СОВЕТСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

V

1948

СОВЕТСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

V

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

СОВЕТСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

V

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР
МОСКВА 1948 ЛЕНИНГРАД

Редакционная коллегия
Академик *В. В. Струве* (отв. редактор), академик *А. П. Баранников*,
академик *И. Ю. Крачковский*, чл.-корр. Узб. АН *А. К. Боровков*

I

ИСТОРИЯ

В. В. СТРУВЕ

РОДИНА ЗОРОАСТРИЗМА[1]

В последние десятилетия в советской историографии победила точка зрения, утверждающая родину зороастризма на Востоке, в Средней Азии и отрицающая приверженность первых ахеменидов религии Заратуштры. Этот вывод наших историков нашел свое определенное выражение в трудах самого последнего времени, посвященных истории и культуре народов Средней Азии.[2] С другой стороны, недавно была издана надпись царя Ксеркса, сына Дария, которая, казалось бы, свидетельствовала о зороастризме названного персидского царя. Надпись была найдена Э. Херцфельдом в Персеполе, издана им в 1937 г. и переиздана в 1938 г. в ценном труде, в котором опубликованы открытые им самим древнеперсидские надписи.[3] Новая надпись Ксеркса должна быть датирована самым началом его царствования,[4] вторым годом после смерти отца его Дария, т. е. концом 485 г., поскольку надписью Египет был уже включен в список подвластных Ксерксу областей.[5] В специальной литературе она известна как „надпись о дэвах". Подобное название обусловлено тем, что в данном эпиграфическом памятнике запрещался культ „дэвов", которые до сих пор не упоминались ни одним из древнеперсидских текстов. Запрет почитания дэвов Ксеркс дает в строках 35—47 текста. Царь указывает, что среди стран, подвластных ему, были области, где раньше почитались дэвы. „Затем, волею Ахурамазды я те капища дэвов[6] разрушил и издал

---

[1] В несколько более сокращенном виде это исследование будет печататься в сборнике, посвященном десятилетнему юбилею Таджикского филиала Академии Наук СССР.

[2] Б. Гафуров и Н. Прохоров. Таджикский народ в борьбе за свободу и независимость своей родины. Сталинабад, 1944, стр. 3 и 8; К. В. Тревер, в I томе „Истории народов Узбекистана", печатающемся в настоящее время, стр. 89 рукописи.

[3] E. Herzfeld. Altpersische Inschriften. Берлин, 1938, № 14. Здесь же дано указание и на первое издание. См.: Рецензия А. А. Фреймана, „Вестн. др. ист.", 1940, № 2, стр. 126—127.

[4] Я доказал это в докладе, прочитанном на заседании Отделения языка и литературы в Москве 21 февраля 1944 г.

[5] Геродот, II, гл. 7: „Хотя Ксеркс и решил воевать с Элладой, однако на втором году после смерти Дария он сначала пошел войной на мятежников, покорил их и весь Египет подчинил".

[6] Я перевожу „капища дэвов", хотя персидский текст говорит об одном разрушенном капище. Здесь я следую вавилонской версии, которая употребляет в данном случае множественное число. В пользу моего перевода я могу сослаться на авторитет лучшего знатока древнеиранских языка и литературы А. А. Фреймана, который заявляет, что „речь здесь идет не об одном капище дайвов, а о «капищах»" („Вестник др. ист.", 1940, № 2, стр. 127; ср. также мое исследование. „Геродот о религии персов и надпись о дэвах Ксеркса".

запрет: «дэвы не должны почитаться!» Где раньше дэвы почитались, там я Ахурамазду почитал и именно через право (арта), (т. е.) через священный огонь.[1] И другое (также) было, что плохим делалось, то я хорошим сделал. Это, что я сделал, все волею Ахурамазды сделал. Ахурамазда мне помощь оказывал, пока я не совершил дело".

Надпись Ксеркса с подобным его повелением, казалось бы, столь неожиданным и, можно сказать, невероятным для исследователей, отрицавших какую-либо связь ахеменидов с зороастризмом, произвела потрясающее впечатление в мире иранистов и историков религии. Уничтожение Ксерксом культа дэвов, заявленное им торжественно в новой надписи, решило для ряда исследователей вопрос о зороастризме первых ахеменидов, в частности Ксеркса, в положительном смысле. Зороастрийцем объявил Ксеркса не только Херцфельд, открывший надпись о дэвах и уже давно объявивший Дария, отца Ксеркса, верным учеником пророка Заратуштры, но и такой исследователь как иранист Шедер, отрицавший до издания надписи о дэвах со всей определенностью зороастризм ахеменидов. Теперь же Шедер категорически утверждает, „что нельзя дольше сомневаться в официальном признании зороастрийской религии при Ксерксе".[2] Названный исследователь приводит имена ряда других ученых, которые также приняли тезис о зороастризме Ксеркса.[3]

Несмотря на подобную установку большинства немецких иранистов, да и на некоторые другие моменты, которые, как мы увидим ниже, поддерживают, казалось бы, положение о зороастризме ахеменидов, я все же думаю, что вышеуказанная точка зрения советской историографии о родине зороастризма на Востоке остается в силе. Ее правомерность будет доказана путем вдумчивого анализа всего материала как нового, так и давно уже известного, но получившего теперь в свете последних открытий большую значимость.

Переходя к решению поставленной нами проблемы о зороастризме Ксеркса, а также и отца его Дария, необходимо предварительно остановиться на вопросе о том, чем был вызван в религиозной политике Ксеркса запрет культа дэвов, т. е. древних племенных богов Ирана,[4] кроме Ахурамазды и богов его окружения. Самым естественным ответом на этот вопрос является предположение, что подобное выдвижение Ахурамазды за счет всех прочих племенных богов, начатое Дарием и завершенное Ксерксом, было обусловлено смутами в подвластных областях как в начале царствования Дария, так и в самом начале царствования Ксеркса. О первых свидетельствует большая Бихистунская надпись; о смутах же при воцарении Ксеркса мы можем умозаключить из свидетельства так называемой гаремной надписи названного царя.[5] Он в ней, начиная со строки 16, сообщает следующее: „мой отец Дарий, Дария отцом был (муж) по имени Вистаспа, Вистаспы отцом был (муж) по имени Аршама. И Вистаспа и Аршама были живыми, но Ахурамазда, так ему было угодно, сделал Дария моего отца, его царем — на этой земле. Когда Дарий сделался царем, он построил много прекрасного. Говорит Ксеркс царь: Дарий имел (еще) других сыновей (но) Ахурамазде так было угодно: Дарий мой отец после себя самого,

---

[1] Обоснование перевода данной формулы см. в моей статье, указанной в предшествовавшем примечании.

[2] H. H. Schaeder, Orientalistische Literaturzeitung, 1940, стр. 388.

[3] Там же.

[4] См. мое исследование „Геродот о религии персов и надпись о дэвах Ксеркса".

[5] Херцфельд, ук. соч., стр. 38, сл.

меня самым большим сделал. Когда мой отец Дарий с престола сошел (т. е. умер),[1] волею Ахурамазды я царем стал на престоле отца".

О затруднениях в вопросе о престолонаследии в конце царствования Дария сообщает нам и Геродот (VII, гл. 2): „Во время приготовлений к походу на Египет и Афины между сыновьями Дария возникли сильные распри, из-за управления государством..."

У Дария, еще до воцарения, от дочери Гобрия, первой жены его, было три сына, а после воцарения родилось еще 4 сына от дочери Кира Атысы. Старшим из ранее родившихся был Артобазан, а из последующих Ксеркс. Происходя от разных матерей, сыновья спорили между собой, причем Артобазан присваивал старшинство себе на том основании, что он самый старший из всех сыновей и что по законам всех народов власть получает наистарший, а Ксеркс указал на то, что он сын Атоссы, дочери Кира, и что Кир был освободителем Персии.

Старший брат Артобазан, очевидно, не без ожесточенной борьбы уступил престол своему младшему брату Ксерксу. Несомненно имели место восстание и смуты, в которых принимали участие правители отдельных подвластных областей, и снова ожили сепаративные тенденции среди племен Ирана, которые были подавлены в начале царствования Дария мощной рукой великого царя-организатора. О восстании Вавилонии, правда, очень быстро ликвидированном, мы узнаем из одного вавилонского делового документа, датированного „началом царствования", некоего Шамаш-Ирба и относящегося несомненно ко времени конца царствования Дария, или самого начала царствования Ксеркса.[2] Конечно, самыми опасными были смуты и волнения в самом Иране, военной опоре державы ахеменидов, в особенности теперь, когда предстояли подавления мятежа в Египте и великий поход на Грецию. О подобных смутах после смерти Дария свидетельствует теперь надпись о дэвах в строках 28—35: „Говорит Ксеркс царь: когда я царем стал, были среди этих стран, которые выше перечислены,[3] такие, которые восстали.[4] Затем мне Ахурамазда помощь принес, те страны я покорил и их на место (их) установил".

Заслуживает внимания то обстоятельство, что глагол для обозначения состояния смуты, восстания, в котором пребывали некоторые из подвластных стран, является тождественным глаголу, использованному Накширустемской надписью, для определения состояния „этой земли" в момент вступления на престол Дария:[5] „Ахурамазда, когда увидел эту землю восставшей, затем мне ее передал, меня царем сделал, я царь есмь. Волею Ахурамазды я ее (т. е. землю) на место (ее) установил".[6] Мы видим, что и в качестве термина для умиротворения восставших, „областей", „земли" применяется и в той и в другой

[1] Соответствующие слова в вавилонской версии „Когда мой отец Дарий пошел навстречу судьбе" доказывают, что перед нами евфемизм для выражения факта смерти царя.

[2] Б. А. Тураев. История Древнего Востока, т. II, 1935, стр. 136—137.

[3] В предшествующих строках 19—28-й надписи были перечислены 30 подвластных Ксерксу стран и народов.

[4] В персидском тексте говорится об одной восставшей стране, но вавилонская версия употребляет множественное число. А. А. Фрейман (ук. соч., стр. 127) дает перевод, подобный моему: „Когда я стал царем, были среди вышеупомянутых стран такие, которые стали мятежными". Ср. сказанное мной в прим. 5.

[5] Глагол „yaud". Он сохранился в фрагментированном виде в строке 32 Накширустемской надписи А, но теперь, после открытия надписи о дэвах, его восстановление не вызывает больше никаких сомнений. К истории его восстановления до издания надписи Ксеркса см. H. C. Tolman. Ancient Persian Lexicon and Texts (из серии Vanderbilt University Studies. 1908), 1908, стр. 119.

[6] Ср.: Weissbach. Die Koilinschriften der Achämeniden. Лейпциг, 1911, стр. 88.

надписи один и тот же глагол. Следует вообще отметить, что Накширустемская надпись Дария I послужила до некоторой степени образцом для составления надписи о дэвах. Очевидно, Ксеркс рассматривал смуты, имевшие место при его вступлении на престол, аналогичными тем событиям, которые потрясли державу ахеменидов после смерти Камбиса. Подобно своему отцу Дарию, и Ксеркс победоносно завершил борьбу со смутами и восстановил порядок на „этой земле". Артобазан и его братья погибли в этой борьбе; по крайней мере, ни один из них не упоминается Геродотом в его повествовании о последующих событиях царствования Ксеркса. Главным советником последнего при подавлении восстания в тех областях, в которых Артобазан и его родные братья были сатрапами, являлся военачальник Мардоний, сын Гобрия, который был отрешен Дарием от должности главнокомандующего в предполагаемом походе на Афины и Эритрею за поражение, понесенное им во Фракии от бригов.[1] При Ксерксе же Мардоний, сын Гобрия и сестры Дария, следовательно двоюродный брат Ксеркса, „пользовался наибольшим влиянием",[2] очевидно за помощь, которую он оказал царю в борьбе со своими родными племянниками, сыновьями своей сестры, дочери Гобрия.

Одержав победу над мятежниками, Ксеркс решил, может быть, также под влиянием и по совету Мардония, сына Гобрия, на будущее время предотвратить путем религиозной реформы подобные восстания. С помощью Ахурамазды Ксеркс, согласно своему утверждению, победил мятежные области и с помощью Ахурамазды он рассчитывал их сплотить вокруг себя. Реформа Ксеркса, связанная с требованием уничтожения культа дэвов, являлась дальнейшим развитием мероприятий Дария, направленных в сторону выдвижения на первое место в религии иранских племен культа Ахурамазды, великого бога неба, который почитался издревле[3] во всем Иране наряду с племенными богами. Поскольку последние могли быть опасными конкурентами Ахурамазды, то необходимо было уничтожить культ всех дэвов, т. е. древних племенных богов Ирана. Из свидетельства Геродота известно, что религиозная реформа, начатая Дарием, завершенная Ксерксом, имела успех, и официально персами признавались богами лишь Ахурамазда и весьма близкое ему божество Митра.[4] Племенные боги, дэвы, были лишены своей божественности и низведены до простых сил природы.[5]

Согласно свидетельству того же Геродота, культ Ахурамазды совершался вне храмов, т. е. он восходил к очень глубокой древности, когда племена Ирана еще не знали храмов: „ставить кумиры, сооружать храмы и алтари у них (т. е. у персов) не допускается..... Они имеют обычай приносить Зевсу (т. е. Ахурамазде)[6] жертвы на высочайших горах".[7] О подобном же архаическом культе Ахурамазды, вне стен храмов, говорит и надпись о дэвах, хотя на это и не было обра-

[1] Геродот, VI, гл. 45 и гл. 94.

[2] Геродот, VII, гл. 5.

[3] О древности культа Ахурамазды, не созданного ни Заратуштрой, ни Дарием, см. A. Meillet. Trois conferances sur ber Gâtbâ de l'Avesta, стр. 25. Цитирую по Herzfeld. Altrpersische Inschriften, стр. 289.

[4] В надписях ахеменидов Ахурамазда называется „бага", „богом", а „бага" является специфическим эпитетом именно Митры; Herzfeld. Archaelogical history of Iran. Лондон, 1935 стр. 40; его же. Altpersische Inschriften, стр. 106, сл.; H. S. Nyberg. Die Religionen des alten Iran. Лейпциг, 1938, стр. 353.

[5] Геродот I, гл. 131.

[6] См.: Б. А. Тураев История Древнего Востока, II, стр. 148: „Зевс, которому приносят жертву на высоких горах, — конечно Ахурамазда".

[7] Геродот, I, гл. 131 (начало главы).

щено никакого внимания.[1] Действительно, это вытекает из общего контекста строк 35—41 надписи, которые я выше цитировал. Поскольку содержание их чревато столь существенным выводом, я позволю себе их привести еще раз: „Среди этих областей были такие, где раньше почитались дэвы. Затем волею Ахурамазды я те капища дэвов разрушил[2] и издал запрет: «Дэвы не должны почитаться!» Где раньше дэвы почитались, там я Ахурамазду почитал и именно через право, (т. е.) через священный огонь". Из точного смысла приведенных строк надписи следует, что Ксеркс, разрушив капища дэвов, не воздвигнул какие-нибудь другие здания, а на месте, очищенном от капища дэвов, стал почитать Ахурамазду „через право, т. е. через священный огонь". Если бы Ксеркс на месте разрушенных капищ дэвов построил бы новые храмы для почитания Ахурамазды, то он несомненно отметил бы воздвижение новых святилищ, подобно отцу своему Дарию, который горделиво заявил о восстановлении им священных зданий, разрушенных магом Гауматой: „я построил вновь священные здания,[3] которые Гаумата, тот маг, разрушил".[4] В особенности же Ксеркс должен был сделать подобное заявление, ибо он чрезмерно гордился своей деятельностью строителя и восхвалял ее почти в каждой из своих надписей. Так, в уже упомянутой выше, так называемой гаремной надписи Ксеркс сообщает: „Когда я царем стал многое прекрасное я построил. То, что было моим отцом построено, за этим я наблюдал и другие сооружения я прибавил. Что я построил и что мой отец построил, это все волею Ахурамазды мы построили. Говорит Ксеркс царь: меня Ахурамазда да защитит, и мою державу, и что мною построено, и что моим отцом построено, это все Ахурамазда да защитит".[5] Молитвой же о защите Ахурамаздой сооружений, воздвигнутых Дарием и им, заканчиваются почти все другие давно известные Персепольские надписи Ксеркса,[6] а также его Ванская надпись.[7]

Поэтому Ксеркс несомненно заявил бы и в своей надписи о дэвах о том, что он выстроил храмы Ахурамазды на месте разрушенных им храмов дэвов. Если же он об этом не сообщил, то, очевидно, культ Ахурамазды производился вне стен храма, под открытым небом.[8] Почитался Ахурамазда под открытым небом и у Бахистунской скалы, на которой Дарий I велел на громадной высоте вырезать для Ахурамазды большую победную надпись и над ней рельефы, изображающие царя Дария перед плененными вождями мятежников. Рельефы венчают изображение Ахурамазды, вырастающего из крылатого солнечного диска.[9]

[1] Конечно, в той специальной литературе, которая мне доступна в данный момент.

[2] Херцфельд (ук. соч.) даже переводит данный глагол, обозначающий образ действия Ксеркса по отношению к капищам дэвов: „сравнял с лицом земли".

[3] Значение этих „священных зданий" („айэдана") я пытаюсь объяснить в исследовании „Социальная политика Дария I", подготавливаемом мною к печати. См. также ниже.

[4] Бехистунская надпись. § 14.

[5] Строки 36—48 надписи.

[6] Вейсбах, ук. соч., стр. 106—114.

[7] Там же, стр. 118.

[8] К этим местам почитания Ахурамазды, не скрываемым стенами храма, примыкали небольшие помещения, в которых охранялся священный огонь в течение дня. Об этих святилищах огня см. рецензию — статью Tavadia. Zum iranischen Feuertempel (Orientalistische Literaturzeitung, 1943, столб. 57—66), посвященную разбору книги K. Erdmann. „Das iranische Feuerheiligtum", Лейпциг, 1941.

[9] Изображение Ахурамазды восходит к иконографии бога Ассура, главного бога Ассирийской державы. Ср. сопоставление изображения бога Ассура и Ахурамазды в последнем труде Herzfeld, „Iran in the Ancient East", 1941, рис. 360 (на стр. 254). Подобное рельефное изображение Ахурамазды грек, конечно, не мог назвать „кумиром" (агалма).

Почитание Ахурамазды вне стен храма, засвидетельствованное и Геродотом, и, как мы теперь видим, новой надписью Ксеркса, находит свое подтверждение и в Авесте. Последняя нигде не говорит о храмах, посвященных культу Ахурамазды.[1]

Такое же соответствие между религией ахеменидов и Авестой мы можем установить и в области ритуала. Действительно, сведения Геродота, а также Страбона о ритуале жертвоприношений персов, восходящих, очевидно, к реформам Дария и Ксеркса, находит свое подтверждение в ряде существенных моментов в предписаниях Авесты, посвященных жертвоприношению. Названные греческие историки как бы дают описание сакральных норм Авесты, когда они указывают на тщательное соблюдение персами чистоты огня[2] и воды,[3] в особенности в связи с жертвоприношением, а также на песнопения жрецов (магов) при совершении жертв: „присутствующий маг запевает гимн о происхождении богов, как они (т. е. персы) называют свои молитвы".[4] Уже упомянутый выше иранист Шедер прямо отождествляет эти гимны о происхождении богов с гатами, которые также имеют прямое отношение и к вопросу о начале мира. В гатах, говорит Шедер, имеются стихи, в которых бытие осмысляется выступлением обеих сил, наличием бога и его противоположности.[5] Страбон еще указывает, что маги эти молитвы поют долго и в это время „держат в руках пучок тонких тамарисковых ветвей".[6] Очевидно, речь здесь идет о тех „бартсман" — ветвях, которые играют столь значительную роль в культе и ритуале Авесты. Культ опьяняющего напитка, подобно знаменитому культу "хаома" в Авесте, нашел свое отражение в рассказе Геродота о принятии персами важных решений в состоянии опьянения: „Важнейшие дела они решают, будучи опьяненными. Принятое же решение предлагает на следующий день трезвым хозяин дома, в котором происходило совещание. Если оно им нравится в трезвом состоянии, они его принимают, если же не нравится, то они отказываются от него. Если же они что-нибудь решают сперва в трезвом состоянии, то они его еще раз решают, будучи опьяненными".[7] Здесь, конечно, Геродот не рассказывает о каких-нибудь простых пиршествах, а о собраниях, на которых решались самые важные дела. Поэтому приведенные слова греческого историка свидетельствуют о том, что персы приписывали вину, или какому-то неизвестному нам хмельному напитку, то же чудодейственное воздействие на душевные способности человека, что и восточные иранцы знаменитому „хаома".[8] Недаром творцы Авесты посвятили ряд гимнов-молитв этому питью.[9]

Настолько близко описание жертвенного ритуала персов, данное Геродотом и Страбоном, что один из лучших знатоков Авесты C. de Harbez считал, что, при некоторой перестановке фраз их описания,

---

[1] Nyberg. Religionen des alten Iran, стр. 369.
[2] Геродот, I, гл. 131 и III, гл. 16; Страбон, XV, гл. III, § 14.
[3] Геродот, I, гл. 138; Страбон, XV, гл. III, § 14.
[4] Геродот, I, гл. 132.
[5] H. H. Schaeder. Ein indogermanischer Liedtypus in den Gathas. Zeitschr. Deutsch. Morgenl. Ges., t. 94, 1940, стр. 399, сл.
[6] Страбон, XV, гл. III, § 14, конец. Священный пучок ветвей изображен и на одном из предметов Аму-дарьинского клада (см.: С. П. Толстов. Древняя культура Узбекистана, 1943, стр. 15).
[7] Геродот, I, гл. 133; Страбон, XV, гл. III, § 20, также говорит о совещаниях персов за вином: „Важнейшие дела персы решают за вином (и такие решения их) прочнее, чем принятые в трезвом состоянии".
[8] Нюберг, ук. соч., стр. 372.
[9] Об этих гимнах и о значении культа „хаома" в Авесте см. там же, стр. 286, сл.

получается более или менее точное представление о зороастрийском жертвоприношении.[1]

Правда, имеется налицо одно, казалось бы, существенное расхождение в описании жертвенного ритуала персов, данном Геродотом и Страбоном, и тем, что мы находим в Авесте. Дело в том, что, согласно Геродоту, а также и Страбону, жрецы персов назывались „магами", в Авесте же они называются „атраван". Конечно, подобное противоречие между Геродотом и Страбоном, с одной стороны, и Авестой, с другой, не обусловлено незнанием подлинного обозначения персидских жрецов обоими названными греческими писателями. Магами называются жрецы персов во всей античной литературе вплоть до лексикографов. Кроме того, Страбон сообщает, что в Каппадокии многочислен класс магов, называющихся также „пирайфами".[2] „Пирайф" же обозначает то же, что и „атраван"[3] — „жрец огня". Надо поэтому полагать, что между магами западного Ирана и между атраванами восточного Ирана было различие скорее терминологическое, нежели различие по существу. Маги являлись исполнителями ритуальных действий, близких тем, которые производили „атраваны", следуя предписаниям Авесты. Еще более сближал магов с „атраванами" Авесты и вообще с иранцами Востока способ захоронения ими покойников, отличный от способа захоронения, господствующего в западном Иране. Действительно, Геродот (I, гл. 140) сообщает о том, как погребали маги своих покойников, следующее: „Это сообщается как тайна, явно о ней не говорят, именно, что труп умершего перса погребается не раньше, как его разорвет птица или собака. Что так поступают маги, я знаю доподлинно, потому что они делают это открыто. Персы покрывают труп воском, и затем хоронят в земле". Из этих слов следует, что способ погребения, применяемый в среде магов, тождествен тому, который предписан Авестой зороастрийцам. Персы же, а также и сами ахемениды, судя по дошедшим до нас гробницам их, не следовали погребальным обрядам магов и зороастрийцев.

Несмотря на это, маги, носители ритуала, во многом столь сходного с авестийским ритуалом, были, вместе с тем, согласно античной традиции, тесно связаны с ахеменидами и их религиозной политикой.[4] Маги неоднократно упоминаются Геродотом в повествовании о походе Ксеркса на Грецию.[5] Некоторые исследователи, как, например Хертель, видели в этом факте воздействие на Ксеркса дозороастрийских религиозных воззрений, носителями которых, по мнению Хертеля, выступали маги.[6] Теперь, после издания надписи о дэвах, надо со всей определенностью отказаться от этой точки зрения. Ведь Ксеркс выступает в этой надписи непримиримым, безжалостным противником старой, дозороастрийской религии дэвов. Поэтому Шедер, в настоящее время один из убежденных сторонников мнения, что Ксеркс был зороастрийцем, утверждает, что надпись о дэвах свидетельствует не только об усиленном воздействии магов на Ксеркса и его религиозную политику, но и о зороастризме самих магов.[7]

---

[1] C. de Harbez. Avesta Suora Sacre die Zoroastrismes. Париж, 1881, стр. CLXXIV.

[2] Страбон, XV, гл. III, § 15. На это замечание Страбона обратила мое внимание д.-корр. АН СССР К. В. Тревер.

[3] К значению „атраван" см.: Chr. Bartholomae. Handbuch der altiranischen Dialekte. Лейпциг, 1883, стр. 219.

[4] См. статью C. Clemen „Magoi" в энциклопедии Pauly-Wissowa.

[5] Геродот, VII, гл. 19, 37, 43, 113, 191.

[6] Joh. Hertel. Die Zeit Zoroasters. Лейпциг, 1921, стр. 9, сл.; его же. Achaemeden und Kayaniden, Лейпциг, 1924, стр. 11, сл. и стр. 83.

[7] H. H. Schaeder, Orientalistische Literaturzeitung, 1940, столб. 380; см. также его статью в „Ztschr. Deutsch. Morgenl. Ges.", t. 94 (1940), стр. 407.

Мы увидим ниже, что ни маги, ни Ксеркс не были подлинными зороастрийцами. Но из надписи о дэвах несомненно вытекает, что маги, проводившие религиозные мероприятия Ксеркса, были решительными противниками дэвов. О их вражде к дэвам свидетельствует и наблюдение Геродота (I, гл. 132) о том, что маги должны были присутствовать при всяком жертвоприношении персов: „Совершать жертву без мага у персов не в обычае". Маги, в качестве непреклонных врагов дэвов и проводников религиозной политики царя, должны были следить за выполнением запрета Ксеркса приносить жертвы дэвам и его закона почитать одного лишь „великого бога Ахурамазду, который эту землю создал, который то небо создал, который человека создал, который благополучие создал для человека, который Ксеркса царем сделал, одного для многих царем, одного для многих законодателем".[1]

„Законодателем", реформирующим религию, выступает Ксеркс в надписи о дэвах и призывает людей во имя земного и небесного благополучия следовать законам Ахурамазды. „Ты, который в будущем явишься, если ты помыслишь: «я хочу быть в благополучии при жизни и в смерти причастным к священному праву хочу быть», в тех законах шествуй, которые Ахурамазда установил".[2]

Ксеркс рассчитывал подобным призывом объединить будущие поколения людей вокруг государственных религий Ахурамазды и тем самым предохранить свою державу от тех потрясений, которые были вызваны сепаративными стремлениями подвластных областей. В аналогичных условиях, когда манихейское движение грозило развалом государства сасанидов, обратился с подобным же призывом к человечеству Кардер,[3] верховный маг времени Шапура I, в своей Кашкираджабской надписи: „Рай существует и ад существует, и тот, который добродетелен, идет в рай, а тот, кто греховен, тот ввергается в ад. И кто добродетелен и в добродетели хорошо (?) живет, и его земного тела достигает слава и знатность, и его земной души достигает блаженство, подобно тому, как оно достигало меня, Кардера".[4]

Поскольку зороастризм был объявлен уже ряд веков официальной религией, то Кардеру не надо было определять, подобно Ксерксу, содержание понятия добродетели и греха. Он поэтому говорит непосредственно о добродетели и грехе, но надеется, подобно Ксерксу, указанием на земную и небесную награды укрепить воздействие государственной религии, как объединяющей силы, в противовес разрушающим единство государства еретическим течениям.

Ксеркс пытался не только религией Ахурамазды и уничтожением культа племенных богов (дэвов) укрепить центростремительные силы в своей державе, но также и возвеличением своей личности путем объявления себя самого „спасителем" мира от зла, вторгающегося в мироздание; об этом свидетельствует одно из замечаний лидийского историка Ксанфы, сохранившееся у Диогена Лаэрция,[5] на которого до сих пор не было обращено должного внимания. Старший современник Геродота сообщает в этом фрагменте своего труда по истории Лидии (Лидиака), что „до перехода Ксеркса (протекло) со времени

[1] Строки 1—6 надписи о дэвах. Содержание их тождественно с началом Накширустемской надписи А. Дария I.

[2] Строки 46—50 надписи.

[3] Соответствует Кардеру копских манихейских текстов, см. „Orientalistische Literaturzeitung", 1940, столб. 379.

[4] Следую переводу текста, данному H. H. Schaeder. Der iranische Leitgott und sein Mythos, в „Zeitschr. Deutsch. Morgenl. Ges.", 95, 1941, стр. 272, прим. 1.

[5] Pnovemium, 2.

Зороастра 6000 лет".[1] Данное указание Ксанфы Лидийца перекликается с одним из замечаний члена Академии Платона, Евдокса Книдского, сохранившимся у Плиния Старшего,[2] о том, что Зороастр жил за 6000 лет до Платона.[3] Данное сведение Евдокс Книдский мог получить у одного из учеников Платона, который по происхождению был халдеем.[4] Последний мог в Вавилонии, где имелось налицо некоторое количество персов, получить кой-какие, правда, не всегда точные сведения о Зороастре и времени его жизни. Действительно, дата 6000 лет, отделяющих Платона от Зороастра, относится несомненно к мифической хронологии и учению о мировых периодах, созданному в Иране. Шведский историк религии Ирана Нюберг делает заслуживающий внимания вывод из только что приведенного сообщения Евдокса Книдского, что „определение времени жизни Зороастра за 6000 лет до Платона означает: Платон является вновь воплощенным Зороастром, он апокалиптический спаситель, с которым Эон достигает своего завершения и своего заключения".[5]

Подобный же вывод следует сделать и из сообщения, приписываемого Ксанфу Лидийцу о том, что „до перехода Ксеркса (протекло) со времени Зороастра 6000 лет". Надо полагать, что лидийский историк Ксанф этими словами включал время жизни Ксеркса в систему мировых периодов в 3000 лет, которые играют столь характерную роль в истории вселенной, созданной религиозным мировоззрением Ирана. В греческой историографии мы находим уже у Феопомпа (IV в.) упоминание об этих трехтысячелетних периодах: „Феопомп же говорит, что, по учению магов, в течение 3000 лет они (т. е. доброе и злое начала) борются и взаимно уничтожают дело друг друга".[6] 6000-летний период, упоминаемый и Ксанфом Лидийцем и Евдоксом Книдским, мы находим в Денкарте[7] в связи с повествованием о жизни Заратуштры. В одной из двух версий о времени появления пророка Ахурамазды, которые вошли в большую легенду о нем в VII книге Денкарта, рассказывается о том, что Ормазд (Ахурамазда) создал „фраваши", небесную прасущность Заратуштры, в начале второго трехтысячелетнего периода, и она пребывала на небе вместе с Амеша-Спента. В конце же этого второго периода, т. е. после того как протекло почти 6000 лет со времени мироздания, решил Ормазд послать Заратуштру на землю, что и случилось в начале третьего трехтысячелетнего периода, т. е. как-раз к тому времени, когда Ахриман стал прилагать усилия, чтобы погубить творение Ормазда.[8]

Мы находим в этой легенде, которую сохранил Денкарт, указание на появление „спасителя" (саошианта) через 6000 лет после мироздания, когда в мир начало вторгаться зло. Таким „саошиантом" был объявлен Платон его халдейским учеником, чье мнение сохранил нам знаменитый врач и астроном Евдокс из Книда. Таким же „спасителем" мира

---

[1] См.: Bulletin of the School of Oriental Studies, t. III, V, p. IV, 1925, Jarl Charpontier. The date of Zoroaster, 749. Речь идет о переходе Ксеркса из Азии в Европу.

[2] Naturalis Historia, 30, 1, 3.

[3] Свидетельство о времени жизни Зороастра, отодвигающее ее в глубь тысячелетий, дошло до нас и от других членов Платоновской Академии. См.: Нюберг, ук. соч., стр. 27 и 433.

[4] Нюберг, ук. соч., стр. 433.

[5] Нюберг, ук. соч., стр. 30.

[6] Плутарх. О Осирисе и Исиде, гл. 47. Цит. по: Б. А. Тураев, ук. соч., II, стр. 146.

[7] Денкарт, богословская энциклопедия, составленная на пехлевийском языке в IX в. н. э., но содержащая много древних элементов.

[8] Цит. изложение легенды: Нюберг, ук. соч., стр. 29.

от вторгающегося в него зла в виде смут и восстаний против ставленника Ахурамазды объявил себе, согласно Ксанфу Лидийцу, и Ксеркс.

Я полагаю, что имя Зороастра было внесено в первоначальный текст Ксанфа Лидийца одним из его последующих эксцерптаторов, знакомым также и с трудом Евдокса Книдского. Источник последнего — халдейский ученик Платона мог, конечно, не будучи иранцем, заменить по недоразумению демиурга Заратуштрой, его пророком и великим „саошиантом" созданного Ахурамаздой мира. В IV в. могло быть уже известным на Западе имя Зороастра. В середине же V в., когда Ксанф писал свою лидийскую историю,[1] имя творца гат было в западных частях державы ахеменидов еще почти неизвестным, судя по свидетельству хотя бы Ксенофонта, не упоминавшего Зороастра ни в одном из своих трудов[2] и писавшего даже на несколько десятилетий позже Ксанфа. Кроме подобного аргумента, взятого у Ксенофонта, мы имеем еще и некоторое другое основание предполагать, что в труде Ксанфа Лидийца имя Зороастра не упоминалось. Дело в том, что история Лидии Ксанфа послужила, согласно свидетельству Эфора,[3] образцом труда Геродота.[4] Геродот же, как известно, нигде не упоминал о Зороастре, хотя и он сам упоминал о традиции, которая усматривала в Ксерксе сверхчеловеческую божественную сущность. Геродот (VII, гл. 56) сообщает нам о следующих словах, которые сказал один из жителей Геллеспонта под живым впечатлением, которое на него произвели Ксеркс и его мощное войско: „Зачем, о Зевс, ты, приняв образ персидского мужа, и назвав себя Ксерксом вместо Зевса, ты хочешь уничтожить Элладу, ведя с собой всех людей? Ты ведь можешь это сделать и без них". Геродот передает любопытный ответ Пифии на запрос спартанцев в начале войны. В этом ответе сила Ксеркса также приравнивается мощи Зевса: „Ему (наступающему врагу) не сможет противостоять сила быков и львов. Ибо он обладает силой Зевса".[5] Очевидно, жречество Аполлона было дружелюбно настроено по отношению к персам не только в Малой Азии,[6] но и в самой Греции.[7] Оно поэтому объявило молодого персидского царя, следуя его воле, заместителем Зевса — Ахурамазды, приписав ему мощь великого бога.[8] Мы видим, таким образом, что объявление Ксерксом самого себя „саошиантом", „спасителем" мира от зла приобретало в условиях предстоящего похода в Грецию большое политическое значение.

Вместе с тем, в свете его роли как „саошианта", мероприятия Ксеркса по уничтожению культа дэвов приобретают совсем иную, бóльшую значимость, нежели ту, которую мы готовы были приписать им

[1] W. Christ. Geschichte der griechischen Literatur. 1889, стр. 249.

[2] См. об этом ниже, когда я буду говорить также о причине неупоминания Авестой первых ахеменидов.

[3] Его цитирует: Афиней. Пир софистов, 515 с.

[4] Ср. то, что говорит W. Christ, ук. соч., стр. 249, о последующих судьбах труда Ксанфа.

[5] Геродот, VII, гл. 220.

[6] Ср. Дайрменжик — надпись Дария I, в которой царь обращается с порицанием к своему малоазиатскому сатрапу Гадате за то, что он взыскивал дань с садов, посвященных Аполлону, „игнорируя то, что думали предки Дария о боге, который сказал персам..." См. перевод акад. С. А. Жебелева в сб. „Древний мир", М., 1915, стр. 62.

[7] Поскольку жречество Аполлона имело сильное влияние в народе, вероятно, его воздействием отчасти объясняется тот чрезвычайно любопытный факт, засвидетельствованный Геродотом (VII, гл. 138), что массы народа в греческих государствах отнюдь не желали участвовать в войне и были настроены в пользу мидян, т. е. персов.

[8] Тем самым и поход на Грецию Ксеркса приобретал для клира Аполлона иной характер, нежели простое вторжение иноземцев. Они готовы были видеть в нем справедливую кару заместителя Зевса на земле за кощунственное сожжение афинянами и ионийцами храмов в Сардах

до сих пор. Своим запретом почитания дэвов Ксеркс осуществлял в полной мере тот божественный закон, который установил Ахурамазда, послав и его, Ксеркса, с „того неба" на „эту землю", в качестве „законодателя" для всего человечества.

Если Ксеркс был „саошиантом", устанавливавшим в мире новый порядок, то несомненно и он провел ту календарную реформу,[1] которая, согласно остроумному умозаключению И. Маркварта, имела место в годы 488—484, т. е. в конце царствования Дария I, или в начале царствования Ксеркса.[2] Эта календарная реформа сменила собой старый персидский календарь, восходивший к вавилонскому лунному году с его сложной системой вставки високосных месяцев. Древний персидский календарь засвидетельствован нам Бахистунской надписью и ныне тысячами эламских таблеток, найденных в Персеполе в 1933 и 1936—1938 гг., и постепенно теперь издаваемых.[3] На основании последних исследований порядок месяцев древнего персидского календаря точно устанавливается.[4] Имена этих месяцев не соответствуют именам месяцев года авестийского календаря, который восходил к египетскому, блуждающему году из 365 дней. Подобно месяцам и дням египетского года каждый месяц и каждый день месяца авестийского года был посвящен своему определенному божеству из круга Ахурамазды.[5] Впервые мы находим свидетельство о существовании в Персии года в 365 дней у Квинта Курция Руфа (III, 3, 10), писателя I в. н. э., получившего данное сведение у одного из историков Александра. Уже знаменитый Скалигер сделал из сообщения Квинта Курция Руфа вывод, что персидский и египетский календари находятся в какой-то связи между собой.[6] То же самое наблюдение о связи авестийского года с египетским блуждающим годом в 365 дней сделал еще задолго до Скалигера гениальный Ал-Бируни в своем замечательном труде: „Следы, оставшиеся от минувших поколений".[7] Маркварт обратил должное внимание на интересное наблюдение Ал-Бируни, сделавшего, правда, из него неправильный вывод о заимствовании календаря египтянами у персов, согдийцев и хорезмцев, а не наоборот.[8] Ведь египетский календарь, покоящийся на блуждающем годе в 365 дней 12 месяцев по 30 дней и 5 добавочных дней, был намного веков древнее авестийского календаря.[9] Персы, завоевав Египет, должны были ознакомиться с египетским календарем и оценить его идеальную простоту, столь выгодно отличающую его от лунного вавилон-

---

[1] Царь, устанавливавший новый порядок, должен был также установить порядок времен года, т. е. провести календарную реформу в тех случаях, когда старый традиционный календарь не отмечал естественный порядок следования времен года. см.: W. Struve. Zum Töpferorakel (Сборник в честь Дж. Лумброзо, Милан, 1925).

[2] Его же. Untersuchungen zur Geschichte von Iran, ч. II (1905). стр. 207, сл.

[3] См. пока статью G. G. Cameron. „Darius'daughter and the Persepolis inscriptions" в Journal of the Near Eastern Studies, I, 1942, стр. 214, сл. Здесь дана история находки и издания архивов древнего Персеполя.

[4] F. König. Der falsche Bardija. Вена, 1938; A. A. Poebeel в „Amer. Journ. of Semit. Lang. a. Liten", m. w. (1938) u. W. Hinz в „Zeitschr. Deutsch. Morgenl. Ges.", t. 93, 1939. Сопоставление имен этих месяцев с месяцами родственных календарей см. J. Marquart, ук. соч., стр. 213.

[5] Нюберг, ук. соч., стр. 377, сл., где дана интерпретация имен месяцев и дней месяцев авестийского календаря.

[6] Маркварт, ук. соч., стр. 209.

[7] Я обязан любезности В. И. Беляева точным названием труда великого среднеазиатского ученого. См. также статью Brockelmann „al-Birūnī" в „Enzyklopädie des Islam", I, стр. 757.

[8] Маркварт, ук. соч., стр. 207.

[9] См. хотя бы одно из последних исследований о египетском календаре O. Neugebauer. The origin of the egiptian calendar в „Journal of the Near Eastern Studies", т. I, 1942, стр. 396, сл.

ского календаря. Может быть, уже Камбиса познакомил с тайнами египетского календаря ученый сановник последних двух египетских царей Уджа-Гор-ресент, когда он знакомил завоевателя своей родной страны „с учением о величии храма Нейт и всех богов и богинь, которые в них, вместе с учением о величии Хат-биоты — седалища царя небесного, вместе с учением о величии южного святилища и северного святилища храма Ра, храма Атума".[1] Преемника Камбиса на престоле Египта, Дария I, тот же самый Уджа-Гор-ресент несомненно познакомил с египетским календарем. По крайней мере я нахожу намек на это в надписи названного египетского сановника, продолжавшего и при персидских завоевателях свое шествие по пути почестей. Уджа-Гор-ресент рассказывает о том, как царь Египта Дарий отправил его из Элама в Египет для восстановления школы иерограмматов храма Нейт и как он выполнил приказ царя. Он заканчивает свое повествование следующими словами: „Поступил так его величество, ибо он знал пользу искусства, чтобы исцелить всякого больного, чтобы поставить непоколебимо имена всех богов, их храмы, их жертвы, справлять праздники их вечно".[2] Для знания же искусства справлять праздники богов одной из необходимых предпосылок является знакомство с календарем, определяющим время того или другого праздника. По мере ознакомления с достоинствами освященного тысячелетиями египетского календаря, у Дария и его окружения должна была зародиться мысль о замене им старого персидского календаря. В особенности же заманчивым было использование египетского блуждающего года из 12 месяцев по 30 дней и 5 дополнительных дней в качестве сакрального года. Ведь здесь каждый месяц, каждый день месяца и каждый из пяти дополнительных дней имел своего определенного бога-покровителя, в противоположность вавилонскому году, в котором месяцы в 29 и 30 дней нерегулярно чередовались друг с другом.[3] Поэтому Ксеркс, сын Дария и любимой жены его Атоссы,[4] мог решиться в связи с уничтожением культа дэвов и на создание в 485 г. сакрального календаря на основе египетского блуждающего года.

Данные предположения о дате введения авестийского сакрального календаря можно подкрепить соответствующими выводами из синхронизмов блуждающих авестийских годов и солнечного года, в частности из того факта, что в момент введения авестийского календаря день его нового года падал на весеннее равноденствие (22 марта), являвшееся для персов началом солнечного года. Дело в том, что авестийский год в 365 дней должен был обгонять солнечный год каждые четыре года на один день и каждые 120 лет на один месяц. Поэтому каждые 120 лет должен был быть вставляем один месяц. В действительности, подобное мероприятие не проводилось. От эпохи сасанидов дошли до нас несколько датировок начала солнечного года днями блуждающего авестийского года.[5] Так, мы знаем, что начало солнечного года падало в первый год последнего из династии сасанидов „Иездегерда III", т. е. на 16 июня 632 г. н. э. Следовательно, блуждающий авестийский год обогнал в 632 г. н. э. солнечный год на 279 дней, отделяющие 16 июня от 22 марта

[1] Б. А. Тураев. История Древнего Востока, т. II, стр. 122.
[2] Там же, стр. 134.
[3] B. Meissner. Babylonien u. Assyrien, т. II. 1925, стр. 395.
[4] „Атосса была всемогуща", как указывает Геродот (VII, 3). Может быть, в свете надписи о дэвах получает новое значение упоминание Авестой Атыси (Хутаоса) в весьма примечательном контексте (Яшт. XV, 35). См.: Joh. Hertel. Achaemeniden und Kayaniden, стр. 75, сл.
[5] См. таблицу персидских новогодних дней во время сасанидов, данную Th. Nöldeke на стр. 436 его труда „Geschichte der Persen u. Araber zur Zeit der Sasaniden", Лейден, 1879.

весеннего равноденствия, на которое падал новогодний день авестийского календаря в момент его введения. В данный момент, конечно, 22 марта было днем начала солнечного года и днем начала блуждающего авестийского года. Из данного факта несколько исследователей пытались сделать вывод о моменте введения авестийского календаря. Одной из таких попыток была гипотеза известного ираниста Веста, который пришел к выводу, что авестийский календарь был введен Дарием около 505 г. очевидно под воздействием его жреческих советников.[1]

Дальнейшие исследователи уточнили эту дату. Действительно, если 16 июня 632 г. авестийский блуждающий год обогнал солнечный год на 279 дней, отделяющих 22 марта от 16 июня, а первый обгоняет второй в 4 года на один день, то, следовательно, 632 г. н. э. отделен на 1116 лет от того момента, когда был введен календарь. Поэтому авестийский календарь должен был быть введен в 484 г. Этот вывод подкрепил Маркварт указанием на совпадение начала десятого авестийского месяца Дадхва с началом года египетского календаря — с первым днем месяца Тота. Историк располагает возможностью определить дату начала любого египетского года в 365 дней. В годы 485—482 день первого Тота и, следовательно, день первого Дадхва падал на тот день, на который он должен был падать в 484 г., когда был введен авестийский календарь, и начало авестийского года и начало солнечного года были тождественны с днем 22 марта.[2]

Правда, можно было бы возразить против данного вывода Марквардта о введении авестийского календаря в 80-х годах V в. до н. э., указав на то, что Геродот, историк второй половины V в., ничего не знает о календарной реформе Ксеркса, сблизившей персидский календарь с календарем египетским. Ведь Геродот не оставил без внимания достоинства египетского календаря: „Египтяне первые установили год, разделивши его на 12 частей; руководились они при этом наблюдением небесных светил. Египетское летоисчисление потому мне кажется правильнее эллинского, что эллины для согласования летоисчисления с переменами года должны через два года на третий прибавлять вставочный месяц, между тем египтяне, считая 12 месяцев по 30 дней каждый, ежегодно прибавляют только к этому числу по 5 дней, и круговорот годичных перемен всегда совершается у них в одно и то же время".[3] Геродот, конечно, мог бы в данном контексте вполне естественно указать на то, что персы, ознакомившись с египетским календарем, оценили его по достоинству и заменили им свою старую систему летоисчисления. Подобное умолчание Геродота можно объяснить лишь тем обстоятельством, что он о календарной реформе Ксеркса ничего не слыхал. Это, пожалуй, и не удивительно. Ведь новый календарь являлся сакральным, определяющим культ Ахурамазды и тех богов, которые входили в круг его божественных сил. Здесь, в Вавилонии, Египте, Сирии и т. д. продолжали почитаться старые боги, и культ их не был запрещен. Поэтому и в Вавилонии, как это засвидетельствовано современными деловыми документами, продолжал применяться традиционный лунный календарь еще в эпоху Дария II.[4] В Египте также продолжал при-

[1] См. о наблюдении West. в L. H. Gray в „Grundriss der iranischen Philologie", т. II, стр. 677; F. K. Ginzel в „Handbuch d. Math. u. Techn. Chronologie, t. I, 1906, стр. 206, сл.

[2] J. Marquart, ук. соч., стр. 210. Ср. таблицу, данную F. K. Ginzel, ук. соч., т. II, 1911, на стр. 578. Не будучи специалистом в области астрономии, я астрономические предпосылки вывода Марквардта принимаю, как аксиому.

[3] Геродот, II, гл. 4.

[4] Weissbach. Zur babylonischen und achämennidischen Chronologie. Zeitschr. Deutsch. Morgenl. Ges., т. 62, 1908, стр. 643, сл.

меняться древний, веками освященный календарь.[1] Не была проведена календарная реформа и в других сатрапиях Запада.[2] Поэтому и Геродот, хорошо знакомый лишь с западными сатрапиями державы ахеменидов, и не слыхал о календарной реформе Ксеркса, сменившей для сакральных целей в Иране старый крестьянский календарь, почти лишенный богословского характера.

Мы не имеем, следовательно, никаких оснований сомневаться в правильности остроумного наблюдения Маркварта о реформе персидского календаря в 484 г. Ряд исследователей приняли вывод Маркварта о введении авестийского календаря в начале V в.[3] Принимая положение Маркварта, следует признать, что боги, почитаемые Авестой, являлись предметом культа уже при Ксерксе, и вместе с тем признать, казалось бы, что Ксеркс был зороастрийцем. Тем более, что уже в начале правления Дария I мы находим в Бехистунской надписи свидетельство о существовании веры не только в Ахурамазду, но и в его вечного врага Ахримана... Действительно, мы находим в названной надписи термин „арика", который обычно переводился словом „враждебный". Так, в § 63 надписи Дарий заявляет о своей безгрешности: „Ради этого Ахурамазда помощь принес и другие боги, которые существуют (потому что) я не был «арика», я не был лживым, я не был насильником, ни я, ни мой род". В § 8 надписи Дарий называет „арика" того человека, которого он „сурово наказывал", а в § 10 царь объявил народ „арика", когда последний восстал во время похода Камбиса на Египет. Исследователи, переводившие „арика" словом „враждебный",[4] не учитывали в должной мере то обстоятельство, что названный термин эламская версия не переводит равнозначущим эламским словом, а дает его транскрипцию эламской клинописью „харикка". Следовательно, для эламского писца слово „арика" являлось термином специфическим для религиозного мировоззрения персов, как и слово „дайва" (дэва), которое в эламской версии новой надписи Ксеркса также не переводится, а передается транскрипцией „тайва". Принимая во внимание столь явную специфичность древне-персидского „арика", придется согласиться с Херцфельдом, что „арика" не обозначает просто „враждебный", но является производным от „Ахрима'ниуш" и должно быть поэтому всегда переводимым „архиманийский", принадлежащий злому началу, противнику Ахурамазды.[5] Следовательно Дарий I допускал, подобно составителям Авесты, наличие в мире двух начал — благого и злого, Ахурамазды и Ахримана.

Мы видим на основании всего приведенного выше, сколь тесной была связь религии и культа, признаваемых первыми ахеменидами и их жрецами (магами), и тем, что сообщают нам о религии и культе Ахурамазды писания Авесты. Все же, несмотря на запрещение культа дэвов Ксерксом, близость жертвенного ритуала магов (его жрецов) ритуалу Авесты, несмотря на роль Ксеркса в качестве „спасителя" („саошиант'а," понятия, свойственного мировоззрению Авесты), несмотря на введение Ксерксом авестийского календаря и наличие веры в Ахримана в Бехистунской надписи Дария I, — ни Ксеркс, ни отец его Дарий не упоми-

---

[1] A. Erman. Aus der Perserzeit. Zeitschr. f. ägypt. Sprache u. Altertumskunde, т. XXXI, 1894.

[2] Элам и Каппадокия занимают в этом отношении особое положение, но для решения вопроса о календаре Элама и Каппадокии потребуется специальное исследование.

[3] Ср.: Ginzel, Pauly-Wissowa, т. IX, под словом „Jahr"; Нюберг, ук. соч. стр. 377, сл.; H. H. Schaeder, Orientalistische Literaturzeitung, столб. 382.

[4] Напр. Weissbach. Keilinschriften der Achämeniden, стр. 13, 15, 67.

[5] Херцфельд, ук. соч., стр. 69.

наются в Авесте, как не упоминается почти ни один из представителей славной династии ахеменидов.

В чем же была причина подобного странного явления, что Авеста, которая в значительной своей части, согласно мнению большинства специалистов, существовала уже во время ахеменидов, не упоминала великих царей, оставивших столь глубокий след в истории Ирана и окружающих его стран? Даже если некоторые части Авесты, как гаты, были составлены до ахеменидов, то несомненно эпоха последних и, в первую очередь, имена Дария и Ксеркса, столь много сделавших, казалось бы, для религии Ахурамазды, должны были найти какое-нибудь отражение и в них путем позднейших дополнений. Сасаниды могли бы собрать сведения о славной династии ахеменидов, возвеличивших, подобно им, Персиду. Они могли оживить традицию своих великих предшественников в той пехлевийской литературе, которая создавалась в их эпоху, но они, сасаниды, этого не делали. Объяснить умолчание Авестой имен Дария I и Ксеркса враждою магов, как это предполагал Хертель,[1] теперь уже нельзя, ибо Ксеркс, хотя и являлся непримиримым врагом дэвов, вместе с тем был тесно связан с магами, как это должен признать и названный немецкий ученый.[2] Поэтому маги эпохи ахеменидов, если бы они принимали участие в составлении Авесты, сохранили бы, несомненно, традицию, благожелательную к Ксерксу, ненавистнику дэвов, традицию, которая должна была найти свой отклик и в канонизованном тексте Авесты. Отсутствие же в последнем какой-либо традиции о Ксерксе не могло быть обусловлено забвением традиции об эпохе ахеменидов в результате разгрома Александром державы ахеменидов. Дело в том, что конкретные знания о событиях времени ахеменидов продолжали жить долго после завоеваний Александра в Западном Иране. Так, Дион Хрисостом, писатель рубежа I—II вв. н. э. сохранил нам персидскую версию о греческом походе Ксеркса, вложенную в уста некоего мидийца. Версия эта сводится к тому, что Ксеркс, предприняв поход против греков, победил лакедемонян при Фермопилах и убил царя Леонида, затем взял и разрушил город Афины, обратив в рабство тех, кто не успел спастись бегством. Наложив на греков дань, он возвратился в Азию.[3] В эпоху сасанидов писатели Запада, как, например, Аммиан Марцелин (IV в.) и Агафий (VI в.), знали традицию Авесты о связи Зороастра с неким правителем Гистаспом и они отождествляли его с Гистаспом, отцом Дария I. Я полагаю, что и отождествление ими Гистаспа, покровителя пророка Заратуштры, с Гистаспом, отцом Дария, восходит также к иранской традиции эпохи сасанидов. Действительно, Ал-Бируни датирует момент выступления Заратуштры и приобщения им Гистаспа к числу своих сторонников 258-м г. до начала селевкидской эры, т. е. 570-м г. до н. э.[4] Эта конкретная дата восходит, надо полагать, к подлинной исторической традиции.[5] Ученые сасанидской Персии могли, кроме того, ознакомиться с историей державы ахеменидов через посредство византийских писателей, в трудах которых продолжало жить наследие классической литературы.

---

[1] Joh. Hertel. Die Zeit Zoroasters. Здесь он во многих местах говорит о вражде магов к Дарию, адепту подлинного зороастризма.

[2] Он же. Achaemeniden und Kayaniden, стр. 83.

[3] Это наблюдение французского историка Леви цитирую по статье: Л. Ельницкий, Новая надпись Ксеркса. „Вестн. др. ист.", 1940, № 2, стр. 172.

[4] Herzfeld. The traditional date of Zoroaster. Oriental Studies in Honour of Cursetji Erachji Pavry, Лондон, 1933, стр. 132, сл.

[5] Эта дата повторяется и другими мусульманскими писателями Средневековья. См. Нюберг, ук. соч., стр. 32. Попытку же самого Нюберга ввести ее в апокалиптическую схему (ук. соч., стр 33, сл.) нельзя признать убедительной.

Если же, несмотря на все возможности дать и в эпоху сасанидов более или менее полную сводку важнейших моментов истории ахеменидов, мы не находим в Авесте никакого упоминания ни о Дарии, ни о Ксерксе, то подобное умолчание двух названных великих ахеменидов, почитателей Ахурамазды можно объяснить лишь враждебным отношением к Дарию и к Ксерксу или составителей авестийских книг или их редакторов.[1] Яркое выражение ненависти составителей Авесты к первым ахеменидам можно видеть в локализации Яшт'ом V (28—29) местопребывания Дракона Аши-Дахака, сына Ахримана, исчадия зла в стране „Баври", т. е. в Вавилоне.[2] Вавилония, будучи самостоятельным государством при царях халдейской династии, была врагом племен Ирана лишь очень краткое время, какие-нибудь два десятка лет. Поэтому утверждение Авесты о царствовании Аши-Дахака, злейшего врага сил света, в Вавилоне было обусловлено враждебным отношением не к Вавилону, столице ново-вавилонского царства, а к Вавилону, столице державы первых ахеменидов.

Причину такого враждебного отношения Авесты к Дарию, ревностному почитателю Ахурамазды и ненавистнику Ахримана, и к Ксерксу, уничтожавшему культ дэвов, введшему авестийский календарь, надо видеть в том обстоятельстве, что для составителей и редакторов Авесты ни Дарий, ни Ксеркс не были последователями и почитателями великого пророка Ахурамазды — Заратуштры. Дарий сам, также как и сын его Ксеркс, являлись посредниками между Ахурамаздой и человечеством; в их религиозном мировоззрении не было места для пророка Заратуштры; сам Ксеркс являлся „спасителем" (саошиантом) для человечества.

Данное мировоззрение Дария и Ксеркса нашло свое отражение в надписях названных царей, не упомянувших имя славного пророка Ахурамазды ни в одной из своих больших надписей. Правда, во избежание каких-либо недоразумений я должен подчеркнуть, что в обычных официальных своих надписях и Дарий и Ксеркс могли не упоминать о Заратуштре, первом „саошианте", великом их предшественнике. Конечно, вполне естественно опущение имени пророка в кратких надписях подобно этой: „Я Дарий, царь великий, царь царей, царь этой земли, Гистаспа сын, ахеменид".[3] Не нахожу я также отражения того, что в религиозном мировоззрении Дария и Ксеркса не было места для Заратуштры в таких заявлениях Дария, в которых воля Дария приравнивается воле Ахурамазды: „Говорит Дарий царь: «Эта страна Персия, которую мне Ахурамазда передал, которая прекрасна, хороших коней и хороших мужей имеет, волей Ахурамазды и моей, Дария царя, никакого врага не боится»".[4] Не являются доказательными в этом отношении утверждения Дария о теснейшей связи между ним и Ахурамаздой, подобно следующему: „Моим является Ахурамазда, Ахурамазде принадлежу я".[5] Подобное утверждение почти полного тождества царя

---

[1] Хертель несомненно имеет большую заслугу перед историей религии древнего Ирана: в ряде своих исследований, начиная с „Die Zeit Zoroasters", он обратил в должной мере внимание на примечательный факт умолчания Авестой имен Дария и Ксеркса. Он был также прав, когда причину умолчания видел во враждебной тенденции составителей и редакторов к Дарию, но он ошибался, утверждая, что маги, жрецы ахеменидов, были виновниками изъятия имени Дария. Ведь вместе с Дарием пострадал и его сын Ксеркс, при котором маги заведомо играли большую роль.

[2] Большинство исследователей отождествляют страну „Баври" с Вавилоном; см. хотя бы Б. А. Тураев, ук. соч., т. II, стр. 147: „Аши-Дахака царствует в Вавилоне".

[3] Вейсбах, ук. соч., стр. 98, надпись *B* из Суз.

[4] Вейсбах, ук. соч., стр. 80, надпись из Персеполя, строки 5—12

[5] W. Hinz, Zeitschr. Deutsch. Morgenl. Ges., t. 95, 1941, стр. 242. Надпись *k* из Суз, строка 4.

и Ахурамазды не должно было вызвать возмущения среди зороастрийцев эпохи сасанидов. На барельефах сасанидских царей, считавших себя и признаваемых жречеством подлинными зороастрийцами, эта тенденция сравнения царя с богом еще более усиливается. Если „в эпоху ахеменидов бог витает над царем, на сасанидских барельефах бог и царь встречаются непосредственно, причем оба сидят на конях".[1]

Не обожествление царя смущало и возмущало верующих зороастрийцев. Их религиозное чувство было оскорблено тем, что и Дарий и Ксеркс, говоря о своем избранничестве Ахурамаздой, нигде ни слова не говорят о своем предшественнике, который еще до них был послан Ахурамаздой, чтобы спасти мир от вторгающегося зла. Так, в двух своих надписях из Суз Дарий утверждает, что он всеми признается избранником Ахурамазды. „Волей Ахурамазды, — говорит он в одной из них, — каждому, кто видит построенный мною дворец, избранником я являюсь".[2] В другой своей надписи Дарий еще более подчеркивает зависимость общего признания своего избранничества от своей строительной деятельности: „Волею Ахурамазды то я построил, чтобы я каждому избранным являлся".[3] В третьей надписи из Суз Дарий еще более определенно подчеркивает зависимость выполнения своих замыслов от воли Ахурамазды: „волею Ахурамазды что я задумал сделать, это мне все хорошо сделано было".[4] Казалось бы, что в данном контексте Дарий должен был упомянуть о пророке Заратуштре, который также был избранником Ахурамазды до него и успех которого был обусловлен волей и помощью Ахурамазды. Ниже мы увидим, что в гатах подчеркивается первоначальная человеческая слабость Заратуштры, которую сменила силой милость Ахурамазды. Правда, мне могут возразить, что в таких коротких надписях, которые были мною только что процитированы, Дарий мог и умолчать о Заратуштре, хотя и всецело признавал его роль первого пророка и избранника. Учитывая данное возражение, необходимо обратиться к анализу тех надписей, в которых Дарий и Ксеркс давали развернутую картину своих доблестных и благочестных деяний как почитателей Ахурамазды и той помощи, которую им оказывал их бог, а также указывали своим подданным на тот путь, которому они должны были следовать. Самым ценным источником в этом отношении является царица в мире эпиграфики, большая Бехистунская надпись Дария I, состоящая более чем из четырехсот строк. Исследования последних лет Херцфельда, Кенига, Хинца и других уточнили интерпретацию этого важного текста и установили наличие в нем специфических религиозных понятий, близких учению Заратуштры.[5] Тем более должен поразить всякого исследователя, изучающего текст, увековеченный на Бехистунской скале, тот поразительный факт, что нигде на всем протяжении громадной надписи не упоминается имя Заратуштры. Факт загадочный и непонятный, если Дарий I действительно был подлинным зороастрийцем, т. е воспринял религию Ахурамазды через учение Заратуштры. Многообразие содержания надписи давало возможность составителю ее многократно назвать великого пророка или коснуться его учения. Вполне уместным было бы упоминание Заратуштры в связи с историей рода Дария, описанием восстания мага Гауматы, а также восстановления порядка после пода-

[1] В. В. Бартольд, Зап. Вост. отд. Арх. общ., 1917, стр. 365.
[2] Хинц, ук. соч., стр. 241—242. Надпись *j* из Суз, строки 4—6.
[3] Там же, стр. 225. Надпись *A* из Суз, строки 4—5, остроумно восстановленные автором.
[4] Там же, стр. 243. Надпись *l* из Суз, строки 2—5.
[5] См. труды названных исследователей, которые я неоднократно упоминал на предшествующих страницах.

вления смут и обращения к будущим царям Персии. В особенности же следовало Дарию вспомнить о Заратуштре и его учении, когда он заявлял (в § 63), что помощь Ахурамазды ему была обусловлена его благочестивой жизнью: „Ради этого Ахурамазда (мне) помощь принес и другие боги, которые существуют, потому что я не был ариманийским, не был сторонником лжи, не был насильником, ни я, ни мой род. По пути прямому, как копье, я шел. Ни над простолюдином, ни над знатным я не свершал насилия. Муж, который помогал моему дому, тому я приносил благополучие, кто вредил, того я сурово наказывал. Говорит Дарий царь: Ты, который царем впоследствии будешь, муж, который сторонник лжи, который насильник, тем другом не будь, наказывай сурово".[1] В только что процитированных строках надписи Дарий, конечно, должен был упомянуть и Заратуштру, неумолимого противника всего ахриманийского и лживого, если бы он был, действительно, подлинным зороастрийцем.

О Заратуштре Дарий должен был вспомнить и в своем еще более обстоятельном и развернутом утверждении о своей благочестивой и добродетельной жизни, увековеченном в одной из его гробничных надписей, в так называемой Накширустемской надписи *b*, также опубликованной впервые Херцфельдом:[2] „Говорит Дарий царь: волею Ахурамазды такого рода я: то, что право, я люблю, то, что злое, я ненавижу. Не мое это одобрение, чтобы простолюдин знатного ради плохое переносил. Не то мое одобрение, чтобы знатный простолюдина ради плохое переносил. То, что право, то мое одобрение. Сторонника лжи я ненавижу. Я не возбуждаюсь. Тех, которые вызывают мое возбуждение, я крепко держу (в сердце). Воли моей собственной я вполне господин. Если человек трудится, то я его, согласно заслуге, награждаю. Кто преступает, то я его, согласно преступлению, наказываю. Не мое это одобрение, чтобы..... совершалось преступление. И также не то мое одобрение, если свершается преступление, чтобы оно не наказывалось. Если кто-нибудь для суда на другого скажет, то мне это не является правдоподобным. Покуда (?) он (т. е. подданный) повинуется дающему хорошее направление постановлению, муж, который действует и трудится по мере сил своих, я к нему благосклонен. Это мое весьма одобрение. Я доволен. Такого рода мой разум и суждение".[3]

Если Херцфельд, издатель надписи, действительно прав в своем суждении, что все юридическое и этическое содержание надписи, вся композиция с четким противопоставлением добра и зла, являются зороастрийскими,[4] то остается необъяснимым абсолютное умолчание в этой надписи Дария, которая была связана с его гробницей, имени Заратуштры, руководителя верующего зороастрийца и в жизни и в смерти. Не упомянул имя посланника Ахурамазды Дарий и в своей второй гробничной надписи, Накширустемской надписи *a*, в которой он выступает посланником Ахурамазды, спасшим мир от зла, вторгнувшегося в него: „Когда Ахурамазда эту землю увидел в восстании, ее мне передал, меня царем сделал, я царь. Волею Ахурамазды я поставил ее на место".[5] В заключение Дарий призывает людей следовать пути, указанному Ахурамаздой: „О, человек! Ахурамазды повеление, оно тебе

---

[1] Столб. IV, строки 63—69.

[2] Херцфельд, ук. соч., стр. 9, сл.

[3] Полный перевод надписи с соответствующим комментарием я даю в подготавливаемой мною к печати для „Известий Узб. Академии наук" статье „Отражение Геродотом политических теорий западного Ирана".

[4] Herzfeld. Archaeological History of Iran, стр. 41.

[5] Строки 31—36 надписи.

да не покажется отвратительным! Пути, который прямой, не оставляй! Не греши!"[1]

Вполне уместным было бы вспомнить Заратуштру и Ксеркcу, когда он говорит в своей гаремной надписи об избрании Ахурамаздой отца своего Дария царем при наличии в живых его отца и деда, в особенности если его отец был столь близок Зороастру, как это предполагают некоторые исследователи и как это предполагал несколько лет тому назад и автор данного исследования. Образ Заратуштры, избранного Ахурамаздой пророком перед многими знатными и сильными лицами, должен был быть включен Ксерксом в повествование гаремной надписи, когда он заявлял: „У Дария были другие сыновья, (но) Ахурамазде так было угодно, Дарий мой отец после себя самого меня самым великим сделал".[2]

В особенности же должно поразить всякого исследователя, рассматривающего Ксеркса подлинным зороастрийцем, отсутствие имени пророка в надписи Ксеркса о дэвах, в которой звучит воля и сознание посланного богом пророка в обращении к будущим поколениям: „То, что я сделал, все волею Ахурамазды сделал. Ахурамазда мне помощь приносил, пока я не завершил дело (уничтожение культа дэвов). Ты, который в будущем (явишься), если ты помыслишь: благополучным да буду при жизни и в смерти правым („артава") да буду, тем законам следуй, которые Ахурамазда установил, Ахурамазду почитай и именно через право („арта"), (т. е.) через священный огонь („барсман").[3] Муж, который тем законам следует, которые Ахурамазда установил, и Ахурамазду почитает, и именно через право (арта), (т. е.) через священный огонь (барсман) тот и при жизни благополучным будет и в смерти правым будет. Говорит Ксеркс царь: меня Ахурамазда да защитит от злого и мой род и эту страну. Об этом я Ахурамазду молю. Это мне Ахурамазда да даст".[4]

Ксеркс в своей замечательной надписи о дэвах призывает людей следовать предначертаниям Ахурамазды столь же настойчиво и целеустремленно, как Заратуштра в приписываемых ему гатах. Создается вполне определенное впечатление, что слова надписи Ксеркса как бы перекликаются с соответствующими призывами в гатах и в прочих разделах Авесты, причем здесь эти призывы исходят не от царя, а от пророка Заратуштры.

Первенствующее, всепоглощающее значение пророка выступает со всей определенностью в знаменитой Ахунавайриа-формуле, священной молитве зороастрийцев, которая должна быть постоянно на устах верующего.[5] В ней Заратуштра назван „творец Вохумана[6] дел жизни для Мазды и власти для Ахуры, которого (т. е. Заратуштры) они (т. е. боги)[7] поставили для слабых пастырем".[8] Через всю Авесту проходит

---

[1] Строки 56—60 надписи.

[2] Строки 28—32 гаремной надписи.

[3] Следую переводу, предложенному мне А. А. Фрейманом.

[4] Строки 43—60 надписи о дэвах.

[5] C. de Harbez. Manuel de la langue de l'Avesta. Париж, 1882, стр. 270.

[6] Один из основных религиозных образов зороастризма. Его определению Нюберг (ук. соч., стр. 120, сл.) посвятил обстоятельное исследование. В тексте Ахунавайриа-формулы имя Вохумана приведено в родительном падеже. Заратуштра объявляется творцом вохумановских дел.

[7] Боги круга Ахурамазды.

[8] Строки 2—3 текста. Я использовал интерпретацию формулы, которую дает Нюберг (ук. соч., стр. 268). В формуле, правда, имя Заратуштры не упоминается, но он несомненно являлся тем лицом, которое творит дела жизни и власть для Ахурамазды и которое поставлено пастырем для слабых.

красной нитью мысль об избранничестве Заратуштры. В знаменитой „Гате о быке" (Ясна, 29) Ахурамазда узревает Заратуштру и осознает, что он один внял его учению. Поэтому он и избирает его для того, чтобы объявить волю богов. Для этой цели он дает ему сладость речи. Душа быка[1] скорбит, что такой слабый человек, как Заратуштра, избран для ее защиты и она поэтому умоляет богов, чтобы они дали бы пророку силу и власть.[2] Заратуштра выступает в гатах, как возвеститель начала бытия, того, о чем учил его Ахурамазда.[3]

Вероисповедание Авесты, которое дано в Ясна 12, свидетельствует о том, что „маздаясна", т. е. „почитающий Мазду" должен быть вместе с тем и зороастрийцем: „Я отвергаю дэвов, я признаю себя маздаясна, зороастрийцем".[4] Для Авесты Ахурамазда и Заратуштра неразрывно связаны друг с другом. Ахурамазда не только всегда поучает своего пророка, но они и совещаются между собой: „Ахурамазда всегда Заратуштру поучал при всех совещаниях и при всех встречах, при которых Мазда и Заратуштра между собой совещались".[5] Маздаясна Авесты, выполняя основное требование своего религиозного мировоззрения — отказ от почитания дэвов, — приобщает себя тем самым к действиям пророка, который первый среди людей отвергнул дэвов, творцов зла: „Так же, как Заратуштра всегда отказывался от общения с дэвами при всех совещаниях и встречах, при которых Мазда и Заратуштра между собой совещались, так отказываюсь и я, как Маздаясна и зороастриец от общения с дэвами, так же как верующий в аша[6] Заратуштра отказался от общения с ними".[7] Как резко отличаются эти слова маздаясна (почитающих Мазду) Авесты от слов Ксеркса, также отвергающих культ дэвов: „Волею Ахурамазды я те капища дэвов сравнял с лицом земли и издал запрет: «дэвы не должны почитаться!». Где раньше дэвы почитались, там я Ахурамазду почитал и именно через право („арта"), (т. е.) через священный огонь (барсман)". В Авесте отказ верующего в Мазду от почитания дэвов мотивируется подобным же действием со стороны Заратуштры; в надписи же Ксеркса имя пророка не упоминается и основанием для его запрета культа дэвов является воля Ахурамазды и его царское решение. Как далека в этом отношении надпись Ксеркса от Авесты, в которой всегда наряду с Ахурамаздой упоминается и Заратуштра, и в которых маздаясна заявляют: „Мы восхваляем Мазду и Заратуштру мы восхваляем".[8] В указанной же надписи Ксеркса, как и во всех прочих надписях его и его отца Дария, упоминается, наряду с Ахурамаздой, один лишь царь. Царь очевидно заменял собой пророка. Не Заратуштру, а Дария и Ксеркса Ахурамазда „поучал при всех совещаниях и при всех встречах, при которых Ахурамазда и царь между

---

[1] „Душа быка" в этом гимне-молитве обращается к богам с жалобой на то, что она предается убиению и насилию, т. е. для тех кровавых жертвоприношений скота, которые стали приноситься и на востоке Ирана под воздействием мидийского и персидского завоевания. В Мидии же и Персии были обычны жертвоприношения скота, которые знала Передняя Азия еще в глубокой древности. Ср. бесчисленные жертвы скота, засвидетельствованные громадным количеством клинописных таблеток из Дрехэма от эпохи III династии города Ура.

[2] Нюберг, ук. соч., стр. 102.

[3] Начало 10 гаты. См. H. H. Schaeder, Zeitschr. Deutsch. Morgenl. Ges., т. 94 (1940), стр. 402.

[4] Ясна, 12, 1.

[5] Ясна, 12, 5.

[6] „Аша" Авесты соответствует „арта" надписи о дэвах.

[7] Ясна, 12,6. К интерпретации вероисповедования зороастрийца в Авесте см.: Harbez. Avesta Livre Sacré du Zoroastrisme. 1881, стр. 293, сл. и Нюберг, ук. соч., стр. 273, сл. В существенных пунктах интерпретация текста не вызывает сомнения.

[8] Ясна 42, 2.

собой совещались".[1] Поэтому в зороастрийском вероисповедовании маздаясна заявляет, что он отвергает дэвов, следуя выбору,[2] сделанному Ахурамаздой, Заратуштрой и затем лишь „кави", т. е. „царем"[3] Вистаспой.[4] Дарий же и Ксеркс ставили на первое место после Ахурамазды самих себя, а имя пророка бога они никогда не упоминали. Абсолютное игнорирование Заратуштры Дарием и Ксерксом являлись тяжким их преступлением в глазах составителей Авесты.

Ксеркс еще более усугубил свое преступление перед пророком Ахурамазды тем, что он объявил себя, как мы выше видели, „саошиантом", „спасителем", а „саошиантом" являлся в первую очередь сам Заратуштра.[5] В качестве „саошианта" Ксеркс мог вытеснить в сознании своих подданных полностью образ Заратуштры, подменив его собой. В качестве „саошианта" он был в состоянии уничтожить культ дэвов, племенных богов Ирана, ссылаясь на волю Ахурамазды и на свое собственное решение. Реформа Ксеркса для западного Ирана имела, пожалуй, не меньшее значение, нежели реформа Зороастра для востока Ирана. Адепты религиозной реформы Ксеркса были охвачены тем воинственным воодушевлением, которое свойственно лицам, примкнувшим к новому религиозному учению. Об этом свидетельствует, кажется, Геродот. Действительно, реформа Ксеркса, уничтожившая культ дэвов, была проведена, как мы выше видели, в 485—484 г. и была, следовательно, отделена немногими десятилетиями от времени составления труда Геродота (около 440 г. до н. э.). Поэтому в кругах магов, персидской знати, воинов и чиновников, которые имели общение с Геродотом, продолжал существовать еще в то время фанатизм и презрение к инаковерующим, характерные для недавно еще установившегося религиозного мировоззрения. Геродот подчеркивает, что „они (т. е. персы) не считают правильным воздвигать кумиры, храмы и алтари, но тех, которые это делают, они упрекают в глупости..."[6] Очевидно тогда еще в персидском обществе не было забыто время, когда существовали храмы дэвов, которые были уничтожены в начале царствования Ксеркса. Маги поэтому заботились о том, чтобы тяготение в народных массах к старому племенному культу, протекавшему в храмах перед кумирами, объявлялось вновь и вновь достойным одного лишь презрения. Геродот объяснял презрение персов к культу в храмах и к почитанию кумиров тем, что „они не представляют себе богов человекоподобными, как это делают эллины". Действительно, установление Ксерксом культа Ахурамазды под открытым небом, свободного от идолопоклонства, „через право, т. е. через священный огонь" давало основание той части персидского общества, которое осознавало величавость реформы 485 г., и в религиозном отношении смотреть сверху вниз на ионян Малой Азии и на ионян, „которые носят петас", т. е. ионян Греции.

Для религии западного Ирана, таким образом, уничтожение Ксерксом храмов дэвов и их культа являлось столь же крупным событием, что и выступление Заратуштры на востоке Ирана.[7] Поэтому и Ксеркс

---

[1] Я позволил себе несколько переиначить Ясна 12, 5.

[2] „Варена" — „выбор", „решение".

[3] К интерпретации термина „кави" — см.: Hertel. Achaemeniden und Kayaniden, стр. 17, сл.

[4] Ясна 12, 7.

[5] Harlez. Manuel de la langue de l'Avesta, стр. 431 и Нюберг, ук. соч., стр. 231.

[6] Геродот, I, гл. 131.

[7] Правда, мы знаем из Бехистунской надписи (§ 14) о разрушении магом Гауматой каких-то зданий, имеющих отношение к культу, названных в тексте „айхдана". Они были после победы над Гауматой снова восстановлены Дарием. Это были не храмы

стал в Персии и Мидии „величайшим" после своего отца.[1] Ахурамазда избирает Ксеркса возвещать миру божественную волю. Между Ахурамаздой и Ксерксом нет посредника, как и нет посредника, согласно Авесте, между Ахурамаздой и Заратуштрой. Религиозная концепция, завершенная Ксерксом, заменяла Заратуштру царем в религиозном объединении всех персов, которое имеет свое соответствие в „даэнах" Авесты, определяемое Нюбергом, как „коллективное единство всех зрящих", т. е. верующих.[2] О наличии такого „даэна", религиозного объединения персов, нам сообщает Геродот, но главой его был не Заратуштра, а царь: „Не разрешается жертвующему (персу) молиться только для себя одного ради каких-нибудь благ. Он молится о благополучии всех персов и царя, ибо в число всех персов включается и он сам".[3] Мы видим из этого свидетельства Геродота, что религиозная община в западном Иране была настолько прочно спаяна, что не допускала жертвоприношения, имеющего целью благополучие отдельной личности, или отдельной семьи. Присутствующий при жертвоприношении маг следил за тем, чтобы жертвователь молился за персидский народ и за царя.[4]

Мы видим на основании всего приведенного выше, что в царствование Дария и Ксеркса личность царя заменяла собой Заратуштру и поэтому ни Дарий ни Ксеркс и не упоминали имя великого пророка Ахурамазды. Свои мероприятия и реформы в области религии и Дарий и Ксеркс проводили от своего имени, а не от имени Заратуштры. Если же первые ахемениды не упоминали о Заратуштре, заменяя личность пророка своей личностью, то понятно, что и греческие историки, как Геродот, Ксенофонт и Страбон, хорошо знакомые с религией западного Ирана, ничего не упоминают о Зороастре. В особенности нас поражает отсутствие имени Зороастра в таком труде Ксенофонта, как Кропедия, которая рассматривается теперь как первоклассный источник для истории культуры и быта Персии.[5] В Кропедии, конечно, Ксенофонт имел все основания многократно, по мере своего повествования, упоминать имя Зороастра, если бы он познакомился с ним или через свои письменные источники, или же во время своего пребывания в Азии. Другие труды Ксенофонта, как „Анабасис", или же „Экономик" также не называют Зороастра. Казалось бы, что Ксенофонт должен был коснуться деятельности пророка, когда в „Экономике" (гл. 4) указывал на заботы персидского царя о земледелии во всей своей державе. Заботы же о земледелии, об оседлом скотоводстве являются одной из характерных черт проповеди пророка. Из факта отсутствия имени Зороастра в трудах Ксенофонта, посвященных строю, религии и культуре Персии, вытекает, по моему разумению, с необходимостью вывод, что Ксенофонт в самом конце V в., так же как Геродот около середины V в., ничего не слыхал в западных областях державы ахеменидов о Зороастре. Если бы здесь

дэвов, а „дома огня", следуя терминологии С. П. Толстова, т. е. сочетанием храма огня с домом общественных собраний и трапез. Подобный „дом огня" был раскопан С. П. Толстовым в Джанбас-кала (Хорезм) в 1939 г. См.: М. Воеводский. Обзор полевых археологических исследований в 1939 г. „Вестн. др. ист.", 1940 № 2, стр. 186. Я коснусь обстоятельно данной проблемы в исследовании, посвященном социальной политике Дария 1.

