее автора — *мусаннифом* в случае, если, к примеру, мы лишены авторского предисловия или читаем анонимное или приписываемое кому-либо сочинение.

В свете сегодняшних российских реалий эти виды научного творчества, на мой взгляд, допустимо для полной ясности сравнить с написанием реферата, квалификационной или дипломной работы студентом — стандартизованный вторичный *та'лиф*, с одной стороны, и докторской диссертации, которая в идеале, конечно, должна быть *таснифом*, — с другой. Кандидатская диссертация в данной парадигме предстает неким сочетанием того и другого, имея в каждом конкретном случае больший уклон либо к *та'лифу*, либо к *таснифу*. И как сегодняшний «остепененный» ученый при желании может составить простую компиляцию студенческого уровня или выше, так и средневековый *мусанниф* мог одновременно быть и *му'аллифом*, собрав

и составив, например, житие своего учителя или *шайха*, тогда как *му'аллиф*ом мог стать, по-видимому, вообще любой грамотный человек, получивший более или менее хорошее религиозное образование (а другого тогда не было).

Надеюсь, в этом вынужденно кратком исследовании мне удалось поднять проблему видов научного творчества в средневековом исламе и показать, что она существует и требует пристального внимания при работе с источниками, в первую очередь нуждающимися в идентификации по виду творчества, а уж затем по жанру, как при их переводе на русский язык, так и при составлении разного рода каталогов, в которых на сегодня, к сожалению, не всегда отражаются указания составителей *та'лифов* и сочинителей *таснифов*, сделанные ими в предисловиях относительно того, что представляет собой их труд.

В. Г. Шкода

**Огни и деревья в согдийском культе
(по материалам храма I в Пенджикенте V—VIII вв.)**

Для некоторых работ Р. Р. Рахимова характерно внимание к обычаю возжигания огня, которое сопутствует многим ритуалам таджиков¹. Поэтому в посвященный ему сборник я предлагаю

¹ Р. Р. Рахимов, «“Лик” огня (к отношению “женщина—огонь” у таджиков)», *История ментальности: традиционная культура в контексте музея III* (Санкт-Петербург, 1998), сс. 26—31; idem, «Костер на перекрестке (к нумерологической символике в культуре таджиков)», *Материалы Полевых этнографических исследований IV* (Санкт-Петербург, 1998), сс. 142—165; idem, «“О могучий огонь, заботься!” (К проблеме отношения “женщина—огонь” у таджиков)», *Курьер Петровской Кунсткамеры VIII—IX* (1999), сс. 104—117; idem, «Огни женщин и огни мужчин в культуре таджиков (Правомерна ли постановка вопроса о концепции двух огней?)», *Сборник Музея антропологии и этнографии XLVIII* (Санкт-Петербург, 2000), сс. 247—252; idem, «Переживание огня (отношение к огню в культуре таджиков)», *300 лет иранистике в Санкт-Петербурге. Материалы международной конференции* (Санкт-Петербург, 2003), сс. 113—115; idem, «Костер на перекрестке: к осмыслению ритуального огня на перекрестке в культуре таджиков», *Материалы Полевых этнографических исследований V* (Санкт-Петербург, 2004), сс. 61—78; idem, «Огонь: от стратегии удовольствия к избирательному началу богопоминания (на примере отношения к огню у таджиков)», *Материалы международного форума «Феномен удовольствия культуре»* (Санкт-Петербург, 2004), сс. 192—197; idem, «Традиция в условиях перемен (на примере отношения к огню у современных таджиков)», *Тезисы докладов VI Конгресса этнографов и антропологов России* (Санкт-Петербург, 2005), сс. 218—219; idem, «Костер новобрачных у таджиков (поиски истоков особенностей ритуала)», *Центральная Азия от Ахеменидов до Тимуридов: археология, история, этнология, культура. Материалы международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения А. М. Беленицкого* (Санкт-Петербург, 2005), сс. 365—368; idem, «Традиция в условиях перемен (на примере отношения к огню у современных таджиков)»,

гаю работу о священном огне одного из храмов Пенджикента (Согдийская область Таджикистана) и о возможном ритуале, с ним связанном.

Два храма Пенджикента построены рядом друг с другом, но разделены стеной, не имевшей прохода. Они занимали обширный квартал площадью около 1,3 га, в плане близкий к квадрату, отделенный от остальных городских построек улицами. Вход в храмы располагался на восточной улице, получившей название «Храмовая». С этой улицы в храмы проходили через колонные *айваны*, за которыми находились дворы. Каждый храм имел два двора — внешний и внутренний. Главные здания храмов стояли на искусственно возведенных платформах в глубине внутренних дворов. На верх каждой платформы выводил марш пандуса по центральной ее оси. Храмовые здания состояли из открытого на восток *айвана* с колоннами, за которым был четырехколонный зал с проходом в глухое помещение в центре западной стены. По сторонам от прохода располагались арочные ниши для скульптуры, которая не дошла до наших дней. Центральное ядро зданий окружал обходной коридор. Стены главных зданий и ограды дворов имели полихромные росписи, из которых сохранились росписи и их фрагменты в храме II. В храме I большинство росписей в 722 г. было уничтожено огнем арабского нашествия.

Построенные в V в. храмы пережили сложную историю (илл. 1). Они неоднократно перестраивались, и в них можно насчитать семь строительных периодов (седьмой период — вторая половина VIII в. — время частичного обживания территории храмов после запустения), однако во время всех перестроек планировка главных зданий оставалась неизменной. Материалы для характеристики культа и ритуала представлены в основном

Тезисы докладов VI Конгресса этнографов и антропологов России (Санкт-Петербург, 2005); idem, «Ал-Бируни о благодатном огне в христианстве», *Лавровские (Среднеазиатско-Кавказские) чтения 2004—2005. Тезисы докладов* (Санкт-Петербург, 2006), сс. 75—76; idem, «Костры на пути невесты в Самарканде (за строкою О. А. Сухаревой)», *Среднеазиатский этнографический сборник V* (Москва, 2006), сс. 108—148; idem, «Огонь и “умные числа” в традиционной культуре таджиков», *Центральная Азия: традиция в условиях перемен I* (Санкт-Петербург, 2007), сс. 171—238.

перестройками второго и третьего периодов храма I (вторая половина V—VI вв., возможно, еще в пределах V в.)

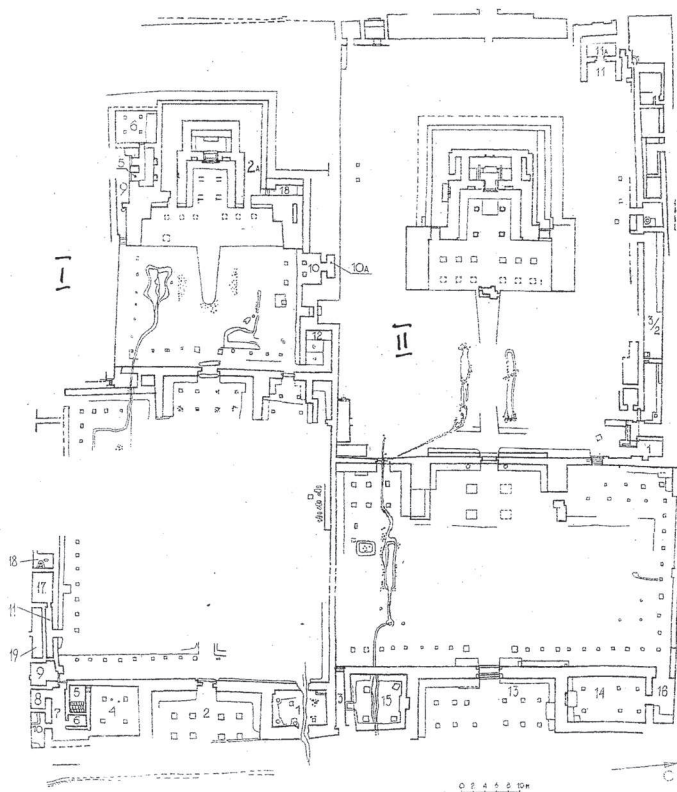
Во втором периоде к южному фасаду платформы храма были пристроены два помещения, обозначенные на плане как пом. 19 и 20. Помещение 19, в плане близкое к квадрату — $4,8 \times 4,46 \text{ м}^2$, имело окрашенную в черный цвет штукатурку на стенах. Такой же цвет имели стенки и своды двух ниш в северной стене помещения (анализ краски произведен в химической лаборатории Государственного Эрмитажа. В результате микроскопического и микрохимического анализов черного пигмента установлено, что он представляет собой жженую кость — костяную чернь). Проход в пом. 19 находился в восточной стене, т. е. выводил во двор храма перед его фасадом. При этом проход был смещен от центральной оси помещения, что затрудняло обзор происходящего внутри (илл. 2).

Приблизительно в центре помещения находился квадратный алтарь огня площадью $1,4 \times 1,32 \text{ м}$ и высотой 18 см. Его стенки были сложены из сырцового кирпича толщиной 7 см, поставленного на ребро, и глиняных обмазок. Под алтаря площадью $0,8 \times 0,7 \text{ м}$ прокален до бела. Он был углублен в пол на 10 см и, таким образом, его глубина от верха стенок составляла 28 см. Такова была и толщина слоя золы с редкими мелкими угольками, которой был заполнен под алтаря. Возле углов алтаря в полу были расчищены отпечатки деревянных подкладок для четырех колонн (илл. 3—5).

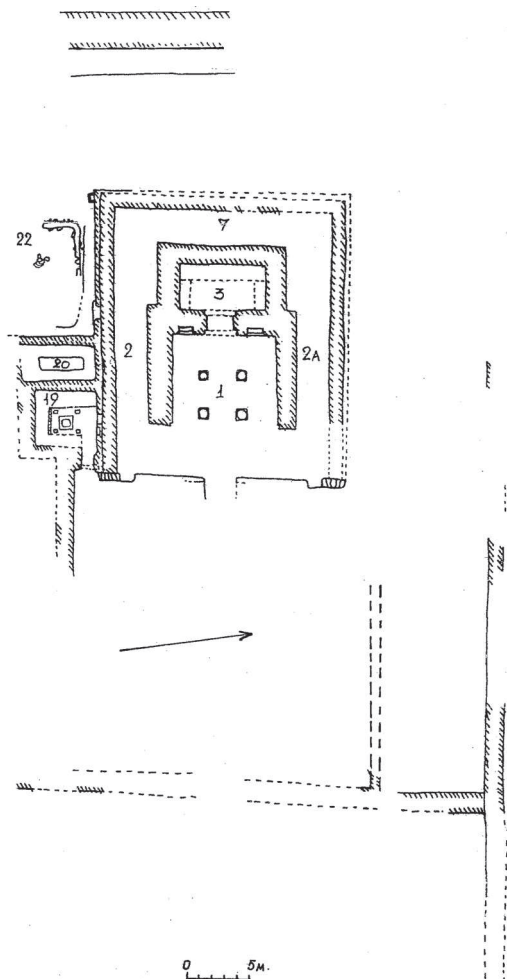
За западной стеной пом. 19 находилось пом. 20. Оно прямоугольное площадью $5,45 \times 2,5 \text{ м}$, вытянутое по линии С—Ю. По периметру стен в нем были невысокие суфы. В северо-восточном углу на суфе стоял хум с гипсовой обмазкой дна (сохранился только его отпечаток). Проход в помещение был, по-видимому, с юга.

К западу от пом. 20 первоначально находился незастроенный участок с руслом небольшого естественного водостока. Посередине участка была низина, в которой сохранился след в виде ямы от росшего здесь крупного дерева. Яма глубиной 1,12 м в плане походит на четырехлепестковую розетку (илл. 6).

² Полное описание см.: Б. И. Маршак, В. И. Распопова, *Отчет о раскопках городища древнего Пенджикента в 2003 году VI* (Санкт-Петербург, 2004), сс. 6—9.