[1] Гаремная надпись, строки 31—32.

[2] Нюберг, ук. соч., стр. 118.

[3] Геродот, I, гл. 132.

[4] Мы уже выше отметили указание Геродота здесь о том, что „совершать жертву без мага у персов не в обычае" (Геродот, I, гл. 132).

[5] См.: Lahmann. Haupt, Satrap в Pauly-Wissowa, II серия, III полутом, столб. 86, сл. Там же приведена литература, посвященная источникам труда Ксенофонта.

Зороастр уже тогда играл какую-либо значительную роль, то Ксенофонт, как и Геродот, не могли не упомянуть имени пророка Ахурамазды.

Еще более примечательным для подтверждения того, что Зороастр не имел какого-либо крупного значения в эпоху ахеменидов на западе Ирана, является факт умолчания имени его в труде Страбона, писателя I в. до н. э. В это время на Западе, после походов Александра, имя пророка Ахурамазды, увековеченное Авестой, было хорошо известно. Несмотря на это, Страбон не упоминает имени Зороастра. Не упоминает он его и при описании Каппадокии, которую он так хорошо знал. Здесь, в Каппадокии, правила одна из ветвей династии ахеменидов, здесь был введен еще при ахеменидах авестийский календарь, так как имена его месяцев сохранились в своих вариантах на древне-персидском языке.[1] В Каппадокии были большие поселения персов[2] и поэтому, как свидетельствует Страбон, здесь был „многочислен класс магов, называющихся также пирсафами;[3] много (здесь) и храмов персидских божеств". В связи с указанием на многочисленность в Каппадокии персидских жрецов и храмов, Страбон дает содержательное описание персидского культа в Каппадокии. „Здесь, — говорит Страбон, — не жертвуют (животное) посредством ножа, а каким-нибудь обрубком, ударяя им как дубиной.[4] Имеются (здесь) и пирайфеи (т. е. святилища огня), представляющие собой обширные ограды. Посредине этих оград стоит алтарь, на котором много золы, и неугасимый огонь поддерживают маги. Ежедневно они туда входят и поют в течение почти целого часа перед огнем, держа в руках пучок ветвей, имея на голове войлочные тиары, от которых по обеим сторонам опускаются покрывала, прикрывающие даже губы. То же самое имеет место и в святилищах Анаиты (авестийской Анахиты) и Омана (авестийского Вохумана); и эти божества имеют ограды и изображения Амана носят в процессиях. Это мы видели сами, а то рассказывается в исторических трудах".[5] В этом сравнительно детальном описании культа персов Каппадокии, восходящем отчасти к личному опыту самого историка, мы будем тщетно искать имя Зороастра. Не назван пророк Ахурамазды и в других главах его труда, посвященных Каппадокии.[6] Если же Страбон в культе персов Каппадокии, хорошо ему знакомом, не установил почитания Зороастра, то из этого следует, как неоспоримый факт, что культ персов эпохи ахеменидов не знал Зороастра, посредника между Ахурамаздой и людьми. Не знала религия персов Зороастра и тогда, когда в 484 г. до н. э. был объявлен в качестве сакрального календаря в западном Иране авестийский календарь. Последний был введен в Каппадокии еще в эпоху ахеменидов, поскольку здесь сохранились имена авестийских месяцев в их вариантах на древне-персидском языке, официальном языке державы ахеменидов. Персидские поселения Каппадокии принесли с собой из западного Ирана религию Ахурамазды без Заратуштры и сохранили

---

[1] Marquart. Untersuchungen zur Geschichte von Iran, т. II, стр. 210; ср. также его исследование о генеалогии правителей Каппадокии (ук. соч., т. I).

[2] Очевидно здесь было много свободных земель. Вспомним поселения ассирийских купцов в Каппадокии на рубеже III—II тысячелетия, которые оставили нам такой ценный архив вблизи современного города Кайсери.

[3] О соответствии пирсафов атраванам Авесты, — см. выше.

[4] Очень возможно, что Авеста полемизирует с этим способом убиения жертвенного животного, когда она предает осуждению в Яшт (XIV, 554—555) какой-то народ, который проливает и разбрызгивает кровь жертвенного животного, разбивает его тело. Ср.: Нюберг, ук. соч., стр. 71 и 256.

[5] Страбон, XV, гл. III, § 15.

[6] Так в кн. XI, гл. 8, § 4 говорит о культе Анаиты и Омана, персидских божеств, в Малой Азии.

ее без существенных изменений: ведь развитие их религиозного мировоззрения было оторвано от общего развития религии западного Ирана.[1] Поэтому они не знали почитания Заратуштры и во время Страбона, когда в западном Иране культ пророка Ахурамазды уже установился. На основании всего вышесказанного мы можем со всей определенностью уверждать, что отсутствие имени Заратуштры в надписях Дария и Ксеркса, а также в трудах Геродота, Ксенофонта и Страбона, не является случайностью, но обусловлено тем фактом, что в религиозной системе первых ахеменидов Заратуштра, пророк Ахурамазды, отсутствовал и был заменен личностью царя.

Установив этот факт отсутствия в религиозной системе Дария и Ксеркса Заратуштры, центрального персонажа учения Авесты, мы начинаем более ясно и четко видеть те особенности в религиозной терминологии, которые резко отличают древне-персидские царские надписи от гат, отражающих подлинное учение Заратуштры. От терминологии гат отличается и надпись о дэвах Ксеркса, несмотря на категорическое утверждение такого крупного ираниста, как Шедер, что „надпись о дэвах содержит такое количество зороастрийских слов и представлений, что в зороастризме Ксеркса нельзя больше сомневаться".[2] В действительности же, вглядываясь в терминологию царских надписей, в том числе и в надписи о дэвах, мы убеждаемся в том, что приведенное нами положение Шедера не выдерживает критики. Так, термин „gastā", обозначающий буквально „отвратительное зловоние", т. е. признак Ахримана, встречается и в Накширустемской надписи о Дари[3] и в надписи о дэвах,[4] но нигде в Авесте не засвидетельствован.[5] Другим весьма существенным терминологическим расхождением является полное отсутствие в Авесте формулы „vašnā ahuramazdāha" — 'волей Ахурамазды', которая в надписях Дария и Ксеркса засвидетельствована бесчисленным количеством примеров. Соответствие древне-персидского „vašnā", „vasnā" встречается, правда, три раза в гатах, но в контексте других формул.[6] „Vasnā" встречается и в других частях Авесты очень редко и в формулах, близких только что указанным формулам гат.[7] Отсутствует в Авесте и другой, весьма характерный для надписей ахеменидов, термин „šiyātiš" 'мир', 'покой', 'благополучие', входивший в состав имени матери Кира Младшего „Парисатида". В Авесте ему соответствует „raman" 'покой'.[8] Понятие „artāvā" 'причастный к арта' имеет свое соответствие в „ašava" 'причастный к аша' в Авесте, но в последней „ašava" имеет отношение к жизни,[9] а в надписи о дэвах „artavā" обозначает блаженное состояние после смерти.[10] Ахемениды в своих надпи-

---

[1] Ср. резкие отличия в культе и религии иудейского поселения в Элефантине, не участвовавшего в дальнейшем развитии религиозного мировоззрения иудейского общества, столь интенсивно протекавшего в VI и V вв. См.: В. Струве. Подлинная причина разрушения иудейского храма на Элефантине в 410 г. до н. э. „Вестн. др. ист.", 1938.

[2] Orientalistische Literaturzeitung, 1940, столб. 380; Zeitschr. Deutsch. Morgenl. Ges., t. 95, 1941, стр. 271, сл.

[3] „Да защитит меня Ахурамазда от отвратительного" (строка 52) и „Ахурамазды повеление да не покажется тебе отвратительным" (строки 57—58).

[4] „Да защитит меня Ахурамазда от отвратительного" (строки 57—58).

[5] Herzfeld. Altpersische Inschriften, стр. 173, сл.

[6] Гаты 34, 15, 46, 19, 50, 11. См.: Chr. Bartholomae. Die Gâθâs und heiligen Gebete des altiranischen Volkes. Галле, 1879, стр. 158.

[7] Херцфельд, ук. соч., стр. 349.

[8] Херцфельд, ук. соч., стр. 320.

[9] Harbez, ук. соч., стр. 304.

[10] „Я хочу быть в благополучии при жизни и в смерти причастным к священному праву (artāvā) хочу быть", строки 47—48 надписи.

сях являлись носителями титула xšāyadiya,[1] который мы переводим словом „царь". Авеста совсем не знает титула „xšāyaθiya"; вместо него мы имеем титул „кави", который переводится как 'князь', 'вождь', 'царь'.[2] Самое же примечательное отличие терминологии надписей ахеменидов и Авесты мы устанавливаем в обозначении понятия „бог": в Авесте „бог" называется „yazata", а в надписях ахеменидов Ахурамазда называется бесчисленное количество раз „вада", „бог", т. е. эпитетом, свойственным Митре.[3] Тем самым религиозная реформа Дария и Ксеркса резко отличается от основного положения гат. Здесь действительно „Мазда" был в качестве „Ахуры" единым божеством „yazata", буквально, — „достойным почитания". В надписях же Дария и Ксеркса „Ахурамазда" оставался, несмотря на свое „единое" имя „Ахурамазда", по существу двойным божеством — Ахурамаздой со своим дополнением Бага-Митрой. Я уже выше говорил о том, что терминология Авесты и древне-персидских надписей, а также античных историков отличалась и в обозначении жрецов. Действительно, Бехистунская надпись называла жреца-узурпатора, овладевшего престолом Камбиса, магом (maguš).[4] Магами называли жрецов персидского народа и все античные писатели,[5] в Авесте жрецы никогда не назывались магами.[6] Преимущественным названием жрецов в Авесте было „атраван", т. е. „жрец огня". Поскольку и маги поклонялись огню, то в Каппадокии их называли „жрецами огня".[7]

Для нашего исследования является чрезвычайно существенным тот факт, что „маги", подобно их повелителям Дарию и Ксерксу, — не упоминаются в Авесте. Если Дарий и Ксеркс являлись одиозными для Авесты, потому что они не почитали Заратуштру, пророка Ахурамазды, то, очевидно, и маги, являясь проводниками религиозной политики ахеменидов, были столь же неприемлемы для зороастрийцев восточного Ирана. Кроме того, имелся налицо еще один важнейший момент, требующий предания проклятию магов со стороны верных последователей Заратуштры. Плутарх сохранил нам традицию, что маги, растирая растение „омоми" (знаменитое „хаома"), призывали аид и мрак, т. е. силы Ахримана.[8] За подобное тяжкое преступление маги должны были быть уничтоженными в памяти людей, не могли упоминаться в молитвах, гимнах, предписаниях культа, посвященных почитанию Ахурамазды

[1] К нему восходит новоперсидское „шах".

[2] Hertel. Die Zeit Zoroasters, стр. 24, сл.; его же. Achaemeniden und Kayaniden, стр. 17, сл.; См. также: Нюберг, ук. соч., стр. 49.

[3] См выше.

[4] Попытка F. König в его труде „Der falsche Bardija" (Вена, 1938, стр. 179) интерпретировать „maguš" Бехистунской надписи как титул какого-то чиновника, взимающего подати, а не соответствием слова „μαγος" греческих историков, обозначающего жреца персов, — не выдерживает критики. Я этого вопроса коснусь детально в своем исследовании, посвященном истории державы ахеменидов. Здесь я могу лишь указать на то, что маги-жрецы могли быть использованы в Вавилонии государственным аппаратом ахеменидов и для взимания податей. Поэтому вавилонские документы хозяйственной отчетности времени ахеменидов, упоминающие среди лиц, взимающих подати, и магов, отнюдь не доказывают, что данные лица, именуемые магами, не являются вместе с тем и жрецами. Данные документы хозяйственной отчетности из Вавилонии времени персидского владычества и являются по существу основным аргументом в пользу перевода König слова „maguš" Бехистунской надписи не „магом-жрецом", а „взимающим подати" („Steuereinnehmer"). Ср. прим. 4 на стр. 179, ук. соч. Кенига.

[5] См. выше.

[6] См. точное исследование: E. Benveniste. Les mages dans l'ancien Iran. Publications de la Société des Etudes Iraniennes, № 15, Париж, 1938. Ср. и обстоятельную рецензию: H. H. Schaeder. Orientalistische Literaturzeitung, 1940, столб. 375—383. См. по этому вопросу и статью: C. Clemen „Magoi" в Pauly-Wissowa, XXVII, полутом, столб. 512.

[7] „Пирайфы". См. выше.

[8] Плутарх. Об Осирисе и Исиде, гл. 47.

и сил света. Жрецы Авесты не могли быть названы этим ненавистным именем. Я полагаю, что приведенные мной отличия в терминологии Авесты и древне-персидских царских надписей опровергают всякую попытку отождествления религиозного мировоззрения Дария и Ксеркса с подлинным зороастризмом. В особенности решающим в этом отношении является отличие между авестийским и древне-персидским обозначениями для „бога" — авестийское „yazata" и древне-персидское „вада" — и для „жреца" — „aθravan" в Авесте и „maguš" в Бехистунской надписи. Известный французский иранист Е. Бенвенист несомненно прав, когда заявляет, что „пока не будет объяснено это расхождение, мы будем иметь право различать эти две религии",[1] т. е. религию Авесты и религию Дария и Ксеркса.

Столь же существенным, как отличия в терминологии надписей ахеменидов от терминологии Авесты, было и отличие в способе погребения ахеменидов по сравнению со способом погребения, предписываемым Авестой. Действительно, трупы царей из династии ахеменидов хоронились в гробницах, а не оставлялись под открытым небом на растерзание птиц и зверей, как этого требовала Авеста, а также и ритуал погребения магов.[2] Персидский народ, как и их цари, не оставлял своих мертвых на растерзание животным, а, согласно свидетельству Геродота,[3] „персы покрывают труп воском, а затем хоронят в земле". За то, что персы эпохи ахеменидов считали возможным закапывать тело человека в землю, говорит и следующий рассказ Геродота,[4] сообщенный им, в связи с переходом войска Ксеркса через Стримон. „Узнавши, что местность эта называется «Девятью путями», персы закопали здесь в землю 9 юношей и столько же девушек из местного населения. Живых закапывать в землю в обычае у персов. Так я слышал, что и жена Ксеркса Аместрида велела закопать дважды семь персидских юношей знатного происхождения в честь божества, которое помещают под землей, в благодарность за достижение глубокой старости". Из рассказа Геродота следует, что персы в противоположность зороастрийцам не считали осквернением земли закапывание в нее или трупов или тела человека, превращающегося в результате закапывания в труп. Наоборот, подобные действия рассматривались персами как один из способов почитания божества земли. Очевидно, и ахемениды, не оставлявшие своих мертвых под открытым небом, а дававшие им покоиться в их пышных гробницах, являлись адептами того же заупокойного культа, что и персидский народ. Тем самым ахемениды становились в резкое противоречие с одним из самых существенных моментов учения зороастризма, и несомненно был прав Нюберг, когда он ставил перед исследователями, утверждавшими зороастризм Дария, требование: „дать удовлетворительное объяснение различию, которое имеется налицо между погребением зороастрийским и погребением, практиковавшимся царями ахеменидами".[5]

---

[1] Ук. соч. стр. 22. Я полагаю, что Шедер в своей ценной рецензии на исследование Бенвениста не смог устранить данное противоречие.

[2] См. выше, стр. 11.

[3] Геродот, I, 140.

[4] Там же, VII, 114.

[5] В своей статье в Journal Asiatique (т. CCXIX, 1931, июль — сентябрь, стр. 17) Нюберг повторил свой вопрос, как и в труде „Religionen des alten Iran", стр. 363. Его положение, формулированное здесь („нельзя быть зороастрийцем и одновременно хоронить своих покойников в земле") вряд ли можно оспаривать. Попытка со стороны Херцфельда в его труде „Iran in the Ancient East" (1941, стр. 218, сл.) не может быть признана убедительной, ибо ссылка на отсутствие в гатах упоминания авестийского ритуала захоронения ничего не доказывает. Гаты, конечно, не могли сохранить нам полную систему учения Заратуштры.

На основании всего сказанного выше — о полной замене личности Заратуштры личностью Дария и Ксеркса, о различии в терминологии надписей последних от терминологии Авесты, о различии способа захоронения ахеменидов, предписанного зороастризмом, — мы имеем право высказать положение, что религиозная концепция Дария I и его сына Ксеркса не была тождественна с учением Зороастра, несмотря на ряд моментов, которые являются общими и для той и для другой системы. Вместе с тем, нам надлежит теперь объяснить наличие данных общих моментов в той или другой религиозной концепции: почитание Ахурамазды и всего круга его божеств, запрет культа дэвов, общность календаря и близость ритуала. Они, очевидно, обусловлены тем обстоятельством, что и религия ахеменидов и религия Зороастра черпали из одного общего источника. Такой источник надо искать в религии древней Армении и Азербайджана, где уже в VIII в., согласно свидетельству надписи ассирийского царя Саргона II от 714 г. до н. э., почиталось божество Бага-Мазда.[1] В области Армении и Азербайджана сложилось мощное Урартийское государство, и мидяне являлись наследниками культуры Урарту[2] и многих его религиозных воззрений. Мидийское племя магов стало, подобно израильтянскому племени Леви, носителем религиозной мысли мидийского народа. Они унаследовали некоторые религиозные воззрения древних народов, населявших Урарту и смежные с ним Азербайджан и другие Прикаспийские области. Так, обычай магов оставлять своих мертвых на растерзание животным восходит несомненно к способу погребения древних каспиев, живших на южном побережье Каспийского моря: „Каспии, убив голодом лиц старше семидесяти лет, выносят их в пустынные места, при этом издали наблюдают: если покойник будет стащен птицами с носилок, то его считают блаженным, если же зверями или собаками, то его менее (почитают), если же никем, то его считают несчастным".[3] Маги, конечно, смягчили варварскую жестокость каспиев по отношению к своим старикам, но способ погребения — представление трупов на растерзание животным — был ими воспринят. В среде племени магов главным племенным богом был издревле, еще со времени расцвета Урартийского царства, бог Ахурамазда. Развивая маздаизм[4] и желая усилить свое положение, маги объявили главных богов прочих мидийских племен злыми силами. По мере того как они укрепляли среди племен в Мидии свое исключительное право на исполнение жреческих функций, маги создали сложную систему взаимоотношений между Ахурамаздой и теми богами, которые продолжали почитаться наряду с главным племенным богом магов. Конечно, вместе с тем они разрабатывали и жертвенный ритуал, связанный с почитанием богов круга Ахурамазды и требующий жертвоприношений громадного количества скота. Вспомним о принесении Ксерксом в жертву троянской

---

[1] Об этом божестве и о маздаизме в царстве Урарту и у его преемника — Мидии я буду говорить обстоятельно в моем исследовании „Держава ахеменидов".

[2] F. König. Aelteste Geschichte der Meder und Perser (Der alte Orient), т. 33 вып. 3—4, Лейпциг, 1934, стр. 60.

[3] Страбон, XI, гл. 11, § 8. Ср. так же: XI, гл. 11, § 3.

[4] Конечно, маздаизм Урарту ничего общего не имеет с религиозной концепцией Зороастра, точно так же как и маздаизм мидян VIII в., который установил Эд. Мейер в своей статье „Die ältesten datierten Zeugnisse der iranischen Sprache" (Zeitschr. f. vgl. Sprachforsch. auf d. Gebiete d. indogermanischen Sprachen, т. 42, 1909, стр. 1, сл.). Если Эд. Мейер был прав, по моему мнению, в установлении маздаизма в древнейшей Мидии, то он несомненно неправ, когда он его отожествляет с учением Зороастра, датируя возникновение последнего концом второго тысячелетия до н. э.

Афине тысячи быков.[1] Религия магов стала распространяться в других частях Ирана в связи с расширением влияния мидийского племенного союза, вступившего уже в VIII в. в сношения с восточным Ираном.[2] Когда начались завоевания мидян в VII в., то воздействие религии магов, официальных жрецов мидийских царей,[3] стало еще более интенсивным. Она распространилась и на восток и на юго-запад Ирана. Локализация религиозного течения, которое могло явиться общим источником и для зороастризма и для религии ахеменидов, на севере — в Мидии — объясняло бы наблюдение В. В. Бартольда о путях распространения религии зороастризма. По его мнению, „последняя распространялась в северной части Ирана раньше, чем в южной, тем более что, судя по Авесте, и в восточной части Ирана преступные с точки зрения зороастризма погребальные обряды дольше всего сохранились в южных областях: жители Арахосии обвиняются в «неискупимом преступлении» — осквернении земли трупами".[4] Также и в Бактрии еще очень долго большая часть туземного населения не могла примириться с погребальным обрядом зороастрийцев. По крайней мере, лишь злостным измышлением со стороны части местного населения, придерживающегося иного способа захоронения, можно объяснить нелепый рассказ Овесикрита о том, что бактрийцы кидали своих стариков и больных на растерзание собакам живыми.[5] Нельзя себе представить, чтобы столь жестокий обычай мог существовать среди бактрийцев еще во время Александра. Собаки, конечно, раздирали не живых людей, а трупы, которые складывались в особых местах, доступных собакам.

Далеко не все моменты религии магов были приемлемы для племен восточного Ирана. Одним из таких моментов для оседлых скотоводов Востока были жертвоприношения крупного рогатого скота — основы хозяйства этих племен. Поэтому пророк Заратуштра выступает против религии, требовавшей, чтобы ее „жрецы и жертвователи предавали скот жажде убийства".[6] Наиболее же неприемлемым для племен Востока было социальное содержание религии магов, опоры рабовладельческой знати Мидии, которая пыталась сменить своей властью племенную демократию прошлого. В результате дальнейшего усиления знати племенной союз мидян вырос в большую державу, подчинившую себе Иран и часть Передней Азии. Племена Востока упорно боролись с завоевателями, наступающими с северо-запада. О борьбе восточного Ирана с мидянами нам сообщает древний средне-азиатский эпос, вскрытый

---

[1] Геродот, VII, гл. 43, а в VII, гл. 113, повествуется, что реке Стримону маги принесли жертву, заколов над ней белых лошадей. См. также: Ксенофонт, Киропедия, VII, 3, 7, где рассказывается о заклании в качестве заупокойной жертвы большого количества рогатого скота, лошадей и овец.

[2] Из Бактрии получали мидяне двугорбых верблюдов, золото и ляпис-лазурь, которые доставлялись ими в виде подати царям Ассирии. См.: Кениг, ук. соч., стр. 42, сл.

[3] Вспомним роль магов при дворе царя Астиага. См.: Геродот, I, гл. 108, 120.

[4] Зап. Вост. отд. Русск. археол. общ., 1917, стр. 255 со ссылкой на Вендидад, I, 13.

[5] Рассказ Онесикрата сохранил нам Страбон (XI, гл. 11, § 3): „В древности согдиане и бактриане мало отличались от кочевников по образу жизни и по нравам: хотя нравы бактриан были немного мягче, но о них Онесикрит много далеко не похвального рассказывал. Лица, сделавшиеся бесполезными по старости или по причине болезни, выбрасываются у них живыми на съедение собакам, нарочно для этой цели содержимым: на туземном языке собаки эти назывались погребателями. За стенами главного города бактров чисто, но внутри стен большая часть города переполнена человеческими костями. Александр упразднил этот обычай". К этому сообщению Страбона см.: В. В. Бартольд. Научные результаты Аральской экспедиции, стр. 9.

[6] Ясна, 44, 20. К интерпретации см.: Chr. Bartholomae. Arische Forschungen, вып. 2, Галле, 1886, стр. 187.

в свидетельствах античной традиции В. В. Бартольдом.[1] Борьба племен Востока за свою свободу, за свою старую племенную демократию еще более усилилась, когда на западе Ирана захватили власть ахемениды, при которых рабовладельческая знать Мидии и Персии стала вершителем судеб своих народов и стала стремиться подчинить своему полному господству и племена Востока. В условиях жестокой борьбы племен восточного Ирана за свою древнюю племенную демократию, разрушаемую завоевателями Запада, и создается то религиозное течение, которое нашло свое отражение в гатах и носителем которого был Заратуштра. Подобное положение не противоречит определению времени жизни великого пророка Ахурамазды, предложенному рядом весьма авторитетных исследователей.[2] С другой стороны, согласно мнению весьма крупных ученых, в религии Зороастра может быть установлена действительно сильная демократическая тенденция.[3] По мнению их Заратуштра является защитником более бедных слоев в племени, эксплоатируемых вождями и знатью. Поэтому я не считаю фантастическим предположение, что крупное народное движение, которое охватило в первый год царствования Дария I, согласно свидетельству Бехистунской надписи (§ 38), Мариану, т. е. Мервский оазис (современные Мары) вспыхнуло под воздействием зороастризма. Оно было подавлено по приказу Дария сатрапом Бактрии в результате страшного кровопролития. Убито было по официальным данным более 55 000 мятежников — цифра громадная по сравнению с теми числами убитых, которые называют официальные данные в результате подавления восстаний в западных областях державы ахеменидов.[4] Уже эта громадная цифра убитых свидетельствует о том, что „здесь в восстании должны были участвовать и широкие круги населения".[5] Если действительно мы имеем здесь дело с подлинным народным восстанием, то, надо полагать, оно было направлено против знати, которая, опираясь на силы сатрапа Бактрии, стала чрезмерно эксплоатировать народные массы. Дарий, конечно, не мог не быть противником подобных восстаний, которые угрожали гибелью не только власти знати, но и власти ахеменидов. Правда, Дарий не одобрял беспредельное хищничество знати по отношению к низам. Будучи наиболее дальновидным представителем своего класса, он пытался сохранить господство знати при условии защиты народа от безудержной эксплоатации с ее стороны. Социальное содержание своего религиозного мировоззрения Дарий выразил наиболее четко в своей гробничной надписи, в Накширустемской надписи *B*, в которой он заяв-

[1] К истории персидского эпоса, Зап. Вост. отд. Русск. археол. общ., т. XXII, стр. 257, сл. В. В. Бартольд здесь, на стр. 258, защищает тезис: „... как в мусульманской Персии, так и в до-мусульманский период, начиная с эпохи ахеменидов, эпическое творчество, литературная обработка эпических мотивов и приурочение их к определенным историческим лицам сосредоточивались в восточной части Ирана".

[2] См. хотя бы суждение A. V. Williams Jackson в его труде „Die iranische Religion", входящем в состав такого основного справочника по иранистике, как „Grundriss der iranischen Philologie" (т. II, стр. 625): „В соответствии с традиционными датами склоняются к предположению, что Зороастр жил между последней половиной VII и серединой VI в. до н. э.". Я не останавливаюсь здесь на выводах таких исследователей, как Хертель, Херцфельд и других, из упоминаний в Авесте имен Вистаспы и Атоссы. Упоминание Авестой и Вистаспы и Атоссы, может быть, подкрепляет свидетельство Аммиана Марцелина о том, что Вистаспа, покровитель Зороастра, тождествен с Гистаспом, отцом Дария. Указанная проблема отвлекла бы меня от темы настоящего исследования.

[3] A. Meillet и другие, которые перечислены Нюбергом в прим. 6, 7 и 8 его указанного выше сочинения.

[4] F. König. Der falsche Bardija, стр. 145.

[5] К. В. Тревер. Древняя история народов Узбекистана (входит в состав I тома „Истории народов Узбекистана", стр. 26 рукописи).

ляет о своем стремлении смягчить социальные противоречия в современном ему персидском обществе: „Не мое это одобрение, чтобы знатный простолюдина ради плохое переносил".[1] Заявление Дария о том, что он стоит и над знатными, в одинаковой степени оберегая интересы и тех и других, весьма напоминает соответствующее утверждение Солона о его отношении к евпатридам и к народу. Подобно Солону, и Дарий не мог допустить победы народа над знатью и он поэтому должен был подавить решительно и свирепо восстание в Мариане, в результате которого знатные должны были „перенести плохое от простолюдинов".

Несмотря на жестокую расправу Дария I с восставшими в Мариане, учение Заратуштры продолжало жить на Востоке. Оно утверждало величие работы мирного земледельца и скотовода и возводило тем самым труд человека к высшей его заслуге, или, говоря словами Бориса Александровича Тураева, „земледелие для последователя Авесты и для песнопевца гат не только почтенное занятие — это почти добродетель, без которой следование «учению» не вменяется в заслугу".[2] Эти основы зороастризма на востоке Ирана сохранились вплоть до падения державы ахеменидов.

---

[1] Строки 9—10 надписи. Ср. также Бехистунскую надпись, § 63 и надпись из Сузы Дария, § 4, в которых та же мысль высказывается, но в менее развернутой форме.

[2] История Древнего Востока, II, стр. 144.

А. Ю. ЯКУБОВСКИЙ

ВОССТАНИЕ МУКАННЫ — ДВИЖЕНИЕ ЛЮДЕЙ В „БЕЛЫХ ОДЕЖДАХ"

Земледельческое население Мавераннахра в подавляющем большинстве своем согдийское, жило в укрепленных поселениях, которые по типу топографической структуры восходят в своем генезисе к глубокой древности, к укрепленным городкам,[1] упоминаемым историками похода Александра Македонского. В отношении типа земледельческих поселений Хорезм имел свои особенности сравнительно с территорией Согда. В Хорезме земледельцы не знали селений, а располагались отдельными укрепленными усадьбами.[2] Жили земледельцы большими патриархальными семьями. В состав такой семьи, кроме ближайших родственников, входили и полузависимые члены — кедиверы,[3] и рабы, и рабыни; все они работали в различных областях хозяйства семьи. К приходу арабов патриархальная семья богатого землевладельца-дехкана по структуре своей мало чем отличалась от семьи обыкновенного земледельца. Разница была скорее количественная, чем качественная. Классовое расслоение разрезало патриархальную семью на свободных, с одной стороны, на полузависимых и рабов, с другой. Расслоение патриархальной семьи происходило, главным образом, за счет увеличения категории кедиверов, а также за счет увеличения издольных аренд в обработке земли, что иногда означало одно и то же.

Начавшийся процесс расслоения свободной части рядовой согдийской патриархальной семьи выбрасывает в разряд зависимых все большее количество людей.

В Согде, как и в других частях средне-азиатского и передне-азиатского востока, повидимому, не знали крупного хозяйства, основанного на рабском труде. Нам неизвестно ни одного источника, который упоминал бы о латифундиях, обрабатываемых рабским трудом. Хозяйство было парцеллярное. К сожалению, для рассматриваемого нами времени мы в отношении Мавераннахра не располагаем такими данными, какие мы имеем по этому вопросу для Ирана, Ирака и других областей.

Можно предположить, что крупные землевладельцы-дехканы дробили свою землю на мелкие участки и раздавали их земледельцам на основе издольных аренд из $^1/_2$, $^1/_3$, $^1/_4$ урожая и т. д. Издольщиком мог быть упомянутый выше кедивер, получивший свободу раб, а то и просто раб, посаженный на землю.

---

[1] Арриан. Анабасис Александра. Ташкент, пер. Н. Коренькова, кн. III, гл. XXX, стр. 139. Arriani Anabasis. Изд. Teubner. Лейпциг, 1876, кн. III, гл. 30, стр. 145.

[2] С. П. Толстов. Новые материалы по истории культуры древнего Хорезма. „Вестн. др. ист"., 1946, стр. 98.

[3] Нершахи, литография. „Новая Бухара", 1904, стр. 8. перс. текст.

Арабское завоевание внесло огромные изменения в социальную жизнь согдийского общества. В результате долгой борьбы арабам удалось привлечь к себе высшие слои дехканства и сделать их своими верными слугами, сохранив за ними их земли и другие богатства. Основная масса согдийского населения должна была платить джизью (подушную подать) и харадж (земельный налог). При Омейядах не было еще четкой податной терминологии и оба эти термина употреблялись то в одном, то в другом из приведенных значений. Наряду с этим терминами мы встречаем в источниках еще слово „вазифа" (мн. ч. вазаиф), употреблявшееся для обозначения дани, хотя „вазаиф" употребляется иногда в смысле „подати вообще". Мы не знаем, к сожалению, как взимался харадж, и в каком количестве. Можно только предполагать, опять по аналогии с Ираком и Ираном, что харадж взимался в форме „мукасама" т. е. определенной доли урожая, в размере примерно $^1/_3$.

Более всего страдало от хараджа и джизьи земледельческое население страны, отдавшее огромную долю своего сельско-хозяйственного продукта и испытавшее на себе все насилия, связанные с приемами взимания налогов. Ат-Табари, описывая события 721—722 гг., рассказывает об одной карательной экспедиции в окрестностях Ходженда. Наказанию были подвергнуты земледельцы ряда селений. Говоря о жестокостях арабов, ат-Табари попутно замечает, что на шеях этих земледельцев были печати.[1] Ат-Табари несколько раз говорит о такого рода печатях в Средней Азии. Так, согласно его словам, Асад ибн Абдаллах, наместник Хорасана и Мавераннахра в 735—738 гг., накладывал печати на шеи людей, подлежащих джизье.[2] Подобные замечания ат-Табари указывают на то, что арабы в Средней Азии очень рано ввели жестокий обычай наложения печатей на плательщиков хараджа и других налогов. В этом отношении Средняя Азия и Мавераннахр не составили исключения из числа других покоренных арабами стран. По словам Абу Юсуфа Якуба, в его время, т. е. в конце VIII в., в Ираке арабские чиновники „печатали на их шеях (возделывателей полей) свинцовые пломбы".[3] У того же автора в „Китаб ал-харадж" имеется следующее место — обращение автора к халифу Харун-ар-Рашиду (786—809): „Сверх того надлежит тебе, чтобы ты накладывал печати на выи их (плательщиков) во время собирания поголовной подати, пока не закончится с их стороны их дело, потом ты сломаешь печати, подобно тому как это сделал с ними Осман ибн Хунейф".[4] Кроме джизьи, хараджа и других налогов, на земледельческом населении лежали тяжелые натуральные повинности.

Нам совершенно неизвестно, как проводились в доарабское время большие работы по очистке и проведению каналов, по проведению новых дорог, починке старых, постройке мостов, городских стен, укрепленных стен против кочевников и т. д. Повидимому, здесь большую роль играл рабский труд. Не исключена возможность, что сельские общины, которыми и были упомянутые выше согдийские укрепленные селения, выделяли определенные контингенты людей на оросительные работы. Однако в источниках это ни прямо, ни косвенно не отражено. Картина становится значительно более ясной в период арабского завоевания, когда все названные выше работы становятся натуральными повинностями всего земледельческого населения в целом. Население должно было являться со своими харчами и инструментами

[1] Ат-Табари, II, 1445—1446.
[2] Ат-Табари, II, 1920.
[3] А. Якубовский. Ирак на грани VIII—IX вв., стр. 43.
[4] Ук. соч., стр. 44; Абу Юсуф Якуб, арабск. текст, изд. Булак, стр. 60.

и в положенные властью сроки производить бесплатно указанные ему работы.

Совершенно ясно, что вместе с арабским завоеванием земледельческое население страны потеряло свою свободу и попало в зависимость от арабской власти. Если в доарабское время классовое расслоение шло через патриархальную семью, разрезая ее на две части, то теперь оно изменило свое направление, и вся свободная часть земледельцев также попала в разряд подлежащих наложению печатей. Аристократическая часть дехканства, ее крупные землевладельческие фамилии стали почти в один ряд с завоевателями-арабами и сделались если и не первой категорией граждан, то во всяком случае привилегированными. Эти перемены не могли не отразиться и на структуре патриархальной земледельческой семьи. В ее состав теперь уже перестали входить кедиверы, тем более рабы; обе эти категории остались только в составе патриархальной семьи землевладельческой знати.

Огромную роль в установлении арабской власти в Мавераннахре играл ислам. В исламе арабские завоеватели видели силу, которая объединяла их одним мировоззрением, давала правила их поведению в мирное и военное время; узаконяла военные грабежи под видом законной добычи, нормы распределения которой в виде „суры ганимат" (сура о добыче) даны были в Коране. Вместе с исламом шло распространение арабского языка, шла арабизация, если не широких масс, то во всяком случае правящих кругов, так как арабский язык становился языком государственных канцелярий, науки и литературы. Вместе с военными отрядами шли в походы и проповедники ислама.

Большое значение арабские военачальники придавали постройке в завоеванных городах мусульманских мечетей. В ряде случаев арабы второпях даже не строили специально новых зданий для мечетей, а приспособляли под них бывшие в городах зороастрийские или христианские, в большинстве своем несторианские, храмы. Так было в Бухаре, Самарканде, Мерве и других городах Мавераннахра да и Средней Азии в целом.

В Бухаре первая мечеть устроена была в захваченном кухендизе, для чего Кутейбой была перестроена в 713 г. бывшая здесь бутхана, как об этом пишет Нершахи.[1] Впоследствии, при втором аббасидском халифе ал-Мансуре (754—775) в 770 г. мечеть была перенесена на участок между кухендизом и шахристаном, для чего было выстроено специальное здание. По словам автора „Кандии Малой", первая соборная мечеть в Самарканде была „во время неверных их капищем и местом поклонений".[2] Это же подтверждает и ат-Табари, говоря о событиях завоевания Кутейбой Самарканда в 712 г.

Распространение ислама шло успешнее в городах, особенно в больших административных и торговых центрах, как Бухара и Самарканд, хотя и там имелись круги, активно противодействовавшие пропаганде мусульманства. В городах арабы имели более всего основания рассчитывать при распространении ислама на ту часть дехканства, которая перешла к ним на службу. Однако многие из них были только наружно мусульманами, в душе же оставались „кафирами". Бухархудат Тахшада, например, собиравшийся стать тестем Наср ибн-Сейяра — наместника Хорасана, во всем поддерживал арабов, а молиться по-мусульмански не хотел, и после смерти его похоронили согласно

[1] Нершахи, изд. Schefer, стр. 47.

[2] Кандия Малая, пер. В. Л. Вяткина, Справочная книга Самаркандской области, 1905, стр. 250.

зороастрийским местным обычаям.[1] Один из его сыновей Кутейба некоторое время был мусульманином и поддерживал аббасидов и Абу Муслима в их борьбе против восстания Шарика в Бухаре в 750—751 гг.; однако потом отошел от ислама и был убит по приказанию Абу Муслима. Другой сын Тахшады, Буниат, примкнул к движению Муканны и также погиб насильственнной смертью. Большинство земледельческой дехканской аристократии даже после прекращения борьбы с арабами медленно и туго воспринимало новую религию.

Больше успеха имел ислам среди купцов. Немало их пришло в Мавераннахр вместе с арабами. Это были или арабские купцы, или недавно обращенные в ислам купцы из иранцев. Много местных купцов переходило в мусульманство в связи с тем, что арабы предоставили торговле, в частности караванной торговле, большие льготы для ее развития. Торговым операциям и их расширению не мог не содействовать и тот факт, что Мавераннахр вместе с остальной Средней Азией включен был в самое большое тогда в мире государство — халифат. Однако даже в среде купцов были группы, энергично противившиеся принятию ислама. Широко известен классический пример с кешкушанскими купцами, которые жили в замках, вне города. Согласно Нершахи, они не ходили на пятничную молитву в соборную мечеть, а придерживались зороастризма. Однажды мусульмане подошли к воротам замков и стали убеждать обитателей пойти на пятничный намаз. В ответ на это с крыш замков полетели камни. Вокруг собралась огромная толпа мусульман, и началось настоящее сражение, в результате которого много замков было разрушено и разграблено.[2]

При насаждении новой религии прибегали к самым разнообразным приемам. Нершахи рассказывает, что Кутейба ибн Муслим приказывал, чтобы все население Бухары посещало пятничное моление в соборной мечети. Устанавливалась даже награда пришедшим. Каждому выдавалось по два дирхема. Некоторых бедняков можно было привлечь этой наградой, — на это и рассчитывали, вводя такое мероприятие.

Принимали ислам и многие ремесленники в городах, хотя и в их среде новая религия встретила противодействие, особенно в среде манихейских общин.

Так или иначе, но города Мавераннахра постепенно шли по линии исламизации, хотя во многих слоях города принятие новой религии было только внешним. Значительно медленнее распространялся ислам за пределами городов, в среде дехкан, и особенно среди простых земледельцев. Земледельцы тесно связывали распространение ислама со всей системой эксплоатации, установившейся в халифате, и на то и на другое отвечали широкими народными движениями. VIII век в Мавераннахре не может быть понят вне изучения этих движений, так как они являются главными фактами истории Мавераннахра в эту эпоху. Если иногда согдийские земледельцы, как это имело место при ал-Ашрасе (727—729), и принимали ислам, то делали это только наружно и исключительно в целях освобождения от хараджа и джизьи.

Согдийцы возлагали, как известно, большие надежды на аббасидское движение, особенно в годы когда во главе борьбы против омейядов стоял популярный Абу Муслим. Им казалось, как и населению восточной половины Ирана, что с падением омейядской власти кончатся привилегии и насилия арабов. Эта вера в дело аббасидов,

[1] Нершахи, рукоп. ГПБ УзССР, №2110, л. 53б; он же, изд. Schefer, стр. 60 пер. Н. Лыкошина, стр. 80.

[2] Нершахи, литограф. изд. „Новая Бухара", 1904 г. стр. 62, перс. текст, пер. Н. Лыкошина, стр. 64.

особенно когда во главе его встал Абу Муслим, была настолько велика, что земледельческое и городское население Хорасана и Мавераннахра энергично поддерживало Абу Муслима. По словам Абу Ханифы ад-Динавери, „спешно двигались к Абу Муслиму люди из Герата, Бушенджа, Мерверуда, Талакана, Мерва, Несы, Абиверда, Туса, Нишапура, Серахса, Балха, Саганиана, Тохаристана, Хутталяна, Кеша, Несефа. Все они сошлись на том, что красили в черный цвет (свое) платье. Красили они также половинки деревянных палиц (палок), которые были с ними и которые назывались «черные палки». Приезжали (эти люди) на лошадях, ослах, шли пешком, погоняя своих ослов и покрикивая на них... и было их числом 100 000 человек".[1]

Победа аббасидов обманула, однако, надежды широких народных масс Хорасана и Мавераннахра. Новая династия в лице первых двух своих халифов ас-Саффаха (749—754) и ал-Мансура (754—775) не выполнила ни одного из обещаний, которые давали народным массам аббасидские эмиссары в Ираке, Хорасане и Мавераннахре в подготовительный, пропагандистский период их деятельности. Земледельческое население не дождалось ни уменьшения хараджа и других налогов, ни снижения натуральных повинностей, не выполнено было данное аббасидами обещание не проводить новых каналов, не строить в таких размерах, как прежде, новых дворцов и т. д.

С первых же дней прихода к власти аббасидской династии стало совершенно ясно, что все эти обещания народу были даны аббасидами для того, чтобы использовать силу народного гнева против омейядов. Аббасидская власть со своим богатым и пышным двором, со своими бесплодными войнами против Византии обходилась народам халифата еще дороже, чем омейядская. Порвав с народными массами, аббасиды тем решительнее связали себя с землевладельческой иранской, в том числе и согдийской, аристократией. И не случайно, что первые аббасиды выдвинули Халида ибн Бармака, крупнейшего земельного собственника из Балха, где его предки были главными священнослужителями буддийского храма. Ас-Саффах и ал-Мансур всячески подчеркивали свою связь с иранской аристократией, выдвигая ее представителей, наряду с арабами, на высшие государственные должности в халифате, чего не было раньше. В связи с этой именно политикой, а также с известной ненавистью к памяти омейядов, стоит перенесение столицы на новое место, во вновь отстроенный город Багдад.

Народы халифата, особенно его восточных областей, скоро убедились, что напрасно проливали кровь за аббасидов.

Ярче всего это разочарование народных масс в первые же годы аббасидской власти обнаружилось в Мавераннахре в Бухаре и ее окрестностях. Не успела еще закончиться борьба с омейядами, как в Бухаре в 133 (750—751) г. началось настоящее восстание против аббасидов[2] и Абу Муслима,[3] во главе которого стоял Шерик ибн Шейх ал-Махри, по происхождению араб. Согласно Нершахи, Шерик был шиитом и представлял собой оппозицию омейядам именно по этой линии.

Восстание Шерика имело некоторый отклик и в Самарканде; во всяком случае Зияд ибн Салих тотчас же после расправы с Шериком выступил против Самарканда, где и разбил остальных врагов аббасидов и Абу Муслима.

---

[1] Абу Ханифа ад-Динавери, стр. 359—360.

[2] Нершахи. Рукоп. ГПБ УзССР, № 2100, л. 53б, сл., пер. Н. Лыкошина, стр. 81—82.

[3] Ат-Табари, III, стр. 74.

Восстание Шерика в Бухаре, как ни трагичен был его конец, было грозным предостережением для новой династии, которая с первых шагов своей политической жизни проявила к народным массам глубоко враждебное отношение.

Убийство Абу Муслима как бы послужило сигналом к ряду восстаний против аббасидов на востоке и северо-востоке халифата. Первым по времени является движение Синбада или Сунбада (так же Сумбада), вспыхнувшее вскоре после убийства Абу Муслима в том же 755 г. в Хорасане в г. Нишапуре. Сунбад захватил Нишапур, Кумис и Рей. Здесь он забрал казну Абу Муслима, которую тот оставил в Рее, отправляясь в свой хаджж. Халиф Абу Джафар ал-Мансур отправил Джахура ибн Маррара ал-Иджли во главе 10-тысячного отряда для подавления восстания. На краю пустыни между Хамаданом и Реем войско Сунбада было разбито и бежало. До 6 тыс. человек было убито воинами Джахура во время бегства разбитого войска Сунбада. Вскоре был убит и вождь восстания Сунбад. Движение Сунбада продолжалось всего 70 дней.[1]

Войско Джахура ибн Маррара ал-Иджли, физически уничтожив около 10 тыс. человек, не убило идей, которыми руководились последователи Сунбада. Напротив, несмотря на свою неудачу, движение это послужило толчком к новому, на этот раз действительно грандиозному народному восстанию, которое вошло в историю с именем движения „людей в белых одеждах", или движения Муканны. Произошло это восстание через 30 приблизительно лет после выступления Сунбада. На этот раз восстание охватило самое сердце Мавераннахра, территорию Согда, т. е. всю долину Зарафшана и Кашка-дарьи, причем отголоски движения имели место в долине Илака и в Шаше. Без учета идеологии, которая питала наиболее активные элементы народных движений VIII в., нельзя их полностью понять. Во всех этих движениях огромную роль играли маздакиты, известные под именем хурремдинов, хурремитов, мухаммира и сурхалем.

Жестокое подавление маздакитского движения сыном Кавада (488—531) Хосровом Ануширваном (531—579), еще в царствование его отца в 528 г., не убило идей маздакизма. В исторической литературе записано предание о бегстве жены Маздака Хурраме в Рей, где она вела усиленную маздакитскую пропаганду. Так по крайней мере рассказывает от этом Низам ал-Мульк в своем „Сиасет Намэ".[2] Отсюда маздакиты отправились в Хорасан и Мавераннахр. Тогда же часть маздакитов перебралась на север Ирана и в Азербайджан.

Аш-Шахристани[3] рассказывает, что маздакиты разделяются на несколько сект: Абу-Муслимийя, ал-Маханийя, ал-Кудакийя и ал-Аспиджамакийя. Первые два течения были распространены в Ахвазе, Фарсе, Шахрузе, а ал-Аспиджамахийя и ал-Кудакийя в Согде, Самарканде, Шаше и Илаке.

Следует остановиться на двух из этих сект: ал-Аспиджамакийя и ал-Абу-Муслимийя. В лице первой мы имеем в переводе на русский язык „людей в белых одеждах", каковым именем называли участников восстания Муканны. Что же касается секты Абу-Муслимийя, которая была распространена в указанных выше областях Ирана, то она,

[1] Ат-Табари, III, 120. См. также: Низам ал-Мульк. Сиасет-Намэ. Изд. Schefer, перс. текст, стр. 182—183. В рассказе Низам ал-Мулька имеются фактические ошибки, однако ценность его в том, что он хорошо вскрывает идеологическую сторону движения.

[2] Низам ал-Мульк. Сиасет-Намэ. Изд. Schefer, перс. текст, стр. 182.

[3] Аш-Шахристани, изд. Cureton, 1846, стр. 194.

естественно, связана с маздакитской идеализацией Абу Муслима. Здесь мы видим замечательный пример того, как человек, при жизни не бывший маздакитом (иначе он не стоял бы во главе аббасидского движения), после его трагической кончины был отнесен народным сознанием к числу наиболее ярких вождей маздакитского движения и сделан маздакитом. Идеи „людей в белых одеждах" (асфиджамаган) распространились в Согде повидимому еще в VI в. На протяжении всей своей истории, начиная со времени разгрома движения Маздака в 528 г., маздакиты не решались выступать открыто под своими собственными именами, скрываясь в Средней Азии и в до-арабское время, да и долгое время при арабах, в манихейской среде. Общины последних находились во многих городах Средней Азии, особенно в Согде. Известно, что манихейство захватило даже тюрок, которые познакомились с ним в Китае в VIII в., т. е. уже в период арабского завоевания Средней Азии.

По словам ан-Надима, большое, повидимому последнее, переселение манихеян в Мавераннахр произошло уже при халифе Муктадире (908—932). Тот же автор говорит о большой манихейской общине в Самарканде, где их насчитывалось 500 человек.[1] Наличность манихеян в Самарканде отмечает и „Худуд ал-Алем" — сочинение, написанное на персидском языке в конце X в. Согласно последнему, в Самарканде была ханака манихеян, называвшихся там нигошаками.[2] Интересно, что даже ал-Бируни, автор XI в., отмечает, повидимому, последних в его время манихеян в Самарканде.[3]

Среди манихеян было немало сочувствующих учению Маздака, почему и сами маздакиты охотно находили себе приют в их среде. В Мавераннахре многие маздакиты были известны и под термином „зиндик". В свое время слово это было предметом научного обсуждения и породило целую литературу. Об этом термине писали С. Ф. Ольденбург, Б. Р. Розен и др.[4] Согласно их взглядам, термин „зиндик" применялся к зороастрийцам и даже буддистам. Прилагался часто термин „зиндик" и к маздакитам, как это имеет место в Китаб ал-агани,[5] ал-Хварезми,[6] ат-Табари[7] и других авторов. Весьма характерно, что с зиндиками сближал ал-Макдиси[8] и „людей в белых одеждах", которые, как мы увидим ниже, в огромном большинстве своем были маздакитами.

В VIII и IX вв. в Хорасане, Северном Иране и Азербайджане, так же, впрочем, как и в других местах Ирана, маздакиты выступали, как мы уже видели, под именами хурремдинов, хурремитов, мухаммира и сурхалем.

Нельзя пройти мимо двух последних терминов, из которых первый „мухаммира"[9] — арабский, означает „одетый в красное", второй „сурхалем"[10] — персидский, что значит „краснознаменщик". Едва ли это не первый случай в мировой истории упоминания в столь раннее время красного цвета и даже красного знамени как символа народного

[1] Ан-Надим. Фихрист. Изд. Flügel, стр. 337; В. В. Бартольд. История культурной жизни Туркестана, стр. 44; без ссылки на страницу источника.

[2] Рукоп. Туманского „Худуд ал-алем", л. 23а; В. В. Бартольд, ук. соч., стр. 44.

[3] Ал-Бируни. Хронология. Англ. пер. Sachau, 1879, стр. 191.

[4] ЗВО, VI, стр. 336—340, IX, 290.

[5] Китаб ал-агани, VIII, стр. 63—64.

[6] ал-Хварезми, Мафатих ал-улум, стр. 37.

[7] ат-Табари, т. I, стр. 888—889; здесь Ковад, взявший сторону Маздака, назван „зиндиком".

[8] BGA, III, 323.

[9] О термине „мухкамира" см.: Абу-Ханифа Динавери, стр. 382; ат-Табари, III, стр. 493, сл.

[10] О термине „сурхалем" см.: Низам ал-Мульк, изд. Schefer, 199.

восстания, участники которого готовы были ради освобождения пролить свою кровь.

Под перечисленными выше именами мы опять встречаем маздакитов, действовавших в новой исторической обстановке. В общем они придерживались основных положений учения Маздака, которые ясно и вместе с тем очень кратко изложил аш-Шахристани в своем „Китаб ал-милаль ван-нихаль", со ссылкой на некоего ал-Варрака.[1]

Маздакиты в учении о первоосновах всего сущего были близки ко взглядам большинства манихеян. Однако кое-что было у них и отличное от манихеян. На этом и останавливается аш-Шахристани. Маздак учил, что в дуалистическом миропонимании „свет", как одна из основ всего существующего, действует по целям и свободной воле, а „мрак", как вторая основа, действует наощупь и по слепому случаю. Отсюда „свет" является источником знания и чувств, а „мрак" — незнания и внутренней слепоты. Согласно Маздаку, смешение „света" и „мрака" приводит к потере способности действовать по плану и свободной воле.[2] Практически это означает, что человек, поступивший плохо, т. е. прикоснувшийся к „мраку" (злу), теряет свободу воли и способность действовать по целям.

Маздак запрещал людям взаимную вражду, взаимную ненависть, убийство, считая их делом „мрака".[3] По учению Маздака, все зло в отношениях между людьми происходит из-за имущества и женщин. Для устранения этого зла необходимо сделать имущество и женщин общим достоянием, подобно тому как люди сообща пользуются водой и огнем.[4]

Чтобы освободить людей от зла, Маздак разрешал иногда убивать людей зла, считая, что зло на земле, в том числе и социальную несправедливость, устранить возможно лишь насильственным путем. Весьма характерно, что Маздак, требующий социальной справедливости, правда, наивно и весьма примитивно трактуемой, прекрасно понимал, что установить ее мирным путем невозможно, что́ он и старался философски обосновать.

Учение Маздака было в основном воспринято и неомаздакитами VIII—IX вв. По словам одного из знатоков религиозных сект на средневековом востоке Мутаххара ал-Макдиси, автора X в., хурремиты избегают проливать кровь, за исключением тех случаев, когда поднимают знамя восстания против угнетения.[5]

До настоящего времени движение Муканны не было предметом научного исследования. Даже в классическом труде В. В. Бартольда „Туркестан в эпоху монгольского нашествия" Муканне отведено меньше двух страниц. В труде Ed. Browne „A Literary History of Persia" (I т., изд. 1902 г., стр. 318—323.) Муканне также посвящено несколько страниц. Однако здесь говорится о Муканне только как о вероучителе, причем самый главный источник о Муканне—Нершахи—даже не упомянут. Ed. Browne не дает ни изложения событий, ни тем более их анализа. Правда, за последнее время тема эта привлекала к себе внимание многих историков, однако была излагаема лишь в порядке популяризаторском.

---

[1] Аш-Шахристани, стр. 193.

[2] Там же.

[3] Там же.

[4] Здесь сказывается, повидимому, отголосок отдаленного прошлого, когда господствовали порядки группового брака. Не исключена, однако, возможность, что враги маздакизма оклеветали маздакитов, приписывая им подобный взгляд на брачные отношения и женщину. Ведь нельзя забыть, что все источники, дошедшие до нас, враждебны маздакитам.

[5] Motahhar el-Maqdisi, ed. Huart, IV, арабск. текст. стр. 31.

Главными источниками для изучения истории восстания Муканны являются: краткое известие ат-Табари,[1] краткое известие ал-Бируни,[2] несколько более полное известие Бар Еврея (Абу-ал-Фарадж)[3] и подробное изложение событий в специальной главе, посвященной Муканне в книге Нершахи „История Бухары".[4] О Муканне имеются еще упоминания у ал-Якуби,[5] ибн Мискавейха,[6] Низам ал-Мулька,[7] Ибн Халикана и Хамзы Исфаханского,[8] и других авторов; однако они не заключают в себе ничего, вносящего что-либо ценное по сравнению с упомянутыми выше авторами. В основу исследования вопроса необходимо положить текст Нершахи, корректируя и дополняя его остальными источниками. К сожалению, в тексте Нершахи, в тех рукописях, которые дошли до нас, имеются явно испорченные места. Так, в самом начале рассказа, где дается характеристика и даже биография Муканны, вдруг неожиданно вставлена строка об убийстве в 167 (783—784) г. Муканны халифом Махди.[9] Это несомненно явная и произвольная вставка переписчика из какого-то другого текста. Так же в начале рассказа, вскоре после строк, где говорится о мервском происхождении Муканны, не согласованно с контекстом, читатель встречает категорическое утверждение, что Муканна был родом из Балха. Взято это из какого-то другого источника и вставлено переписчиком. Не исключена возможность, что при переписке выпали целые фразы, а эти строчки без всякой связи с контекстом остались, как мешающие чтению осколки.

В IX—XI вв. распространены были сочинения, специально посвященные движению Муканны. Нершахи упоминает о книге некоего Ибрахима اخبار مقنّع — известия о Муканне.[10] Особенно приходится жалеть об утере книги ал-Бируни под заглавием „Ахбар ал-мубайида ва-л карамита", т. е. „Известия о (людях) одетых в белые одежды и карматах".[11] Сам ал-Бируни говорит, что он перевел какое-то сочинение о Муканне с персидского на арабский язык[12] и изложил его кратко в своей книге. Не есть ли это упомянутое Нершахи сочинение Ибрахима?

Большинство источников сходится в том, что Муканна был родом из селения Каза, лежащего вблизи города Мерва.[13] Самое слово „Муканна" является не именем, а прозвищем (лакабом) и обозначает „закрытый

---

[1] Ат-Табари, III, стр. 484, 494.

[2] Ал-Бируни. Хронология. Изд. Sachau, 1923, арабск. текст, стр. 210—211.

[3] Barhebreus (Abul-Faradğ). Tarikh-ad-Duwal. Publ. par A Salhani. Beyrout, 1890, 217—218.

[4] Нершахи, перс. текст, 63—74, рукоп. ГПБ УзССР, № 2110, лл. 57—64.

[5] Ал-Якуби, BGA, VII, стр. 304.

[6] Рукоп. ГПБ УзССР, № 41, л. 191а (всего 4 строчки, являющиеся кратким пересказом ат-Табари), III, стр. 484, 494.

[7] Низам ал-Мульк, изд. Schefer, стр. 198—199.

[8] Хамза Исфахани. Kaviani, арабск. текст, стр. 141.

[9] Нершахи, изд. Schefer, стр. 64; в рукоп. ГПБ УзССР, № 2110, в соответствующем месте эти слова отсутствуют, см. л. 57а; пер. Н. Лыкошина, стр. 85.

[10] Уже В. В. Бартольд высказал предположение, что здесь имеется в виду знаменитый поэт Абу Исхак Ибрахим ибн ал-Аббас ас-Сули, ум. в 857/858 г. Он писал также исторические сочинения. См.: В. В. Бартольд. Туркестан, II, стр. 16; здесь же В. В. Бартольд указывает, что автор „Фихриста", упоминая о другой религиозной секте, также ссылается на это сочинение о Муканне, составленное ас-Сули (Fihrist, стр. 344); Нершахи, пер. Н. Лыкошина, 85.

[11] Ал-Бируни. Хронология. Изд. Sachau, 1923, стр. 210—211.

[12] Там же.

[13] Нершахи, литогр. изд. 1904 г. „Новая Бухара", стр. 83, перс. текст. У ал-Бируни селение названо Кава Каймардан, но это явная описка, так как Нершахи и Самани дают чтение Каза; Самани, л. 471а. Материалы по истории Туркмении и туркмен, стр. 340.

покрывалом". Настоящее имя его было Хашим ибн Хаким — так его называют Нершахи[1] и ал-Бируни.[2] Ал-Якуби называет его Хаким-ал-А'вар[3] (одноглазый). Нершахи говорит, что Муканна в молодые годы занимался стиркой белья. Не исключено, что он был хозяином прачешной мастерской. Согласно Ибн Халликана его имя было ʿAṭā, причем по профессии был он валяльщиком.[4] Однако более осведомленными, чем ибн Халликан, источниками эти данные не подтверждаются.

Вторая половиина VIII в. в аббасидском халифате проходила под знаком большого культурного подъема, который достигает своих высот в IX—X вв. Это — время, когда начинает складываться наука на арабском языке — география, история, математика, астрономия, медициина, философия. В создании науки на арабском языке большое участие принимали не только арабы, но иранцы, сирийцы и другие народы. Среди других иаучных занятий в VIII в. начиналась переводческая деятельность, когда арабизированная (в смысле языка) интеллигенция, главным образом из иранцев и сирийцев, хорошо изучившая арабский язык, но верная культурным традициям сасанидского прошлого, делала переводы на арабский язык с пехлеви, греческого и индийского (санскрит) языков. Вспомним Ибн ал-Мукаффу, переводчика на арабский язык Калилы и Димны, казненного по приказу халифа ал-Мансура (754—775) за сочувствие неомаздакитским течениям и антиаббасидскую пропаганду.

Основная цель всей переводческой деятельности, которая развернулась более всего в первой половине IX в., заключалась в том, чтобы продемонстрировать, как значительна и даже велика была культура тех народов, которых арабы покорили и притесняют, и насколько они, арабы, в культурном отношении ниже персов, сирийцев и других народов. В этом было большое оппозиционное значение всего этого культурного течения. Эта политическая оппозиция владычеству арабов в области культуры и получила наименование Шуубии.

Хотя Муканна в молодости и занимался прачешным ремеслом, однако, благодаря выдающимся своим способностям, много читал, знал, повидимому, пехлеви, арабский и другие языки. Нершахи — типичный феодальный историк, ненавидевший Муканну, склонный поверить всякой клевете на него, сам поносящий его и даже клевещущий на него, должен был признать его образованность. Он говорит, что Муканна серьезно предавался изучению наук, прочел много книг и имел много всякого рода знаний.[5] Правда, Нершахи приводит небылицы на тему, что Муканна занимался наукой о способах обманывать людей, хорошо изучил разные фокусы[6] и т. д.

Отца Муканны звали Хаким и был он одним из сархангов эмира Хорасана во времена Абу Джаафара ал-Мансура. Отсюда ясно, что свою политическую деятельность Муканна начал при жизни отца. С первого взгляда может показаться странным, как мог сын сарханга заниматься прачешным ремеслом. Нам, однако, представляется, что неувязки здесь никакой нет. Под сархангом чаще всего в то время подразумевался,

---

[1] Нершахи, рукоп. ГПБ УзССР, № 2110, л. 57а.
[2] Ал-Бируни. Хронология. Англ. пер. Sachau, стр. 194.
[3] Ал-Якуби BGA, VII, стр. 304.
[4] Ibn Khallikan.
[5] Нершахи, изд. Schefer, 64; рукоп. ГПБ УзССР, № 2110, лл. 57а—57; пер. Н. Лыкошина, стр 85.
[6] Согласно Низам ал-Мулька, Муканна Мервези, будучи в Мавераннахре, устроил нечто вроде машины, с помощью которой он выводил из-за горы луну; Низам ал-Мульк. Сиасет Намэ, изд. Schefer, стр. 198, 199. О фокусах Муканны с луной в г. Нахшабе рассказывает также Закарая Казвини, автор XIII в., в своем труде по космографии. Изд. Вюстенфельда, стр. 32.

если судить по ряду контекстов, даже того же Нершахи, военачальник весьма мелкого масштаба, например десятник. Повидимому, он был из народа и выдвинулся еще во время движения Абу Муслима. По словам Нершахи, Муканна так же, как и его отец, был сархангом во времена Абу Муслима. Таким образом, они служили одно время вместе. Все же нельзя не отметить, что в биографии Муканны имеются некоторые неясности, обусловленные, повидимому, испорченностью текста, сосуществованием на одной странице отрывков из разных сочинений.

Указание на то, что Муканна был везирем Абд ал-Джаббара, попало вернее всего из какого-то другого сочинения, где дана несколько иная версия биографии Муканны. Однако само по себе это известие при серьезном к нему отношении не внушает недоверия. Абд ал-Джаббар ибн Абд ар-Рахман ал-Азди, по словам ал-Якуби,[1] был наместником Хорасана, куда был назначен ал-Мансуром (754—775) в 148 (765) г. Географ Якут дает другую дату.[2] Он указывает, что Абд ал-Джаббар назначен был наместником в 140 (757) г. Датировка Якута более заслуживает доверия, так как, согласно ат-Табари,[3] Абд ал-Джаббар ибн Абд ар-Рахман в 757—758 г. казнил арабского правителя Бухары Муджаши ибн Хурейса ал-Ансари из-за его симпатии к Алидам.[4]

В Мерве Абд ал-Джаббар проявил непослушание халифу и отложился от него. В 759 г. ал-Мансур специально отправил своего сына ал-Махди, чтобы захватить мятежного наместника. Ал-Махди разбил Абд ал-Джаббара, отвез его к отцу, который и предал его смерти.[5]

При таких условиях нет ничего невероятного в том, что сарханг Абу Муслима, выдвинувшийся благодаря своим дарованиям, поступил на службу к мятежному хорасанскому эмиру и стал его везирем, одним из главных его чиновников. Произошло это, быть может, еще в том же 759 г. На это время и падает начало проповеднической деятельности Муканны. За участие в мятеже Абд ал-Джаббара и за антиаббасидскую проповедь ал-Мансур приказал его арестовать, привезти в только что построенный Багдад и там посадить его в зиндан (темницу). По словам Нершахи, Муканна просидел в зиндане несколько лет. Из зиндана Муканне все же удалось бежать и он очутился в родном Мерве, где у него было немало друзей. Началом движения принято считать 776 г., причем Муккана очень быстро по возвращении приступил к подготовке восстания.

Нершахи сохранил, повидимому, из отмеченной им книги Ибрахима „Известия о Муканне" некоторые идеи Муканны, которые он проводил в Мерве. Муканна объявил людям, что он говорит от имени бога, который воплотился в нем, как раньше он воплощался в Адаме, Ное, Ибрахиме (Аврааме), Моисее, Исусе, Мухаммеде и Абу-Муслиме. Учение о воплощении божества в человеке было использовано Муканной для придания особого авторитета провозглашаемому им учению и предполагаемой им программе действий. Нельзя при перечислении лиц, через которых, по мнению Муканны, бог объявлял истину, пройти мимо имени Абу-Муслима, которого Муканна объявляет ближайшим своим предшественником. Не более 20 лет отделяли смерть Абу-Муслима от выступления

---

[1] Ал-Якуби, BGA, VII, 303.

[2] Якут. Географический словарь, изд. Вюстенфельда, IV, 116.

[3] Ат-Табари, III, 123.

[4] В. В. Бартольд. Туркестан, II, 202—203.

[5] Хамза Исфаханский дает третью дату назначения Абд ал-Джаббара на пост хорасанского наместника — 142 г. хиджры (759—760); согласно тому же автору, ал-Махди захватил мятежного наместника до 144 (761—762) г.; Хамза Исфаханский, ук. соч., стр. 140.

Муканны, а как далеко зашла маздакитская идеализация деятеля, который возглавлял аббасидское движение и ради спасения аббасидов подавил восстание Шерика. С учением о воплощении божества в человеке тесно связано и представление о переселении душ. Ат-Табари определенно говорит, что Муканна проповедывал учение о переселении душ.[1] О том же говорит и Бар Еврей.[2] Муканна, развивая свою кипучую пропагандистскую деятельность, написал, по словам Нершахи, ряд посланий-писем в разные области, главным образом, в Мавераннахр. К сожалению, имена этих адресатов у Нершахи не сохранились. Во всяком случае, самый факт существования этих адресатов говорит о том, что в Мавераннахре в долинах Кашка-дарьи и Зарафшана имелись люди, сочувствующие учению Муканны, готовые его поддержать и хорошо ему известные. Каждое из этих писем начиналось провозглашением, что бог Адама, Ноя, Моисея, Авраама, Исуса, Мухаммеда, Абу-Муслима теперь воплотился в нем. „Сила, власть, слава, доказательство принадлежат Муканне, повинуйтесь мне и знайте, что мне принадлежит падишахство (да будет он проклят),[1] так же как величие и высшая способность творения.[2] Кроме меня нет другого бога (прах ему в рот). Всякий, кто примет мое учение (присоединится ко мне. — *А. Я.*), будет в раю, кто не примет его, попадет в ад".[3]

Является ли приведенная цитата частью подлинного послания Муканны, или это изложение только его содержания, или даже части его содержания, — едва ли возможно решить.

Вместе с письмами Муканна отправил в различные области и пропагандистов (да'и). Опыт первого периода пропаганды убедил Муканну в том, что наиболее благоприятная для восстания ситуация оказалась в Мавераннахре, долинах Кашка-дарьи и Зарафшана. От мысли начать движение в Мерве и его округе ему пришлось отказаться — слишком велики были силы эмира Хорасана, чтобы в такой близости от него поднять восстание, хотя, казалось, опыт гражданской борьбы у тамошнего населения был весьма большой. По словам Нершахи, у Муканны среди его сподвижников был некий Абдулла ибн Амр, по происхождению араб. Повидимому, он был очень близок Муканне, который даже был женат на его дочери. Ему-то и доверил Муканна ответственное дело — начать восстание против аббасидского халифата, против всей системы арабской власти. По приказу Муканны, он переправился через Амударью и появился в долине Кашка-дарьи в городах Нахшебе (ныне развалины вблизи Карши), и Кеше (Шахрисябзе). Здесь среди земледельческого населения, а также среди широких городских кругов его пропаганда имела большой успех; ему удалось привлечь на сторону Муканны огромное количество людей. Особенно много последователей оказалось в Кеше и его окрестностях. Первым селением, которое открыто объявило о своем присоединении к Муканне, было селение Субах в окрестностях Кеша. Характерно, что на сторону Муканны перешло все селение Субах во главе со своим михтаром. Наблюдение над терминологией персидских источников X—XI вв., главным образом, рукописи Туманского и Гардизи, дает право под словом „михтар", если оно прилагается

[1] Ат-Табари, III, стр. 184. То же утверждает и Ибн Мискавейх, взявший это место у ат-Табари.

[2] Barhebreus (Abul-Faradǧ). Tarikh- ed- Duwal. Publ. par al-Salhani, Beyrout, 1930, 217.

[3] Вставки с ругательством по адресу Муканны принадлежат Нершахи.

[4] В рукописи стоит слово كردای, л. 586; в изд. Schefer, стр. 64 и в бухарских литографиях كم‌دكاری, что больше подходит к контексту.

[5] Нершахи, рукоп. ГПБ УзССР, № 2110, л. 586; изд. Schefer, стр. 65, пер. Н. Лыкошина, 86.

к кочевому обществу, понимать старшину рода или племени,[1] а если оно прилагается к земледельческому оседлому — местного мелкого патриархального владетеля небольшого района[2] или селения, по характеру своих функций близкого старшине сельской общины. В данном случае мы имеем патриархального главу селения Субах. Нершахи сообщает, что восставшие жители этого селения убили своего эмира, по происхождению араба. Повидимому, имеется в виду мелкий арабский чиновник, который, наряду с местным михтаром, осуществлял власть в этом селении.

События в Согде разворачивались с исключительной быстротой. Охватив долину Кашка-дарьи, восстание перекинулось на Зарафшан. Один из крупнейших центров движения наметился в Бухаре и ее окрестностях. Здесь движение поддерживал сам бухар-худат Буниат ибн Тахшада, отказавшийся от ислама и принявший участие в восстании лишь по причине ненависти своей к арабской власти и желания восстановить бухарское владение и его независимость.

По словам Нершахи, для мусульман в Согде настали очень тяжелые времена. Последователи Муканны, носящие имя „людей в белых одеждах", грабили караваны, нападали на селения, которые не хотели к ним присоединиться, убивали муэззинов в мечетях и других духовных мусульманских лиц.

Когда Муканна убедился, что движение в Согде приняло широкие размеры, он с 36 своими приверженцами появился на берегу Аму-дарьи, чтобы тайно переправиться на мавераннахрский берег. Сделать это было не легко, так как на берегу Аму-дарьи курсировали 100 всадников, специально отправленных хорасанским наместником для поимки Муканны.[3]

Но он сумел благополучно переправиться через Аму-дарью и направился в Кешский вилайет, который почти целиком был в руках его последователей. В горах Санам, в Хисарском хребте, была большая, хорошо укрепленная крепость[4] с проточной водой, с деревьями и возделанными полями. Там же, повидимому внутри нее, была другая, еще более сильная крепость, которую Муканна приказал особенно укрепить. В крепость эту Муканна приказал свезти много разного добра и без числа всякого рода провианта. С каждым днем события развивались в пользу Муканны и людей в белых одеждах. Один за другим селения и мелкие города в долинах Кашка-дарьи и Зарафшана переходили на сторону восставших.

Каков же классовый состав людей, на которых, главным образом, опирался Муканна? Из кого набирались основные кадры „людей в белых одеждах"? В основном это были жители селений, которых тогда было много в долинах Кашка-дарьи и Зарафшана. Селения эти были, за редким исключением, укреплены стенами, иногда башнями и мало чем по своему топографическому строению отличались от небольших городов. Каждое из этих селений сохраняло еще своего местного, согдийского по происхождению, владетеля. К сожалению, источники не сохранили нам для конца VIII в. облика этих мелких владетелей, носящих в источниках наименование „михтар". Повидимому, они заключали в себе немало черт патриархального характера, возглавляли сельскую общину, несли перед арабской властью ответственность за сбор с жителей селения

[1] Худуд ал-алем, л. 186; Гардизи. Kitab Zainu'l Akhbar. Ed. by Muhammad Nazim, Berlin, 1928, Browne Memorial Sories, I, стр. 63.

[2] Худуд ал-алем, л. 206. Говорится о михтарах округов Дармашана, Тамарна, Тамазана.

[3] Нершахи, рукоп. ГПБ УзССР, № 210, л. 59а; пер. Н. Лыкошина, стр. 87.

[4] Ук. соч., л. 59б; пер. Н. Лыкошина, там же.

налогов (джизья и харадж), а также за правильное исполнение ими натуральных повинностей. Многие из этих михтаров не покинули в критический момент жителей своих селений и встали в ряды „людей в белых одеждах". Выше мы уже останавливались на вопросе о положении землевладельческого населения Согда, обитавшего в указанных укрепленных селениях типа Субах. Для согдийских земледельцев 70—80-е годы VIII в. были самым критическим периодом их истории. Старшее поколение хорошо помнило те времена, когда арабы не могли их заставить склонить шеи, чтобы халифские чиновники надели на них унижающие человеческое достоинство печати. Поколение это хорошо помнило, как они вместе с их отцами бились с арабами, отстаивая не только свою личную свободу, но и независимость своей страны! Потеря личной свободы наиболее хозяйственно слабых групп среди земледельцев имела место и до прихода арабов. Вспомним хотя бы положение кедиверов. Однако в основном земледельцы Согда, жившие в сельских общинах в условиях патриархальной семьи, еще оставались свободными. Лишаемые этой свободы арабской властью, прикрепленные к хараджу и повинностям, согдийские земледельцы начали целыми селениями вступать в ряды сторонников Муканны.

Каково же было отношение согдийской земледельческой знати к движению „людей в белых одеждах"? Здесь сказалась общая политическая линия ее поведения, обнаружившаяся так ярко уже при Насре ибн Сейяре (738—748). Тогда большая часть знати пошла на примирение с арабским халифатом и на службу к нему. Если дехканская знать имела причины быть недовольной омейядами, то теперь, с приходом иранофильствующей аббасидской династии, она не имела никаких оснований быть к ней (за небольшим исключением) в оппозиции. К этому небольшому исключению принадлежал и упомянутый выше бухар-худат Буниат. Как мы увидим ниже, большинство согдийских дехкан помогало арабским военачальникам в ликвидации движения Муканны.

Менее известно нам поведение городского населения. Если купечество и феодальная знать городов, в большинстве своем ставшие уже мусульманами, были целиком на стороне арабской власти, то поведение ремесленников, которых в согдийских городах было уже немало, нам не совсем ясно. Нершахи о ремесленниках упоминает только в связи с организацией большого похода против Муканны, подготовленного Му'азом ибн Муслимом в 161 (777—778) г. Это были специальные мастера[1] военного дела при метательных и стенобитных машинах на стороне арабов. Возить с собой на далекие расстояния эти машины, в силу их большой громоздкости, не было смысла. Надо было иметь лишь мастеров-специалистов да соответствующий инструмент. Другого упоминания ремесленников при описании восстания Муканны у Нершахи и других авторов не имеется.

Успехи „людей в белых одеждах" произвели на арабов и арабофильствующие элементы весьма сильное впечатление. Из Мавераннахра началась настоящая эмиграция. Появилась группа беглецов, повидимому не такая уж малая, и в столице халифата, Багдаде. По словам Нершахи, аббасидский халиф ал-Мехди (775—785) был настолько обеспокоен событиями, что решил взять в свои руки руководство военными операциями против Муканны. Это решение было обусловлено отчасти тем, что в высших кругах аббасидского общества было опасение, что ислам может погибнуть, а учение Муканны победить. Ал-Мехди собрал большое, хорошо вооруженное войско, которое и отправил в Мавераннахр.

[1] Нершахи, рукоп. ГПБ УзССР, № 2110, л. 63б; изд. Schefer, стр. 70.

С другим же войском отправился сам в Нишапур, оттуда и решил руководить подавлением восстания.

Муканна, будучи человеком умным и дальновидным, не мог не понимать, что ему придется иметь дело с противником, технически более сильным, чем его отряды. Вот почему он входит в сношения с тюрками и призывает их себе на помощь. Тюркам-кочевникам не впервые было поддерживать согдийцев в их борьбе с арабами. Их влекло в борьбу прежде всего стремление получить большую добычу. Муканна, учитывая эту сторону дела, и разрешал кочевникам грабить мусульманские караваны, нападать на жилища мусульман, захватывать их имущество, жен и детей.

После захвата долины Кашка-дарьи, что потребовало очень немного времени, „люди в белых одеждах" наибольшую активность проявили в Бухарском районе. Нершахи рассказывает, что они напали в 159 (775—776) г. на селение Нумучкет. По правильному предположению В. В. Бартольда, здесь описка переписчика: не Нумучкет, а Бемичкет,[1] селение, находившееся вблизи Бухары. Население Бемичкета в большей своей части было повидимому арабским, во всяком случае арабофильски настроенным. По словам Нершахи, повстанцы вечером ворвались в мечеть и убили муэззина вместе с пятнадцатью людьми; за дальнейшее сопротивление были убиты и остальные жители.

В Бухаре были очень обеспокоены развивающимися успехами Муканны. Мусульманские круги города видели необходимость быстрой и решительной борьбы, так как уже в самой Бухаре имелись элементы, готовые его поддержать. Среди бухарцев большую роль играл некий Хаким ибн Ахмед, ярый последователь Муканны. Он был главным руководителем „людей в белых одеждах" бухарского района.[2] Нершахи приводит имена трех его помощников. Двое из них сарханги Хашари или Хишри[3] (чтение здесь неясно) и Багы. Оба они были сархангами у Хакима ибн Ахмеда и происходили из кешка (замка) Фузайла, повидимому находившегося где-то в окрестностях Бухары. Третьего сарханга называли Гурдак и был он родом из Гыждувана. Судя по их именам, они были согдийцы. Повидимому, они демонстративно отказывались от арабских имен и называли себя согдийскими именами. Не отрицая за ними несомненных достоинств, Нершахи из ненависти к движению говорил, что они были айарами, т. е. бродягами, скороходами и мошенниками. Как мы увидим ниже, люди эти сыграли немалую роль в успешной обороне укрепленного селения Нершах, родом из которого был и сам автор „Истории Бухары".

Бухарой Муканне овладеть не удалось, что мешало закрепить власть над бухарским вилайетом, который в большей своей части был захвачен „людьми в белых одеждах". Наиболее укрепленным селением последних в окрестностях Бухары было селение Нершах.

Уже отмечалось, что в VIII в. не было существенной разницы между селением и городом (тогда шахристан). В том и в другом случае мы имеем однородное явление как в топографической, так и в социальной структуре. Различие было только в размерах. Селение по площади своей, как правило, было меньше шахристана. Владетелем Нершаха была женщина, покойный муж которой, Шараф, был сархангом у Абу Муслима. Последний за что-то его убил, и вдова пошла против аббасидов и стала на сторону Муканны.[4] Если даже допустить, что она и не была

[1] См. прим. 1 к переводу Нершахи Н. Лыкошина, стр. 88.
[2] Нершахи, рукоп. ГПБ УзССР № 2110, л. 60а.
[3] Н. Лыкошин в своем переводе прочел как Хишри. Нершахи, русск. пер., стр. 88.
[4] Нершахи, рукоп. ГПБ УзССР, № 2110, л. 63а, изд. Schefer, стр. 69.

идейной сторонницей учения последнего, то во всяком случае горела к аббасидам общей с последователями Муканны ненавистью. Нершах обладал хорошо укрепленной стеной с башнями. В Нершахе у „людей в белых одеждах" был большой гарнизон. Когда они здесь хорошо укрепились, представители арабской власти в Бухаре поняли всю опасность, им угрожавшую: из Нершаха всегда могли начать наступательные действия против Бухары. Между Нершахом и войсками аббасидов начались столкновения. В это время эмиром Бухары был Хусейн ибн Му'аз, а кадием — Амр ибн Имран. С большим войском мусульмане подошли к стенам Нершаха в раджабе 159 (апрель 776) г. Кадий Амр ибн Имран предложил сделать попытку убедить последователей Муканны отказаться от заблуждений и вернуться в лоно ислама. „Люди в белых одеждах" не хотели и слышать о позорной сдаче. Столкновения возобновились. После жестокого и долгого сражения последователи Муканны были разбиты, убитыми они потеряли 700 человек, большинство бежало. Им пришлось принять мир на условиях, которые были предложены победителями. В соответствии с заключенным договором, повстанцы обещали разойтись по своим селениям, подчиниться законным эмирам, не грабить мусульман по дорогам, не нападать на их дома и стать вновь мусульманами. Договор был скреплен подписями именитых бухарцев в знак того, что победители не будут преследовать повстанцев. Однако не успели мусульманские воины вернуться в Бухару, как последователи Муканны вновь подняли восстание. Вновь окрестности Бухары были в их руках. Махди, очень обеспокоенный ходом борьбы, направил для борьбы с Муканной Джабраиля ибн Яхью. Ат-Табари рассказывает, что он еще в 158 (775) г. был отправлен наместником в Самарканд. Отсюда Джабраил ибн Яхья был переведен в Бухару и Кеш, так как ему было дано задание разгромить „людей в белых одеждах" в бухарском вилайете и долине Кашка-дарьи. Согласно Нершахи, Джабраил ибн Яхья подошел с войском к Бухаре и разбил лагерь у Самаркандских ворот, т. е. сейчас же на север от города. Повидимому вначале он не собирался вести борьбу на бухарской территории, а намеревался с войском направиться в самое сердце восстания — в Кешский район. Однако бухарский эмир уговорил его не уходить, а остаться и совместно с ним покончить с ненавистными „людьми в белых одеждах" в Бухаре, чтобы потом вместе же итти против самого Муканны, который был в это время на Кашка-дарье. Джабраил ибн Яхья согласился с его доводами и остался.

Последователи Муканны тем временем не дремали. Было только начало лета, даже хлеб еще не созрел на окрестных полях. Восставшие всеми способами укрепляли Нершах, свозили в него захваченный с полей и еще зеленый колос и готовились к упорной борьбе. Нершахи обстоятельно и вместе с тем красочно описывает осаду Нершаха. Джабраил ибн Яхья приказал вырыть вокруг крепостных стен селения ров на расстоянии от них немногим больше 50 гязов[1] (локтей). Во рву он и разместил свое войско. „Люди в белых одеждах" в течение четырех месяцев почти беспрерывно делали вылазки и из происходивших столкновений почти всегда выходили победителями. Обороной Нершаха руководили энергичные и талантливые люди. Это были упомянутые выше четыре согдийца Хаким ибн Ахмед, носивший уже мусульманское имя, и три его помощника сарханги — Хишри (Хашари), Багы и Гурдак. Осаждающие за четыре месяца неудачной осады убедились, что без подкопа не взять

[1] Нершахи, рукоп. ГПБ УзССР, № 2110, л. 61б—62а, изд. Schefer, стр. 68, пер. Н. Лыкошина, стр. 90.

крепости. Нершахи дает классическую картину описания саперных работ, на которую давно обратили внимание археологи, считающие, что при помощи этих сведений Нершахи можно будет понять военную технику при взятии городов-крепостей VIII—IX вв.

Мусульмане начали рыть глубокий ров от своего лагеря к крепостной стене Нершаха. Работы производились под покровом ночи. Пройденный участок рабочие укрепили деревянными столбами, на которые поставили настил из хвороста, камыша и земли, маскируя таким образом подкоп. Когда последний на протяжении 50 гязов (локтей) был подведен под одну из основных башен вблизи ворот, Джабраил ибн Яхья отдал распоряжение наложить побольше дров, облить нефтью и поджечь. Однако огонь не разгорался вследствие того, что ветер не мог проникнуть в почти закупоренное помещение. Тогда решено было поставить манджаники, т. е. большие камнеметные машины, прямо против той башни, под которую был подведен подкоп. Манджаники были приведены в действие; в башне образовался большой пролом, давший обвал в подкоп; ветер проник в открытый проход, и огонь очень быстро охватил все сооружение. В результате всего этого в стене, окружавшей Нершах, произошел большой обвал; воины Джабраила ибн Яхьи ворвались в селение, на улицах которого и произошел рукопашный бой. На этот раз „люди в белых одеждах" не выдержали натиска превосходящих сил противника и были разбиты. Арабы предложили им мир на прежних условиях. По договору, они должны были сложить все свое оружие; однако некоторые этого не сделали и, покидая крепость, спрятали оружие. Арабам удалось схватить талантливого начальника обороны Нершаха — Хакима ибн Ахмеда. Джабраил ибн Яхья отдал его своему сыну Аббасу с приказанием тайно его убить. Последователи Муканны зорко следили за поведением арабов, схвативших Хакима ибн Ахмеда, видели, как Аббас ибн Джабраил увел его в одну из палаток своего лагеря, и подозревали плохое. Они немедленно отправили Хашари (Хишри), который был близок с Хакимом, к Джабраилу с требованием вернуть им Хакима; в противном случае они угрожали вновь восстать. Не успел Хашари (Хишри) потребовать у Джабраила освобождения Хакима, как появился Аббас и заявил, что он выполнил приказание отца и убил последнего. Вслед за этими словами он приказал стащить Хашари с лошади и убить его. Известие о коварном убийстве двух наиболее уважаемых вождей резко повернуло настроение последователей Муканны. Они обнажили оружие и вновь начали бой. Это была жаркая битва у стен захваченного арабами Нершаха. Силы, однако, были неравные, и героически отстаивавшие свою независимость защитники Нершаха были разбиты. Многие из них были убиты, остальные разбежались.

Джабраил жестоко расправился с упомянутой выше владетельницей Нершаха. Он приказал разрубить ее надвое. Среди сражающихся погиб и Багы, один из помощников Хаким ибн Ахмеда. Спасся только Гурдак. Скрывшись от своих преследователей, он направился к Муканне, чтобы сообщить ему печальную весть и встать в его ряды.

Потеря Нершаха нанесла, конечно, большой удар делу Муканны, однако решающего значения в ходе борьбы не имела. Все же Муканне пришлось расстаться с Бухарским районом. Борьба переносилась теперь в другие места. В долине Кашка-дарьи во главе „людей в белых одеждах" стоял сам Муканна. В собственном Согде, т. е. в долине среднего течения Зарафшана, во главе восставших стоял согдиец с именем Согдиан,[1]

[1] Нершахи, рукоп. ГПБ УзССР, № 2110, л. 63а; пер. Н. Лыкошина, стр. 91. В бухарской литографии имя это читается как Саад Согдиан; литогр. изд. „Новая Бухара", 1904 г., стр. 91, перс. текст.

назначенный самим Муканной. В виду больших успехов, одержанных здесь „людьми в белых одеждах", Джабраил ибн Яхья изменил свое решение отправиться в Кешский район и со своими войсками передвинулся в Согд, где почти все селения присоединились к упомянутому выше Согдиану. Джабраил ибн Яхья поставил своей главной целью в Согде взять Самарканд. Борьба в Согде была особенно трудна для арабов, так как им пришлось иметь здесь дело не только с фанатической ненавистью последователей Муканны, но и с большим количеством тюрок, вероятно карлуков, пришедших главным образом из Семиречья.

Борьба, разгоревшаяся в Согде, была как бы вторым этапом всего движения. Здесь обе стороны сосредоточили максимальные силы. На этом этапе классовое расслоение обнаружилось резче всего. Оно как нельзя лучше всего может быть прослежено на организации большой армии против Муканны. Армию эту готовил Му'аз ибн Муслим. В 161 (777—778) г. он, после взятия Нершаха, из Мерва переехал в Бухару и обратился за помощью к местной землевладельческой знати — бухарскому дехканству. Дехканы призвали всех способных носить оружие. Нершахи приводит цифру явно преувеличенную. Он говорит о 570 тыс. человек. Весьма важно, что автор „Тарихи Бухара" здесь не при чем, цифра эта появилась в результате ошибки переписчика. Армию свою Му'аз ибн Муслим тщательно подготовил, стараясь снабдить ее всеми видами техники своего времени. Он собрал 3000 мастеров разных специальностей с соответствующим инструментарием и приказал изготовить камнеметные и стенобитные машины. С этим войском Му'аз направился в Согд, так как Джабраил собственными силами ничего не мог сделать с „людьми в белых одеждах", хотя один из бухарцев и убил вождя согдийских повстанцев упомянутого выше Согдиана. Если в районе Бухары главным контингентом войска, сражавшегося с Муканной, были арабы, то в Согде картина значительно изменилась. Армия Му'аза ибн Муслима была больше чем наполовину составлена из отрядов, приведенных, как мы видели выше, дехканской знатью. К сожалению, Нершахи очень мало говорит о поведении бухар-худата Буниата. Однако и то, что он рассказывает о нем, дает нам право считать, что Буниат оказывал восставшим деятельную поддержку. Так, по крайней мере, бухарский сахиб-берид (заведующий государттвенной почтой) доносил тайно халифу ал-Мехди.[1]

„Люди в белых одеждах" деятельно готовились в Согде (под ним в то время необходимо понимать долину Зарафшана от Кермине до Пянджикента) к обороне. Их союзники — тюрки энергичными, умелыми набегами все время тревожили подвоз провианта в лагерь Му'аза ибн Муслима. Когда Саид — эмир Герата — пригнал с собой 10 тыс. баранов для продовольствия правительственных войск, тюрки сумели на левом берегу Зарафшана между шахристанами Арбинджаном и Зерманом отбить всех баранов и угнать их с собой в качестве добычи.

Халиф ал-Мехди нервничал в связи с затяжным характером войны и всячески торопил своих подчиненных. В результате всего этого произошла почти полная смена командования. Му'аз ибн Муслим обратился с просьбой об отозвании его. Наместником Хорасана был назначен Мусейяб ибн Зухейр ад-Дабби. Прибыл он в Мерв в месяце Джумаде первом (январь — февраль) 163 (780) г., откуда вскоре отправился в Бухару, куда приехал в Раджабе того же года (март — апрель). В Бухаре в это время эмиром был Джунейд ибн Халид. Мусейяб перевел Джунейда в Хорезм, так как был недоволен его бездеятельностью, в отно-

[1] Нершахи, пер. Н. Лыкошина, стр. 17.

шении к последователям Муканны. В это время в Бухаре и бухарском округе „люди в белых одеждах" не без помощи бухар-худата Буниата вновь подняли голову. Особенно энергичную деятельность здесь проявлял один из сархангов Муканны некий Кулартегин, по происхождению тюрок, имевший в своем распоряжении, повидимому, хорошо вооруженный отряд из конных тюрок и последователей Муканны. Мусейябу пришлось выдержать с ним не одну стычку.

К сожалению, источники не дают нам сведений о дальнейшем ходе борьбы в долине Зарафшана. Нершахи на эпизоде с Кулартегином прерывает свой рассказ о событиях в собственном Согде (долина среднего Зарафшана) и переводит свое внимание на Кешский район, т. е. переходит к изложению третьего этапа борьбы, связанного, главным образом, с осадой крепости Муканны в горах Санам. Ат-Табари, хотя и не излагает самих событий борьбы, однако вкратце сообщает, что ал-Мехди специально для борьбы с Муканной назначил Саида ал-Хараши.[1] Об этом назначении упоминает ал-Якуби.[2] Саид ал-Хараши, повидимому, был подчинен в своих действиях Мусейябу ибн Зухейру, который оставался наместником Хорасана по 166 (782—783) г. Когда точно закончил он очищение долины Зарафшана от „людей в белых одеждах" и как это произошло, мы не знаем. Нам известны только результаты: согдийское крестьянство этой цветущей области он вновь подчинил арабской власти и крепко связанной с ней согдийской земледельческой знати.

С именем Саида ал-Хараши связан и третий этап борьбы — покорение Кашка-дарьинской долины и осада крепости Муканны в горах Санам. Нершахи Саида ал-Хараши называет эмиром Герата.[3] Быть может, это действительно тот самый эмир, который привел Мусейябу ибн Зухейру 10 тыс. баранов из своей области.

Нершахи говорит, что осада длилась 14 лет;[4] цифра эта явно преувеличена; как мы увидим ниже, такой знаток Муканны, как ал-Бируни говорит, что все движение продолжалось 14 лет;[5] другие источники приводят еще меньшие цифры. Нершахи дает интересное описание крепости Муканны. Собственно говоря, здесь были две крепости — одна внутри другой. Наружная крепость имела хороший источник воды, здесь росли деревья, имелись посевы, по площади своей она была достаточно вместительной. Внутри ее на скале помещалась внутренняя крепость — цитадель, где и жил со своими близкими и своей стражей Муканна. В наружной крепости у него было хорошее и большое войско, хорошо снабженное провиантом.

Са'ид ал-Хараши видел трудности осады в виду неприступности крепости и хорошего снабжения ее продовольствием и водой. Вот почему он из своего лагеря у ворот крепости устраивает настоящий военный городок, где можно жить летом и зимой. Он построил здесь немало домов и даже бани, где его воины могли бы мыться.[6]

К сожалению, в дальнейшем рассказ Нершахи о последних минутах Муканны носит характер почти легендарный. После долгой осады Саид ал-Хараши взял крепость. В источниках нет согласия по вопросу о последних минутах Муканны. Согласно ат-Табари, Муканна, когда увидел неизбежную гибель, выпил яду.[7] Ворвавшись в крепость, мусульмане нашли

---

[1] Ат-Табари, III, 484, 494.
[2] Ал-Якуби, BGA, VII, 304.
[3] Нершахи, рукоп. ГПБ УзССР, № 2110, л. 66а.
[4] Там же.
[5] Ал-Бируни. Хронология, арабск. текст, изд. Sachau, 1878, стр. 211.
[6] Нершахи, ук. рукоп., л. 66а.
[7] Ат-Табари, III, 494.

труп, отрубили голову и доставили халифу ал-Мехди, который в это время был в Халебе.[1] Согласно Нершахи, Муканна сжег себя в печи.[2] Бар Еврей (Абу-л-Фарадж), так же как и Нершахи, рассказывает, что Муканна, убедившись в предстоящей гибели, заставил выпить яд всех своих близких — мужчин и женщин, а сам сжег себя в печи. В сочинении „Хронология" ал-Бируни, касаясь смерти Муканны, приводит две противоречивые версии. Согласно одной, Муканна был убит, по другой — он сам сжег себя. Нершахи приводит две даты смерти Муканны — одна в 166 (782—783) г.,[3] другая — в 167 (783—784) г.[4] По словам ал-Бируни, это произошло в 169 (785—786) г.[5] Если дата ал-Бируни верна, тогда смерть Муканны произошла не при Мусейябе ибн Зухейре, так как он был отстранен в 783 г., а при следующем наместнике Фадле ибн Сулеймане ат-Туси. У Бар Еврея (Абу-л-Фараджа) приводится небезинтересная деталь: Муканна будто бы обещал людям, что, в случае гибели, он примет образ седого человека на сером битюге, явится в один из годов к своим последователям и завладеет землей.

Взятием укрепленной резиденции Муканны и смертью последнего движение не было окончательно разгромлено. Смелые „люди в белых одеждах" то там, то тут подымали восстание. Бар Еврей заканчивает свой рассказ о Муканне словами, что последователи Муканны, после его смерти, ожидали его возвращения.[6] Ал-Бируни отмечает, что движение Муканны держалось 14 лет. Собственно говоря, ал-Бируни даже говорит решительнее: „Он (Муканна) рассеял войска ал-Мехди и правил 14 лет",[7] как бы желая этим сказать, что в годы движения не арабы, а Муканна правил в Мавераннахре. Если цифре ал-Бируни и можно доверять, то лишь в том смысле, что отдельные вспышки движения имели место в разных районах Мавераннахра и после 783 г. „Люди в белых одеждах" еще долгое время, вплоть до XII в. включительно, вели пропаганду в селениях Кешского (Шахрисябского) и Нахшебского (Каршинского) вилайетов.[8]

---

[1] Ал-Бируни. Хронология. Изд. Sachau, 1878, стр. 21; англ. пер. Sachau, стр. 194.
[2] Нершахи, изд. Schefer, стр. 73.
[3] Нершахи, пер. Н. Лыкошина, 17.
[4] Там же, стр. 85.
[5] Ал-Бируни. Хронология. Изд. Sachau, 1878, стр. 211; англ. пер. Sachau, стр. 194.
[6] Barhebreus, стр. 218.
[7] Ал-Бируни. Хронология. Изд. Sachau, 1878; англ. пер. Sachau, стр. 194.
[8] Нершахи, изд. Schefer, стр. 74.

Ю. А. СОЛОДУХО

ПОДАТИ И ПОВИННОСТИ В ИРАКЕ В III—V вв. НАШЕЙ ЭРЫ

1

В конце своего царствования Кавад I (488—531) предпринял коренную реформу податной системы Персидского государства. С этой целью он велел произвести измерение „всех полей долин и гор" с тем, чтобы, на основании полученных данных и вновь составленного кадастра, построить взимание податей, в первую очередь поземельной подати, наиболее выгодным для государства образом. Довести до конца начатое дело Каваду не удалось; он умер раньше, чем было закончено производившееся по его указанию измерение земельных площадей. Осуществление реформы податной системы Персидского государства во всем ее объеме выпало на долю его сына и наследника — Хосроя I Анушервана (531—579).

Сведения об этой податной реформе, начатой Кавадом и завершенной Хосроем Анушерваном, имеются как у арабских, так и у персидских историков; наиболее полно такие сведения сохранились у Табари.[1] Но даже и по более полным сообщениям Табари, относящимся, впрочем, скорее к форме и ходу проведения реформы, чем к ее сущности, трудно составить себе ясное представление о том, как выглядела податная система Персидского государства до произведенной Хосроем Анушерваном реформы и что нового внесла эта реформа в существовавшую до того в Персидском государстве податную систему.

Выяснению вопроса о характере податной системы Персидского государства после реформы Кавада — Хосроя во многом помогают имеющиеся у арабских писателей сведения о податной системе в первых веках халифата. Арабы, согласно тем же сведениям, завоевав земли Персидского государства, сохранили в полной мере существовавшую там до них податную систему.[2] Однако все эти данные касаются исключительно лишь вопроса о сущности иранской податной системы *после* реформы Кавада — Хосроя. О характере же податной системы Персидского государства *до* указанной реформы не имеется почти никаких сведений.

То же самое следует сказать и в отношении византийских и сирийских материалов, привлекаемых для разрешения вопроса о податной системе Ирана.[3]

---

[1] Th. Nöldeke. Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden aus der arabischen Chronik des Tabari. Leyden, 1879, стр. 241—247.

[2] Alfred von Kremer. Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen, B. I. Wien, 1875, стр. 256; А. Ю. Якубовский. Ирак на грани VIII—IX вв. Тр. Перв. сесс. араб., Тр. Инст. востоков. АН СССР, XXIV, М.—Л., 1937, стр. 41, прим. 1.

[3] Н. В. Пигулевская. К вопросу о податной реформе Хосроя I Анушервана. „Вестн. др. ист." 1937, № 1, стр. 143—153.

Большой интерес представляют собой поэтому сохранившиеся в еврейских источниках раннего Средневековья, в талмудической литературе, данные о податях и повинностях в Ираке в III—V вв. н. э. Тщательное исследование этих богатейших данных может намного подвинуть вперед разрешение вопроса о характере дореформенной податной системы сасанидского государства и сущности самой реформы Кавада — Хосроя. Правильное же решение этого вопроса облегчит нам, в свою очередь, задачу уточнения характера различных податей и повинностей в Ираке в рассматриваемое время, способов их взыскания и т. д.

2

Основными видами податей в сасанидском Ираке в III—V вв. н. э. являлись поземельная и подушная подати.

Поземельная подать обозначалась термином ṭasqå (מסקא) или ṭasaqå, а подушная — термином kargå (כרגא) или kĕragå.

Нельдеке, говоря о том, что арабы обозначали поземельную подать словом charâǧ, пишет: „Вызывает удивление, что в Талмуде словом «charâgâ» обозначают как-раз подушную подать... для обозначения же поземельной подати в Талмуде пользуются термином מסקא (ṭasqå). Персидская подушная подать называется в наших текстах ǧizja (джизия)“.[1]

Многочисленные талмудические тексты не оставляют никаких сомнений насчет того, как называли в III—V вв. н. э. в Ираке ту или другую из этих двух податей. Такие выражения как: „земля подчинена [принадлежит] ṭasqå“;[2] царь сказал: „тот, кто дает [уплачивает] ṭasqå, пользуется землей“;[3] „владелец земли уплачивает ṭasqå“;[4] „получил землю [в аренду] за [уплату] ṭasqå“[5] и много других аналогичных выражений с несомненностью свидетельствуют о том, что ṭasqå обозначала именно поземельную подать.[6]

Не менее определен и термин kargå (или kĕragå) в смысле подушной подати. Об этом ясно говорят хотя бы следующие талмудические высказывания: „Kargå на темени человека лежит“,[7] т. е. подать kargå является личной повинностью человека, уплачиваемой им в качестве поголовной подати, за своевременную уплату которой он отвечает поэтому своей головой; „Тот, кто не уплачивает kargå, становится [согласно иранскому закону] рабом того, кто дает [за него] kargå“.[8]

Что же касается термина ǧizja, в объяснение которого персидский словарь Burhan Kati пишет, что „это есть определенная золотая монета, ежегодно взыскиваемая государством от своих подданных, что называется также и харадж“, то это слово является более поздним обозначением подушной подати, которая до того называлась в Ираке именно ḫarag, как и в Талмуде.[9]

[1] Noldeke, op. cit., стр. 241, прим. 1.

[2] Talmud Babli,* Bå̄bå̄ mĕṣi'å̄, 73[b]: ארעא למסקא משעבדי

[3] Ibid.; Bå̄bå̄ batrå̄, 54[b]: ומלכא אמר מאן דיהיב מסקא ליכול ארעא

[4] Tb., Bå̄bå̄ mĕṣi'å̄, 110[a]: מרי ארעא יהיב מסקא

[5] Tb., Gittin, 58[b]: קביל ארעא במסקא

[6] Levy Jacob. Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim nebst Beiträgen von Heinrich Leberecht Fleischer. Zweite Arflage mit nachträgen und Berichtigungen von Lazarus Goldschmidt. Berlin und Wien, 1924, II, стр. 169, s. v. מסקא II.

[7] Tb., Bå̄bå̄ batrå̄, 55[a]: כרגא דמרי אקרקפ מנח

[8] Tb., Bå̄bå̄ mĕṣi'å̄, 73, ; Bå̄bå̄ batrå̄, 55[a]: מאן דלא יהיב כרגא לשתעביד למאן דיהיב כרגא

[9] Obermeyer Jacob. Die Landschaft Babylonien im Zeitalter des Talmud und des Gaonats. Frankfurt am Main, 1929, стр. 221, прим. 3; Levy, op. cit., II, стр. 395, s. v. כרגא Ср. арабское خَرَاج, خَرْج.

* „Talmud Babli“ = Вавилонский Талмуд. В дальнейшем будут указаны только начальные буквы: „Tb“.

Арабский писатель Ǧauhari также подтверждает, что словом ṭasq обозначал поземельную подать еще халиф Омар.[1] В начале IX в. слово ǧizja в смысле подушной подати встречается в его арамейской форме (gězijatå — גזיתא) в еврейской хронике Seder ʿOlam zuṭṭå.[2]

Подушная подать называлась в III—V вв. в Ираке также и Kesef gulgaltå[3] (נסף גולגלתא) — „деньги черепа" или „серебро черепа", т. е. поголовная подать. Объясняя значение упоминаемых в Библии податей, раб Иегуда (ум. в 299 г. н. э.) говорит, что имеющийся там термин „Bělo"[4] обозначает то же, что kesef gulgaltå.[5]

3

До податной реформы Кавада — Хосроя поземельная подать взималась, как предполагает Нельдеке,[6] натурой, частью урожая данного земельного участка. По созревании хлебов или плодов и снятии их с полей и деревьев государственные чиновники, называвшиеся zaharorå (זַהֲרוֹרָא),[7] приходили на ток, в гумно и забирали часть урожая.

На такую форму оплаты поземельных податей указывает, между прочим, и следующее постановление, приведенное в Талмуде от имени Раввы (ум. в 352 г.). „Тот, кто находится [во время прихода государственного чиновника по взиманию поземельной подати или откупщика податей] на току, тот уплачивает měnåṯå dě-malkå [поземельную подать — „долю царя" — за всех совладельцев данного земельного участка, а затем взыскивает с каждого из них соответствующие доли]; но только компаньоны [обязаны возместить уплаченную за них долю податей], издольщик же вывозит свою издольную[8] — он получает свою издольную часть полностью, так как он не участвует в уплате поземельной подати, которая оплачивается целиком из доли землевладельца.

Итак, сборщик податей приходил на ток и получал там натурой, долей урожая, поземельную подать. При этом, если земельный участок принадлежал нескольким компаньонам, а на току оставалась доля только одного из них, а остальные же успели уже вывезти свой урожай, — то сборщик имел право забрать в счет причитавшейся со всего участка подати имевшуюся на току продукцию.

Но в то же время имеются многие указания противоположного характера, а именно, что ṭasqå уплачивалась деньгами и что размер ее был определен, известен заранее. Говорится, например, о ṭasqå со строений, с бани;[9] в таких случаях ṭasqå уже никак не могла оплачиваться иначе, как деньгами. Далее имелось постановление о том, что если кто-либо отдал свои земельные угодья заимодавцу в залог, то ṭasqå должен был уплачивать владелец угодий, несмотря на то, что вся их

[1] Ibid.

[2] Anecdota Oxoniensia. Mediaeval Yewich chronicles and chronological notes edited from printed books and manuscripts by Ad. Neubauer. Oxford, 1895. II, стр. 72.

[3] Tb., Yĕbåmot. 17[b]; Nědårim, 62[b]; Bå̄bå baṯrå, 8[a].

[4] Ezra 4, 13, 20; 7 24, מנדה בלו והלך

[5] Tb., Nědårim, 62[b]; Bå̄bå bå̄ṯrå, 17[a]: ואמר ר' יהודה... מנדה זו מנת המלך בלו זו כסף גולגלתא

[6] N ö l d e k e, op. cit., стр. 241, прим. 2.

[7] От слова zaharå (זהרא) или zihårå (זיהרא) = поле, земельный участок.

Tb., Bå̄bå baṯrå, 61[b]: זיהרא אפלו בוסתני ופרדיסי L e v y, op. cit, I, s. v. זיהרא א"ל

[8] Tb., Bå̄bå qammå, 113[b]: אמר רבא מאן דמשתכח בבי דרי פרע מנתא דמלכא והני מילי שותפא אבל אריסא אריסותיה הוא דקא מפיק.

Это, впрочем, касалось только мелкого издольщика = aris; более крупный же издольщик, издольщик = ḫoḫer, обязан был принимать участие в поземельной подати наравне с землевладельцем.

[9] Tb., Nědårim, 46[b]:

продукция поступала в пользу заимодавца.[1] И в данном случае владелец земельного участка не мог оплачивать ṭasqå натурой, плодами своего земельного участка, так как эти плоды принадлежали не ему, а заимодавцу. Наконец, рассказывается про Гидделя бен-Реилаи, что он уплатил таску за 3 года вперед и уплатил он ее bĕ-zuze (בזוזי)[2] — деньгами. Тут уже вполне ясно сказано, что, по крайней мере в данном случае, ṭasqå была уплачена деньгами. Этот рассказ заставляет также предположить, что существовала какая-то определенная, заранее установленная ставка ежегодной ṭasqå, вовсе не зависевшая от размеров урожая данного года. Иначе, из какого же расчета исходил Гиддель бен-Реилаи при уплате им ṭasqå за 3 года вперед?

Эти различные данные источников о форме оплаты поземельной подати, на первый взгляд кажущиеся противоречивыми, могут быть объяснены только таким образом: поземельная подать уплачивалась в действительности либо деньгами, либо натурой, продукцией урожая текущего податного года.

На правильность этого предположения указывает, между прочим, то, что в источниках, наряду с поземельной податью ṭasqå, говорится часто и о другой подати, взыскиваемой с возделываемых земельных угодий — о „mĕnåṯå dĕ-malkå“ („царева доля“ урожая — מנתא דמלכא). В объяснение упоминаемой в книге Эзра (VII, 24) подать „mindå“ (מנדה) глава Пумбадитской академии, раб Иегуда (ум. в 299 г.), говорит, что эта подать соответствует „mĕnåṯ ha-meleḥ“ (מנת המלך);[3] „mĕnåṯ hameleḥ означает то же, что и „mĕnåṯå de-malkå“ = доля царя.

Нет никаких других данных, которые бы допускали возможность считать „mĕnåṯå dĕ-malkå“ какой-то иной земельной податью, совершенно отличной от подати ṭasqå, и делать предположение о существовании двух различных параллельных податей, взимавшихся с земельных угодий: одна натурой и одна деньгами. Нет сомнения, что ṭasqå и mĕnåṯå dĕ-malkå представляют собой одну и ту же поземельную подать, но выражают они различные формы оплаты этой подати. Поземельная подать называлась ṭasqå, когда она уплачивалась деньгами, и ее размеры были заранее определены; когда же эта подать уплачивалась натурой, частью урожая, она обозначалась тогда термином mĕnåṯå dĕ-malkå. В приведенном выше постановлении о том, что „тот, кто находится на току, уплачивает долю царя“, говорится именно о mĕnåṯå dĕ-malkå, а не о ṭasqå. Сборщик податей приходил на ток, гумно, чтобы наблюдать за правильностью выделения царевой доли и получить таковую, преимущественно именно тогда, когда поземельная подать уплачивалась натурой, в виде mĕnåṯå dĕ-malkå.

Наконец, возможно, что в некоторых случаях поземельная подать уплачивалась одновременно и тем и другим: часть натурой, продукцией урожая, а часть деньгами.

3

Размер поземельной подати в Ираке до податной реформы Кавада — Хосроя колебался, согласно указанию арабских источников, от одной шестой до одной трети урожая, в зависимости от способов орошения, качества земли и вида произрастающей на ней культуры.[4] Согласно

[1] Tb., Bå̈bå̈ mĕṣi'å̈, 110[a]: תקינו ליה רבנן דמרי ארעא יהיב מסקא וכרי כריא

[2] Tb., Gitṭin, 58[b]: גידל בר רעילאי אקרים ויהיב זוזי דתלת שנין

[3] Tb., Nĕdå̈rim, 62[b]; Bå̈bå̈ batrå̈, 88[a].

[4] Nöldeke, op. cit. стр. 241, прим. 1.

указаниям ад-Динавари,[1] поземельная подать составляла иногда даже половину урожая. Эти размеры являлись, понятно, лишь номинальными; фактически же, благодаря злоупотреблениям государственных чиновников и откупщиков податей, землевладельцам приходилось часто платить гораздо больше.

Уже способ определения размеров поземельной подати, по крайней мере при уплате ее натурой, частью урожая, посредством ежегодной оценки урожая давал чиновникам и откупщикам большой простор для вопиющих злоупотреблений: определяя высоту урожая по своему усмотрению, они легко могли оценить его гораздо выше, чем он был в действительности, что автоматически влекло за собой соответствующее увеличение размеров поземельной подати. Но у чиновников и откупщиков были и другие возможности для злоупотреблений. В источниках имеются многочисленные указания на то, что чиновники по взиманию податей, особенно откупщики податей, взимали их в несравненно бóльших размерах, чем полагалось.[2] Имеются указания также на то, что откупщикам податей предоставлялось часто официально право на взимание податей в размерах, устанавливаемых ими самими.[3] Крупные землевладельцы могли всегда тем или иным путем избавиться от притязаний государственных чиновников и откупщиков податей, могли также всю тяжесть земельных податей переложить на мелких землевладельцев. Податной пресс давил поэтому преимущественно на мелких землевладельцев, окончательно разоряя их.

Непомерные земельные подати являлись одной из главных причин бедственного положения, в котором находились мелкие землевладельцы, вынужденные питаться „milḥå (лебеда)[4] и ḥafurå (всходы хлебов), спать на земле и иметь тяжбы с соседями“[5] из-за воды для искусственного орошения, из-за распределения между собой податных тягот и т. п. Рабби Элеазар (III в.) говорит: „Только если человек делает себя рабом земли, он будет сыт хлебом, а если нет, — не будет сыт хлебом“,[6] — только при напряженном, тяжелом и изнурительном труде может мелкий землевладелец кое-как просуществовать возделыванием своего земельного участка. Таких именно землевладельцев имел, вероятно, в виду рабби Элеазар, когда заявлял, что „нет ремесла [занятия] хуже земли“.[7] Государственные чиновники по взиманию поземельных податей или откупщики податей отбирали у мелкого землевладельца большую половину его доходов и оставляли ему столь скудные крохи, что часто их нехватало даже для полуголодного существования со своей семьей.

Поземельная подать была столь высока и обременительна для мелкого землевладельца, что он бывал иногда принужден сдавать свою землю в аренду за одну лишь уплату арендатором поземельной подати, не требуя у него никакой другой арендной платы.[8] Когда же он не находил такого арендатора, ему приходилось спасаться бегством от ожидавших его жестоких преследований, вплоть до продажи в рабство, со стороны

---

[1] Ibid.

[2] Tb., Sanhedrin, 25[b]: מעיקרא סבור מאי דקיץ להו קא שקלי כיון דחזו דקא שקלי יתירא פסלינהו

[3] Tb., Bå̈bå̈ qammå̈, 113[a]: אמר רב חנינא בר כהנא אמר שמואל במוכס שאין לו קצבה

[4] Levy, op. cit., III, 127. Обычно слово milḥå̈ (מילחא), представляющая собой арамейскую форму еврейского слова melaḥ (מלח), обозначает соль.

[5] Tb., Yĕbå̈mot̲, 63[a]: אמר רבא מאה זוזי בעיסקא כל יומא בשורא וחמרא מאה זוזי בארעא מילחא וחפורה ולא עור אלא מנניא ליה אארעא ומרמיא ליה תינרי. Так объясняет этот термин Rašy, а также Levy (op. cit., II, стр. 95) и Fleischer (там же, стр. 207 и 208).

[6] Tb., Sanhedrin, 58[b]: ואר"ל... אם עושה אדם עצמו כעבד לאדמה ישבע לחם ואם לאו לא ישבע לחם

[7] Tb., Yĕbå̈mot̲, 63[a]: אין לך אומנות פחותה מן הקרקע

[8] Tb., Nĕdå̈rim, 46[b]: במקבל במסקא

чиновников и откупщиков податей, оставляя свои угодья на произвол судьбы. Угодья беглецов продавались с аукциона государственными чиновниками или откупщиками, или просто отдавались тому, кто соглашался уплачивать за нее подати. Такая продажа земельных угодий несостоятельных плательщиков поземельных податей была тогда обычным явлением и признавалась вполне законной мерой, ибо dinå dĕ-malḫuṯa-dinå (דינא דמלכותא דינא — „закон государства — закон“).[1]

Если индивидуальные плательщики спасались от непомерных тягот поземельных податей бегством, то коллективные плательщики подати прибегали иногда к „сокрытию“ некоторых земельных площадей своего податного округа от государственных чиновников и откупщиков. В источниках встречается часто выражение „bå̊ge miṭṭammĕreʿ (באני מטמרי) = скрытые, спрятанные земельные площади, за которые владельцы их „не давали [не уплачивали] ṭasqå̊“.[2]

Отсутствие точного учета земельных фондов страны, правильного их измерения и их периодической перерегистрации являлось благоприятной почвой для сокрытия значительных участков, подлежавших обложению поземельной податью от глаз сборщиков и откупщиков податей. В особенности это оказывалось возможным в тех случаях, когда поземельная подать взималась не с отдельных лиц, а с целого комплекса земельных угодий вместе; при такой системе взимания поземельной подати легче было представлять государственным чиновникам и сборщикам податей заниженные сведения о размерах и количестве подлежащих оплате участков.

Это обстоятельство являлось, очевидно, одной из причин, побудивших Кавада I предпринять новые измерения земельных участков „долин и гор“, о чем мы говорили выше. Получением, путем измерения, новых данных о размерах и характере подлежавших обложению земельных угодий Кавад хотел в корне пресечь возможность сокрытия их от обложения, что должно было привести к значительному увеличению доходов государственной казны.

4

Поземельная подать, согласно имеющимся в источниках данным, взималась преимущественно не в индивидуальном порядке — с участка каждого землевладельца в отдельности, а с целого комплекса земельных угодий вместе (Bå̊gå̊ — באנא).[3] Землевладельцы определенного округа, местности обязаны были уплатить сообща подати за все земельные участки данной местности определенным количеством продуктов или определенной суммой денег. Наложенную государством или откупщиками податей общую сумму податей землевладельцы сами раскладывали между собой соответственно размерам земельных участков каждого из них, качеству земли и т. д. Но по отношению к государству они отвечали вместе за всю сумму податей в целом.

---

[1] Tb., Bå̊bå̊ baṯrå̊, 55ª: הני זהרורי דובין ארעא למסקא זבינהו זביני וה"מ למסקא אבל לכרגא לא מ"מ כרגא אקרקפ דמרי מנה.

[2] Tb., Bå̊bå̊ baṯrå̊, 54ᵇ: התם באני מטמרי הוו דאינהו גופייהו לא הוו יהבי מסקא למלכא

[3] בנא или בנא (персидское ﺑﻦ, syr. ܒܝܬܐ = сад, поле) обозначает в талмудических источниках также: комплекс полей, сельская община, область.

Tb., Pĕsaḥim, 8ᵇ; giṭṭin, 58ᵇ; Bå̊bå̊ mĕṣi'å̊, 22ᵇ; Bå̊bå̊ batrå̊, 29ª; 68ª.

Талмудический комментатор Pašy толкует в одном месте, Bå̊bå̊ mĕṣi'å̊, 22ᵇ, слово באנא в смысле долины.

Levy, op. cit., стр. 187, s. v. באנא; Perles Joseph. Etymologische Studien zur Kunde der rabbinischen Sprache u. Alterthümer. Breslau, 1871, стр. 83.

Землевладельцы определенных местностей и округов отвечали друг за друга перед государством в отношении уплаты земельных податей не только в тех случаях, когда подати вносились сообща со всего округа; они ответственны были друг за друга также и тогда, когда подати уплачивались каждым землевладельцем в отдельности. В последнем случае проводилось, однако, различие между податями текущего года и недоимками по земельным податям за прошлые годы. Так, Равва (ум. в 352 г.) заявляет: „Житель местности закладывается [берется в залог он лично или его имущество] за жителя [той же] местности [не уплатившего податей]; но только в отношении поземельной или подушной подати этого [текущего] года; [не уплаченные же подати] прошедшего года — раз царь [получив определенную сумму податей в счет данной местности] удовлетворен, — прошли“,[1] т. е. за неплательщика податей прошлых лет не следует брать в залог кого-либо из жителей данной местности.

Землевладельцы одного и того же податного округа были, естественно, кровно заинтересованы в том, чтобы все жители, землевладельцы их округа вносили аккуратно и своевременно причитавшуюся с их земельных угодий подать. В этих целях они всемерно заботились также и о том, чтобы все земельные угодья их округа своевременно возделывались и чтобы не оказывалось пустовавших, оставленных своими владельцами земельных участков.

Между тем, благодаря жесткой податной политике иранских правителей, весьма часты были случаи, когда землевладелец, вследствие невозможности уплатить причитавшуюся с него подать, бросал свой земельный участок на произвол судьбы, спасаясь бегством от преследований царских чиновников или откупщиков податей. В таких случаях оставшиеся на месте землевладельцы передавали во временное пользование покинутые своими владельцами участки кому-либо другому с тем, чтобы тот уплачивал следуемые с этих участков подати.

Получившие во временное пользование такие земельные участки стремились обычно к тому, чтобы тем или иным путем закрепить их за собой на более продолжительное время. Одной из мер, принимавшихся ими с этой целью, являлась уплата податей за несколько лет вперед, с расчетом на то, что таким путем они обеспечат за собой право пользования полученными временно угодьями в течение всех этих лет. Но соседи бежавшего, землевладельцы данного податного округа, не желая иногда лишать своего бежавшего соседа возможности вернуться к своим угодьям, когда ему самому удастся уплатить следуемые с его участка подати, обычно не соглашались на такую уплату податей. В таких случаях получившие землю во временное пользование пытались уплатить подати вперед непосредственно государственным чиновникам или откупщикам.

Так поступил, например, Гиддель бен-Реилаи (IV в. н. э.). Получив от „жителей округа“ во временное пользование земельный участок, оставленный своим владельцем, „за подати“, он „поспешил и дал деньги за три года“,[2] — уплатил подати за три года вперед, рассчитывая тем самым закрепить за собой данный участок по крайней мере на такой срок. Однако, когда через год вернулся прежний владелец, „жители округа“ отобрали у Гидделя бен-Реилаи предоставленный ему во временное пользование земельный участок и возвратили его прежним владельцам,

[1] Tb., Bāḇā qammā, 113[b]: [גירסת הערוך] אמר רבא בר מתא אבר מתא מיעבט וה"מ דברלא ערך בלר נ' בבולרא פירוש יבול הארץ כלומר מס הארץ] ארעא וכרנא דהאי שתא אבל שתא דחלי הואיל ואפייס מלכא חליף.

[2] Tb., Gittin, 58[b].

которые сказали Гидделю бен-Реилаи: „Прошлый год ты дал [уплатил подати] — ты ел [пользовался урожаем земли], теперь мы дадим [уплатим подати], — и мы будем есть".[1]

Гиддель бен-Реилаи потребовал от „жителей округа", чтобы они по крайней мере вернули ему ту сумму, которую он затратил на уплату податей за следующие два года. Раб Папа (IV), к которому Гиддель бен-Реилаи обратился со своей жалобой на „жителей округа", был склонен удовлетворить этот иск; он считал, что „жители округа" не имели права отнять у Гидделя бен-Реилаи предоставленной ему ими же во временное пользование земли, не компенсируя ему при этом соответствующей части суммы денег, уплаченных им в счет податей. Но раб Гуна бен-Иошуа (ум. в 410 г.) не согласился с мнением раб Папы и отказал Гидделю в его иске, сказав ему, что он сам виноват: уплачивая подати вперед, он „положил деньги свои на бараний рог",[2] — выбросил их на ветер.

Со вступлением прежнего владельца во владение своим земельным участком, „жители округа" обязаны были, очевидно, вновь уплачивать подати и за этот участок; уплаченная Гидделем бен-Реилаи вперед сумма не была зачтена при уплате податей со всего комплекса земельных угодий данного податного округа. Гиддель бен-Реилаи не мог поэтому предъявлять к „жителям округа" каких-либо претензий, и затраченные им деньги остались невозмещенными.

Из данного рассказа мы узнаем, попутно, весьма любопытную деталь податной практики сасанидского Ирана, а именно: если уплачивали с какого-либо земельного участка подати вперед, а затем этот участок переходил посредством купли или каким-либо другим путем во владение другого человека, то новый владелец обязан был вносить с этого участка поземельную подать вторично; уплаченная прежним владельцем вперед в счет податей будущих лет сумма не засчитывалась новому владельцу, а тем более не подлежала возвращению прежнему владельцу, уплатившему ее.

Это вполне согласовалось с общим духом персидского права, которое вообще не признавало за частными лицами права собственности на землю. Вся земля считалась исключительной собственностью царя, а землевладельцы пользуются своими земельными участками лишь временно и условно — до тех пор, пока они уплачивают причитавшиеся с них подати. Не уплатив в срок соответствующих земельных податей, землевладелец тем самым сразу терял свое условное право собственности на возделываемые им земельные участки, и они механически переходили во владение того, кто уплачивал за них подати.[3]

В источниках неоднократно указывается: „Царь сказал: «Кто дает [платит] поземельную подать, пусть пользуется землей»".[4] В другом

---

[1] Ibid. גידל בר רעילאי קביל ארעא במסקא מבני באנא אקרים ויהיב זוזי דתלת שנין לסוף אתא מרוותא קמאי אמרו ליה שתא קמייתא דיהבת אכלת השתא אנן יהבינן אנן אכלינן אתא לקמיה דרב פפא סבר למיכתב ליה מרפא אבני באנא א"ל רב הונא בריה דרב יהושע... הניח מעותיו על קרן הצבי.

[2] Ibid.

[3] На эту своеобразную особенность Азии — на государственную собственность на землю, — совершенно определенно указывают Маркс и Энгельс, считающие это обстоятельство „ключом к пониманию всего Востока" (Собр. соч., т. XXI, стр. 493). Маркс разграничивает понятие государственной собственности на землю и понятие частного и общинного владения землей на Востоке: „Государство здесь верховный собственник земли. Суверенитет здесь — земельная собственность, концентрированная в национальном масштабе. Но зато в этом случае не существует никакой частной земельной собственности, хотя существует как частное, так и общинное владение и пользование землей" (К. Маркс. Капитал. т. III, стр. 570).

[4] Tb., Bāḇā̆ meṣi'ā, 73^{b}; Bāḇā̆ baṭrā, 54^{b}: ומלכא אמר מאן דיהיב מסקא ליכול ארעא

отрывке, уже приведенном нами выше, сказано: „Земля подчинена [принадлежит] земельной подати".[1]

Из этих государственных постановлений о землевладении и землепользовании делались соответствующие правовые выводы, что в случае уплаты кем-либо земельных податей за чужую землю действительным владельцем данной земли является, не только фактически, но и юридически, не тот, во владении которого она находилась до сих пор, а тот, кто уплатил за нее подати.

Мы находим, однако, в источниках указания на наличие в Ираке и таких земельных угодий, которые были совершенно освобождены от уплаты каких бы то ни было податей.[2] Следует предполагать, что владельцы таких участков уплачивали государству определенную сумму денег и откупались таким путем навсегда от всяких обязанностей по внесению податей.

Единовременной уплатой соответствующей суммы владельцы освобождали навсегда свои земельные угодья от уплаты податей и приобретали их в свою полную собственность. Наличие таких освобожденных от уплаты податей земель Кремер констатирует и во времена халифата.[3]

5

Второй по значимости податью являлась в Ираке подушная подать.

После податной реформы Кавада — Хосроя подушная подать взималась, согласно сообщению Табари, в размере 12, 8, 6 или 4 дирхемов со всех мужчин в возрасте от 20 до 50 лет, за исключением „родовой аристократии, знати, солдат, жрецов, писцов и находящихся на государственной службе".[4] Те, которые были моложе 20 или старше 50 лет, освобождались от уплаты подушной подати. Далее Табари сообщает, что Хосрой приказал чиновникам по взиманию податей строго следить за местными властями, чтобы они не взимали подушной подати с тех, кто старше 50 или моложе 20, а также с умерших.[5]

Этот приказ Хосроя показывает, что до проведения указанной податной реформы подушная подать взималась также со стариков, несовершеннолетних и умерших, т. е. если кто-либо умер, не успев уплатить за текущий податный год следуемой с него подушной подати, наследники обязаны были уплатить за него эту подать.

Данные еврейских источников всецело подтверждают это наше предположение, по крайней мере в отношении несовершеннолетних и умерших.

Так, указывается, что „нагардейцы [жители города Нагардей] говорят: „Для [уплаты] подушной подати [несовершеннолетних сирот], для питания [их же или вдовы] и для похорон [умершего] продают [опекун или местный суд имущество умершего] без [предварительного] оповещения",[6] — что являлось обычно обязательным при всякой продаже опекуном или местным судом имущества несовершеннолетних сирот для каких-либо других целей или надобностей малолетних.

Что касается людей, умерших до уплаты ими подушной подати за текущий податной год, то в источниках ясно указывается, что право

---

[1] Tb., Bâbâ mĕṣi'â, 73[b]: ארעא למסקא משעברי

[2] Ibid., 110[a]: ארעא דלית לה כריא ולא יהיב מסקא מאי

[3] Alfred von Kremer. Culturgeschichte des Orients. Wien, 1875, B. I, стр. 278.

[4] Nöldeke, op. cit., стр. 246.

[5] Ibid., стр. 247.

[6] Tb., Kĕṭubot, 87[b]; 100[b]; Gittin, 52[b]; Bâbâ mĕṣi'â, 108: לכרגא ולמזונ' ולקבורא ליח בה משום דינא דבר מצרא דאמרי נהרדעא לכרגא למזוני ולקבורה מזבנין בלא אכרותא.

наследников на оставленное умершим имущество приобретает вообще силу только после уплаты ими за умершего подушной подати за текущий год, так как пока человек не уплатил подушной подати, все его имущество принадлежит не ему, а царю, является залогом у царя в счет подушной подати. Только когда человек умер после того, как уплатил подушную подать за текущий год, оставшееся после него имущество считается полной собственностью наследников сразу после его смерти.[1]

Подушная подать, как уже было указано выше, уплачивалась не всеми слоями населения. Об этом знают и еврейские источники, которые заявляют: „В персидском государстве есть [такие], которые дают подушную подать, и есть [такие], которые не дают подушной подати".[2]

Среди освобожденных от уплаты подушной подати находились, как известно, также и жрецы. Но такой привилегией пользовались в Ираке очевидно, лишь жрецы господствующей в Персидском государстве времен, сасанидов зороастрийской религии; служители же других религиозных культов и законоучителя других вероисповеданий не освобождались государством от внесения подушной подати. Последние не хотели мириться с таким исключением их из общего государственного установления об освобождении жрецов и вероучителей от уплаты подушной подати и всемерно боролись с этим. Они считали себя поэтому вправе прибегать к любым средствам для того, чтобы избежать уплаты требуемой с них незаконно, по их мнению, подушной подати. Указывается, например, что ṣorâb̲â me-rabbânân'[3] (צורבא מרבנן — выдающемуся среди ученых) разрешается заявлять, когда у него требуют подушную подать: „Я раб (служитель) огня",[4] т. е. жрец зороастрийской религии, почитающей огонь, хотя в других случаях такой поступок со стороны еврея считался бы большим грехом, преступлением против своей веры, непозволительным нарушением религиозных предписаний. Необходимость выдавать себя, в целях избавления от уплаты подушной подати, за служителя зороастрийской веры и недостаточность одного заявления о своей принадлежности к сословию вероучителей вообще, ясно говорит за то, что от подушной подати освобождались только духовные лица зороастрийской веры.

6

Подушная подать уплачивалась обычно индивидуально, каждым в отдельности. Тем не менее жители данной местности или данного города отвечали друг за друга также и за уплату подушной подати.[5] Поэтому, в отношении уплаты подушной подати население было приписано к податным спискам определенных местностей или городов, где они и были обязаны уплачивать причитавшуюся с них подушную подать.

При обсуждении вопроса о том, кто кому может запретить селиться рядом с ним и открывать такую же лавку, как его, или заниматься таким же ремеслом, каким занимается он, раб Гуна бен-Иошуа говорит:

---

[1] Tb., Bâb̲â batrâ, 55[a]: דיהיב כרגא ומית

[2] Tb., Yomâ, 77[a]: היינו דבמלכותא דפרס איכא דיהיב כרגא ואיכא דלא יהיב כרגא

[3] В. Бахер воспроизводит этот термин от персидского چرب (čarb), что значит „жирный", „плотный", а в переносном, метафорическом смысле: „выдающийся", „превосходный"; соответственно с этим Bacher предлагает читать это слово čičvâ. W. Bacher. Ein bisher nicht erkanntes persisches Lehnwort im babylonischen Talmud. Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges., XXVII, Leipzig, 1913, стр. 268—270.

[4] Tb., Nĕdârim, 62[b]: ואמר רבא שרי ליה לצורבא מרבנן למימר עבדא דנורא אנא לא יהיבנא אכרגא מ"ט לאברוחי אריא מיניה קאמר.

[5] Tb., Bâb̲â qammâ, 113[b].

„Мне совершенно ясно, что горожанин данного города может запретить горожанину другого города; но если он [желающий осесть и заняться ремеслом или открыть лавку] принадлежит к здешней подати [т. е. в отношении подушной подати приписан к данному городу] нельзя запретить ему“,[1] он имеет тогда полное право поселиться здесь и заняться тем же ремеслом, каким занимается тот, кто является постоянным жителем данного города, или открыть такую же лавку, как его. Если человек уплачивал в каком-нибудь городе подушную подать, он тем самым приобретал в этом городе, даже если не жил в нем, право гражданства и пользовался всеми теми правами, какими пользовались коренные жители города.

О приписке плательщиков подушной подати к податным спискам определенных городов, определенных местностей говорит также и другой талмудический отрывок.

Однажды Улле не понравились суждения раб Гамнуны и он сказал: „Что это за человек? Наверное из города Гарпании он“.[2] Когда Улла заметил, что раб Гамнуна очень обиделся, он спросил его: „Подушную подать куда отдаешь?“ — в каком городе он платит подушную подать. Раб Гамнуна ответил ему: „В Пум-Нагару“. Тогда Улла сказал ему: „Если так, из Пум-Нагары ты“.[3] Раз он платил подушную подать в городе Пум-Нагаре, значит он является жителем этого именно города, несмотря на то, что он фактически жил в городе Гарпании, являлся там постоянным жителем.

Хотя обычно, как уже сказано, подушная подать уплачивалась каждым в отдельности, тем не менее во многих случаях и подушная подать, подобно поземельной, взималась государством общей суммой со всего населения данной местности или данного города. В таких случаях каждый житель обязан был участвовать в уплате государству указанной суммы; даже безработные и люди, не имеющие никаких определенных занятий доходного свойства, обязаны были вносить свою долю — однако только в том случае, если они были внесены сборщиком податей в общий список плательщиков податей города, который, видимо, составлялся также и при внесении подушной подати общей суммой; в таком случае считалось, что „город их спас“. Если же сборщик государственных податей-andisqe[4] (אנדיסקי) случайно забыл внести такого безработного в список, тогда это ему „божья помощь», и он городу ничем не обязан и ничего не должен ему.[5]

---

[1] Tb., Bābā batrā 21ª: אמר רב הנגא בריה דרב יהושע פשיטא לי בר מתא אבר מתא אחריתי מצי מעכב ואי שייך בכרגא דהכא לא מצי מעכב.

[2] Tb., Yebāmoṯ, 17ª: תיב רב המנונא קמיה דעולא וקא הוי בשמעתא אמר מה נברא ומה נברא אי לאו דהרפניא מאתיה אכסיף א"ל כסף נולנלתא להיכא יהבת א"ל לפום נהרא א"ל א"כ מפום נהרא את.

[3] Ibid., 17ª.

[4] Мн. число от andisqā (אנדיסקא). Талмудические комментаторы расходятся в толковании этого термина. Рабби Самуил бен-Меир толкует его в смысле сборщика податей; рабби Хананель же — в смысле официального писца, нотариуса от слова דיסקא (disqā) = документ, персидское دشتك. Перлес придерживается первого объяснения и считает, что слово אנדיסקא происходит от персидского آنْدَازَدَن = сосчитать, измерять, определять. Perles, op. cit., стр. 107, 108; Levy, op. cit., I, стр. 105.

[5] Tb. Bābā batrā, 55ª: אמר רב אשי פרדכת מסייע מתא וה"מ דאציליתיה מתא אבל אנדיסקי מיעתא דשמיא היא Употребленный в тексте термин פרדכת (paradāḫtā) Флейшер считает сокращенной формой персидского پَرْدَاخْتَك (новоперсидского پَرْدَاخْتَه), обозначающего, собственно: ушедший совершенно от мирских дел, всецело предавшийся духовной, созерцательной жизни; следовательно, в данном случае термин פרדכת употреблен в смысле: человек, не имеющий никаких приносящих доход занятий.

См. Levy, op. cit., IV, стр. 102, s. v. פרדכת

7

Подушная подать взыскивалась чрезвычайно строго и сурово. Если при неуплате своевременно земельной подати дело по большей части ограничивалось отнятием у неплательщика подати его земельного участка и передачей его другому человеку, который соглашался уплатить земельную подать не только за предстоящий год, но иногда также и покрыть прежние недоимки, — то при взыскании подушной подати продавалось любое имущество неплательщика, вплоть до „ячменя в кувшине“.[1] Продажа такого имущества государственными чиновниками, откупщиками податей или представителями самих жителей данного города или данной местности производилась в упрощенном виде и в спешном порядке. Выше мы видели, что для уплаты подушной подати за малолетних сирот опекуны или судебные инстанции продавали их имущество без соблюдения ряда формальностей, требовавшихся при обычной продаже имущества опекаемых сирот.[2]

Более того, для покрытия недоимок по подушной подати даже сам неплательщик продавался в рабство или порабощался тем, кто уплатил за него эту подать. Иранский государственный закон гласил: „Кто не дает [не уплатил] подушной подати, порабощается тем, кто дает [уплачивает за него] подушную подать“.[3]

Крупные землевладельцы и богачи широко пользовались этим государственным законом для порабощения несостоятельных плательщиков подушной подати: они уплачивали за неплательщиков подать и порабощали их. Особенно широкое распространение получила практика уплаты состоятельными людьми подушной подати за бедных и порабощение их в IV в. при Шапуре II (309—380).

Так поступали члены семьи крупного землевладельца Папы бен-Абба (IV в.), про которых рассказывается в источниках, что они в больших размерах „давали людям деньги для [уплаты] их поголовной подати и порабощали их“;[4] так поступали также и многие другие, среди них даже члены ученых коллегий.

Раб Папа обратился к своему учителю Равве (ум. в 352 г.) с жалобой на этих поработителей неплательщиков подушной подати: „Смотри, учитель, те законоучителя дают деньги для [уплаты] подушной подати людей и порабощают их“.[5] Равва ответил ему, что делающие это поступают вполне правильно и законно; при этом он сослался на высказывания раб Шешета (III в.), который оправдывал такие поступки тем, что „податные записи“ (muharqåjhu — מוהרקייהו)[6] этих [всех обязанных пла-

---

[1] Tb., Båbå baṭrå, 55 : רב הונא בריה דרב יהושע אמר אפילו שערי דכרא משתעבדי לכרגא

[2] Tb., Kĕṭuboṭ, 87ᵃ; 100ᵇ; Giṭṭin 52ᵇ; Båbå mĕṣi'ă, 103ᵇ.

[3] Tb., Yĕbmoṭ, 46båᵃ.

[4] Ibid.: אמר ליה רב פפא לרבא חזי מר הני דבי פפא בר אבא דיהבי זוזי לאינשי לכרגייהו ומשעבדי בהו.

[5] Tb., Båbå meṣi'ă, 73ᵇ: א"ל רב פפא לרבא חזי מר הני רבנן דיהבי זוזי אכרגא דאינשי ומשעבדי בהו טפי.

[6] מוהרקי (muharqe) множ. ч. от слова מוהרקא (muhaqå). Флейшер считает это слово персидско-арабским. По-персидски مُهْرَه значит собственно овальнообразный кристаллический шар для разглаживания бумаги; в дальнейшем, сама разглаженная бумага обозначалась этим словом. Арабизированная форма этого слова مُهَرَّق употребляется для обозначения папируса, пергамента, и любой написанной бумаги, документа вообще. Levy, op. cit., III, 41, s. v. מוהרקי.

тить подушную подать] в ларце царя лежат, а царь сказал: „Кто не дает подати, порабощается тем, кто дает [за него] подушную подать".[1]

О строгости взыскания подушной подати и применении при взыскании самых суровых мер красноречиво говорит следующий рассказ про отца Зееры (III в.), бывшего долгое время сборщиком податей и представлявшего своим хорошим отношением к населению редкое исключение из всех сборщиков податей.

„Отец Зееры, рассказывается, производил взыскание [податей] двенадцать лет. Когда, бывало, он увидит [во время пребывания в городе одного из высших чиновников по контролю за сбором податей] законоучителей, он говорит им [аллегорически библейским стихом]: «Иди, народ мой, войди в комнаты свои» [спрячьтесь, чтобы не стали взыскивать с вас подушной подати]; когда увидит [других] жителей города, он говорит: «Reš naharå прибыл в город, и будут теперь резать отца за сына и сына за отца». И прячется весь мир [все население]. Когда [потом] он (reš naharå) приходил, он [отец Зееры] говорит ему: «С кого мы будем требовать?»"[2] — не от кого требовать подати.

Образное выражение: „Будут резать отца за сына и сына за отца" как нельзя лучше говорит о тех суровых мерах, которые применялись представителями Персидского правительства при выколачивании податей из населения, и о той взаимной ответственности, которую несло все население города или местности за своевременное внесение подушной подати.

Приведенный выше талмудический отрывок „Кто находится на току, тот должен уплачивать цареву долю" также указывает на беспощадность, с которой взыскивались подати. Сборщики податей взыскивали всю сумму подати с поля, принадлежавшего нескольким компаньонам, с того, кто оказывался во время их прихода на току, в случае, если все остальные компаньоны успели уже вывести свои доли урожая.

Следует обратить внимание на употребленный в предыдущем отрывке для обозначения одного из высших чиновников по взиманию податей термин reš naharå (ריש נהרא — глава реки). Этот термин встречается и в другом талмудическом отрывке. По поводу недопущения евреев в персидском государстве при одном из царей смутного времени конца III в. н. э. к занятию некоторых государственных должностей раб Иегудå заявляет: „Это к добру, что не назначают из нас [из евреев] ни rešé haharå, ни ǧziripate",[3] так как благодаря этому евреям не приходилось принимать участия в притеснении населения и в выжимании из него непосильных податей, что могло бы возбуждать против них вражду и ненависть. Название reš naharå указывает, очевидно, на то, что при делении страны на податные участки последние приурочивались к рекам и каналам, совпадали с границами той или иной реки, того или иного канала.

---

[1] Tb., Yĕbåmoṯ, 46[a]; Båbå mĕṣi'å, 73[b]: הכי אמר רב ששת מוהרקייהו דהני בטפסא דמלכא מנח ומלכא אמר מאן דלא יהיב כרגא לשתעביד למאן דיהיב כרגא.

[2] Tb., Sanhedrin, 25[b], 26[a]: אבוה דר' זירא עבד נביותא תליסר שנין כי הוה אתי ריש נהרא למתא כי הוה חזי רבנן א"ל (ישעיה כ"ו) לך עמי בא בחדריך כי הוה חזי אינשי דמתא אמר ריש נהרא אתא למתא והאידנא נכים אבא לפום ברא וברא לפום אבא ומינגזו כולי עלמא כי אתא א"ל ממאן נבעי.

[3] Tb., Šabbaṯ, 139[a]; Ta'aniṯ, 20[a]; Sanhedrin 98[a]: אמר רב יהודה לברכה דלא מוקמי מינן לא ריש נהרא ולא נזיריפתי. N ö l d e k e, op. cit., стр. 444, прим. 3, считает, что слово נזיריפתי соответствует персидскому Wezirpat = Gezirpat = министр. В Арухе это слово читается раздельно נאזי רפתי или נאזי רפתי (gaze dĕpaṭe). Perles считает раздельное чтение более правильным, но предлагает делить слово иначе, а именно: נאזיר פתי (Gazid paṭi), и усматривает в нем обозначение для сборщика специального налога на евреев, на что, впрочем, нигде нет никаких указаний. См.: Aruch Completum, Il. Viennae, 1879, стр. 260, s. v. נז № 6; P e r l e s, op. cit., стр. 117; L e v y, op. cit., I, стр. 316, s. v. נזא

Такое деление объясняется тем, что, как будет далее указано, пошлинные поборы за переезд и перевоз товаров через реку являлись весьма важной статьей для Персидского государства, и одной из главных функций чиновника, стоявшего во главе податного участка, было следить за правильностью поступления речной пошлины.

8

Со времен податной реформы Кавада — Хосроя подати должны были вноситься трижды в год, каждый раз за четыре месяца.[1] Это являлось нововведением реформаторов податной системы Ирана и преследовало те же цели увеличения государственных поступлений, что и вся податная реформа в целом. Для увеличения доходов государственного кошелька от податных поступлений измерение полей, точный их учет и максимальное обложение их податью—всего этого было еще совершенно недостаточно. Требовалось изыскание средств для того, чтобы эти подати поступали своевременно в государственную кассу, чтобы население имело хотя бы какую-нибудь возможность вносить тягостные для него подати.

Одним из таких средств реформаторы считали рассрочку податных платежей. Вносить такие обременительные подати сразу за целый год население было не в состоянии; пришлось поэтому разрешить распределение годичной суммы податей на три части и вносить ее поквартально, трижды в год.

Каким же образом вносились подати до реформы Кавады — Хосроя? Данные еврейских источников говорят за то, что подати вносились тогда раз в год. Однако Обермейер утверждает, что подати вносились ежемесячно.[2] К такому выводу Обермейер пришел на основании следующего талмудического рассказа.

К Раббе бар-Нахмони — главе талмудической школы в Пумбадите в IV в. — стекались, согласно преданию, в месяц Адар, накануне весеннего праздника Пасхи, и в месяц Элул, накануне осенних праздников, десятки тысяч учеников и слушателей его лекций. И вот однажды „донесли на него царю и сказали: «Есть один человек у евреев, который отрывает [ежегодно] 12000 человек из израильтян месяц летом и месяц осенью от [уплаты] царевой подушной подати». Послали царских посланцев за ним [арестовать его], но не нашли его: он убежал из Пумбадиты в Акру, из Акры в Агму, из Агмы в Шехин, из Шехин в Церифу, из Церифы в Ено-Дамим, а из Ено-Дамим [обратно] в Пумбадиту“,[3] откуда он был вынужден бежать опять в Агму, где и умер от перенесенных мытарств и преследований, от волнений и страха перед ожидавшимися жестокими наказаниями.[4]

Если бы подушная подать взыскивалась не ежемесячно, а сразу за четыре месяца, рассуждает Обермейер, не было бы тогда никакого повода для обвинения и преследования Раббы бар-Нахмони за то, что он на два месяца в году собирает к себе многочисленных учеников, так как государство не терпело бы в таком случае от этого никаких убытков: эти ученики или уже уплатили подушную подать за четыре месяца перед тем, как отправиться к Раббе бар-Нахмони, или могли уплатить ее по возвращении от него.

Сделанные Обермейром из приведенного рассказа выводы совершенно не убедительны, по нашему мнению. Подати могли тогда уплачиваться

[1] Nöldeke, op. cit., стр. 246.

[2] Jacob Obermeyer. Die Landschaft Babylonien im Zeitalter des Talmud und des Gaonats. Frankfurt a/M., 1929, стр. 236, прим. 2.

[3] Tb., Bāḇā mēṣi'ā, 86[a].

[4] Ibid.

трижды в год и даже раз в год, как предполагаем мы, тем не менее у Иранского правительства могли быть свои основания преследовать Раббу бар-Нахмони. Подати ведь не вносились аккуратно всеми плательщиками в одно определенное время; приходилось взыскивать их в течение всего года. Отрыв десятков тысяч людей два месяца в году от их насиженных мест мог поэтому помешать сборщикам податей в течение этого времени в их работе по выколачиванию податей из населения, следовательно являлся вредным для государства с точки зрения фиска, нарушал обычное течение государственной жизни в смысле правильного поступления податей, а потому виновники этого отрыва подлежали преследованию и строгому наказанию.

Земельная и подушная подать никогда не приводятся в связь с месяцем; зато часто ставятся в связи с годом: „подать земельная и подушная этого года", „прошедшего года", уплатил земельную подать „за 3 года вперед", — такие и им подобные выражения свидетельствуют, по нашему мнению, именно о том, что до реформы Кавада — Хосроя подати вносились один раз в год.

9

Кроме этих двух основных видов податей, земельной и подушной, в Ираке существовало в III—V вв. и много других различных видов общегосударственных и местных, коммунальных, налогов и различного рода поборов, а также личных повинностей, которые ложились тяжелым бременем на плечи беднейших классов населения.

Так, население обязано было представлять проезжавшим государственным чиновникам животных для передвижения, а также вьючных животных для перевозки зерна и других государственных грузов (повинность angarjâ — אנגריא);[1] эти животные часто забирались государством навсегда и не возвращались больше своим владельцам.[2] Население обязано было обеспечивать проезжавших чиновников и сопровождавших их также едой и питьем (повинность arnonâ — ארנונא).[3] При прохождении войска через город или селение жители обязаны были печь для него из государственного зерна хлеб,[4] подвозить этот хлеб к месту расположения войск,[5] заботиться о снабжении войска питьевой водой, предоставлять помещения для его постоя[6] и т. д.

В случае постройки дорог, строительства нового моста или ремонта старого и т. д. население обязано было предоставлять даром строительный материал. При заготовке этого материала происходили большие

[1] אנגריה (angarjâ): трудовая повинность, в особенности, привлечение людей и животных для обслуживания войсковых частей. Слово персидского происхождения, оно происходит от персидского слова آنگاریدن = рассказ, документ, от которого происходит также позднебиблейское слово אגרת (iggeret) = царское предписание, послание, распоряжение, письмо. См.: Tb., Bâbâ mĕṣi'â, 28a,b; Tj, Berabot, I, 2d.

[2] Ibid., 78b: אנגריה חוזרת שאינה חוזרת

[3] ארנון, ארנונא — взнос натурой для содержания войсковых частей, проезжавших через город или область высших сановников и сопровождавших их. В талмудических источниках мы встречаем различные формы этих взносов: בהמת ארנונא (behemat arnonâ) = скот, принесенный по повинности arnonâ; עיסת ארנונא (isat arnonâ) = тесто, принесенное по повинности, и т. д. Слово ארנונא употребляется также для обозначения подати вообще. См. Levy, op. cit., I, 170.

[4] Tb., Pĕsaḥim, 5b: כי הא דאמר להו רבא לבני מחוזא בעירו חמירא דבני חילא מבתייכו כיון דאילו מינגיב ואילו מיתביד ברשותייכו קאי ובעיתו לשלומי כרילכון דמי.

[5] Tb., Šabbât, 147b: אמר לחו רבא לבני מחוזא כי מעבריתו מאני לבני חילא שרביבו בהו למטה מכתפיים.

[6] Tb., 'Eruḇin. 34b: ההוא פולמוסא דאתא לנהרדעא אמר להו רב נחמן פוקו עבידו כבושי כבשי באנמא ולמחר ניזיל וניתיב עלויהו.

злоупотребления со стороны государственных чиновников, которым поручалось производство соответствующих работ. Так, например, правительство предписало им вырубать нужный для данных строительных работ лес равномерно в лесах всех близлежащих округов. Они же обычно вырубали нужный лес в одном каком-нибудь округе, выдав жителям данного округа в виде компенсации расписку на право взыскивать возмещение за излишне вырубленный у них лес с жителей близлежащих округов, где следовало также вырубать лес для надобности данного строительства.[1]

Население облагалось также в пользу многочисленных местных нужд: для возведения городских стен и содержания их в исправности, для содержания всадника, объезжавшего город в целях охраны и наблюдения за порядком, для содержания специального чиновника по обеспечению города необходимым ему для своей охраны оружием, находившимся постоянно в особом помещении у городских ворот,[2] для очистки каналов от засорения, для прорытия новых каналов, очистки и исправления старых колодцев и рытья новых и т. д. При проведении этих последних работ местные жители не только должны были участвовать в расходах по ним, но они привлекались также и для непосредственного личного участия в них.

На эти работы жители города выходили целыми толпами: для ученых считалось неприличным участвовать в этих выходах на работу, а потому они в таких случаях освобождались от работы, равно как освобождались и от участия во многих местных обложениях.[3]

Особенно тягостным для населения была пошлина, взимавшаяся за переход и переезд через реку или канал, за перевоз через них товаров, рабов и т. д. Пошлинные поборы взимались со всей строгостью. Существовала целая иерархия чиновников по взиманию пошлины. „Пошлинные бегуны" (רהיטי מוכסא) = сыщики рыскали вокруг да около рек и каналов и проверяли всех людей, проходивших и проезжавших мимо, уплатили ли они полагавшуюся пошлину, оплатили ли они пошлиной находившиеся при них товары и т. д.[4] И горе тому, кто оказывался уличенным в несвоевременной уплате пошлины, в стремлении уклониться от ее уплаты. Все имущество такого контрабандиста подлежало конфискации. В наставлениях, данных Аббой Арика перед смертью своим сыновьям, он строго-настрого предупреждает их против каких-либо попыток уклонения от уплаты пошлины, так как это может иметь для них весьма печальные последствия: „Если найдут тебя [поймают], заберут у тебя все, что ты имеешь".[5]

При уплате пошлины обычно получали квитанции (קשר מוכסין — qešer mo̱ḥsin), имевшие на себе две больших буквы.[6] Эти квитанции, служив-

---

[1] Bå̱bå̱ qammå̱, 113[b]: והא לא קא עבדי כראמר מלכא מלכא אמר אזילו וקטלו מכל באני ואינהו אזלו וקטלו מחד באנא... אינהו אפסידו אנפשייהו דאיבעי להו דאינקוט מכולי באני ומשקל דמי.

[2] Tb., Bå̱bå̱ bart̲a, 8[a]: אמר רב פפא לשורא ולפרשאה ולטרזינא אפילו מיתמי אבל רבנן לא צריכי נטירותא.

[3] Tb., Bå̱bå̱ mēṣi'å̱, 108[a]: אמר רב יהודה הכל לאינלי נפא ואפילו מיתמי אבל רבנן לא מאי טעמא רבנן לא צריכי נטירותא לכריא דפתיא ואפילו מרבנן ולא אמרן אלא דלא נפקא באובלווא אבל לאוכלווא לא דרבנן לאו בני מיפק באוכלווא נינהו — רב פפא רמא כריא חדתא איתמי...

[4] Tb., Šabbå̱t̲, 78[b]: ת"ר המוציא קשר מוכסין עד שלא הראהו למוכס חייב משהראהו למוכס פטור רבי יהודה אומר אף משהראהו למוכס חייב מפני שצריך לו מאי בינייהו אמר אביי איכא בינייהו רהיטי מוכסא רבא אמר מוכס גדול ומוכס קטן איכא בינייהו רב אשי אמר חד מוכס איכא בינייהו מפני שצריך לו להראות למוכס שני דא"ל חזי גברא דמוכס אנא.

[5] Tb., Pĕsåḥim, 112[b]: ארבעה דבריס צוה רבינו הקדוש את בניו... ואל תבריח עצמך מן המכס דילמא משכחו לך ושקלי כל מה דאית לך.

[6] Tb., Šabbå̱t̲, 78[a]

шие в качестве оправдательных документов, получатели долго сохраняли при себе, так как они могли каждую минуту понадобиться для предъявления их многочисленным „бегунам"-сыщикам. Владельцы квитанций показывали их сборщикам податей и при следующих своих переходах и переездах через реку или канал с целью снискать к себе доверие и отклонить от себя всякое подозрение в желании пробраться через реку или канал без уплаты необходимой пошлины. Обладатели таких квитанций показывали их сборщику пошлин, говоря при этом: „Смотри, человек [аккуратно уплачивающий всегда] пошлины я",[1] — а потому вполне заслуживаю доверие и впредь.

Необходимость таких доказательств красноречиво свидетельствует о том, насколько строго взималась пошлина и насколько сурово каралась всякая попытка уклониться от ее уплаты. Часто, как видно, подвергались жестоким преследованиям и наказаниям совершенно невиновные, на основании одних только подозрений. Поэтому во избежание таких подозрений и возможных их роковых последствий предусмотрительно старались всякими средствами отвести заранее от себя подобные подозрения, доказав сборщику предъявлением старых квитанций свою честность и безупречность в отношении уплаты пошлины.

В отношении таможенных сборов заслуживает внимание двукратное указание источников, что от таких сборов еврейские законоучителя и ученые, в отличие от подушной подати, освобождались. Так, рассказывается, что bazbånå[2] (בזבנא) обратился к ученому Аббайи с просьбой ознакомить его со своей подписью. Ему это, мол, нужно для того, чтобы освобождать от таможенных сборов всех ученых, которые предъявят ему удостоверение от Аббайи о своей принадлежности к этому сословию. Но при этом он обнаружил уголовный замысел: когда Аббайи стал начертать свою подпись на верхнем крае листа, bazbånå подтянул наверх бумагу с тем, чтобы подпись оказалась ниже, намереваясь написать потом наверху фальшивый вексель на Аббайи.[3] В другом отрывке рассказывается о том, что раз Аха продавал товары в кредит на определенное время с тем, чтобы оплата происходила в то время, когда цены на эти товары повысятся. Такая купля-продажа называлась ṭaršå[4] (טרשא). Когда раб Ахе указали, что получение им из-за отсрочки платежа за свои товары повышенной цены имеет вид роста, он ответил, что покупатель имеет большую выгоду от того, что товары продолжают считаться его, раб Ахи, так как благодаря этому они освобождаются от таможенных поборов и для них „задерживают рынок" (נקיט להו שוקא), т. е. не разрешают никому торговать раньше, чем они, его покупатели, не продадут своих товаров.[5]

Оба эти рассказа свидетельствуют об освобождении ученых, также и еврейских, от пошлинных сборов.

---

[1] Ibid: תנא כמה קשר מוכסין שתי אותיות ורמינהו המוציא נייר חלק אם יש בו כדי לכתוב שתי אותיות חייב ואם לאו פטור אמר רב ששת מאי שתי אותיות שתי אותיות של קשר מוכסין רבא אמר שתי אותיות דידן ובית אחיות דתיינו קשר מוכסין.

[2] בזבנא (bazbånå) или בזבינא (bazbinå) — персидское بَازبَان: собиратель поборов у таможенной заставы за переход или перевоз товаров через мост. см.: Levy, op. cit., I, стр. 206, s. v. בזבינא; Perles, op. cit., стр. 26, прим., и стр. 117; Iastrov Marcus, A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic literature. London — New York, 1903, v. I, стр. 152.

[3] Tb., Båbå batrå, 167[a]: ההוא בזבינא דאתא לקמיה דאביי אמר ליה ניחזי לי מר חתימות ידיה דכי אתו רבנן מחוו לי מעברנא להו בלא מכסא אחוי ליה בריש מגילתא הוה קא נגיד ביה א"ל כבר קדמוך רבנן.