Илл. 1



Илл. 2

Еще западнее в стене платформы возле юго-западного угла, в 1,2 м от пола находилась арочная ниша, а в 0,4 м от угла к стене платформы был пристроен пилястр-алтарь в виде двух усеченных пирамид, сужающихся к середине высоты алтаря. Высота пилястра-алтаря 0,7 м. Стена платформы на этом участке, ниша в ней и стенки пилястра-алтаря в древности были расписаны. Возле самого угла платформы, в нише, была роспись с рисунком красным контуром лепестков цветочной розетки. К востоку от ниши, по-видимому, имелось три яруса росписей. В среднем, приблизительно в 1,1 м от пола, на красном фоне во многом предположительно читается композиция с коленопреклоненным (?) персонажем с повязкой на лице и связкой прутьев (?) в руке перед алтарем, от изображения которого сохранилась ножка в виде усеченной пирамиды³. Под этим изображением помещена крона дерева с крупными листьями (илл. 7). На слое непосредственно под слоем с изображениями видны большие пятна красной краски и какой-то округлый предмет (крона дерева?). От другой живописи сохранились фрагменты белого грунта и отдельные пятна краски. Позднее, вероятнее всего в третий период, пространство между деревом и пом. 20 было застроено. Здесь появилось еще одно помещение с проходом на юг, с нишей в северной стене и выступом-подиумом под ней. В нише, вероятно, помещалась скульптура. Скульптурный рельеф в виде атлантов-тритонов был и на фесе самого подиума⁴ (илл. 8, 9).

Во втором периоде к восточному фасаду платформы главного здания, возле юго-восточного угла, то есть возле входа в пом. 19 с алтарем, пристроили лестницу, выводящую на верх платформы. С противоположной стороны восточного фаса платформы возвели вторую лестницу, дающую возможность подъема на платформу или спуска с нее.

Приведенное описание плана и перестроек храма I дает возможность гипотетической реконструкции ритуала, привлекая к этому и другие источники.

³ А. М. Беленицкий, Маршак, Распопова, «Раскопки на городище Пенджикент в 1984 г.», *Археологические работы в Таджикистане XXIV* (Душанбе, 1993), с. 136.

⁴ V. Škoda, "Le culte du feu dans les sanctuaries de Pendžikent", *Cultes et monuments religieux dans l'Asie centrale préislamique* (Paris, 1987), figs. 9, 10.

Большинство памятников Согда, как письменных (особенно показательна согдийская транслитерация авестийской молитвы *Аишм Воху*), так и археологических (прежде всего, погребения в оссуариях), свидетельствуют о господстве зороастризма в Согде или о его сильном влиянии на местную религию⁵. Поэтому целесообразно рассмотреть, насколько могут быть схожи этнографические зороастрийские ритуалы и ритуалы пенджикентских храмов.

Для реконструкции основное значение имеет пом. 19 с алтарем огня (Дом Огня). Стены помещения, окрашенные черной краской, находят аналогии в помещениях с пристенными очагами-алтарями с такой же окраской стен из частных домов Пенджикента⁶. Связь, конечно, обратная — домашние капеллы с очагами-алтарями в окраске стен подражали стенам Дома Огня городского храма. В алтаре пом. 19 накопилась чистая белая зола, хотя алтарь, вероятно, периодически от нее вычищался. Специальное хранилище золы было устроено позднее в пом. 6 храма I, куда, возможно, переместили и сам алтарь⁷. Смещенный проход в пом. 19, не позволяющий видеть снаружи то, что происходило внутри, — одно из требований, предъявляемых зороастрийским храмам. Центральное положение алтаря в Доме Огня позволяло совершать обход вокруг огня обязательный во время церемоний *Ясны* и *Хаомы*⁸.

Пом. 19 находилось за линией южного фасада главного здания, граница которого определялась наружной стеной обходного коридора, доходившего до края платформы. Наличие лестницы, сооруженной возле юго-восточного угла платформы, указывает на прямую связь Дома Огня с главным зданием храма. Поэтому логично предположить, что тлеющие угли огня, постоянно горевшего в пом. 19, поднимали в переносных жертвенниках

⁵ W. B. Henning, "A Sogdian god", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* XXVIII/2, p. 250.

⁶ В. Л. Воронина, «Архитектура древнего Пенджикента (результаты раскопок 1954—1959 гг.)», *Материалы и исследования по археологии СССР СХХIV* (Москва—Ленинград, 1964), сс. 67, 70.

⁷ Маршак, Распопова, *op. cit.*, сс. 45—46.

⁸ Б. А. Литвинский, И. Р. Пичикян, *Эллинистический храм Окса в Бактрии (Южный Таджикистан, I, Раскопки. Архитектура. Религиозная жизнь)* (Москва, 2000), с. 335.

по лестнице в главный зал храма, где их помещали перед изображением божеств (или божества) в нишах.

Ритуал возжигания огня перед богами восстанавливается, прежде всего, по изображениям на стенных росписях Пенджикента и Варахши⁹ со сценами, в которых представлены алтари с пылающим на них огнем перед фигурой божества (илл. 10).

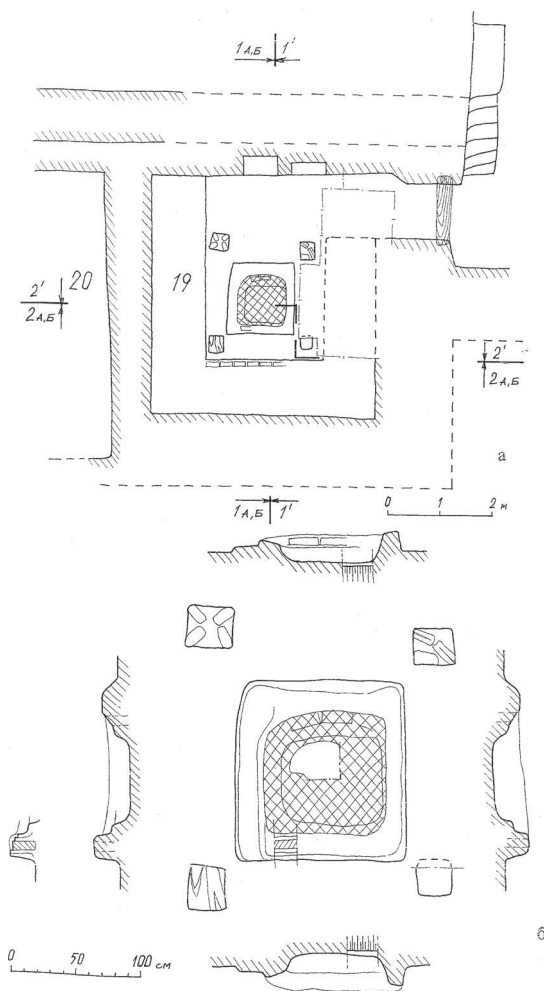
Помещения за западной стеной пом. 19 представляли собой, вероятно, еще какие-то дополнительные святилища. Одно из них — специально выгороженный участок двора с росшим на нем деревом и пилястром-алтарем. Можно полагать, что живописная композиция на стене, к которой приставлен пилястр-алтарь, изображала ритуал, проводившийся в этом месте. Верх пилястра-алтаря, на котором могли бы быть следы от возжигаемого не нем огня, не сохранился. Их нет также на покрытой живописью стене рядом с ним. Между тем форма пилястра-алтаря, схожая с сасанидскими, и изображение ритуальной сцены с алтарем заставляют думать, что этот пилястр-алтарь был связан с этим изображением. Следует также вспомнить, что в храмах огня парсов Индии, кроме алтаря или, вернее, подставки (трона), на которой он стоит, имеются подставки для жертвенных инструментов, сосудов, ветвей священных растений, употребляемых в церемонии¹⁰. Можно предположить, что пилястр-алтарь пенджикентского храма предназначался для ветвей деревьев, возможно, даже того самого дерева, которое росло на этом участке. Во дворах зороастрийских храмов обычно росли деревья, ветви которых применяли для различных церемоний. Особенно любили сажать вечнозеленые деревья — кипарис, мирт, сосну или тую, считавшиеся символами бессмертия, и гранат — за обилие семян в его плодах — символ плодородия¹¹. Для некоторых ритуалов применяли ветви и других деревьев или кустарников¹². Вероятно, к такого рода посадкам относятся арчевые деревья, росшие во дворах обоих храмов. Арча — это среднеазиатский вид можжевельника, относящийся

⁹ В. А. Шишкин, *Варахша* (Москва, 1963), табл. XIV.

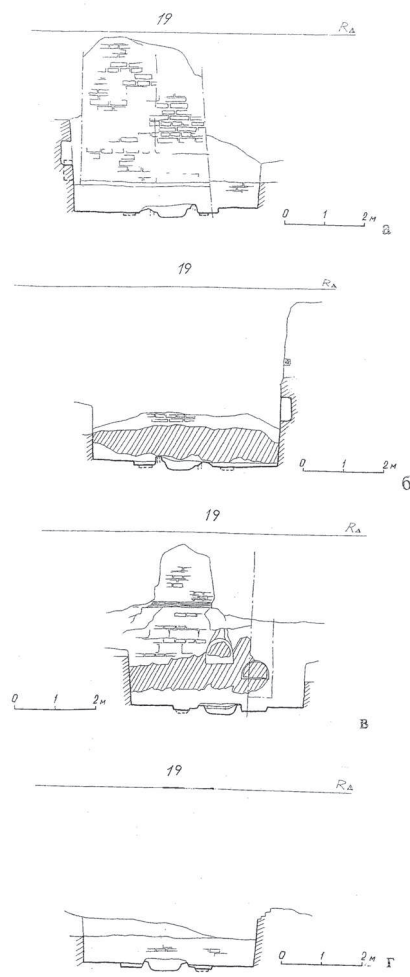
¹⁰ J. J. Modi, *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees* (Bombay, 1922), p. 270 ff.; J. W. Boyd, F. M. Kotwal, "Worship in a Zoroastrian fire temple the *Wadia Ātaš Bahram*", *Indo-Iranian Journal* XXVI/4 (1983), diagram 2.

¹¹ M. Boyce, *A Persian Stronghold of Zoroastrianism* (Oxford, 1977), p. 52.

¹² *Ibid.*, p. 257.



Илл. 3



Илл. 4

к роду вечнозеленых хвойных кустарников и деревьев семейства кипарисовых.

Традиционный ритуальный пучок — *барсом*, — употребляемый в ходе зороастрийской литургии, также первоначально делали из ветвей деревьев. Считается, что обычно барсом изготовляли из тамариска¹³. А. С. Уваров, со ссылкой на Шпигеля, пишет, что «разные деревья могли служить для баресмы, как-то: финиковое, гранатовое и *tamarix*»¹⁴. Позднее ветви деревьев заменили пучки металлических прутьев. Металлические стержни употребляют современные зороастрийцы¹⁵. Ф. Котвал и Д. Бойд, со ссылкой на *дастура* Ераджи, объясняют использование металлического *барсома* парсами тем, что тамариск (газ) не растет в Индии¹⁶. Если судить по находкам медных и железных прутьев, покрытых позолотой, в составе Амударьинскогоклада, возможно, *барсом* из металлических прутьев применяли уже в древности¹⁷. Дж. Дж. Модии пишет, что в поздней литературе [зороастрийской] разрешалось делать *барсом* из ветвей граната или ветвей дерева “chini”, и что в Авесте нет названия для дерева, из ветвей которого надо делать *барсом*¹⁸. *Chini* (перс.) — китайский. Б. Лауфер утверждает, со ссылкой на Абу Мансура, что это может быть ревень (*Rheum ribes*)¹⁹.

Как можно судить по следу от корневой системы с расходящимися почти под прямым углом от основного ствола корнями, дерево в выгороженном участке храмового двора могло

¹³ И. М. Стеблин-Каменский, «Флора иранской прародины (этимологические заметки)», *Этимология-1972* (Москва, 1974), с. 140.