[4] Levy, op. cit., II, 200, s. v. טרשא

[5] Tb., Båbå mĕṣi'å, 65[a]: א"ר חמא טרשא דידי ודאי שרי מאי טעמא ניחא להו דליקו ברשותי דכל היכא דקא אזלי שבקי להו מכסא ונקוט להו שוקא.

10

Пошлинные сборы сдавались обычно в откуп гораздо чаще, чем подати. Откупщики же, злоупотребляя своим положением и своими правами, неимоверно увеличивали тягость этих поборов для населения. Ненависть широких слоев населения к сборщикам и откупщикам податей и различных поборов вообще (גבאי — gabbâj) была поэтому особенно сильна по отношению к откупщикам пошлин מוכס — moḫes, которых сравнивали всегда с грабителями. На их приемы при взимании пошлин широкие слои населения смотрели, как на простое насилие, грабеж, для избавления от которых считалось не предосудительным прибегать ко всяким дозволенным и недозволенным средствам.[1]

Откупом пошлин занимались целые семьи. Одна из сентенций гласит: „Нет семьи, в которой бы был moḫes [откупщик пошлин], чтобы она вся не была бы [не состояла бы] из moḫsin“,[2] чтобы все члены этой семьи не занимались бы этим же промыслом.

Откуп пошлин, равно как и откуп податей, приносил громадную прибыль. Откупщики неимоверно богатели; они жили за счет награбленного у населения широко и пышно. Рассказывается, например, что откупщик раб Гуна бар-Хия мог предложить посетившим его ученым 400 золотых кресел.[3] Нет необходимости в том, чтобы этот рассказ был верен и точен во всех своих деталях, — важно тут то представление о богатстве откупщиков, которое он отражает.

В источниках часто говорится о „самочинных взимателях пошлин“[4] (moḫeз hå-ʿomed me-ʾelâw — מוכס העומד מאליו). Судя по контексту, никак нельзя считать этих „самочинных взимателей пошлин“ простыми насильниками, незаконно взимавшими с населения совершенно непредусмотренные государственными установлениями подати, шедшие всецело в их личную пользу. Это были несомненно представители крупных землевладельцев, которые путем присваивания не принадлежавших им функций сборщиков податей желали приобрести себе и внеэкономические средства принуждения и закабаления непосредственных сельско-хозяйственных производителей и иметь возможность переложить всю тяжесть податей на последних.

Но в этом своем стремлении они встречали сильное противодействие со стороны нового слоя средних землевладельцев, желавших прибрать к своим рукам как функции по взиманию податей, так и власть над непосредственными производителями.

Ненависть широких слоев населения к откупщикам дала правоведам, являвшимся представителями этих зажиточных средних землевладельцев, возможность принять против откупщиков даже некоторые меры правового порядка в целях борьбы с их злоупотреблениями: „Когда они [правоведы] увидели, что они [откупщики] берут лишнее — они их объявили неправомочными“,[5] — лишенными права давать свидетельские показания, наравне с обычными грабителями.

Борьба представителей средних слоев населения против крупных откупщиков податей и пошлин, бывших одновременно и крупными землевладельцами, являлась одним из моментов ожесточенной борьбы этих слоев против земельной знати и крупных землевладельцев вообще.

---

[1] Tb., Nĕdårim, 28ᵃ: לגבי אונסי שאני

[2] Tb., Ševu'ot, 39ᵃ: אין לך משפחה שיש בה מוכס שאין כולה מוכסין

[3] Tb., Bĕḫorot, 31ᵃ: רב הונא בר חייא איצטריכא ליה שעתה הוה עייל נביה רבה ורב יוסף וארבע מאה זוגא דרבנן שמע דאתו קטיר להו ארבע מאה זוגא תכתקי לסוף שמעי דנעשה נבאי שלחו ליה זיל לחשיבותיה זיל לקדמותיה שלח להו הדרי בי...

[4] Tb., Bå̆bå̆ qammå̆, 113ᵃ.

[5] Tb., Sanhedrin, 25ᵇ.

Н. ПИГУЛЕВСКАЯ

МАР АБА I

(К истории культуры VI в. н. э.)

Политические и культурные связи не могут не привлекать исследователя, но редко случается говорить о живых связях в плане биографии исторического лица.

В этом аспекте большой интерес приобретает жизнь и деятельность мар Абы, одного из выдающихся сиро-персидских деятелей первой половины VI в., сочетавшего византийскую образованность с культурным достоянием Сирии и Ирана. Перс по происхождению, сириец по литературному языку, изучивший греческий язык, он не только привез из Византии „учености плоды", но и сам играл значительную роль в культурной жизни Византии.

На сирийском языке сохранились сочинения самого Мар Абы,[1] а также жизнеописание, написанное непосредственно после его смерти,[2] известное в кратком арабском переводе.[3] Биография Абы дает яркую картину жизни общества того времени; живые люди, о которых в ней упоминается — персы, греки, сирийцы — находятся в тесном общении. Глубокая диффузия культуры западной и восточной в умах и обычаях сасанидского Ирана становится очевидной. Можно установить, на основании жизнеописания Абы, новые, до настоящего времени не известные факты, имеющие большое значение для истории и истории культуры этого времени.

По своему происхождению мар Аба был персом и зороастрийцем. Он был образованным человеком и был настолько „сведущ в писаниях персов", что его знания обратили на себя внимание „знатных, которые были в его области". Так как он был „знающ и сообразителен, они убедили его приблизиться к ним с тем, чтобы они сделали его сведущим в государственных делах и в светских порядках". Аба стал своим у представителей высших кругов области, „входил и выходил", т. е. часто бывал у них „и стал известен многим".[4] Он получил звание арзбеда — должностного лица, представляющего просьбы.[5] В этот период жизни ему приписывается особенно враждебное отношение к христианству,— „он был горек и жесток в своем язычестве".

---

[1] Synodicon orientale, ed. Chabot, Paris, 1902, стр. 80—95, 332—351.

[2] Histoire de mar Jabalaha, de trois autres patriarches, textes syriaques ed. Bedjan, Paris, 1905. Цитируется дальше, как Vita mar Abae.

[3] Maris Amri et Slibae. De patriarchis nestorianorum commentaria, ed. Guismondi, Pars prior, Maris textus arabicus, versio latina, лл. 167b — 170a.

[4] Vita mar Abae, стр. 210.

[5] J. P. Margouliouth. Supplement to the Thesaurus syriacus of Payne Smith. Oxford, 1927, стр. 35.

Обращение его совершилось случайно. Имея намерение вернуться из селения Хале на родину, Аба должен был переехать в лодке на другую сторону Тигра. Один из его спутников оказался в одежде монаха, он вызвал неудовольствие Абы, который ударил его, выбросил на сушу его суму и вынудил выйти из лодки. Ветер препятствовал движению лодки, она возвратилась, и Аба решил вступить в беседу с человеком, так спокойно перенесшим его оскорбления, и узнать к какой религии он принадлежит.

„Он спросил его, сказав ему: «Ты иудей?» Он ответил ему: «Так». Сказал он ему вновь: «Ты христианин?» Ответил ему: «Так». Он сказал ему вновь: «Ты веры мессии?» Ответил ему: «Так»". Аба удивился, что на все три вопроса он получил утвердительный ответ. На его недоумение Иосиф объяснил ему, что он называет себя иудеем, как монотеист, христианином, так как маркиониты неправильно присваивают себе это имя и что это греческое название, соответствующее значению сирийского мешихайа (последователя Мешихи — Христа). Аба признал превосходство смирения Иосифа, а тем самым и его веры. Приведенный диалог говорит о широком распространении различных верований и религий.

Между тем, общественное положение, занимаемое Абой, было значительным. „Он находился при одном большом муже, который был писцом хамаргерда той области Бет Арамайе, имя которого было Хвадайбуд и он находился в это время в Радане".[1] Звание хамаргерда — казначея — давалось чиновникам фиска. Замечательно, что имя собственное этого хамаргерда, на что я впервые указываю, может быть удостоверено другим памятником и притом пехлевийским. Имя это в сирийском тексте имеет палеографически вполне понятную описку — обмен иоты и нуна и должно читаться Хвадайбуд (а не Хваданбуд, как напечатано у Bedjan). Это имя известного юриста VI в., упоминаемого в сасанидском законнике Madhighan i hazar dadhastan, где оно пишется, как Mart-Bud,[2] откуда оно известно и Христенсену, как имя одно из „juris-consultes de l'époque sassanides".[3]

Сделанное мною сопоставление подтверждает историческую справедливость сообщений жизнеописания.

Мар Аба являлся, следовательно, помощником писца или секретаря знаменитого персидского юриста, положение, которое мог занимать только способный, хорошо образованный и знающий человек, как об этом и говорит жизнеописание.

Между тем, выполнение Абой правил и обычаев его новой религии, не могло остаться тайной для лица, с которым он все время находился в общении, т. е. для писца хамаргерда. Этот последний, заметив, что он „обучается христианству", сказал ему: „Аба, ты стал мешихайа?" Он ответил ему: „Так, я стал мешихайа". „Сказал ему тот писец: «Я скажу и обвиню тебя перед хамаргердом и на тебя наденут узы»". Аба ответил, что он к этому готов, но, пробыв некоторое время в столице, в Ктесифоне, он вернулся обратно „в свою область" и в селении Акед принял крещение. После этого он покидает свой официальный пост, „оставляет писание и свою работу", намереваясь удалиться „в пустыню" или „на гору".[4]

---

[1] Vita mar Abae, стр. 215. Тексты привожу в русском переводе с сирейского, сделанного мной. Радан расположен несколько севернее Багдада и неоднократно упоминается в сирийской литературе. Hoffmann. Auszüge aus syrischen Akten persischer Martyrer Leipzig, 1880, стр. 71.

[2] Matikan e hazar Datastan, ed. Bulsara. Bombay, 1937, стр. 550, 551.

[3] Christensen. L'Iran sous les sassanides. Kopenhavn, 1934, стр. 51.

[4] Vita mar Abae, стр. 216.

Однако процветавшая в VI в. высшая сирийская школа в Нисибии, не могла не привлечь его. Он поступил в Нисибийскую академию и на ряд лет углубился в науку. Далее, он побывал в Арзуне, вернулся в Нисибию, откуда решил направиться в „ромейские земли". Тяга на запад сирийского ученого, воспитанника „школы персов", отвечала общей тенденции заканчивать образование, приобщаясь греческой образованности в эллинистических центрах приморской Сирии и Египта. В Эдессе, принадлежавшей тогда Византии, к Абе присоединился „обученный с детства" греческому языку некий Фома, которому предстояло на много лет стать спутником Абы, так что Аба сам усовершенствовался в греческом. Затем потянулись годы странствований Абы, которые он провел в различных городах и селениях Византийской империи. Мар Аба посетил ряд областей и городов Азии, Африки и Европы. Кроме Александрии, Константинополя, Афин, Коринфа, Антиохии, жизнеописание упоминает области Ахайи, Киликии и Фиваиду. Он хотел поспорить, словесно сразиться с Сергием, которому ставили в вину „языческие обычаи" и арианство. Речь идет о выдающемся сирийском враче, Сергии Решайнском, который перевел с греческого на сирийский язык труды Галена и Аристотеля.[1] В Александрии, в знаменитой школе, Аба „толковал писание" и проповедывал свою доктрину в соответствии с традициями, усвоенными им в Нисибийской академии. Его деятельность, по словам биографа, была успешной, он „обратил многих" и „заставил замолчать" других.[2]

Следующим этапом деятельности Абы были Афины. Здесь он „побил афинян, которые полагали о себе самих что-то великое, потому что перед тем они занимались наукой светской".[3] Последние языческие философы еще продолжали свои лекции в Афинах, когда там был мар Аба; только в 529 г. Юстиниан закрыл эту философскую школу; часть ее профессоров нашла себе убежище в Иране у шаханшаха. Ученый перс мог еще в одном городе блеснуть своими знаниями, и он посетил вслед за Афинами Коринф. По словам биографа, его поучения привели к тому, что „люди — софисты, которые придерживались светских взглядов", склонились к его образу мысли и „сожгли книги светские, которые были у них. Слух об этом прошел по всей области Ахайи..."[4] Но результаты кипучей деятельности Абы были для него тяжелыми. „За то, что он так ловко устроил их обращение и прекратил их хитрости, они искали его убить".

Чтобы спастись, мар Аба „сел на корабль и отправился в столичный город Константинополь",[5] где он оставался около года. Не впервые сириец стал занимать выдающееся положение в культурной среде византийской столицы.

Еще Лабуром было высказано предположение, что ὁ θειότατος ἀνδρὸς καὶ μεγάλος διδάσκαλος Πατρίκιος, о котором сообщает Козьма Индикоплов, был мар Аба.[6] Полная убедительность в этом отсутствовала, потому что Лабур считал, что его имя — Мараба. Между тем, его сирийское имя было Аба, так как мар — господин — является лишь обычной приставкой к имени, и в предисловии к жизнеописанию подробно говорится о его имени, как означающем „отец". Имя Патрикий воспроизводится от сирий-

[1] Н. В. Пигулевская. Сирийский врач Сергий Решайнский. Научн. бюлл. Лен. Гос. унив., Л., 1946, стр. 36.
[2] Vita mar Abae, стр. 218—219.
[3] Ibid., стр. 219.
[4] Ibid., стр. 221.
[5] Ibid., стр. 221.
[6] Labourt. Le christianisme dans l'empire Perse. Paris, 1904, стр. 165—166.

ского имени Абы, в переводе на греческий Πατήρ, — откуда и имя Патрикий. Сообщения Козьмы, который встречался с Абой между 525—530 гг.,[1] заслуживают более углубленного анализа. Козьма говорит, что Патрикия всюду сопровождал его ученик Фома, из Эдессы; о том, что Фома хорошо знал греческий язык, известно и из сирийского источника. Византийскую столицу Абе пришлось, однако, покинуть одному, так как Фома умер — νυνὶ δὲ ἐν τῷ Βυζαντίῳ βουλήσαι Θεοῦ τὸν βίον μεταλλάξαντι — „ныне же волей Божией покинувший жизнь в Византии".[2] Козьма длительно общался с Патрикием — из бесед с ним он „перенял с живого голоса" (διὰ ζώσης δὲ φωνῆς παραλαβών) толкование Писаний. Традиции Патрикия — Абы и его учение „истинного знания" γνώσεως ἀληθεστάτης Козьма связывает с именем Авраама. Это имя знаменитого сирийского учителя первой половины VI в. и деятеля Нисибийской академии Авраама де Бет Раббан.[3]

Знаменитое географическое сочинение Козьмы „Христианская топография" сыграло исключительно большую роль в представлении о земле и мироздании во всем средневековом мире — на Ближнем Востоке, на латинском Западе, в славянских странах. В топографии он указывает на поучения Абы и восточные традиции, связанные с ним. В годы, когда писал Козьма, Аба был уже „возведен на высокий архиепископский престол всей Персиды".[4] Таким образом мар Аба был авторитетом, на который ссылается один из самых популярных писателей Византии, географические представления которого надолго определили направление средневековой мысли. Зависимость взглядов Козьмы Индокоплова от традиций и доктрин, развивавшихся в восточных центрах образованности, Нисибии и Эдессе, представителем которых был Аба, заслуживают специального углубленного исследования. Несомненно, что и часть сведений Козьмы о Востоке, как, например, о распространении несторианства на о. Цейлоне и на западном побережье Индии, он, конечно, получил непосредственно от Патрикия — Абы.[5]

Принимая во внимание международные отношения Византии, восточную политику как Юстина I, так и его преемника Юстиниана I, можно не сомневаться в правильности сообщения, что „возгорелся и царь западный повидать" Абу. Но последний не счел возможным согласиться на это свидание и, узнав о таком пожелании „удалился и пошел в Антиохию".[6] Повидимому, Патрикий — Аба стремился избегнуть более близких отношений с официальными византийскими кругами и императором, которые могли вызвать неудовольствие шаханшаха и его двора, где христианским кругам ставили особенно в вину „дружбу с царем ромеев, нашим врагом". Из Антиохии Аба направился на родину, в Персию и возвратился в Нисибию. Таким образом, мар Аба объездил все важнейшие центры греческой образованности; он в совершенстве владел

[1] Boumstarck. Geschichte der syrischen Literatur. Bonn, 1922, стр. 119.

[2] Cosmas Indicopleustes. The christian Topography. Greec text, ed. by E. O. Winsted. Cambridge, 1909, стр. 52.

[3] McCrindle. The christian topography of Cosmas, an egyptian monk, transl. from the greec. London, 1897, стр. 24, прим. 2. McCrindle ошибочно относит это имя к Аврааму Кашкарскому. Авраам де Бет Раббан был учителем Нисибийской академии после Нарсая, имел более тысячи учеников за 60 лет своей педагогической деятельности, относящейся к первой половине VI в. (Baumstark. Geschichte, стр. 115). Авраам Кашкарский умер в 588 г. в возрасте 85 лет (там же, стр. 136) и в период между 525—530 гг. был еще молодым, ничем не замечательным человеком. Поэтому McCrindle ошибочно считает традиции мар Абы продолжающими традиции Авраама Кашкарского, его младшего современника.

[4] Cosmas Indicopleustes, ed. Winsted, стр. 119.

[5] Ibid., стр. 119.

[6] Vita mar Abae, стр. 223.

тремя языками — персидским, сирийским и греческим, был красноречив в устной и письменной речи. Нисибийская академия избрала его учителем, и он в течение ряда лет читал лекции и „был погружен в духовное изучение больше, чем во все дела этого мира".[1] В феврале 540 г. состоялось его избрание каталикосом „всей Персиды", состоялось вопреки его желанию, не только с разрешения, но и по настоянию „царя царей".

Новая деятельность Патрикия — Абы носила широкий характер; он пересмотрел церковные каноны, разослал множество инструктивных писем и посланий, часть которых сохранилась.[2] Он сам посетил „области Бет Хузайе, Фарсайе и Майшанайе (область Майшан)", т. е. южные и восточные провинции Ирана. По возвращении он был на приеме у шаханшаха „и вошел к нему и был им принят".[3] Так состоялась личная встреча и знакомство выдающегося государственного деятеля средневекового Ирана, Хосрова I Ануширвана с представителем ремесленного и торгового населения городов его царства, не исповедовавшего зороастризм.

Именно в сасанидский период сложилась традиция, которая получила свое развитие в эпоху халифата и при монгольских владыках. Несториане и монофизиты, составлявшие преимущественно городское население, имели своим представителем иерарха, который вел переговоры с халифом или хаканом, защищая интересы верхов своей паствы, как это приходилось делать и русским митрополитам с золотоордынскими ханами.

Политические и дипломатические способности, энергия и размах деятельности Абы не могли не возбудить неудовольствия зороастрийского жречества. „Главный из магов", мобедан мобед того времени, „имя которого было Дадхормизд, и его товарищи знатные маги" начали действовать. Они „вошли и возбудили клевету перед царем царей, говоря: — «Итак, католикос Аба, глава христиан, вас, царей, и господ не признает, царство это великое и славное не почитает, а когда он отправился в Фарс и в области восточные вашего государства, его принимали со многими почестями. Веру магизма, которая была дана богом Хормиздом, которой управляется ваше государство, он осуждает, как презренную, разрушает и устраняет ее. Многих магов он обратил к христианству, наша религия умалилась, а его умножилась, а у нас, знатных магов, как не бывало у нас ничего. Короче говоря, он друг кесаря и враг твоего государства». — Но царь царей миролюбивый и мягкий не принял клеветы на него [на Абу]. Но так как они долгое время говорили и приставали к нему, он оставил это дело в их руках..."[4]

В 10-м году царствования Хосрова I в северных областях Ирана, на границах Армении и Грузии, персидские войска вели войну с кангарами (Kangaraye), одним из гуннских племен. Только что вернувшись из Авестаны, Хосров двинулся с войсками на север. Отсутствие царя и использовали зороастрийские жрецы. Призвав Абу в свое собрание, они его обвиняли в том, что он противник зороастризма, и требовали, чтобы он был „сметен с земли". Главным пунктом обвинений было то, что Аба „отвратил магов от веры Хормизда", что он пропагандировал христианство „в областях Фарса", — обвинение, которое поддержали два знатных мага. Один из них, Адорфарех, носил высшее звание шахрдара, другой был судьею (рад) Фарса. В основе борьбы за сторонников и последователей религии лежала борьба за материальную базу

[1] Ibid., стр. 223.
[2] Synodicon Orientale, стр. 68, 80, 85, 90; trad., стр. 318, 332, 339, 346.
[3] Vita mar Abae, стр. 225.
[4] Ibid., стр. 226—227.

жречества, которой пропаганда мар Абы наносила урон. Возмутил магов и запрет, наложенный им на „многих из христиан Персии, которые ели мясо нашептанное", т. е. мясо жертвенное, освященное магами, и им запрещенное к приобретению и употреблению в пищу. Кроме этого прямого ущерба благосостоянию зороастрийского жречества, против Абы было выдвинуто и другое обвинение — в том, что им были изъяты судебные дела христиан, которые имели уже записи, называемые bukt namag. Эти книги записей, dossiers, имели уже печать мобедан мобеда, но несмотря на это были уничтожены Абой. Таким образом, судебные дела (ڪڙڻ), которые следовало решать магам, были решены епископальным судом и тем самым им был нанесен ущерб.[1] Споры о светском и епископальном суде тянулись на протяжении всего средневековья на латинском Западе, на славянском и греческом Востоке. Значительно острее они протекали в языческой среде. Изъятие части судебных дел из юрисдикции иранского жречества не могло не вызвать их неудовольствия, а при первой возможности и ответных действий.

Очевидна также и большая активность Абы, и его влияние, которые вызывали неудовольствие и гнев зороастрийского жречества. Не лишен колорита инцидент с Абродаком — „известным человеком", „весьма почитаемым царем царей и его знатными", выступившим в защиту Абы. Возмущенные маги и мобедан мобед „в великом гневе" ворвались к царю и громко „кричали". „Когда остыл их гнев, царь царей сказал: «Почему вы в то же время не творите суда и над ним?»" Но вопрос этот был лукавым и звучал насмешкой, так как маги не смогли сами ничего предпринять и не только потому, что Абродак „был человек большой", но и потому, что он оказался недосягаемым — по приказу царя он был удален из столицы. Шах дорожил Абродаком, как лицом, „державшим царское дело",[2] следовательно полезным и нужным в государственном управлении.

Характерно, что и Аба, соглашаясь на любое наказание, требует, чтобы оно исходило от царя царей,[3] видимо рассчитывая на безусловно более мягкое отношение со стороны светской власти, чем со стороны магов.

Стремления мобеда найти поводы и факты для дальнейшего обвинения Абы говорят о том, что и для такого случая требовались формальные основания и поводы, чтобы вести судопроизводство. Так возникли ожесточенные дебаты по поводу запрещения брака между близкими родственниками и свойственниками, по поводу женитьбы на вдове отца, на сестре, которые были обычным явлением у персов. Абе даже задали казуистический вопрос, всякий ли приказ шаханшаха будет им выполнен, т. е. такой приказ, который находится в противоречии с его принципами.

Наиболее действенным оказалось обвинение в том, что, будучи язычником и происходя из языческой семьи, он единственный изменил этой вере. Присутствующие закричали, что он достоин смерти. После этого была составлена „книга допроса", puršaš namag, которую показали Абе, обещая в настоящее время его отпустить, чтобы он продолжал „свое дело католикоса", но ему строго запрещалось обращать кого бы то ни было в свою веру. В случае если он нарушит это обещание, то тотчас „мы запечатлим против тебя книгу допроса и мы наложим на тебя узы".[4] Мар Аба отказался дать такое обещание; тогда маги

[1] Ibid., стр. 234.
[2] Ibid., стр. 233.
[3] Ibid., стр. 230.
[4] Ibid., стр. 238.

приложили печать к следственному протоколу и приказали взять Абу под стражу. Отсюда видно, что обвинительный акт или следственный материал, не скрепленный печатью, не мог иметь законного действия. В государственном управлении сасанидской державы печать, ее хранение, скрепление ею играли очень важную роль, как об этом сообщает на основании Ибн ал-Мукаффы арабский историк Белазори.[1]

Поэтому и в судопроизводстве печать делала обвинение государственным актом, на основании которого уже можно было производить дальнейшие действия — связать, заточить, сослать.

Единоверцы Абы, находившиеся при дворе „подняли шум и крик", и шаханшах приказал не помещать его в тюрьму, но отдать судье Адорбайгана Дадину. Хотя последний считался жестоким человеком, но мар Аба был поставлен им в условия настолько благоприятные, что „мобедан мобед и знатные маги стали распространять у царя клевету на правдивого судью".[2] Следствием этого было то, что Абу перевели в более суровые условия в том же Адорбайгане, в „темный в своем язычестве" рустак, называемый Перахравар. Сделано это было „по ошибке", так как Аба оказался в селении, которое являлось „породителем и питателем всего магизма, называемом Сирош магов (ʿtwrʾ dmgwšʾ ʿtyw)". Этот пункт следует искать в области Ганзак, в окрестностях знаменитого храма Adargušasp, а самое название sroš, ʿtyw следует сопоставить с пехлевийским šroš — ангел.[3] Сирош следует видеть и в названии Siroza, где Авесте известен храм огня.[4] Это было место, куда „собирались маги со всей земли персидской, чтобы учиться бормотанию Зарадушта сына Сфидтахмана".[5] Если расшифровать эти пристрастные слова источника, то следует предполагать, что здесь была школа зороастрийского жречества. Известно также, что драгоценный экземпляр Авесты был положен в Diž-i-nipist, castle of scriptures, в сокровищницу Шиза, в Ганзаке.[6] „Замок рукописей", конечно, предполагает и соответственное наличие штата писцов, скриптория и школы. Таким образом, свидетельство жизнеописания мар Абы дает новые драгоценные сведения об образовании и культуре эпохи сасанидов.

В этом „логовище магизма" мар Аба имел, однако, возможность в какой-то степени продолжать свою деятельность. Так, он вступил с магами в споры, отвергнув все попытки вернуть его к зороастризму. Он не покинул места своей ссылки даже когда там появилась чума. Несториане Персии быстро выучили дорогу в глухой рустак Адорбайгана. Имеются акты собора, созванного мар Абой в 544 г., которые говорят о его неутомимой деятельности и в эти годы ссылки.[7]

В общем, отношение сасанидского правительства к главе персидских христиан должно быть квалифицировано, как терпимое и либеральное. Его посещали на месте ссылки, и он имел возможность распоряжаться и руководить делами паствы. Хосров I не мог совершенно пренебречь несторианским населением своего государства, державшим в руках ремесло и торговлю Ирана. И, конечно, не случайно, деяния собора мар Абы поддержаны и подписаны главами ремесленных цехов и ста-

---

[1] Н. Пигулевская. Византия и Иран на рубеже VI и VII вв. Л., 1946, стр. 214—216.

[2] Vita mar Abae, стр. 239.

[3] Labourt. Le christianisme dans l'empire Perse, стр. 184.

[4] Hoffmann. Auszüge aus syrischen Akten persischer Martyrer, стр. 292.

[5] Vita mar Abae, стр. 240.

[6] Marquart — Messina. Catalogue of the provincial capitals of Eranšahr. Roma, 1931, стр. 28—29.

[7] Synodicon Orientale, стр. 68—95; 318—351; Vita mar Abae, стр. 247.

рейшинами торговцев.[1] Их подписи гарантировали поддержку католикосу лично и придавали вес постановлениям, выработанным им в ссылке. Эти данные прекрасно объясняют необходимость для шаханшаха оказывать поддержку Абе, вопреки зороастрийскому жречеству. Хосров I был слишком хорошим политиком, чтобы не учитывать экономическую опору своего государства, и это вынуждало его к толерантности. Значение имели и лица, занимавшие видное положение, как упомянутый выше Абродак, как присутствовавший на сборе надсмотрщик над всеми верблюдами царицы Сурен Гармекаиа.

Деяния собора Абы подписаны и некоторыми должностными лицами, артестарансаларом, военачальником и кругбедом, начальником царских работников, которые, занимая высокое положение в государстве,[2] являлись покровителями мар Абы и гарантировали ему относительное спокойствие.

Около семи лет провел Аба в ссылке, когда появился некий Петр Гурганара, бывший клирик, вновь принявший зороастризм. Выполняя затаенное желание иранского жречества, он сделал несколько попыток тайно убить Абу.[3] Последний, превосходно учитывая собственное значение в государстве сасанидов, решил апеллировать к общественному мнению; он желал „открыто отдать душу свою смерти", не сомневаясь, что в таком случае он ее избежит. Поэтому „он встал ночью той, с одним из своих учеников по имени Иаковом, и ушел из этого селения".[4] Шел он в очень тяжелых условиях через горы, зимой 548—549 г., в снегу и в холоде, но достиг столицы. Здесь он поторопился скрыться в место, которое пользовалось правом убежища (ܒܝܬ ܓܘܪܝܐ или ܒܝܬ ܡܘܓܠ).

Когда об этом узнал Хосров, он был очень удивлен его решительностью и послал к нему лицо из своей личной охраны спросить, как он посмел нарушать приказ своего господина и прибыть сюда. На это мар Аба ответил, что так как его желали убить тайно, он предпочитает умереть открыто, по приказу самого шаха.[5] Не только смелость этого шага, импонировавшая шаху, но вся политическая обстановка вынудили его оставить Абу в столице. Хосров простил ему не только возвращение в столицу без разрешения, но и то, что́ особенно ставилось ему в укор,— обращение четырех магов, занимавших видное положение, и позволил ему вернуться в свой дом. Мар Аба вышел из убежища, но так как народ, приветствуя его, толпился на улице, он решил не входить в город, „но вышел ко рву, окружавшему город", и остался ночевать за городом. То, что он был возвращен, вызвало неудовольствие „знатных магов".[6]

Когда на следующее утро мар Аба направлялся в столицу, окруженный преданной ему толпой, шел сильный дождь. Судья и полицейский (рад и айнабед), посланные его схватить, зашли в находившееся недалеко от царского двора „место охоты", ܒܝܬ ܐܣܬܝܢܝܐ, которое помещалось в саду или в парке, носившем название „место утра" ܒܝܬ ܨܦܪ. Они позвали его, под предлогом переговоров с ним, а потом закрыли двери и не стали никого пускать.[7] Его хотели бросить диким зве-

[1] Synodicon Orientale, стр. 79—80; 331—332. — Н. Пигулевская. Византия и Иран, стр. 228—229.
[2] Christensen. L'Iran, стр. 126, 485.
[3] Vita mar Abae, стр. 251.
[4] Ibid., стр. 252.
[5] Ibid., стр. 253.
[6] Ibid., стр. 255.
[7] Ibid., стр. 255.

рям и „место охоты", — зверинец, — было для этого подходящим местом.

Сторонники Абы были встревожены. „Один из знатных государства предстал перед царем и сказал ему: «Царь царей, слава людей, будь жив во веки и держи твое царство вечно. Народ христианский в твоем царстве, народ мощный и великий, неисчислимый по своему множеству, и на государственной работе они (христиане) находятся в избытке. Если этот муж, который является их главой, будет убит, это будет для них очень болезненно, и не малый ущерб будет твоему государству»".[1]

Аргументы защитника мар Абы, если их лишить преувеличений и цветистости, те же, что и образно выраженные сыном Хосрова I. Хормизд считал христиан задними ножками своего трона, без которого он не мог удержаться. Известно, что финансы, торговля и ремесла Ирана находились преимущественно в руках сирийцев и персов — христиан. Это был полезный, деятельный элемент персидской державы, и их недовольство могло принести ущерб государству.

Хотя Хосров и „приказал не убивать" Абу, его все же заковали в тяжелые железные оковы и, закрыв лицо, чтобы он не был узнан, перевезли в тюрьму, где он был поручен надзору мальбеда — „господина мучений", палача.

Когда шаханшах направился в Адербайган, вероятно во время кампании против Лазики в 549 г., в следовавшем за ним обозе везли в оковах и мар Абу.[2]

Такое положение продолжалось в течение многих месяцев, и Аба следовал в кортеже Хосрова то в цепях, то с некоторыми облегчениями сурового режима, которое всегда относится сирийскими источниками за счет „доброты" шаханшаха, порицаемой магами. Наконец, мар Абе дали было разрешение вернуться в столицу, но разыгравшиеся политические события сделали это невозможным.

В провинции Бет Хузайе — Хузистане[3] началось восстание, связанное с именем сына Хосрова Аношазада (Нашзада), мать которого была христианкой. Аношазад принял религию матери, и, несмотря на все уговоры, не обратился к магизму. Разгневанный Хосров приказал держать его в Гундэ-Шаборе.[4] Возвращаясь из похода в Сирию, Хосров заболел. Когда слух об этом достиг Аношазада, он послал к христианам Гундэ Шабора, Ахваза и вырвался из тюрьмы. С помощью собравшегося к нему народа он прогнал правителя Ахваза и овладел казной провинции. Распространяя слух о смерти своего отца Хосрова, он намеревался двинуться в Ирак, к столице, чтобы овладеть престолом.[5] В основе арабского источника лежит старая пехлевийская версия истории сасанидов, использованная и Фирдоуси.[6] Шах-намэ повторяет те же данные, что и Динавери, но с добавлением некоторых красочных, чисто литературных мотивов.

В центре восстания находились Ахваз и Шуштер, податями которых восползовался Аношазад (Нушзад в Шах-намэ). Как родственник византийского императора, он написал „кесарю", что считает его „господином Гундэ-Шабора".[7] Письмо это Хосров ставил ему особенно в вину.

---

[1] Ibid., стр. 256—257.
[2] Ibid., стр. 258.
[3] Marquart. Messina, Catalogue, стр. 95—96.
[4] Ad-Dinaweri. Kitab al-ahbar at-tiwal, publ. par Guirgas. Leide, 1888, стр. 71.
[5] Ibid., стр. 71.
[6] Tabari. Geschichte der Perser und Araber. Uebers. v. Th. Nöldeke. Leiden, 1879, стр. 469.
[7] Firdousi. Le livre des rois. Ed. Mohl, Paris, 1868, v. VI, стр. 226—227.

Восстание, в котором, главным образом, принимали участие христиане, происходило и „при усердии язычников", как сообщает жизнеописание Абы. В состав войска Нушзада, и по сведениям Шах-намэ, входили не только христиане, которым дана пренебрежительная характеристика, но и всякие неизвестные люди, собранные отовсюду, „приученные к дурному", злые авантюристы, которые сами не знали, чего хотели.[1] Подобная характеристика обычно дается низшим слоям населения, участвующим в восстаниях. Следует отметить и специфические черты „персидской, не мусульманской полемики против христианства", как у Динавари, так и у Фирдоуси, которую следует отнести за счет „пехлевийского оригинала".[2]

Дата волнений в Хузистане может быть установлена по сведениям Прокопия Кесарийского, который относит их к 5-му году перемирия между Византией и Ираном, заключенного Юстинианом I, следовательно к 551 г., а центром восстания считает πόλις Βηλαπατῶν, Бет Лапат, сирийское название Гундэ-Шабора, в области Οὐζαίνη — Хузистане.[3]

Социальный характер движения не вызывает никакого сомнения. Буря маздакитского движения еще не успокоилась, и ее отзвуки, осложненные религиозным моментом, следует видеть и в этом восстании.

Доминирующее участие в восстании христианского населения говорило о причастности к нему мар Абы, и жрецы уверяли царя: „Если бы попросил католикос, не было бы волнений".[4]

Взятый под подозрение в связи с восстанием Аношазада, Аба снова был закован в кандалы, на шею ему надели тяжелую цепь и под конвоем направили в столицу. Никто не сомневался в том, что он следовал на казнь. Гневавшийся Хосров послал ему сказать: „Ты против нашего государства, и из-за тебя умножаются христиане. Во многих областях и городах восстают христиане на знатных магов (ܡܓܘܬܐ ܪܒ̈ܪ̈ܒ̈ܐ), поражают их, грабят их; вот и теперь они устроили восстание, а ты, хоть и будучи в тюрьме, ты ставишь епископов и священников, посылаешь в области и с нами ни в чем не считаешься".[5] Христианское население, участвуя в восстании, расправлялось с зороастрийской знатью, жречеством и грабило их представителей. Если движение возглавил Аношазад, то о нем был осведомлен и мар Аба, вероятно поощрял его и, как глава христиан в Персии, должен был нести ответственность за их действия.

В пехлевийской традиции, использованной Шах-намэ, по моему мнению, содержались сведения о причастности мар Абы к восстанию, но они не были поняты и в стихотворной поэме приобрели фантастический характер. В войсках Аношазада оказываются „католики Рума", т. е., по толкованию переводчиков, ромейские, византийские войска.[6] Между тем, в другом месте приведены сведения о наличии в войсках چاثليقان وبطريق روم, что отнюдь не следует переводить „catholiques et patriciens de Roum".[7] Это малопонятное место может быть хорошо понято, если слово بطريق считать греческим переводом имени Аба — Патрикий или пехлевийским переводом того же имени Аба, отец. Тогда и предшествующее چاثليقان должно быть прочитано в единственном числе и будет обозначать „католикос Патрикий".

---

[1] Firdousi. VI, стр. 232—233.
[2] Tabari. Geschichte, der Perser und Araber. Uebers. w. Th. Nöldeke, стр. 469.
[3] Procopius Caesarensis. De bello Gothico. IV, 10. ed. Haury, Lipsiae, 1905, том II стр. 534.
[4] Vita mar Abae, стр. 264.
[5] Ibid., стр. 264—265.
[6] Firdousi, v. VI, стр. 236, 235.
[7] Ibid., стр. 234—235.

Относительно того, что имя военачальника восставших следует понимать как شمّاس, šamša, diaconos, высказывал предположение еще Нельдеке.[1]

Зороастрийское жречество и Хосров считали, что во власти Абы отторгнуть христианские круги от Аношазада. Поэтому доверенный шаха, šarira, ܫܪܝܪܐ, имевший звание конюшего dzidgu, ܕܙܕܓܘ[2] передал Абе угрозы шаха выколоть ему глаза и бросить в ров, „чтобы он там умер". Пасаника, тюремный страж, передал ответ Абы, который жаловался на тяжкие оковы и тайные попытки магов его убить. Но едва ли только это велел передать Аба, так как неожиданно Хосров изменил свое решение и возложил на Абу политическую задачу — успокоить волнения среди христианского населения провинции Бет Хузайе. Он „спокойно и ласково" приказал Абе составить „писания к христианам этой области", т. е. Бет Хузайе и заставить их подчиниться. Далее следовала угроза: „а если не успокоятся по своей доброй воле те, что восстали, то придут на них с мечами, стрелами, луками и будут с ними сражаться..." и уничтожат всех участников восстания.[3] Мар Аба выполнил, повидимому, распоряжение шаха, и волнение замерло. Динавери и Фирдоуси считают, что оно было подавлено быстро и без особых жертв. Войска Аношазада были рассеяны, а сам он взят в плен. „Книга царей" сообщает о его смертельной ране, гибели и христианском погребении. Другие источники говорят о том, как он был наказан отцом. Жизнеописание мар Абы опускает имя сына Хосрова, надо полагать, сознательно, так как оно компрометировало деятельность мар Абы.

Но католикос не был отпущен. Когда Хосров направился в города Авестаны, он должен был следовать за ним. Между тем, и другое событие показало все его значение не только во внутренних государственных делах Ирана, но и в международных отношениях. От правителя эфталитов в сасанидскую столицу был прислан клирик (ܟܫܝܫܐ, kašiša), которого он просил поставить главой для христиан-эфталитов. Имя правителя не сохранилось, а heftaran khodai есть сирийская транскрипция пехлевийского „эфталитов правитель". „Христиане-эфталиты составили писание" к мар Абе, прося сделать этого клирика „епископом для всего государства эфталитов".[4] Шаханшах оказался в большом затруднении. Он не мог не дорожить влиянием Ирана в государстве эфталитов, как не мог не учитывать в международных отношениях значения главы персидских христиан. Его чрезвычайно „изумило", что эфталиты-несториане „считали главой и руководителем" мар Абу. Желание сохранить престиж заставило Хосрова приказать освободить католикоса. На следующее утро им был поставлен епископ „в область эфталитов" ܠܒܝܬ ܐܝܗܒܐ.[5]

Теперь было желательно использовать Абу и в других случаях: ему было дано новое государственное поручение. По распоряжению Хосрова он был направлен в Хузистан, где волнения все еще окончательно не улеглись. Он лично успокоил восставших, и „не была пролита кровь",

---

[1] Tabari. Geschichte, ed. Nöldeke, стр. 470.

[2] Звание доверенного šarira известно и по другим сирийским источникам (Hoffmann. Auszüge aus syrischen Akten persischer Martyrer, стр. 10, № 39). Термин дзидигу следует производить от армянского слова конь, отсюда конюший. Знаменитая армянская конница постоянно упоминается как византийскими, так и арабскими источниками.

[3] Vita mar Abae, стр. 226.

[4] Ibid., стр. 267.

[5] Ibid., стр. 268—269

но было достигнуто общее примирение. Дипломатические дарования Абы сказались и в этом случае.

Господствующим направлением у арабов Лахмидского княжества Хирты было в то время монофизитство, но Аба попытался подчинить их влиянию несторианства. Когда группа арабов-лахмидов прибыла со своим царем ко двору шаханшаха, „чтобы почтить его", благодаря влиянию Абы они примкнули к несторианству.[1]

Это были последние месяцы жизни Абы. Он вскоре заболел. Посланные Хосроем врачи не могли его вылечить и 29 февраля 552 г. он скончался.

Так кончилась жизнь выдающегося перса, представителя греко-сирийской образованности на Востоке. Его жизнь и деятельность связали воедино плоды двух высоких культур — Византии и Ирана. В зороастрийском государстве его деятельность неизбежно поставила во всем восточном своеобразии проблему отношения государства к чуждой, не государственной религии. Проблема эта всесторонне изучена на материале западном — истории Римской империи; на Востоке она имеет свои особенности. Наконец, жизнь Абы дает много новых данных, неизвестных сведений и свидетельств о внутренней истории государства сасанидов, разъясняет, благодаря сирийским источникам, сообщения пехлевийских традиций, дошедших лишь в арабских и персидских версиях.

---

[1] Ibid., стр. 270.

И. П. ПЕТРУШЕВСКИЙ

ГОРОДСКАЯ ЗНАТЬ В ГОСУДАРСТВЕ ХУЛАГУИДОВ

(К истории внутреннего строя городов Ирана и сопредельных стран в эпоху монгольского владычества)

Внутренний строй средневекового передне-азиатского и средне-азиатского города доныне остается одной из темных, малоисследованных проблем востоковедной историографии. Огромная научная литература, посвященная проблеме возникновения и развития западно-европейского города в средние века, вызвала лишь слабый отклик в области изучения города мусульманского средневековья. Причины такого явления многообразны. Социально-экономическая история восточного средневековья вообще изучена слабо. В распоряжении историка Передней и Средней Азии нет таких источников, как городские архивы и цеховые уставы; дошедшие до нас „рисала" — цеховые предания Средней Азии — позднего происхождения. Данные исторических и географических источников все еще мало разработаны; к тому же эти данные довольно односторонни — очень обильны в отношении одних сторон городской жизни и очень скудны в отношении других сторон. Агиографические источники — жития суфийско-дервишеских святых, дающие драгоценный материал о социальных отношениях и быте городской жизни, изучены еще слабее. Данные археологических исследований и эпиграфические материалы также недостаточно привлекались и использовались историками.

Правда, нельзя сказать, чтобы в области рассматриваемой проблемы совсем ничего не было сделано. Акад. В. В. Бартольд, постоянно проявлявший исключительный интерес к социально-экономической истории, пришел к важному выводу о том, что перемещение центра городской жизни из старинного города (шахристан) в торгово-ремесленные предместья (рабад) в городах Передней и Средней Азии в X—XI вв. знаменовало новый этап в развитии городской жизни.[1] На основе этого тезиса чл.-корр. АН СССР А. Ю. Якубовский выступил со стройной теорией образования рабада, как города феодальной эпохи, сменившего в эту эпоху дофеодальный город — шахристан.[2]

Вопросы внутреннего строя средневекового города трактовались в некоторых новейших работах советских востоковедов; отметим здесь

---

[1] См.: В. В. Бартольд. История культурной жизни Туркестана. Л., 1928, стр. 28.

[2] А. Ю. Якубовский. Феодальное общество Средней Азии и его торговля с Восточной Европой в X—XV вв. Материалы по истории Узбекской, Таджикской и Туркменской ССР, ч. I, 1933, стр. 49, сл. Подробнее этот тезис развит А. Ю. Якубовским в его неопубликованной пока монографии „История Узбекистана в VII—XV вв." Ссылаемся на нее с любезного разрешения автора.

соответствующие разделы в монографии акад. В. А. Гордлевского о малоазиатских сельджукидах[1] и в сжатом, но весьма содержательном и в значительной степени непосредственно основанном на первоисточниках, оригинальном курсе лекций, читанном в Московском Гос. университете, проф. Б. Н. Заходера.[2] Имеется также ряд работ — русских и западно-европейских — по истории отдельных городов Передней и Средней Азии, монографии В. А. Жуковского по истории Мерва[3] и акад. Н. Я. Марра по истории Ани, одной из столиц Армении,[4] акад. А. А. Манандяна о городах средневековой Армении,[5] ряд работ А. Ю. Якубовского о городах Средней Азии[6] и проф. М. Е. Массона о Термезе и других городах Ср. Азии,[7] работы В. А. Шишкина о городах Средней Азии,[8] статьи акад. В. В. Бартольда по истории Бухары, Дербенда и других городов,[9] труды Huart и G. Le Strange по истории Багдада,[10] вышедшие недавно статьи В. Ф. Минорского по истории Тебриза[11] и других городов.

В перечисленных работах интересующие нас вопросы рассматриваются в общих чертах. В работах, посвященных отдельным городам, трактуются преимущественно вопросы археологического и топографического изучения городов, политической истории, культурной жизни, и меньше всего вопросы внутреннего их строя. Во всяком случае изучение проблемы внутреннего строя городов пока только начинается. Наиболее важным и прочным выводом, повидимому, следует считать пока вывод В. В. Бартольда — А. Ю. Якубовского, что переход городской жизни из шахристана в рабад между IX и XI вв. означал замену дофеодального города городом феодальным, на основе частичного отделения ремесла от сельского хозяйства и роста товарно-денежного хозяйства в эту эпоху. Вопросы периодизации истории городов, социального состава их населения, вопросы специфики их строя, существования цехов, организация торговли, социальных отношений и форм социальной борьбы остаются неразработанными.

Мы не имеем здесь в виду предложить обобщающую работу. Мы желали бы лишь рассмотреть в данной статье частный вопрос, связанный с рассматриваемой проблемой — вопрос о социальном облике и составе городской знати в предмонгольскую и монгольскую эпоху.[12]

Предварительно остановимся на общих условиях развития городов Ирана и сопредельных стран в данную эпоху.

---

[1] В. А. Гордлевский. Государство сельджукидов в Малой Азии. Изд. АН СССР, М.—Л., 1941, стр. 114—129.

[2] Б. Н. Заходер. История восточного средневековья (халифат и Ближний Восток). Изд. МГУ, 1944, стр. 77, сл.; его же. Хорасан и образование государства сельджуков. „Вопросы истории", 1945, № 5—6, стр. 123, сл.

[3] В. А. Жуковский. Развалины Старого Мерва. СПб., 1884.

[4] Н. Я. Марр. АНИ, М.—Л., 1934; Ереван, 1940.

[5] Я. А. Манандян. О торговле и городах Армении. Ереван. 1930.

[6] А. Ю. Якубовский. Городище Миздахкан. Зап. колл. востоковедов, т. V, Л., 1930; его же. Развалины Сыгнака. Сообщ. ГАИМК, т. II, 1929; его же. Развалины Ургенча. Изв. ГАИМК, т. VI, вып. 2, Л., 1931; его же. К истории археологического изучения Самарканда, Л.; его же Самарканд при Тимуре и Тимуридах. Л., 1933; его же. Сарай Берке.

[7] М. Е. Массон. Термезская археологическая комплексная экспедиция 1936—1937 гг. Ташкент, 1938.

[8] В. А. Шишкин. Города Узбекистана. Ташкент, 1941.

[9] „Энциклопедия Ислама" (франц., нем. и англ. изд.).

[10] Cl. Huart. Histoire de Bagdad. Paris, 1901; G. Le Strange. Bagdad during the Abbasid Caliphate. Oxford, 1900.

[11] „Энциклопедия ислама", passim.

[12] В советской литературе проф. Б. Н. Заходер в своей статье „Хорасан и образование государства сельджуков" („Вопросы истории", № 5—6 за 1945 г., стр. 130—131) рассматривает вопрос об аналогичной группе в X—XI вв. — „патрициате" в Хорасане.

Вопрос о разных хозяйственных типах средневековых городов, вызвавший столько споров в историографии западно-европейских городов, совсем не разработан относительно городов средневекового мусульманского Востока, в частности Ирана. Заметим лишь, что в Иране было много небольших и средних торгово-ремесленных городов, обслуживавших только более или менее ограниченный местный рынок. В „Истории Систана", доведенной до начала XIV в., отмечается та особенность городов области Систан, что они не нуждались в продукции других городов; здесь можно было найти цветные ткани, дорогие одежды и „все, что нужно князьям и благородным людям",[1] так же, как и круглый год свежие плоды, зелень, откормленных на молоке ягнят и свежую рыбу.[2]

Другие города были центрами ремесленной промышленности, работавшими на международный рынок, как Йезд — центр шелкоткацкой промышленности[3] или Казерун (в Фарсе) — центр льноткацкой промышленности.[4]

Были города, обязанные своим процветанием тем, что они были резиденциями монгольских ханов: Марага, Уджан, Султания, Алатаг и др. По словам Хамдуллаха Казвини, в Султании, когда там находилась ханская ставка (орду), доход от тамги (подать с ремесла и торговли) возрастал с 200 до 300 тысяч динаров. Население Султании состояло из выходцев из разных областей, говоривших на разных языках, последователей разных религиозных толков.[5] Выполнение заказов двора и торговля с близлежащими летними кочевьями (яйлаг) монголов давали сборному пестрому торговому и ремесленному населению Султании заработок и доход. Марагу ибн-Баттута называет „малым Дамаском".[6]

Особый тип городов составляли города, лежавшие на узлах больших караванных путей, служившие складочными местами, перегрузочными пунктами и биржами для вывозной и транзитной торговли: Тебриз, Хамадан, Исфахан, Шираз, Нишапур, Тус, Герат, Бухара, Самарканд, Ургенч.

Ормуз (Хормоз), лежавший на голом островке, в XIV в. процветал исключительно благодаря транзиту китайских и индийских товаров в Иран и другие страны.

Не приходится сомневаться в том, что города последнего типа своей площадью, количеством населения и размерами хозяйственных операций намного превышали самые крупные города Западной Европы позднего средневековья (Венеция, Милан, Флоренция, Париж). Заслуживают известного внимания приводимые в источниках цифры населения таких городов — гигантов мусульманского Востока предмонгольского и монгольского периодов.

Как бы ни были различны типы городов и условия их развития в рассматриваемую эпоху, в одном отношении, повидимому, они были

---

[1] Тарих-и Систан, изд. перс. текста проф. Бахара, Техран, 1314 г. хиджры солнечной, стр. 12: آنچه ملوك را و اهل مروّت را باید همه اندرآن شهر یافته شود که بجای دیگر حاجت نیاید.

[2] Там же; ср. Истахри. Bibliotheca geographorum arabicorum (B. G. A.). Изд. de Goeje, т. I, стр. 287.

[3] Тарих-и Хафиз-и Абру, рукопись Института восточных рукописей АН УзССР (в Ташкенте), № 5361, л. 1036. Эта рукопись является спи ком географического труда Хафиз-и Абру, не полностью (даны Хорасан, Систан, Керман, Фарс, Хузистан, Ирак арабский, Малая Азия, Сирия, Египет).

[4] Подробное описание см. там же, л. 108-а.

[5] Нузхат ал-кулуб, изд. перс. текста Gibb memorial series (G. M. S.), стр. 55—56. Ср. также Histoire de Mar Jabalaha III, patriarche des Nestorians..., traduite du syriaque et annoteé par J. B. Chabot, Paris, 1895, стр. 149—150.

[6] Ибн-Баттута. Путешествия. Изд. Défremery et Sanguinetti, арабск. текст франц. пер., т. I, стр. 171.

похожи друг на друга. Все они рисуются нам социально раздробленными, лишенными общих связей, того строя, какой характеризует западно-европейский свободный город-коммуну позднего средневековья и севернорусскую городскую республику XII—XV вв., (Новгород, Псков, Вятку). Нет достаточно прочных связей между шахристаном и рабадами, между различными кварталами, отделенными друг от друга стенами.[1]

В изучаемом нами городе нет общегородского самоуправления; оно существует только в рамках отдельных социальных групп, торговых, ремесленных и духовных корпораций и кварталов. В городе власть ханского наместника (шихна или даруга) переплетается с властью местного владетельного феодала (мелик) и с сильным влиянием отдельных представителей местной знати и духовенства, особенно дервишеских шейхов.

Дабы составить себе представление о городской знати, прежде всего остановимся на двух подробных описаниях знатных фамилий двух городов Ирана предмонгольского и монгольского времени. Имеем в виду: 1) данные „Тарих-и Бейхак" — истории округа Бейхак (в зап. Хорасане) и его центра, города Себзевара, написанной представителем местной знати Абу-л-Хасаном Али Фундуком[2] и оконченной им 4 шавваля 563 г. х. (12 июля 1168 г.), т. е. примерно за 50 лет до монгольского нашествия;[3] 2) описание знатных фамилий города Казвина, составленное уроженцем этого города Хамдуллахом Казвини в его историческом труде[4] около 1330 г.

Данные обоих этих источников говорят прежде всего о древности знатных фамилий и большой устойчивости состава городской знати. В „Тарих-и Бейхак" перечислена 41 знатная фамилия.[5] Из них 24 фамилии были арабского происхождения, а в их числе 14 фамилий были сейиды — Алиды, потомки шиитских имамов (Хусейна, Зейн ал абидина и др.), и 10 фамилий — потомки арабских завоевателей Ирана, а среди них 1 фамилия Мухиммиев вела род от третьего халифа Османа и 5 фамилий от товарищей (асхабов) пророка Мухаммеда (из последних происходила и фамилия Фундукиев, предков автора „Тарих-и Бейхак").[6] Затем 12 фамилий были иранского происхождения, из них 3 фамилии — потомки старинных дехканов доисламского времени,[7] остальные — потомки везиров и сановников, вышедших в люди и разбогатевших на службе династий Саманидов и Буидов, все не позднее X в. н. э., и только одна „древняя фамилия" Баззазиев — из потомков купцов и шейхов;[8] как показывает фамильное имя, предок — эпоним фамилии был торговец сукнами;[9] далее следовали 4 фамилии невыясненного происхождения,

---

[1] См., например, описание Техрана у Якута, изд. Вюстенфельда, Jaqut's geographisches Wörterbuch, арабский текст, т. III, стр. 564.

[2] Абу-л-Хасан 'Али Фундук, Тарих-и Бейхак, рукопись Института вост. рукописей АН УзССР, № 1524. (перс.).

[3] W. Barthold. Baihaki Abu-l-Hasan, Encyclopédie de l'Islam, т. I, стр. 615—616.

[4] Хамдуллах Казвини, Тарих-и гозидэ, изд. G. M. S., перс. текст, стр. 842—849, сокращенный английский перевод, стр. 233—236. Автор подчеркивает, что он приводит не полный, а сокращенный перечень знатных фамилий своего родного города.

[5] Тарих-и Бейхак, цит. рукоп., лл. 28а—30б, 34б—68б.

[6] Там же, лл. 49а—52б.

[7] А среди них фамилия, из которой происходил Низам ал-мульк, знаменитый политический деятель XI в., автор „Сийасет-намэ" ('Книга об управлении'), см. Тарих-и Бейхак, цит. рукоп., лл. 34б — 39б.

[8] Там же, л. 64б: ...و ایشان ازاواسط مشایخ و تجّار بوده اند خاندان قدیم جزازیان

[9] „Баззаз" — بزّاز — арабск. „торговец сукнами".

не то арабского, не то иранского, и только 1 фамилия тюркского происхождения.[1]

Эти фамилии были одновременно жителями города Себзевара и землевладельцами округа Бейхак. Абу-л-Хасан Мухаммед из иранской фамилии Мустауфиев (Мустауфийан)[2] на собственные средства устроил большую часть благотворительных учреждений и вакфов соборной мечети в Себзеваре и построил там разные здания.[3] Фамилия Микалиев (Микалийан),[4] землевладельцев в округах Бейхак и Нишапур, вела свой род от местного до-мусульманского владетеля Микал-шаха, потомка сасанидского царя Фируза (459—484 гг. н. э.).[5] Предок автора „Тарих-и Бейхак", Абу Сулейман Фундук, в начале XI в. купил поместье[6] в селении Серместан в окрестностях города Себзевара.[7] Бейхакии (Бейхакийан), служилая фамилия иранского происхождения, родственники по женской линии знаменитого историка и богослова Мухаммеда ибн-Джерира ат-Табари (ум. в 923 г. н. э.) и по женской же линии родственники автора „Тарих-и Бейхак",[8] владели на правах милька (т. е. безусловного наследственного владения) большей частью района Руб'-и Земич, одного из 12 районов (руб') округа Бейхак.[9] Один из членов иранской фамилии Аулад-и Камэ[10] в 353 г. х. (964 г. н. э.) получил даже на время от саманидского наместника Абу-л-Хасана Мухаммеда Симджури[11] на правах икта' (бенефиция) весь округ Бейхак, а после отдельные члены этой фамилии владели на правах икта' землями в округах Семнан и Семенг (Семенган?) и многими поместьями (амлак) в районе (руб') Хосровджерд округа Бейхак.[12] Фамилия Дариев (Дарийан) происходила от старинных землевладельцев-дехканов округа Бейхак.[13] Старинная фамилия Анбариев обзавелась большими поместьями и недвижимыми имуществами в округе Бейхак.[14]

Эти знатные фамилии из поколения в поколение были гражданскими чиновниками и духовными лицами в городе Себзеваре и его округе Бейхак, как и в других округах. Мустауфии, как показывает их фамильное имя,[15] были наследственными начальниками дивана финансов округа Бейхак. Анбарии были дебирами и другими гражданскими чиновниками округа, при династии Махмудиев (т. е. Газневидов, в первой половине XI в.) получили жалованные грамоты и почетные звания.[16] Фундукии со времен султана Махмуда Газневи (998—1030) были казиями в Ниша-

---

[1] Тарих-и Бейхак, цит. рукоп., лл. 63а — 63б — خاندان أولاد اتباك.

[2] Там же, лл. 59а — 59б.

[3] Там же: و اکثر عمارت واوقاف مسجد جامع قصبهٔ سانز وار او ساخت از خاص مال خویش ودر قصبه سرایها سا خت

[4] Там же, лл. 58б — 59а.

[5] Среди предков этой фамилии один носил имя Дивасти دیواستی — имя, получившее известность благодаря открытию согдийских документов на горе Муг (владетель Пенджекента в Согде — Дивастич, в начале VIII в.). — О судьбах другой (нишапурской) ветви этой фамилии в X — XI вв. см.: Б. Н. Заходера. Хорасан и образование государства сельджуков, стр. 126—127.

[6] Там же, л. 49а: ضیاعی خرید

[7] Там же, лл. 52б — 55б.

[8] Там же, лл. 52б — 55б.

[9] Там же, л. 53б: ربع ز میچ بیشتر ملک ایشان بوده‌است

[10] Там же, лл. 66а — 67б.

[11] О фамилии Симджуридов см.: В. В. Бартольд. Туркестан в эпоху монгольского нашествия, ч. II, стр. 237, 249, 258, сл.

[12] Тарих-и Бейхак, цит. рукоп., л. 66б.

[13] Там же, лл. 58а — 58б.

[14] Там же, л. 61б: خاندان قدیم... د بیهق ضیاع و اسباب بسیا ر ساختند

[15] Мустауфи (арабск.) — казначей, глава ведомства финансов.

[16] Тарих-и Бейхак, циторук., лл. 59б — 61б.

пуре, Бистаме, Дамгане и других местах.[1] Члены фамилии Аулад-и Камэ были сановниками династий Буидов и Саманидов.[2] Члены фамилии Зийадиев (Зийадиан), иранского происхождения, были эмирами, улемами, вельможами (акабир) и дехканами.[3] Гражданскими чиновниками были и члены фамилии Хатимиев (Хатимийан), происходившей из клиентов пророка Мухаммеда. Из этой фамилии Ходжа Абу-л-касим ибн-Хатим при султане Махмуде Газневи был мушрифом (контролером), а одно время был сахиб-беридом (начальником почтового ведомства) всего государства.[4] Члены фамилии Аулад-и Аби-На'им, потомки знатока хадисов Абу На'има Абдуллаха ал-Исфераини, были шейхами и ра'исами.[5] Члены фамилии Дилькандиев, потомки законоведа Мухаммеда ибн-Али ад-Дильканди, были факихами и обладателями вакфа Абу-л-Аббаса.[6] Из фамилии Салариев (Саларийан), потомков Абу-л-Аббаса ал-Хасана ибн-Ахмеда ал-Муту'и, который в борьбе с византийцами был начальником добровольцев, „борцов за веру" (салар-и газийан) и пал в битве при Муту'а близ Тарса, выходили хафизы, ходжи и ученые (богословы).[7] Члены фамилии Бейхакиев (Бейхакийан), персидского происхождения, были вельможами и учеными (богословами);[8] один из них, Абу-Абдуллах Мухаммед ибн-Яхья, был сахиб-диваном (начальником административного управления области Хорасан) в Нишапуре, а сын его Фазль ибн-Мухаммед — везиром Хорасана при Саманидах, в X в.[9] Благодаря родству по женской линии с влиятельной фамилией Микалиев, потомков местных до-мусульманских владетелей, земли Бейхакиев в районе Руб'-и Земич были освобождены от взимания хараджа.[10] Один из членов фамилии 'Азизиев ('Азизийан), происходивший из 'Алидов (потомков четвертого халифа и первого имама 'Али), был везиром саманидского государя Нуха III (976—997).[11] Многие из фамилий 'Уммидиев ('Уммидийан) были видными гражданскими сановниками Хорасана.[12]

Все эти фамилии роднились друг с другом и удерживали руководящее положение в городе Себзеваре и его округе еще во второй половине XII в. В 1220 г. в округе Бейхак монгольскими завоевателями была произведена „всеобщая резня" (катл-и 'амм), причем погибло около 70 тысяч жителей.[13] Однако здесь, как и в других местностях Ирана, где происходили подобные же события,[14] по крайней мере некоторые из знатных фамилий уцелели и пережили монгольское нашествие. Что это так, можно судить по тому, что в „Тарих-и Бейхак" упомянута та фамилия сейидов Баштиниев (Баштинийан),[15] потомков по мужской линии имамов 'Али, Хусейна и Зейн-ал-'Абидина, а по женской линии — везира иранца Яхьи Бармекида, из которой позднее, во время распада монгольского государства Хулагуидов, вышли первые предводители антимонгольского движения сербедаров — братья 'Абдурреззак и Веджихеддин

---

[1] Там же, лл. 49а—52б.
[2] Там же, лл. 66а — 67б.
[3] Там же, лл. 64б — 66а.
[4] Там же, лл. 61б — 62а.
[5] Там же, лл. 56а — 57а.
[6] Там же, лл. 64а — 64б.
[7] Там же, лл. 62а — 62б.
[8] Там же, л. 52б: جما عتی از بزرگان و افا ضل بوده‌اند.
[9] Там же, лл. 52б — 55б.
[10] Там же, л. 53б.
[11] Там же, л. 59б.
[12] Там же, лл. 68а — 68б.
[13] Ала-ад-дин Ата Мелик-и Джувейни, Тарих-и джехан гушай, изд. Gibb memorial series (G. M. S.), перс. текст, т. I, стр. 118.
[14] См. ниже о Казвине.
[15] Тарих-и Бейхак, цит. рукоп., л. 39а.

Мас'уд Баштини (1336—1343). Фамилия эта при Абу-Са'иде Бахадур-хане оставалась служилой фамилией. Насколько фамилия Баштиниев была богата и при монгольском владычестве, видно из того, что юноша 'Абдурреззак, растративший 100 тыс. динаров казенных денег, думал покрыть растрату путем продажи имений (амлак) из своей доли отцовского наследства (а у отца его было 5 сыновей).[1]

Данные Хамдуллаха Мустауфи Казвинского о знатных фамилиях его родного города Казвина относятся к концу эпохи монгольского владычества. Анализ этих данных приводит к следующим статистическим выводам. Из упомянутых автором 28 знатных фамилий 25 поселились в Казвине задолго до монгольского нашествия. И хотя 7 ша'бана 617 г. х. (7 октября 1220 г.) монгольским полководцем Субудай-бахадуром в Казвине была произведена „всеобщая резня", драматически описанная тем же Хамдуллахом Казвини в его стихотворном произведении „Зафар-намэ" („Книга победы"), на основании устного рассказа очевидца, прадеда автора, Аминеддина Насра Мустауфи,[2] несомненно, что многие из знатных фамилий во время этой резни уцелели случайно, или, вероятнее, получили пощаду.

Сам автор говорит, что большинство этих фамилий было арабского происхождения.[3] Явно арабского происхождения было 13 фамилий; среди них одна фамилия сейидов Хусейниев (потомков третьего Хусейна),[4] одна фамилия (Бекриев, в монгольскую эпоху именовавшихся Ифтихариями) потомков первого халифа Абу-Бекра;[5] одна фамилия (Аббасиев) потомков одной ветви халифов Аббасидов;[6] одна фамилия (Анасиев) потомков знаменитого богослова Малика ибн-Анаса[7] (VIII в. н. э.), основателя-эпонима маликитской богословской школы (мазхаба); затем 4 фамилии потомков товарищей (асхабов) пророка Мухаммеда,[8] из которых выделялась фамилия Заканиев (Заканийан), из арабского племени Бену Хафадж, — из этой фамилии происходил персидский поэт Убейд-и Закани.[9] Явно иранского (персидского и дейлемитского) происхождения было 3 фамилии; неясного происхождения, не то арабского, не то иранского, было 8 фамилий; только одна фамилия — Баздары (Баздаран) тюркского происхождения; их предок Барангуш был гулямом, т. е. гвардейцем рабского происхождения, потом сокольничьим (баздар) халифа Муктафи (902—908 гг.), назначенным им правителем (хакимом) города Казвина.[10]

Фамилии арабского происхождения поселились в Казвине или вместе с арабскими завоевателями, или во всяком случае задолго до монгольского завоевания. Так, фамилия Заканиев сохраняла грамоту (действительную или подложную?) четвертого халифа Али, копия ее приведена Хамдуллахом Казвини;[11] такая же грамота была у фамилии Заданиев;[12] о фамилии Рафи'ев сказано, что они „пришли в Казвин во времена

---

[1] Тарих-и Хафиз-и Абру, цит. рукоп., лл. 396а — 396б. Даулетшах, Тезкирет аш-шу'ара, изд. перс. текста Э. Г. Броуна, Лондон — Лейден, 1901, стр. 277—278.

[2] Содержащий это описание отрывок из „Зафар-намэ" (перс. текст. и англ. перевод) приведен у E. G. Browne (History of Persian literature under Tartar dominion, стр. 96—98).

[3] Тарих-и гозидэ, цит.изд. перс. текста, стр. 842: اصل قبایل آنجا از عربیست.

[4] Там же, стр. 843.

[5] Там же, стр. 844.

[6] Там же, стр. 847.

[7] Там же.

[8] Фамилии Халидиев, Зубейриев, Заканиев и Рафи'ев.

[9] Тарих-и гозидэ, стр. 845.

[10] Там же, стр. 844.

[11] Тарих-и гозидэ, стр. 845—846.

[12] Там же, стр. 846.

халифов",[1] т. е. не позднее X в. Фамилия Караджиев[2] прибыла в Казвин при халифе Харуне (786—809);[3] из этой фамилии происходил знаменитый арабоязычный географ (XIII в.) Закария Казвини. Фамилия Мустауфиев (Мустауфийан), из которой происходил Хамдуллах Казвини, поселилась в Казвине при халифе Му'тасиме (833—842), когда предок фамилии, араб Хурр ибн-Йезид ар-Рийахи, был правителем Казвина.[4]

Из этих 25 фамилий домонгольского времени к 1330 г. н. э. одна фамилия впала в бедность,[5] четыре — вымерли[6] и одна фамилия переселилась в Тебриз,[7] а прочие остались и сохранили свое влияние в Казвине.

Всего 3 новых фамилии вступили в ряды аристократии в Казвине в монгольскую эпоху. Из них только одна фамилия была монгольского происхождения — Була-Тимуриды (Була-Тимурийан), потомки Таянг-хана найманского; потомок его, эмир (нойон) Текеш, при Оготай-каане был назначен наместником (шихна) Казвина; его потомки остались здесь и разбогатели.[8] Затем, одна из новых фамилий была тюркская (Каравулан), также очень богатая,[9] и одна фамилия персидская — Ширзадии (Ширзадийан). Предок-эпоним этой фамилии Ширзад ибн-Ширан происходил из людей среднего состояния Казвина, у него было стадо баранов.[10] Сын его Хаджи Бедреддин разбогател, приобрел много земельных владений и движимого имущества,[11] поступив на службу к Оготай-каану, великому хану монгольскому, и, получив, в конце концов, назначение на пост великого битикчия (улуг-битикчи) округа Казвина. Сын Бедреддина Хусамеддин Омар достиг высокого положения заместителя улусного эмира Амир-Буки.[12]

Все эти фамилии городской знати, живя в городе, были в то же время крупными землевладельцами Казвинского округа. Упомянутая уже фамилия Ифтихариев обладала „движимым имуществом и земельными владениями" (асбаб ва амлак).[13] Сефиеддин Закани, из иранизованной арабской фамилии Заканиев, был „господином земельных владений и движимого имущества".[14] Фамилия эта была многочисленна, и не все члены ее были одинаково богаты. Член этой фамилии, персидский поэт 'Убейд-и Закани (ум. в 1371 г.), родился в фамильном поместье Закан близ Казвина.[15] Сам поэт не был богат, однако и у него были земельные владения.

---

[1] Там же, стр. 845.

[2] Там же, стр. 847 كرجيان что можно читать как „Караджийан" или „Курджийан"; ими был основан город Карадж كرج; предком фамилии был Абу Дулаф Иджли; иначе фамилия именовалась Дулафидами.

[3] Там же.

[4] Там же, стр. 848.

[5] Фамилия Ифтихариев افتخاريان (там же, стр. 844).

[6] Фамилия Анасиев اناسيان, Кайсиев كيسيان, Му'афайев معافائيان, Нишапуриев نيشاپوريان (там же, стр. 847—849).

[7] Фамилия Му'минов مؤمنان (там же, стр. 848).

[8] Тарих-и гозидэ, стр. 849.

[9] Там же, стр. 848; как показывает фамильное имя, фамилия эта вышла из военной, вероятно кочевой тюркской среды.

[10] Там же, стр. 846: از اوساط الناس قزوين و اورا كلهٔ كو سفند بودى

[11] Там же, стр. 846: پسرش حاجى بدرالدين را املاك واسباب زياده شد

[12] Там же.

[13] Там же, стр. 844.

[14] Там же, стр. 845: خداوند املاك واسباب

[15] См. предисловие к „Хазалийат" („Шуточным стихотворениям") 'Убейд-и Закани, Константиноп. изд. 1303 г. х. = 1885/1886 г. н. э.; см. также: Э. Г. Бр. of Persian literature under Tartar dominion, стр. 231.

В одном из своих „шуточных стихотворений“ (хазалийат) поэт говорит о своем разорении (приводим прозаический перевод):

„Прежде из имения[1] каждый год отовсюду
мне доставляли разные мелочи.
„В жилище моем находились сухой хлеб и
блюдо салата, когда приходил приятель;
Случалось, бывало и вино, если приходил
интимный друг и любимец;
„Теперь же в руках моих нет ничего, ни су-
хого, ни влажного, из того, что не-
когда шло в расчет,
„Кроме меня самого, в доме моем ничего не
осталось, — и того б не осталось, если б
[уход мой] послужил на пользу!“[2]

Этот поэт был городским жителем. В другом „шуточном стихотворении“ он писал о себе:

„В городе у меня долги и в квартале долги,
„Долги на улице и долги в доме“.[3]

Упомянутая уже фамилия Каравулан, возвысившаяся при монгольском владычестве, была очень богата, обладала большими купленными земельными владениями и движимым имуществом.[4] Була-Тимур, эпоним выдвинувшейся в ту же эпоху фамилии Була Тимуридов, „достиг степени эмирата, и у него собралось много земельных владений, недвижимого имущества и подвластных людей в Хорасане и Ираке“.[5] О фамилии Башариев Хамдуллах Казвини говорит просто, что это были люди богатые.[6]

Итак, представители казвинской городской аристократии были землевладельцами округа, иначе говоря, феодалами, как и знатные люди в Себзеваре бейхакском. Как там, так и в Казвине, эти знатные люди принадлежали к двум прослойкам класса феодалов — к гражданской бюрократии и духовенству, точнее сословию богословов и законоведов.

Обе эти группы в источниках обозначались одним термином „ахл-и калам“ (арабо-перс. „люди пера“, в отличие от „ахл-и шемшир“ — „людей меча“, военной аристократии, в XIII—XIV вв. состоявшей преимущественно из монгольских и тюркских кочевников).

Шейх Сейфеддин Мухаммед ал-Хусейни, из фамилии сейидов Хусейниев, богослов шафиитской школы, господствовавшей в XIII—XIV вв.

---

[1] Мильк (арабск.) — в терминологическом значении „безусловная, недвижимая собственность, с правом продажи и передачи по наследству“.

[2] Приведено у Э. Г. Броуна, цит. соч., стр. 239:

پیش از ین از ملک هر سالی مرا * خوردهٔ از هر کناری آمدی
در و ثاقم نان خشک و تره * در میان بودی چویاری آمدی
که گهی هم بادهٔ حاضر شدی * گر ندیمی و نگاری آمدی
نیست در دستم از خشک و تر * زآنچه و قتی در شماری آمدی
غیر من در خانه ام چیزی نماند * وآن نماندی گر بکاری آمدی

[3] Приведено у Э. Г. Броуна (цит. соч., стр. 240); см. также Хазалийат, Константиноп. изд., стр. 61—62:

در شهر قرض دارم و اندر محله قرض
در کوچهٔ قرض دارم واندر سرای قرض

[4] Тарих-и гозидэ, стр. 847: تمولی تمام داشتند املاک و اسباب خریدند

[5] Там же, стр. 849: امیر بولاتیمور بمرتبهٔ امارت برسید و املاک و اسباب و اتباع بسیار در خراسان و عراق بر و جمع شد

[6] Там же, стр. 844.

в Казвине и во всех почти городах западного Ирана, был главным казием[1] столичного города (дар ал-мульк) Султании и округов Казвина, Абхара, Зенджана и обоих Тарумов.[2] Из двух ветвей фамилии Заканиев члены одной были улемами, члены другой занимали должность садра, очевидно наследственно.[3] Среди членов фамилии Зубейриев были „улемы и салихи".[4] Из фамилии Заданиев выходили „улемы и захиды (подвижники) высоких степеней".[5] Также и из фамилии Тавусов (Тавусан) выделялись „улемы высоких степеней", каковы шейх Мухаммед Казвини и сын его шейх Джа'фар 'Ираки.[6] Члены фамилии 'Аббасиев (как сказано, это была одна из ветвей халифской фамилии 'Аббасидов) были наследственными управляющими дивана Казвинского округа.[7]

Из фамилии Гаффариев вышло много богословов шафиитской школы, среди них известный Неджмеддин 'Абдулгаффар, умерший в 1267 г. Потомки его были имамами в Казвине.[8] Из фамилии Рафи'ев также было много богословов.[9] Среди членов „высокосановитой" фамилии Марзубаниев, обитавшей в квартале Дастаджерд близ сада Баг-и Мейдан, было также „много улемов и людей хадиса".[10] Члены фамилии Мустауфиев, уже упоминавшейся, при династии Буидов около 100 лет наследственно занимали пост хакима (правителя) Казвина. После завоевания города султаном Махмудом Газневи (998—1030) Мустауфии лишились поста хакима, но взамен получили привилегию наследственно занимать пост мустауфия (главы дивана финансов) в округе Казвина и удерживали этот пост еще в XIV в.;[11] благодаря этому их звание превратилось в фамильное имя. Происходивший из этой фамилии персоязычный историк и географ Хамдуллах Мустауфи Казвини был мустауфием округов Казвина, Зенджана, Абхара и обоих Тарумов.[12] Другие члены фамилии занимали при Хулагуидах важные административные посты.[13]

Один из членов богатой и чиновной фамилии Му'минов,[14] ходжа Таджеддин Му'мини, занимал видный пост в диване великого везира (диван-и визарет) при всесильном везире Шемседдине Мухаммеде Джувейни, в 50—70-х гг. XIII в.[15] Члены одной ветви фамилия Халидиев, арабского происхождения, „достигали высоких степеней в суфийской мистике (тасаввуф)",[16] иначе говоря, были дервишескими шейхами, а из другой ветви той же фамилии ходжа Садреддин Ахмед Халиди был

---

[1] قاضی قضاة — „кавий казиев" (там же, стр. 842).
[2] Там же, стр. 845.
[3] Там же.
[4] Там же, стр. 846.
[5] Там же.
[6] Там же, стр. 847.
[7] Там же.
[8] Там же; известный персидский историк XVI в. Ахмед Гаффари, автор трудов „Нигаристан" („Картинная галлерея"), и „Нусах-и джехан-арай" („Списки украшателя мира") казвинец, вероятно происходил из этой же фамилии.
[9] Там же, стр. 845; об известном казвинском богослове ханефитской школы из фамилии Рафи'ев упоминает в первой трети XIII в. историк Мухаммед Несави, Сират ас-султан Джелаледдин Мангуберти, изд. O. Houdas, арабск. текст, стр. 234, франц. пер., стр. 390.
[10] Тарих-и гозидэ, стр. 845.
[11] Там же; правда, прадед Хамдуллаха Казвини, Аминеддин Наср Мустауфи, мустауфий казвинский, погиб от руки монгольских завоевателей 93 лет от роду, но потомки его сохранили свой наследственный пост и при монгольском владычестве.
[12] Тарих-и гозидэ, стр. 598; Нузхат ал-кулуб, стр. 27.
[13] Подробнее см. об этом в нашей статье „Хамдуллах Казвин как Источник по социально-экономической истории Восточного Закавказья", Известия Акад. Наук СССР, отд. общ. наук, 1937, № 4, стр. 875; там же приведена библиография.
[14] Тарих-и гозидэ, цит. изд., стр. 848: صاحب مال و جاه بودند
[15] Тарих-и гозидэ, цит. стр.; о фамилии Джувейниев скажем ниже.
[16] Там же, стр. 844.

великим везиром с титулом „Садр-и джехан" („Опора мира") Хулагуидского государства при Кейхату-хане (1291—1295 гг.).[1] Садр-и джехан известен своей попыткой, кончившейся плачевной неудачей, ввести в обращение в Иране, по примеру Китая, бумажные деньги „чао". Брат его, носивший титул „Кутб-и джехан" („Полюс мира"), занимал высокий придворный пост. Оба брата были казнены при Газан-хане в 1298 г.