¹⁴ А. С. Уваров, «Курганы с разчленением близ г. Дербента», *Труды V-го археологического съезда в Тифлисе, 1881* (Москва, 1887), с. 64, прим. 1.

¹⁵ Modi, *op. cit.*, p. 277.

¹⁶ F. M. Kotwal, Boyd, “The Zoroastrian *paragnā* ritual”, *Journal of Mithraic Studies* II/1 (1977), p. 45, No. 12.

¹⁷ Е. В. Зеймаль, *Амударьинский клад. Каталог выставки* (Ленинград, 1979), с. 24; И. Д. Двуреченская, «“Стержни” из могильников Бактрии-Тохаристана и их аналогии в Амударьинском кладе», *Российская археология* III (1996), сс. 171—175.

¹⁸ Modi, *op. cit.*, p. 277.

¹⁹ B. Laufer, *Sino-Iranica*, Chicago, 1919 (Field Museum Natural History. Publication 201. Anthropological Series XV/3).

быть фисташкой (*Pistacia vera*) или ивой (*Salix sp.*²⁰) Фисташка, так же как гранат, тут (шелковица) и джиды (дикая маслина, лох), почиталась как символ плодородия. Женщины, желающие иметь много детей, носили украшения из косточек этих растений²¹. Плоды тутовника, джиды и др. использовали как амулеты, оберегающие детей и домашних животных от нечистой силы²². Дрова из фисташки, абрикоса или граната употребляют в качестве топлива для священного огня зороастрийцы округи Йезда²³. Как сообщил мне *мобед* Мехрабани в мае 2000 г., зороастрийцы Тегерана применяют также топливо из сливовых и персиковых деревьев. Парсы Индии используют для топлива обычно благоухающее сандаловое дерево²⁴. Воскурение фимиама было обязательным в ходе храмового ритуала. Зороастрийцы Ирана, в котором сандаловое дерево не произрастает, вынуждены использовать дорогой индийский сандал, однако фруктовые деревья, возможно, отчасти как-то его заменяют. Суть в том, что древесина фруктовых деревьев содержит камедь, которая при горении издает своеобразный аромат. В связи с этим надо отметить, что анализ угольков из алтаря Дома Огня в Пенджикенте, произведенный кандидатом биологических наук М. И. Колосовой в химической лаборатории Государственного Эрмитажа (протокол № Д 4658 от 14.10.2003) и Джорджем Виллкоксом в лаборатории CNRS (Париж), “Archeorient 2654 FRE” показал, что в качестве топлива для огня на алтаре в Пенджикенте использовали арчу (*Juniperus sp.*) и, видимо, миндаль или какое-то иное фруктовое дерево, плод которого имеет крупную косточку (*Prunus sp.*) Вероятно, возможным было употребление различных видов деревьев. В Тахт-и Сулейман, например, рядом с алтарным цоколем найдены обуглившиеся ветви боярышника или

²⁰ Определение старшего научного сотрудника, доктора биологических наук К. В. Камелина.

²¹ Н. Г. Борозна, «Некоторые материалы об амулетах-украшениях населения Средней Азии», *Домусульманские верования и обряды в Средней Азии* (Москва, 1975), с. 286.

²² У. Джахонов, *Земледелие таджиков долины Соха в конце XIX — начале XX вв. (историко-этнографическое исследование)* (Душанбе, 1989), с. 118.

²³ Boyce, *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*, p. 75.

²⁴ Modi, *op. cit.*, p. 274; Boyce, “On the sacred fires of the Zoroastrians”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies XXXI/1* (1968), p. 53.

рябины²⁵, а анализ пепла, сохранившегося на алтаре храма «В» в Сурх-Котале, показал, что здесь горели виноградная лоза и бамбук²⁶.

Ива — второе вероятное определение дерева при храме. Обычай подношения ветвей ивы при праздновании Ноуруза в сасанидском Иране описывает арабский автор IX в. ал-Кисрави. Пришедший к царю подносил ему «семь ветвей [тех] деревьев, по которым и по именам которых предсказывали, и вид которых считали хорошим знаком, как-то ива, маслина, айва, гранат, срезанные в один, два или три сустава»²⁷. Так же преподносили царю ветви деревьев, среди которых была ива, при праздновании Михрагана²⁸. К. А. Иностранцев, комментируя текст ал-Кисрави, считает, что данные прутья — это *барсом*, который делали из ветвей различных деревьев²⁹. Е. А. Дорошенко также пишет, что *барсом* изготавливали из ивы, но не дает ссылки на источники³⁰.

Сходный с иранским обычай подношения ветвей ивы зафиксирован этнографами на Памире. Ветви ивы подносит человек, впервые входящий в дом после уборки его перед Ноурузом³¹. Возможно, с этим же праздником обновления природы — Ноурузом — связан ферганский обычай вплетания ветвей цветущей

²⁵ R. Naumann, D. Huff, R. Schnyder, "Takht-i Suleiman. Bericht über die Ausgrabungen 1965—1973", *Archäologischer Anzeiger* I (1975), S. 154.

²⁶ D. Schlumberger, M. le Berre, G. Fussman, *Surkh Kotal en Bactriane I* (Mémoires de la Délégation Archéologique Française en Afghanistan XXV) (1983), p. 145.

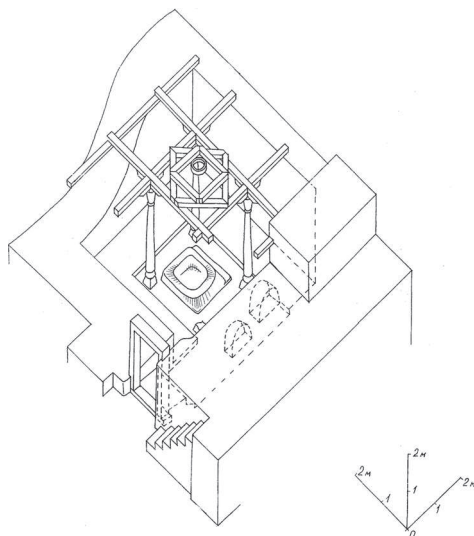
²⁷ К. А. Иностранцев, «Древнейшие арабские известия о праздновании Науруза в Сасанидской Персии», *Записки Восточного отделения Российского археологического общества* XVI (1906), с. 026; idem, *Сасанидские этюды* (Санкт-Петербург, 1909), с. 88.

²⁸ М. Оуранг, *Праздники древнего Ирана* (Тегеран, 1956), с. 125 (пер. с перс. Н. А. Кислякова, рукопись хранится в библиотеке Отдела Востока Государственного Эрмитажа).

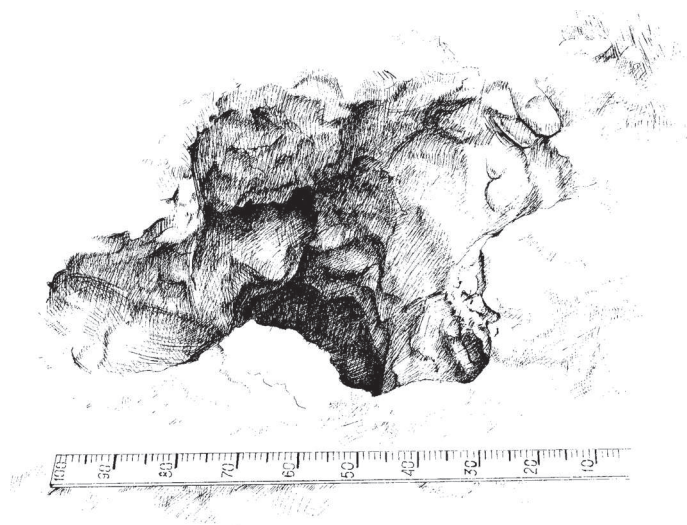
²⁹ Иностранцев, «Древнейшие арабские известия», с. 033; idem, *Сасанидские этюды*, с. 96.

³⁰ Е. А. Дорошенко, *Зороастрийцы в Иране (историко-этнографический очерк)* (Москва, 1982), с. 58.

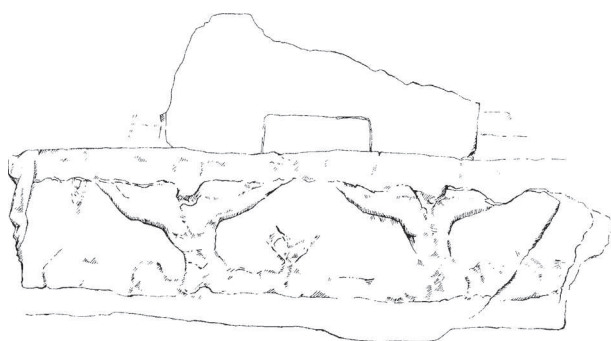
³¹ А. К. Писарчик, «К вопросу о припамирско-кавказских параллелях», *Памяти А. А. Семенова. Сборник статей по истории, археологии, этнографии и искусству Средней Азии* (Душанбе, 1980), с. 265.



Илл. 5



Илл. 6

**Илл. 7****Илл. 9**

ивы в косы девушкам³². У таджиков бассейна Соха (Ферганская долина) ива воспринимается, в частности, как символ молодости, чистоты и любви³³. Можно вспомнить также, что одна из разновидностей ивы — мускусная — являлась символом Спента Армаити — одного из *амешаспентов* — «Бессмертных святых» зороастризма, эманаций Ахура Мазды³⁴.

В конечном итоге, дело не в тех конкретных ритуалах, в ходе которых могли употреблять дерево при храме, а в очевидности его значения в культовой практике. Дерево, растущее в специально выгороженном месте, могло быть самостоятельным объектом почитания. В одном из текстов Турфана упоминаются подношения иностранцами даров, преимущественно согдийцами, почитавшими деревья и скалы³⁵. Растения как одно из творений Ахура Мазды почитались иранцами наравне с другими его священными творениями. Ксеркс по дороге в Сарды одарил золотым украшением платан за его красоту³⁶. В сирийских несторианских источниках, рассказывающих о распространении христианства в сасанидском Иране, для многих областей говорится, что местные жители поклоняются деревьям (иногда жи-

³² Борозна, *op. cit.*, с. 288; Писарчик, «Ива в новогодних и других весенних обрядах таджиков», *Этнография в Таджикистане* (Душанбе, 1989), сс. 25 сл.

³³ Джахонов, *op. cit.*, с. 118. О других обычаях, связанных с ивой, см.: М. С. Андреев, *Таджики долины Хуф (верховья Амударьи)* II (Сталинабад, 1958), сс. 136—137; М. Мухиддинов, «Обряды и обычаи припамирских народностей, связанные с циклом сельскохозяйственных работ», *Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. Историко-этнографические очерки* (Москва, 1986), сс. 76, 79; Писарчик, «О пережитках культа ивы у таджиков (материалы)», *Прошлое Средней Азии. Археология, нумизматика, эпиграфика, этнография* (Душанбе, 1987).

³⁴ Оуранг, *op. cit.*, с. 77; A. W. Jackson, *Zoroastrian Studies. The Iranian Religion and Various Monographs* (New York, 1928); Чунакова, «Чем пахли цветы в сасанидском Иране», *Животные и растения в мифо-ритуальных системах*. Материалы научной конференции (Санкт-Петербург, 1996), сс. 123—125.

³⁵ F. Grenet, Zhang Guangda, "The last refuge of the Sogdian religion: Dunhuang in the ninth and tenth centuries", *Bulletin of the Asia Institute. Studies in Honour of Vladimir A. Livshits. New Series X* (1996), pp. 182—183.

³⁶ Геродот, *История в девяти книгах*, пер. и прим. Г. А. Стратановского (Ленинград, 1972), vii, 31.