При монгольском владычестве первое место среди казвинской знати заняла фамилия иранизованных арабов Ифтихариев, упомянутая уже нами. Ифтихареддин Мухаммед ибн-Абу-Наср Бекри[2] при наместниках великих ханов достиг высоких чинов: образованный филолог, он был очень полезен завоевателям благодаря своему знанию языков монгольского и тюркского, что было редкостью в среде иранской гражданской бюрократии. Книгу „Калила и Димна" Ифтихареддин перевел на монгольский язык, а „Синдибадову книгу" на тюркский;[3] можно думать, что он знал уйгурский алфавит, принятый у монголов. В 651 г. х.= 1253—1254 г. н. э. великий хан Мангу-каан назначил Ифтихареддина хакимом (гражданским правителем) Казвина, с титулом мелика,[4] который при монгольских ханах давался высшим представителям оседлой феодальной знати из покоренных народов. Ифтихареддин и его брат мелик 'Имадеддин Яхья 27 лет вместе правили в Казвине.[5] В 677=1278/9 г.[6] управление городом было предоставлено ходже Фахреддину Ахмеду из фамилии Мустауфиев, впоследствии наместнику Малой Азии. Причину этой перемены мы узнаем от Рашидеддина. По рассказу этого историка, в конце правления Абака-хана „издержки мелика Ифтихареддина Казвинского повысились. И принесли на него жалобу, что он похитил много податных сумм (маль). Он возвратил 50 туманов[7] и не допустил, чтобы дело дошло до очной ставки (с обвинителями). И два года он оставался задержанным в орде".[8] Обычная манера поведения и обычный финал карьеры иранского гражданского сановника на службе у монгольских ханов! Неудивительно, что Ифтихареддин разбогател. Он украсил город Казвин многими великолепными зданиями.[9]

Через несколько лет управление Казвином снова перешло в руки Ифтихариев, и так продолжалось до конца царствования Ульджайту-хана (1316). Монгольские ханы во время своих приездов в Казвин останавливались во дворце Ифтихариев. Абу-Са'ид Бахадур-хан в начале своего царствования отдал Казвин в управление уполномоченным своей матери Гунджишкан-хатун.[10] Фамилия Ифтихариев разорилась, и из недвижимого имущества и поместий (амлак) их наследникам ничего не осталось.[11]

Данные Хамдуллаха Казвини, как и данные автора „Тарих-и Бейхак", показывают большую устойчивость этнического и социального состава

---

[1] Там же.

[2] До Ифтихареддина фамилия эта носила имя Бекриев в честь предка фамилии, халифа Абу-Бекра.

[3] Там же, стр. 844.

[4] Там же, стр. 841—842.

[5] Другие три брата их были наместниками монгольского хана в Мазендеране, Грузии и Дийарбекре (см. там же, стр. 844).

[6] Повидимому, в этом году Ифтихар-ад дин умер после двухлетней опалы (см. ниже). По Рашидеддину, Ифтихареддин умер в 678=1279 (80 г.), см. рукоп. Инст. вост. рукоп. АН УзССР № 1620, л. 221б.

[7] Т. е. 500 тыс. серебряных динаров или, примерно, 3% ежегодного дохода Хулагуидского государства в 70—80-х гг. XIII в.

[8] Рашидеддин, цит. рукоп., л. 221б.

[9] Тарих-и гозидэ, цит. изд., перс. текст, стр. 844.

[10] Там же, стр. 842; иначе говоря, отдал Казвин в удел своей матери.

[11] Там же, стр. 844.

городской знати и до и после монгольского завоевания. Знать эта состояла из иранцев и давно уже иранизованных потомков арабских завоевателей, представителей оседлого элемента, землевладельцев, верхов гражданского чиновничества и мусульманского духовенства. Обе эти близкие друг другу группы класса феодалов — носители традиций централистической государственности, восходившей ко временам Сасанидов, халифата, Буидов, и традиций мусульманского права, — были враждебны стремлениям монголо-тюркской военно-кочевой аристократии с ее традициями чингизхановой ясы и центробежными тенденциями.

Но монгольские ханы, поддерживавшие в большей или меньшей степени централистическую тенденцию, видели в иранской городской знати полезных для себя помощников и агентов в эксплоатации покоренных ра'ийатов — горожан и крестьян. Эта знать в значительной своей части легко перешла на сторону монгольских завоевателей.

Фамилии городской знати, как сказано, были одновременно городскими жителями, и землевладельцами, и феодалами. Часть этих фамилий выделилась из остатков старинных иранских дехканов. Еще в начале XIII в. мы встречаем в источниках упоминание о дехканах как остатках старинного рыцарства.[1] Биограф последнего хорезмшаха Джелаледдина (1221—1231) Мухаммед Несави часто упоминает о феодалах, живших в укрепленных замках,[2] да и сам он жил в подобном фамильном замке — Хорендиз.[3] В эпоху монгольского владычества остатки дехканского рыцарства исчезли, замки из резиденций феодалов превратились во временные убежища для их владельцев на случай осады или опасности,[4] число этих замков уменьшилось. По данным Хамдуллаха Казвини, в области Фарс из 70 слишком крупных замков, существовавших там до времен сельджукидов, в XIV в. сохранилось только 16,[5] но и из них часть попала в руки новых владельцев — представителей монголо-тюркской кочевой знати.[6]

В XIV в. местные феодалы не жили в замках, не жили часто и в своих сельских усадьбах. Военная монголо-тюркская знать летом кочевала с подчиненными ей племенами, зимою жила при дворах монгольских ханов и царевичей. Иранская местная чиновная и духовная знать жила в городах. В названную эпоху в Иране почти не было собственного господского барщинного хозяйства феодалов, и господские земли сдавались мелкими участками безземельным крестьянам на условиях издольной аренды.[7] Благодаря этому у разных групп феодального класса и не было особой необходимости постоянно жить в деревне: они лишь получали с крестьян продуктовую и денежную ренту. Поэтому город-

[1] Джувейни, цит. изд., т. I, стр. 119 (о дехканах Хорасана):

دهاقين از كثرت نعمت با ملوك وامراء و قت دم موازات مى زدند

„Дехканы, благодаря изобилию благ, пытались равняться с царями и эмирами времени"; из контекста видно, что термин „дехкан" здесь употреблен в значении землевладельца, а не крестьянина.

[2] Несави, цит. изд., арабск. текст, стр. 153—154, 156—157, 177—178, 224—226; франц. пер., стр. 254—257, 259—262, 295—296, 373—377.

[3] Там же, арабск. текст, стр. 53, 57—59; франц. пер., стр. 90, 97—100.

[4] О подобной эволюции феодального замка трактуется в монографии проф. Е. А. Пахомова, Оборонные сооружения Апшерона, Баку, 1947.

[5] Нузхат ал-кулуб, цит. изд. перс. текст, стр. 131; описание важнейших замков см. там же, стр. 132—133. Ср. также „Фарс-намэ" Ибн-ал-Балхи, изд. G. M. S., под ред. Г. Ле-Стренджа и Р. Никольсона, перс. текст, стр. 156—160.

[6] Там же, стр. 133, о замке قلعه تيز.

[7] См. работу проф. А. Ю. Якубовского „Об издольных арендах Ирака", Советское востоковедение, т. IV, 1947, стр. 171—184. Выводы А. Ю. Якубовского, относящиеся к эпохе халифата, сохраняют силу и для монгольской эпохи; упоминания об издольщиках в это время часты; см., напр., Нузхат ал-кулуб, стр. 30, 118.

скую знать можно было бы условно называть земско-городской знатью, и мы в дальнейшем будем именовать ее так.

Живя в городе, представители земско-городской знати оказывались связанными и с городской торговлей или принимая участие в откупах налоговых сборов,[1] или вкладывая средства в крупную оптовую караванную (внешнюю) торговлю, в компании привилегированных купцов-уртаков.

Данные автора „Тарих-и Бейхак" о Себзеваре и Хамдуллаха о Казвине типичны для определения облика знати и других городов Ирана. Правда, относительно этих городов мы не располагаем такими суммарными данными, как относительно Себзевара и Казвина. Но единичные сведения о представителях служилой и духовной земско-городской знати, разбросанные по разным источникам, как увидим, вполне соответствуют приведенным выше данным о земско-городской знати Себзевара и Казвина.

В XII в. подобная фамилия богословов, наследственных хатибов и ре'исов, потомков халифа 'Омара, одновременно феодалов и купцов, захватила власть в Бухаре, с титулом „Садр-и джехан" („опора мира").[2] Бухарские садры сохраняли власть в Бухаре и при монгольском владычестве.[3]

В Тебризе перед монгольским завоеванием руководящее положение занимала фамилия Тугра'иев (Тугра'ийан).[4]

Подобных лиц еще в домонгольскую эпоху мы находим также в Грузии и Армении. В Тбилиси стоит назвать министра финансов царицы Тамары (1184—1213) Кутлу-Арслана, защитника интересов купцов и финансистов. Опубликованный акад. Н. Я. Марром эпиграфический памятник конца XII в. рисует нам яркий образ Тиграна Оненца, жителя армянского города Ани, принадлежавшего с 1173 г. Грузинскому царству, наполовину феодала, наполовину купца и ростовщика, скупившего много земель в окрестностях города, строителя и ктитора армяно-халкедонитской (православной) церкви св. Григория в Ани.[5] Н. Я. Марр, обратив внимание на сочетание феодала и купца в одном лице, готов был видеть в Тигране Оненце носителя новых буржуазных отношений.[6] В действительности в социальном облике Тиграна не было ничего исключительного, нового и, конечно, ничего буржуазного: это был типичный для стран Передней и Средней Азии представитель земско-городской знати.

Подобные же фигуры мы встречаем также в рассказах источников монгольской эпохи. Типичной для земско-городской служилой знати была фамилия иранизованных потомков арабов Джувейниев,[7] одна из старейших и знатнейших в Иране, члены которой еще со второй половины VIII в. служили аббасидским халифам, занимали главные государственные посты, в частности пост начальника дивана финансов с титулом сахиб-дивана, при сельджуках и хорезмшахах,[8] а потом

---

[1] В Фарсе, напр., откупа (ضمان, مقاطعه) налоговых сборов во второй половине XIII в. находились в руках местных крупных оседлых феодалов-меликов; см. у Хафиз-и Абру, цит. рукоп., л. 120б (частью на основании Вассафа).

[2] В. В. Бартольд, Туркестан, ч. II, стр. 379—381. Кроме первоисточников, цит. В. В. Бартольдом, см. также у Джузджани, изд. перс. текста Nassau Lees, стр. 170.

[3] Джувейни, цит. изд., т. I, стр. 83—90; Рашидеддин, цит. рукоп. Инст. вост. рукоп. АН УзССР, № 1620, л. 220а; см. также Муншаат-и Рашиди (письма Рашидеддина), рукоп. Инст. востоковед. АН СССР В-938, лл. 22а—22б (письмо 16).

[4] О ней см. у Ибн-ал-Асира, изд. Торнберга, т. XII, стр. 224 сл.; русск. перев. у Тизенгаузена, стр. 15 сл.; Несави, цит. изд., арабск. текст, стр. 112—117, франц. пер., стр. 185—194.

[5] Н. Я. Марр, Ани, стр. 33—35; ср. там же, стр. 42 (надпись Сахмадина 710 г. арм. э.=1261 г. н. э.).

[6] Там же, стр. 35.

[7] Из округа Джувейн, соседнего с Бейхаком, в Хорасане.

[8] Несави, цит. изд., арабск. текст, стр. 195, франц. пер., стр. 324—325.

перешли на службу к монгольским ханам. Исключительно велико было могущество знаменитого первого везира Хулагу-хана, Абака-хана и Токудар-Ахмед-хана, сахиб-дивана Шемседдина Мухаммеда Джувейни, финансиста и крупного землевладельца. Брат его, историк 'Алаеддин Ата-Мелик-и Джувейни, был наместником Ирака арабского (Месопотамии).[1]

Ежедневный собственный доход всесильного сахиб-дивана равнялся 1 туману = 10 тысячам серебряных динаров, следовательно составлял 365 туманов в год;[2] эта сумма превышала 20% всего государственного дохода Хулагуидской державы, который, по Хамдуллаху Казвини, составлял в то время 1700 туманов, а по Вассафу — 1600 туманов в год. Семья Джувейниев пала жертвой политического переворота и антимусульманской реакции при вступлении на престол Аргун-хана, покровителя буддистов, христиан и евреев и врага мусульман. Казнь сахиб-дивана состоялась 4 ша'бана 683 г. х. = 16 октября 1284 г. н. э.

Представителем новых элементов, вошедших в ряды городской знати при монгольских ханах, был везир мусульманских государей Газан-хана и Ульджайту-хана, медик, персоязычный историк и автор ряда трудов по мусульманскому богословию Рашидеддин Фазлуллах ал-Хамадани (род. в 1247 г., казнен 18 джумады I 718 г. х. = 18 июля 1318 г. н. э.), прославившийся как автор или, точнее, редактор большого исторического труда „Джами'ат-таварих" („Собрание историй"). Он происходил из незнатной семьи ученых, которой враги Рашидеддина, дабы возбудить против него представителей мусульманского фанатизма, приписывали еврейское происхождение; это утверждение, однако, не может быть вполне установлено на данных источников.[3] Сделав блестящую придворную карьеру, сперва в качестве лейб-медика, потом везира (с 1298 по 1317 г.), Рашидеддин скопил не меньшие богатства, нежели сахиб диван Шемседдин Джувейни, став крупным землевладельцем, рабовладельцем и принимая участие в торговых операциях. В Тебризе Рашидеддин владел на правах милька (наследственной собственности) построенным им целым кварталом Руб'-и Рашиди, который он обстроил великолепными постройками.[3]

Термин „руб'" (в арабском яз. буквально „четверть", „квартал"), как известно, имел в ту эпоху различные значения. Повидимому, Руб'и Рашиди („Рашидов квартал") был именно четвертой частью города Тебриза, обстроенной при расширении территории города Газан-ханом,[4] вместе с прилегающим сельским округом. Об этом мы можем судить по описанию, приведенному в письме Рашидеддина к своему сыну Са'деддину. Согласно этому описанию, Руб'и- Рашиди насчитывал 30 тыс. домов (перс. „ханэ", вероятно, в значении „семейств", следовательно до 120 тыс. жителей), 24 караван-сарая, 1500 лавок, много садов, бань, складов, мельниц, бумажных и других мастерских и монетный двор; среди ремесленников было много искусных мастеров, переселенных (вероятно принудительно) из разных городов и стран; была в Руб'-и Рашиди „улица улемов" (Кучэй-и улема), заселенная богословами, муэззинами и чтецами корана; в тамошних медресэ обучалось

[1] Подробно см. в историческом введении Мирзы Мухаммеда Икбаля к изданию перс. текста „Тарих-и джехан гушай" Джувейни, в серии G. M. S., т. I, стр. XIX сл.; там же см. и библиографию.

[2] Тарих-и гозидэ, цит. изд., стр. 584.

[3] См. подробности в биографии Рашидеддина у Катрмера во введении к его „Histoire des Mongols de la Perse", Paris, 1836; так же у В. В. Бартольда в рецензии на книгу Блоше „Introduction à l'histoire des Mongols de la Perse", „Мир ислама", т. I, вып. 1, стр. 78, сл.

[4] Нузхат ал-кулуб, стр. 76.

6 или 7 тыс. студентов; в числе профессоров и ученых было 50 медиков из Индии, Китая, Египта и Сирии, каждый из них обучал по 10 учеников; был там и знаменитый госпиталь (дар аш-шифа), основанный Рашидеддином; при госпитале находились лучшие окулисты, хирурги и костоправы, обучавшие каждый по пяти юных рабов Рашидеддина;[1] травы и разные снадобья для этого госпиталя доставлялись, по заданию Рашидеддина, между прочим, из Индии и Малой Азии.[2] Была в „Рашидовом квартале" и библиотека с 60 тыс. книг по точным наукам, истории, поэзии, и богословию, среди них было до 1000 списков корана, выполненных наиболее прославленными каллиграфами эпохи. Для орошения „Рашидова квартала" Рашидеддином был проведен большой кариз (подземная галлерея для вывода подпочвенной воды наружу), называемый Рашиди.[3] В Султании он также построил предместье Рашидийя с соборной мечетью, медресэ, госпиталем и 1500 домов.

Столь разнообразная строительная, культурная и хозяйственная деятельность была бы немыслима без связей Рашидеддина с купцами, торговлей и ремесленной промышленностью. На такие связи, помимо приведенного выше описания Руб'-и Рашиди, указывают и другие письма Рашидеддина. В письме к мустауфию Рума (Малой Азии) Рашидеддин дал ему поручение доставить через посредство купца Ходжи Ахмеда в Магриб (Марокко) подарки, в деньгах и товарах, десяти тамошним ученым.[4] О деятельности Рашидеддина как землевладельца мы узнаем из одного письма, содержащего описание и план нового канала, проведенного Рашидеддином из р. Тигра в районе Дийарбекра и названного им своим именем. По берегам канала Рашидеддин основал и заселил 14 селений, названных именами его четырнадцати сыновей.[5] Близ Руб'-и Рашиди Рашидеддин восстановил пять запустевших селений; в четырех из них он поселил по сорока купленных им молодых рабов и молодых рабынь одной из четырех народностей: грузин (перс. „гурджийан"), курдов („курдийан"), абиссинцев („хабешан") и негров („зенгийан"); для заселения пятой деревни Рашидеддин поручил своему сыну, Ходже Джелаледдину, наместнику Рума, прислать сорок молодых греческих рабов и столько же рабынь-гречанок („румийан").[6] Вновь заселенные деревни были названы, по народности поселенных там рабов, Гуржийан, Курдийан, Хабешан, Зенгийан и Румийан.

Своим богатством Рашидеддин был обязан не только своей хозяйственной деятельности, но и тому, что весь административный аппарат Хулагуидского улуса находился в его руках; из его чытырнадцати сыновей одиннадцать были гражданскими правителями Ирака арабского, Киннесрина, Антиохии, Рума, Грузии, Ардебиля, Исфахана, Семнана, Хорасана, Кермана, Хузистана; в других областях сидели его племянники и его вольноотпущенники.[7]

[1] Письма Рашидеддина, рукоп. Инст. востоков. АН СССР, № В-938, л. 70 сл., письмо 51; ез; подобный же госпиталь (дар аш-шифа) с аптекой (дару-ханэ) был основан Рашидеддином в его родном городе Хамадане, см. в той же рукоп., л. 645.

[2] Та же рукопись, лл. 27а, 28а.

[3] Нузхат ал-кулуб, цит. изд., стр. 77; О Руб'-и Рашиди, см. также: G. Le Strange. Lands of the Eastern Caliphate, pp. 162—163; E. G. Browne, op. cit., p. 86.

[4] Письма Рашидеддина, письмо 40.

[5] Там же.

[6] Та же рукоп., лл. 26б—27а, письмо 17. На это место обратил мое внимание проф. А. А. Али-Заде, которому и приношу благодарность.

[7] В 1946 г. появилась статья R. Levy: „The letters of Rashid-dl-din" (Journal of the Royal Asiatic Society, 1946, № 1—2, pp. 74—78). Автор объявляет письма Рашидад-Дина подделкой XV в. Однако выводы Р. Леви представляются нам малообоснованными и неубедительными.

Многосторонни и крепки были связи Рашидеддина с мусульманским духовенством.[1]

Опала и казнь Рашидеддина была вызвана заговором против него группы персидских чиновников во главе с везиром Таджеддином Алишахом Тебризи. Поместья Рашидеддина и „Рашидов квартал" были конфискованы, имущество расхищено.[2] Но после опалы и падения эмира Чобана имя Рашидеддина было реабилитировано, сыновья его вернули себе отцовское наследство и снова утвердились в „Рашидовом квартале", а шестой сын его Гийаседдин Мухаммед Рашиди получил пост великого везира и титул эмира. Эмир Гийаседдин Рашиди, подобно своему отцу, был ревностным мусульманином и числился муридом знаменитейшего из суфийских шейхов Ирана в ту эпоху, Сефиеддина Исхака ал-Мусеви ал-Ардебили (1252—1334 гг. н. э.), главы — эпонима дервишского ордена Сефевийя, предка династии Сефевидов. В одном из житий этого св. шейха упоминаются построенные Гийаседдином в „Рашидовом квартале" мечеть, имарет (благотворительное учреждение) и ханаках[3] (дервишская обитель). В том же житии рассказывается, что однажды в упомянутой мечети состоялся меджлис (собрание суфиев), где присутствовали шейх Сефиеддин, чагатайский царевич Ясавур, везир Гийаседдин Мухаммед Рашиди и брат его эмир Ахмед, сильные мира сего (арбаб-и дунья), знаменитейшие богословы, шейхи[4] и сборище почетнейших муридов шейха. Но муриды шейха из простонародья, для которых не нашлось места в мечети, силою ворвались туда и нарушили мирное течение меджлиса; эмир Ахмед Рашиди схватил палку, желая выгнать „чернь" из мечети, но был опрокинут и едва не погиб под ногами толпы, — двое „благочестивых ходжей" спасли его.[5] В этом рассказе отразилась вражда между муридами из социальных низов и верхов.

Ибн-Баттута рассказывает об одном из наиболее известных представителей городской знати из высшего мусульманского духовенства. В 30-х годах XIV в. главою богословов Шираза был тамошний казий, видный богослов шафи'итской школы, сейид Меджддеддин Исмаил ибн-Худадад, которого обычно титуловали „величайший владыка наш".[6] Он вел строгий образ жизни, постоянно ходил в ветхом халате, покрытом заплатами, и в таком виде принимал представителей городской знати Шираза.[7] А между тем он был очень богат. Монгольский государь Абу-Са'ид-Бахадур-хан (1316—1335 гг.) подарил казию ширазскому 100 селений, находившихся в долине Джемкан;[8] среди них было селение Меймен, большое, как город.[9] Долина Джемкан простиралась в длину на 24 фарсанга (приблизительно 150 км); половина ее площади составляла сардсир (т. е. прохладное высокогорье с альпийскими лугами), а половина гермсир (т. е. низменная равнина с теплой зимой, удобная

---

[1] См. письма Рашидад-Дина, цит. рукоп., лл. 106, 15а, 166, 186, 196, 22а и др. См. также об этом в биографии Рашидеддина у Quatremère, Histoire des Mongols de la Perse, t. I, Introduction, Vie de Raschideddin, passim; там же, стр. CXI—CXII, приведен арабск. текст и франц. перевод мусульманской молитвы, составленной Рашидеддином.

[2] Манакиб-и шейх-и Сефий-и Ардебили, рукоп. Инст. вост. рукоп. АН УзССР. № 4357, л. 1-10а.

[3] Та же рукоп., л. 120а.

[4] Они перечислены по именам.

[5] Та же рукоп., лл. 140а—140б. Это событие могло произойти между 1327 и 1334 гг. Упоминание о Ясавуре здесь анахронизм.

[6] Ибн-Баттута, цит. изд., т. II, стр. 62: مولاناء اعظم.

[7] كبراء المدينة (там же, т. II, стр. 88).

[8] Там же, т. II, стр. 61: وعطا ه فى جملة عطاياه مايةَ قرية من قرى جمكا ن

[9] Там же.

для зимних пастбищ).[1] Такое расположение позволяло вести как земледельческое, так и скотоводческое хозяйство. А от владетеля Фарса, эмира Абу-Исхака Инджу, казий Меджддеддин получал ежедневную пенсию в 50 динаров серебром.[2]

Упомянутый уже ардебильский шейх Сефиеддин Исхак (род. в 1254 г., ум. в 1334 г.), глава дервишского ордена Сефевийя, был также крупным землевладельцем. В биографиях его упоминаются принадлежавшие ему на правах милька или вакфа десятки селений в округах Ардебиля, Мараги, Мукана (Мугань), Гиляна и т. д.[3] Правда, однажды, когда сын и будущий преемник шейха, шейх Садреддин Муса (ум. в 1392 г.), пожелал купить селение Кун близ Ардебиля, шейх отец не одобрил этого намерения, говоря: „Если ты займешься покупкою селений, то кто же займется верою адептов суфизма"?[4] Дело дервишеского шейха — не покупать деревни, а обращаться к адептам с наставлением в вере и в суфийском „прямом пути" (иршад), с призывом к покаянию (таубэ кари).[5] Однако и сам шейх Сефиеддин иногда не отказывался от покупки селений.[6] Шейх имел возможность продавать сельскохозяйственную продукцию. Но хлеба шейх не позволял продавать. Однажды Ахи 'Али, доверенный слуга шейха в его селении Кальхуран, в год, когда ячмень был дорог, а в амбарах шейха зерно было в избытке, предложил продать ячмень и вырученные деньги отослать в Гилян, дабы купить там запас риса для кухни шейха. Шейх сказал: „Учитель наш (шейх Таджеддин Захид-и Гиляни) не продавал хлеба, мы также не продадим".[7] К концу жизни шейх свои поместья и земли превратил в вакф своей дервишской обители.[9]

Представители мусульманского духовенства, принадлежавшие к земско-городской знати, обычно жили в городе и вели чисто городской образ жизни. Ибн-Баттута красочно рисует собрания духовной знати в Ширазе. Каждую неделю там, в вечер с воскресенья на понедельник, Таш-хатун, мать владетеля Фарса Абу-Исхака Инджу, приглашала казиев, факихов и сейидов на собрание в мечети-мавзолее Ахмеда ибн-Мусы, сына седьмого имама Мусы Казима и брата восьмого имама 'Али-Ризы. На собрании разные чтецы читали коран приятными голосами. После того слуги приносили различные блюда, плоды и сласти. После еды проповедник (ал-ваиз) проповедывал, потом слух собравшихся услаждали музыкой. Таш-хатун присутствовала, находясь на верхней галерее мечети, за решоткой.[10] Собрания духовной и чиновной земско-городской знати и штрихи ее жизни, типично городской, изображены в житии шейха Сефиеддина ардэбильского.[11]

---

[1] Ибн-Баттута, т. II, цит. стр.

[2] Там же, т. II, стр. 88.

[3] Манакиб-и шейх-и Сефий-и Ардебили, цит. рукопись, passim; Сафват ас-сефа, рукоп. Гос. Публ. библ., Dorn № 300, лл. 325а, 469а, 474б, 482б и др.

[4] Манакиб-и шейх-и Сефий-и Ардебили, цит. рукоп., л. 159б:

چون بدیه خریدن مشغول شوی بدین طالبان که مشغول شود

[5] Там же, лл. 159б—160а.

[6] Там же, л. 202б: شیخ در ولایت خلخال دیه کرج بخرید...

[7] Там же, л. 149б.

[8] Там же, л. 151а:

شیخ تمامت املاک و عقار خود...وقف زاویه متبرّکه کرد...

О несторианском патриархе-католикосе Мар-Ябалахе III (1281—1316), как о представителе феодального землевладения, см. Histoire de Mar Iabalaha, цит. пер. Шабо, стр. 100, 113, 138, 178—179.

[9] Ибн-Баттута, цит. изд., т. II, стр. 77—78.

[10] Там же.

[11] Манакиб-и шейх-и Сефий-и Ардебили, цит. рукоп., лл. 120а, 140а—140б, 155б.

В некоторых городах значительную прослойку городской знати составляли сейиды, действительные или предполагаемые потомки пророка Мухаммеда. Они составляли замкнутые влиятельные корпорации. В Куме сейиды, ревностные шииты, играли руководящую роль в городской жизни.[1] В Ширазе их было 1400 человек, старшиною (накиб) их корпорации был 'Азудеддин ал-Хусейни, из потомков третьего имама Хусейна.[2] В Мешхеде 'Али-Ризы, новом городе близ древнего Туса, разросшемся в монгольскую эпоху, пользовались большим влиянием сейиды из потомков восьмого имама 'Али-Ризы; старшина их Тахир Мухаммед-шах был весьма известен.[3]

Султаны, местные феодальные владетели, представители военной и чиновной знати, старались одаривать почитаемых в народе суфийско-дервишеских шейхов. Социальное лицо дервишества в монгольскую эпоху — очень сложная проблема. Сложность эта объясняется прежде всего тем, что, как сейчас твердо установлено исследователями, суфизм не представлял собой единого явления; под суфизмом (тасаввуф) понимались разные течения мусульманского мистицизма и эзотеризма. Естественно, и социальная среда, в которой находили себе последователей эти течения, была неодинакова. Известно, что в монгольскую эпоху некоторые суфийские тарикаты (ордена или школы) были очень популярны в среде ремесленников и крестьян.[4] Но и представители феодальной верхушки имели своих идеологов среди дервишеских шейхов.

Везир-историк Рашидеддин Фазлуллах, например, послал однажды шейху Сефиеддину Ардебили, вместе с любезным письмом, деньги, благовония и припасы, состоявшие из мяса, домашней птицы, риса, пшеницы, масла, меда и кислого молока для обители (ханаках) шейха. В 20—30-х годах XIV в. всесильные временщики, эмир Чобан, а после него везир Гийаседдин Мухаммед Рашиди, добивались чести числиться муридами того же шейха.[5] Монгольский государь Абу-Са'ид Бахадур-хан, вообще благоволивший к дервишеским шейхам,[6] являлся на поклон к шейху Сефиеддину просить у него наставления и благословения.[7]

Из рассказов житий этого шейха не видно, чтобы его знатные муриды глубоко проникались идеями суфийской мистики.[8] Их отношение к шейхам было проще, грубее и практичнее. Они ждали от шейхов чудес (керамат), рассказами о которых наполнены жития шейхов, верили в действенную силу их молитв, и не только в деле спасения души, но и в достижении успеха в жизненных предприятиях старались также использовать в своих интересах влияние шейхов на народные массы.

---

[1] Якут, Му'джам ал-булдан, изд. Ф. Вюстенфельда, т. IV, стр. 175.

[2] Ибн-Баттута, т. II, стр. 78.

[3] Там же, т. III, стр. 78.

[4] Например, тарикат Хейдерийя в Хорасане и тарикат Сефевийя в Азербайджане, западном Иране и Малой Азии. О тяготении крестьян к ордену Сефевийя, см. Сафват ас-сефа, цит. рукоп., лл. 69а—69б, 83б—84а. Общая картина угнетения народных масс рисуется, например, в одной из поэм основателя тариката Ни'метуллахия, шейха сейида Шах-Ни'метуллаха Керманского (1329—1431); текст указанной поэмы приведен у Риза-Кули-хана, Маджма'ал-фусаха, т. II, стр. 45 (перс. текст); также у Э. Г. Броуна, цит. соч., стр. 465 (перс. текст и англ. перевод). — О мистике как об обычной в средние века идеологической форме антифеодальной оппозиции см. высказывания Фр. Энгельса, „Крестьянская война в Германии", Соч., т. VIII, стр. 129.

[5] Манакиб-и шейх-и Сефий-и Ардебили, цит. рукоп., лл. 16б, 120а, 140а, 155б.

[6] Хафиз-и Абру, цит. рукоп., л. 395б.

[7] Манакиб-и шейх-и Сефий-и Ардебили, цит. рукоп., л. 141б.

[8] Впрочем, Рашидеддин в письме к своему сыну Махмуду, правителю Кермана, советовал ему усердно изучать теорию суфизма у керманских шейхов; см. письма Рашидеддина, цит. рукоп., л. 70б, письмо 48.

Многие феодалы ожидали от шейхов заступничества перед государем и „столпами державы".[1] Все это делало влияние шейхов, в частности в их родном городе, безграничным. В начале XIII в. почти все жители Балха считались муридами шейха Бехаеддина Хусейна Веледа, отца поэта шейха Джелаледдина Руми.[2] Наследственные шейхи ордена Сефевийя только при четвертом шейхе Ибрахиме Шейхшахе (1427—1447) стали феодальными владетелями Ардебильского округа;[3] но еще за сто лет до того влияние шейха Сефиеддина в Ардебиле было так велико, что почти все горожане числились муридами шейха и принадлежали к его тарикату.[4]

Шейхам, подобным Сефиеддину Ардебильскому, не было нужды проявлять стяжание, если бы они и желали того. Так много они получали подарков и предложений жизненных благ, что нередко шейхи предпочитали даже отказываться от них, когда почему-либо не хотели обязываться перед сильными дарителями. Сильнейший из гилянских владетелей, испехбед 'Имадеддин Мухаммед Гиляни, просил шейха Сефиеддина ходатайствовать за него в ханской ставке (орду), предлагая щедрые подарки. Шейх отказал, не желая брать на себя подобных поручений, и пояснил своим ближним муридам: „Отцы и деды его давали мне много деревень и земельных владений, а я не принимал и благосклонности к нему не проявлял".[5]

От муридов невысокого социального положения шейх получал множество мелких приношений: то двое муридов шейха поднесут ему по мере сахару,[6] то купец, вернувшийся из путешествия в Индию, поднесет благовония и сахар,[7] то сельская община[8] поднесет дервишескую одежду из синей шерсти.[9] Однажды в обители шейха собралось большое сборище почетнейших муридов, имевших степень халифа,[10] которые принесли шейху подарков почти на 1000 динаров, но шейх не соизволил принять, зато принял смиренное подношение в полдирхема от бедного дервиша.[11] Еще в другой раз шейх предпочел многим богатым подношениям две пригоршни пшеницы от некоего мурада, который смиренно стоял в заднем ряду и сперва даже не решался поднести свой убогий

---

[1] Например, духовная и светская знать Кермана; см. Манакиб-и шейх-и Сефий-и Ардебили, цит. рукоп., л. 189а.

[2] Шемседдин Ахмед Афлаки, Манакиб ал-'арифин, франц. пер. Cl. Huart, Les saints des derviches — tourneurs, t. I, p. 7.

[3] На рубеже XIII и XIV вв. хакимом Ардебиля был сын везира Рашидеддина, эмир Ахмед; см. письма Рашидеддина, цит. рукоп., письмо 49; эмир Ахмед также был муридом шейха Сефиеддина, см. Манакиб-и-шейх-и Сефий-и Ардебили, цит. рукоп., лл. 140а — 140б. Еще в первой четверти XV в. наследственным владетелем Ардебиля был эмир Бистам Джагир из тюркского кочевого племени джагирлу; см. у Мирхонда, Раузат ас-сефа, бомбейское литогр. изд. перс. текста, 1251 г. х., т. VI, стр. 242, 294, 296; Абдурреззак Самарканди, Матла-ас-садайн, франц. пер. Катрмера в „Notices et extraits de la Bibliothèque du roi", т. XIV, ч. I, стр. 234, 242, 244—245. См. также экскурс об ардебильских шейхах у В. Ф. Минорского в его „Tadhkirat al-muluk", Лондон, 1943, стр. 189—195 (в приложении); И. П. Петрушевский. Государства Азербайджана в XV в. Изв. АЗФАН, 1945, № 2—3, 7.

[4] Нузхат-ал-кулуб, цит. изд., стр. 81.

[5] Манакиб-и шейх-и Сефий и Ардебили, цит. рукоп., лл. 152а — 152б:

آباو اجداد او دیهها و عقار بسیار بمن میدادند
قبول نکردم و سر همیب بدو نیاوردم

[6] Там же, л. 137б.

[7] Там же, л. 176б.

[8] Джама'ат-и дех.

[9] Там же, л. 184б: جامهٔ صوف ازرق.

[10] Там же, л. 156б:

جماعت کثیر که از خلفای معتبر بودند

[11] Там же, лл. 156б — 157а.

дар.[1] Такого рода жесты еще больше укрепляли влияние шейха. Множество мелких подношений в сумме составляли заметную статью дохода шейхов.

Связи многих дервишеских шейхов с купцами и торговлей были многообразны. Вот один из примеров таких связей из жития шейха Сефиеддина Ардебили. Караван купцов из Серава, небольшого города близ Ардебиля в южном (иранском) Азербайджане, проходил через Керман. Здесь караван был задержан нукерами эмира Мубаризеддина Мухаммеда (1313—1359) из династии Музаффаридов, впоследствии могущественного государя всего юга Ирана, а в то время еще только скромного владетеля городка Мейбуд близ Йезда. Нукеры потребовали от купцов выкупа. Стоявшие во главе каравана купцы Ходжа Мухаммед Акмивени Серави и Фахреддин Серави отправились для переговоров к эмиру Мубаризеддину, поднесли ему блюдо с сахаром и шерстяную одежду, предложили за освобождение каравана внести выкуп в 5 тыс. динаров золотом. Мубаризеддин спросил: „Откуда вы?" Ответили: „Из Серава". „А видели ли вы шейха Сефиеддина Ардебили?" — снова спросил эмир. Ответили: „Мы все — муриды шейха, принимаем от него наставление (талькин) и творим покаяние (таубэ) пред ним". Тогда Мубаризеддин отпустил купцов, не взяв с них выкупа и выдав им пропускную грамоту, дабы его люди не притесняли их. Так обаяние имени шейха и звание его мурндов спасло купцов от ограбления и плена у феодала-разбойника, отличавшегося свирепым нравом.[2]

Нередко эти связи с купцами и торговлей приносили шейхам и другим представителям духовной аристократии обеспеченный постоянный доход. Характерный пример приводит ибн-Баттута. В Казеруне, большом городе Фарса, центре льняной промышленности,[3] находилась обитель (завийя) св. шейха Абу-Исхака Ибрахима ал-Казеруни.[4] Особенно почитали шейха купцы, ведшие морскую торговлю с Индией и Китаем; они крепко верили, что молитвенное заступничество святого должно спасти их от страшных бурь Индийского океана и не менее страшных нападений морских разбойников. У этих купцов был обычай: отправляясь в морское путешествие, обещать пожертвовать в обитель шейха какую-либо сумму, на которую и составлялось письменное обязательство. После благополучного возвращения корабля в гавань, служители обители поднимались на судно и, просмотрев обязательства, от каждого получали сумму принятого им на себя обета. Не бывало случая, говорит ибн-Баттута, чтобы корабль, прибывавший из Индии или Китая, не приносил обители дохода, исчислявшегося в тысячах динаров. Многие из муридов и дервишей шейха выпрашивали для себя „милостыню" (садака). Просителю выдавалась ассигновка (берат) такого содержания: „Пусть тот, кто принял на себя обет шейху Абу-Исхаку, даст, в счет суммы обета, такую-то сумму такому-то лицу". Серебряная печать с вырезанной монограммой шейха покрывалась красной краской, и оттиск ее накладывался на ассигновку. Бывали ассигновки на 1000, на 100 серебряных монет и на меньшие суммы, в зависимости от достоинства мурида. Обладатель ассигновки являлся к давшему обет купцу и получал от него сумму, указанную в ассигновке, а на обороте документа писал расписку в получении.

---

[1] Там же, л. 157а.

[2] Там же, лл. 136б—137а. — Характеристику Мубаризеддина см. акад. А. Е. Крымский. Хафиз та його пісні. Киев, 1924, стр. 21.

[3] Хафиз-и Абру, цит. рукоп., л. 108а.

[4] Этот шейх считался патроном города Казеруна. Персидский поэт Камаледдин Махмуд-и Хаджу Керманский сложил на гробнице шейха Абу-Исхака поэму „Раузат ал-анвар" („Сад мистических озарений") в 1342 г. н. э.

Однажды султан Индостана Мухаммед дал обет уплатить шейху Абу-Исхаку 10 тыс. динаров. Когда весть об этом дошла до обители, один из дервишей с ассигновкой съездил в Индию и вернулся с серебряными динарами в обитель.[1] В житии шейха Сефиеддина Ардебили также мы встречаем целую главу, заключающую рассказы о спасении, по молитвам шейха, купцов и путешественников от разных опасностей на море.[2]

Шейхи, так же как и сейиды, казии и факихи, проживая в городах, были связаны с торговлей в качестве мутаваллиев вакфных имуществ, на земле которых часто располагались ремесленные мастерские, лавки, караван-сараи и целые базары, приносившие вакфам определенный доход. Такая связь слишком хорошо известна, чтобы о ней стоило здесь говорить. По словам Хамдуллаха Казвина, в Ширазе общее число соборных и квартальных мечетей, ханакахов, медресэ и благотворительных учреждений (абваб-ал-хейр), созданных богатыми людьми и наделенных „бесчисленными вакфными имуществами“,[3] превышало 500.[4]

Духовная и чиновная земско-городская знать была связана не только с местной торговлей, но и с транзитной караванной торговлей. Известно, что уртаки — члены мощных купеческих компаний, организаторы транзитной караванной торговли, нередко действовали как контрагенты султанов, падишахов, ханов и крупных владетельных феодалов: от последних уртаки получали определенные суммы деньгами, которые потом они возвращали вывозимыми из Индии, Китая, стран Запада товарами, столь нужными при феодальных дворах: шелковыми и парчевыми одеждами, доспехами и оружием, сукнами, фарфором, золотыми и серебряными изделиями, драгоценными камнями, художественными изделиями и т. д. При этом уртаки иногда сами проникали в ряды феодальной земско-городской знати, чиновной или духовной. В Средней Азии в XIII в. историкам хорошо известны такие фигуры купцов-уртаков, превратившихся в крупных феодалов, каковы Махмуд Ялавач, создавший целую династию гражданских правителей Мавераннахра и мн. др.[5] В Хулагуидском улусе на рубеже XIII и XIV вв. прославился Таджеддин 'Али-шах Тебризи (носивший также нисбу Гиляни), сперва купец, потом управляющий государственными мастерскими (карханат) Ирака арабского, потом везир Ульджайту-хана и Абу-Са'ида Бахадур-хана и крупный феодал. Сын его Джелаледдин Тебризи переселился из Тебриза в Шираз, заняв видное положение среди местной знати; он заведывал строительными работами у владетеля Фарса Абу-Исхака Инджу.[6]

Не останавливаясь на этих слишком известных личностях, приведем пример из Ибн-Баттуты. Некий купец Первиз Казеруни, перс, был сперва купеческим старшиной („мелик ат-туджжар“ — „князь купцов“, согласно обычной терминологии той эпохи) в Казеруне, потом разбогатев благодаря торговле с Индией, поступил на службу к султану Индостана Мухаммеду из династии Тоглукидов, стал его везиром и получил от него в ленное владение (икта') город Камбай, иными словами, превратился в феодала. Этот Первиз вызвал из Казеруна своего друга, купца Шихабеддина Казеруни, ко двору своего султана в Дехли. Султан дал Шиха-

---

[1] Ибн-Баттута, цит. изд., т. II, стр. 89—92.

[2] Манакиб-и шейх-и Сефий-и Ардебили, цит. рукоп., л. 8, сл.; глава содержит, между прочим, рассказ о путешествии Пир-Исма'ила Серави в Индию.

[3] موقوفات بیشمار

[4] Нузхат ал-кулуб, цит. изд., стр. 115.

[5] Об этих лицах подробно трактуется у: В. В. Бартольд. Туркестан в эпоху монгольского нашествия, ч. II, стр. 426, сл.; А. Ю. Якубовский. Феодальное общество Средней Азии и его торговля с Восточной Европой, стр. 42 сл. В названных работах приведена и библиография.

[6] Ибн-Баттута, цит. изд., т. II, стр. 72.

беддину 1 лак (100 тысяч) монет (не сказано, каких, — вероятно, динаров) по золотому курсу, предоставил ему три судна, предложил ему закупить в Индии какие угодно товары, запретив покупать эти товары другим купцам, пока Шихабеддин не приготовится к выезду. Шихабеддин, не боясь конкуренции, прибыл в Ормуз, выгодно продал там товары, разбогател и построил себе дом в Ормузе. Льготы, предоставленные дехлийским султаном Шихабеддину, типичны для купца-уртака, торгующего не только от себя, но и по поручению своего государя, и наделенного, по сравнению с непривилегированными купцами, исключительными правами. Шихабеддину, впрочем, богатство не пошло впрок. Он разорился во время междуусобной войны ормузского владетеля (мелика) со своими племянниками. Ибн-Баттута встретил Шихабеддина в Ширазе, выпрашивавшего милостыню у владетеля Фарса Абу-Исхака Инджу.[1]

Как сказано, обладатели вакфов, представители духовенства извлекали доход от расположенных на вакфной земле лавок и ремесленных мастерских; ремесленники, следовательно, оказывались в фактической зависимости от мутаваллиев (попечителей) вакфных имуществ. Не только духовные, но и светские представители феодальной знати приобретали подобные же права на эксплоатацию городских ремесленников как до, так и после монгольского завоевания. Характерный пример приводит армянский историк XIII в. Степанос Орбелиан, митрополит сюнийский, сын феодального владетеля Сюнии Тарсаича. Атабек Кызыл-Арслан (1186—1191) из фамилии Ильдегизидов, правитель государства сельджукидов в западном Иране, пожаловал предку Степанноса Орбелиана, юноше Липариту, сыну Еликума Орбели, эмигрировавшего из Грузии в Сюнию (нынешний Зангезур), в наследственную собственность (иначе говоря, на правах милька), крепости Джахук и Каласра (Кал'а — Сарай?) и 30 лавок (или ремесленных мастерских) на главной улице города Нахчевана, свободных от налогового обложения в казну.[2]

Из эпохи монгольского владычества до нас также дошли примеры такого рода. Приведем один из них. По сообщению Вассафа, великий хан Хубилай-каан в 1262 г. велел произвести новую перепись населения города Бухары, причем местные жители (следовательно, и ремесленники) были разделены в качестве хассэ (-инджу, т. е. лично зависимых людей),[3] между великим ханом (8 тысяч), Беркай-ханом золотоордынским, точнее, его наследниками (5 тысяч), и ханшей Сойуркуктени, матерью великого хана и его брата Хулагу-хана (3 тысячи).[4]

Не приходится сомневаться в том, что ремесленники „Рашидова квартала" в Тебризе, или по крайней мере часть их, находилась в фактической зависимости от Рашидеддина.

Наряду с городскими ремесленниками, находившимися в фактической или юридической (люди инджу) феодальной зависимости от духовных и светских феодалов, в годы монгольского завоевания, много ремесленников в мусульманских странах было обращено в состояние пленников-

---

[1] Там же, стр. 244—248.

[2] Stephanos Orbelian. Histoire de la Siounie, traduite de l'arménien par M. Brosset, I livre, Spb., 1864, стр. 223.

[3] О значении монгольского термина инджу и его арабо-перс. синонима хассэ — см. прим. Катрмера к его „Histoire des Mongols de la Perse", t. I, стр. 130, note 12; см. также В. В. Бартольд. Персидская надпись на стене аннйской мечети Мануче, стр. 26—30.

[4] Вассаф, изд. Хаммер — Пургшталя, т. I, перс. текст, стр. 98, нем. пер., стр. 94. В. В. Бартольд (в неопубликованной последней главе своей монографии „Туркестан в эпоху монгольского нашествия") полагал, что в данном случае следует предполагать не жителей Бухары, а квартировавших там монгольских воинов; но текст не дает достаточных оснований для такого толкования.

рабов, подвергавшихся более или менее жесткой эксплоатации.[1] При этих условиях свободные ремесленники, объединенные в корпорации,[2] не могли играть в городах сколько-нибудь значительной общественной и политической роли, подобной роли ремесленников в западно-европейских городах позднего средневековья.[3] Как самостоятельная политическая сила, ремесленники Ирана могли выступить лишь в период распада монгольского государства Хулагуидов, в период феодальных междуусобий и народных восстаний (1335—1380).

Таким образом, в фактической зависимости от духовной и чиновной знати находилось на разных основаниях значительное число горожан, в частности и ремесленников. Среди муридов суфийско-дервишеских шейхов, многие из которых, как сказано, занимали видное место в рядах городской знати, числилось всегда много купцов и ремесленников. В упомянутом житии Сефиеддина Ардебильского среди муридов шейха в Ардебиле упоминаются торговцы тканями (баззазан),[4] изготовитель шалей (шальбаф),[5] мылоторговец (сабун форуш),[6] ювелиры (зергеран),[7] сапожники (музэдузан),[8] башмачник (кефшдуз),[9] ткач (джамэбаф),[10] плотники,[11] кузнец,[12] сын старшины корпорации торговцев нефтью (кулуй-и нафт форуш),[13] мастер-портной,[14] хлебопеки (хаббазан),[15] дубильщик (даббаг),[16] копатели подземных каналов (кахризкенан),[17] седельщик[18] и многие другие ремесленники, в общем представители до тридцати отраслей ремесла. Все эти муриды находились в полном подчинении у шейха, готовы были выполнить любое его приказание или поручение; нередко они выполняли бесплатно те или иные работы для шейха, его фамилии и обители (ханаках). Однажды хлебопек Ахи Шадий-и Ардебили хаббаз, получив приказание шейха, явился в ханаках и два дня без перерыва был занят на кухне шейха — пек хлебы к празднику разговения после поста рамазана ('ид ал-фитр).[19] Легко представить себе, насколько безграничная религиозная власть шейха над всей этой массой муридов из средних и низших слоев городского населения усиливала общественное влияние шейха.

Приведенные данные позволяют сделать некоторые выводы.

---

[1] Джувейни, цит. изд. т. I, стр. 140 (о нишапурских пленниках); Рашидеддин Джами'ат-таварих, рукоп. Инст. востоков. АН СССР, D—66, лл. 418а — 419а (ярлык Газан-хана о ремесленниках-рабах в государственных мастерских — карханат в Иране); Плано Карпини, История монголов. Пер. А. Малеина, СПб., 1911, стр. 32, 36—37.

[2] О ремесленных корпорациях в городах Ирана в XIII—XIV вв. см. у Исфизари, рукоп. Инст. вост. рукоп. УзССР, № 788, лл. 218а—219б (о хератских ткачах); Ибн-Баттута, цит. изд., т. II, стр. 45 (об исфаханских ремесленных корпорациях), 71 (о ширазских ремесленниках).

[3] О зависимости большей части городских ремесленников от феодалов и городской знати в X—XI вв. говорит Б. Н. Заходер, цит. соч., стр. 77—78.

[4] Манакиб-и-шейх-и Сефий-и Ардебили, цит. рукоп., лл. 15а, 157а, 169а, 199б.

[5] Там же, л. 5а.

[6] Там же, л. 205а.

[7] Там же, лл. 3а, 169а, 184а, 201а.

[8] Там же, лл. 22б, 179б.

[9] Там же, л. 122б.

[10] Там же, л. 23а.

[11] Там же, лл. 32б, 131б.

[12] Там же, лл. 37а, 178а.

[13] Там же, л. 130б.

[14] Там же, л. 37а.

[15] Там же, лл. 16а, 24а 187а.

[16] Там же, лл. 195а. 195б.

[17] Там же, л. 7а.

[18] Там же, л. 196б.

[19] Там же, лл. 24б—25а.

1. Несмотря на грандиозные разрушения, падение численности населения и упадок производительных сил, монгольское завоевание не внесло коренных изменений в социальную структуру городов Ирана и сопредельных стран.

2. Городская знать при монгольском владычестве, как и в домонгольский период, состояла из гражданских чиновников, улемов, сейидов, дервишских шейхов и их потомков. Все они были феодальными землевладельцами, связанными также с торговлей и с верхами городского купечества. Одни и те же знатные фамилии стояли во главе города и сельского округа. Это была, таким образом, земско-городская знать.

Две другие группы класса феодалов — военная знать кочевых племен (монгольских, курдских и тюркских), владевшая также селениями и землями с прикрепленными к ним оседлыми крестьянами, и уцелевшие после монгольского завоевания остатки старинной оседлой землевладельческой иранской знати экономически отсталых районов, не связанные с государственной службой, — и при монгольском владычестве в общем стояли далеко от городской жизни.

3. Этнический состав земско-городской знати мало изменился после монгольского завоевания. В XIII—XIV вв., как и раньше, эта знать состояла почти исключительно из иранизованных арабов и иранцев — персов и таджиков. По крайней мере в некоторых городах (Казвин) и самый состав знатных фамилий почти не изменился. Монгольская и тюркская военно-кочевая знать за редкими исключениями, не переходила к оседлости, не оседала в городах и не сливалась с иранской земско-городской знатью. Это вполне понятно, ибо военная знать монгольских и тюркских племен в государствах, основанных монголами, предпочитала сохранять кочевой или полукочевой образ жизни, не переходя к оседлой жизни, ибо этот переход повел бы для нее к разрыву со своими кочевыми племенами и к утрате ряда привилегий, принадлежавших специально военно-кочевой знати.

4. Если в XIII—XIV вв. (вероятно, в значительной мере уже и в XI—XII вв.) в большей части Ирана (кроме экономически отсталых горных районов и прикаспийских областей) землевладельческая знать и городская служилая знать составляли одну и ту же социальную группу, одну из прослоек класса феодалов, то, следовательно, невозможно говорить о противоположности интересов земледельческой аристократии и верхушки городского населения в то время. Трудно поэтому согласиться с тезисом акад. В. В. Бартольда, что в XI—XIII вв. социальная история Ирана характеризуется „борьбой между деревней и городом".[1] „Повидимому, — писал В. В. Бартольд, — мы в исмаилитском движении имеем соединение землевладельческой аристократии с сельскими массами против городов".[2] В. В. Бартольд говорил о причинной связи исмаилитского движения с „успехами в XI в. городской жизни".[3] Социальной базой исмаилитского движения в Иране В. В. Бартольд считал „иранское рыцарство", „владельцев замков", т. е. старинных иранских землевладельцев-дехканов. Но ведь эта группа класса феодалов уже в XI—XII вв. была отмирающей группой, уступавшей место новой чиновной знати, и не могла повести за собою всю деревню. Потому-то исмаилитам и удалось утвердиться лишь в отсталых горных районах, где и городов не было или почти не было: в горных трущобах Дейлема, в Кухистане, в Кух-Гилуйя и других горных областях Фарса, в Средней Азии —

[1] В. В. Бартольд. К истории крестьянских движений в Персии. Сб. в честь Н. И. Кареева „Из далекого и близкого прошлого", Пгр. — М., 1923, стр. 57.
[2] Там же, стр. 61.
[3] Там же, стр. 60.

на Памире невозможно согласиться с тезисом, что главной политической целью исмаилитов была борьба с городами.

В. В. Бартольд находит аргумент в словах Хамдуллаха Казвини в „Нузхат ал-кулуб" о некоторых средних и мелких городах и исмаилитских замках Фарса: „И разрушенное состояние тех городов, о которых мы говорили, произошло от жителей тех крепостей".[1] Слова Хамдуллаха Казвини основаны на описании Фарса. — „Фарс-намэ" ибн-ал-Балхи,[2] из рассказа которого видно, что исмаилиты и остатки старинного дехканства Фарса боролись не с городами, а с Сельджукским государством,[3] следовательно, и с поддерживавшими сельджуков другими группами класса феодалов — военно-кочевой и служилой земско-городской знатью; при этом, как всегда, города страдали от военных действий. Так и исмаилитский владетель Аламута и Дейлема временами подчинял себе близлежащий Казвин, накладывал на жителей окрестностей Казвина барщину (ал-мусахира), но не видел в нем главного врага и не пытался разрушить его.[4]

6. В монгольскую (в значительной мере также и в сельджукскую) эпоху мы можем говорить не о конфликте города и деревни, а о борьбе служилых землевладельцев и городской верхушки, условно выражаясь, земско-городской знати, с одной стороны, и крестьянства и городских низов,— с другой. Такую классовую борьбу мы видим в мощном сербедарском движении 30—80-х годов XIV в. и в других подобных социальных движениях XIV в.

7. Помимо того, в монгольскую (в значительной мере также и в сельджукскую) эпоху существовал конфликт внутри класса феодалов — земско-городской (оседлой иранской и иранизованной) знати с военно-кочевой (монголо-тюркской) знатью; среди части последней, особенно при первых монгольских ханах, действительно сильна была тенденция, враждебная оседлой жизни и городам, оседлой ирано-мусульманской культуре и мусульманскому праву. Монгольские кочевые эмиры, например, решительно противились восстановлению в 1236 г. города Герата, разрушенного монголами в 1222 г.,[5] а в 1270 г. добились от Абака-хана согласия на выселение всех без исключения жителей Герата и разорение этого большого города.[6] Из Чингизидов ханы Чагатай и Гуйюк были наиболее яркими проводниками этой старо-монгольской кочевой тенденции.[7] В Иране после реформ Газан-хана (1295—1304), благоприятных интересам иранской земско-городской знати и возрождению и процветанию городской жизни, при Абу-Са'иде Бахадур хане снова проявилось сопротивление монгольской военно-кочевой знати.

8. То обстоятельство, что в городе и в прилегающем сельском округе сохранили власть одни и те же сильные группы класса феодалов — земско-городская чиновная и духовная знать, подчинившие себе экономически, юридически или идеологически большие массы городских и сельских низов,— было, думается нам, одной из причин (конечно, не единственной

[1] Нузхат-ал-кулуб, цит. изд., перс. текст, стр. 129—130; в этом издании текст несколько отличается от текста, цитированного В. В. Бартольдом по одной из рукописей.

[2] Ибн-ал-Балхи, Фарс-намэ, изд. перс. текста Г. Ле-Стренджа и Р. А. Никольсона, G. M. S., New Series, v. I, London, 1921, стр. 146.

[3] Там же, стр. 146—148.

[4] Мухаммед Несави, цит. изд., арабск. текст, стр. 196, франц. пер., стр. 327.

[5] Исфизари, цит. рукоп., лл. 218а—218б.

[6] Хафиз-и-Абру, цит. рукоп., л. 334а; город, однако, был снова заселен в 1275 г., см. там же, л. 345б.

[7] См. у Джузджани, Табакат-и Насири, изд. Nassau Lees, перс. текст, стр. 397—398, 401—402; см. также любопытные подробности у Исфизари, цит. рукоп., лл. 214б—215а со ссылкой на „Китаб-и ахлак-и хани", как на первоисточник; ср. также Джувейни, цит. изд., т. I, стр. 89—90.

причиной) того, что в Иране, как и во всей мусульманской Передней и Средней Азии, не развилось городское самоуправление, городское право и городские учреждения, подобные строю самоуправляющихся русских городов типа Новгорода, Пскова и городов-коммун в Западной Европе в позднее средневековье. В Иране XIII—XIV вв одна и та же социальная верхушка, одни и те же учреждения и власти, одно и то же право господствовали и в деревне, и в городе.

9. Эти специфические особенности развития средневекового города Ирана и сопредельных стран, наряду с другими экономическими и политическими факторами, рассмотрение которых не является целью настоящей статьи, были причиною того, что в средневековых городах Ирана не было тех гарантий неприкосновенности личности и имущества купцов, какие, по словам Фр. Энгельса, были необходимым условием буржуазного приобретения.[1] В средневековых городах Ирана не было в то время благоприятных условий для роста зачатков капиталистического производства, для формирования из городской верхушки класса буржуазии, для развития тех прогрессивных тенденций, которые могли бы подготовить падение феодальных производственных отношений.

---

[1] Маркс и Энгельс, Соч., т. XVI, ч. 2, стр. 22.

А. М. БЕЛЕНИЦКИЙ

К ВОПРОСУ О СОЦИАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЯХ В ИРАНЕ В ХУЛАГУИДСКУЮ ЭПОХУ

В обширной востоковедной литературе, посвященной монгольским завоеваниям, трудам русских ученых бесспорно принадлежит одно из первых мест. Это относится, в частности, и к изучению истории монгольского владычества в Иране во время правления хулагуидской династии. Здесь приходится назвать в первую очередь ряд первоклассных работ акад. В. В. Бартольда, которые пользуются всеобщим признанием и в значительной мере являются последним словом европейской науки; к ним относятся такие работы как „Персидская надпись на стене Анийской мечети Мануче“,[1] обширная рецензия, по существу законченное исследование, на работу Blochet „Introduction à l'histoire de mongoles de Fadl Allah Rashid ed-Din“,[2] ряд статей в Энциклопедии Ислама и др.

Своими трудами акад. В. В. Бартольд ввел в научный обиход множество новых источников и важных фактов, которые далеко продвинули вперед дело изучения этой эпохи. Едва ли ошибемся, если скажем, что В. В. Бартольд был первым, который сделал попытку дать общую научно-обоснованную оценку этого периода для истории Ирана. Исходя из ряда фактов, как, например, развития караванной торговли, высокой суммы доходов казначейства хулагуидского государства, роста городов, развития архитектуры и научной деятельности, он приходит к выводу, что это было время „громадного развития по сравнению с предыдущим“ и изображает его как „время расцвета“.[3] Не считая здесь уместным вступать в полемику по поводу общего вывода, отмечу лишь, что в своих работах В. В. Бартольд учитывает главным образом явления культурного порядка такие факторы, как политические и торговые сношения между отдельными странами, финансовое благополучие казначейства и пр., и почти не касается вопросов социальной жизни и в частности положения народных масс. Советские историки, изучающие эту эпоху, отдавая дань уважения научным заслугам В. В. Бартольда, не могли не отметить этой односторонности его выводов и направили свои исследования в сторону изучения социальной проблематики в широком смысле слова. И хотя сейчас еще рано говорить об обобщающих выводах, тем не менее первые результаты исследований безусловно говорят о том

---

[1] В. В. Бартольд. Персидская надпись на стене Анийской мечети Мануче. Анийская сер., № 5, СПб., 1911.

[2] Опубликована в журн. „Мир Ислама“, СПб, 1912, стр. 56—107.

[3] В. В. Бартольд. Место прикаспийских областей и истории мусульманского мира. Баку, 1924, стр. 63, сл.

что к указанной оценке эпохи монгольского владычества должен быть внесен ряд поправок.[1]

Наш очерк посвящен некоторым вопросам социальных отношений в Иране в хулагуидское время.

В советской литературе установился взгляд на период монгольского завоевания, как на переломный момент в развитии феодальных отношений в странах Ближнего Востока. Происшедшие перемены с особой наглядностью видны в области земельных отношений. Для Ирана они, благодаря наличию богатой и разнообразной исторической литературы, устанавливаются наиболее рельефно и отчетливо.

Содержание многочисленного бюрократического аппарата, постоянной армии, многолюдного и сложного ханского двора, вместе с так называемыми „орду" (двор, свита) жен и царевичей, усилила необходимость получения постоянного источника доходов. Таким источником в первую очередь и стала земля. В спешном порядке, уже при Хулагу, государство начинает забирать в свое ведение земельные угодья, которые получают название „дивани". Площадь их, бесспорно, занимает в монгольскую эпоху первое место по сравнению с другими видами земельных владений.

Наряду с землями „дивани", в монгольскую эпоху складывается и другая категория земель, а именно „инджу",[2] которые рассматривались как собственность ханского рода. Концентрация этих категорий земель происходит особенно интенсивно в первую половину хулагуидской эпохи. Чрезвычайно показательным в этом отношении являются данные относительно Фарса. Известный историк хулагуидов Вассаф, происходивший из этой области, дает наиболее обширный и любопытный материал, который подтверждается и другими источниками относительно образования фонда земель „инджу". „По произвольному усмотрению, — пишет он, — четверть деревень, пашен (усадеб), садов, водопроводов, вод и мельниц во всех податных округах Фарса были выделены, так что сейчас доходы дивана инджу определены в порядке откупа в сумме 600 тыс. динаров ходячей монеты".[3]

При образовании указанных земельных фондов монголам пришлось в значительной мере сделать это за счет частного землевладения. По свидетельству упомянутого автора, еще в первый период проникновения монголов, до Хулагу, их вассал атабек Фарса провел ряд мероприятий (потребовал документы на право владения, увеличил налоги), в результате которых, как говорит Вассаф, „прекраснейшие из владений (نفايس املاک) и лучшие из усадеб и земель (نوامی ضیاع و عقار) — великих сейидов, известных казиев, знати и людей достатка постепенно перешли в ведение дивана".[4] То же самое было произведено и в отношении владельцев икты. „Так как, — передает Вассаф, — большая часть районов Гармсира со времени его (атабека) отца находились во власти эмиров той стороны, они под предлогом икта и жалования (جامکیات) и бес-

[1] А. Ю. Якубовский. Феодальное общество Средней Азии и его торговля с Вост. Европой в X—XV вв. Мат. по ист. Узб., Тадж. и Туркм. ССР, ч. I; его же. К вопросу о происхождении ремесленной промышленности Сарая-Берке. Изв. ГАИМК, т. VIII; его же. Восстание Тараби в 1282 г. Отд. отт.; И. П. Петрушевский. Хамдаллах Казвини как источник по социально-экономической истории восточного Закавказья. Изв. АН СССР, Отд. общ. наук, 1937, стр. 873—920. Работа эта имеет значение, выходящее за рамки собственно восточного Закавказья и рисует положение во всем Иране. Относительно общего положения в Иране в монгольскую эпоху см. стр. 898 и дальше. Весьма интересный новый материал привлечен в ряде статей А. А. Али-заде, опубликованных в Известиях Аз. фил. АН СССР и АН Аз. ССР.

[2] Данные об этих категориях земель можно найти в приведенных в предыдущем примечании работах, где и даются ссылки на источники.

[3] Вассаф. Тарих. Бомбейское литогр. изд., стр. 231.

[4] Там же, стр. 162.

спорного права владения, а также полагая (достаточным основанием) выражение: «я и мой отец владели», ничего дивану атабека не давали. Теперь он, атабек, их уничтожил, а владения захватил, подвергнув всем неприятностям царского гнева. При попытке сопротивления он древо их существования вырвал с корнем".[1]

Согласно Вассафу, указанное выше изъятие земель в пользу дивана инджу шло также в значительной мере за счет земель частных владельцев. „Уполномоченные Аргун-хана, — пишет он, — начали тяжбы против тех владельцев, у которых земли наследственные и приобретенные были столетней давности, и решения по ним (тяжбам) было (в соответствии со временем)".[2]

Политика монголов в отношении частных землевладельцев или тех, кто считал себя обладающими правами таковых, нашла свое отражение в интересном сборнике образцов официальных документов, относящемся к концу хулагуидской эпохи. В одном из документов этого сборника говорится, что „в прежнее время было достаточно малейшей неисправности в документах, чтобы владения забирали в пользу дивана".[3] Та же мысль выражена в письме Рашид-ад-дина. В нем предлагается правителю одной из областей вернуть владельцам те из „больших деревень и усадеб", которые перешли в ведение дивана „при малейшем сомнении"[4] в законности этого перехода. Однако процесс захвата частновладельческих земельных фондов шел не только по линии обращения их в государственные или коронные владения (инджу). Военно-феодальная верхушка, нойоны и эмиры, конечно и сами очень скоро приобрели интерес и вкус к приобретению земельных владений. Уже Рубрук отмечает тот факт, что „важные господа имеют на юге поместья, из которых на зиму им доставляют просо и муку".[5] Рашид-ад-дин говорит, что „в отличие от прежних времен у монголов появилось стремление к приобретению земельных владений".[6]

Повидимому наиболее распространенным методом, помимо случаев прямого насильственного отчуждения, явилась подделка документов или приобретение за бесценок старых, потерявших силу актов. В руках монгольских феодалов подложные акты превращались в мощное орудие экспроприации. Мелкий и средний землевладелец, понятно, едва ли мог доказать свои права, имея противником могущественного эмира. По словам Рашид-ад-дина, каждый, кто имел владения, „считал их для себя хуже ста врагов".[7] Этот страх перед всегда висевшей над частным землевладельцем угрозой оказаться в столкновении с монгольским военачальником или лицом, которому последний покровительствовал, приводил к тому, что землевладельцы продавали за бесценок свои земли или оставляли их. Земельные владения, свидетельствует наш автор, оценивавшиеся в 1000 динаров, продавались за 500 и 300 динаров.[8] Происходит общее обесценивание земли. Туземные феодально-бюрократические

[1] Там же, стр. 163. Перевод в виду вычурности стиля дан не дословный.

[2] Там же, стр. 231.

[3] Цит. по единственному рукописному сборнику этих писем, имеющемуся в ИВАН, л. 14в.

[4] Хиндушах. Дастур ал-катыб. Цит. по копии, сделанной собственноручно Тизенгаузеном с рукописи Венской библиотеки (Flügel. Catalogue, I, стр. 236); хранится в ИВАН, л. 47в.

[5] Иоанн-да Плано Карпини. История монголов. Вильгельм де Рубрук. Путешествие в восточные страны. Пер. А. И. Малеина СПб, 1911, стр. 75.

[6] Рашид-ад-дин. Джами ат-теварих. Рукоп. ИВАН. Д. 66. л. 403 چون مغولرا بر خلاف ازمان متقادم هوس املاک پدید آمد.

[7] Там же, л. 403а.

[8] Там же.

элементы, примкнувшие к завоевателям, пользовались своим положением для приобретения земельных владений. В этом отношении первое место занимала высшая гражданская бюрократия, одним из наиболее ярких представителей которой был первый при хулагуидах начальник дивана, знаменитый Ходжа Шемс-ад-дин Джувейни. Выходец из Хорасана, он приобрел, главным образом в Ираке, доходные владения, преимущественно из земельных участков, дававших ежегодно свыше 3000 динаров дохода.[1] Стремление к такому приобретению не является случайным. Рашид-ад-дин приписывает Джувейни следующие слова: „У меня наличных денег не имеется. Я не подобен глупцам, и золото не прячу под землей. Все, что мне попадало в руки, я употреблял на приобретение доходных имений". [2] Крупнейшими землевладельцами были и сыновья его и другие родственники, занимавшие должности правителей в разных областях страны. Последующие за ним везиры мало чем отличались от него. Сам Рашид-ад-дин, как известно, владел громадными земельными угодьями. У его противника — также везира Са'-ад-ад-дина — были конфискованы большие земельные владения.[3]

Этот процесс перераспределения земельных фондов, в наиболее резких своих формах протекавший в первую половину хулагуидского периода, наблюдается и в конце его, проходя красной нитью через весь период монгольского владычества в Иране. Указы, направленные на защиту частного землевладения, опубликованные во время Газан-хана, а затем подтвержденные при его преемниках, существенно восстановить прежнее положение не смогли.

Рассказ, сохранившийся у Абд-ар-Реззака Самарканди, и как будто до сих пор в литературе не отмеченный, характеризует как нельзя лучше положение дел в этом отношении в последний период существования династии хулагуидов. Разрешу себе привести его полностью. Под 723 годом (1323/4) он передает следующее:

„В этом году везир Ходжа Тадж-ад-дин Али-шах проявил достойные благодарности усилия для ликвидации смуты, связанной с владениями Наз-Хатун. А суть дела такова: в конце правления Ульджейту-Султана[4] в округе Хамадан жил хатиб по имени Кази Мухаммед. У него с округой возник конфликт. И решил он отомстить жителям (ее). Он не то нашел, не то подделал старую кабалу — об этом аллах лучше знает — на имя Наз-Хатун, женщины, происходившей из Курдистана, и отнес ее к эмиру Чубану.[5] [И сказал ему]: «Твой отец Мелик сын Тудан-Бехадура, в то время, когда Хулагу-хан шел на Багдад, овладел Курдистанским вилайетом. Твой отец эту Наз-Хатун забрал себе в виде добычи. И согласно ярлыку земли и доходные имущества (املاک و اسباب) ее принадлежат отцу твоему и тебе. Их [владений][6] в том вилайете имеется много и являются твоим наследством». Приобщив к себе одного-двух лиц, он [хатиб] представил несколько других документов, потерявших силу. Эти речи настолько засели в голове Чубана, что изменить их никак нельзя было. И эмир Чубан, взяв ярлык, послал нукеров для изъятия владений Наз-Хатун. А те проклятые, взявшись за дело, превратили имущество мусульман в [предмет] хуже чумы. [Множество] местностей

[1] Там же, л. 323а.

[2] Там же. مراهیچ نقد نیست چو همچون جاهلان زر در زیر زمین نمی نهادم چو مرا بدست می آمد تمام باملاک مرتفع میدادم.

[3] Там же (у продолжателя Рашид-ад-дина), л. 467в.

[4] Правил с 1304 по 1316 г.

[5] Всесильный временщик, главный военачальник при последних двух ханах — Ульджейту и Абу-Се'иде.

[6] На поле рукописи املاک و اسباب.

в Казвине, Харадкане, Хамадане они забрали, а [еще больше] продали. А когда крестьяне [райат] узнали об этой смуте, то каждый стал говорить: «Эта деревня принадлежит Наз-Хатун». Таким образом народ поднял крик [о помощи]. Однако усилиями эмира Исуй-Кутлуга и ходжи Рашида эмир Чубан вольно или невольно должен был удовлетвориться несколькими взятыми им местностями. Но когда Ульджейту-султан умер и власть перешла к султану Абу-Се'иду, те два человека, что были вместе с хатибом Кази-Мухаммедом, отправились к наибу эмира Чубана с тем, чтобы он [наиб] напомнил Чубану те речи. Кроме того, принесли они еще около двухсот кабала, написанных на старых листах бумаги, в которых заключались владения двух-трех вилайетов, говоря: «мы нашли их во время обработки земли в таком-то месте». И они представили дело в таком виде, что эмир Чубан уверовал, будто имения (املاک) Наз-Хатун для него законнее молока матери. И стали хватать [владельцев] и насильно отбирать [их земли]. Дело дошло до того, что владельцы не осмеливались и взглянуть на свои земли, доставшиеся им от пятого и шестого колена. У других же, [земли] которых не были отобраны — крестьяне (برزگران), [хорошо] если в виде милости что-либо им давали, а то говорили: «Это принадлежит Наз-Хатун». Особенно велико было смятение в Казвине, где отдавали земли (ملک و اسبابی), которые [до того] и за 2 и 3 тысячи не продавали, за два или три динара, если кто-либо покупал. И большинство владельцев от того бедствия оставили страну, как это было во время гузской смуты в Хорасане, даже больше того. А нукеры Чубана собрали туманами деньги из того вилайета. Дело до того дошло, что Ходжа Али-шах об этом сказал эмиру Чубану и сильно настаивал на прекращении смуты. Но эмир не слушал. Наконец [Али-шах], изъяв один из вилайетов Рума [из казны], передал его эмиру взамен тех владений. Сам Ходжа Али-шах 20 тысяч наличными из своих собственных денег потратил на раздачу наибан эмира Чубана. И такими превосходными мерами он избавил мусульман от этой страшной беды".[1]

Непосредственным следствием этой политики было широкое недовольство по преимуществу средних слоев землевладельческих классов, недовольство, которое проявилось открыто, например во время восстания сербедаров, в котором этот слой общества сыграл на первых порах руководящую роль.

Значительно ухудшилось в эпоху хулагуидов положение крестьянства. Важнейшей формой эксплоатации сельского населения являлась система прямых налогов и повинностей, установленная при монголах.

В отличие от предшествовавшего, сельджукского, периода, который в земельно-налоговой терминологии не оставил заметного (тюркского) следа, источники монгольской эпохи дают нам обильную налоговую терминологию.

Первая основательная попытка разобраться в сложном клубке этих терминов сделана В. В. Бартольдом в его работе „Персидская надпись на стене Анийской мечети Мануче". Имеющиеся в нашем распоряжении данные позволяют сделать некоторые дополнения и уточнения в его выводах. В общих чертах налоговая система при монголах представляется в следующем виде.

Первым из постоянных налогов, введенных монголами, была, часто фигурирующая под названием купчур,[2] подушная подать, распространявшаяся на все население. Согласно распоряжению Мангу-хана, указ

[1] Абд-ар-Реззак Самарканди. Матла „ас-са" дайн. Рукоп. Лен. Гос. унив., № 157, л. 9в, сл.

[2] О купчуре см. работу А. Али-заде. Изв. АН Аз ССР, 1945, № 5, стр. 87, сл.

которого относительно этой подати сохранен Джувейни, размер ее равнялся от одного до десяти динаров, в соответствии со степенью состоятельности того или иного лица.[1] Однако фактический способ взимания вероятно далеко не соответствовал этому принципу „подоходности". В Хорасане, по словам Джувейни, „было постановлено с каждых 10 человек взимать 70 динаров".[2]

По тому же принципу подушной подати взимался, по крайней мере в начальный период завоевания, наряду с денежным и продуктовый налог — тагор, о чем свидетельствуют независимые друг от друга персидские и армянские источники.[3] Тагор как налог к концу монгольской эпохи в источниках уже не встречается. Купчур в смысле подушной подати также исчезает, оставаясь как термин для обозначения налога со стад кочевников,[4] в соответствии со своим первоначальным значением в самой Монголии. Для обозначения оставшейся подушной подати мы в источниках встречаем персидский термин — сар-шумора (سر شماره).[5] К сожалению, о размере последней ничего не говорится.

Вторым основным налогом являлся земельный налог, существовавший и до монголов, но при них подвергшийся существенным изменениям. Форма этого налога, видимо, не была единой для всего государства. В исторических сочинениях он называется различно: харадж, мал (مال), мутаваджихат (متوجهات) и пр. В некоторых областях он взимался в денежной форме и его размер устанавливался в соответствии с площадью находящейся в пользовании земли. В большинстве же областей этот налог взимался в виде доли урожая.[6] В конце монгольской эпохи для обозначения земельных налогов появляется в употреблении персидский термин бахра (بهره),[7] близкий по значению известному термину мукасима (доля). Согласно Хамдаллаха Казвини, казна получала с частновладельческих земель треть урожая.[8] Сколько отдавали крестьяне (رعايا), сидевшие на землях государственных, прямо установить не удается. Весьма вероятно, что с этих земель государство получало полных две трети. Косвенные данные дает ярлык Газан-хана относительно освоения пустующих земель. С некоторых категорий земель, наиболее доступных освоению, в пользу дивана устанавливалась доля от трети до половины[9] — доля, которая на обычных культурных землях должна была быть выше, так как на вновь освоенные земли распространялись определенные льготы.

Для более позднего периода при джелаиридах мы имеем упоминания о доле государства (بهره), равной одной пятой урожая,[10] но возможно, что после крушения ильханской династии налоговая политика наследовавшей им династии джелаиридов была смягчена.

---

[1] Джувейни. Ta'rikhi Jahan gusha of... Juwayni. Gibb memorial serie. XVI, 2, стр. 254.

[2] Там же, стр. 256.

[3] Ср. Rashid el Din. Histoire des Mongoles de la Perse Publiée par M. Quatrmere, стр. 136; История монголов по армянским источникам, пер. К. Н. Патканова, вып. 2, СПб., 1847, стр. 88.

[4] См. Али-заде, стр. 100.

[5] Дастур ал-катыб, л. 208в.

[6] Рашид-ад-дин, л. 412в و اما از آن ولایاتی کر حقوق و متوجهات دیوانی آن از ارتفاعات و وجوه انعین است واکثر آن بحزر و مقاسمات حاصل میشد.

[7] Дастур-ал-Катыб л. 199в; ср. Рашид-ад-дин, л. 406в.

[8] Петрушевский, ук. соч., стр. 894, сл., где приведено указание на Хамдаллаха Казвини.

[9] Рашид-ад-дин, л. 421а.

[10] Дастур ал-Катыб, л. 199в. و بهره دو در ده.

В источниках нередко встречается налоговый термин „калан" в общем значении налога. Конкретное значение этого термина (для Восточного Туркестана), приведенное у В. В. Бартольда,[1] — налог на возделанные участки — к Ирану вряд ли применим. Согласно указанию Рашид-ад-дина, а также данным армянских источников, можно полагать, что в своем более частном значении этот термин стоит в какой-то связи с налогом на содержание рекрутов, мобилизованных среди местного населения, или же с обязанностью оказания военной помощи, лежавшей на вассальных владетелях, которые оставались на территории хулагуидского государства. Именно в последнем смысле употребляется это слово („халан") у Киракоса и у Магакия.[2] В персидских источниках более обычен для этого понятия термин كوچ دادن, т. е. „оказать помощь".[3] В связи с рекрутством термин калан употреблен у Рашид-ад-дина. В ярлыке об икте говорится, что икта дается воинам-рекрутам (بمردم چریک), зачисленным в калан (که بقلان در آمده).[4] Во всяком случае о существовании рекрутства и связанной с ним повинности „калан" мы имеем и другие, более определенные свидетельства источников. В ярлыке Газан-хана об установлении предельного размера вена за невесту говорится следующее: „Содержание детей лежит на родителях, за которых им следует постоянно нести повинность — калан (قلان باید کشید), а некоторым из детей надо итти в войско.[5] При условии растраты имущества на вено выполнить эти обязанности родители будут не в состоянии. Еще более определенно об этом говорится в сборнике писем Рашид-ад-дина. В одном из них, направленном правителю Исфагана, предлагается вместо тысячи верховых рекрутов, которых выставлял Исфаган (вилайет) в том году больше пятисот не брать.[6] При этом, в порядке, должно быть, льготы добавлено, что снаряжение и содержание их следует производить целиком за счет общеналоговых поступлений Исфагана; повидимому до того времени содержание рекрутов производилось не за счет доходов, поступавших в казну, а за счет специальных поборов с населения, по линии взимания калана.

К числу основных и самых обременительных повинностей относилась почтовая повинность — содержание почтовых станций (ямов) и обслуживание курьеров (ильчей). Все источники полны рассказами, рисующими в самых мрачных красках тяготы и бедствия жителей, связанные с этой повинностью. Наиболее тяжелые формы притеснений и унижений, которым подверглось во время монгольского владычества население, и прежде всего трудовые слои его, проистекали из этой повинности. Следует отметить, что сильно терпели от нее и низы самих монголов. Кочевники-монголы обязаны были наравне с оседлыми жителями-иранцами предоставлять подводы для почты.[7] Пользовались ею лишь военно-феодальные верхи и те группы господствующего класса Ирана, которые прислуживали завоевателям.

Кроме этих основных повинностей, были и другие поборы. Как можно установить, существовал налог хона-шумора (خانه شماره), т. е. сбор с жилища или с усадьбы, соответствующий, повидимому, подымному

---

[1] Персидская надпись, стр. 30, сл.
[2] Патканов, ук. соч., стр. 12, 90.
[3] Вассаф, стр. 344. Гератский мелик обещает хану: بقاعده ایل و مطیع باشد و کوچ دهد.
[4] Рашид-ад-дин, л. 407в.
[5] Там же, л. 412в.
[6] Письма, л. 19а.
[7] Рашид-ад-дин, л. 413в.

налогу на Руси; затем баг-шумора (باغ شماره)[1] — налог с садов или даже отдельных деревьев, которые выделяются из числа общих земельных налогов.

Во время привоза своих продуктов в город земледелец платил сбор за охрану ворот — дарвоза-бани (دروازه بانی). Кроме того, на дорогах взимали сборы за охрану самих дорог[2] — рах-дари (راه داری) или танкоули (تنقاولی). К сожалению, мы не о всех указанных налогах имеем точные данные для определения их размеров.

Сверх этих постоянных поборов и повинностей, в источниках приводится много терминов, говорящих о ряде чрезвычайных поборов. К ним относятся разверстки (قسمات), тяготы (تکالفات), требования (مطالبات مخاطبات'), расходы (اخراجات). Все эти термины взяты из арабского языка. Но встречаются и турецкие термины, например تبغورات и ряд других [3] с таким же примерно содержанием. Рашид-ад-дин говорит о них как о реальных поборах. Также и Вассаф. У последнего есть любопытный рассказ о взимании, во время правления Газана, сбора табгура в качестве чрезвычайного налога, который был предназначен для снаряжения армии после одного поражения.[4]

Помимо налогов и поборов, установленных диваном, население должно было оплачивать расходы, связанные со всем сложным процессом их сбора. В отличие от основной суммы налогов, называвшейся асль (اصل) — корень, основа, — эта добавочная сумма известна в источниках под термином фар' (فرع) — ветвь. Официально последняя равнялась 10%, но о действительном размере этой „ветви" образно говорит Вассаф: „ветвь с корнем сравнялась".[5]

Таков в общих чертах список налогов и повинностей, ложившихся на трудовые слои сельского населения, о которых можно говорить с той или иной степенью определенности. В. В. Бартольдом высказано мнение, что налоги сами по себе не были чрезмерны.[6] Однако даже один этот сухой перечень не позволяет согласиться с данным мнением. Безусловно налоги были и сами по себе крайне обременительными и приводили трудовое крестьянство к разорению. Вместе с тем, вполне можно согласиться с там же высказанным мнением В. В. Бартольда о разорительности способов их взимания. Действительно, практика взимания налогов делала их еще более тягостными, подчас была невыносима для населения.

Сбор налогов или отдавался на откуп, или же передавался правителю области „на основе доверия".[7] Трудно сказать, какая из этих систем была тяжелее для населения. Каждая из них предоставляла широкие возможности для злоупотреблений и насилий. При откупе некоторые очень важные обстоятельства, отмечаемые источниками, ухудшали положение налогоплательщика настолько, что делали эту систему особо ненавистной для населения. Прежде всего, откупщики, конкурируя между собой для получения той или иной области в откуп, прибегали в самых широких размерах к подкупу влиятельных лиц и увеличивали сумму откупа, надеясь впоследствии выколотить эти добавочные расходы с податного населения. Эта сторона откупной системы красочно описы-

[1] Дастур ал-катыб, л. 225в.
[2] Там же, л. 226а. Последнее слово — монгольское.
[3] Рашид-ад-дин, л. 392а, Дастур ал-катыб, л. 202а, 392а; Бартольд, Персидская надпись, стр. 37, сл.
[4] Вассаф, стр. 438.
[5] Вассаф, стр. 435.
[6] Перс. надп... стр. 25.
[7] Дастур ал-катыб, л. 199.

вается Вассафом.[1] Другой источник рисует откупную систему, как особо тягостную для низов, для „слабых" потому, что, имея возможность освобождать от налогов одни группы населения, откупщики перекладывали „бремя сильного на плечи слабых". При наличии в округе владений крупного феодала или людей, имевших могущественных покровителей, причитавшиеся с их владений налоги переносились на беззащитные трудовые массы населения. [2]

Сбор налогов сопровождался рядом злоупотреблений. И Рашид-ад-дин и Вассаф, знавшие очень хорошо налоговую технику, приводят много фактов, рисующих наиболее распространенные формы злоупотреблений. Несомненно представляло бы большой интерес специальное описание этой практики сбора налога в средневековом Иране, насколько известно, наиболее полно отраженной именно и источниках монгольской эпохи.

Судя по Рашид-ад-дину, одним из главных видов злоупотреблений были повторные поборы одной и той же подати. Повидимому купчур представлял для этого особо широкие возможности. Так, Рашид-ад-дин утверждает, что в некоторых местах он взимался по 10 или даже 20 раз.[3] Оценка урожая для установления доли государства давала также полный простор для увеличения налогов. Вассаф в специальной главе о притеснениях, чинившихся в Фарсе сборщиками налогов, особо подчеркивает „незаконную оценку урожая" (حزر فاحش), когда сборщики производили оценку в отсутствии владельца или земледельца, в результате которой от урожая не оставалось ничего для „вознаграждения земледельца, а также доли самого владельца".[4]

Система штрафов (جنايت) за несвоевременный взнос налогов, произвол в установлениии таксы на сдаваемые продукты тас'ир (تسعير) и в назначении сроков поставок, сборы налогов вперед (تقدمه) — были настолько разорительны, что вызывали специальные указы со стороны правительства, в которых на виновных в этих злоупотреблениях призываются все небесные и земные кары.[5]

При таких условиях налог мог быть собран конечно только при помощи самого грубого насилия. Сбор налога и представлял собою по существу не что иное как военный поход в миниатюре. Вассаф оставил перечень участников отряда, производившего сбор налога в одном из округов Фарса. Он состоял из трех хакимов, шести наибов, семи писцов и двухсот верховых и пеших воинов. Кормясь за счет населения, сборщики налогов не спешили особенно с окончанием сбора. Пребывание их в районе, по словам Вассафа, продолжалось целых 6 месяцев.[6]

Таковы те основные элементы, из которых слагалась налоговая система, существовавшая при монголах в Иране, поскольку она может быть в данном кратком очерке охарактеризована.

При таких тяжелых разорительных условиях, население деревень искало выхода в массовой миграции, в поисках новых мест жительства, в оставлении своих родных пепелищ. О том, что эта форма пассивного протеста приняла исключительно широкие размеры, свидетельствуют многие из наших источников.

---

[1] Вассаф, стр. 438.
[2] Дастур ал-катыб, л. 200а.
[3] Рашид-ад-дин, — 404в; ср. „Персидская надпись..." стр. 25.
[4] Вассаф, стр. 438, 630, сл.
[5] Там же, стр. 435.
[6] Там же, стр. 630 и дальше.

„Из-за злоупотреблений и бедствий, — пишет, например, Рашид-ад-дин, — большинство населения вилайетов оставило родину и обосновалось в чужих краях. И города и деревни опустели".[1]

Подобные сообщения можно встретить на каждом шагу. Меры, принимавшиеся властями, заключались в попытках насильственного возвращения беглых крестьян, а также в вывозе жителей из одних областей в другие. Но эти меры результатов не давали. По словам Рашид-ад-дина, „сколько ильчи (посланцы) в разное время для собирания скрывшихся жителей ни ездили, ни разу ни одного из жителей на место не могли вернуть".[2]

Старые формы и отношения, которые обеспечивали господствующим классам и государству регулярное поступление налогов, явно рушились в потоке миграции. Традиция несения повинности, рассматриваемая современниками, „как извечная"[3] для опустевших деревень уничтожалась сама собой. Появилась настоятельная необходимость в установлении более действительных методов внеэкономического принуждения.

Особенность развития феодализма в мусульманских странах и, в частности, в Иране заключалась в том, что феодальные отношения очень длительное время не принимали внешней формы личной зависимости. И вот, именно при монголах, мы можем проследить, как устанавливается „отношение личной зависимости, личная несвобода... и прикрепление к земле".[4]

Наиболее наглядно весь этот процесс закрепощения отражен в ярлыках Газан-хана, сохранившихся в „Собрании летописей". Начало правления Газан-хана совпало как-раз с моментом, когда экономическая разруха и политический развал достигли наибольшей глубины. Само существование династии казалось под сомнением. Как известно, Газан-ханом был предпринят с большой систематичностью ряд реформ. Основные из них направлены именно на упорядочение сельского хозяйства.

Среди мероприятий Газан-хана в этой области особый интерес представляет для нас реформа экономической базы монгольского войска. Эта реформа идет по линии наделения военачальников и отдельных воинов определенными участками земли, вместе с сидевшими на них крестьянами. С первого взгляда это повторение старой домонгольской формы икты. Ярлык об этом так и назван „О наделении иктой войска". Однако более близкое знакомство с содержанием этого ярлыка сразу же обнаруживает глубокое различие между ними. Изменившиеся условия потребовали соответствующего изменения и тех юридических норм, которые были характерны для икты сельджукской эпохи. Если в государстве сельджуков при наделе иктой официально говорилось, что мукта (владелец икты), помимо получения государственных налогов, никаких других прав не имеет, что земля и владения крестьян неприкосновенны,[5] то, согласно ярлыку Газана, надел иктой в первую очередь обозначает передачу иктадержателю в наследственное владение „воды и земли". А это уже ведет к необходимости прикрепления сидевших на этой земле крестьян, для которых земля отныне становится чужой. Этой цели и служил следующий пункт ярлыка:

„Те жители (райат), — говорится в ярлыке, — деревень как заселенных, так и опустевших, отданных им [т. е. воинам], которые рассеялись меньше, чем за 30 лет до этого, и в перепись и в податные списки

[1] Рашид-ад-дин, л. 388а: ср.: „Персидская надпись", текст стр. 5; пер., стр. 7.
[2] Там же.
[3] Вассаф, стр. 440.
[4] К. Маркс. Капитал, т. III. Партиздат, 1932, стр. 570.
[5] Nizam oul moulk. Siassef nameh. Texte, ed. par Ch. Schaefer, стр. 28.

других вилайетов не вошли, у кого бы они ни находились, вернуть [на старые места]. Точно так же, если крестьяне других вилайетов окажутся у них [у владельцев икты], — вернуть и их [на родину]. И ни под каким видом крестьян чужих вилайетов и местностей к себе не допускать. И да не вступят с ними в сношения, под предлогом, что они раиаты дальнего вилайета, и ни под каким видом да не будут собирать их и оказывать покровительства и в деревни к себе допускать".[1]

В этом пункте, как мы видим, вопрос о прикреплении населения поставлен вполне определенно. Устанавливается принцип давности (тридцать лет), дающий право на насильственный возврат беглых крестьян.

Нет сомнения в том, что пользовались этим орудием в полной мере. Так, в дипломах конца хулагуидского периода о назначении на должность правителя последний обязывался „проявлять крайнее старание в собирании скрывшихся жителей".[2] Продолжатель Рашид-ад-дина сообщает, что хорасанский наместник Донишманд (при Ульджайту) потребовал самым настойчивым образом от гератского мелика, бывшего в вассальных отношениях к хулагидам, вернуть жителей Мерва, Абиверда, Серахса, Джама, Хевафа, которые бежали во владения последнего.[3]

Монгольское государство, таким образом, этими указами лишило трудовые массы деревни последнего средства избавиться от нестерпимых насилий и притеснений, а именно возможности переменить место своего жительства. Когда этот последний клапан для сельского населения оказался закрытым, крестьянство вынуждено было искать выход своему протесту в формах открытой борьбы.

Социальные отношения в городах Ирана при монголах претерпевают также весьма глубокие изменения. Века, предшествовавшие монгольскому завоеванию (X—XIII), были временем более или менее непрерывного роста городов в Иране, временем развития их производственной и торговой жизни, организационной консолидации городского, в первую очередь ремесленного, населения.[4] Этому процессу монгольское завоевание нанесло страшный удар, отразившийся как на развитии городов в целом, так и на положении трудового населения, в особенности. Как известно, наиболее упорное и действенное сопротивление монголам оказали именно города. Вся борьба фактически велась у городских стен и пала на плечи городского населения. Факты уничтожения целых городов и истребления десятков тысяч жителей во время монгольского нашествия достаточно хорошо известны. Известно также, что требование уничтожения городских стен включено в ясе Чингиз-хана. Этот разгром, которому подверглись крупнейшие города Ирана, не мог не отразиться самым пагубным образом на развитии городской жизни Ирана в целом. Неблагоприятное влияние на развитие городской жизни оказала также централизованная государственная система, которая устанавливается при монголах и, главное, централизованный налоговый аппарат. Систематические изъятия в виде налогов громадных сумм в условиях средневековой экономики приводили к общему упадку благосостояние областей и прежде всего к захирению местного городского производства. Эта отрицательная роль центральной власти осознавалась вполне отчетливо и современниками. Известный путешественник Якут, современник монгольского нашествия, знавший очень хорошо положение стран Ближнего Востока начала XIII в., говорит об этом следующее: „Каждая область, тратящая свои доходы (налоги)

---

[1] Рашид-ад-дин, л. 406в.
[2] Дастур ал-катыб, л. 198в, сл.
[3] Продолжатель Рашид-ад-дина, л. 436в.
[4] Ср.: А. Ю. Якубовский. Феодальное общество Срдней Азии, стр. 27, сл.

вне (области), приходит в упадок. Процветают же области при наличии в них местной власти". [1]

Приводимые Васафом данные о бюджете при Гайхату показывают, насколько значительно было это выкачивание средств из провинций в центр. Вассаф делит всю расходную часть бюджета на „расходы по благоустройству и расходы установленные", с одной стороны, и „расходы на общегосударственные мероприятия и царские дарения", с другой. Если первая часть, условно говоря, шла на удовлетворение местных нужд, то вторая статья являлась для провинции совершенно потерянной. Соотношение же этих двух статей дохода весьма показательно. Из 1800 туманов на „расходы установленные" выделялось всего 700 туманов, т. е. меньше 40%.[2] Остальные фактически расходовались придворными кругами. Показательными являются в этом отношении расходы на кухню ханского двора, на ханских жен и царевичей. Во время Гайхату они достигали громадной суммы в 165 туманов, что равнялось почти 10% всех доходов государства. Но сколь важным ни было бы указанное обстоятельство, не в нем одном была причина захирения города и ухудшения положения трудовых слоев его при монгольской власти. Вся политика, проводившаяся завоевателями в отношении городских ремесленников на протяжении почти всего существования хулагуидской династии, действовала в том же направлении. Встречая на своем пути, как выше упоминалось, упорное сопротивление со стороны городского населения, при захвате города они обычно истребляли большинство его жителей. Вместе с тем источники часто упоминают, что монголы при таких избиениях давали пощаду ремесленникам. Необходимо лишь отметить, что общее количество получивших пощаду довольно незначительно. Лишь в отношении Самарканда источники называют крупную цифру ремесленников, оставленных в живых. В других городах количество пощаженных ремесленников не превышало обычно нескольких сот человек. Так было в Гургэндже, Нишапуре, Герате, Мерве, бывших накануне завоевания крупнейшими производственными центрами с многотысячным ремесленным населением. Причины, заставлявшие монголов щадить ремесленников, понятны сами собой. Монгольские военачальники хорошо понимали прямую выгоду, которую могли доставить им искусные мастера среднеазиатских и иранских городов.

Оставленные в живых ремесленники в основной своей массе были поделены в качестве пленных-рабов между высшими военачальниками, в первую очередь между отдельными представителями ханского рода. На первом этапе завоевания бóльшую часть их отправляли в Монголию. Об использовании этих ремесленников в Монголии сведений очень мало. Судя по очень любопытному рассказу о гератских ткачах, увезенных в Монголию сыном Чингиз-хана Тулуем, ремесленники селились отдельными колониями.[3] Как видно из этого рассказа, подобные переселения в Монголию ремесленников не дали ожидаемых результатов, прежде всего ввиду их отрыва от сырьевой базы. Неподходящие условия Монголии и вообще кочевых орд для массовой эксплоатации ремесленников, видимо, дали себя чувствовать довольно скоро. После похода Чингиз-хана источники уже не упоминают о массовых переселениях ремесленников в Монголию. А при Угедее — первом преемнике Чингиз-хана (1227—1241) — по крайней мере часть увезенных ремесленников была даже возвращена на родину. Понятно, что наметившийся еще при жизни Чингиз-хана раздел государ-

[1] Jacuts geographisches Wörterbuch, herausgeg. von F. Wüstenfeld, т. IV, стр. 264.
[2] Вассаф, стр. 271.
[3] Рукоп. Лен. Гос. публ. библ., № 290, л. 204а, сл.; ср.: Рукоп. ИВАН, С. 474, 181в, 206а.

ства на отдельные улусы также сыграл свою роль Во всяком случае увоз ремесленников в Монголию из Ирана и Средней Азии скоро приостановился.

С прекращением переселений ремесленников политика монгольских властей в отношении их принимает новую форму. В городах Ирана начинают создаваться так наз. „корхона" (мастерская, „рабочий дом").

Насколько известно, вопрос об истории корхона при монголах до сих пор не нашел специального освещения в литературе, а между тем, несомненно, корхона является одним из институтов, наиболее характерных для монгольской эпохи. Здесь я не могу касаться детальной истории развития этого института. Приведу лишь несколько известных мне упоминаний о них в источниках. Первое упоминание об организации корхона относится к 30-м годам XIII в., когда они были основаны в Тусе известным правителем Хорасана Керкевом.[1] Продолжали они существовать до конца хулагуидской эпохи и даже позже. О их крупном значении говорит множество фактов. Так, корхона фигурируют как объект притязаний в борьбе между золотоордынскими ханами и хулагуидами,[2] а также между отдельными царевичами улуса Чагатая.[3] Специально о корхона говорится в одном из важнейших ярлыков в Газан-хане.[4] Наконец, можно указать на то, что в дипломах при назначении визира наблюдение за корхона специально отмечалось как одна из его функций.[5] Источники, к сожалению, дают гораздо меньше материалов для суждения относительно внутренней организаций корхона. Известно, что корхона считались собственностью ханов или царевичей. В них вырабатывались одежда, оружие и вообще снаряжение для войска. Но упоминаются и корхона по производству стекла или зеркал (ойна).[6] Помещениями для корхона служили специально отстроенные крупные здания, где работали одновременно многие работники. Это видно из замечаний письменных источников, а также из раскопок городов Золотой Орды.[7] По этим признакам их можно было бы сблизить с известными в века халифата казенными мастерскими, так наз. „тиразами".[8] Однако никакой генетической связи между этими двумя институтами, видимо, не было. Тиразы прекратили свое существование в Иране до появления монголов, и ко времени монгольского завоевания в источниках они, насколько известно, не упоминаются. Любопытно отметить, что египетский историк Аль-Омари, говоря об этих мастерских, называет их персидским термином, транскрибируя слово корхона на арабский лад (كرخنات), повидимому уже не зная арабского синонима.[9] Имя первого их организатора (Керкез) говорит также о том, что прообраз этого института следует искать на Дальнем Востоке.

Для нашей цели главный интерес, однако, представляет рассмотрение положения работавших в этих корхона ремесленников. Прежде всего, монгольское владычество ознаменовалось ухудшением юридического и социального положения ремесленников. Можно считать фактом, что в городах Ирана, накануне монгольского завоевания, уже не существовало рабско-крепостных форм ремесленного труда. И вот в корхона

[1] Juwayni, ук. соч., т. II, стр. 229.
[2] Тизенгаузен, Сб. матер., относящихся к истории золотой Орды, т. I, СПб., 1884, стр. 218.
[3] Вассаф, стр. 69.
[4] Рашид-ад-дин, л. 433в.
[5] Дастур ал-катыб, л. 187 в; Вассаф, стр. 542.
[6] Рашид-ад-дин, л. 461в (Продолжатель).
[7] А. Ю. Якубовский. К вопросу о происхождении..., 1931, стр. 16.
[8] О тиразах см.: Enziclopaedie des Jslams S. V. „Tiraz".
[9] Тизенгаузен, ук. соч., стр. 218.

по преимуществу и оживают снова рабско-крепостнические формы эксплоатации ремесленников. Об этом наглядно свидетельствует официальный ярлык Газан-хана, посвященный реорганизации снабжения войска и, в частности, реорганизации корхона. В нем мастера корхона в числе других ремесленников, занятых в производстве военного снаряжения, прямо названы асирон — пленники-рабы. [1]

Помимо работавших в ханских корхона, значительный слой ремесленников был обращен в рабов отдельных представителей господствующего класса завоевателей. О них пишет Плано Карпини: „В земле сарацинов они (монголы) являются как бы господами, они забирают всех лучших ремесленников и представляют их ко всем своим делам... Каждому они на день хлеба дают на всех, но очень немного, а также не уделяют им ничего другого, как небольшую порцию мяса трижды в неделю и они делают это только для тех ремесленников, которые пребывают в городах". [2] К сожалению, других указаний, которые помогли бы нарисовать более полно картину организации производства в корхона или эксплоатацию ремесленников в хозяйствах отдельных феодалов, источники не оставили.

Этим прямым закрепощением определенной части ремесленников далеко не ограничивалась политика монгольской власти в отношении производительного населения городов. Как бы значительна ни была упомянутая выше категория ремесленников, несомненно, что большая часть их, особенно в южных районах Ирана, где города не подвергались непосредственному военному захвату, сохранила свое прежнее положение. Как можно судить по свидетельству источника конца хулагуидской эпохи, ремесленники сохранили там свои (цеховые) организации. [3] В отношении этой категории ремесленников Плано Карпини писал: „Другие же ремесленники (т. е. те, которые непосредственно не работают в качестве рабов) платят им дань от своих занятий". [4] Под этой данью бесспорно разумеется тамга — налог, установленный при монголах на ремесленные мастерские. В. В. Бартольдом показано, что этот налог являлся нововведением и рассматривался как несовместимый с шариатом. [5] Действиительно, как можно судить по источникам, в предшествующие века в Иране не была известна в значительных размерах практика постоянного обложения ремесла. К сожалению, восстановить размеры налога-тамги на основании имеющихся свидетельств источников пока невозможно. Единственное мне известное упоминание о величине его мы находим в одном из писем Рашид-ад-дина, в котором он предлагает правителю Исфагана снизить тамгу в этом городе „до половины десятины", т. е. до пяти процентов (стоимости продуктов ремесла). [6] Бартольд, ссылаясь на Рашид-ад-дина, устанавливает, что тамга являлась одним из главнейших источников дохода казны при хулагидах. [7] Как показывает приводимая ниже таблица, составленная нами по данным Хамдаллаха Казвини для конца монгольской эпохи, удельный вес городской тамги в общей сумме государственных доходов был действительно весьма значителен. Хамдаллах делит все доходы на две категории: тамгу, т. е. налоги с городов, и налоги, взимаемые с вилайетов, т. е. с сельского

[1] Рашид-ад-дин, л. 464а.
[2] Плано Карпини, ук. соч., стр. 35.
[3] Voyages d'Ibn — Batoutah, II, p. 45 (Исфагань); 52 (Шираз).
[4] Плано Карпини ук. соч., стр. 36.
[5] Персидская надпись... стр. 35.
[6] Письма Рашид-ад-дина, л. 19а.
[7] Персидская надпись..., стр. 35, прим. 3.

населения. Вот соотношение этих двух видов дохода по некоторым областям.

Тебриз	доход	от тамги	1150	туманов с	вилайета	285	тыс.
Казвин	„	„ „	5.5	„	„	5.5	„
Марага	„	„ „	70	„	„	185	„
Исфаган	„	„ „	350	„	„	500	„
Хамадан	„	„ „	20	„	„	130	„ [1]
Всего	доход	от тамги	1640	туманов с	вилайетов	1255	туманов.

Эти данные говорят о том, что величина тамги, как налога, конечно была весьма значительна сама по себе. Однако тяжесть тамги усиливалась во много раз, благодаря тем многочисленным злоупотреблениям, которые сопровождали всякий сбор налогов при монголах. Представление о характере этих злоупотреблений дает следующий рассказ Рашид-ад-дина: „Ежегодно на содержание ильчей (посланцев) расходовалось 2—3 сбора купчура и тамги. Люди же удивлялись, отчего это хаким не жалеет наличных средств тамги, что тратит их с такой безрассудностью, а то не приходило им в голову, что он (хаким) делает это черное дело намеренно, чтобы под этим предлогом назначить новые поборы и взимать заново налоги".[2] Эти повторные поборы являлись настоящим бичом для городского населения. Мероприятия, которые были проведены с целью упорядочить сбор налогов при Газан-хане, оказались столь недолговечными, что уже при втором преемнике его правительство вынуждено было, как это видно на примере города Ани, принять новые меры против тех же злоупотреблений.[3]

Характеристика положения производительных слоев населения города была бы далеко не полной, если бы мы обошли молчанием такой важный фактор в жизни города монгольской эпохи, как торгово-ростовщический капитал. Трудно указать другую эпоху в истории Ирана, когда торгово-ростовщический капитал пользовался бы столь широким покровительством со стороны верхушки власти, как при монголах. Вместе с тем никогда деятельность этих слоев не имела столь спекулятивно-паразитический характер и не была связана с такими злоупотреблениями, как в эту эпоху. В литературе уже отмечались те связи, которые установились между ханским двором в Монголии с представителями торгового капитала.[4] В Иране эти связи были еще теснее. Так, ставки ханских жен и царевичей являлись центрами ростовщических операций. Именно ими поддерживалась и финансировалась та безудержная, полная злоупотреблений спекуляция, которая развилась вокруг финансового ведомства в связи с казенными поставками, откупами налогов, описанию чего посвящены многие любопытнейшие страницы „Истории Газана" (Рашид-ад-дина).[5] Купцы-уртаки пользовались в указанной среде особым влиянием, которое, повидимому, давало им весьма существенные льготы, в том числе даже сословного порядка.[6] Следует особенно отметить, что торгово-ростовщический капитал был теснейшим образом связан с налоговым управлением. Именно купцы держали почти повсеместно на откупе все налоги государства,[7] в том числе и городские.

---

[1] The geographical part of the Nuzhat al-Qulub by Hamd-Allah Mustawti of Qazwin, ed. by G. Le Strange, L., 1915, p. 59—87.

[2] Рашид-ад дин. л. 404.

[3] Ср.: Персидская надпись..., стр. 34, сл. (о тамге).

[4] А. Ю. Якубовский. Восстание Тараби в 1238 г., стр. 111, сл.

[5] Рашид-ад-дин, л. 426, сл.

[6] Там же, л. 396а (они являлись „Инджу" отдельных представителей ханского рода).

[7] Вассаф, стр. 197, об одном из крупнейших откупщиков монгольского времени — мелике Шемс-ад-дин Муххаммеде; там же, стр. 269, об откупщике Джемаль-ад-дине.

Еще в большей степени городским низам пришлось испытать на себе эксплоатацию этих элементов благодаря ростовщичеству, которое влекло за собой пожизненную и даже наследственную кабалу. В одном из образцов указов, помещенном в „Дастур-уль-катыбе", об установлении максимума ростовщического процента, специально подчеркивается разорительность ростовщичества для тех, кто берет мелкую сумму, „дабы на несколько дней с помощью этой суммы себя и семью свою спасти от голода и наготы".[1] Крайне любопытно сообщение Ибн-Батуты о производственной кабале посредством долговых обязательств ловцов жемчуга в Персидском заливе. „Султан [власть], — сообщает автор, — берет одну пятую [своей добычи], а остальное закупают купцы, находящиеся на лодках ловцов. Большинство из купцов имеет за ловцами долги и они забирают жемчуг за долг".[2] О пожизненной и наследственной кабале свидетельствует и Рашид-ад-дин.[3] Ростовщичество приняло настолько угрожающие размеры, что при Газан-хане, несмотря на сопротивление влиятельных слоев господствующего класса, в том числе и придворных кругов, был издан специальный ярлык, освобождавший должников от уплаты как процентов так и взятой суммы.[4] В дальнейшем правительство, как об этом свидетельствуют указы, сохраненные в Дастур-ал-катыбе, вынуждено было пойти на уступки этим кругам и признать де-факто право на проценты за долги.[5] Правда, был установлен предельный размер процентов, выше которого ростовщики требовать не имели права. Самая необходимость в повторных актах показывает, что на практике все эти указы были очень мало действенными.

В глазах народа фигура купца-уртака, ростовщика, являлась одной из самых ненавистных. Городская беднота беспощадно расправлялась с ними всегда, как только к этому представлялась возможность. Так, во время восстания, поднятого правителем Исфагана после смерти Аргун-хана, первыми были перебиты купцы, „прибывшие туда с ассигновками правительства".[6]

Подводя итоги сказанному, мы видим, что в монгольскую эпоху положение производительного класса города было крайне тяжелым, быть может, худшим, чем в какой-нибудь другой период средневековой истории Ирана. Естественно, ремесленники городов относились враждебно к монголам.

На самом низу общественной лестницы в средневековом Иране стояли рабы. В источниках они обычно называются терминами барда, гулям (غلام, برده). Рабство, как социальный уклад, в эту эпоху мало изучено. Известно, что оно имело очень широкое распространение в первые века халифата. После рабского восстания зинджиев во второй половине IX в. рабство, повидимому, идет на убыль в сельском хозяйстве. Оно остается лишь в домашнем обиходе, по преимуществу в городах, где купля и продажа рабов не прекращалась.

С монгольским завоеванием рабство снова получает чрезвычайно широкое распространение. Толчком к развитию его явился сам ход завоевания, сопровождавшийся пленением громадных масс населения. Монголы широко практиковали, как известно, обращение в рабство всех тех, кто не мог нести повинности, платить налоги.[7] В виде репрессий после вос-

[1] Дастур ал-катыб, л. 49а.
[2] Voyages d'Ibn-Batoutah, II, стр. 233.
[3] Рашид-ад-дин, л. 428а.
[4] Там же, л. 429в.
[5] Дастур-ал-Катыб, л. 50а.
[6] Вассаф, стр. 253.
[7] Плано Карпини, стр. 33.

станий обращались в рабство десятки тысяч человек.[1] Имеется много данных о больших размерах, которые приняла при монголах международная торговля рабами. „Дня не проходит, чтобы из Рума и других областей не привозили рабов", — пишет Хамдаллах Казвини и добавляет тут же: „А составитель книги говорит, что [признаком] несчастья нашей жизни является то, что сейчас стали отправлять рабов и из Ирана в Рум".[2] Как увидим ниже, в источниках упоминаются рабы — грузины, абиссинцы, индусы и др. Сами монголы поступали на рабский рынок.[3]

Источники дают нам вполне достаточный материал для того, чтобы говорить с полной определенностью о применении рабской силы в сельском хозяйстве монгольского Ирана. Так, в ярлыке Газан-хана об икта говорится об использовании рабского труда при обработке земель, как о совершенно обычном явлении. „А с земель целинных, которые будут обрабатываться их (т. е. воинов, получивших икта) рабами и волами, и засеваться их семенами, весь урожай пусть идет в их пользу".[4]

Чрезвычайный интерес представляют письма Рашид-ад-дина к его сыновьям, в которых он просит прислать ему в Тебриз рабов. Одному из них Рашид-ад-дин пишет: „А на наши собственные средства закупи у купцов 200 рабов и 200 рабынь абиссинцев, индусов и курдов, и других и отошли их в столицу — Тебриз".[5] Повидимому в прямой связи с этим письмом находится и другое. Приведу перевод основной его части: „Сыну Ходже Джелалю... Извещаю, что по соседству с кварталом Рашиди [я] приказал разбить сад... Так как его площадь обширна и размеры пространны [я] основал в нем пять деревень. В каждой из них поселил разноплеменных рабов, [с тем] чтобы занялись они посадкой виноградников в деревьев, прокопкой каналов и подземных арыков, виноделием и сбором плодов. В настоящее время заселены четыре деревни в таком порядке: деревня зинджиев [имеет] сорок человек мужчин и [столько же] женщин; деревня грузин — сорок мужчин и [столько же] женщин; деревня курдов(?) сорок мужчин и [сорок] женщин; деревня абиссинцев — сорок мужчин и сорок женщин. Последняя деревня [пока] не заселена и не устроена. Желаю, чтобы и эта деревня появилась. Надежда на то, что будут присланы 40 рабов и [40] рабынь румейских в столицу Тебриз, которых поселю в упомянутой деревне".[6]

Содержание этих писем недвусмысленно говорит о широком применении рабской силы в хозяйствах плантаторского типа.

В хронике египетского историка Аль-Омари сохранилось сообщение об известном хорасанском шейхе Ахмед Хисами, о котором автор пишет, что „у него пять тысяч рабов, которые работают на него. Виды их занятий многочисленны, а его доходные заведения, имения и посевы не перечтешь".[7] Конечно, нет оснований предполагать, чтобы это были единичные исключения. Таким образом, применение рабского труда в сельском хозяйстве является для этого периода бесспорным фактом и одним из самых важных показателей социального регресса, связанного с монгольским владычеством в Иране.

Быть может, еще более широкие размеры имело в это время домашнее рабство, дворовое. В источниках много упоминаний о так называе-

---

[1] Вассаф, стр. 254.
[2] Nuzhat-al-Qulub, стр. 94.
[3] Рашид-ад-дин, л. 424а.
[4] Рашид-ад-дин, л. 405а.
[5] Письма Рашид-ад-дина л. 8а.
[6] Там же, л. 27а.
[7] Рукоп. ИВАН, В. 782, л. 27а.

мых фарраши (домашних слугах), погонщиках ослов и верблюдов (شتربانان، خربانان), многочисленной охотничьей прислуге и т. п. Будучи на положении рабов, они во многом напоминают дворовых русских феодалов. Вниманием, которое им уделяется в источниках, они обязаны резкому протесту против гнета. Волнения, которые вспыхивали среди дворовых крупных феодалов, доставляли множество хлопот властям. При Газан-хане был даже издан специальный ярлык, грозивший за подобные эксцессы суровыми наказаниями, вплоть до казни.[1] Образцы указов по борьбе с этими элементами находятся и в Дастур-ал-катыба.[2]

Положение рабов было исключительно тяжелым; по выражению Плано Карпини, их положение „достойно всякой жалости".[3] Весь его рассказ свидетельствует действительно о бесчеловечном отношении к ним со стороны господ. В таких же мрачных красках рисует их положение и Рубрук.[4] Показательным является факт учреждения в Тебризе при Газан-хане специального правительственного вакфа, предназначенного для выдачи кувшинов „рабам и рабыням", разбившим их.[5] Повидимому взыскания хозяев были столь жестокими, что обратили на себя внимание даже правительства.

Неудивительно поэтому, что в борьбе народных масс Ирана против монголов определенное место занимали и рабы. Так, в принявшем очень большие размеры дорожном бандитизме беглые рабы являлись постоянными соучастниками.[6] В восстании сербедаров, положившем в Хорасане конец монгольскому владычеству, рабы также играли весьма активную роль.

---

[1] Рашид-ад-дин, л. 440 в.
[2] Дастур ал-катыб, л. 226 в.
[3] Плано Карпини, стр. 37.
[4] Там же, стр. 74, сл.
[5] Рашид-ад-дин, л. 394 а, ср. „Персидская надпись...." стр. 45.
[6] Рашид-ад-дин, л. 415 в.

Н. Д. МИКЛУХО-МАКЛАЙ

О ПЕРВОМ ТОМЕ ТРУДА МУХАММЕДА КАЗИМА

Эпоха Надир-шаха (1736—1747) — важнейший период в истории Ирана и всего Среднего Востока. Среди многочисленных источников по истории царствования Надир-шаха выдающееся место принадлежит трехтомному сочинению мервского везира Мухаммеда Казима, посвященному этому замечательному завоевателю. Впервые II и III томы уникальной рукописи этого труда, хранившиеся в Азиатском музее (ныне Институт востоковедения АН СССР), описал покойный академик В. В. Бартольд.[1] Так как I том в то время не был обнаружен и считался утерянным, не было возможности установить точное название и обстоятельства составления труда Мухаммеда Казима. Однако В. В. Бартольд очень высоко оценил труд Мухаммеда Казима, ввиду обилия и важности содержащихся в нем сведений. В. В. Бартольд даже поставил труд Мухаммеда Казима выше известного сочинения Мехди-хана Астерабади, посвященного также истории царствования Надир-шаха. Бартольд писал: „Труду Мухаммеда Казима несомненно суждено сделаться основным источником по истории Надир-шаха, в особенности если удастся найти недостающий пока первый том".[2]

В 1940 г. недостающая часть сочинения мервского везира была открыта — в Библиотеке Московского института востоковедения был найден I том рукописи труда Мухаммеда Казима. Этот том по своему внешнему виду, почерку, стилю и краскам миниатюр, имеющихся в нем, вполне сходен со II и III томами сочинения, хранящимися в Ленинграде; несомненно, все три ныне известные томы труда Мухаммеда Казима принадлежат к одному списку. На это указывает и дата списка первого тома — 1166 г. х. (1752/3 г. н. э.), весьма близкая к дате списка II тома — 2 сафара 1171 г. х. (16 октября 1757 г.). По своим размерам (337 лл.) I том немного превосходит II том (327 лл.) и значительно больше III тома (251 л.).

Обнаружение I тома дало возможность выяснить точное название, обстоятельства и время составления труда Мухаммед Казимом. Как было установлено еще В. В. Бартольдом, Мухаммед Казим, везир Мерва, был современником и участником многих событий правления Надира, на службе у которого он находился. В I томе содержатся некоторые (правда, весьма скудные) дополнительные данные о Мухаммеде Казиме и о происхождении его труда.

Во введении к I тому своего сочинения Мухаммед Казим рассказывает, что он „тратил большую часть времени драгоценной жизни на дела

[1] Известия Академии Наук, 1919, сер. VI, стр. 927—930. Рукопись сочинения Мухаммеда Казима, II и III тт. Институт востоковедения АН СССР, д. 430.
[2] Там же, стр. 929.

людей, веры и правления, на занятия духовных и мирских людей; искушениями души и обольщениями тщеславия себя удержав от приобретения знаний, не мог заниматься делами, в которых могла заключаться польза для познания".[1]

Потом, „когда хорошо поразмыслил [понял, что] суть времени провел в пустословии и нелепости и стал человеком с настроением отчаянности и безнадежности".[2] Затем, рассказывает Мухаммед Казим, „после сожаления и раскаяния [об этом] время от времени я удостоивался благотворных разговоров с некоторыми из [своих] просвещенных друзей [буквально — „друзей, которые имели долю от знания"], был прихлебателем стола [их] милости и собирателем колосьев урожая их знаний — до тех пор, пока получил немного опытности от приобретения общих знаний".[3] Получив эти знания, Мухаммед Казим занялся чтением; чтение о прежних царях и султанах навело его на мысль написать самому историю своего современника Надир-шаха; далее Мухаммед Казим сообщает, что свой труд о Надир-шахе он назвал „Аламара-и-Надири" („Надировский украшатель мира"),[4] очевидно по аналогии с известным сочинением сефевидского историка Искандера Мунши „Тарих-и-аламара-и-аббаси". Наконец, Мухаммед Казим указывает, что он разделил свое сочинение на три части.[5]

Таковы сведения, которые сообщает автор во введении к I тому о происхождении своего труда. Во введении он указывает, что к моменту написания его труда ему исполнилось уже 30 лет. Как известно, Мухаммед Казим родился в 1133 г. х. (1720/1 г. н. э.).[6] Следовательно, время составления труда Мухаммеда-Казима может быть отнесено к 1163 г. х. (1749/50 г. н. э.).

I том труда Мухаммеда Казима содержит историю царствования Надира до его вступления на иранский престол 1736 г. В тесной связи с биографией самого Надира в нем последовательно излагаются важнейшие события иранской истории того времени: упадок Ирана в царствование Сефевида шаха Султан-Хусейна (1694—1722), завоевание и господство в Иране афганцев (1722—1730) и „восстановление" власти сефевидов в стране (1730—1736) после сокрушения Надиром афганского владычества.

Содержание I тома труда Мухаммеда Казима вполне оправдывает высокую оценку, данную этому сочинению в целом В. В. Бартольдом. I том содержит большое количество важных и интересных сведений как по биографии самого Надира, так и по истории Ирана того времени вообще. В частности, много интересных деталей, нередко отсутствующих в других источниках, имеется в рассказе Мухаммеда-Казима о борьбе Надира с афганскими завоевателями Ирана.

Как известно, в 1722 г. афганцами области Кандахара был предпринят успешный завоевательный поход на Иран. После захвата тогдашней иранской столицы Исфахана и падения Сефевидского государства (1722) афганским завоевателям удалось овладеть значительной частью Ирана. К концу 20-х годов XVIII в. под властью второго афганского правителя Ирана Ашрафа (1725—1730) находилась вся центральная часть страны с областями Ирак персидский, Фарс и Керман.

---

[1] Рукопись I тома Мухаммеда Казима Московского института востоковедения л. 2б.
[2] Там же, л. 2б.
[3] Там же, л. 3а.
[4] Там же, л. 3б.
[5] То же.
[6] Lockhart. Nadir-Shah. London, 1938, стр. 297.

В то же время на северо-востоке Ирана постепенно укреплялась власть Надира. В течение 1727—1729 гг. Надиру удалось объединить под своей властью северо-восток Ирана (т. е. области Хорасан, Астрабад, Мазендеран), сплотить вокруг себя воинственные хорасанские племена и создать из них мощную военную силу. Объединение Ирана под своей властью Надир проводил под знаменем борьбы за восстановление власти свергнутой афганцами династии Сефевидов, за утверждение на престоле сефевидского претендента на иранский трон шаха Тахмаспа II (1722—1731). Укрепление положения Надира к концу 20-х годов XVIII в. давало ему возможность начать успешную борьбу против афганского господства за верховную власть в стране.

Однако сами афганские завоеватели предупредили решительные действия Надира против их владычества в Иране. Усиление могущества Надира на северо-востоке Ирана, естественно, создавало угрозу афганскому господству в стране; эта угроза возрастала по мере усиления власти Надира. Поэтому афганские завоеватели решили положить конец дальнейшему укреплению могущества Надира, пока оно не приняло еще слишком опасных для них размеров. С этой целью афганский правитель Ирана Ашраф летом 1729 г. с большой армией выступил в поход на Хорасан для решительной борьбы с Надиром. 29 сентября 1729 г. афганская армия встретилась с войсками Надира в Хорасане на берегу р. Михмандуст (к северо-востоку от Дамгана).

Мухаммед Казим сообщает ряд любопытных деталей, которые дают представление о состоянии обеих сторон накануне решающего столкновения. Афганцы и их предводитель Ашраф были уверены в своей победе. „Вследствие высокомерия и невежества, — пишет Мухаммед Казим, — он (Ашраф) считал борьбу с кызылбашами легким делом и, это твердо решив, назначил другой отряд численностью в 2—3 тыс. человек из славных афганских воинов под командованием некоего Шахверди-бека, чтобы они на быстроногих скакунах после поражения кызылбашей [их] преследовали, никого не допустили бы живым спастись, а шаха, прибежище мира [т. е. шаха Тахмаспа II] с тем непочтительным афшаром [т. е. Надиром] представили бы ко двору прибежища мира [т. е. Ашрафу], дабы посредством предельной пытки и неописуемых мучений [их] подвергнуть возмездию и наказанию“.[1] После победы Ашраф намеревался двинуться дальше внутрь Хорасана и овладеть этой областью.

Что же касается иранской стороны, то здесь повидимому не было такой уверенности в успехе, как у афганцев. Мухаммед Казим, рассказывая о приготовлениях к бою иранского войска, сообщает одну любопытную подробность о своего рода соглашении, заключенном между шахом Тахмаспом II и Надиром накануне сражения при Михмандусте. По словам Мухаммеда Казима, накануне сражения при Михмандусте шах Тахмасп обещал Надиру: „Если завтра ты уничтожишь афганцев и отомстишь этому проклятому племени за души моих предков и отцов ты будешь наследником султаната Ирана, и я отдам за тебя замуж свою сестру Гаухаршад“.[2] Со своей стороны, Надир поклялся в преданности шаху Тахмаспу и обещал ему „силою вечного счастья я уничтожу это преступное скопище [афганцев] и в скором времени в столице Исфахане ты сядешь на наследственный престол отцов и дедов“.[3]

---

[1] Рукопись I тома сочинения Мухаммеда Казима Московского института востоковедения, л. 79.

[2] Там же, л. 79а.

[3] То же.

Сообщение это очень интересно, поскольку лишь в одном источнике, а именно в сочинении Мухаммеда Мухсина „Зубдат-ат-таварих", встречается указание на существование соглашения между Надиром и Тахмаспом II.[1] Правда, сведения Мухаммеда Мухсина на этот счет весьма разнятся от приведенных выше данных Мухаммеда Казима. Мухаммед Мухсин относит заключение этого соглашения ко времени до встречи войск Надира с афганцами и содержание его сводит к обещанию со стороны Тахмаспа II передать во владение Надира области Хорасан, Керман и Мазендеран, после восстановления своей власти в Иране.

В настоящее время трудно сказать, какие из этих сведений более достоверны — сведения Мухаммеда Мухсина или Мухаммеда Казима. Возможно, что сообщение Мухаммеда Мухсина более соответствует действительности, чем данные Мухаммеда Казима. Однако сообщение Мухаммеда Казима важно тем, что оно подтверждает самый факт существования соглашения между Надиром и Тахмаспом II накануне решительной борьбы с афганцами, о котором до сих пор мы имели свидетельство только одного источника.

Вопреки своим ожиданиям, афганцы потерпели полное поражение в сражении при Михмандусте и бежали с поля боя. Богатейшая добыча попала в руки победителей в результате захвата афганского лагеря, что позволило Надиру щедро наградить свои войска. „В тот день (т. е. день победы при Михмандусте), — пишет Мухаммед Казим, — бойцов и славных воинов сделали богачами в отношении имущества (мал-и-дунийа); имущество и богатство того племени разделили между газиями и эмирами".[2] При этом раздел добычи производился соответственно положению, которое занимал награждаемый; Мухаммед Казим указывает, что Надир, „пожаловав каждого из начальников и ханов соответственно их положению и чину, сделал их богачами в отношении имущества".[3] Щедрыми дарами Надир не только еще больше привязывал к себе армию; указывая войскам на богатую добычу, захваченную при Михандусте, он призывал продолжать борьбу, суля им еще большие награды и после окончательной победы над афганцами. Мухаммед-Казим рассказывает, что Надир, наградив отличившихся в сражении при Михмандусте, говорил им: „если даст бог всевышний, после завоевания столичного города Исфахана каждого из вас в отношении имущества я сделаю богачом (буквально „Каруном века"), на управление и владение вилайетами назначу и возвеличу".[4]

Все эти подробности, сообщаемые Мухаммедом Казимом, отсутствуют в других источниках; между тем они очень важны, поскольку прекрасно вскрывают некоторые мотивы борьбы войск Надира с иноземными завоевателями — афганцами.

После разгрома афганцев при Михмандусте попытки Ашрафа задержать продвижение войск Надира на Запад кончились неудачей, и он вернулся в Исфахан. В Исфахане Ашрафу удалось собрать значительную армию численностью около 30 тыс. человек. Мухаммед Казим, явно преувеличивая (по вполне понятным причинам, как увидим ниже), доводит численность афганского войска до 120 тыс. человек. Собрав свою армию, Ашраф выступил из Исфахана навстречу врагу. Примерно, в 60 км к северу от столицы афганцы остановились, расположившись

---

[1] L. Lockhart. Nadir Shah, 1938. стр. 36.

[2] Рукопись I тома сочинения Мухаммеда Казима Московского института востоковедения, л. 81б.

[3] Там же, л. 81б.

[4] Там же, лл. 81б — 82а.

вблизи деревни Мурчехур, где заняли позиции и стали дожидаться прихода неприятеля.

Между тем армия Надира через Дамган, Семнан, Тегеран двигалась к Исфахану. По мере продвижения войск Надира, к нему присоединялись местные владетели, бывшие сефевидские правители из областей Ирака и Азербайджана, уцелевшие в период смут, последовавших в Иране после падения Сефевидского государства. „Изо дня в день, — пишет Мухаммед Казим, — ханы дальних и близких местностей удостоивались чести прибытия к небесному двору. Опять, получив ракамы на управление своими прежними вилайетами и округами (улька) они отпускались с тем, чтобы явиться к прибытию миродержавного кортежа в столичный город Исфахан".[1] „Ежедневно, — продолжает Мухаммед Казим, — из упомянутых областей (т. е. Ирака и Азербайджана) отправляли к высокому двору продовольствие для победоносных войск".[2]

Однако несмотря на получаемую поддержку, Надир проявлял известную нерешительность в борьбе с афганцами, которая сказывалась прежде всего в довольно медленном темпе продвижения вперед его войск. В тесной связи с этой нерешительностью Надира стоит, повидимому, один весьма любопытный факт, сообщаемый Мухаммедом Казимом. Мухаммед Казим рассказывает, что когда стало известно о сборе Ашрафом 120-тысячной армии, Тахмасп II и Надир были очень встревожены и сделали попытку сговориться с афганцем. К Ашрафу было отправлено послание Техмаспа, где шах писал, что он „благодаря милости всевышнего бога воздвиг шатер славы в областях Хорасана и ударами смертоносного меча и поддержкой эмира сахиб-кирана (т. е. Надира) смирил мятежников той страны".[3] Далее Тахмасп указывал, что „области Ирак, Фарс, Азербайджан и весь Иран издревле находились во владении наших славных отцов и дедов, августейших правителей".[4] Но „проклятый Махмуд" (т. е. предводитель афганцев Кандахара, свергнувший династию сефевидов) „благодаря искушению некоторых шайтанов"[5] овладел Исфаханом, за что его постигла соответствующая кара; это возмездие должно постигнуть каждого „кто поставит ногу вне своей границы".[6] После такого вступления в письме говорилось: „итак, тому высокопоставленному (т. е. Ашрафу) в это время, когда он сделался правителем областей Ирана, следовало бы после получения известий о появлении сефевидских знамен без промедления и лени с несколькими приближенными (своего) двора и сановными, и вельможными доверенными людьми, смирившись и покорившись, с полной надеждой прибыть к небесному двору".[7] „Ибо конечно, — писал далее шах, — после его (Ашрафа) прибытия этому халифскому двору, оказав полное внимание, мы предоставили бы ему любой из вилайетов, который бы он пожелал".[8] В заключение письма говорилось: „так как отцы и деды наши всегда были милостивы и сострадательны, следует тому прибежищу султаната (т. е. Ашрафу) сейчас также вступить на путь покорности и с полной надеждой прибыть ко двору прибежища мира (т. е. Тахмаспа II); если же какое-либо действие обнаружится, которое

---

[1] Там же, лл. 82а—82б.
[2] Там же, л. 82б.
[3] Там же, л. 72б.
[4] Там же, л. 82б.
[5] То же.
[6] Там же, л. 83а.
[7] То же.
[8] То же.

будет вопреки этому приказу, пусть он (Ашраф) готовится к битве и сражению".[1]

Таково было содержание письма Тахмаспа II; через захваченных в плен афганцев оно было доставлено Ашрафу. Однако последний очевидно не считал свое положение настолько плохим, чтобы принять предложение шаха. Ашраф отказался даже вступить в какие-либо переговоры с Надиром и Тахмаспом II. „Письмо шаха, — пишет Мухаммед Казим, — он разорвал, как грубую материю, и бросил на землю".[2] Присутствующие при этой сцене шпионы Надира (джасусан-и-сахиб-киран) сообщили ему и шаху, какой прием встретило их предложение у Ашрафа. Когда Надир узнал об этом, он немедленно решил выступить против афганцев.

Насколько известно, в других источниках нет никаких указаний на попытку соглашения Надира и Тахмаспа II с Ашрафом. Между тем этот факт очень интересен; он свидетельствует, насколько Надир не был уверен в своих силах даже после победы при Михмандусте; с другой стороны, он до некоторой степени вскрывает характер отношений Надира и Тахмаспа к афганцам: в то время как большая часть населения Ирана, по свидетельству источников, была настроена непримиримо к иноземным завоевателям, Тахмасп и Надир стремились найти какой-то компромисс с афганцами. Конечно, отсутствие указаний других источников на попытку соглашения Надира и Тахмаспа с Ашрафом может вызывать известное сомнение в достоверности сведений на этот счет у Мухаммеда Казима. Однако необходимо указать, что этот шаг со стороны Надира находится в известном соответствии с отмеченной уже нерешительностью и медлительностью его действий. Кроме того, нужно также принять во внимание, что сведений о подобном факте трудно ожидать в сочинении такого панегириста Надира, каким был Мехди-хан. Что же касается упоминания об этом событии в труде Мухаммеда Казима, то это, повидимому, объясняется тем, что он не носил характера такого панегирика, каким является „Тарих-и-джехан-гуша-и-Надири" Мехди-хана Астерабади. Но все же и Мухаммед Казим стремился, видимо, оправдать приводимый им факт попытки сговора Надира с Ашрафом, указывая, что к этому шагу прибегли в связи со сбором афганским правителем Ирана 120-тысячной армии. Все эти обстоятельства говорят в пользу достоверности сообщения Мухаммеда Казима, но, конечно, пока не будет найдено подтверждение ему в других источниках, трудно говорить об этом вполне уверенно.

Потерпев неудачу достигнуть соглашения с Ашрафом, Надир, по свидетельству Мухаммеда-Казима, немедленно выступил против афганцев и направился к Исфахану. В местности Мурчехур войска Надира встретились с афганской армией.

При подготовке к решительному столкновению с врагом Надир проявил много осторожности и предусмотрительности. Сначала, по свидетельству Мухаммеда Казима, Надир послал отряд с целью захватить „языка" у неприятеля, чтобы получить сведения о состоянии вражеского войска. Получив необходимые сведения, Надир соответственно начал строить свою армию, причем войскам было приказано, чтобы они „во время сражения тем самым образом действовали в бою, как было установлено приказом сахиб-кирана и показали бы перед мироукрашающим взглядом (шаха) свое искусство и опытность".[3] Наконец, зная грабительский характер своих войск и опасаясь военных хитростей

[1] То же.
[2] То же.
[3] Там же, л. 84а.

со стороны афганцев, Надир дал им приказ, что в случае „если... будет нанесено поражение афганцам, необходимо будет преследовать то скопище (афганцев).... пусть никто не сходит с лошади для захвата добычи и имущества и не прикасается к оружию и снаряжению (врага), так как неприятель обладает тысячами хитростей и возможно, что во время бегства назначил отряд в засаду, чтобы он неожиданно выступил, и тогда ряды преследующих газиев рассеятся и последует поражение".[1]

Ашраф, наученный предшествующими поражениями, также постарался тщательно подготовиться к предстоящему бою. По словам Мухаммеда Казима, он разделил свое войско на три части: центр, правое и левое крыло. В центре афганского войска был устроен укрепленный лагерь, прикрытый 280 пушками. Кроме того, значительный отряд (Мухаммед Казим, несомненно преувеличивая, определяет его в 20 тыс. человек) был оставлен в резерве для подкрепления в случае необходимости правого и левого крыла афганской армии.[2]

Однако тщательная подготовка к сражению не помогла афганцам. 13 ноября 1729 г. в сражении при Мурчехуре афганцы были наголову разбиты и бежали, оставив на поле боя весь свой лагерь и снаряжение.

Мухаммед Казим подробно описывает грабеж афганского лагеря, произведенный некоторыми частями войск Надира. Несмотря на строгий приказ, воспрещавший грабеж, „у газиев, — писал Мухаммед Казим, — сила жадности победила, они пренебрегли запрещением его величества (Надира) и занялись захватом добычи и имущества".[3] Грабеж принял значительные размеры и вызвал беспокойство Надира, опасавшегося, что он может подорвать дисциплину и внести разложение в войска. По приказу Надира, у грабителей было отнято захваченное ими имущество. Начальники частей, принимавших участие в грабеже, были подвергнуты жестоким наказаниям — большая часть их была казнена. Наконец, было объявлено, что те, кто оставит у себя что-либо из захваченного в афганском лагере имущества, будут подвергнуты суровым наказаниям. Эти меры подействовали. „Когда газии, — рассказывает Мухаммед Казим, — увидели, что [Надир] большую часть начальников [принимавших участие в грабеже] казнил, остальным обрезал носы и уши, а некоторых изгнал, из страха и боязни за свою жизнь они принесли и отдали то, что захватили раньше".[4] Когда все награбленное имущество было возвращено, его сожгли по приказу Надира.

Все эти подробности довольно любопытны, так как они дают представление о характере войск Надира и мер, с помощью которых он поддерживал дисциплину в своей армии.

Сражение при Мурчехуре решило судьбу афганского владычества в Иране. Правда, Ашраф, бежавший в Фарс, еще пытался бороться. В Заргане (к северо-востоку от Шираза) произошла третья и последняя битва Надира с афганскими завоевателями. Перед сражением Ашраф всячески стремился ободрить и воодушевить свои войска. Он сказал афганцам, — пишет Мухаммед Казим, — „сражайтесь на этот раз так, чтобы ни одного кызылбаша живым не оставить".[5]

Однако несмотря на большое мужество, проявленное афганцами в сражении при Заргане, они снова потерпели поражение, на этот раз окончательное. Спустя некоторое время после разгрома при Заргане,

[1] Там же, л. 84а.
[2] Там же, л. 84б.
[3] Там же, лл. 86а — 85б
[4] Там же, л. 86б.
[5] Там же, л. 88б.

большая часть афганской армии была рассеяна и уничтожена войсками Надира. Вскоре погиб и сам предводитель афганцев Ашраф, бежавший после поражения своих войск на восток к Кандахару.

Так, в трех больших сражениях было сокрушено Надиром восьмилетнее владычество афганцев в Иране.

Рассказ Мухаммед Казима о борьбе Надира с афганцами представляет значительный интерес: он содержит ряд фактов, отсутствующих или слабо отраженных в других источниках. Эти факты позволяют осветить более полно некоторые важнейшие вопросы, связанные с сокрушением Надиром афганского владычества в Иране (отношение Надира к завоевателям, характер войск Надира и др.). Как известно, это событие имело огромное значение в истории Ирана и сыграло выдающуюся роль в судьбе самого Надира. Победа над афганскими завоевателями явилась решающим шагом к захвату власти Надиром в Иране и созданию одной из обширнейших империй на Востоке.

В I томе труда Мухаммед Казима содержится богатый дополнительный материал и для других этапов ранней биографии Надир-шаха, а также для истории Ирана в целом.

С обнаружением I тома восполнилась имевшаяся до сих пор лакуна в сочинении Мухаммеда Казима. В настоящее время мы располагаем всеми частями уникальной рукописи этого крайне важного труда. Это обстоятельство выдвигает в порядок дня вопрос об издании труда Мухаммеда Казима — ценнейшего источника по истории Ирана первой половины XVIII века.

А. А. СЕМЕНОВ

БУХАРСКИЙ ТРАКТАТ О ЧИНАХ И ЗВАНИЯХ И ОБ ОБЯЗАННОСТЯХ НОСИТЕЛЕЙ ИХ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ БУХАРЕ

Переводы и объяснения административных терминов, бывших в обиходе среднеазиатских государств, всегда составляли камень преткновения для историков и ориенталистов, поскольку детали государственного устройства и функции правительственного аппарата в среднеазиатских ханствах оставались весьма плохо изученными. В частности, это относится к средневековой и к позднейшей Бухаре. Когда нужно было привести название того или иного должностного бухарского лица, то обычно его местное название или оставалось совсем без объяснения, или даваемое объяснение часто не соответствовало действительности и вводило в заблуждение.

Я позволю себе в виде примеров привести объяснения нескольких подобных слов, кстати, взятых из позднейших трудов: دادخواه (дадха) — „судья (в Средней Азии)“:[1] в Средней Азии этим термином никогда не назывались судьи; „аталыки, аталики — высокие должностные лица, высшее, после ханского, достоинство в Бухаре; правитель города“,[2] — что очень туманно и, кстати, правитель города в Средней Азии никогда не назывался аталыком: „инак — титул старшин узбекских племен; в Бухаре — высший военный чин, следующий после кош-беки, т. е. князя ханской ставки, позднее — визиря, первого министра; в Хиве — старший инак, игравший роль западноевропейского майордома“,[3] — старшины узбекских племен в Средней Азии не титуловались инаками, а это утверждение относится к Хиве и взято из словаря Л. Будагова; должности кош-беки никогда в Бухаре не существовало, а куш-беги никогда не был князем (?!) ханской ставки, даже по смыслу слова куш-беги,[4] и т. п. Между тем отчетливое представление о компетенции каждого чина, на основе документальных указаний эпохи, является, несомненно, одной из важнейших предпосылок правильного понимания государственного устройства в среднеазиатских ханствах.

К числу крайне важных документов такого рода принадлежит бухарский трактат, ниже даваемый в русском переводе с соответствующими примечаниями; он посвящен перечислению должностей в Бухаре с ука-

[1] А. Гаффаров. Персидско-русский словарь, т. II, М., 1927, стр. 940.

[2] Мат. по ист. узб., тадж. и туркм. ССР, ч. I, Л., 1932, изд. Ист.-археол. инст. и Инст. востоков. АН СССР, стр. 451.

[3] Там же, стр. 453.

[4] Это невозможное объяснение в цитируемом источнике взято из статьи акад. В. В. Бартольда „Церемониал при дворе узбекских ханов в XVII в.“ Зап. Инст. геогр. по отд. этногр., т. XXXIV, стр. 301—303, без ссылки на эту статью.

занием обязанностей каждого чина. Трактат этот взят из рукописи Гос. Публ. библ. УзССР, за инв. № 2374 и представляет собой сборник записей и разных извлечений мемориального порядка, сделанных последним бухарским верховным судьею (кāзӣ-калāн), Шарифджан-махзумом (ум. в 1934 или в 1935 г.). Среди таких записей имеется и текст упомянутого трактата, занимающий лл. 17а — 19б. Запись сделана стальным пером скорописным, часто не отчетливым, бухарским наста'ликом; особенно это касается лл. 18а — 19б, писанных другою рукою, чем л. 17. В конце записи есть пометка, что все это взято из книги مجمع الارقام (Сборник цифр), составленной Мирзой Бедӣ'-„диваном". В Гос. Публ. библ. УзССР имеется уникальная рукопись этого труда (инв. № 2463), но именно переводимого мной, не везде исправного, текста в ней не оказалось, и сличить его с этой рукописью не пришлось. В конце рукописи مجمع الارقام имеется пометка: تذييل در بيان عملات و دخلداران, т. е. „добавление (к сему) относительно объяснения должностей и (лиц), имеющих к ним касательство". Можно думать, что это добавление, не написанное переписчиком рукописи, заключало тот же текст, что и в записи покойного Шарифджан-махзума.

При переводе текста, писанного сжатым канцелярским языком, я позволил себе передать его содержание более распространительно в целях понятности и удобочитаемости, а так как в нем имелись некоторые специально бухарские слова и выражения, в словарях обычно отсутствующие, то рядом с переводом их я давал и их начертания по подлиннику. Обилие примечаний вызывалось тем обстоятельством, что мне хотелось наиболее подробно осветить перевод этого столь важного текста, особенно в той его части, которая трактует об орошении земель Миankаля водами Зарафшана на пространстве от Кермине до Кара-кула включительно. Я останавливался иногда на том, какое название в позднейшее время имел тот или другой туман, чтобы легче ориентироваться с топографией даваемого текста. В этом отношении значительную помощь оказал мне объемистый труд المطالع الفاخره و المطالب الظاهره (Великолепные восходы и ясные цели) Муллы Абдуррахмана Темкина Бухари, в котором много места отведено описанию всех десяти позднейших пригородных туманов Бухары.[1]

Что касается вопроса, к какому времени относится составление этого текста, то следует отметить, что, если он заимствован из того труда مجمع الارقام, который имеется в Гос. Публ. библ. УзССР, то его можно отнести к XVIII в., потому что в مجمع الارقام в одном месте (л. 5б) упоминается г. Бухара и ее окрестности с датой 3 Шаввала 1210 (1 апреля 1797 г.). Следовательно, с известной вероятностью можно предположить, что в то время упоминавшиеся в этом тексте должности (по крайней мере многие) сохраняли все свое значение. Известное подтверждение этому мы находим в среднеазиатских трудах по истории узбеков за XVII и XVIII вв.; так, в труде конца первой половины XVII в. بحرالاسرار (Море тайн), Махмуда б.-Вали, мы находим должности: накиба, сидевшего в собраниях слева от хана, шейх-ул-ислама, занимавшего первое почетное место, садра и другие, упоминаемые в нашем трактате.[2]

---

[1] Я пользовался этим уникальным трудом, представленным автографом автора, благодаря любезности его владельца т. Хамидова, за что приношу ему свою благодарность. Название местностей я передал в современном бухарском произношении. Я не касался в примечаниях, как преломились в административном укладе позднейшей Бухары некоторые из должностей, упоминаемых в нашем тексте потому, что позднейшему административному строю Бухары я посвящаю специальную работу.

[2] См. упомянутую выше работу акад. Бартольда „Церемонии при дворе узбекских ханов в XVII в.", где покойный ученый некоторые должности или неправильно понял,

У Мухаммед-Йусуфа „мунши", автора تاريخ مقيم خانى (Муким-ханова история) и у Мир-Мухаммед-Амин-и Бухари, в его عبيد الله نامه (История Убайдулла-хана), мы видим, что в их время куш-беги не был еще первым министром ханства, каким он стал в XIX в. Одно время Убайдулла-хан (1114/1702—1123/1711) предоставил эту должность великому инаку, соединив две должности в одном лице (Тюря-кул-бия), причем, кажется, тогда впервые было прибавлено к титулу и званию куш-беги арабские кулл — весь (куш-беги-йи кулл, куш-беги всего, т. е. куш-беги с подчинением ему всего), а вскоре, чтобы придать большее значение названному выше лицу, по желанию хана, слово кулл перенесли с конца и прибавили в начале — кулл- и куш-беги, каковая титулатура сохранилась и при мангытах до (1920 г.), когда „начальник государевой охоты" или „верховный ловчий" (обер-егермейстер) стал по существу премьер-министром. Инак при аштарханидах являлся хранителем ханской печати и исполнял те же функции, которые указаны в нашем трактате; с теми же функциями существовали мушриф и диван-беги (уже не называвшийся диван-и-серкар, как в нашем трактате) и пр.[1] В труде второй половины XVIII в. تحفة الخانى (Ханский подарок), Мухаммед-Вафа Керминеги, имеются подробности о распределении должностей и мест в тогдашней узбекской Бухаре, причем в числе должностей мы находим и упоминающиеся в даваемом мною переводе; не обозначается лишь существо их власти и компетенция.

Было бы, разумеется, неправильным полагать, что все эти должности, чины и звания возникли в эпоху шейбанидов, так как общая картина иерархической лестницы служилого сословия Бухары носит характерные черты более отдаленных времен: так, например, должность парваначи существовала уже при Шахрухе (807/1404—850/1447).[2] Проследить по историческим и другим памятникам даваемые нашим трактатом сведения о чинах и должностях прежней Бухары с указанием на ту эволюцию, которую испытали некоторые из них за свое многовековое существование, было бы очень полезной работой не только для одних историков.

Большую помощь разными сведениями и консультацией по настоящей работе оказал мне покойный научный сотрудник Гос. Публ. библ. УзССР, т. Адилов, имя которого вспоминаю с благодарностью.

ПЕРЕВОД

„Знай, что государи Мавераннахра, в согласии с блестящим шариатом, установили четыре должности почитаемых ученых и сейидов, помимо должностей правительственных лиц.. Первая из них — судьи (قضاة), высший среди них шейх-ул-ислам, к которому аппелирует верховный судья (قاضى القضاة), будучи связан его решениями; поэтому по своей должности [шейх-ул-ислам] стоит выше, чем верховный судья.[3] Следующий за шейх-ул-исламом идет верховный судья, к которому обращаются с аппеляцией [все], который является главою юрисдикции

основываясь только на переводе обозначавших их терминов, или затруднился их объяснить.

[1] См. списки تاريخ مقيم خانى в Гос. Публ. библ. УзССР за инв. № 609/II, 615/II, 789, 1519/I, 1531, 1691/II, 1738 — 1364/II и 1967 и عبيد الله نامه; там же за инв. № 605/II, 606 I, 1532 и 1533.

[2] См.: حبيب السير, Хондемира, ч. III, т. 3, Тегеран, 1271, стр. 213.

[3] В XIX в., по крайней мере во второй его половине, должность шейх-ул-ислама в Бухаре совершенно утратила такое значение и его функции были очень скромные; об этом см. подробности в моей работе: „Очерк поземельного, податного и налогового устройства б. Бухарского ханства", Ташкент, 1929, стр. 13.

также и военного сословия и начальником таких великих людей, как войсковой судья (قاضى عسكر); он выше, чем все военные и простой народ (فقراء). Последним является войсковой судья, к которому обращаются за решениями военные, для коих он является главою судебных решений. Вторая должность муфтия, из коих высший носит название „а'лама (اعلم)" т. е. ученейшего; они занимаются составлением юридических решений (фетва) для народа. За аламом следует войсковой муфтий (مفتى عسكر), в компетенцию которого входит составление юридических решений по военной части, особенно во время походов и поездок в другие области потентата государства (من له ولاية). При поездке же войскового судьи и войскового муфтия в [ту или иную из] областей, судья этой области отставляется от своей должности помимо [всякого] разрешения государя, как это обычно принято.[1] Третья должность — должность наблюдающих за правильностью мер и весов, за соблюдением установленных цен и исполнением религиозных обязанностей (احتساب). Если мухтасиба[2] не будет из числа сейидов, то в том городе [где ему должно быть], допускают и не сейида исполнять обязанности по части побуждения [обывателей] к добрым делам и [удержания их] от совершения запретного.

Четвертая должность — преподавательская. Если некоторые лица оказались бы в данное время не пользующимися известностью [как ученые], но большую часть своего времени тратят на преподавание студентам наук, они могут быть утверждаемы в должности мударриса.[3]

Четыре других занятия, кои его величество, государь, сделал специальною принадлежностью лиц сейидского происхождения, начиная с первого из них до настоящего времени [следующие]. Один — занимающий самый высокий пост, ибо ему препоручено управление Джуйбаром[4] как с внутренней, так и с внешней стороны. Временами, помимо этого управления, некоторых сейидов [государь] утверждает также и на [другом] посту.[5] Второй накиб (نقيب), который, будучи компетентен в устройстве, снаряжении и расположении войска во время похода, передвижения и войны, и осведомлен об авангарде и арьергарде, о правом и левом флангах, о центре и о месте засады, не допускает достойного (или пригодного) для определенной должности человека к исполнению неподходящей для него. Третий — великий урак (اوراق كلان), исполняющий обязанности мухтасиба, сообразно священному шариату, между сейидами,

[1] При приезде войскового судьи и войскового муфтия в район или область, подведомственную в правовом отношении местному окружному судье, последний на все время пребывания указанных лиц в его районе перестает исполнять свои функции без всякой санкции высшей власти, ибо так исстари принято, и функции местного судьи переходят к войсковому судье, а местного муфтия — к войсковому муфтию.

[2] В Бухаре, впрочем, термин *мухтасиб* не был в ходу: его заменял термин *раис* (глава, начальник), употреблявшийся в обиходе и в местной литературе.

[3] Т. е. преподавателя высшей конфессиональной школы, медресэ.

[4] Джуйбар — местность на запад от г. Бухары, орошенная каналом Шах-руд (Шахр-руд), который протекает и через город. В Джуйбаре обитали так наз. „шейхи Джуйбари" или джуйбарские ходжи, в XVI в. получившие широкую известность даже за пределами Средней Азии. О них см.: В. Л. Вяткин. Шейхи Джуйбари; сб. „В. В. Бартольду", Ташкент, 1927, стр. 3—19. За последний период существования Бухарского ханства при мангытах, джуйбарские ходжи жили в Бухаре к западу от арка, занимая 16 кварталов (гузаров); каждый квартал имел примерно 100 домов, если считать в каждом по пяти человек, то общее число ходжей доходило до 8000 душ обоего пола (по данным т. И. Адилова). Эти потомки (ходжи Ислама и предшествовавших ему дервишских шейхов Джуйбара) ни к какому ордену дервишей не принадлежали; из них формировались кадры а'ламов, шейх-ул-исламов, чиновников (аммалдоров) и военных (сипохийон).

[5] Автор повидимому хочет сказать, что бывали времена (как за последнее время), когда фактически никто не бывал назначаем управлять Джуйбаром, и сейидам, достойным занять этот пост поручались другие дела

что находятся среди войск. Четвертый ведает делом, относящимся до ордена накшбенди:[7] ему поручено управление орошением изобилующего сиянием мазара.[8]

Четыре других должности таковы, что они не являются специальною привилегией некоторых перед другими: напротив, они могут поручаться государем любому ученому, сейиду, узбекам и другим, кого он находит для сего подходящим. К этим должностям относятся: мир-и-асади (امیر اسدی), файзи (فیضی), садр (صدر) и судур (صدور). Что касается файзи, то таковым может быть ученый или сейид; ему поручается наблюдение за правильностью мер и весов, за соблюдением утвержденных цен и исполнением религиозных обязанностей вне города священной Бухары и вне [стоянки] войск. Мир-и-асади тоже может быть и ученый и сейид; ему предоставлена должность мухтасиба сейидов, проживающих внутри города Священной Бухары и вне его, на расстоянии до одного фарсанга. Что касается [должности] садра, то он ведет учет и проверку (محاسبات) вакфов, находящихся внутри рабаза (ربض) Священной Бухары [на пространстве] до одного фарсанга.[9] Судур же ведет учет и контроль вакфов, находящихся вне сего.[10]

Переходя к занятию людей пера (اهل قلم), от которых зависит все,[11] то [следует отметить], что больших постов в этом сословии тоже четыре.

Первый — великий диван (دیوان کلان), который является заведующим высокими дефтерными записями[12] относительно танхо (تنخواه),[13] тилгу[14] (تیلگو) и др.

Второй — мушриф (مشرف), на обязанности которого лежит запись жалуемых государем вещей вроде щитов (جیبه), кольчуг (جوشن), полного комплекта платья (سرو پا) и прочих предметов [высочайшего] внимания. Третий — дефтердар (دفتردار), который завершает главную запись,

---

[7] Орден дервишей — накшбенди (иначе накшбендийэ), или по местному названию ходжагон, был одним из самых распространенных в Средней Азии.

[8] Т. е. мазара — патрона Бухары, шейха Бахауддина накшбенда (ум. в 790/1388 г.); этот мазар находится к северо-востоку от г. Бухары в 10.5 км в сел. Бахоуддина, (по местному произношению); в прежнее время привлекал множество богомольцев из разных мест Бухары.

[9] Рабазом называются предместья города, которые занимают весьма значительное пространство.

[10] Вне совокупности того, что составляет столичный город, т. е. арк или кремль, шарихстан или город в собственном смысле и рабаз или предместья.

[11] Применительно к нашей терминологии люди пера — канцелярские служащие или приказные, по терминологии Московской Руси. Покойный акад. Бартольд этот термин понимал как обозначение представителей бюрократии, бюрократической системы (Туркестан, II, стр. 238).

[12] В тексте دفاتر عالی. Я не решился перевести слово дефтер ни как книга, ни как тетрадь, потому что эти записи (хранившиеся в большой тайне — они отражали все приходо-расходные операции государственной власти ханства), представляли длинные свитки (тумор по-бухарски).

[13] Танхо (или тенхах) — буквально „сумма денег", „наличные деньги"; в бухарской же поземельно-податной терминологии означало пожалование офицеров и чиновников землею на правах аренды, т. е. как дополнительное к денежному натуральное довольствие. Об этом подробности см. в моей работе „Очерк поземельной подати и налогового устройства б. бухарского ханства", Ташкент, 1929, стр. 30, сл.

[14] В рукописи слово „тилгу", „тилку" сначала было написано одним почерком, как تیلکحو (тилгху или тилкху), потом это было зачеркнуто другими чернилами и рукою другого лица, продолжавшего отсюда рукопись, написано (تیلکو). Точное значение этого термина мне неизвестно и знакомые бухарцы объяснить его мне не смогли.

Я склонен предположить, что в рукописи вкралась ошибка и вместо بیلگو билгу — написано тилгу (тилку). Термин билгу, судя по объяснению в مجمع الارقام (л. 18аб), обозначал чек или берат на получение с тумана известной суммы денег или зерна в натуре, каковой документ скреплялся печатями соответствующих правительственных лиц, вроде великого дивана, диван-беги кабинетских имуществ и, наконец, самого главы государства.

принимая во внимание, что скостить или изгладить из нее, а что ратифицировать. Четвертый — диван потанабных поступлений (دیوان طنابانه), который отвечает за учет сборов с хараджных земель, называемых муаззаф (اراضیء خراجیء موظف), поступающих весною и осенью,[15] за доходы и расходы с них, согласно распоряжениям высокого правительства.

Четыре других должности и того же сословия таковы.

Первая — личный секретарь (мунши — منشی),[16] на обязанности которого лежит писание жалованных грамот (عنایت نامه), записок с испрошением молитв, с уведомлениями о состоянии здоровья, служебных записок с выражением воли или желания эмира или хана (خواهش نامه),[17] ярлыков об утверждении в должностях, чинах и званиях разных лиц или о поручении им тех или иных обязанностей (یرلیغ عملات) и пр.

Вторая — городской арбаб (ارباب درون شهر — арбаб внутри города), который следит за общественными работами по очистке оросительного канала (حشر رود),[18] за сбросом подпочвенных вод (زه کشی) и,[19] если случайно последует распоряжение, исполняет поручение по сбору налогов (или по заполнению городских водоемов водою).[20]

Третья [должность] — диван по делам арабов (проживающих в ханстве, так наз. دیوان عرب خانه);[21] он ведет переписку по делам, возникающим среди арабского народа, [например] переход или зачисление в иррегулярные войска (از نوکر شدن), переход или переселение в число подданных другого района (از فقراء کردن), уплата налогов, вызываемых чрезвычайными обстоятельствами (جعل) и пр.

Четвертая должность — диван подробной отчетности (دیوان تو جیه)[22] На его обязанности лежит дать подробную отчетность в том, что занесли

[15] Сбор херадж-и-муаззафа взимался обычно дважды в год, весною и осенью. См. подробности в упомянутой выше моей работе „Очерк поземельно-податного и налогового управления б. Бухарского ханства", стр. 22, сл.

[16] Мунши — вообще значит секретарь, но здесь, сообразно с перечислением его функций (исполняемых по распоряжению потентата страны), термин этот обозначает личного секретаря последнего.

[17] Что касается упоминаемых здесь эмирских или ханских записок с обращением за молитвами, то таковые относились к особо почитаемым шейхам или ишанам суфийских орденов; записки, „в коих владетель ханства милостиво уведомлял о своем благополучии во всех отношениях", относились к разным знатным лицам и первым чинам страны, вроде верховного судьи, наместника той или иной области и пр.

[18] Разумеется, канал Шах-руд (древний Зар-руд или Руд-и-зар), прорезывающий г. Бухару.