вотным и птицам), но прежде всего огню и солнцу³⁷. В гораздо более позднее время засвидетельствовано почитание отдельных деревьев на *мазарах*³⁸.

Позднее участок двора с деревом еще раз разгородили, устроив еще одно помещение (святилище) с нишей в северной стене и постаментом под ней. На какую-то связь святилища с водой указывает скульптурный рельеф с изображением атлантов-тритонов на лицевой стороне постамента³⁹.

Итак, во втором периоде возле южного фасада платформы появилось несколько дополнительных объектов для поклонения. Сам двор стал узким — на юге неширокий коридор между двумя стенами ограды замыкался на стене пом. 19, на севере между внутренней стеной ограды и зданием храма оставался проход, дававший возможность доступа к святилищам с южной стороны. Для второго периода это был единственно возможный путь из двора храма к его южному фасаду.

Дом Огня функционировал приблизительно на протяжении жизни двух поколений. Наличие алтаря в нем, очевидно, предполагало и поклонение тому священному огню, который в нем находился. Согласно пехлевийским назидательным текстам, зороастриец обязан каждый день три раза совершать молитву огню в храме, а тем, кто чаще ходит в храм огня и чаще молится огню, «тем самым даровано больше богатства и праведности»⁴⁰. О. М. Чунакова замечает при этом, что, согласно «Денкарту», «трижды в день в храме огня собираются *амахраспанды* [*аме-шаспенны*], которые оставляют после себя добро и благие дела. Последние, естественно, переходят к тому, кто посетит храм»⁴¹.

³⁷ J. B. Chabot, *Synodicon orientale ou recueil des synods nestoriens, Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale* XXXVII (Paris, 1902), p. 199.

³⁸ Л. С. Бретаницкий, «Об одном малоизвестном памятнике таджикского зодчества», *Материалы и исследования по археологии СССР* LXVI (Москва—Ленинград, 1958), с. 332; Е. М. Пещерева, *Ягнобские этнографические материалы* (Душанбе, 1976), с. 76; Г. П. Снесарев, *Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма* (Москва, 1969), с. 272.

³⁹ Škoda, *op. cit.*, figs. 9, 10.

⁴⁰ Чунакова, *Изведать дороги и пути праведных. Пехлевийские назидательные тексты* (Москва, 1991), сс. 72, 100.

⁴¹ *Ibid.*, с. 72, прим. 29.

У зороастрийцев Ирана и Индии существует ритуал индивидуальной молитвы в храме. Она совершается в молитвенном зале рядом с камерой для огня, в стенах которой есть окна для созерцания огня во время молитвы. Попадали в молитвенный зал довольно сложным путем, пройдя несколько помещений и совершив ряд ритуалов, в том числе омовение⁴².

Таким помещением для индивидуальной молитвы в храме I могло быть пом. 20 за западной стеной пом. 19. Нет оснований считать это помещение жилым или хозяйственным, как это было истолковано мною ранее⁴³. Оно не походит на святилище — в нем нет ниш, нет следов живописи и скульптуры. Между тем расположение помещения на важном месте, рядом с хранилищем огня, заставляет предполагать, что у него была определенная роль в ритуале. Надо оговориться, впрочем, что стена, разделявшая пом. 19 и 20, сохранилась на незначительную высоту и поэтому не ясно — были ли в ней окна, через которые можно было видеть священный огонь в ходе индивидуальной молитвы.

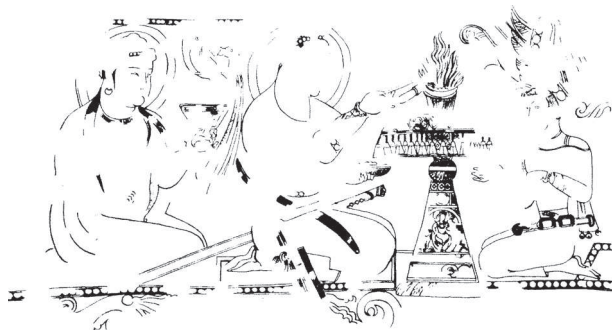
С введением в комплекс храма Дома Огня ритуал поклонения божествам усложнился. По дороге к помещению для молитвы адорант совершал еще ряд ритуальных церемоний. Войдя во внутренний двор храма, он видел торцовую стену главного зала со статуями богов в нишах, возможно, перед статуями богов горел священный огонь в переносных алтарях. Скульптуры в нишах были постоянно и поэтому, даже когда огонь перед ними не горел, была возможность совершить перед ними акт поклонения, поднявшись (?) в главный зал храма по узкому пандусу в центре платформы. В этом случае, совершив поклонение богам в главном зале, адорант спускался с платформы по боковой северной лестнице и обходил главное здание с севера по коридору между северным фасадом и стеной ограды внутреннего двора. Попад в западный двор храма, адорант оказывался возле юго-западного угла здания храма, где находилось святилище с деревом и пилястром-алтарем и где он, возможно, должен был совершить еще одно поклонение. Позднее на этом участке устроили святилище с нишей в северной стене и постаментом (в нишу над постаментом помещали, скорее всего, небольшую переносную фигурку), в котором, бесспорно, было еще одно поклонение, прежде чем он достигал комнаты

⁴² Boyd, Kotwal, *op. cit.*, pp. 301—302, diagram 1.

⁴³ Škoda, *op. cit.*, p. 66.



Илл. 8



Илл. 10

перед алтарем огня. В зороастризме бог огня Атар очень тесно связан с божеством космического порядка и праведности Артой, с божеством воды и другими богами, так что поклонение огню есть тем самым почитание всего сонма добрых божеств. Молитва в пом. 20 перед священным огнем логично завершала ритуальный цикл поклонения божествам, который начинался перед фасадом главного здания.

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ:

- Илл. 1.** Храмы I, II. План пятого и шестого периодов (VII — первая четверть VIII вв.).
- Илл. 2.** Храм I. План второго периода.
- Илл. 3.** Храм I. Помещение 19. Алтарь огня.
а) План. Разрез.
б) Деталь плана.
- Илл. 4.** Храм I. Помещение 19. Алтарь огня.
а) Разрез 1аб—1аб.
б) Разрез 1'—1'.
в) Разрез 2'—2'.
г) Разрез 2аб—2аб.
- Илл. 5.** Храм I. Помещение 19. Храм огня. Реконструкция Б. И. Маршака и С. В. Гиля.
- Илл. 6.** Отпечаток корней ивы.
- Илл. 7.** Южный фас платформы главного здания. Видна ножка алтаря, справа — голова персонажа с повязкой на лице (?). Прорисовка росписи.
- Илл. 8.** Святилище с нишей и постаментом у северной стены. На фасае постамента видны рельефные изображения атлантов-тритонов.
- Илл. 9.** Атланты-тритоны на лицевой стороне постамента у северной стены. Прорисовка рельефа.
- Илл. 10.** Варахша (Бухарский оазис). Роспись на южной стене Восточного зала. Прорисовка росписи. Сцена возжигания огня на алтаре перед фигурой божества. Над головой персонажа справа видна часть крыла от трона божества с опорами в виде крылатых верблюдов.

Я. Эшотс

Несколько замечаний о понимании святости в каббале и суфизме: сравнительный анализ образов раби Шимона в «Зогаре» и Дакуки в «Маснави» Джелал ад-Дина Руми

Настоящая статья представляет собой попытку пролить свет на некоторые аспекты понимания святости (праведности, Божьей дружбы) в каббале и суфизме на основании сопоставления образов раби Шимона бен Йохая в «Зогаре» и Дакуки в «Маснави» Джелал ад-Дина Руми (1207—1273).

В первой и второй частях статьи я попытаюсь обрисовать главные черты в духовном облике соответственно раби Шимона и Дакуки, после чего в третьей части будет указано на наиболее существенные сходства и различия между ними. На основании установленных сходств и различий я попытаюсь ответить на вопрос, существует ли единая концепция святости, разделяемая как каббалистами, так суфиями.

I

Личность, духовный портрет (вернее, эскиз к портрету) которой я попытаюсь нарисовать, — разумеется, не исторический раби Шимон бен Йохай — еврейский мудрец, толкователь Торы, живший во втором веке нашей эры. Речь пойдет о том раби Шимоне, который встает перед нами на страницах «Зогара» — произведения, созданного на арамейском языке в XIII веке в Испании, автором которого был, скорее всего, Моше де Леон¹. Ес-

¹ Доказательства авторства Мошеде Леона, приводимые Г. Шолемом в пятой главе («“Зогар 1”. Книга и ее автор») его книги *Основные течения в еврейской мистике*, мне как неспециалисту представляются достаточно убедительными. Однако сам факт принадлежности текста «Зогара» перу Моше де Леона не исключает возможности существования в среде кастильских евреев на протяжении нескольких поколений эзотерического кружка, члены которого могли пытаться возродить раннюю каббалистическую традицию (как они ее представляли). В су-

ли еще точнее, то это раби Шимон, встающий перед нами на страницах «Фрагментов из книги “Зогар”», переведенных на русский Михаилом Кравцовым².

Таким образом, раби Шимон, о котором пойдет речь в нашей статье, — главный герой мистического мидраша, составленного кастильским каббалистом из Гвадалахары (предположительно в 1280—86 годах) с целью остановить распространение того рационалистического умонастроения, под влияние которого попали многие образованные испанские евреи — его современники, и «пробудить их к пониманию истинного, то есть мистически толкуемого иудаизма»³. Он — символ того мистического идеала каббалистов, который можно охарактеризовать как «жизнь в Торе» или «интериоризация Торы». Можно, пожалуй, назвать его «воплощением Торы» или Торой в человеческом облике.

Будучи носителем смыслов Торы (вернее, именно потому, что он является им), раби Шимон является также заступником и ходатаем перед Богом за Израиль и за всю Вселенную. В сущности, эти две функции не отделены одна от другой и так или иначе сводятся к посредничеству между Богом и миром (или: высшим и низшим мирами) и посредством этого посредничества — к поддержанию гармонии и лада в дольном мире (о чем свидетельствует, в частности, тот факт, что в годы, когда на земле пребывает совершенный праведник (*цадик*), подобный раби Шимону, радуга не показывается над землей — поскольку источник гармонии находится тогда на земле, среди людей).

Согласно терминологии «Зогара», слово «праведник» (*цадик*) имеет несколько смыслов. Во-первых, это «место завета, откуда выбиваются источники вовне»⁴ (т. е. некий канал, через который эманации высших миров / *сефирот* нисходят на дольный мир); во-вторых, это глава, поскольку в нем находятся все благослове-

ществовании такого кружка, как известно, убежден Йегуды Либес (См.: М. Шнейдер, «Гершом Шолем и современные исследования по еврейской мистике», *Основные течения в еврейской мистике*, (Москва, 2004), с. 487.)

² Раби Шимон, *Фрагменты из книги «Зогар»*, перевод с арамейского М. А. Кравцова (Москва, 1994).

³ Шолем, *op. cit.*, с. 257.

⁴ Раби Шимон, *op. cit.*, с. 157.

ния⁵ (т. е. объектом благословения и милости высших в низших является в первую очередь *цадик*); в-третьих, это «тот человек, который сумел сохранить знак священного завета Торы»⁶.

По отношению к дольному (низшему физическому) миру, праведник — воплощение высшего мира: раби Шимон, несомненно, представляет собой воплощение сути и смысла Торы в том виде, в котором те являют себя людям⁷.

Следует оговориться, что переведенные на русский язык отрывки не дают полного представления о глубинных мистических прозрениях и интуициях автора «Зогара» ввиду отсутствия таких ключевых текстов, как, например, основные части Идры Рабы⁸ и Идры Зуты⁹. Однако неоспоримо наличие в его распоряжении обширной системы терминов, при помощи которой он тонко выражает (или, скорее, намекает на) свой мистический опыт. Терминология есть не что иное как инструментарий для выражения интеллектуальной рефлексии: богатство первой недвусмысленно свидетельствует о высоком уровне развития последней (хотя автор «Зогара» пытается скрыть свою искусственность в ней). Одним словом, раби Шимон, встающий перед нами на страницах «Зогара», — это кастильский каббалист XIII века, сочетающий в себе глубину мистического опыта и умение изложить этот опыт изящным поэтическим языком, полным мистических символов (которые с несомненностью свидетельствуют о его философской образованности и искусственности в метафизических спекуляциях).