[19] Термин „зах" в Средней Азии означает подпочвенную воду, которая для г. Бухары с окрестностями составляет большое зло: в редком месте нельзя не натолкнуться при разных земляных работах на подпочвенную воду на близком расстоянии от поверхности земли; поэтому искони старались удалить эту воду, во избежание сырости в помещениях, путем отвода ее особыми каналами (захкаш) за город, на поля и бахчи. В других местах такие каналы для отвода подпочвенных вод назывались джуи-и-захбар (جوی زهبر), как это, например, мы встречаем, в вакф-намэ от 1270/1854 г. мечети кв. Чихил-Кар сел. Телау (б. Телауской волости Ташкентского у.); см. дело позем. подотд. Сыр.-дар. обл. правл., № 116/1892 г., хранящееся в Центр. арх. упр. Узб. ССР: О вакфах 11 мечетей в Теляуской волости, лл. 8—11.

[20] Я затрудняюсь передать здесь, в каком именно смысле употреблено в тексте арабское جبايا от ед. ч. جباية, ибо это слово означает и „взимание налогов" и „заполнение водоемов водою"; теперешние же бухарцы этого слова, — в применении к обязанностям городского арбаба или, в просторечии, ноиб-и-раиса — не знают. Так как заполнение водоемов города происходило регулярно три раза в течение месяца (если бывала вода, а то были случаи, что по 2—3 месяца вода в водоемах не менялась), и для такого заполнения никакого каждый раз специального распоряжения не требовалось, то, можно думать, что здесь речь идет о сборе налогов.

[21] Собственно чиновник, ведающий канцелярией по делам арабов.

[22] Термин т а у д ж и х собственно обозначает запись подробных данных о жаловании и довольствии служащего лица, с подробным обозначением его имени, служебного

в свои кассовые записи (آوار چه) дефтердар и диван потанабных поступлений.

Существуют также четыре других должности. Первая — библиотекаря, который ведает приемом сочинений, написанных и представленных учеными богословами, писателями и поэтами [на высочайшее воззрение], после того, как они собраны и одобрены государем, равно [на его обязанности лежит] ремонт книг высочайшей библиотеки. Вторая — бахши (بخشی), который ведает приходом и расходом сумм кутвала (کتوال),[23] отпускаемых на сооружаемые высоким правительством здания. Третья — диван конского снаряжения специального царственного назначения ديوان سيس خانهٔ خاصّهٔ شريفه,[24] существующий для записи лошадей [вообще], верховых коней и вьючных лошадей,[25] лошаков, седел, уздечек (جبدوقها),[26] нагрудного узла (کوبند) и султана на голове коня (جيغه),[27] чепраков (کجيم),[28] наседельников (رومی‌کش),[29] запасных, под стременем, шашек (شمشيرکابی)[30] и прочих предметов. Все они подробно пере-

---

положения, племенного происхождения и т. п. (см. подробности об этом в مجمع الارقام л. 7аб). Отсюда книга или свиток этих записей, составлявшихся по строго определенной форме, именовались دفتر توجيه, что довольно точно может быть переведено нашим бухгалтерским термином „Книга лицевых записей".

[23] Должность Кутвала за последнее время в Бухаре не существовала, но в бытность Н. В. Ханыкова в Бухаре, в начале 40-х годов XIX в. кутваль (которого он называет катаул) еще существовал с функциями наблюдателя за эмирскими постройками (Н. Ханыков. Описание Бухарского ханства. СПб., 1843, стр. 186). О нем см. дальше.

[24] Собственно, чиновник, ведающий канцелярией конюшей части.

[25] В тексте стоят термины اسپ سواری و پر تلی; последний из них асп-и-партали (общеупотребительный до сих пор в Бухаре, обозначает лошадь, ходящую под вьюком: когда всадник едет налегке, за ним следует лошадь, везущая его снаряжение). Этот последний термин соответствует термину и а б у — یابو, употребляемому в том же значении в Афганистане и Индии. Судя по словарю Сулеймана эфенди لغت چغتای و ترکی عثمانی (Константинополь, 1928, стр. 90), слово п а р т а л (پرتال) — джагатайское и означает вещи, платья, верблюжий и лошадиный вьюки.

[26] Д ж а б д у к (таково именно бухарское произношение) означает уздечку полностью, т. е. с удилами, с налобником и теми идущими от нее и падающими по бокам головы коня ремнями, украшавшимися золотом, бирюзою и драгоценными камнями, кои именовались зулф (زلف). Каждому чину присваивалось определенное число таких зулфов (в частности, эмирский конь имел, помнится, 13 зулфов), отличавшихся длиною и шириною от зулфов прочих правительственных лиц; отсюда было выражение — джабдук-и-дудзулфа, джабдук-и-сизулфа и пр., т. е. уздечка о двух зулфах, уздечка о трех зулфах и т. п.

[27] Термин г и р и х б а н д обозначает то соединение (узел) на груди коня двух ремней, падающих с плеч, и двух ремней, идущих с боков, которое обычно закрывалось серебряной или золотою бляхой или большим полудрагоценным камнем (сердоликом, яшмою и пр.). Джига — плюмаж или султан, возвышавшийся на голове коня между ушей.

[28] Гиджим или куджим (в рукописи с огласовкою над первою буквою) — чепрак, поддеваемый под седло, покрывающий круп лошади и спускающийся почти до земли. Эти чепраки в Бухаре бывали обычно или бархатные, богато вышитые золотом или серебром, или, реже, парчевые; все они обшивались длинною шелковою бахромою; у лиц незначительного служебного положения чепраки отделывались канителью. Между прочим, обычно в Бухаре эти чепраки назывались даури (دوری), а не гиджим (куджим); последнее слово было в ходу в Ташкенте и в прилегающих к нему районах. В словаре هفت قلزم (Lucnow, 1822, part III, p. 61) под словом زين افراز указано, что это слово обозначает боевой покров на лошадь, надеваемый в дни войны, что обозначается также термином кэджим (کجم, рифмующимся со словом قديم). Вполне возможно, что автор переводимого текста имел в виду именно конскую броню прежде всего.

[29] Мне в точности не известно, что именно обозначает термин р у м и к а ш; я слышал лишь от одного из бухарцев Мирзы Махзума Мухаммеди, что этим термином, помнится ему, назывался наседельник (زين پوش), надевавшийся на седло. У знатных и чиновных лиц он бывал из дорогой материи (может быть руми — красного цвета, из бархата и пр.) и богато отделывался золотом и драгоценными камнями.

[30] Запасная шашка; подвязывалась под стремя на случай поломки в бою шашки на поясе.

числяются в описи. Четвертая — диван, ведающий кладовою (دیوان توشکخانه);[31] на обязанности его лежит регистрация разного рода вещей, поступающих в государеву сокровищницу и состоящих из постелей, оружия и т. п., а равно и учет их расхода.

Четыре других должности, менее значительных, чем поименованные, вроде: малый муширф (مشرف خورد), писец свитков (پایگیرنویس),[32] диван-махрамов[33] и диван есаулов,[34] совершенно ясно объяснены и не нуждаются в подробностях.

Письмоводителей (محرّر) тоже четыре: письмоводитель дивана государства (محرّر دیوان سرکار), письмоводитель по распределению амляковых земель (محرّر املاک),[35] записыватель текущих происшествий (واقعه نویس)[36] и письмоводитель کاپخانه.[37]

Четыре других должности таковы. Существуют „опоры эмиров", кои в присутствии государя ислама имеют определенные места для сидения; одна из таких „опор" — аталык, что в переводе с турецкого значит [отцовство], сделать кого-либо таким, чтобы он был вместо отца (پدری کردن) за его расположение, ибо аталык по отношению к государю страны, а равно и ко всем его подданным, проявляет такое расположение, которое уподобляется расположению [и любви] отца к сыну. Функции этого лица состоят в следующем. Управление водами реки благородной Бухары [т. е. Зарафшаном] от Самарканда до Кара-куля[38] на основах

[31] Собственно чиновник, заведующий складом постельных принадлежностей но, как видно из дальнейшего текста, помимо постелей, к нему поступало оружие и другие вещи, совершенно разного характера. Я поэтому перевел это общим выражением „кладовая".

[32] Термин пайгер обозначает в Бухаре длинный бумажный свиток (тумор), который состоит из нескольких листов бумаги подклеенных один к другому в виде длинной полосы, которая свертывается в трубку. Для прочности эти пайгеры нередко наклеивались на материю и даже на кожу, причем один конец, откуда начинался текст, обычно имел длинную матерчатую или кожаную полосу для перевязывания такого свитка. Содержание таких пайгеров составляли: вакуфные грамоты (وقف نامه), — с наиболее значительных из них снимались копии для государственного архива и разных мест в других городах, чтобы, в случае утраты оригинала, последний мог быть восстановлен по сохранившейся копии, — родословные (شجره نامه) и пр.

[33] Диван махрамов, т. е. чиновник, ведавший перепискою по делам махрамов, придворных чиновников или, вернее, лиц дворцового ведомства, исполнявших разные мелкие обязанности. О них см.: Ханыков. Описание Бухарского ханства, стр. 185—186.

[34] Диван есаулов — чиновник, ведавший перепискою по делам есаулов или низших чинов, исполнявших перед кушбегием, кази-каланом, правителями областей и прочими высокими лицами обязанности представлять просителей, выполнять разного рода поручения и пр.

[35] Мухаррир-и-амлак был письмоводитель по части казенных земель, бывших в пользовании населения и называвшихся амлаками. О них подробности см. в вышеназванной моей работе „Очерк поземельно-податного и налогового устройства б. Бухарского ханства," стр. 9 и 25.

[36] Термин мухарр ір-и-вока'анавис обозначал письмоводителя, делавшего сводки ежедневных эмирских (ханских) осведомителей о всем слышанном и виденном ими за день среди народа. В позднейшей Бухаре в просторечии термин „мухаррир" обозначал письмоводителя муфтия.

[37] Мне неизвестен этот термин и объяснить его на месте мне не могли. Едва ли здесь можно допустить наличие староперсидского گاب вместо گاو — корова, потому, что у властителей Бухары (по крайней мере последнего времени) никаких коровьих стад не было. Возможно здесь и описка переписчика.

[38] Кара-куль лежит к северу от станции того же имени Среднеазиатской ж. д. С этого места р. Зарафшан разбивается на множество мелких рукавов с озерами и болотами и, не доходя до Аму-дарьи, теряется в песках. В тексте совершенно правильно указаны те две точки (отправная и конечная), между которыми Зарафшан сохраняет все свое огромное значение для бухарского и самаркандского оазисов, как главная водная артерия.

равенства и справедливости и распределение этих вод, сообразно древнему обычаю, между благородными и простыми людьми от Самарканда с его туманом по четыре хазора Согарджа (هزارهٔ چهارگانه ساغرج),[39] по Миянкалю[40] и его туманом таково: „опора государства", которою является великий аталык (آتالیق کلان), во время половодья (Зарафшана) или во время маловодья (در وقت نوبت بندبست) пропускает воду против Кермине через 21 струенаправляющую арку;[41] [одна арка] или больше того воды доставляется [им] от Самарканда до Кермине, сообразно законной [для каждого общества] доли воды (حقابه)[42] во время половодья в таком же размере, что и при малости воды;[43] каждая из этих

---

[39] Термин хазора (по-бухарски) или хезарэ означал местность, где второстепенный оросительный канал, отведенный от магистрального, орошал 50 тыс. танапов земли, на доходы с которых мог бы содержаться отряд воинов в тысячу человек (см. об этом в приложении „К вопросу о значении некоторых терминов, употребленных в административном делении Мавераннахра", лл. 4—5).

Согардж (Согердж) — древнее и большое селение городского типа, лежавшее в долине Зарафшана, в окрестностях г. Иштихана (давно уже не существующего), примерно в 50 км (в пяти фарсангах) от Самарканда (к северо-западу от него). Процветания Согарджа относится к эпохе узбеков (особенно джанидов), когда он был главным городом особого удела. Развалины Согарджа — в 4 км от сел. Янги-Курган. (В. Бартольд. Туркестан в эпоху монгольского нашествия, ч. II, стр. 93, 130 и 523).

Здесь речь очевидно идет о районе Согарджа, который во время составления настоящего труда, надо полагать, включал значительную часть б. района Иштихане, при саманидах простиравшегося на 5 дней пути в длину и на 1 день в ширину (op. cit., стр. 98).

[40] В тексте میانکالات; также пишет это слово и автор упомянутого выше труда المطالع الفاخره. Он дает ему такое объяснение (л. 207б): „В древности между Бухарою и Самаркандом соорудили стену на протяжении 12 фарсангов; местность здесь была отлично возделана и орошена, имела множество селений и городов, вроде Хатырчи, Пенджшембе, Кал'а-и-Дабус и др.; путь от Бухары до Самарканда в этих стенах совершали пешком в течение восьми дней; эту территорию называли „Миан-Калят" (повидимому, арабская форма от старо-персидского миан — средина и кал — место, т. е. место посредине (стен). В позднейшее время термин Миankаль прилагался к долине Зарафшана между Самаркандом и Хатырчи; в Хатырчи два рукава Зарафшана, Ак-дарья и Кара-дарья, соединяются вместе.

[41] В тексте равок или равāк (رواق); как термин орошения, это слово означает каждую арку, делаемую под кирпичным мостом или дамбою поперек реки в целях пуска речных вод по определенным направлениям. Эти струенаправляющие арки с верхним мостовым настилом для конного и пешего движения до сих пор сохранились в остатках по долине Зарафшана (начиная с так наз. „арки Тамерлана" около Самарканда) и некоторыми исследователями ошибочно принимаются только за развалины мостов (См., напр.: Л. Зимин. Отчет о двух поездках по Бухаре с археологической целью. Прот. зас. и сообщ. чл. Турк. кружка люб. археол. г. XX, Ташкент 1915; стр. 123—129). О постройке такой струенаправляющей арки на Зарафшане, подле Самарканда, имеются интересные подробности в рукописи شیبانی نامه Муллы Беннаи (лл. 56а — 58а по списку 1330/1912 г). Шейбани-хан, лично руководивший строительством этого равока, закончил его в последний день месяца раби'ул-авала (1 ноября 1502 г.). Эта арка была расположена, по словам инж. Б. Н. Кастальского, под углом в 107° к другой такой же арке (ныне разрушившейся), от которой вся плотина-мост шла прямой линией, параллельно современному железнодорожному мосту на Зарафшане. Таким образом это сооружение Шейбани-хана было и мостом, и водораспределяющей плотиной, направлявшей часть Зарафшана в Ак-дарью и Кара-дарью.

В тексте говорится о 22 струенаправляющих арках, но, полагая, что это ошибочно написано, я поставил в переводе, в соответствии с дальнейшим текстом, 21 арку.

[42] Чисто бухарский термин хаккоба (из арабского حق — истина, право и персидского آب — вода); означает собственно право на определенную долю воды целого общества или его отдельного члена.

[43] Вся фраза эта о доставлении воды от Самарканда до Кермине не совсем ясна для меня. Она в тексте читается так: после слова کذرانیده, — یا فضلهٔ آنرا از سمرقند تا کرمینه موافق حقابه در وقت نوبت باندازهٔ در وقت قلت رسانیده شود. Несомненно, что перед فضله — излишек, избыток — что-то пропущено; я поставил, как наиболее вероятные слова, одну арку, т. е. вода в количестве, проходящем

21 струенаправляющих арки несет воду в количестве, достаточном для орошения приблизительно 100 тыс. танапов земли; $^5/_8$ воды [пропускаемой через одну арку] аталык должен дать в соответствующей части Хазора (هزاره), что ниже Кермине, с Ташрабатом и восточнее его до подножия степи (تحت قیر) с Узлушкентом (اوزلشکنت), Чаргавом и пр. [местами].[44] Один равок с четвертью воды другого равока он должен дать туману Шафурком [Шапуркам] с Амирабадом так, чтобы $^3/_5$ этого количества выделить Шофуркомскому населению, а $^2/_5$ Амирабадскому.[45] Один равок воды [аталык] должен дать в Харакан-руд, а два равока воды дать в должных частях туманам Комот (Кāмāт) и Хутфар[46] упомянутым образом,[47] но чтобы $^2/_5$ всей воды получило население Комота, а $^3/_5$ — население Хутфара. Один равок воды с $^1/_8$ частью другого равока он должен дать туману Ком-и-Аби-Муслим,[48] причем так, чтобы входящие в состав этого тумана землепашцы взяли бы воды каждый по выделенной ему определенной части сообразно заселенной ими земли. Три равока воды забирает Шахр-руд;[49] однако туман Феравиз[50] и орошение земель по арыку Сан'-ан входит в оросительную систему [Шах-руда], поэтому $^5/_8$ воды одного равока забирает туман феравиз, как свою часть, из того, что выделено Шахр-руду. После чего одиннадцать остальных равоков воды пропускается через мост Пул-и-Михтер-Касим; каждый мост запирается в целях наиболее правильного распределения воды.[51] Один равок с $^1/_4$ воды [целого равока] выделяется туману Самиджан,[52] $^5/_8$ воды одного

через одну струенаправляющую арку или большем, доставляется от Самарканда до Кермине и т. д. И всю фразу сделал вводною, тем более, что она как-то не вяжется с предыдущей фразой, — сначала речь идет о воде, направляемой ниже Кермине, а потом упоминается об орошении того, что выше Кермине

44 Все эти места существуют и теперь: сел. Хазора лежит на запад от Кермине, на левом берегу Зарафшана; Узлушкент и Чаргау (по современному произношению) — на том же берегу Зарафшана на ю.-в. и ю.-з. от Ташрабата.

45 Шапуркам, или по-бухарски, Шофурком в позднейшее время назывался, по словам акад. Бартольда, Варданзи (Туркестан, стр. 116—117). Однако автор المطالع الفاخره отмечает Шапуркам, как туман, существовавший в 1333/1914—1915 гг. и добавляет, что его называют Кишлок-и-Калон, т. е. большое селение (المطالع الفاخره л. 203б). Селение Варданзи находится километрах в 60 к северу от г. Бухары. Амирабад (на картах Амир-рават) лежит ближе к ж.-д. линии (на запад от нее), чем сел. Варданзи, находясь на с.-в. от г. Бухары почти в 40 км. В дальнейшем я позволил себе вместо пространного „количество воды, направляющееся через распределительную арку" писать сокращенно равок (в бухарском произношении).

46 Туман Кāмāт (Комот) в последнее время назывался Вапкендом (وا بکند — وا بکن); лежит километрах в 25 к с.-в. от г. Бухары. Туман Хутфар (ختفر), теперь называемый Зиндани (زندنی — زندنی), лежит километрах в 40 к северу от г. Бухары (المطالع الفاخره лл. 203б и 213а, 218а.)

47 Т. е. в пропорции $^2/_5$ и $^3/_5$.

48 Кам-и-Аби-Муслим или, по-бухарски, Ком-и-Аби-Муслим, в последнее время назывался Ваганзи (وغانزی). Селение Ваганзи лежит по левую сторону Зарафшана в 6 км от ст. Кизыл-Тепе и километрах в 35 от г. Бухары к с.-в. от него.

49 Шахр-руд (شهرورد), как уже сказано, — главный бухарский оросительный канал, сокращенно называемый Шахруд. Он отделяется от Зарафшана ниже сел. Ваганзи; место его вывода называется Банд-и-дуоба (بندِ دو آ به).

50 Автор المطالع الفاخره не приводит этого названия. В древности существовали два Феравиза: верхний и нижний, находившиеся внутри великой стены Зарафшанского оазиса (В. Бартольд. Туркестан, II, стр. 118).

51 Т. е. все его струенаправляющие арки, снабженные поднимающимися и опускающимися затворами, должны быть всегда заперты, открываясь лишь на время пропуска положенной доли воды.

52 Туман Самиджан (سامجان) то же, что и Рамитан. Оба эти названия в Бухаре до сих пор употребляются, и часто про рамитанца говорят: „вай самиджани" — он самиджанец. В соответствии с таким произношением, видимо, следует исправить принятое

равока дается половина хазора Калти,[53] что [в округе] Ваганзи, с того времени, как вода дойдет до Дехмуна и Ушава.[54] Два равока с $^1/_8$ частью воды целого равока должны быть даны туманом Хайрабад и Тараб.[55] После пропуска семи равоков с остальной водой через мост Пул-и-Чехар-Минар, $^3/_4$ воды целого равока должны быть даны хазора Шахр-и-Ислам, один равок с $^1/_4$ воды целого равока получают Махан [пропущено название] одной местности и Кул-и-Калан, поделивши воду по $^1/_3$ части [между собою]. За это время остается пять равоков воды, которые проходят через мост Пул-и-Джандар[56] и делятся [между населением] района Кара-куль. Такой порядок [водопользования] был в обычае у прежних омилей[57] и правителей областей и содержится в дефтерных записях древних государей.

Но если, вследствие [разных] бедствий, уничтожение посевов повлекло бы выселение жителей данной местности [в другую сторону], то в таком случае, изменивши большую часть прежних порядков, ведающие этими делами... [Дальше нет окончания фразы и сразу следует, без всякой отметки, последующий текст].

Вторая должность[58] — великий диван-беги (ديوان بيگىء كلان), который ведает хараджем страны, определяемом термином м у а з а ф[59] и является ответственным лицом за данные дефтерных записей.[60] Сообразно подсчету великого дивана и дивана по-танабных поступлений, он передает получение денежной наличности страны [образовавшейся из хараджных сборов] михтеру [государственной] кладовой (بمهتر توشكخانه), а сбор зерновых продуктов в натуре — амлакдорам.[61] Надзор за водопользованием в Кара-куле тоже поручен великому диван-бегию.

Третья должность — парваначй или парвоначй (پروانچى), который по высочайшему повелению доставляет ярлыки повелителя страны эмирам и великим людям, коим они пожалованы. Парвоначи принадлежит также управление арабским народом [проживающим в ханстве]. Четвертая

акад. Бартольдом (Туркестан в эпоху монгольского нашествия, II; стр. 101, 117, 120—121) чтение этого слова как Самиджен, которому следуют и другие (напр. Зимин, op. cit., стр. 130).

53 Калти, теперешнее селение на левом берегу Зарафшана, лежит в 14 км к северу от г. Бухары и в 30 км к ю.-з. от сел. Ваганзи.

54 Повидимому, разумеется „древнее селение Дехмун в 2.5 фарсангах от Бухары, по дороге в Пейкенд" (В. Бартольд, Туркестан, II, стр. 118). Ушава, вероятно, находилось (или находится) поблизости Дехмуна.

55 Сел. Хайрабад лежит между р. Зарафшаном и Шахр-рудом в 10 км к ю.-з. от Ваганзи. Тараб известен теперь под именем Охугер (Ахугир) المطالع القاخر о (л. 208б).

56 У сел. Джандар (по-бухарски Джондор), что на правом берегу Зарафшана, лежащего вблизи ст. Мурган Среднеаз. ж. д. Остатки этого вододелителя в виде моста с пятью арками между мощными быками сохранились до сих пор и известны под именем моста Абдуллы-хана. Их описал и сфотографировал Л. А. Зимин (см. его упомянутую выше статью „Отчет о двух поездках по Бухаре", стр. 127—129).

57 Амил (عامل), или по-бухарски о м и л ь — сборщик налога на благотворительные цели, называемого з а к а т. См. подробности в моей работе „Очерк поземельно-податного и налогового устройства б. Бухарского ханства", стр. 43—44.

58 Очевидно, после аталыка.

59 См. прим. 15 к стр. 143.

60 Последняя часть фразы для меня не ясна, и я даю здесь ее перевод по общему смыслу фразы, написанной с погрешностями против грамматики, именно: دوّم عمل ديوان بيگىء كلان ا ست كه ضبط خراج از مُو ظف و حامى كه ما فى الضمير الظمير) دفاتير بقبضهٔ او ست (в рук.

61 Амлакдар (по-бухарски амлакдор, املا كدار) — чиновник, ведавший сбором подати с амлаков, как с частных земельных имуществ. Об амлаках см. подробности в моей работе „Очерк поземельно-податного и налогового устройства...", стр. 25 и 34—35.

должность — додхо или дāдхāх (دادخواه); в его обязанность входит доставлять владетелю страны прошения обижаемых лиц и вручать им получаемые на них ответы.

Четыре других больших должности, кои относятся к самым близким [владельцу государства, таковы]: одна из них кукелташ (كوكلتاش), на обязанности которого лежит получение сведений со [всего] государства о друзьях и врагах и нахождение средств против последних; он также ведает шпионами. Вторая должность — великий ловчий (قوشبيگى كلان), которому подчинены охотники со всем снаряжением для охоты, вроде охотничьих птиц, гончих собак и пр. Третья должность — великий инак (عناق كلان),[62] который доставляет приказы государя чинам не эмирского сословия и тех шагирдпишэ,[63] кои будут удостоены собеседования с государем. Четвертая должность — великий евнух (حواجهٔ كلان),[64] который является главным над дворцовыми евнухами. На нем лежит окарауливание государева гарема и доставление в царский гарем пищи и платья и пр., что нужно [его обитательницам], согласно божественному закону.

Что касается мест нахождения [буквально стояния] подле властителя страны упомянутых лиц, то для них отведены определенные места.

Но эти чиновные лица (عملداران) стоят отдельно от сословия „людей пера“;[65] из последних только великий диван может выехать верхом из высочайшего дворца.

Существуют четыре других должности, исполнители которых тоже являются приближенными государя, временами выезжают из высочайшего дворца верхом с высочайшим повелением. Эти четыре должности следуют после должностей кукелташа, великого ловчего (куш-беги) и великого дворцового евнуха; занимающие их лица даже и стоят ниже этих чинов. Первая из этих должностей — малый инак (عناق خورد), вторая — великий михтер.[66] Если из какой-либо местности поступит [на высочай-

---

[62] Автор пишет слово инак так, как оно написано во многих исторических сочинениях и дипломатических актах Средней Азии — на персидском и турецком языках, т. е. производя его от арабского عناق — объятие, заключение в объятия, тесная дружба. Между прочим, хивинские историки XIX в. Мунис-Мираб и Мунис-Агехи пишут весьма последовательно عناق на всем протяжении своих объемистых трудов (см. их فردوس الاقبال — رياض الدولة в списках Гос. Публ. библ. Уз. ССР за инв. № 821 и 845). Другие пишут, как اناق и ايناق в том же значении, производя это слово, очевидно, от джагатайского глагола اينا نمق доверять, верить, откуда ايناق значит „искренний друг, собеседник“, „достойный доверия человек“ и пр. (см. упомянутое لغت چغتای و تركیٔ عثمانی, стр. 62).

[63] Термин шагирдпишэ (شاگردپیشه), правильнее шагирд-и-пишэ — „ученик в каком-либо ремесле или занятии“, буквально обозначал в Бухаре довольно многочисленный класс служилого сословия, представители которого были без чинов и званий, находясь в услужении, для разных мелких поручений, при военно-административных чинах, вроде миров или хакимов, куш-беги и пр. За выслугу лет или за что-нибудь выдающееся в своей деятельности шагирдпишэ могли получать чины и тем самым переходили в сословие амалдоров, т. е. чиновных лиц.

В отличие от названия шагирдпишэ такие же служащие при сановниках из улема, вроде судий, верховного судьи, раиса и пр. назывались мулозимами (арабское ملازم — буквально: постоянно находящийся при ком-либо; состоящий на службе, в свите).

[64] Термин ходжа в значении евнуха в позднейшей Бухаре был неизвестен и этой должности не существовало, но в XVII в. он употреблялся (упоминается в تاريخ مقيم خانى).

[65] Т. е. последние ниже по своему положению, чем перечисленные чины, близкие к особе владетеля страны.

[66] Можно было бы перевести по-русски и как „великий конюший“, но принимая во внимание, что основное значение этого персидского слова — больший, высший, что лица с таким чином в среднеазиатских ханствах занимали разные должности (смотря

шее имя] доклад или приедет посол [с письмом], то прежде всего написанное поступает в руки малого инака; последний, вскрывши пакет,[67] по приказанию государя передает его личному секретарю [монарха, мунши], который громким голосом читает содержание написанного. Обязанности великого михтера таковы: он ведает закатом,[68] взимаемым с мусульман с одной четверти у ш р а,[69] с зиммиев[70] — в размере половины ушра, а с покоренных силою оружия[71] — в количестве целого ушра, а равно и найденными и неизвестно кому принадлежащими вещами, состоящими из разного имущества, денег в монете, скота, хлеба и зерна. Великий михтер должен собрать [все это] и употребить на издержки по разным расходам. Третья должность — диван кабинетских сборов (ديوان سر كار);[72] он собирает доходы с государевых земель (اراضئ سلطانى), и с мельниц, и с лавок, состоящих в высочайшем ведении (آسياى و دكاكين عالى), для избранной благородной казны и производит из них необходимые, потребные государю, расходы; он также производит расходы на гардеробную (صندوقخانه), на угощение в дни высочайших аудиенций (طعام روز كورنش) и т. п. Четвертая должность — дворецкий (دستورخانچى), на обязанности которого лежит накрыть [и приготовить для вкушения пищи] государев стол.[73]

Четыре других должности дают право занимающим их лицам по временам сидеть в собраниях в высочайшем присутствии [владетеля страны], как, например, великого начальника артиллерии (توپچى باشئ بلان), ведающего арсеналом (توپخانه), кутваля, ведающего [казенными]

по эпохе) от министра до казначея, что последующее определение обязанностей михтера исключает возможность его ведания делами государственной или ханской конюшни, я оставил этот термин без перевода.

[67] В Средней Азии никогда не запечатывали писем, прошений и пр. в конверты, имевшие нашу форму, а все написанное свертывалось в трубочку, которая обертывалась чистою бумагою так, что острый (треугольный) конец бумаги загибался сверху, подклеивался гуммиарабиком и припечатывался оттиском печати, налагаемом на месте, где лежал острый конец бумажной обертки. На последней писали краткий адрес. Это называлось по-бухарски л и ф о ф а (от арабского لفافه — обертка, покрышка).

[68] Термином з а к а т (زكاة) обозначается специальный, установленный шариатом, налог в размере $^1/_{40}$ стоимости всякого облагаемого предмета. Закатные сборы шли на разного рода благотворительные и религиозно-просветительные расходы. Подробности о закате в Бухаре см. в моей работе „Очерк поземельно-податного и налогового устройства...", стр. 43—48.

[69] Термин у ш р (عشر), т. е. десятина, $^1/_{10}$ часть, взимаемая по шариату с доходов, или сбор с земель мусульман в пользу казны мусульманского правителя. Приводимое здесь исчисление закята в размере $^1/_4$ части десятины как-раз и составит $^1/_{40}$ стоимости облагаемого предмета.

[70] Термин з и м м и (ذمى) обозначает подданного иноверца в мусульманском государстве.

[71] В тексте для обозначения этого выражения стоит термин х а р б и й а н (حربيان), т. е. враждебные иноверцы, подлежащие подчинению или уже подчинившиеся мусульманам после победоносной войны.

[72] Слово سركار, обозначавшее в старом языке правительство и казну, в этом значении бухарцами позднейшего времени не употреблялось. Ввиду указываемой дальше компетенции этого дивана я позволил себе слово с а р к о р перевести как кабинетские сборы, применительно к б. термину русского права — „кабинетские земли и имущества", т. е. разного рода недвижимости, составлявшие собственность главы государства. Должность дивана кабинетских поступлений соответствовала позднейшей диван-беги. О ней см. в моей работе „Очерк поземельно-податного и налогового устройства...", стр. 10, прим. 22.

[73] Термин д а с т у р х а н ч и повидимому соответствовал боярину-дворецкому Московской Руси (см. И. Е. З а б е л и н. Домашний быт русских царей, II, М., 1915. стр. 369, сл.).

постройками и великого кухмейстера (يكاول كلا ن), заведывающего исправным состоянием государевой кухни (آشخانهٔ خاصّه); орошение [тумана] Самиджан также находится в его ведении.[74] Малый урак (اوراق خورو) исполняет обязанности мухтасиба среди сословия мулозимов при эмирах и [разных] великих людях,[75] несущих разные обязанности, вроде заведывающих обувью (كفش بدار), головными покровами (عصابه‌دار) и пр. Служба чухра-акаси (چهره آقاسی)[76] заключается в отправлении обязанностей мухтасиба среди стремянных (جلوداران) в джилов-хане (или джилау-хона-خانه جلو)[77] Существуют четыре других должности, представителям которых не позволяется выезжать верхом из высочайшего дворца, вроде: 1) *главного хранителя* [высокого] *порога* (اشیک آقاباشی), на обязанности которого лежит охрана высочайшего дворца, когда там пребывает правитель государства; к сему еще добавляется [для него] управление туманом Шофурком и заведывание его оросительной системой; 2) *чагатай-беги'я*, который, будучи поставлен главою племени чагатай, управляет туманом Амирабад и заведует его оросительной системой; 3) *туксоба* (توقسابه), на обязанности которого лежит — ставить блюда с кушаньями (طبق‌مانی طعام) перед государем, а равно управление туманом Харакан с заведыванием его оросительною системою и 4) *великий конюший* (میراخور کلان), который, стоя при стремени государя, зорко следит за всем, что справа и слева, уподобляясь [порхающему] мотыльку. (Взято все это из книги „Собрание цифр" [مجمع الارقام], Мирзы Бедий'-йи-Замана").

Приложение

К ВОПРОСУ О ЗНАЧЕНИИ НЕКОТОРЫХ ТЕРМИНОВ, УПОТРЕБЛЯВШИХСЯ В АДМИНИСТРАТИВНОМ ДЕЛЕНИИ МАВЕРАННАХРА

В рукописи труда Алишера Навои مجالس النفائس („Собрания знаменитостей"), датированной джумади-ус-сани 1268 г. (март — апрель 1852 г.) и находящейся в Гос. Публичной библиотеке УзССР, я обратил внимание на любопытную запись (на л. 427[а]), в которой изложено объяснение терминов административного деления мусульманских государств вообще и Мавераннахра в частности, в связи с орошением определенного количества земель. Даже больше того: эта терминология, по данной записи, зависела от количества орошаемой земли в пределах той или иной территории.

---

74 В тексте одна должность пропущена. Дальше идет перечисление должностей третьестепенного значения.

75 О мулозимах см. в прим. 63.

76 Чухра-акоси (по бухарскому произношению) дословно — начальник придворных пажей; иначе он назывался чухра бко бши (چهره آقا باشی)..

77 Джиловдары исполняли обязанности такого рода: когда сановник садился на коня, то джиловдар держал коня за поводья; когда высокопоставленный всадник слезал с коня, джиловдар поддерживал его и принимал от него лошадь. В городах, служивших резиденциями миров, т. е. окружных правителей или наместников эмира, существовали, как и в Бухаре, цитадели или поместному арк'и, где жил мир или хаким. Приезжавшие к нему по делам разные служащие и прочий люд обычно оставляли своих лошадей вне цитадели, а сами шли туда пешком. Оставляемых лошадей принимали стремянные *(джиловдары)* и устраивали им проводку до выхода из арк'а их владельцев. Эти джиловдары жили тут же в особом помещении, находившемся вне цитадели и называвшемся *джилов-ханэ* или по-бухарски *джилау-хона.*

Так как в конце записи есть ссылка, что все эти данные находятся в труде مجموعه ارقام رسالهٔ и в его сокращенной редакции, а последняя хранится в богатом рукописном собрании Гос. Публичной библиотеки УзССР (рукопись مجمع الارقام, инв. № 2463), то текст записи я сличил с тем, который помещен в упомянутой рукописи (лл. 6б, 7а) и в некоторых немногих местах исправлен по ней. Ниже привожу его в переводе с персидского.

Текст этот интересен и важен для уяснения принципов государственного деления среднеазиатских стран (бухарского ханства особенно) и построения в них податной системы; поэтому этот текст и является предпосылкою для последующего содержания труда مجمع الارقام, представляющего руководство к ведению дефтерных (поземельно-податных) записей, к составлению рукописей по расходованию пожалованных земель в виде танхо и суюргуля, и пр. и пр., что необходимо было знать бухарским чиновникам, ведавшим в разных диванах финансово-учетными и расчетными операциями.

Переходя к самой терминологии, мы должны заметить, что в ней можно найти и отражение далекой эпохи арабского владычества, когда вводились все нивелирующие стабильные формы мусульманского права, охватывающие государственную и частно-правовую жизнь завоеванных провинций; есть в этой терминологии и нечто от эпохи монгольского нашествия: по крайней мере термин туман в значении десятитысячного отряда, хэзарэ в значении отряда в тысячу человек и др. напоминают о делении войск Чингиза.

Осмысление и уточнение этой терминологии по признаку количества орошенной (поливной) земли весьма важно для работы над местными вакуфными документами (вакф-намэ), купчими крепостями (васика) и прочими актами государственного и частноправового значения. Эта терминология встречается почти целиком в каждом из этих документов, независимо от того, был ли он составлен для какого-либо района к северу от Сыр-дарьи, или по берегам Аму-дарьи, или, наконец для территории, лежащей между этими реками. Богатейшее собрание этих документов (в подавляющем большинстве на персидском языке), хранящихся в центральном архивном управлении УзССР, подтверждает это положение.

В заключение позволю себе отметить, что в конце упомянутой выше записи приведены строки, по существу не относящиеся к нашей теме. Я не счел себя вправе их опустить, так как они ценны для уяснения некоторых черт быта и церемониала ханских дворов Средней Азии.

ПЕРЕВОД

„...Область, где имеется правитель (حاكم хаким) и откуда получается достаточно войска, называется вилайет, но если бы взяли [и отвели] из реки (دريا дарья) большой оросительный канал (نهر нахр) так, чтобы количество орошаемой им земли достигло ста тысяч танабов,[1] такая

[1] Танаб — (собственно веревка) мера для измерения земли. Размеры танаба были различны, в зависимости от местности и эпохи. Танаб шариатский равнялся джарибу, который состоял из 100 × 60 (3600 кв. гезов), но так как гез в одних случаях приравнивался к локтю (10.5—11 вершков), а в других — метру, а иногда и к большей мере протяжения, то и размеры танаба были различны. К моменту завоевания края царизмом танаб был равен: в Бухаре (вместе с Самаркандским районом) 600 кв. саж., в Ташкент-

территория будет называться туман (тюмен).[2] Если же был бы отделен [от магистрального арыка] оросительный канал и он оросил бы пятьдесят тысяч танабов земли, то эта местность станет [тогда] называться хэзарэ, потому что с пятидесяти тысяч танабов земли достаточно получается [доходов] одному газию.[3] Если же будет сделано ответвление от вышеназванного побочного оросительного канала, так что [этот арык] оросит двадцать пять тысяч танабов земли, то территория станет называться нимхэзарэ.[4] Если же [арык] орошает десять или пятнадцать тысяч танабов земли, то такую площадь называют абхуром [т. е. орошенной территорией] такого-то города. Если же будет селение (دیه — дих), территория которого достигает четырехсот танабов [орошенной] земли, то [такое селение] называется [арабским термином] карйа.[5] Если упомянутые пространства будут населены и если [таковых земель] будет триста танабов или меньше, то это называют мазраа [поле] вне зависимости, впрочем, от того, будет ли оно населено, или нет.[6]

ском (Кураминском) округе 400 кв. саж., в Хивинском оазисе — 900 кв. саж., причем там, наряду с этим, так сказать повседневно-хозяйственным танабом, существовал также танаб в 40 кв. саж., о котором упоминал еще в начале 70-х годов прошлого века Ибрагимов (см. его статью „Некоторые заметки о хивинских туркменах и киргизах" в „Военном сборнике", 1874, № 9, стр. 135).

[2] Термин туман (тюмен) в монгольском языке означает десять тысяч и, как военный термин, до эпохи тимуридов включительно означал отряд (кавалерии) в 10 000 чел. В смысле территориальном этот термин обозначал район, который мог выставить десять тысяч воинов (برهان قاطع I, Лукнов, 1867; Л. Будагов. Сравнительный словарь турецко-татарских наречий. СПб., 1869, стр. 406). Из сопоставления данного места записи с последующими строчками, говорящими о тысяче (хэзарэ), можно думать, что территория в сто тысяч танабов орошенной земли называется потому туманом, что на поземельные налоги с него мог содержаться отряд в десять тысяч человек. Деление на туманы Бухара сохраняла до последних дней эмирата. Словом, в XIX в. было то же, о чем говорил в XVI в. Бабур: „В Самарканде, в Бухаре, а также в этих местах [в Кабуле] районы, входящие в одну большую область, называются туманами, каковому делению в Андижане, Кашгаре и в местностях между ними соответствует деление на орчины, а в Индостане — на пергэнэ" (Бабер-намэ, изд. Н. Ильминского, Казань, 1857, стр. 161).

[3] Здесь, видимо, переписчик пропустил слово „тысяча", т. е. следовало бы „для одной тысячи газиев". Термии гази означает воина, сражающегося за мусульманскую веру. Ср.: В. Бартольд. Туркестан в эпоху монгольского нашествия, II, стр. 221, сл.; А. Якубовский. Махмуд Газневи. В сб. „Фердовси", Л., 1934, стр. 63—64.

[4] Т. е. полтысячи, очевидно в зависимости от того, что на доходы с налога на 25 000 танабов земли может прокормиться отряд в пятьсот газиев.

[5] В арабском языке слово карйа (قریه) означает селение, являясь синонимом персидского дих; но в Средней Азии этим термином первоначально (после арабского завоевания) обозначались повилимому селения определенной земельной емкости. В северном Афганистане, например, до сих пор термин карйа широко распространен в административном обиходе для обозначения понятия „селение" и „деревня", отсюда — сельский староста носит название карйадар (см. по этому вопросу сведения в разных местах в книге Бурхануддин-хана Кушкеки ملخص سفر ذا مه سنه ۱۳۰۱ سپهسالار غازی سردار محمد نادر خان و زیر حربیه مر تبهٔ جناب مولوی برهان الدین خان کشککی; см. также русский перевод под редакцией А. А. Семенова „Каттаган и Бадахшан. Данные по географии страны, естественно-историческим условиям, населению, экономике и путям сообщения", Ташкент, 1926). Однако ни в Бухаре, ни в Хиве, ни в Фергане в начале XX в. термин карйа не употреблялся в народном обиходе; им широко использовались лишь в официальных документах, связанных с земле-водопользованием, например, в вакф-намэ (в вакуфных документах), в относящихся к ним инайет-намэ (жаловзнные грамоты ханов и эмиров), в васиках (купчих крепостях) и пр.

[6] Арабский термин мазраа (مزرعه, мн. ч. مزاریع), обычный в вакуфных документах, в жалованных и других грамотах обозначает пахотные земли или вообще обрабатываемые поля, принадлежавшие к тому или иному селению.

Однако в Мухите (محيط)[7] и в других сочинениях упомянуто, что термин карйа соединяется только с понятием населенности (عمران). Поэтому неправильно отождествлять его с виноградниками и имениями (كروم و ضيعة), разве только в том случае, когда виноградники и имения будут [в составе] населенных земель. Город есть имя населенному месту, и не сходились между собою шейхи в отношении обобщения [названия] „Бухара" с населенной территорией и ненаселенной или [только с одной] населенной. Посему решение [по данному вопросу] в наше время таково, что [Бухара] есть название населенной культурной местности, но такое название, как Шам означает область [ولايت вилайет] так же, как Хорасан, точно также как Армения, Фергана и Согд.[8] В [труде Захири][9] сказано, что Самарканд и Узджанд اوزجند[10] представляют названия отдельных городов, а Согд, Фергана и Фарс суть области с большими городами и селениями [буквально: „большие города и селения"].

Приписка к этому в вышеупомянутой записи рукописи مجالس النفائس такая: „Относительно пожалования государями подарков: первыми дают их своим ближайшим слугам [махрамам], затем жалуют их военным улемам [очевидно, кази-аскеру или военному судье, муфтию, аламу войск и пр.], потом эмирам правой стороны, затем эмирам левой стороны,[11] а после этого [прочим] витязям [мубаризам; подробности см. в رسالة مجموعة ارقام и в сокращенной редакции его]. Окончено в 1268/1851—1852 г.".

---

[7] Имеется в виду, может быть, сочинение ал-Мухит'ул-Бурхани по мусульманскому праву, принадлежащее перу Бурхануддин-Махмуд-б-Ахмед-б. ас'Садр-аш-шахид-ал-Бухари (ум. около 570/1174 г.) или аналогичный ему труд Мухит-ус-Сарахси, Радиуд-дин-Мухаммед-б. Мухаммед-ас-Сарахси (ум. в 544/1149 г.) Haja Khalfa, كشف الظنون, vol. V [od. Flügel], стр. 431—433; Brockelmann. Geschichte der arabischen Literatur, I. стр. 374—375). Оба эти труда пользовались в Средней Азии в прошлом большим авторитетом при разрешении юридических вопросов.

[8] Т. е. автор хочет сказать, что понятие Бухара (как города и его района) в смысле территориальном обозначает лишь культурный, населенный и возделанный округ или район, тогда как такие большие территории, как Сирия, Хорасан, Армения, Фергана и Согд (т. е. долина Зарафшана с прилегающими к ней орошенными культурными районами, среди которых был и Бухарский), суть обширные области (вилайеты).

[9] Возможно, что в данном случае разумеется труд бухарского казия и мухтасиба Захируддин-Абубекр-Мухаммед-б-Ахмеда (ум. в 619/1222—1223 г.) Haji Khalfa, op. cit., v. IV, стр. 362.

[10] Узджанд, т. е. Уззгенд в Фергане, бывший при первых караханидах, в X—XI вв. н. э., столицей Мавераннахра и остававшийся значительным и цветущим городом и в последующее время.

[11] Здесь очевидно предпочтение отдается правой стороне перед левой. Однако исторический памятник XVII в. Махмуда б.-Эмир-Вали свидетельствует о том, что в ту эпоху у узбеков левая сторона предпочиталась правой потому, что „сердце на левой стороне". Ср.: В. Бартольд. Церемониал при дворе узбекских ханов в XVII в. Сб. в честь 70-летия Г. Н. Потанина. Зап. РГС по отд. этн., т. XXXIV, стр. 301, сл.

Д. ТИХОНОВ

ВОССТАНИЕ 1864 г. В ВОСТОЧНОМ ТУРКЕСТАНЕ

ВОССТАНИЕ В КУЧАРЕ

Военный поход маньчжурской династии, предпринятый в 1755 г. на запад для подавления восстаний в западных провинциях, закончился окончательным присоединением в 1759 г. обширных территорий Кашгарии и Джунгарии к китайской империи. Китайские войска проявили чрезвычайную жестокость при покорении новых областей.

Однако удержать надолго власть в завоеванных областях китайским завоевателям не удалось.

Первым предвестником явилось восстание 1816 г. Восстание было небольшое, и китайским войскам удалось подавить его. Значение этого события состояло в том, что народ все же смог убедиться в недостаточной прочности китайской власти в стране. Через десять лет последовало новое, уже более сильное волнение. Во главе движения 1825—1827 гг. стал потомок правившей в Восточном Туркестане династии белогорских ходжей Джехангир.

В 1830 г. при помощи кокандских войск белогорские ходжи на короткое время снова захватывают власть. В 1847 и 1857 г. следуют опять неудачные попытки свергнуть власть завоевателей.

Вскоре поднялась новая волна восстаний и всколыхнула весь Китай. Тайпинское восстание свергнуло маньчжурскую династию, ослабило военно-феодальный гнет в стране. Дунгане в западных провинциях подняли восстание. Их поддержали дунгане Кашгарии и Джунгарии. Поднялось население Кучара, затем развернулись события в Кашгаре и Хотане.

Восстание 1864 г. в Восточном Туркестане было самым обширным по территории распространения и наиболее важным по своим последствиям. Это восстание привело к образованию независимого владения Якуб-бека, просуществовавшего около 15 лет.

В свое время это событие получило широкий отклик в печати и в научной литературе. Однако рукописные сочинения современников, а в целом ряде случаев и непосредственных участников, до сих пор не использованы надлежащим образом.[1] Между тем, в источниках такого

[1] Часть источников опубликована Н. Н. Пантусовым: Таарих-и Эминие. История владетелей Кашгарии. Сочинение Муллы Мусы, бен Мулла Айса, сайрамца. Изд. Н. Н. Пантусова, Казань, 1905; Бартольд. Рецензия в З. В. О. РА. О, т. XVII, СПб., 1906, стр. 0188. Война мусульман против китайцев. Казань, вып. 2, 1880, 1881 гг. Материалы к изучению наречия торанчей Илийского округа, вып. 6. Стихотворение о Якуб-беке, государе Кашгарии, и о событиях его времени. Казань, 1901 г. Рецензия на рукоп. „История Кашгарии", ИВ, АН, В. 2472. З. В. О. РА. О, т. XV, стр. 236, СПб., 1903. М. Ф. Гаврилов. Страничка из истории Якуб-бека Бадаулета — правителя Кашгарии. Сб., посвященный В. В. Бартольду, Ташкент, 1927 г.

рода можно встретить обширный и крайне интересный материал, раскрывающий с наибольшей полнотой картину событий в оазисах Восточного Туркестана.

В настоящей статье делается попытка использовать богатые источники на ново-уйгурском языке, хранящиеся в Институте востоковедения АН СССР. При освещении событий в городах Кучаре, Уч-Турфане и Аксу в основу положено сочинение Муллы Мусы, „Таарих-и Эминие", в издании Н. Н. Пантусова, автор которого был участником описываемых событий и занимал крупную должность при кучарских ходжах в Уч-Турфане. Сведения из других источников привлекались в тех случаях, когда они отсутствовали у Муллы Мусы, а между тем представляли интерес или же по-иному освещали отдельные факты.

В литературе встречаются самые различные указания на дату восстания в Кучаре. Куропаткин и Беллью относят восстание к 1862 г.[1] Шау относит это событие к 1863 г. Эту же дату называет автор анонимной рукописи, посвященной общему ходу событий в Восточном Туркестане.[2]

Гейнс, Аристов, и местные авторы Хаджи Юсуф и Мулла Муса датируют восстание 1864 г.[3] Хаджи Юсуф говорит, что восстание началось ночью 14 раби I 1281 г. х. (1864 г. 18 августа). По Таарих-и Эминие, восстание в Кучаре началось ночью в субботу I мухаррама 1281 г. в год змеи (7 июня 1864 г.). Более вероятно начало восстания в 1864 г. Немаловажным доводом для этого служат письма Валиханова к Колпаковскому и перевод письма китайского дзяньдзюня с просьбой о помощи в борьбе с повстанцами в Кульдже.[4] Письма датированы ноябрем и декабрем 1864 г. Указывается, что события в Кульдже начались в октябре — ноябре, а несколько ранее в Урумчи и Кучаре. Поход на Кашгар кучарские войска совершили зимой, а до этого они предприняли два похода на Аксу и поход на Уч-Турфан; едва ли они могли успеть с августа, как указывает Хаджи-Юсуф, проделать все эти операции до 11 октября, когда они предприняли свой первый поход на Кашгар. Правильнее всего отнести начало восстания к июню, к дате, которую дает непосредственный участник кучарских событий, автор „Таарих-и Эминие" Мулла Муса. Как указывалось выше, Мулла Муса участвовал в походе на Аксу, а затем на Уч-Турфан с Хатиб-ходжой, где получил должность заведующего продовольственными складами. Он мог дать более точную дату, чем Хаджи-Юсуф, находившийся в это время в Ташмалыке.

Аристов также указывает, что события в Кучаре начались в июне.[5]

Кроме того известно, что Якуб-бек организовал поход на Кучар летом 1867 г. По словам Мулла Мусы, кучарские ходжи правили тридцать семь месяцев, следовательно легний поход Якуб-бека падает на

---

[1] А. Куропаткин. Кашгария. 1879, СПб., стр. 130; Беллью, Кашмир и Кашгар,. Дневник английского посольства в Кашгар в 1873—1874 гг. 1877, СПб., стр. 193; Роберт Шау. Очерк Верхней Татарии, Яркенда и Кашгара (прежней Китайской Татарии), 1872, СПб., стр. 50.

[2] Очерк дунганских событий внутри Китая, рукоп. ИВ С 579, л. 1а.

[3] А. К. Гейнс. О восстании мусульманского населения или дунганей в Западном Китае, т. II ИРГО, 1865, стр. 90; Н. Аристов. Туркест. вед., 1872, № 27; Хаджи Юсуф, рукописное соч., рукоп. ИВ, д. 124, л. 4 б; Таарих-и Эминие. История владетелей Кашгарии, соч. Муллы Мусы бен Айса, Сайрамца, изд. Н. Н. Пантусова, Казань, 1905, стр. 34.

[4] Ч. Ч. Валиханов, соч. под ред. Н. И. Веселовского, СПб., 1904, стр. 506, сл.

[5] Аристов. Туркест. вед., 1872, № 27.

июль.[1] Если же согласиться с тем, что события в Кучаре начались в августе, то поход Якуб-бека придется отнести на сентябрь, т. е. на осень. Таким образом мы имеем все основания полагать, что восстание в Кучаре началось в июне.

У английских и у некоторых местных авторов мы находим указание на начало событий в южных оазисах Восточного Туркестана ранее Кучарского восстания. Очевидно в Хотане и Яркенде происходили события местного значения, которые не получили широкого развития до того момента, когда кучарские ходжи захватили власть в свои руки. Едва ли можно дать иное объяснение этому факту.[2]

Некоторые авторы указывают, что восстание в Кучаре началось под влиянием событий в Урумчи.[3] Урумчинские инсургенты прибыли в Кучар, выступили против китайского гарнизона и уже после этого к ним примкнуло местное население. Местные источники не дают основания для такого предположения. События в Кучаре хотя и начались в одно время с событиями в Урумчи, Манасе и других городах Джунгарии, но развивались самостоятельно. Широкие массы трудового населения ждали лишь повода к выступлению, и этим поводом явилось известие о событиях в Джунгарии.

Перед восстанием именитые люди г. Кучара Ибрагим Тюря, Юлбарс Тюря, Садык-бек, Касым-бек, Раза-бек, Бахадур Тохта и другие собрались на тайное совещание, чтобы обсудить вопрос о начале восстания.[4] На совещании выяснилось, что население города и окрестностей готово выступить по первому зову на борьбу с „неверными". Установлено было и то, что местные китайские власти опасаются восстания, но не знают о времени начала восстания. Здесь же наметили того, кто займет ханский престол в Кучаре после захвата власти, причем еще до восстания было определено, что хан должен стать правителем не только одного Кучарского оазиса, но и всей Кашгарии.

Ночью 7 июня 1864 г. в Кучаре восстание началось. Толпа дунган во главе с Ма-Шур-ахуном, Ма-Луном и Шамс-эд-дином Халифе, вооруженная топорами, кетменями и просто палками, ночью вышла на улицы с призывом начать войну против „неверных". К ним присоединились уйгуры во главе с Алияр-беком.

Сначала восставшие составляли небольшие группы, но как только население услышало призыв к борьбе, оно стало присоединяться к вышедшим на улицы. Восстание охватило весь город и окраины.

Выступление захватило местные власти врасплох.

Небольшой кучарский гарнизон, состоявший из 1000 китайцев и 150 калмыков, оказался неподготовленным к защите города. Повстанцы напали на ямынь (резиденция китайского амбаня) и перебили значительную часть солдат и китайцев, укрывшихся там. Остальная часть гарнизона разбежалась. Ямынь был захвачен восставшими.

---

[1] Таарих-и Эминие, стр. 130.

[2] Хаджи Юсуф, л. 41а, указывает, что 5-го месяца 1280 г. Кутлукбек, хаким г. Кашгара, писал Садык-беку о необходимости прибыть с киргизским войском на помощь китайскому гарнизону.

[3] А. К. Гейнс, цит. соч., стр. 87; В. В. Григорьев. Землеведение К. Риттера. География стран Азии, находящихся в непосредственных сношениях с Россией. Восточный или Китайский Туркестан. Пер. Григорьева, вып. 2, стр. 87.

[4] Хаджи Юсуф, цит. соч., л. 5а. Мулла Муса также не дает никаких указаний на то, что восстание в Кучаре произошло после того, как прибыли инсургенты из Урумчи. Нельзя допустить, чтобы ему — участнику кучарских событий — такой важный факт был неизвестен.

Восставшие захватили власть в городе в свои руки. Из захваченных складов оружие раздавалось всем, кто хотел воевать против „неверных". Желающих оказалось так много, что оружия нехватило и для половины собравшихся. Продовольственные склады и магазины китайцев моментально опустели.

Утром китайский военачальник пытался собрать незначительные силы и подавить восстание; он был смят нахлынувшей толпой. Несколько чиновников, видя безвыходное положение, подожгли пороховой склад, в котором они находились.

Захватив город, руководители восстания начали организовывать городское управление. В это время в Кучаре находился Ахмат-бек, бывший ранее хакимом города Яркенда, которому и предложили стать хакимом Кучара. Ахмат-бек отказался, заявив пришедшим, что они не смогут удержать власть. Кроме того, он не может выступить против императора потому что от него получил разные почести, высокий чин, землю и людей. Озлобленная толпа схватила Ахмат-бека, как изменника, и вместе с другими беками, проявлявшими особую преданность китайским властям, убила, а имущество их разграбила. Кучарского хакима Мухаммед Курбан-бека также убили, а на его место хакимом назначили Шахияр Халифе.[1]

После этого делегация из знатных людей города и окрестностей отправилась к мазару Аршадина и предложила одному из потомков черногорских ходжей, находившемуся там в течение нескольких лет, Рашид-ад-дину ходже стать ханом. Рашид-ад-дин ходжа принял это предложение, и толпа подняла его на белой кошме и провозгласила ханом. В. В. Григорьев говорит, что в Кучаре восставшие „провозгласили ханом одного из черногороских ходжей старика Бурхан-эд-дина".[2] Эта ошибка первоначально была допущена Аристовым в его статье „О войне Якуб-бека с дунганами в 1870 г."[3] Бурхан-ад-дин ходжа никогда не был провозглашен кучарским ханом, что подтверждается дальнейшим ходом событий.

Как только Рашид-ад-дин, принявший титул Хан-ходжи, вступил на ханский престол, объявил манифест,[4] в котором говорил, что призван волею божьей взять на себя управление страной в столь трудное время и возглавить борьбу против „неверных". Он призывал все население Кашгарии стать под его знамена.

Города, не желавшие добровольно признать власть его, он стал подчинять силой оружия. В таких городах, как Кашгар, Яркенд и Хотан, местные феодалы еще до прихода кучарцев захватили власть в свои руки и отказались признать власть хан-ходжи. Хан-ходжа отправил войска для осады этих городов. В покоренных оазисах хакимами ставились люди, верные кучарским феодалам. Особенно сильно разгорелась борьба между Кучаром и Хотаном. Правителем Хотана был провозглашен муфтий Хабибулла, который отказался принять посольство из Кучара. Начались военные действия. Напряженной была борьба Кучара с Кашгаром. Здесь сталкивались интересы двух религиозных феодальных группировок — черногорцев и белогорцев, боровшихся между собой за политическую власть в стране на протяжении нескольких столетий. В Кашгаре белогорцы имели большее влияние, чем черногорцы. Таким

---

[1] Таарих-и Эминие, стр. 46.
[2] Григорьев, цит. соч., вып. 2, стр. 502.
[3] Н. Аристов. Туркест. вед., 1872, № 27 и 28.
[4] Таарих-и Эминие, стр. 46.

образом, силы, направленные против китайских завоевателей, значительно ослаблялись внутренней борьбой.

Внешняя политика Хана-ходжи определялась ходом событий. Было совершенно очевидно, что китайское правительство, в случае подавления восстания в западных провинциях, направит силы в Кашгарию и Джунгарию. Качарцы, в рассчете на помощь извне, пытаются установить связи с Кокандом и Бухарой.[1]

Что касается внутренней политики, она осталась неизменной. Попрежнему взимались различные налоги. Система административного устройства была сохранена полностью. Изменилось одно: верховная власть от китайского императора перешла в руки черногорского ходжи, да беки, служившие китайскому правительству, были заменены новыми.

Выгоду от восстания получили, прежде всего, крупные феодалы. Они захватили власть в свои руки. Крупные должности распределялись между ними. Огромные доходы от различных поборов в пользу местной администрации, от подарков шли полностью в их карманы. Земли и прикрепленные крестьяне, которыми пользовались прежде китайские чиновники и беки, перешли к ним. Получили выгоды и купцы. Внутренний рынок оказался полностью в их руках. Монополия внешней торговли китайцев уже не существовала. Они получили право свободного выхода и на внешний рынок. Китайские ломбарды, державшие большую половину ростовщических операций в своих руках, также перестали существовать.

Трудовое население, которое, собственно, и совершило восстание и вынесло на своих плечах всю тяжесть борьбы, не добилось того, что ожидало. Сказать, что оно совсем ничего не получило от восстания, было бы неверно. Во-первых, были уничтожены огромные долги, которыми китайские ростовщики опутали крестьянство. Отпали большие налоги на содержание китайской администрации и солдат.[2] Но избавиться от феодального гнета крестьянству, естественно, не удалось.

Город Кучар расположен в центре страны, далеко от границ, и до покорения городов Кашгара, Яркенда и Хотана Хан-ходжа не мог рассчитывать на развитие внешних торговых связей, в которых он так нуждался. Но и на внутреннюю торговлю нельзя было возлагать большие надежды, так как в южных городах страны захватили власть враждебные группировки. Все потребности войска надо было удовлетворять собственным производством. Для этого в Кучаре были созданы казенные мастерские. В качестве рабочей силы привлекли в порядке ханского указа мастеровых — медников, жестяников, кузнецов, солеваров и начали вырабатывать разное оружие, порох из селитры, угля и серы.[3]

Пример Кучара говорит о том, что в Кашгарии были все возможности для развития ремесленного производства в широких размерах. Об этом же говорит и другой факт, не менее интересный. В окрестностях Кашгара в то время было семь оружейных и пороховых заводов.[4]

ПОХОДЫ НА ВОСТОК

Кучарские ходжи одновременно с походами на запад предприняли движение на восток для овладения городами Курля, Карашаром, Турфаном и Хами (Комулем).

---

[1] Таарих-и Эминие, стр. 47.
[2] Таарих-и Эминие, стр. 41.
[3] Хаджи Юсуф, цит. соч., л. 7а, сл.
[4] Центральный Гос. Архив Каз. ССР, фонд № 21, д. 145, лл. 5, 6.

Движение на восток определялось не только стремлением территориального расширения владений и установления своего господства над всеми городами Восточного Туркестана, но также и стратегическими соображениями, ибо города Хами и Турфан закрывают Восточный Туркестан со стороны Китая.

Общее командование над войсками было возложено на Исхак-ходжу, младшего брата Хана-ходжи. Исхак-ходжа оказался энергичным и предприимчивым военачальником. Он успешно выполнил задачу, поставленную перед этой группой войск.

Первый отряд на восток был отправлен в составе ста человек под командой Баха-уд-дина ходжи. Этот отряд встретился с китайским гарнизоном в селении Бугур, расположенном на речке Динар. Китайцы потерпели поражение. Местные дунгане присоединились к кучарскому отряду и приняли участие в дальнейшем походе на Курля. Вслед за Баха-уд-дином следовал Исхак-ходжа, представлявший главное ядро войск.

В Курле Исхак-ходжа не встретил сопротивления. Здесь он пополнил войско новыми силами и предпринял дальнейший поход на Карашар. Однако ему не удалось переправиться через р. Хахрын-гол. Китайцы разрушили средства переправы и выставили большие посты на другом берегу реки. После нескольких неудачных попыток переправиться, Исхак-ходжа вынужден был вернуться обратно в Курля. Он отказался от дальнейшей попытки двигаться на восток большой дорогой, так как в районе Карашара находились значительные китайские силы, которые преграждали переправу через реку и имели численное превосходство. Исхак-ходжа решил пойти в обход озера Баграшколь и зайти в тыл китайским войскам. Подробного маршрута следования войск Исхак ходжи не дается, но если учитывать, что, выйдя из Курля, только на 9-й день он смог сделать внезапное нападение на селение Ушак-тал, расположенное восточнее Карашара, можно предположить, что Исхак ходжа обошел озеро Баграш-коль с южной стороны.[1]

В Ушак-тале находился большой китайский отряд. Исхак-ходжа, разведав, что китайские войска не знают о его приближении, напал внезапно и почти полностью их уничтожил.

Вскоре со стороны Турфана прибыли конные китайцы. Калмыки, кочевавшие в районе Карашара, узнав о приходе кучарцев, схватили китайских солдат и привели их к Исхак-ходже. У них было обнаружено письмо, в котором сообщалось, что по императорскому указу идет армия численностью 24 000 человек, обоз в 300 телег, груженных порохом, а также 470 замбараков.[2]

Цифры, возможно, несколько преувеличены. Зная о следовании войск и обоза, Исхак ходжа стал готовиться к сражению. Он разделил свой отряд на три части и устроил для китайцев ловушку. Через три дня китайская армия оказалась окруженной с трех сторон. Внезапным ударом Исхак-ходжа внес замешательство в китайские войска, не дал им принять боевой порядок и захватил инициативу в свои руки. Завя-

---

[1] Аристов (Т. В., 1872, № 27) указывает, что кучарские войска, численностью до 10 000 чел., переправились через реку в четырех переходах от Карашара, имели две встречи с китайцами и оба раза одержали победу. После шести дней осады крепость Карашара была занята. Но о сражении у селения Ушак-тала автор ничего не говорит. Вызывает сомнение и число войск — 10 000 человек. Мне кажется, что два сражения, о которых говорит Аристов, были в Ушак-тале. О других сражениях местные источники не упоминают (об этом см. ниже). Надо полагать, что указание о переправе ошибочно.

[2] Таарих-и Эминие, стр. 94.

завшееся сражение длилось два дня и закончилось победой кучарцев. Многие китайские солдаты убивали сами себя, чтобы не попасть в плен, кое-кто бежал в пустыню.

Выигранное сражение обеспечило кучарским войскам возможность успешных операций в этом районе. Богатые трофеи позволили вооружить войско огнестрельным оружием, дали запас пороха.

Самый важный итог этого сражения состоял в том, что живая сила китайской армии была уничтожена, при сравнительно небольших потерях кучарских войск.

Победа Исхак-ходжи имела большое значение для подъема морального состояния войск и мусульманского населения.

Вскоре из Карашара прибыли новые войска в составе 7000 китайцев и 3000 калмыков с большим числом пушек, замбараков и боеприпасов.[1] Они пришли, когда отряд, следовавший из Турфана, был уже разбит и Исхак-ходжа мог свободно принять новый бой более подготовленным в техническом отношении, чем в первый раз. В сражении победу одержали снова кучарцы, захватившие большие трофеи в виде военного снаряжения.

После этих побед над китайцами в Ушак-тале Исхак-ходжа повернул обратно по большой дороге и занял город Карашар. Пополнив свои войска, оружие, боеприпасы и продовольствие, он двинулся дальше на восток. По пути следования мусульманское население оказывало ему радушную встречу и присоединялось к войску.

Когда Исхак-ходжа вступил в Турфанскую область, местные дунгане подняли восстание, перебили много китайцев и осадили крепость. В Турфане находился сильный гарнизон, китайское население, расположенное вокруг города, также было привлечено к обороне, и восставшие долгое время не могли взять крепость, даже после того, как прибыли кучарские войска.

Не теряя времени на осаду крепости в Турфане, Исхак-ходжа предпринял смелый шаг. Он оставил китайский гарнизон, засевший в крепости, а сам стал продолжать движение в направлении Хами до самого Чиктыма, где встретился с китайцами. В этом сражении кучарцы потерпели поражение и вынуждены были вернуться обратно в Турфан. С возвращением главных сил осада возобновилась, но китайский гарнизон упорно оборонялся, и только через четыре месяца восставшим удалось захватить крепость.

Прежде чем возобновить поход на Хами Исхак-ходжа сделал попытку подчинить все города, расположенные в стороне от большой дороги. Он предпринял походы на Баркуль, Лукчун, Токсун и ряд других пунктов. В некоторых случаях сопротивление китайских гарнизонов было очень упорным. Так, например, на Мургаб было предпринято два похода, и оба оказались неудачными. Надо заметить, что в городах, расположенных в стороне от большой дороги, кучарцы встречали более сильное сопротивление. Это очевидно объясняется тем, что в Лукчуне, Мургабе и других городах китайского населения было больше, чем мусульманского, к тому же в крепости собиралось население из окрестных селений. В то время, когда Исхак-ходжа занимался осадой небольших укреплений, из Хами (Комуля) прибыли представители с выражением своей покорности хан-ходже. Они высказали готовность свергнуть китайское владычество еще до прихода кучарских войск, если Хан-ходжа окажет им покровительство. Получив это известие, Исхак-Ходжа напра-

[1] Таарих-и Эминие, стр. 95.

вился в Хами, оставив в руках китайцев небольшие города, рассчитывая покорить их потом, когда Хами будет взят.

Популярность Исхак-ходжи среди мусульманского населения быстро росла; если из Кучара он вышел с отрядом всего в несколько сот человек, то при выступлении из Турфана на Хами было уже около 16 000 человек. Дата выступления на Хами указана 18 Зуль хиджа 1282 г.[1] (5 мая 1866 г.). Следовательно, кучарцы взяли Хами, когда Кашгар уже был занят Якуб-беком. Мусульманское население Хами подняло восстание и перебило китайских чиновников до прихода Исхак-ходжи.

Дорога от Турфана до Хами была чрезвычайно трудна. Станции не имели достаточного количества воды, топлива и провианта. Когда кучарцы прошли больше половины пути, от комульского хана прибыл навстречу большой обоз с продовольствием.

ПОХОДЫ НА ЗАПАД

Первый поход кучарских войск на запад был совершен под начальством Бурхан-ад-дина (Хатиб-ходжа) вскоре после захвата власти Рашид-ад-дином. Небольшой отряд в составе 150 уйгур и 40 дунган с восемью пушками выступил из Кучара по направлению Аксу.[2] По пути в Аксу Хатиб-ходжа занял небольшие города Сайрам, Бай и Джам. Во время похода отряд численно возрастал с каждым днем и когда он достиг Кара Юлгуна (селение восточнее Аксу), то насчитывал, как указывают источники, возможно с некоторым преувеличением, 7000 чел. Население городов и селений, по которым проходил Хатиб-ходжа, присоединялось к нему.

Большинство войска было вооружено копьями, кетменями и просто палками.

Активность населения была настолько велика, что в Бае руководители похода пытались уговорить народ не присоединяться к войску, что у них-де и так хватит сил справиться с китайцами. Но население забирало оружие, какое было, провизию и уходило с восставшими.[3] Первые успехи Хатиб-ходжи объясняются прежде всего активной поддержкой со стороны населения тех пунктов, по которым он проходил. Иногда к его приходу восставшие захватывали город в свои руки и открывали ворота войскам ходжей. На протяжении всего пути до Кара Юлгуна он не имел столкновений с китайскими войсками и только у Кара Юлгуна произошло первое сражение, в котором победу одержали китайцы.

Китайские войска, участвовавшие в бою под Кара Юлгуном, как указывают местные источники, насчитывали более двух тысяч человек. Они состояли из части гарнизона Аксу, и остатков небольших гарнизонов Сайрама и Бая. Командовал ими аксуйский хаким Сайд-бек, брат Кутлук-бека, хакима Кашгара.

Темной ночью китайцы внезапно напали на беспечно спавших кучарцев и начали расправу. Многих перебили, многих взяли в плен, остальные в беспорядке бежали в степь. Сам Хатиб-ходжа едва успел бежать в сторону Кучара. Хаджи Юсуф в своем сочинении по-иному описывает поражение кучарцев.[4] По его свидетельству поход на Аксу был орга-

[1] Таарих-и Эминие, стр. 111.
[2] Таарих-и Эминие, стр. 47.
[3] Таарих-и Эминие, стр. 50.
[4] Хаджи Юсуф, цит. соч., л. 5, сл.

низован под начальством Джамал-ад-дина. Автор не указывает, какой поход это был — первый или второй, но, судя по изложению событий в Кучаре, это был первый поход на запад. Известно, что кучарцы потерпели поражение от Саид-бека в первом походе, а автор как-раз и дает описание этого поражения.

Отряд Джамал-ад-дина при выступлении из Кучара состоял из 2500 человек верховых. Он направился в сторону Аксу и, когда достиг Сайрама, то навстречу ему из Аксу выступил Саид-бек с отрядом численностью в 1000 китайцев, 200 калмыков и 1000 мусульманских войск (не дано указаний, из кого состояли мусульманские войска. — *Д. Т.*). Из описания видно, что внезапного нападения Саид-бека на кучарцев не было. Они встретились в Кара-юлгуне. Сражение было жестокое; кучарцы склонили свои знамена и обратились в бегство. Саид-бек с отрядом калмыков преследовал их некоторое время, а затем вернулся в Аксу. Джамал-эд-дин после поражения растерялся. Сам он остановился только в Сайраме, убедившись, что Саид-бек прекратил преследование, а часть войска числом до пятисот человек бежала в Кучар. Из Сайрама Джамал-эд-дин написал письмо Хан-ходже, уведомляя его о поражении под Кара-юлганом. Хан-ходжа был возмущен тем, что Джамал-ад-дин обратился в бегство. Тотчас был отдан указ о формировании нового отряда под начальством Касым-бека-тюря. Отряд состоял из 2000 человек. В него входили конные части, вооруженные пиками, ружьями и мечами, а также и пехота с чомаками.[1] Новый отряд немедленно отправился на запад. С Касым-беком-тюря Хан-ходжа направил и письмо Джамал-ад-дину, в котором резко осуждал его поступок.

„Было бы тебе известно, что я считал тебя отдающим душу свою во время сражения за веру и пророка. Поэтому я тебя отправил с большим войском в Аксу. Ты же испугался пяти-шести сотен курильщиков опиума, китайцев. Ты отвернулся от ислама и бежал. На этот раз твой грех прощаю. Я отправил с войском Касым-бека. Когда они дойдут до тебя, то надо быстро приготовиться выступить на Аксу и вступить в сражение с китайцами. Если ты не захватишь Аксу, то неверные (китайцы) перебьют нас всех и всех командиров войска".[2]

Саид-бек, в свою очередь, готовился к встрече кучарцев. Его войско теперь насчитывало 5800 чел. Второе сражение произошло так же близ Кара-Юлгуна. На этот раз кучарцы одержали победу. Пехота, состоявшая из китайцев, почти вся погибла. Сам Саид-бек после поражения бежал в Аксу, а оттуда очень поспешно со всей семьей отправился в Кашгар. Китайские чиновники и остаток гарнизона заперлись в крепости. Джамал-ад-дин поспешно прибыл в Аксу и без боя занял мусульманский город. После девятнадцати дней осады китайцы подожгли пороховые склады и взорвали себя. Несмотря на то, что значительная часть различных запасов была уничтожена огнем, все же кучарцы захватили большие трофеи и отправили их в Кучар к Хан-ходже.

Джамал-ад-дин объявил всему аксуйскому населению, что, вступая в управление городом Аксу и округом, призывает население к повиновению.

Хаджи Юсуф совсем не упоминает имя Бурхан-ад-дина-ходжи среди участников похода на запад. У Муллы Мусы нет Фахр-ад-дина-ходжи, которого Хаджи Юсуф называет правителем Уч-Турфана после взятия города кучарцами. Махмуд-бек[3] называет в числе начальников похода

[1] Палки с утолщенными наконечниками. Иногда концы их бывали металлическими.
[2] Хаджи Юсуф, цит. соч., л. 11а.
[3] Махмуд-бек, л. 6б, сл.

на запад и Хатиб-ходжу и Фахр-эд-дин-ходжу, но указывает, что в Уч-Турфан отправился Фахр-эд-дин-ходжа.

Поражение Хатиб-ходжи вызвало недовольство в Кучаре. Второй поход на Аксу, организованный сразу же по получении известий о поражении, был предпринят уже под начальством Джемал-ад-дина (младший брат Рашид-ад-дина Хана-ходжи). Старый Хатиб-ходжа хотя и находился среди войска, но командной должности на этот раз не занимал. Ему дали отряд из 800 человек с несколькими пушками замбараками и отправили на Аксу.[1] Джамал-ад-дин двигался также довольно успешно, как Хатиб-ходжа, и скоро снова занял Сайрам и Бай. Население этих городов снова встретило пришедших довольно радушно, и когда они прибыли в Бай, то численность войска достигла 2000 человек.

Джамал-ад-дин, чтобы избежать преждевременной встречи с китайскими войсками, свернул на дорогу, идущую от Бая на Музаратский перевал. О расположился лагерем, достигнув пикета Аршау, где простоял двадцать дней.

Джамал-ад-дин прежде чем вступить в сражение с китайцами стал подготовлять свой отряд к бою. Он проверил людей и лошадей, распределил их по подразделениям, назначил начальников, провел обучение военному делу, произвел разведку китайских военных сил — и только тогда стал продвигаться дальше. Китайцы ничего не знали о пребывании Джамал-ад-дина на Илийской дороге близ Аксу. Это видно из того, что хакимы городов Яркенда, Кашгара и Аксу отправили по этой дороге своих послов в Кульджу с большими подарками и просьбой к китайским гарнизонам военной помощи.[2] Джамал-ад-дин выступил на Джам. Небольшой отряд китайцев, засевший там, упорно сопротивлялся, но был подавлен численным превосходством кучарских войск.

Джамал-ад-дин, не делая остановки в Джаме, двинулся на Аксу и, не дав подготовиться к обороне города, неожиданным и быстрым ударом занял город почти без боя. Китайский гарнизон, захваченный врасплох, не смог оказать серьезного сопротивления, к тому же население города перешло на сторону кучарских войск. Высшие китайские чиновники в крепости взорвали себя и свои семьи. Хаким города Аксу Саид-бек бежал в Кашгар, а Тимур-казначи-бек бежал в Хотан. Город Аксу, как указывает Таарих-и Эминие, был взят 12 числа месяца сафара (18 июля).[3]

Правителем города Аксу Джамал-ад-дин назначил кучарца Абдурахман даба-бека, а эмир-ляшкером — жителя Аксу Касым-Казы-бека.

Одновременно с походом главных сил на Аксу, небольшой отряд под начальством сына Хатиб-ходжи Хамид-ад-дина-ходжи направился на Музартский пост и занял его. Насколько велико значение Музартского горного перевала, видно из того, что, по свидетельству автора Таарих-и Эминие,[4] вскоре после захвата перевала кучарцами туда прибыло большое войско из Или для помощи китайским гарнизонам в Кашгарии. Войско состояло из 7000 китайских солдат, 3000 калмыков и солонов. Войска везли большие запасы пороха, пуль и пр. И все же эти войска не решились сделать попытку перейти через горы, опасаясь попасть в ловушку и быть уничтоженными. Они простояли 50 дней и вернулись обратно. Дорога из Или в Кашгарию через Музартский перевал была закрыта, и отпала опасность внезапного удара китайских войск со стороны

---

[1] Таарих-и Эминие, стр. 55.
[2] Таарих-и Эминие, стр. 55.
[3] Таарих-и Эминие, стр. 56.
[4] Там же, стр. 57.

Илийской долины. Однако в руках китайцев оставалась крепость Уч-Турфан с большим гарнизоном.

Началась срочная подготовка к походу на Уч-Турфан. Здесь же в Аксу сформировали отряд численностью в 600 человек, придали ему 16 замбараков, выделили военачальников из кучарцев Тала-халифе, Тохта-халифе и аксуйцев Молла Касим-мираб-казначи и Тахир-диван-бека; во главе всего войска был поставлен Хатиб-ходжа. 14 числа месяца сафара (20 июля) войска поспешно выступили из Аксу в поход на Уч-Турфан. По дороге отряд значительно вырос за счет примкнувшего населения. Через четыре дня Хатиб-ходжа прибыл в кишлак Ача-таг, расположенный в 24 верстах от Уч-Турфана на пути из Аксу. Здесь же находился небольшой китайский отряд во главе с Уч-Турфанским хакимом, Тохта-беком, высланный для встречного боя и разведки сил противника. Но Тохта-бек, видя численное превосходство кучарских войск, решил перейти вместе с отрядом на сторону восставших. Дорога к Уч-Турфану была открыта.

Весть о приближении войска Хатиб-ходжи достигла Уч-Турфана, и жители города вышли навстречу своим освободителям.