Как справедливо отмечает М. Кравцов, «во многих фрагментах “Зогара” говорится о том, что тайное учение (*Разей*

⁵ «И благословения, сходящие сверху, почивают на его голове, и *через него* эти благословения воплощаются во вселенной: в святых и праведных сыновьях, которым он дает существование» — Раби Шимон, *op. cit.*, с. 158.

⁶ Раби Шимон, *op. cit.*, с. 157.

⁷ Следует иметь в виду, что, согласно терминологии каббалы, «человек означает, собственно, *дух человека*, эманурующий из царства Святости, для которого тело является облачением» («Зогар 1», 206; цит. по: О. Ладоренко (перев.), «Из “Книги Сияния” (“Зогар”», *Знание за пределами науки: мистицизм, герметизм, астрология, алхимия, магия в интеллектуальных традициях I—XIV веков*, ред. И. Т. Касавин (Москва, 1996), с. 424.

⁸ «Зогар 3», 1286—1436.

⁹ *Ibid.*, 2886—295a.

де-Орайта) является самой сутью Торы, ее истинным содержанием»¹⁰. Эзотерическое толкование Торы, даваемое раби Шимоном, с неизбежностью наводит на мысль о том, что раз ее глубинный мистический смысл радикально отличается от смысла внешнего и буквального, то и соблюдение ее внешних предписаний необязательно. По крайней мере, так должно обстоять дело с мистической элитой еврейства — каббалистами — теми, кто способен постигать ее глубинный смысл. Соблюдение избранными (т. е. совершенными мистиками) внешних предписаний, поэтому мотивируется лишь необходимостью не соблазнять непосвященных. Тем самым, несомненно, как опять совершенно справедливо отмечает М. Кравцов, «“Зогар”... деформировал сложившиеся отношения между открытой и закрытой частями Торы, поднимая тайное учение недостижимо высоко над явным»¹¹. Но автор «Зогара», очевидно, считал свое детище новой Торой — Торой эпохи Машиаха. (Как известно, «Зогар» «просиял» (т. е. был обнародован) среди — сперва испанских, затем и других — евреев в начале шестого тысячелетия, по еврейскому летосчислению, а это тысячелетие традиционно считается началом эпохи Машиаха¹²). Каббалисты (как, впрочем, и христианские, и мусульманские мистики) были твердо уверены, что с приходом Машиаха (Мессии, Христа, Махди) внешние обряды, предписания и запреты будут отменены, и их эзотерическое учение, бывшее досель уделом избранных, станет всеобщим уделом и достоянием. В этом смысле раби Шимон из «Зогара» — провозвестник и приближитель прихода Машиаха, ибо, открывая дотоле сокрытое (глубинные тайны Торы), он, несомненно, волей-неволей в каком-то смысле разрушает ее внешнюю сторону и обесценивает внешние предписания.

Вторая ипостась раби Шимона — ипостась заступника за мир пред Всевышним. Он — «тот, кто просит о милости для вселенной и достоин быть заступником для нее»¹³. Как уже отмечалось, в годы его жизни над землей не показывается радуга. (По представлениям каббалистов, радуга — знамение, свидетельствующее о том, что над миром вынесен окончательный (оправдательный или осуждающий) приговор, который не под-

¹⁰ М. Кравцов, «Книга о Праведнике», Раби Шимон, *op. cit.*, с. 218.

¹¹ *Ibid.*, с. 218.

¹² См.: *ibid.*, с. 223.

¹³ Раби Шимон, *op. cit.*, с. 107.

лежит пересмотру и отмене). Следовательно, при наличии на земле совершенного праведника Бог не полностью свободен в Своих действиях, и праведник имеет влияние и в некотором смысле власть над Ним: «Святой, благословен Он, властвует над человеком. А кто властвует над Святым, благословен Он? Как бы властвует праведник. Ибо Святой, благословен Он, постановляет, а праведник — отменяет»¹⁴.

Наиболее убедительно эта власть праведника над божественным приговором проявляется в отрывке «Ангел Смерти»¹⁵, где повествуется о том, как раби Шимон отменяет смертный приговор, вынесенный Всевышним раби Ицхаку и силой своей молитвы (по сути — требования) продлевает его жизнь¹⁶.

Убежденность в том, что святые и праведники властны над божественным приговором (т. е. привычным «порядком вещей») свойственна всем народам и религиям — тому есть бесчисленные примеры, например, в древних индийских, египетских и греческих сказаниях. На этом убеждении зиждится, в частности, популярность старцев среди православных (ведь к старцу обращаются, как правило, тогда, когда хотят изменить — или узнать заранее — божественный приговор). Простому народу святой и праведник, угодник и друг Божий нужен именно как заступник и ходатай. Вне этого аспекта он, пожалуй, скорее опасен, чем желанен для него.

II

Я перехожу теперь к рассказу о Дакуки (это, вне сомнения, говорящее имя, образованное от арабского глагола *дакка* («стучать», «раздроблять», в переносном смысле — «допытывать-ся»)), который помещен в середине третьей книги (двустичия 1875—2305) «Маснави ма'нави» («Поэмы со [скрытым] смыслом») Джелал ад-Дина Руми.

Вкратце содержание рассказа таково. Дакуки (который сам представляет определенный тип «Божьего друга» (*вали Аллах*) — так называемый *мустаджаб ад-ду'а* («тот, на чьи молитвы отвечает Бог»)) — проводит все свое время в духовном странствии и поиске других Божьих друзей (которых он называет «кувшинами» (*сабуха*)). Каждый кувшин содержит в себе

¹⁴ *Ibid.*, с. 108.

¹⁵ «Зогар I», 217а—218б.

¹⁶ См.: Раби Шимон, *op. cit.*, сс. 174—179.

определенное количество воды (читай: Реальности, Истины, абсолютного Бытия), которая окрашена в цвет кувшина.

Хотя я и нахожусь среди моря,
я жажду и той воды, которая в кувшине¹⁷,
как бы оправдывается он перед Богом.
Странствие Дакуки, по всей очевидности, совершается в духовном, а не материальном мире:
Он теперь оставил странствие в [материальном] теле,
Он странствует без «как», хотя он и сокрыт в форме «как».
Он сказал: «Однажды я странствовал, полон желания
Увидеть в смертном [создании] свету Друга,
Увидеть море, помещенное в каплю,
И солнце, сокрытое в пылинке¹⁸.

Движимый этим желанием, однажды вечером Дакуки приближается к берегу моря. (Это важная деталь, ибо морской берег представляет собой пограничную область между сушей и морем, место их «стыковки». Сушу и море в данном случае можно понимать как «сушу тел» и «море духов».)

Издавляя он видит на берегу семь горящих свеч, пламя которых поднимается высоко в небо. Вдруг эти семь свечей сливаются одна с другой, становясь одной свечой. В этот момент Дакуки от изумления и утомления теряет сознание. Когда он приходит в себя, он видит, что семь свечей превращаются в семь лучезарных мужей. Вслед за этим, эти семеро мужей становятся семью деревьями, полными спелых фруктов. Бесчисленное множество людей, изнемогая от жары, жажды и голода, проходят мимо этих деревьев, не замечая их. Тогда семь деревьев сливаются в одно дерево и затем снова появляются как семь деревьев. Наподобие людей, эти семь деревьев совершают ритуальную молитву, совершив которую, они снова превращаются в людей.

Тогда Дакуки приближается к ним, и они вступают в разговор. После разговора они просят Дакуки предстать им в молитве. Дакуки соглашается. Во время молитвы вдруг поднимается сильный ветер, и на море начинается шторм. На некотором расстоянии от берега молящиеся видят корабль, который из по-

¹⁷ J. Rumi, *The Mathnawī*, ed. by R. A. Nicholson (London, 1925—1940), iii, *be'üm* 1953. (Все переводы с персидского мои).

¹⁸ *Ibid.*, *be'üm* 1981—1983.

следних сил борется с огромными волнами и, кажется, вот-вот будет перевернут ими. Люди на корабле в крайнем отчаянии вопиют к Богу и умоляют Его спасти их. Видя их беду Дакуки скорее инстинктивно, чем намеренно, мысленно просит Бога помочь им. Как только эта просьба произнесена, ветер стихает и море успокаивается. К тому времени ритуальная молитва тоже подошла к концу. Семь мужей сзади Дакуки спрашивают друг у друга, кто из них просил Бога спасти тонущий корабль, и скоро приходят к выводу, что это сделал Дакуки.

Из-за своего «сжатия» (*инкибаз*) (т. е. находясь еще отчасти под влиянием своего эго. — Я. Э.), он вмешался, [Тем самым] возразив против решения Того, Кто [один] совершенно волен решать¹⁹.

В тот же миг они исчезают, оставляя Дакуки полным печали и сожаления.

Этот рассказ, в соответствии с замыслом Руми, наглядно показывает, что среди Божьих друзей (*авлия-йи Аллах*) можно выделить по меньшей мере две группы — «людей, чья молитва не остается без ответа» (*ахл-и ду'а-йи мустаджаб*), и «людей согласия» (*ахл-и рида*) (которые безропотно и даже с радостью и ликованием принимают Божий приговор и не стараются изменить его).

Среди друзей Божьих «люди молитвы» образуют отдельную группу.

Иногда они сшивают [разорванное], иногда разрывают [сшитое]²⁰.

[Но] я знаю [и] другое племя среди друзей Божьих, Чьи рты закрыты для просьб [к Богу].

Ввиду согласия [с приговором], воздерживающего тех благородных,

Им не дозволено добиваться изменения приговора.

Они находят особый вкус в [приятии] приговора.

Требование избавления в их глазах, есть не что иное как неверие²¹.

¹⁹ *Ibid.*, *beüm* 2287.

²⁰ *Ibid.*, *beüm* 1880.

²¹ *Ibid.*, *beümy* 1879—1880.

«Люди согласия», по Руми, стоят на более высоком уровне духовного совершенства, чем «люди молитвы», ибо первые полностью отказались от своего собственного знания и собственной воли. Полностью погрузив (и тем самым как бы растворяя) свою самость в самости Бога, они перестали различать добро и зло, приятное и отвратительное, желательное и не желательное. Поскольку они не различают вещи, у них нет мнений относительно их. Поскольку у них нет мнений относительно вещей, у них нет и желания изменить эти вещи (положение вещей).

«Люди согласия» (т. е. их духовный чин, не обязательно их физическое тело) сокрыты от глаз простонародья. Поскольку они не пользуются своей силой (*химма*, т. е. духовной энергией), чтобы при помощи ее изменить божественный приговор по отношению к тому или иному лицу или вещи, они в принципе бесполезны для простых людей. Так как их чин и стоянка неизвестны простым людям, по отношению к последним они справедливо называются «мужами Сокрытого» (*риджал ал-гайб*). Чтобы увидеть их такими, каковы они, человек должен сам быть «другом Божиим», подобно Дауки. «Люди молитвы» признают превосходство «людей согласия» над собой, но ввиду своего духовного несовершенства (остатков эго / самости, все еще пребывающих в них) не могут находиться в постоянном общении с ними. Их встречи, как правило, нечасты и коротки. Когда такие встречи имеют место, они доставляют «людям молитвы» одновременно предельную радость и предельную скорбь: радость от того, что они встретили тех / того, кто духовно их превосходит; скорбь от того, что они сознают свою неспособность последовать за ними / ним²².

III

Параллель между раби Шимоном (в качестве заступника за мир перед Богом) и Дауки — Божиим другом, чьи молитвы не остаются без ответа, на мой взгляд, очевидна. Насколько можно судить на основании доступных на русском языке отрывков

²² Таким образом, как считают суфии, следует понимать и содержащийся в Коране (18:60—82) рассказ о встрече Мусы (Моисея) с безымянным «службой Божиим» (обычно отождествляемым суфиями с Хидиром / Хизром — главой иерархии «мужей Сокрытого»), понимать мотивы экстраординарных поступков которого Муса не в силах.

«Зогара», раби Шимон рассматривает свою власть изменить божественный приговор (привычный порядок вещей) как доказательство своего духовного совершенства и, когда считает это необходимым, не медлит пользоваться ею. Дакуки, напротив, остро осознает свое духовное несовершенство. Он произносит свои молитвы скорее инстинктивно, по привычке, чем осознанно. В глазах Руми (как и Ибн ‘Араби²³), пользование духовной энергией (*химма*) с целью изменения божественного приговора однозначно свидетельствует о духовной незрелости пользующегося ею (хотя, как можно догадываться, само это воздействие происходит по Божьему попущению и с Его согласия). Лукавый Бог как будто хочет, чтобы простой народ цеплялся за «людей молитвы» и превозносил совершаемые ими чудеса, тогда как своих по-настоящему близких друзей Он никогда и ни при каких обстоятельствах не показывает народу (такими, каковы они на самом деле), ревнуя их и скрывая их духовное совершенство под личиной распутства.

Ясно отдавая себе отчет в крайнем несовершенстве моих познаний в области каббалы, позволю себе предположить, что функции праведника (*цадика*) в каббале и «Божьего друга» (*вали Аллах*) в суфизме как посредника между высшим и низшим мирами (и своего рода «канала», через который потоки божественной милости изливаются на дольний мир) в принципе тождественны. Кроме того, как *цадик*, так *вали*, несомненно, почитаются как носители (вернее, воплощения) смысла Писания. Различия роли святого в каббале и суфизме касаются, главным образом, отношения к святому в качестве заступника и ходатая за людей (и мир в целом) перед Богом. Традиция каббалы, как она раскрывает себя в «Зогаре», считает, что *цадик*, обладающий властью изменить божественный приговор, должен и обязан воспользоваться ею, чтобы смягчить участь своих собратьев. Суфизм, в лице Руми (и Ибн ‘Араби), в свою очередь, учит, что, хотя вмешательство в дела Бога и изменение Его приговора, с точки зрения простого человека, в известных случаях необходимы, такое вмешательство есть, тем не менее, знак духовной незрелости вмешивающегося, поэтому оно — дело святых низших ступеней. Достигший полноты святости и предельного доверия

²³ О трактовке Ибн ‘Араби вопроса о [духовной] энергии (*химма*), см., например: Ибн Араби, «Геммы мудрости», А. В. Смирнов, *Великий шейх суфизма* (Москва, 1993), сс. 178—179 и 209—211.

в дружбе с Богом с удовольствием одобряет любой выносимый Богом приговор и не пытается каким-либо образом изменить его. Тем самым, именно пассивность и не-деяние провозглашаются в суфизме знаком духовной зрелости. Каббала же, наоборот, подчеркивает важность активной позиции *цадика* (особенно красноречиво об этом свидетельствует разработанная Ицхаком Лурией теория *тиккуна*²⁴).

²⁴ Было бы, разумеется, интересно посмотреть, активность *какого рода* требует от человека эта теория, но это выходит за рамки задач этой короткой статьи.

БИБЛИОГРАФИЯ Р. Р. РАХИМОВА

Монографии

1. «Мужские дома» в традиционной культуре таджиков (Ленинград, 1990).
2. *Коран и розовое пламя. Размышления о таджикской культуре* (Санкт-Петербург, 2007).

Другие работы

3. «Термины родства и личные имена у таджиков верхней предгорной части долины р. Зеравшан», *Краткое содержание докладов годичной научной сессии Института этнографии АН СССР, 1972—1973 гг.* (Ленинград, 1974), сс. 138—139.
4. [Рецензия на книгу: Н. О. Турсунов, *Из истории городского ремесла Северного Таджикистана (ткацкие промыслы Ходжента и его пригородов в конце XIX — начале XX в.)* (Душанбе, 1974)], *Советская этнография IV* (1976), сс. 194—197 (соавт.: Е. М. Пещерева).
5. «Материалы по половозрастному разделению труда у таджиков (Северные районы Таджикистана, конец XIX — начало XX в.)», *Краткое содержание докладов годичной научной сессии Института этнографии АН СССР, 1974—1976* (Ленинград, 1977), сс. 43—44.
6. *Традиционные мужские объединения и некоторые вопросы общественного быта таджиков (конец XIX — начало XX вв.)* Автореферат диссертации на соискание ученой степени к. и. н. АН СССР (Ленинград, 1977).
7. «“Туи салладор” в окрестностях города Ура-Тюбе (К вопросу о традиционном общественном быте таджиков)», *Полевые исследования Института этнографии, 1975* (Москва, 1977), сс. 37—145.
8. «Две заметки по антропонимии Зеравшанской долины», *Ономастика Средней Азии* (Москва, 1978), сс. 183—192.
9. «Марасеми ‘аруси дар Исталеф» («Свадебная церемония у жителей селения Исталеф»), *Фарханг-е халк 1/3—4* (Кабул, 1979) (на перс. / дари яз.), сс. 111—122.

10. «К воспитанию (социализации) детей и подростков у афганцев», *Краткое содержание докладов Среднеазиатско-Кавказских чтений. Ноябрь 1980* (Ленинград, 1980), сс. 22—24.
11. «Некоторые представления о возрастном символизме у таджиков», *Тезисы докладов Всесоюзной сессии по итогам полевых этнографических исследований 1980—1981 гг.* (Нальчик, 1982), сс. 125—126.
12. «Об отношении к детям у равнинных таджиков (Северные районы Тадж ССР; конец XIX—XX в.)», *Краткое содержание докладов Среднеазиатско-Кавказских чтений. Ноябрь 1983* (Ленинград, 1983), сс. 19—20.
13. «Дети и подростки в афганском обществе», *Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Передней и Южной Азии* (Москва, 1983), сс. 89—117.
14. «“Хатна” — возрастной обряд у таджиков кишлака Ёри», *Краткое содержание докладов Годичной научной сессии Института этнографии АН СССР* (Ленинград, 1983), сс. 13—14.
15. «Мемуары Васифи — источник по этнографии народов Средней Азии», *Краткое содержание докладов Научной сессии, посвященной основным итогам десятой пятилетки* (Ленинград, 1983), сс. 89—90.
16. «Народная педиатрия у таджиков в конце XIX — начале XX в. (К вопросу об этнографии детства)», *Краткое содержание докладов Среднеазиатско-Кавказских чтений. 1985* (Ленинград, 1986), сс. 29—30 (соавт.: Н. А. Турсунов).
17. «“Мужские дома” как фактор социализации у таджиков (конец XIX — первая треть XX вв.)», *Краткое содержание докладов Среднеазиатско-Кавказских чтений. Апрель 1986* (Ленинград, 1987), сс. 12—13.
18. «Функциональная трансформация традиционного начального школьного обучения за годы Советской власти у народов Средней Азии», *Культура этноса и этническая история. Краткое содержание докладов Научной сессии «Советская этнография за 70 лет: итоги, направления, перспективы», посвященной 70-летию Великого Октября* (Ленинград, 1987), сс. 28—29.
19. «Иван Иванович Зарубин как этнограф», *Краткое содержание докладов Среднеазиатско-Кавказских чтений. 1987* (Ленинград, 1988), сс. 3—4.
20. «Этикет у народов Афганистана», *Этикет у народов Передней Азии* (Москва, 1988), сс. 189—220 (соавт.: А. Л. Грюнберг).
21. «Тенденции развития тюркско-иранского билингвизма», *Взаимодействие и взаимовлияние цивилизаций и культур на Востоке. III Всесоюзная конференция востоковедов* (Москва, 1988), ii, сс. 151—153.

22. «Пашай»; «Теймури»; «Хазарейцы»; «Чараймаки», *Народы мира. Историко-этнографический справочник* (Москва, 1988).
23. “Hierarchy in traditional men’s associations of Central Asia”, *Ecology and Empire. Nomads in the Cultural Evolution of the Old World I* (Los Angeles, 1989), pp. 119—127.
24. «Традиционное начальное школьное обучение детей у народов Средней Азии (конец XIX — начало XX вв.)», *Сборник Музея антропологии и этнографии XLIII* (Ленинград, 1989), сс. 109—132.
25. «Иван Иванович Зарубин (1887—1964)», *Советская этнография I* (1989), сс. 111—121.
26. «Проблемы межнациональных отношений в Узбекистане», *Актуальные проблемы межнациональных отношений в СССР* (Ленинград, 1989), сс. 25—31.
27. «Социальная иерархия в традиционных “мужских домах” у таджиков», *Этнографические аспекты традиционной военной организации народов Кавказа и Средней Азии I* (Москва, 1990), сс. 89—130.
28. *Along the Silk Road. Nomads and Townspeople in Siberia and Central Asia* (Moesgaard Museum, 1990) (составление и участие в составе авторского коллектива).
29. «Воспитание детей в таджикской семье», *«Мир детства» в традиционной культуре народов СССР* (Ленинград, 1991), сс. 37—43.
30. «К вопросу о современных таджикско-узбекских межнациональных отношениях», *Советская этнография I* (1991), сс. 13—24.
31. «К интерпретации одной вербальной формулы у таджиков», *Вклад иранских народов в развитие мировой цивилизации: история и современность. Тезисы докладов и сообщений Международного симпозиума, посвященного Всемирному конгрессу таджиков и зарубежных соотечественников* (Душанбе, 1992), сс. 76—77.
32. «К вопросу о “таджикоязычных узбеках” Бухары», *Материалы Полевых этнографических исследований 1988—1989 гг. I* (Санкт-Петербург, 1992), сс. 6—17.
33. «“Птица власти”: к концепции предопределенности у таджиков», *Материалы Полевых этнографических исследований 1990—1991 гг. II* (Санкт-Петербург, 1993), сс. 105—117.
34. «“Двуругие” люди, цари и боги», *Кунсткамера. Этнографические тетради II—III* (Санкт-Петербург, 1993), сс. 33—42.
35. «К концепции власти и управления у таджиков», *Краткое содержание Лавровских (Среднеазиатско-Кавказских) чтений. 1992* (Санкт-Петербург, 1993), сс. 20—21.
36. «Очерк быта традиционных “мужских домов” у таджиков», *Этническая и этносоциальная история Кавказа, Средней Азии и Казахстана* (Санкт-Петербург, 1994), сс. 105—139.
37. «Явления “зеленого пророка” в представлении таджиков», *Краткое содержание Лавровских (Среднеазиатско-Кавказских) чтений. 1993* (Санкт-Петербург, 1994), сс. 76—77.

38. «О языковой ситуации в Узбекистане: к проблеме межэтнической стабильности в республике», *Межнациональные отношения в условиях социальной нестабильности* (Санкт-Петербург, 1994), сс. 109—132.
39. *Восточные ткани: из дворцовых сокровищниц*. Буклет временной выставки МАЭ (1994).
40. “Die Legende vom Grünen Reiter: Das Bild des Heiligen Chizr in den Glaubensvorstellungen der Tadshiken”, *Abhandlungen und Beichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden XCVIII* (1994), SS. 247—264.
41. “Die Berge die Probleme des ethnischen Selbstverständnisses der Bevölkerung Tadzikistans”, *Berlinr Osteuropa Info V* (1995), SS. 16—18.
42. «Концепция лидерства в культуре таджиков (традиция и современность)», *Этнические аспекты власти* (Санкт-Петербург, 1995), сс. 138—188.
43. «Таджикистан: Трудный путь возвращения политического ислама», *Курьер Петровской Кунсткамеры I* (Санкт-Петербург, 1995), сс. 127—161.
44. «О таджиках Узбекистана (к вопросу о межъязыковых и межнациональных отношениях в Республике)», *Проблемы двуязычия в многонациональной среде* (Санкт-Петербург, 1995), сс. 28—66.
45. «Восточные ткани из дворцовых сокровищниц», *Курьер Петровской Кунсткамеры II—III* (1995), сс. 201—208 (соавт.: О. М. Бронникова).
46. «Горы и проблемы этнического самосознания (на примере Таджикистана)», *Курьер Петровской Кунсткамеры IV—V* (Санкт-Петербург, 1996), сс. 239—261.
47. «Об одном социально-возрастном термине у современных таджиков», *Материалы Полевых этнографических исследований III* (Санкт-Петербург, 1996), сс. 18—35.
48. «О фундаменталистской природе таджикского исламского движения», *Лавровские (Среднеазиатско-Кавказские) чтения. 1994—1995 гг. Краткое содержание докладов* (Санкт-Петербург, 1997), сс. 69—70.
49. «Природа с “человеческим лицом”», *Природа и цивилизация: реки и культуры. Материалы научной конференции* (Санкт-Петербург, 1997), сс. 63—67.
50. «Дети: путь просветления (к проблеме традиционной этнопедагогики таджиков)», *Детство в традиционной культуре народов Средней Азии, Казахстана и Кавказа* (Санкт-Петербург, 1998), сс. 148—231.
51. «Духи с человеческим лицом (к проблеме истины мифа в контексте насилия)», *Диалоги во времени: традиционное искусство в контексте музея II* (Санкт-Петербург, 1998), сс. 28—33.

52. «“Лик” огня (к отношению “женщина-огонь” у таджиков)», *История ментальности: традиционная культура в контексте музея III* (Санкт-Петербург, 1998), сс. 26—31.
53. «Костер на перекрестке (к нумерологической символике в культуре таджиков)», *Материалы Полевых этнографических исследований IV* (Санкт-Петербург, 1998), сс. 142—165.
54. «К современным таджикско-узбекским отношениям», *Краткое содержание Лавровских (Среднеазиатско-Кавказских) чтений. 1996—1997* (Санкт-Петербург, 1999), сс. 7—8.
55. «К проблеме этнического самосознания таджиков», *Краткое содержание Лавровских (Среднеазиатско-Кавказских) чтений. 1996—1997* (Санкт-Петербург, 1999), сс. 9—10.
56. «О региональной интровертности в Таджикистане», *Краткое содержание Лавровских (Среднеазиатско-Кавказских) чтений. 1996—1997* (Санкт-Петербург, 1999), сс. 10—12.
57. «Мактаб (в культуре мусульманских народов на территории бывшей Российской империи)», *Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь*, сост. и ответст. редактор С. М. Прозоров (Москва, 1999), сс. 57—59.
58. «Ал-Хадир (персонаж устных преданий и мусульманской книжной традиции)», *Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь*, сост. и ответст. редактор С. М. Прозоров (Москва, 1999), сс. 91—93.
59. «“О могучий огонь, заботься!” (К проблеме отношения “женщина—огонь” у таджиков)», *Курьер Петровской Кунсткамеры VIII—IX* (1999), сс. 104—17.
60. *Традиционное мировоззрение таджиков: проблемы образов и символов в культуре*. Автореферат диссертации на соискание ученой степени д. и. н. РАН (Санкт-Петербург, 1999).
61. «Кахудо: от бога дома до Бога Мира», *К 1100-летию образования Государства Саманидов. Материалы международной конференции* (Санкт-Петербург, 1999).
62. «Огни женщин и огни мужчин в культуре таджиков (Правомерна ли постановка вопроса о концепции двух огней?)», *Сборник Музея антропологии и этнографии XLVIII* (Санкт-Петербург, 2000), сс. 247—252.
63. «Правомерна ли постановка вопроса о двоеверии женщин на Востоке? (На примере реалий жизни и ментальности таджиков)», *Сборник Музея антропологии и этнографии XLVIII* (Санкт-Петербург, 2000), сс. 242—247.
64. «Насилие в культуре таджиков (миф и не-миф)», *Антропология насилия* (Санкт-Петербург, 2001), сс. 282—475.
65. «Георгий и Хидр: некоторые параллели в народных образах христианского и мусульманского святых», *Христианство в регионах мира* (Санкт-Петербург, 2002), сс. 47—172.

66. «Затворничество: выбор женщин или деспотизм мужчин?», *Радловские чтения-2002. Материалы годичной научной сессии МАЭ РАН* (Санкт-Петербург, 2002), сс. 83—89.
67. “Sammlungen aus Zentralasien”, *Palats des wissens. Die Kunst und Wunderkammer Zar Peters des Grossen. Katalog II* (Munchen, 2003), SS. 140—147.
68. «Мухаммад и Вильгельм: заветы пророка и кайзера о женском предназначении», *Тезисы докладов V Конгресса этнографов и антропологов России* (Москва, 2003), с. 188.
69. «Центральная Азия: прошлое, настоящее, будущее», *Российская наука о человеке (вчера, сегодня, завтра). Материалы международной научной конференции I* (Санкт-Петербург, 2003), сс. 153—156.
70. «Путешествие на другую сторону улицы», *Материалы научного форума «Культурное пространство путешествий»* (Санкт-Петербург, 2003), сс. 285—287.
71. «Переживание огня (отношение к огню в культуре таджиков)», *300 лет иранистике в Санкт-Петербурге. Материалы международной конференции* (Санкт-Петербург, 2003), сс. 113—115.
72. «Комок плова, чашка чая (и рюмка водки): от внутреннего единения к видению другого», *Лавровские (Среднеазиатско-Кавказские) чтения 2002—2003 гг. Тезисы докладов* (Санкт-Петербург, 2003), сс. 71—72.
73. «Дурной глаз сводит человека в могилу, а верблюда — в котел», *Лавровские (Среднеазиатско-Кавказские) чтения 2002—2003 гг. Тезисы докладов* (Санкт-Петербург, 2003), сс. 72—73.
74. [Рецензия на: *Расы и народы XXVII: Современные этнические и расовые проблемы* (Москва, 2001)], *Этнографическое обозрение III* (2003), сс. 162—166 (соавт.: Н. Е. Быстров, Н. С. Терлецкий).
75. «Правомерна ли постановка вопроса о двоеверии женщин на Востоке? (На примере религиозного поведения таджиков)», *Радловские чтения-2004. Тезисы докладов* (Санкт-Петербург, 2004), сс. 54—57.
76. «Огонь: от стратегии удовольствия к избирательному началу боготоминания (на примере отношения к огню у таджиков)», *Материалы международного форума «Феномен удовольствия в культуре»* (Санкт-Петербург, 2004), сс. 192—197.
77. «О специфике пути в храм у таджиков», *Международный Конгресс востоковедов ICANAS XXXVII* (Москва, 2004), сс. 328—330.
78. «Фаранджи, саукеле и головной убор сакского вождя: гипотеза о происхождении и семантике», *Материалы Международной научной конференции «Историко-культурное взаимодействие Ирана и Дашти Кипчака»* (Алма-Ата, 2004), сс. 125—137.
79. «Костер на перекрестке: к осмыслению ритуального огня на перекрестке в культуре таджиков», *Материалы Полевых этнографических исследований V* (Санкт-Петербург, 2004), сс. 61—78.

80. «Отдел этнографии Центральной Азии», *Кунсткамера: 290 лет. Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН*, (Санкт-Петербург, 2004) сс. 213—224.
81. «Иван Иванович Зарубин (1887—1964) (пояснительная заметка)», *The Creation of Archives of Rare Historical Materials on Central Asia Area Studies for Academic and General Use* (Osaka, 2005), p. 62.
82. «“Язык птиц”: заметки о птичьих образах в культуре таджиков», *Радловские чтения-2005. Тезисы докладов* (Санкт-Петербург, 2005), сс. 208—215.
83. «Традиция в условиях перемен (на примере отношения к огню у современных таджиков)», *Тезисы докладов VI Конгресса этнографов и антропологов России* (Санкт-Петербург, 2005), сс. 218—219.
84. «“Завеса тайны” (о затворничестве женщин в Центральной Азии)», *Этнографическое обозрение* III (2005), сс. 4—23.
85. «Костер новобрачных у таджиков (поиски истоков особенностей ритуала)», *Центральная Азия от Ахеменидов до Тимуридов: археология, история, этнология, культура. Материалы международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения А. М. Беленицкого* (Санкт-Петербург, 2005), сс. 365—368.
86. «Костры на пути невесты в Самарканде (за строкою О. А. Сухаревой)», *Среднеазиатский этнографический сборник V* (Москва, 2006), сс. 108—148.
87. «Бухара—Петербург: шелковый путь для Дома Романовых (историко-культурный портрет коллекций МАЭ РАН)», *Грезы о Востоке: русский авангард и шелка Бухары* (Санкт-Петербург, 2006), сс. 22—49.
88. «“Живые” родники и колодцы Центральной Азии», *Радловские чтения-2006. Тезисы докладов* (Санкт-Петербург, 2006), сс. 176—183 (соавт.: Н. С. Терлецкий).
89. «Ал-Бируни о благодатном огне в христианстве», *Лавровские (Среднеазиатско-Кавказские) чтения 2004—2005. Тезисы докладов* (Санкт-Петербург, 2006), сс. 75—76.
90. «Традиция в условиях перемен (на примере отношения к огню современных таджиков)», *Лавровские (Среднеазиатско-Кавказские) чтения 2004—2005. Тезисы докладов* (Санкт-Петербург, 2006), сс. 118—120.
91. «“Согласен отец — согласен Бог” (К проблеме власти и управления в культуре народов Центральной Азии)», *Антропология власти (хрестоматия по политической антропологии) II: Политическая культура и политические процессы* (Санкт-Петербург, 2006), сс. 185—200.

92. «Мировоззренческие системы и их влияние на социальную реальность», *Этнокультурное взаимодействие в Евразии. Программа фундаментальных исследований Президиума РАН I* (Москва, 2006), сс. 321—331.
93. «Традиция в условиях перемен», *Радловский сборник-2007* (Санкт-Петербург, 2007), сс. 139—146.
94. «Женская специфика ислама у таджиков», *Тезисы докладов VII Конгресса этнографов и антропологов России* (Саранск, 2007), с. 137.
95. «О теоморфизации отца семейства у таджиков», *Материалы Среднеазиатско-Кавказских исследований. Этнология, история, археология. 2006—2007. Лавровский сборник* (Санкт-Петербург, 2007), сс. 82—89.
96. «О теоморфизации социальных и политических авторитетов у таджиков (возвращение к сюжету)», *Материалы Среднеазиатско-Кавказских исследований. Этнология, история, археология. 2006—2007. Лавровский сборник* (Санкт-Петербург, 2007), сс. 127—134.
97. «Введение», *Центральная Азия: традиция в условиях перемен I* (Санкт-Петербург, 2007), сс. 3—11.
98. «Огонь и “умные числа” в традиционной культуре таджиков», *Центральная Азия: традиция в условиях перемен I* (Санкт-Петербург, 2007), сс. 171—238.
99. «Ал-Бируни о благодатном огне на Гробе Господнем», *Христианство в регионах мира II* (Санкт-Петербург, 2007), сс. 348—353.

Редактирование:

100. *Проблемы двуязычия в многонациональной среде* (Санкт-Петербург, 1995) (соредакт.: М. Э. Коган).
101. *Детство в традиционной культуре народов Средней Азии, Казахстана и Кавказа* (Санкт-Петербург, 1998).
102. *Центральная Азия: Традиция в условиях перемен I* (Санкт-Петербург, 2007).

ОБ АВТОРАХ

Сергей Николаевич Абашии — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН. Сфера научных интересов: история и культура Средней Азии.

Сафар Абдулло — кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Института востоковедения Министерства образования и науки Республики Казахстан, директор Центра по изучению культуры народов Центральной Азии и Ирана при Национальной библиотеке Республики Казахстан. Сфера научных интересов: история и теория литературы древнего и средневекового Ирана, литературная критика, современная поэзия на фарси; взаимодействие и взаимоотношения культур народов Востока, прежде всего, персоязычных и тюркоязычных народов, исламская культура; персидский язык и его роль в культуре средневекового Востока.

Антон Кириллович Алексеев — кандидат исторических наук, доцент Кафедры Центральной Азии и Кавказа, директор Центра кавказоведения Восточного факультета СПбГУ. Сфера научных интересов: средневековая, новая и новейшая история, источниковедение, историография, конфликтология, экономика и политика стран Центральной Азии и Кавказа.

Павел Викторович Башарин — кандидат философских наук, заведующий Кабинетом иранистики РГГУ. Область научных интересов: исламоведение, мусульманская доксография, история и философия суфизма, мусульманская демонология, религии домусульманского Ирана, сравнительно-историческое языкознание. Автор ряда публикаций по истории и философии суфизма и прочих мистических течений в исламе, религиям Ирана.

Константин Сергеевич Васильцов — главный специалист Отдела Центральной Азии Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамеры) РАН. Сфера научных интересов: этнография народов Западного Памира.

Заринэ Алиевна Джандосова — кандидат исторических наук, доцент Кафедры Центральной Азии и Кавказа. Сфера научных интересов: новая и новейшая история, этнология Центральной Азии (Афганистан, Средняя Азия, Казахстан).

Сергей Васильевич Дмитриев — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Российского этнографического музея. Сфера научных интересов: история и этнография народов Центральной Азии, политическая и военная культура тюрко-монгольских народов.

Владимир Владимирович Емельянов — доктор философских наук, доцент Кафедры философии и культурологии Востока Факультета философии и политологии СПбГУ. Основные работы посвящены различным аспектам религии шумеров и вавилонян (календари и праздники, ритуалы, категории мироощущения, политическая идеология).

Алий Иванович Колесников — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Сектора Среднего Востока Института восточных рукописей РАН. Основные направления исследования: история Ирана с IV по X вв. н. э., включая политическую и экономическую историю, историю культуры на основании нарративных и эпиграфических памятников, нумизматики и религиозных (зороастрийских) текстов.

Виктория Юрьевна Крюкова — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела Центральной Азии Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. Сфера научных интересов: Авеста, зороастрийские ритуалы, традиционная культура ираноязычных народов.

Владимир Аронович Лившиц — доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник Сектора Древнего Востока Института восточных рукописей РАН. Сфера научных интересов: древнеиранские и среднеиранские языки Ирана, Афганистана и Средней Азии, зороастризм, история культуры народов Средней Азии, согдийско-тюркский историко-культурный симбиоз.

Нина Леонидовна Лужецкая — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Сектора Среднего Востока Института восточных рукописей РАН. Основные направления исследований: история, историография и источниковедение Афганистана и прилегающих областей; публикация документов и памятников; история востоковедения.

Павел Борисович Лурье — кандидат филологических наук, Институт Иранистики Австрийской Академии Наук (пост-док); младший научный сотрудник Института восточных рукописей РАН. Сфера научных интересов: иранское языкознание, среднеазиатские древности.

Борис Вячеславович Норик — кандидат исторических наук, научный сотрудник Сектора Среднего Востока Института восточных рукописей РАН. Сфера научных интересов: история постклассической персидской литературы, история письменной культуры Ирана и Средней Азии.

Михаил Сергеевич Пелевин — доктор филологических наук, профессор, заведующий Кафедрой иранской филологии Восточного факультета СПбГУ. Тематика научно-исследовательских работ: афганская (пашто) литература и рукописная книжность, история и культура афганских племен, персидская классическая литература, иранская диалектология, мусульманское право.

Валерия Александровна Прищепова — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела Центральной Азии Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. Сфера научных интересов: история этнографического изучения народов Центральной Азии (Средней Азии и Казахстана) в отечественной науке.

Ефим Анатольевич Резван — доктор исторических наук, профессор, главный редактор международного журнала “*Manuscripta Orientalia*”, заместитель директора Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамеры) РАН. Сфера научных интересов: исламоведение, коранистика (рукописная традиция), духовная и материальная культура мусульманского мира, магия и ритуал.

Марьям Ефимовна Резван — кандидат исторических наук, заведующая Отделом Центральной Азии Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамеры) РАН, выпускающий редактор международного научного журнала “*Manuscripta Orientalia*”. Сфера научных интересов: рукописное наследие мусульманских народов, в первую очередь — рукописи Корана, коранические тексты на предметах материальной культуры; проявление и трансформация традиционных доисламских магических представлений и практик в средневековом и современном исламе.

Александр Анатольевич Сотниченко — кандидат исторических наук, доцент Кафедры теории и истории международных отношений факультета Международных отношений СПбГУ. Сфера научных интересов: история Османской империи, современная Турция, политика и идеология на Ближнем Востоке.

Инга Владимировна Стасевич — кандидат исторических наук, младший научный сотрудник Отдела Центральной Азии Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамеры) РАН. Сфера научных интересов: этнография народов Центральной Азии, гендерная проблематика, юридическая антропология.

Иван Михайлович Стеблин-Каменский — доктор филологических наук, академик Российской Академии наук, профессор Кафедры иранской филологии СПбГУ, главный научный сотрудник Института лингвистических исследований. Специалист в области иранской филологии, истории иранских языков, памирских языков и фольклора.

Николай Сергеевич Терлецкий — младший научный сотрудник Отдела Центральной Азии Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамеры) РАН. Сфера научных интересов: этнография ираноязычного населения Центральной Азии, места паломничества и поклонения в исламе, этнографические сведения нарративных источников.

Асан Исакбекович Торгоев — младший научный сотрудник Государственного Эрмитажа (Отдел Востока) и Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамеры) РАН (Отдел этнографии Сибири). Сфера научных интересов: средневековая археология и этнография народов Средней и Центральной Азии (особенно, Тува и Алтай).

Акбар Турсон — член-корреспондент Академии наук Республики Таджикистан.

Алексей Александрович Хисматулин — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Сектора Среднего Востока Института восточных рукописей РАН. Основные направления исследований: исламоведение; исламский мистицизм (*тасаввуф* / суфизм) в Центральной / Средней Азии; средневековая историография и источниковедение по Центральной / Средней Азии и Ирану; иранистика исламского периода; мусульманская текстология и переводоведение.

Валентин Германович Шкода — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела Востока Государственного Эрмитажа. Сфера научных интересов: история культуры Центральной Азии, история центральноазиатских религий до ислама.

Янис Эшотс — доктор философии, научный сотрудник Института Азии Латвийского университета. Сфера научных интересов: арабо-мусульманская философия, суфизм, персидская классическая литература.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
<i>С. Н. Абаши</i> (ИАЭ РАН). <i>Мазар</i> Бобой-об: о типичности и нетипичности святых мест Средней Азии	5
<i>С. Абдуллоев</i> (ИВ Министерства образования и науки Республики Казахстан). Иран и Туран по «Шахнаме» Фирдоуси	24
<i>А. К. Алексеев</i> (СПбГУ). <i>Йаса и ислам</i> : особая модель функционирования административно-правовых институтов ханств Мавераннахра	37
<i>П. В. Башарин</i> (РГГУ). К проблеме оформления жития ал-Халладжа	47
<i>К. С. Васильцов</i> (МАЭ РАН). Некоторые замечания относительно онтологии Афдал ад-Дйна Мухаммада Кашанй (по материалам трактата «Рāх анджām-нāма»)	80
<i>З. А. Джандосова</i> (СПбГУ). Отражение социальных перемен в свадебном ритуале казахов	97
<i>С. В. Дмитриев</i> (РЭМ). «Бухарские подарки»: старинный восточный обычай в контексте российско-бухарских отношений конца XIX — начала XX в.	117
<i>В. В. Емельянов</i> (СПбГУ). Царь как Нинурта в шумерских гимнах из Ура и Исины	130
<i>А. И. Колесников</i> (ИВР РАН). Межконфессиональный диалог как форма религиозного просвещения (по пятой книге «Денкарта»)	144
<i>В. Ю. Крюкова</i> (МАЭ РАН). Тюльпаны и богини	152
<i>В. А. Ливиц</i> (ИВР РАН). История изучения Согда	184
<i>Н. Л. Лужецкая</i> (ИВР РАН). Материалы штабс-капитана Турмановича в Архиве востоковедов ИВР РАН	203

<i>П. Б. Лурье</i> (Institut für Iranistik, OAW; ИБР РАН). К чтением согдийских надписей, открытых в Пенджикенте	213
<i>Б. В. Норик</i> (ИБР РАН). Роль шибанидских правителей в литературной жизни Мавераннахра XVI в.	226
<i>М. С. Пелевин</i> (СПбГУ). Книжная поэзия пашто как ранняя форма фиксации неписанных законов афганского кодекса чести	268
<i>В. А. Прищепова</i> (МАЭ РАН). Фотоколлекции Кунсткамеры по таджикам и узбекам Средней Азии конца XIX — начала XX в.	278
<i>Е. А. Резван</i> (МАЭ РАН). Коран как символ верховной власти (к истории «Самаркандского куфического Корана») . . .	290
<i>М. Е. Резван</i> (МАЭ РАН). «Общение с хорошими людьми бывает подобно мускусу» или Мускус, предвещающий славу . . .	299
<i>А. А. Сотниченко</i> (СПбГУ). Расцвет и закат пантюркизма в Турции на рубеже XX и XXI вв.	306
<i>И. В. Стасевич</i> (МАЭ РАН). Девочка, девушка, женщина в традиционном обществе казахов. Специфика воспитания и место в социальной структуре	318
<i>И. М. Стеблин-Каменский</i> (СПбГУ; ИЛИ РАН). Три зеравшанских слова	338
<i>Н. С. Терлецкий</i> (МАЭ РАН). Коллекция № 6935; собиратель Р. Р. Рахимов (образы фантастических животных в центральноазиатской керамике)	348
<i>А. И. Торгоев</i> (МАЭ РАН; ГЭ). <i>Табибы</i> Пайкенда в прошлом и настоящем	381
<i>А. Турсон</i> . «Вражды бессмысленной позор...» (К теории межкультурных контактов).	394
<i>А. А. Хисматулин</i> (ИБР РАН). Виды мусульманской научной литературы в X—XV вв.: сочинения (<i>масниф</i>) и компиляции (<i>та'лиф</i>)	410
<i>В. Г. Шкода</i> (ГЭ). Огни и деревья в согдийском культе (по материалам храма I в Пенджикенте V—VIII вв.)	444
<i>Я. Эшотс</i> (Институт Азии, Латвийский Университет). Несколько замечаний о понимании святости в каббале и суфизме: сравнительный анализ образов Раби Шимона в «Зогаре» и Дакуки в «Маснави» Джелал ад-Дина Руми	464
Библиография Р. Р. Рахимова	474
Об авторах	482

Рахмат-наме

Сборник статей к 70-летию
Р. Р. Рахимова

Отв. редактор:
М. Е. Резван

Корректор: Т. Никифорова
Макет: М. Резван

Подписано к печати 10.04. 2008. Формат 60 × 84 1/16.
Бумага офсетная. Гарнитура Times New Roman. Печать офсетная.
Тираж 300 экз. Уч.-изд. л. 31. Усл. п. л. 28,4
Заказ № 805

РИО МАЭ РАН
199034, Санкт-Петербург, В. О., Университетская наб., 3

Отпечатано в ООО «Издательство “Лема”»
199034, Санкт-Петербург, В. О., Средний пр., 24