Уч-Турфан, по свидетельству путешественников того времени, был небольшим городом с населением в 5—6 тыс. человек. Крепость, обнесенная одной стеной, расположена в центре города. В ней четверо ворот.

По свидетельству Валиханова, Уч-Турфанская крепость имела гарнизон всего в 800 человек, но все же представляла сильное укрепление, способное выдержать длительную осаду большого числа войск.

Хатиб-ходжа, вместе с населением города, окружил крепость и начал осаду засевшего там гарнизона и китайских чиновников. Первые попытки захватить крепость были безуспешны. Китайцы вели усиленный обстрел осаждавших из ружей и замбараков и заставили их отойти от крепостных стен. Вскоре последовал второй приступ, более энергичный, чем первый, со всех четырех сторон. На этот раз успех сражения стал клониться на сторону осаждавших. Китайские чиновники, видя безвыходность своего положения, подожгли пороховой погреб. Произошел взрыв. Толстые крепостные стены во многих местах были разрушены, здания превратились в развалины.

После взятия города Хатиб-ходжа остался правителем Уч-Турфана. Прежнего хакима Тохта-бека он назначил дадхо, а казием был утвержден житель Бая Мухаммед-казы-бек. Махмуд-бек указывает, что хакимом города Уч-Турфана был назначен Фахр-ад-дин-ходжа.[1]

Хатиб-ходжа вскоре вынужден был вместо себя поставить правителем города младшего сына Махмуд-дин-ходжу. Но так как Махмуд-дин-ходжа был слишком молод и не мог самостоятельно управлять городом, к нему был приставлен Тохта-бек и кучарец Тала-дадхо, которые и должны были управлять от имени Махмуд-дин-ходжи.

Город недолго жил спокойной жизнью. Группа местных феодалов, Мухаммед-казы-бек, Тохта-бек, Курбан-казначи-бек, Молла Эмин-шейх и др., начали подготавливать восстание против ходжей. Они говорили

[1] Хаджи Юсуф также указывает, что хакимом Уч-турфана Джемал-ад-дин сделал Фахр-ад-дин-ходжу. О боях, происходивших за крепость, ничего не говорится; не говорится также и о восстании против Хатиб-ходжи (л. 156). По Аристову (Т. В., 1872, № 27), Аксу и Уч-Турфан сами свергли китайское владычество и захватили власть в свои руки. Но несколько ниже он указывает, что хакимом Уч-Турфана Джемал-ад-дин сделал Мухаммед-ад-дин-ходжу (очевидно, Махмуд-дин-ходжа, сын Хатиб-ходжи. — *Д. Т.*).

о том, что ходжи должны покинуть Уч-Турфан и что они сами будут управлять своей областью независимо от Кучара. После того как ходжи отказались покинуть город и передать им управление, они подняли окрестное население на восстание. На стороне восставших выступили и киргизы.

Восставшие пытались осадить крепость, но потерпели полное поражение. Многие из главарей восстания бежали в Или, а некоторые в Кашгар к Садык-беку.

После того как города северной части Кашгарии были захвачены, Хан-ходжа стал готовить поход на Яркенд и Кашгар. С этой целью он отдал приказ приступить к формированию отрядов в Аксу и Уч-Турфане и подготовке их к походу. Вскоре подготовка закончилась и из Аксу выступил на Яркенд отряд численностью 4000 человек под командой Шейх Назар-эд-дина-ходжи.[1] К нему было придано несколько беков. Для соединения с аксуйским отрядом из Уч-турфана выступил конный отряд в 2500 человек под командой Хатиб-ходжи и его сына Хамид-дина-ходжи.

Первая встреча кучарских войск с китайскими на пути в Яркенд произошла в Марал-баши.

Маралбашинский гарнизон численностью до 2000 человек[2] не принимал боя, перешел на сторону кучарцев и принял участие в дальнейшем походе на Яркенд. Начальником войск, присоединившихся в Марал-баши, сделали бывшего дунганского амбаня Ма далоя,[3] а хакимом города назначили Шейх-заде-ходжу.[4] Хаджи Юсуф указывает, что ляшкер-баши[5] был назначен Нияз-хаким, а Ма далоя являлся только начальником прибывших сюда дунган. По его свидетельству число войск в Марал-баши составляло около тысячи человек.

Укрепление Марал-баши находится на полпути между Аксу и Кашгаром и очень важно стратегически, так как здесь сходятся дороги из Хотана, Яркенда и Кашгара, идущие на Аксу и дальше в Илийскую долину и на Кучар.

В Марал-баши имеется крепость с глинобитными стенами, достигающими трех сажен ширины и такой же высоты.[6] Занятие крепости Марал-баши значительно усилило позиции кучарцев. Важный пункт пересечения главных путей находился в их руках; к тому же в Марал-баши они захватили значительные запасы оружия и продовольствия и увеличили свое войско за счет китайцев, обращенных в мусульманство и дунган. Отсюда кучарцы двинулись дальше на Яркенд.

В Яркенде еще до прихода кучарских войск произошло восстание, и дунгане захватили власть в свои руки.

На Кашгар кучарцы организовали два похода. Первый неудачный поход был совершен 12 числа месяца джумали I (14 октября).[7] Войско, численностью около 3500 человек, под общим командованием Хатиб-ходжи, выступило в поход не по большой дороге через Аксу, а прямо из Уч-турфана более коротким путем, вверх по течению р. Таушкандарья, а затем свернуло на юг через Сырт, Кокшальской дорогой. Дойдя до местечка Ут-баши, сделали ненадолго остановку для того, чтобы выработать план дальнейшего похода. Здесь отряд разделился на две

[1] Таарих-и Эминие, стр. 65.
[2] То же.
[3] То же.
[4] Хаджи Юсуф, л. 166.
[5] Там же, л. 166.
[6] Куропаткин, стр. 200
[7] Таарих-и Эминие, стр. 63.

части. Первая группа в 2000 человек под начальством Хам-ад-дин-ходжи сразу же выступила в поход, а остальная часть последовала через два дня.

Киргизы, кочевавшие к северу от Кашгара, в это время поддерживали кучарских ходжей. Это видно из следующего факта. Саид-бек, бывший хакимом города Аксу, как известно, бежал в Кашгар, а отсюда, по поручению китайских властей Кашгара, пытался пройти в Кульджу с просьбой о помощи. Киргизы схватили Саид-бека в пути и привели к Хатиб-ходже.

Хакимом Кашгара был Кутлук-бек, принадлежавший к группе местных беков, усердно служивших китайскому императору. Он был человек энергичный и предприимчивый. Когда кучарские войска прибыли в местечко Устюн-артыш, на северо-восток от Кашгара, он предпринял меры, чтобы столкнуть их с Садык-беком, прибывшим несколько раньше к Кашгару, во главе киргиз, рода кипчак.[1]

Хатиб-ходже Кутлук-бек обещал вывести войска, чтобы ударить на Садык-бека с двух сторон, но когда кучарцы вышли на поле сражения, кашгарских войск не оказалось. После небольшого сражения Садык-бек прислал своих представителей, которые предложили прекратить сражение и оказать помощь ходжам в осаде города. Хатиб-ходжа принял это предложение и отправился в лагерь Садык-бека. Прибыв туда, он оказался в ловушке. Садык-бек их держал до тех пор, пока ходжи дали обязательство уйти обратно и оставить Кашгар ему. Дней через десять ходжи согласились вернуться в Аксу, получили своих лошадей, множество подарков и с почестями отправились в обратный путь. 28 раджаба (27 декабря) они вернулись к себе в Уч-турфан, пробыв в походе около двух с половиной месяцев. Таким образом первая попытка кучарцев овладеть Кашгаром окончилась неудачей.

Вторично кучарцы сделали попытку завладеть Кашгаром, когда город находился в руках Якуб-бека. На этот раз поход возглавил Джемал-ад-дин.

КОНЕЦ ПРАВЛЕНИЯ ХАН-ХОДЖИ

После прибытия Бузрук-хана и Якуб-бека в Кашгар, политическая борьба в стране приняла другой характер. До этого только кучарские ходжи претендовали на власть во всей стране и выставляли Хан-ходжу правителем всех городов. Хабибулла в Хотане и Садык-бек в Кашгаре лишь отстаивали свое независимое положение от Кучара, не выдвигая претензий на всю страну.

Поскольку Бузрук-хан являлся представителем белогорских ходжей, правивших Кашгарией накануне китайского завоевания в середине XVIII в., он в силу этого считал себя законным наследником ханского престола.

Таким образом, борьба между Кашгаром в лице Бузрук-хана, Якуб-бека и Кучаром в лице Хан-ходжи приняла характер борьбы за политическую власть во всей стране.

Первое серьезное поражение в этой борьбе кучарские ходжи потерпели в Яркенде. Потеря большого города значительно ослабляла их силы. Тогда как Бузрук-хан с Якуб-беком расширяли территорию своего владения и приобретали важный пункт для своих дальнейших походов на Хотан и Кучар, киргизы во главе с Садык-беком после непродолжи-

[1] Садык-бек был родоначальником киргизского племени Турайгыр-кипчак и имел наследственное право на г. Ташмалык Кашгарского округа, пожалованное его предкам.

тельной борьбы также подчинились Якуб-беку и стали оказывать большие услуги своей конницей. Следующим шагом Якуб-бека, сосредоточившего всю власть в своих руках, оставляя Бузрук-хану лишь почетное звание хана, явилось занятие Хотана. Таким образом, в течение непродолжительного времени были завоеваны города Кашгар, Янгигиссар, Маралбаши, Яркенд и Хотан. Кучарские ходжи сохраняли господство в оазисах на восток от Аксу.

Борьба приближалась к последнему сражению, в котором мог решиться вопрос, кому править страной. Местные уйгурские источники дают большой фактический материал о борьбе этого периода.

Якуб-бек, прочно укрепившись в Кашгаре, стал готовиться к походу на восток. Джамал-ад-дин, узнав об этом, донес Хан-ходже и просил предпринять поход, прежде чем выступят кашгарские войска.

Хан-ходжа, получив это известие, приказал собрать войска из Курля, Карашахора, Аксу, Кучара, Уч-Турфана и ряда других селений и выступить на Кашгар.

Джамал-ад-дин всю зиму деятельно готовился к предстоящему походу, обучая войска, заготавливал провиант и снаряжение. К весне армия была готова к походу. И когда на лугах появился подножный корм для конных частей, Джамал-ад-дин предпринял свой поход.[1] К нему прибыли из Уч-Турфана со значительным войском Хотиб-ходжа и его старший сын Хамид-дин-хсджа. Войско в количестве 26 000[2] человек вышло из Аксу по направлению Яркенда. Число тайфур (больших ружей достигало двухсот.

После занятия Яркенда Джемал-ад-дин выступил на Кашгар. Он значительно увеличил свое войско. Мулла Муса указывает, что общее число войск достигало 72 000 (цифра о числе войск несомненно преувеличена. — *Д. Т.*).[3]

Джемал-ад-дин со своей армией не пошел большой дорогой. В местечке Кызыл он повернул на север и продолжал дальнейшее движение обходными путями до самого Хан-арыка, где и расположился лагерем. Это направление Джемал-ад-дин мог выбрать по следующим причинам, имевшим для него весьма важное значение. Необходимо было подойти незамеченным к Кашгару как можно ближе и избежать преждевременной встречи с войсками Якуб-бека, которые вероятно пойдут навстречу ему по большой дороге через Янги-гиссар, т. е. где двигался прежде он.

Расчет Джемал-ад-дина оказался верным. Якуб-бек двигался навстречу большой дорогой, но когда обнаружил, что Джемал-ад-дин свернул на Хан-арык, то решил повернуть в Янги-гиссаре на север и зайти в тыл кучарским войскам.

На месте предстоящего сражения, видя численное превосходство противника, Якуб-бек не растерялся; он принял решение, по которому главный удар приняла бы незначительная часть войска, а основная сила находилась как бы в резерве, ожидая момента, чтобы внезапным вступлением в сражение смять противника. Предварительно он бросил небольшие отряды на фланги. Задача этого маневра состояла в том, чтобы вызвать замешательство противника, отвлечь внимание от главных сил, спутать боевой порядок, а затем, пользуясь этим замешательством, ударить главными силами. Этот маневр Якуб-беку удался, и он быстро достиг успеха.

---

[1] Шау (Очерки, стр. 52) называет главным начальником кучарских войск Хан-Ходжу. Это указание другими авторами не подтверждается.

[2] Таарих-и Эминие, стр. 70.

[3] Мухаммед Алям, цит. соч., л. 38б дает цифру 30 000; ср.: Ходжи Юсуф, л. 101б.

Особенно упорное сопротивление оказали дунгане. Они перешли в контратаку и достигли некоторого успеха но, поскольку левое крыло уже дрогнуло и обратилось в бегство, их успех не мог изменить исход сражения. Сами ходжи после первой неудачи также бежали с поля сражения.

В результате бегства левого крыла для дунган создалась опасность оказаться в окружении, и они вынуждены были отступить с большими потерями. Это сражение показало, что Якуб-бек имел армию более боеспособную, чем кучарские ходжи. Якуб-бек нарушил прежнюю систему организации войск, изменил устаревшую тактику. Он иногда предпринимал стремительный удар в центр неприятельских войск, чтобы разделить войско на две части и этим разъединением понизить его моральное состояние и боеспособность. Им применялись также и удары основными силами с фланга с расчетом смять противника, не дав возможности перестроить боевой порядок войск. Иногда он производил обход конными силами, а затем внезапно наносил удар с тыла.

Основное направление, которое принял Якуб-бек в перестройке армии, состояло в том, чтобы придать ей большую подвижность, маневренность и этим самым в значительной степени повысить ее боеспособность.

Таким образом, и второй поход ходжей на Кашгар, как и первый, окончился поражением.

Войска кучарцев, спасаясь бегством, вернулись в Яркенд. Преследуя их, вскоре прибыл туда и Якуб-бек. Город приготовился для обороны, но Якуб-бек не предпринимал попытки атаковать. Его агенты в лагере оборонявшихся делали нужное дело, и вскоре Нияз-бек, бывший помощником хакима города, уведомлял, что кучарские войска вышли из города, а дунганские незначительны и не смогут выдержать осаду. Дальше следовал план сдачи города. Нияз-бек предлагал Якуб-беку приготовить войска в местечке Муй-мубе, куда он приведет дунган, и Якуб-бек их захватит в плен, а затем свободно займет город.

После взятия Яркенда Якуб-бек предпринимает поход на Хотан. Предварительно он старался уверить Хабибуллу в своем искреннем намерении посетить святые места Хотана и подчинить Хабибулле города Аксу и Кучар.[1] С этими предложениями направляется посольство к Хабибулле во главе с Абдулла-пансад. Посольство в Хотане было принято с почестями, награждено подарками и отправлено с письмом, в котором давалось согласие посетить гробницу Джафар-Садыка.

Получив приглашение Хабибуллы Якуб-бек направляется с войском в Гума. Встретившись здесь с сыном Хабибуллы Садр-хан-ходжой, Якуб-бек одарил его богатыми подарками, дал заверение в мирных целях своего похода и высказал желание объединить силы Кашгара и Хотана для борьбы с кучарскими ходжами. Однако Хабибулла удивился тому, что Якуб-бек следует на поклон святой гробнице с огромным войском; но приближенные и Садр-хан убедили старика выйти навстречу Якуб-беку без войска. Высланные из Хотана войска были возвращены обратно, чтобы не вызвать ненужного столкновения.[2]

Когда Хабибулла прибыл в лагерь Якуб-бека, он оказался в плену. Мухаммед Алям, как и ряд других авторов,[3] говорит, что Якуб-бек от имени Хабибуллы проник с войсками в город, перебил гарнизон, захватил казну, город в свои руки и казнил Хабибуллу.

---

[1] Хаджи Юсуф, л. 148б.
[2] Мухаммед Алям, л. 32б.
[3] В. В. Григорьев. Землеведение, вып. 2, стр. 512.

Вскоре после этого он выступил в поход на Кучар — столицу ходжей.[1] Навстречу Якуб-беку из Кучара были брошены последние силы в числе 30 тыс. человек. Однако остановить его Хан-ходже не удалось. Победу одержал Якуб-бек. Он бросил небольшой конный отряд в обход, и когда кучарцы приблизились к месту боя, то были уже окружены. Ударом с четырех сторон Якуб-бек в первом же сражении нанес окончательное поражение войскам Хан-ходжи и обратил их в бегство. Сам Хан-ходжа также пытался бежать, но был схвачен и казнен. Есть указание, что господство кучарских ходжей длилось три года и один месяц, следовательно Якуб-бек занял Кучар в июле 1867 г.[2]

Так закончилось господство черногорских ходжей, сменившееся правлением Якуб-бека, более энергичного военачальника и политика, укреплявшего свое политическое господство и подкупами, и интригами, и мечом.

Кучарское восстание 64-го года в Восточном Туркестане было направлено против господства китайских феодалов. Хотя главная сила состояла из крестьян, все же его нельзя назвать антифеодальным. Это движение по своему характеру было освободительное, ибо основная задача его состояла в том, чтобы свергнуть китайское господство.

Во всех оазисах восставшие прежде всего расправлялись с китайскими чиновниками и гарнизонами. Были отдельные случаи, когда учинялись расправы и над местными феодалами, но это было только в том случае, если феодал являлся чиновником, проявлявшим чрезмерную преданность китайским властям. Военные походы кучарцев были направлены против китайских гарнизонов.

Восстание в Кучаре подготавливалось и возглавлялось местными духовными феодалами.

Несмотря на различные интересы отдельных классов, все они выступили против китайского господства. Крупные феодалы стремились вернуть былое могущество и утраченное политическое господство. Они выступили с надеждой завоевать право безраздельного господства страной и ее грабежа.

Торговцы были заинтересованы в освобождении, так как после этого они получали право свободной внешней торговли — устранялась монополия чайной торговли, дававшая китайским фирмам огромные барыши.

Городская беднота освобождалась от обязанностей клиентов по отношению к китайским чиновникам и иногда солдатам. Огромные долги ростовщикам — „джазанахорам" — уничтожились вместе с владельцами обязательств.

Крестьянство, задавленное множеством налогов, работами по укреплению крепостей, в горных шахтах и т. д. стремилось облегчить свое положение.

Протест крестьян был направлен против китайских властей, представителей существующего порядка.

На стороне китайцев была крайне незначительная группа чиновников-феодалов, получивших от китайского правительства должности, землю и крестьян. Они были силой, при помощи которой проводилась политика прямого грабежа.

---

[1] Мухаммед Алям, л. 326.

[2] Таарих-и Эминие дает дату похода Якуб-бека 1284 г. месяц мухарам (май 1867 г.), стр. 175. Ресале-и-Якуби указывает 1282 г., а издатель перевода в комментарии указывает 1283 г. Историк-марксист, Ресале-и-Якуби, стр. 132.

Борьба за независимость хотя и объединила различные социальные группы, но интересы их были различны, и объединение носило временный характер.

В чем была слабость движения кучарских ходжей? Почему они так скоро были разбиты?

Внутренние разногласия, появившиеся с первых шагов движения, сильно ослабили его силу. Освободительное движение еще не закончило свое победное шествие, как началась борьба за власть, за самостоятельность, за безраздельный грабеж.

В Уч-Турфане вспыхивает восстание местных феодалов против кучарских ходжей. В Хотане создается независимое владение. Киргизы, захватившие власть в Кашгаре, отказались признать зависимость от Хан-ходжи. В Яркенде оппозиция Хан-ходже была настолько сильна, что пришлось пойти на уступки и разделить правление между представителем Кучара в крепости и представителем дунган в городе.

Войска были плохо вооружены, не обучены, дисциплина была очень слабая. Производство военного снаряжения и вооружения налаживалось плохо.

Разногласия между двумя религиозными группами черногорцев и белогорцев, представлявших интересы духовных феодалов, с приходом Бузрук-хана превратилось в открытую вооруженную борьбу, которая окончилась поражением Хан-ходжи.

Войско кучарцев было крайне разнородно. Здесь встречаются дунгане, уйгуры, выходцы из Андижана, Бадахшана, Афганистана, Кашмира и т. д. Их интересы различны. Одни взяли оружие, чтобы свергнуть иноземное господство, другие использовали восстание как средство грабежа и легкой наживы.

Наконец, слабость движения состояла и в том, что новые социальные силы еще не народились, и движение не могло выдвинуть общенациональные требования, которые бы объединяли различные слои на более продолжительный период.

Крестьянство не выдвинуло своих вождей, оно пошло за ходжами — духовными феодалами, ставшими во главе движения; ходжи не были связаны экономическими и политическими интересами с широкими трудящимися массами. Они, став у власти, не изменили положение народа, и это послужило одной из причин, почему крестьяне и городская беднота не стали в дальнейшем поддерживать Хан-ходжу.

Вот, кажется, те причины, которые привели, после первых успехов, к быстрому поражению кучарских ходжей.

Движение было окрашено в религиозную форму. Лозунг борьбы с „неверными“ объединял различные социальные слои. Однако это обстоятельство не может скрыть подлинного смысла освободительной борьбы, которую вели народы Восточного Туркестана против иноземного господства.

В восстании 1864 г. следует различать два периода. Первый период — с начала событий в Кучаре до прихода Якуб-бека и захвата им власти в стране.

Второй период начинается с момента поражения кучарских ходжей, когда Якуб-бек стал правителем Восточного Туркестана, и кончается новой утратой независимости страны.

Первый период характеризуется активным выступлением всех групп населения, с одной стороны, и постоянной борьбой феодальных групп за образование самостоятельного владения, с другой. Здесь движение народа использовалось феодалами в собственных интересах, мешавших

образованию единого государства. Кучарские ходжи во главе с Хан-ходжой не справились с теми задачами, которые они поставили перед собой, и не объединили страну в одно владение.

Для второго периода характерно укрепление единой власти в лице Якуб-бека. Он пытается расширить территориальные владения за счет Джунгарии, восстановить международные связи. Народные массы в этот период уже не выступают активно. Образовалась обычная восточная феодальная деспотия.

В. А. КРАЧКОВСКАЯ

НОВЫЕ РАБОТЫ ПО ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ ДРЕВНЕГО ИРАНА

Одна из первых задач в работе советских историков, археологов, искусствоведов, этнографов — это изучение культурного прошлого нашей страны. Крупные археологические исследования в различных районах обнаружили памятники многовековой и многотысячелетней давности. Естественно, возникают вопросы об отношении их к культурам сопредельных стран. Ближе и теснее многих связан с СССР Иран, а потому проследить точки соприкосновения с ним представляет глубокий интерес.

Археологические исследования в Иране начались в 1840 г., когда Williams заложил первые траншеи в руинах Суз. Этому чрезвычайно важному пункту юго-западного Ирана посвящено 30 лет исследовательской работы. За истекшие десятилетия открыты остатки поселений на глубину до 25 м, с 4000 г. до н. э. до начала XIII в. н. э. Значение этих открытий неоспоримо, хотя методологически раскопки не всегда были на уровне современных требований науки. Для обширной территории Ирана Сузы долго еще оставались археологическим оазисом в пустыне неведомых, неисследованных пространств. Археологическая работа в Иране стала подвигаться заметно лишь в XXв, когда облегчился доступ в мало или совсем не исследованные районы. С 1913 г., начиная с Тепе Муссиан в южном Луристане, были произведены раскопки в 12 пунктах на местах первобытных поселений на севере, западе и юго-западе Ирана. Хотя эта цифра ничтожна по сравнению с зарегистрированными сотнями и тысячами холмов, собранный материал настоятельно нуждается в систематизации. Кроме того, производились раскопки важных памятников ахеменидского, аршакидского и сасанидского периодов, особенно в Фарсе, Сеистане и Месопотамии (Персеполь, Пасаргады, Кух-и Хваджа, Дура, Шапур, Ктесифон). Усилилась регистрация памятников и городищ. Чрезвычайно много сделали в этом направлении E. Herzfeld и Aurel Stein. В настоящее время историко-археологическая работа и охрана памятников в Иране поставлена солидно. Издаются специальные исследования. Например хранитель Национального музея в Техеране напечатал в ряде номеров Journal de Teheran статью о доисторической живописи,[1] в прессе появляются статьи по вопросам истории, например о маздеизме при сасанидах.[2]

Литература предмета растет довольно быстро. Можно назвать несколько десятков серийных изданий, где впервые были опубликованы

[1] Journal de Teheran, Lundi, 2 Novembre, 1943 и др.
[2] То же, Dimanche, 5 Décembre, 1943.

и проанализированы материалы из Ирана только первобытного периода, не считая монографий и рассеянных статей. Археологические открытия в сопредельных с Ираном очагах древних культур еще более раздвигают круг исследования. Несмотря на множество неясностей, нужно сейчас упорядочить накопленный материал и сделать доступнее обширную литературу.

Первыми взялись за осуществление этой задачи E. Herzfeld и A. U. Pope. В 1935 г. Herzfeld издал в Лондоне три свои известные лекции в книге „Archaeological History of Iran". В то же время пламенным энтузиастом искусства Ирана, A. U. Pope, готовилось монументальное издание „A Survey of Persian Art". С самого начала оно было широко задумано в виде грандиозного сборника статей с великолепным оформлением. Редактор не предвидел, конечно, что 30-е годы XX в. принесут столько новых открытий: оставить их в стороне значило бы антиквировать издание, и потому оно неустанно расширялось в процессе подготовки и печатания. При всей ценности, „Обзор персидского искусства" отличается некоторой пестротой содержания, непропорциональностью статей, страдает из-за отсутствия единства подхода.

Среди небольших статей, посвященных памятникам первобытного периода в томе I, вышедшем в 1939 г., находится очерк двух авторов — E. Herzfeld и Arthur Keith под заглавием „Iran as a prehistoric centre" (стр. 42—58). Авторы стремятся осветить две капитальные проблемы: 1) что представляют собой различимые следы культуры на Иранском плато и каково их отношение к проявлениям культуры смежных пространств; 2) откуда пришли народы, говорящие по-арийски. Носителями этой первоначальной культуры признаются автохтонные обитатели плато, каспии; с каспиями связывается поселение конца каменного века, открытое Herzfeld у Персеполя в 1923 г. и раскопанное им в 1928 и 1931 гг., во второй кампании при участии A. Langsdorff.[1] Авторы прослеживают эволюцию от первобытного существования населения к культуре, когда последовательно возникло земледелие, были открыты и введены в употребление металлы и организовалась городская жизнь. В очерке Herzfeld — Keith затронуты важнейшие вопросы истории, культуры и этнографии Ирана, привлечена ведущая литература, не исключая русских работ. Однако пятитомное издание „Survey of Persian Art" мало доступно. Ко времени выхода издания A. U. Pope появились публикации материалов из новых раскопок, например: R. Ghirshman, Fouilles de Sialk près de Kashan, 1933, 1934, 1937;[2] анализ расовых типов из Тепе Хисар, Иран, с конца V до начала II тысячелетия до н. э.,[3] и др. В 1941 г. увидел свет новый обширный труд: E. Herzfeld „Iran in the Ancient East, Archaeological Studies presented in the Lowell Lectures at Boston".[4] Он содержит 340 страниц с 421 фигурами в тексте. Далее идут примечания (стр. 341—353), указатели географических названий, имен народов и предметный (стр. 355—363). В конце книги помещены таблицы (I — CXXXI) с большим числом ненумерованных изображений. Эта первая крупная работа по истории иранской культуры с древнейших времен заслуживает полного внимания.

---

[1] Первый отчет E. Herzfeld опубликовал в „Iranische Denkmäler", 1932, Reihe I. A.

[2] Musée du Louvre, Département des antiquités, Série archéologique, v. IV — V, Paris, éd. P. Geuthner, 1938—1939.

[3] Wilton M. Krogman. Racial Types from Tepe Hissar. Iran, from the late Fifth to the early Second Millenium B. C. Verhandelingen der Koningl. Nederlandsche Akademie van Wetenschappen. Afdeeling Natuurkunde, 2-de Sectie, v. XXXIX, No 2, Amsterdam, 1940.

[4] Oxford University Press. London — New York, 1941.

Исследование состоит из предисловия (стр. I — VII) и четырех глав: I. Доисторический период (стр. 3—176); II. Заря истории (стр. 177—220); III. Ахеменидский период (стр. 221—274); IV. Аршакидский и сасанидский периоды (стр. 275—340). Объем глав (173+43+53+65 стр.) ясно показывает, что центр тяжести — это глава I, которой посвящено 173 стр., т. е. более половины книги. В предисловии автор говорит, что содержание восьми лекций 1936 г., легших в основу этого труда, несколько изменено и расширено в первом разделе.

Глава „Доисторический период" как бы раскрывает скобки над дискуссионными вопросами, сжато изложенными в очерке „Iran as a prehistoric centre". В анализе археологического материала первое место занимает керамика. Автор отмечает нечеткость в пользовании терминами для периодизации первобытных стадий существования человечества („халколит", „медный" и „бронзовый" век). Изобретение бронзового сплава около 3000 г. до н. э. совпадает с началом истории на Ближнем Востоке. Этим временем датируются первые читаемые документы; поэтому первый исторический период Сумера, „ранне-династический", есть „ранний бронзовый век", хотя его часто называют „медным", так как медь преобладала над сплавами (стр. 3—4). Этим положением открывается попытка уточнить хронологию культурных явлений на Востоке, различные фазы которых названы по месту их открытия.

В Двуречье устанавливается последовательность периодов Убайд — Урук — Джамдат Наср, характеризуемых расписной керамикой. Место первого периода определяется в конце неолита или после него, а последний соответствует концу медного века, после которого в Сумере начался исторический период. Между вторым и третьим периодом вклиниваются слои простой нерасписной керамики. Этой картине открылась полная аналогия в Сузе, вплоть до временного появления и исчезновения нерасписанной керамики; она свидетельствует о единстве базы доисторической цивилизации Сумера и Элама, независимо от этногенеза населения (стр. 5—6), что не исключает местных отличий. Отличия в Сузе автор склонен считать отголоском цивилизаций, существовавших восточнее Элама на Иранском плато. Еще сильнее приковывает к себе внимание это плато при учете остатков древнейших цивилизаций века меди и бронзы в западной и северо-западной Индии и неолитической цивилизации в Китае — Хонан (стр. 7).

Иранское плато рассматривается не только как связующее звено между Востоком и Западом, но и как возможный источник древнейшей цивилизации Элама. Подтверждение этой гипотезы дали упомянутые раскопки части холма с поселением конца неолита у Персеполя. Здесь скопление мелких комнат, наподобие улья, дворы и инвентарь дают представление о существовании матриархата и группового брака в мирной первобытной общине; сохранились следы употребления в пищу раковин, нуммулитов, морских ежей (стр. 11). Поселение принадлежало азиатскому народу — каспиям, с которыми родственны эламиты; на стр. 181—182 приведен сравнительный лингвистический анализ названия народа, прослеживаемого в топонимике и по источникам (Кашшу-аккадский яз.; Киссиои у Гекатея; отсюда Киссйа у Птолемея; Каш, множественное число Касип элам.; Касип, прилагательное имя каспия-древнеперсидский яз.).

Культура Персеполя сходна с северо-западной Индией: у населения не было боевого оружия, но примитивное земледелие существовало ранее, чем в низменностях: глиняные серпы могли применяться на плодородной равнине Персеполя (стр. 12—13). В холме не обнаружено погребений, но найдено множество глиняной посуды, особенно расписной, до-

машнего изготовления, без гончарного круга,[1] другие изделия из глины и камня (кремня, алебастра). Особый интерес представляют орнаментированные пуговицы, имевшие двойную функцию — для застежки и для запечатывания глиняных пробок (фиг. 4, табл. 1).

Анализ орнамента проведен очень широко; материал Персеполя остается в фокусе, с ним сопоставляются находки на территории Ирана и, по мере надобности, из Европы, Египта, Китая и Индии. Например тождество детали глиняной персепольской фигурки (стр. 16—17) и кносской времен неолита (фиг. 12a — b) объясняется импортом с Крита в Персеполь. Последовательный анализ классифицированных мотивов расписной посуды ведет Херцфельда к остроумным заключениям.

В орнаменте изобилуют геометрические абстрактные мотивы (крест, зигзаг, треугольник, свастика[2] с множеством вариантов и др.), часто в соединении с реалистическими деталями (пальцы, хвост, гребень, крыло). Крест — доминирующий мотив Персеполя (фиг. 21). Некоторым мотивам трудно подобрать наименование (стр. 24, сл.). Один из изумительнейших по силе рисунков — фигура демона (рис. 11). Мотивы изображены целиком или частично, т. е. сокращенно; это показывает, что рисунки имели магическое значение и что орнаментация родственна с письмом (стр. 22, 51). Повторение и комбинация частей образует другие символы (стр. 32—33), а варианты указывают на изменение значения.

Тесная связь изображенных символов с графическими знаками подчеркнута многократно. В росписях конца неолита в Иране устанавливается примитивное выражение мысли до-пиктографическим письмом, которое имеет связь с позднейшей письменностью (стр. 62, 65—66), а именно, символы трансформируются в графические знаки. Чрезвычайно интересны наблюдения над соотношением мотивов нормального геометрического типа и пиктографических знаков. Совпадение Z-образных рисунков в Персеполе и Китае (фиг. 44—47) дает вывод о сходности обеих культур, особо знаменательный потому, что те же символы встречаются позднее в прото-эламском письме (стр. 26).

Выясняется, что натуралистические элементы абстрактных рисунков (стр. 38) раскрывают что-то из первоначального значения отвлеченных форм. Особенно убедительна интерпретация персепольского узора „ландшафт“ (стр. 43, фиг. 70, сл.) и несколько аналогий, более или менее отвлеченных, посредством ранне-сумерийских пиктографических знаков. Волнообразная линия обозначает „A“ = „вода, река“; три сегмента круга или угла значат „Kur“ = „холм“. В керамике Суза I встречается тройная уступчатая линия, т. е. канал или река, с растительностью по берегам, заключенная в рамку (фиг. 75). Последняя композиция сопоставлена с одним из принципов прото-эламского и сумерийского письма (стр. 44—45), в которых очерченный прямоугольник значит „оградить, окружить стеной“ или „множество“; ромб означает „множество“, „все“, „толпа“. Далее мотив „ландшафт“ устанавливается на сумерийском фрагменте (стр. 90, фиг. 179), другие детали которого в свою очередь разъясняют „архитектурные“ мотивы банок из Тепе-Гиян и Суза I (стр. 83—84, фиг. 162—163). В протоэламских пиктограммах (фиг. 121—123) есть уже параллели к мотивам из Тепе Гиян (Нихавенд) начального периода бронзы, а амулет с изображением козлов в загоне сопоставлен с аккадской идеограммой „rubsu“ (стр. 69,

[1] За три месяца собрано 1 500 000 черепков; каталог опубликован автором ранее (упомянут на стр. 20; ср. прим. 9).

[2] Распространение мотива еще не учтено: свастики нет в Сумере, Аккаде, Вавилоне и Ассирии (стр. 21, 13).

фиг. 130) = „загон", „конюшня" в виде двух схематизованных голов быков в прямоугольнике.

Итак, самую раннюю керамику Ирана Herzfeld относит к концу неолита, около 4000 лет до н. э.; он рассматривает ее как самое тонкое, декоративное, хотя и молодое искусство, с колеблющимся чувством отвлеченности (стр. 62). Действительно, форма, нежность тонов, изящество некоторых композиций поразительны — например конические кубки, чаши с коническим дном и др.

Для интерпретации символов он пользуется, между прочим, аналогиями у бразильских индейцев, которые живут в условиях неолитической стадии цивилизации.

Понимание абстрактных рисунков, объяснение Herzfeld'a натуралистических деталей, приданных геометрическим мотивам для раскрытия первоначального значения абстрактных форм, хочется сопоставить с представлением о языке первобытных обществ.

Леви-Брюль в книге „Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures" (1918) сообщает следующие наблюдения над языком племени Klamath (Сев. Америка): „Язык кламат... подчиняется тенденции, очень определенной, которую Gatschet называет „pictorial" — „живописной", т. е. он имеет потребность говорить глазам, обрисовать (dessiner) и описать (peindre) то, что он хочет выразить. „Движение по прямой линии упоминается иначе, чем движение в сторону или вкось, или на некоторое расстояние от того, кто говорит: обстоятельства, которые нам редко пришла бы идея выражать на европейских языках" (стр. 161).

Далее: „Категории позы, положения в пространстве и расстояния в представлениях диких народов имеют такое же капитальное значение, как время и причинность для нас" (по Gatschet). „Всякая фраза, где речь идет о существах или предметах конкретных (а в этих языках другие не произносятся совсем), должна, следовательно, выражать их отношение к пространству" (стр. 165).

„В языке кламат существуют префиксы для обозначения, главным образом, формы, пространства, расстояния, среды и т. д.; есть и суффиксы, которыми обозначается тип движения, высота, состояние покоя"... (стр. 167, сл.)

„Слова имеют магическое значение. Всякое пластическое изображение, всякий рисунок имеет мистический характер. Словесное выражение, которое есть устный рисунок, обязательно имеет магический смысл" (стр. 196, сл.).

Приведенная характеристика особенностей языка племен северной Америки, как мне кажется, может подкрепить интерпретацию орнамента первобытной керамики Ирана, данную Herzfeld. Орнамент ее „говорит", говорит живописными средствами, отдельными изображениями и вариантами их. С этой точки зрения хочется рассматривать, например, „демона" на Персепольском сосуде, с воздетыми руками и поворотом головы влево (фиг. II—V).

Не менее интересен по связи с письмом вопрос о печатях и цилиндрах, по поводу которых Herzfeld развивает следующее положение. Печатание, т. е. нанесение оттиска изображения, предшествовало изобретению собственно печатей — штампов, печатей — цилиндров и письма (стр. 15). Печати и цилиндры различимы в начале халколита, т. е. периода меди; первые исходят от пуговицы, вторые — от цилиндрической бусины (стр. 72), или от амулетов, которые прежде всего служили

печатями. Печать, может быть, древнейшая из существующих, найдена в Персеполе, другие — в Тепе Гиян, Сузе.[1]

Один из иранских мотивов совпадает с хеттским иероглифом „божество" (стр. 73, фиг. 139). Родство мотивов на керамике и на цилиндрах постепенно усиливается. В следующие периоды ритмические и связные мотивы орнамента разобщаются; по признакам распада определяется возраст керамики (стр. 77, 83); прослежено также изменение формы сосудов Тепе Гиян: от широкого зева к узкому.

Herzfeld уделяет особое внимание находкам с территории СССР, в первую очередь расписной керамике неолитического периода из Анау I[2] (стр. 95—96, фиг. 188), сопровождаемой грубой красной или черной; она определяется у Herzfeld как независимая, с тяготением более к северу, а в мотивах скорее к Европе, древнейшей Элладе. При этом автор констатирует, что на севере Ирана, в противоположность югу и центру, расписная керамика является исключением, а без росписи — правилом. Типичный профиль сосудов Анау I с вогнутой линией в нижней части прослеживается в северном Иране на переходе от III ко II тысячелетию до н. э. (ср. фиг. 188 и 203—204). Керамика Анау III, по H. Schmidt — „блестящей эпохи меди", отнесена Herzfeld к „раннему периоду бронзы" и сопоставлена с находками в Сеистане, Самарре, Сузе I (стр. 86, фиг. 169—171), а по форме — с Хонаном (Китай). Он предполагает, что у Сыр-дарьи и Аму-дарьи обнаружится древнейшая цивилизация, конкурирующая с цивилизациями долины Инда и Двуречья. Последняя фаза расписной керамики Ирана конца X в. до н. э. наблюдается в Луристане и Нихавенде (фиг. 218, стр. 110).

Не менее интересны соображения о подражании керамическим формам в ранних сосудах из металла; для иллюстрации привлечены, между прочим, сосуды из Майкопа и Минусинска, датируемые им ранее, чем было принято (стр. 102—103, фиг. 202). В этой связи интересно сопоставление у Herzfeld плоского каменного блюда на ажурной конической ножке из Сумера с китайским сосудом из Jang Shao неолитической эпохи; любопытную параллель для них представляют бронзовые курильницы из Семиречья. Постепенно, с развитием металлургии, металлические формы превалируют, и керамика их воспроизводит. Население каменного века знало только булавы с каменными навершиями, и в Нихавенде найден единственный полированный топор (стр. 122, табл. XXVI, фиг. 242). С развитием металлургии изменяется характер жизни в Иране, появляется много оружия.

Просмотр металлических изделий начинается с бронзовых сосудов для возлияний (табл. XXV); приведены параллели иранским находкам в Месопотамии: Гильверан у Хуррамабада и Лагаш, слой Ур-Нанше, относимые к концу периода Суза II.[3] Некоторые луристанские и нихавендские сосуды имеют надписи с именами, которые облегчают датировку; последняя не установлена окончательно, о чем свидетельствуют недавние работы A. Ungnad и F. Wachtsmuth.[4] Для историка, этнографа и лингвиста особый интерес представит луристанский сосуд (фиг. 228 средний внизу) с текстом на сумерийском языке, коссейским именем

---

[1] Ср.: Mc Cown. The Material Culture of Early Iran, Journal of Near Eastern Studies. v. 1, October 1942, No 4, 442.

[2] Без металла, орудия из кремня грубой работы.

[3] Стр. 114, прим. 49 о датировке Ур-Нанше.

[4] A. Ungnad. Eine neue Grundlage für die altorientalische Chronologie. Archiv für Orientforschung, 1940, B. XIII, H. 3/4, стр. 145—147; F. Wachtsmuth. Zur Alterbestimmung der vorgeschichtlichen Kulturen des Zweistromlandes. Archiv für Orientforschung, 1940, B. XIII, H. 4/5, стр. 194—203.

владельца и сумерийским или аккадским — его отца; время определяется XVII в. до н. э., до завоевания Вавилона коссейцами (стр. 116).

Классификация топоров прослежена на простейших типах (стр. 126). Признаком единого происхождения служат, между прочим, „зооморфные соединения" (образец из Тепе Гиян, фиг. 224, стр. 127). Herzfeld впервые устанавливает родство в формах бронзовых топоров от Египта — Сирии и до Монголии (стр. 128). Надежной опорой для датировки служит известный экземпляр с надписью Аддапакат или Аддапахушу, правителя Элама времени Хаммураби в нач. XIX в. до н. э.,[1] форме которого находится отклик в Талыше, Ага Эвлер, но уже из железа, следовательно, около 1000 г. до н. э. Сопоставление с изображением топора у надвратного божества Богазкёй привело Herzfeld к пересмотру времени иероглифической письменности, датировки стен хеттской столицы и хронологического списка царей, для чего он использовал текст таблички Bo. 2788 по Forrer (стр. 130, прим. 71—72). В результате, памятники Ферахетин и Богазкёй отнесены к концу XV — нач. XIV в. (стр. 131).[2] Кинжалы датируются по луристанским образцам с именами царей IV династии Вавилона, после коссейской династии, XII—XI вв. до н. э. (ср. стр. 165).

Появление железного оружия связано с вопросами топонимики в Богазкёйских документах (стр. 135, сл.). Herzfeld идентифицирует Qizvatna, страну, производящую железо, с Qizvat, в древне-персидском языке Katpat-uka = Cappadocia у Полибия (стр. 137, прим. 87). Во втором тысячелетии Понт славился в Малой Азии железом и вином. Хеттский царь Хаттусил III послал железный кинжал фараону Рамзесу II. Именно из Самсуна был вывезен кинжал, однотипный с киевским в каталоге собрания Ханенко (стр. 135, 139); к этому центру автором отнесены железные кинжалы, найденные в Луристане.

Пересматривая прочие металлические изделия, Herzfeld опять привлекает находки в СССР. Украшения из агата, которых много в Тепе Гиян, напоминают ему слой Анау III (стр. 144); способ подвешивания серег в виде двойной спирали, найденных в Венгрии, Малой Азии и Тепе Гиян, определен посредством серьги с маленьким колечком из Ахалгорийского клада (стр. 149, фиг. 265).

Аналогии керамики первобытного общества от Европы до Китая объяснены „контактом культурных зон; так возникает единство форм, отделки, техники, хотя они глубже коренятся в местной традиции — идеи и символы могут странствовать" (стр. 156, сл.) Однако родство металлических изделий в технике, форме нельзя объяснить контактом, подражанием, миграцией идей, еще менее народов (стр. 157). Здесь выдвигается противоположная „европейской" теории Richardson гипотеза о центре кузнечества в восточной Анатолии и Армении, подкрепляемая этнолого-антропологическими данными о „prospectors", т. е. „разведчиках, изыскателях" по берегам Европы и картиной положения кузнецов по Библии (история Каина, племя Тубал); отголоски последней отмечены у патриархального населения Аравии — племени Сулайб со знаком креста на лбу. Отсюда Herzfeld приходит к выводу, что сходство металлургических изделий не объяснимо через этническое родство, и предполагает, что странствующие „изыскатели", кузнецы и торговцы рассеивали свою продукцию по Европе и вызывали местное производство (стр. 158—161).

---

[1] A. U. Pope. Bulletin of American Institute for Persian Art and Archaeology, № 7 (December, 1934) датирует его, по Weil, около 2169—2156 г. до н. э.

[2] На стр. 131—132 глухо упомянут каталог луристанской бронзы A. Godard.

„Марка кузнеца" = „Каинова печать" служит поводом для перехода к анализу печатей как знака собственности, взамен еще отсутствующего письма. Печатей много в Луристане, в каждом слое Тепе Гиян, но они особенно интересны в слое II по сходству с „керкукскими печатями" XV—XIV вв. из цветных камней, глазированной глины или фрита, которые найдены в столице царей Митанни (стр. 161, сл., фиг. 277—283). Их своеобразный стиль зависит от формы инструмента — иглы с круглым кончиком; он отобразился на луристанской бронзе (фиг. 279, сл.), родиной которой была Армения. Подмечено также стилистическое сходство между бронзой Луристана и внутренней Монголии (Ордос, фиг. 284—288); здесь привлечены литые ажурные птички, найденные акад. И. И. Мещаниновым в Ходжалы (Карабаг, стр. 170, фиг. 287, прим. 163) и датируемые 1310—1281 г. по имени Адад Нирари на бусине. Herzfeld указывает, что в этом случае передача шла с запада на восток, и ордосская бронза датируется по луристанской, между 1400—1000 гг., около 1200 г., в начале династии Чу (стр. 174—175).

Глава II посвящена характеристике начального исторического периода. Взгляд Herzfeld на единство этнического состава плоскогорья, население которого поклонялось змеиным божествам, не изменился (стр. 177—180). Различие между северными и южно-иранскими находками указывает на соседство иной культуры в районе Окса и Яксарта; связь с Месопотамией стала сильнее и, после изобретения письма, культурное первенство получило население равнин. У эламитов, родственных каспиям, появилось прото-эламское письмо: таблетки найдены в Тепе Сиялк у Кашана. Отныне история страны опирается на письменные документы, первоначально сумерийские. Возникают известные уже скальные изображения с аккадским текстом у Сарпула времени Нарам Сина;[1] к ним в настоящем издании добавлен рельеф у Сулейманийи, открытый в 1928 г., анализируется рельеф и текст у Хорен (фиг. 300—302), пересматривается Курангунский рельеф, не-сумерийский по замыслу, со следами связей с Малой Азией и Индией (костюм, культ змей).

Надвигающаяся смена этнического состава замечена около 1500 г. у Митании, по богазкейским таблеткам, в заимствованных словах, именах царей и божеств (стр. 190, сл.). Продвижение иранцев — Ἀριανή (Ариане́) у Эратосфена — с прародины (из Туркестана) в I тысячелетии реконструируется по аналогии с саками. Дальнейший ход событий IX—VIII вв., известный по ассирийским анналам, образование Мидийской империи в 678 г., развитие городской и политической жизни — мало отличаются по изложению от предшествующих работ автора;[2] однако аргументация шире, к описанию памятников добавлены новые подробности, планы и снимки, уточнена датировка. Таков анализ двух мидийских гробниц в Шахрзуре, открытых майором Edmonds: гробница Кызкапан, где в портике имитировано бревенчатое покрытие (стр. 203, сл., фиг. 311—315), датируется по архитектурным деталям и рельефу серединой VI в.; „остотека" Курх у Кич с рельефом — около 521 г. (фиг. 316).

В генезисе ахеменидского искусства особенное ударение сделано на преемственности от Анатолии через Урарту. Автору, следящему обычно за русской специальной литературой, к сожалению, неизвестны раскопки Кармир Блур Б. Пиотровского (ср. стр. 200). Глава III начинается краткой характеристикой древне-иранского искусства по археологическим данным, с выделением трех периодов: иммиграции (900—680 гг.),

[1] Ср.: E. Herzfeld. Am Tor von Asien, стр. 3—5, рис. 1—2, табл. II—IV. — N. C. Debevoise. The Rock Reliefs of Ancient Iran, Journal of Near Eastern Studies, v. I, Chicago, January 1942, стр. 80—83, фиг. 2.

[2] Особенно „Am Tor von Asien" и „Archaeological History of Iran".

мидийской империи с 678 г. и ахеменидской с 559 г. (стр. 221). В характеристике пасаргадской и персепольской фазы ахеменидского периода, как и следовало ожидать от автора, проведшего столько часов среди прославленных руин, много свежих подробностей, которых нет в соответствующем разделе „A Survey of Persian Art".

Персепольская терраса, сильно укрепленная мощными стенами, которые сохранились до 45 фут высоты у северного угла и на восточной стороне, представлена двумя общими планами (фиг. 327—328) и рядом частичных, подробно описанных и анализированных (северный бастион, ападана, стоколонный зал, трипилон, тачара Дария I, гарем Ксеркса). Показаны новые технические детали — укладка плит под осями вращения дверей (фиг. 334), марки каменотесов, железные крепления кладки (фиг. 340); последние точно нанесены на впервые публикуемый план большой лестницы, который выполнил Bergner в 1935 г. (табл. L). Большое внимание уделено скульптурным деталям, которые подчинены архитектурным задачам. Не забыты и архитектурные термины, извлеченные из древне-персидских текстов (стр. 232, 261). В заключении к гл. III ахеменидское искусство определено как простое продолжение искусства древнейших народов, при незначительном участии иноземных мастеров. Этот вывод автора, однако, расходится с древне-персидским текстом на закладной глиняной таблетке Дария I в Сузе.[1]

В главе IV (стр. 275—340), отмечая стремительный упадок искусства в Иране, Herzfeld ставит вопрос, насколько глубоко было новое направление, появившееся после похода Александра. Анализ архитектурных памятников III—II вв. приводит к заключению, что иранцы чисто внешне подражали греческому искусству, не схватывая его сущности, не понимая пропорций. Получилось гибридное искусство, не иранское и не греческое, которое достойно изучения ради исторического и психологического интереса (стр. 286—305). С этим положением вряд ли можно согласиться безоговорочно. Искусство Ирана, не пройдя через эту стадию, лишилось бы базы в сасанидском периоде. Кроме того, даже масштаб памятников позволяет почувствовать, какие крупные следы оставил эллинизм на Востоке.

Для аргументации привлечены архитектурные памятники и скульптура. Описаны в Кенгавере руины предполагаемого храма Артемиды, упомянутого Исидором Харакским (Mansiones Parthicae, 1 г. до н. э.); кладка похожа на ахеменидскую, но уступает ей (стр. 281, сл., фиг. 380—381). В долине Хурха, где процветало виноделие, руины приписываются храму Диониса; здесь восстановлен грандиозный план (фиг. 382); высота колонн, соответствующая 11 диаметрам, указывает на влияние деревянных конструкций (стр. 285). В Истахре (др.-перс. parsā-staxra), столице правителей с титулом „фратадара", обнаружен новый тип городских стен (стр. 276, табл. XCII—XCIII) из сырца, с круглыми бастионами и короткими куртинами; они пронизаны пятью ярусами бойниц, вроде ложных окон Ка'ба-и Зардушт и ниш в субструкции аршакидского храма огня Масджид-и Сулейман (табл. XCIII, фиг. 329). Капители построек Истахра модернизованы под греческий стиль; здесь ахеменидская капитель приближается к колоколообразной форме, типичной для позднейших периодов (стр. 276—281).

Эллинизм занес не только новые формы, но и свой язык: на памятниках появляются греческие надписи, часть которых не издана. В качестве примера назван текст парфянских стел у врат агоры Ашура; имена

[1] J. M. Unwala. Some Inscriptions, Survey of Persian Art, v. I, 1939. Achaem. Architecture. D., стр. 339, II.

иранских божеств заменяют представители греческого пантеона (стр. 275). На упадок скульптуры, по мнению Herzfeld, указывает переход от круглой пластики к двуплановому рельефу эскизного характера. В композиции, выборе места сохранены старые традиции: инвеститура феодалов изображена на скале Бистуна, а у подножия Персеполя помещены фигуры по сторонам дверного проема в храме фратадара, датируемые по монетам династии. Вопреки ахеменидской традиции, последние изображения непарные: против принца изваяна принцесса, между тем в ахеменидском искусстве женские изображения отсутствуют; обе фигуры даны одинаково в молитвенной позе, со священным пучком ветвей в левой руке (табл. XXXVI), причем Herzfeld отмечает появление термина „barsom" в надписи Ксеркса (стр. 286—289).

Живописные принципы, примененные в скальных изображениях, приводят автора к предположению, что в эту эпоху преобладала живопись невысокого мастерства. Мысль эта подтвердилась при обследовании и раскопках руин города и укрепленного дворца Кух-и Хваджа в Сеистане, с храмом огня, которые открыл Aurel Stein в 1916 г. В настоящем издании описание значительно пополнено, сравнительно с его лекциями 1935 г. Кроме реконструкции фасада соответственно двум строительным периодам I и III вв., дан общий план дворца (табл. XCVII), в котором впервые наблюдается Т-образная группировка помещений, типичная впоследствии для аббасидского халифата (стр. 292).

Максимальную важность имеют воспроизведенные впервые по рисункам автора, частью в цветных таблицах (CI—CIV, стр. 294—299), росписи касетного потолка и гладких стен галереи. В приемах росписи отмечена эскизность, иллюзия натурализма в растительных мотивах, а в фигурных сюжетах условность рисунка, происходящая от греческой манеры, которой соответствует полупрофиль („боги", табл. CII и CIV); в других случаях сохранен чистый профиль, т. е. следы ахеменидской традиции, например в „шествии зрителей" (табл. CII, лев., стр. 297).

Композиции того смешанного характера, который мог развиться в греко-бактрийском искусстве, иллюстрированы одним из интереснейших сюжетов: „царь с царицей под балдахином" (табл. CIV). В деталях автор не совсем уверен; однако здесь могли отчасти помочь изображения серебряных блюд,[1] которые Herzfeld не использовал: справа от бедра царицы изображен коричневый валик-подушка с широким позументом; предполагаемые „столбы" балдахина похожи скорее на детали „трона"; женская рука с фиолетовым рукавом как будто охватывает бюст царя... По этому поводу резюмирована эволюция царских изображений в иранском искусстве: от ахеменидского торжественного шествия со свитой традиция перешла к аршакидским монетам с царем на троне вместе с символическим изображением победы, а впоследствии с царем на коне, причем идея воспроизведения момента инвеституры воспринята и сасанидским искусством.

Цепь монументальных аршакидских памятников прерывается почти на половину тысячелетия и восполняется только восточно-иранскими монетами, трактованными в живописной манере (стр. 297—300, фиг. 389—395). Отсюда явился у Herzfeld вывод, что живопись, технически слабая, была господствующим искусством аршакидского периода. Вместе со стуковой отделкой стен она вела скульптуру к упадку и, следовательно, эллинизм оказал на Иран разрушительное влияние (стр. 305—306).

---

[1] Я. И. Смирнов. Восточное серебро, атлас, табл. CIV, № 286. Оренбургская ученая архивная комиссия (валик); F. Sarre. Die Kunst des alten Persien, табл. III (царь с царицей на тахте).

Просмотр памятников аршакидского периода заканчивается характеристикой культовых сооружений (стр. 301—305).

Переходя к сасанидскому периоду, Херцфельд критикует неточное употребление термина „сасанидское искусство" в смысле хронологических рамок, захватывающих нередко аршакидский и ранне-мусульманский период и не только иранские произведения (стр. 306). Для правильного представления он выделяет 400-летний период от 225 до 630 г. и строит аргументацию на наиболее показательных скальных рельефах, потому что выводы, по его мнению, приложимы ко всем прочим отраслям искусства. Из 25 скальных рельефов только три находятся не в Фарсе.[1] Все они изображают царей и датируются (кроме одного)[2] по методу Silvestre de Sacy 1758 г., если он применен точно; в результате они укладываются между 225—300 гг., кроме Так-и Бустана 380 г. и 610—628 г.

Отсылая читателя к воспроизведениям рельефов в крупном масштабе,[3] автор оперирует неизданными деталями скульптур (стр. 307, сл.) и подчеркивает изменение своих взглядов на основании новых открытий. Три граффити Персеполя он определяет по монетам Истахра, как изображения отца и брата Ардашира I, причем живописность трактовки считает продолжением аршакидской традиции (стр. 309—310, 401, 402, 404). „Победа Ардашира над последним аршакидом" у Фирузабада иллюстрирована двумя хорошими снимками (табл. CIX) символического поединка, который трактуется как рисунок, выделенный из фона, по стилю и характеру продолжающий парфянские традиции. Традиционна также „инвеститура Ардашира" у моста в Фирузабаде (табл. CVIII). В сцене инвеституры пешего Ардашира I (Накш-и Реджеб у Персеполя, стр. 311—312, табл. CVIII) определены фигуры царя, наследника, пажа, божества, справа — женщины под балдахином и между ног царя и Ахурамазды — детская пара: может быть внук, будущий Ормузд I, который „приветствует ребенка справа, совсем нагого — единственный случай в сасанидском искусстве — и который конечно греческая божественная фигура" (см. деталь, табл. CX).[4]

После опубликования К. В. Тревер в серии чердынских блюд „Похищения Иштари" с „близнецами" внизу,[5] случай был бы уже не единственным. Но последняя фигурка рельефа, довольно изуродованная, повидимому не точно описана, настолько, что можно усомниться в ее возрасте: она отнюдь не нагая, как будто имеет бороду, правая рука с мечом воздета, аттрибут в левой неопределим.

В известной сцене конной инвеституры Ардашира I заново определен поверженный враг; по раздвоенному кончику бороды он сравнен с монетами Ардавазда последнего аршакидского чекана (табл. CX и фиг. 404). Плоская обработка некоторых рельефов, орнаментальное повторение пассивных фигур, симметрия — выявляют живописный характер стилей и старый восточный дух (стр. 313). При анализе многоярусного рельефа в Бишапуре (табл. CXIX справа) усматривается подтверждение главного тезиса, т. е. отмечен развитой в эллинистической и византийской живописи прием проекции сверху: точно люди

[1] Около Сальмаса, к западу от оз. Урмия; в Раге (не существует); Так-и Бустан (около Керманшаха).

[2] В Накш-и Рустем.

[3] E. Herzfeld, F. Sarre. Iranische Felsreliefs. Berlin, 1910; E. Herzfeld. Am Tor von Asien, Archaeologische Mitteilungen aus Iran, IX, 3, 1938; Revue des Arts Asiatiques, „La sculpture rupestre", v. V, fasc. III, 129—142. В последнем издании имеются изображения малоизвестных сасанидских рельефов.

[4] Цитата переведена со стр. 311.

[5] Новые сасанидские блюда Эрмитажа. М.—Л., 1937, табл. II.

стоят на носках. Параллель из Турфанской росписи в Минг Ой очень интересна, но было бы полезно, кроме того, привлечь монеты Шапура I (241—272) и Ормузда I (272—273).[1]

Переход от ахеменидского профиля к трехчетвертному повороту (в Сальмасе, вариант триумфа Шапура над Валерианом), и к изображениям в фас (Шапур I на троне в Бишапуре и Бахрам II в Накш-и Бахрам) автор связывает с восточно-эллинистическим течением и демонстрирует при этом греко-бактрийские монеты (стр. 319—320, фиг. 406), но обходит совершенно аршакидские изображения в фас.

Кульминационный период для сасанидской культуры в настоящей работе определен при Бахраме I (274—277), т. е. в этом отношении взгляд автора не изменился сравнительно с 1935 г. Что касается характеристики начального периода, разница есть, так как прежде на ранних этапах он не усматривал логического развития.[2] Рельефы рассмотрены довольно подробно до Бахрама I, после него — бегло. Интересна обнаруженная Herzfeld на тонком эстампаже подмена: по зачистке имени Бахрама I приписано имя Нарсе (стр. 322); это напоминает установленную Viollet le Duc замену имени строителя Купола Скалы в Иерусалиме Абд-ал-Малика именем халифа ал-Мамуна.

Хорошо известный по эрмитажному собранию сасанидского серебра сюжет охоты спешившегося царя[3] развернут шире на скале Сар-Машхад (табл. CXIII, стр. 325): царя сопровождает наследник, царица и вазир; рельеф, рядом с которым аналогичные блюда воспринимаются как эпизоды, выхваченные из многофигурной сцены, как бы предваряет сложные картины Так-и Бустана.

Недолговременный период скальных рельефов в Фарсе показывает, по мнению автора, насколько несвойственна была скульптура сасанидскому искусству. После перерыва свыше 200 лет рельеф становится плоским, с округленными краями (стр. 328—329). Детали Так-и Бустана трактуются в живописной манере; следы греческой пластики окончательно исчезают. Последние скульптуры Так-и Бустана Herzfeld настойчиво датирует временем Хосроя Парвеза; при этом он ссылается на детали капителей колонн перед гротом и параллельные с ними пары, которые уже исследованы в работе „Am Tor von Asien".[4] Но здесь проведена новая параллель между изображением женского божества с головой в пламенном нимбе (фиг. 413) на одной исфаханской капители и монетами Хосроя Парвеза в память побед на востоке. Поэтому большой грот датируется 610—626 гг. (стр. 330—331). Для окончательного решения этого спорного вопроса, лишь глухо затронутого в примечании 3 к стр. 352, следовало бы еще выяснить, сделаны ли капители одновременно со скульптурой на задней стене большого грота или позже.

При обсуждении деталей охоты, контраст между реализмом в движениях животных и условной неподвижностью фигур царя, как и иные стилистические различия, объяснены участием разных мастеров; древневосточный сюжет охоты передан беспомощно приемами эллинистической живописи, что также говорит об упадке сасанидской культуры.

[1] И. А. Орбели и К. В. Тревер. Сасанидский металл. Изд. Academia, М.—Л., 1935, табл. I, 2-й ряд, оборотная сторона; Сасанидское серебро и бронза. Гос. Эрмитаж, серия I, Л., 1933, табл. 3.

[2] Ср. E. Herzfeld. Archaeological History of Iran, 79.

[3] И. А. Орбели и К. В. Тревер. Сасанидский металл, табл. III; Сасанидское серебро и бронза, табл. 3; Я. И. Смирнов. Восточное серебро, табл. CXXII и др. (особенно Шапур III, поражающий леопарда).

[4] Цит. выше, стр. 184, прим. 1—2; ср.: K. Erdmann. Das Datum des Taq-i Bustan Ars Islamica, v. IV, 1937, 79—97.

В своем обзоре сасанидской скульптуры автор выделяет три периода, которые применимы и к прочим видам искусства. 1. Искусство III в., насыщенное элементами аршакидского эллинизма. 2. В среднем периоде IV—V вв. идет процесс освобождения от них. 3. Процесс заканчивается в VI—VII вв. Однако после столкновения с арабами сасанидское искусство стало более мощным. Периодизация Herzfeld отличается от намеченной у К. Эрдманн[1] только тем, что последний переломным моментом считает V в. Остроумна идея сопоставить эволюцию сасанидского искусства с ролью архаического греческого диалекта на Востоке, чуждые элементы которого постепенно исчезали из языка Ирана (стр. 339—340).

Подводя итог, следует подчеркнуть, что в новой работе E. Herzfeld обосновывает, по возможности, историко-искусствоведческое направление на филологических изысканиях, о правильности которых будут судить филологи и лингвисты. Анализ названий народов, топонимики, исторических источников, до-пиктографических знаков, терминов в древнеперсидском языке автор связывает с эволюцией материальной культуры и искусства Ирана, не изолируя его, а, напротив, вводя его в широкий круг стран.

Наиболее интересна глава I, щедро иллюстрированная, причем большая часть рисунков исполнена автором и появилась впервые. Гл. III дает ценные дополнения к предшествующим трудам по искусству ахеменидского периода. В гл. IV красной нитью проведена мысль о доминирующей роли живописи в аршакидский и сасанидский периоды; для автора она не нова, и все изложение представляет развитие основного содержания соответствующей части „Археологической истории Ирана". Имеющиеся указатели не полны; индекса цитированных авторов, к сожалению, нет.

Непропорциональность глав в книге Herzfeld зависит от характера в подходе к материалу: гл. I отличается широтой взгляда и привлекаемых материалов; в гл. II—III благодаря отбору материал сужен настолько, что для ахеменидской эпохи не привлечены ювелирные изделия, тем более бытовая керамика. То же можно сказать о гл. IV.

Между тем нельзя ставить знака равенства между аршакидским и сасанидским монументальным искусством и некоторыми разновидностями ремесл, как это делает Herzfeld.

Было бы, например, поучительно проследить всю эволюцию керамики Ирана — от первобытной эпохи вплоть до конца сасанидов. Нельзя останавливаться из-за того, что бытовая керамика аршакидов или сасанидов не имеет росписи, хотя известны поливные полихромные экземпляры. Аршакидская и сасанидская керамика имеет характер массовой продукции, также как и большинство древнейших образцов из Персеполя и других пунктов Ирана.

Что касается подробностей, определение первого сасанидского периода как простого продолжения того, что сохранилось из древних традиций на протяжении „особенно бедного аршакидского периода", вряд ли справедливо по отношению к аршакидскому искусству. Herzfeld, так интересно связавший культурный прогресс Ирана периода неолита с другими странами, точно огораживается от судеб стран, входивших в сферу влияния аршакидской культуры.

Стоит упомянуть, что во всех главах им использована литература, опубликованная не позднее 1937 г., и это создает довольно странное впечатление. Для полной оценки аршакидской скульптуры нельзя,

[1] Ук. соч., 94 и 97.

например, обойтись без находок в Дура Эуропос, прекрасно анализированных М. И. Ростовцевым;[1] только раз в изложении упомянуты граффити Дуры, без указания источника. Такое игнорирование удивительно, потому что известный погребальный памятник Антиоха Коммагена в северной Сирии привлечен в изложении (стр. 275, 289, сл., 328). Нельзя обойтись и без скульптурных памятников Пальмиры.[2] Еще менее понятно умолчание о памятниках западного Ирана: о рельефах Танг-и Сарвак и скульптурной бронзе (круглой пластике), которые открыл около Шуштера Aurel Stein в 1935 г. и опубликовал три года спустя.[3] Статуям в Шами посвящена прекрасная статья A. Godard[4] и H. Seyrig.

Точно также для сасанидского периода не привлечены материалы из раскопок в Шапуре и в первую очередь — коринфская капитель вотивного памятника Апасаи.[5] Наиболее тщательно проработанная гл. I отличается такими же пробелами. Для Тепе Сиялк около Кашана совершенно не использованы материалы археологической кампании 1937 г.;[6] для Тепе-Хисар автор ограничился статьей E. F. Schmidt в Museum Journal (XXIII, 1933), оставляя в стороне работу того же археолога 1937 г.[7] Молчаливо обойден изданный A. U. Pope „Survey of Persian Art“,[8] хотя в нем есть упомянутая статья Herzfeld и Keith[9] и ряд других исследований первобытной культуры Ирана.

По поводу раскопок холма с неолитическим поселением у Персеполя, Herzfeld назвал две кампании 1928 и 1931 г. (стр. 9). Получается впечатление, что изыскания у Персеполя на этом остановились. Однако дело обстоит иначе. Некоторый свет проливает статья Donald McCown „The material Culture of Early Iran“[10] в новом органе Чикагского университета. В противоположность работе Herzfeld, Мак Коун сосредоточивается исключительно на иранской археологии периода неолита. Он не вдается детально в вопросы искусства, очень интересуется этнографией, описывает послойно инвентарь, характер погребений, тип жилищ, выясняет бытовые условия. При этом он часто ссылается на свою, нам пока недоступную работу о сравнительной стратиграфии раннего Ирана.[11]

[1] M. I. Rostovtzeff. Dura and the Problem of Parthian Art. Jale Classical Studies, V, 1935; Л. Ельницкий. Археологические раскопки в Греции и Восточном Средиземноморье за последние годы. Вестн. др. ист., т. 2 (3), 1938, 215—217, рис. 10.

[2] H. Seyrig. Antiquités syriennes 20: Armes et costumes iraniens de Palmyre, Syria, v. XVIII, 1937.

[3] Aurel Stein. An Archaeological Journey in western Iran. Geographical Journ., v. XCII, № 4, October 1938, 322, сл., фиг. 7—11; так же A. Stein. Old Routes of Western Iran. 1940, фиг. 35. Главной группе рельефов Танг-и Сарвак уделено внимание в упомянутой статье N. C. Debevoise. The Rock reliefs of Ancient Iran, стр. 90, сл.: схема расположения и датировки — фиг. 6, деталь — табл. 11b.

[4] Les Statues parthes de Shami. Athar-è Iran, v. II, 285—305, фиг. 115—131.

[5] G. Salles et R. Ghirshman. Châpour. Rapport préliminaire de la première campagne de fouilles (Automme 1935 — Printemps 1936). Revue des Arts Asiatiques. T. X, № 3, 117. R. Ghirshman. Les fouilles de Châpour (Iran). Deuxième campagne 1936/37, Revue des Arts Asiatiques, T. XII, № 1, 12—19.

[6] R. Ghirshman, R. Sialk I and II, Fouilles de Sialk près de Kashan 1933, 1934, 1937, Musée du Louvre, Département des antiquités orientales, Série archéologique. v. IV—V. Paris, 1938—1939; ср.: E. Herzfeld, цит. соч., стр. 9, прим. 7 на стр. 342.

[7] Excavations at Tepe Hissar Damgan. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1937. Краткая характеристика археологических открытий в Иране, без изданий 1937 г., дана Л. Ельницким в указанной выше работе 1938 г.; следует отметить искаженную передачу географических имен.

[8] См. выше, стр. 178.

[9] См. выше, стр. 178.

[10] Journal of Near Eastern Studies, The University of Chicago Press, Chicago, v. I, October 1942, № 4, 424—449, с 2 табл.

[11] The Comparative Stratigraphy of Early Iran, Studies in Ancient Iran Civilization, № 23, Chicago, 1942.

Сопоставляя данные по всем последним археологическим изысканиям, McCown намечает параллели, ареал распространения самостоятельных культур, их последовательность и возникновение смешанных культур, взаимоотношение цивилизаций Ирана, Месопотамии, Белуджистана и долины Инда. Самыми характерными показателями служат, прежде всего, типы керамики, далее металлические изделия и др.

В начале статьи McCown названы два пункта Ирана, где, по словам автора, обнаружен древнейший слой, определяемый периодом халколита: Сиялк I у Кашана и Чашма Али около Рейя; в первом культура смешанная, судя по типам красной и светлой керамики и по форме черепов; вторая культура распространялась от Анау до Кашана.

Приходится задуматься, почему Herzfeld оставил эти данные без внимания, не использовав хотя бы публикацию Ghirshman. Обнаруживается противоречие в определении древнейшего периода культуры Ирана и его центра, потому что Herzfeld ведь считает поселение у Персеполя неолитическим. Далее недоумение растет, потому что ни в статье McCown, ни на его таблицах Персепольское поселение не упомянуто; работой Herzfeld 1941 г. McCown не пользуется, но он (стр. 435, сл.) описывает два слоя, обнаруженных в двух холмах Телль-и Бакун A—B в Фарсе, а о них ничего нет у Herzfeld.

Краткое замечание, без ссылок на литературу, позволяет установить, что Herzfeld все же знал о дальнейшей археологической работе около Персеполя. В прим. 8 к стр. 10, гл. I он пишет: „При законном споре относительно права собственности было установлено, что холм не имеет названия. Телль-и Бакун (Tol e Bakun) — имя, данное ему недавно Персепольской экспедицией, должно быть создано вновь". Второй отголосок касательно определения культурного периода Персепольского холма имеется в прим. 10 к стр. 11. Здесь Herzfeld говорит, что первоначально им были установлены следы меди, но A. Лангсдорф показал ее принадлежность к скудным остаткам верхнего слоя; поэтому в недавних отчетах неправильно говорится о „медных предметах во всех трех слоях холма". Эти замечания показывают, что Herzfeld знает о последующих открытиях у Персеполя и отвергает определение культуры временем халколита.

Для характеристики слоя Телль-и Бакун B, более древнего, McCown почти ничего не дает; но в перечислении стадий и географических вариантов buff-ware, т. е. культуры „керамики цвета буйволовой кожи", указано, что она сформировалась на гористой территории и один аспект ее различим от Фарса до Персидского залива. Несомненно, здесь имеется в виду персепольская культура.

Статья McCown нуждается в некоторых оговорках. Назовем, для примера, вопрос о фигурных изображениях. Он упоминает в Сузе и Бакун A человеческие фигурки, не олицетворяющие, по его мнению, божества, но связанные с представлениями о естественных силах плодородия (стр. 437); о фигурках в слое Бакун B он умалчивает. Между тем, в книге Herzfeld на табл. II изображены персепольские „идолы" из обожженной и раскрашенной глины, описанию которых посвящены стр. 15—17 и рис. 8 и 12. Herzfeld установил, что у всех „идолов" головки отбиты; поэтому он пришел к заключению, что это сделано намеренно. Невольно приходит на память обычай иранцев времени арабских завоеваний и позже возобновлять „идолов" в день Ноуруза. Затем Herzfeld говорит о фигурках одомашненных животных (стр. 17—18, рис. 13, табл. III); следовательно, наличие тех и других в первом вскрытом холме Персеполя, т. е. Телль-и Бакун B им установлено.

Для McCown, напротив, неясен вопрос, были ли в Телль-и Бакун A домашние животные.

Расходятся взгляды обоих также относительно культуры Самарры. По Herzfeld (стр. 112) — это неолитическая культура, сходная с персепольской. По McCown (стр. 437) — она ближайшая к культуре Фарса Бакун B II, современна с Гиян V A и с нижним слоем Чашма Али I A; однако в последней представлены предметы из меди, каменные полированные топоры и мотыги, т. е. как будто фаза позднее первой персепольской.

Отношение McCown к открытию и труду Herzfeld иллюстрирует еще аннотация к недавно опубликованной им (вероятно, в 1942 г.) совместно с Langsdorff работе, которая посвящена Телль-и Бакун A[1] и по плану напоминает монографию Herzfeld.

Вскрывающиеся довольно неожиданно следы личных или ведомственных трений наложили неблагоприятный отпечаток на обе сравниваемые работы — труд Herzfeld и статью McCown. Обнародовав свой богатейший материал и приложив к нему широкую эрудицию, Herzfeld оказал значительную услугу науке. Но ему придется вернуться к исследованию и привлечь к будущему труду тот накопленный материал, который остался за пределами его книги.

---

[1] Alexander Langsdorff and E. Donald McCown. Tall-i Bakun A. Season of 1932. Oriental Institute Publications (= OIP). Chicago. University of Chicago Press, v. LIX. XI + 81 стр., 85 plates, 19 textfigures, 1 table, 4°. Аннотация напечатана на обложке того номера журнала, где помещена цитируемая выше статья.

II

ФИЛОЛОГИЯ

А. А. ФРЕЙМАН

АРТИКЛЬ В ХОРЕЗМИЙСКОМ ЯЗЫКЕ[1]

Обогащение иранского языкознания новыми средневосточно-иранскими материалами на согдийском и сакском языках поставило на очередь и позволило решать ряд новых проблем иранского языкознания. К числу последних относится проблема артикля в иранских языках. Практические задачи дешифровки и анализа согдийских и сакских документов привели к установлению наличия этой категории в названных языках. Назрела уже и новая углубленная постановка вопроса об артикле и в западно-иранских языках и об исторических корнях этой категории в иранских языках в целом.

В отношении артикля в согдийском и сакском языках заслуга постановки этого вопроса принадлежит двум ученым, оказавшим (помимо P. Готио) наибольшие услуги делу изучения согдийской грамматики: П. Тедеско, труды которого лежат в основе современных представлений о строе восточно-иранских языков и иранской диалектологии, и Э. Бенвенисту, автору II тома согдийской грамматики[2] и целого ряда других первоклассных работ по иранскому языкознанию. Вопрос об артикле поставлен П. Тедеско в его работе о склонении в восточно-иранских языках[3] и Бенвенистом в его согдийской грамматике, в разделе, посвященном артиклю и указательным местоимениям (стр. 121—131 согдийской грамматики).

Артиклем (определенным) служат в сакском, как показано уже в цитированной работе Тедеско, указательные местоимения ṣi, ṣa (им. ед.) и tt (основа остальных падежей обоих чисел и всех родов). В согдийском[4] языке артиклем служит в основном в им. п. ед. ч. γw, ʾγw, восходящее к авест. hāu, др.-перс. hauv, и в им. п. мн. ч. γʾ; в косвенных падежах обоих чисел — разные формы от др.-ир. основы ava-:[5] γʾ pryštyt — ангелы; ZKh (идеограмма, отражающая γh) pr"mnt — брахманы (артикль им. п. мн. ч.); ʿtʸ ptγwšnyt wnyy prm'n zprtwxšyy — и повинующиеся приказу святого духа (артикль в дат. п. ед. ч.); 'γw 'βδ'npδ'y γwyštr pr'γ'z 'w δrm prβ'yrt — господин мира начал

---

[1] Институт востоковедения Академии Наук СССР предпринял издание арабского документа с хорезмийскими глоссами. Пишущему эти строки поручена работа по исследованию языка этих глосс. Настоящая статья примыкает к этой работе. См. „Зап. Инст. востоковед. АН СССР", VII, 1939. Издание и исследование хорезмийских глосс в настоящее время печатается в издании АН СССР [корректурная приписка 1947 г.].

[2] E. Benveniste. Essai de grammaire sogdienne, 2-me partie (morphologie, syntaxe et glossaire). Paris, 1929.

[3] Paul Tedesco. Ostiranische Nominalflexion (Zeitschr. für Indologie und Iranistik, B. 4, H. I, стр. 94—166, Leipzig, 1926).

[4] Буддийском и манихейском; в христианско-согдийском артикля нет.

[5] Примеры из грамматики Бенвениста, проверенные по соответственным текстам.

излагать закон (вин. п. ед. ч.) 'w ĈWRH[1] βrβwδn βyrt δ'ry — ты приобрел тело благоухающее (вин. п. ед. ч.); rtyšy 'γw kršn 'ywγwnčyδ"y č'n'kw ny 'wy γwyr βγy — и его красота была такого рода, как (красота) бога солнца ('γw — артикль им. п., 'wy — род. п.); rtyšy γw kršn m'yδ γ'y č'n'kw ny ZKn βγy — и его красота была такой, как (красота) бога (γw — артикль им. п., ZKn — дат. п.); rty 'γw ZKw γr'ywh 'wy z'yh pyz — и он бросился на землю (ZKw — арт. вин. п., 'wy — косв. п.); L' wynδ' ZKw pryw 'BY' ZY 'w pryh m'th — не видите милого отца и милой матери (своей) (ZKw и 'w — арт. в вин. п. ед. ч.); 'wy 'yšktyh... pr'm'y — приказал женщинам (здесь 'wy — арт. дат. п.); rty 'γw βr' nm'čyw wyšn βγ'n ZY 'wyn 'BY' ZY 'wy m'th prn — и он воздал почтение во славу богов, отца и матери (wyšn — арт. род. п. мн. ч., 'wyn и 'wy — косв. п. ед. ч.); rty ZK 'wy t'yw"kt L' pr'δt — и он не продавал детей ('wy вм. 'w — арт. вин. п.); 'wy knδyh — в городе ('wy — арт. косв. п.); 'wyh š'ykn — во дворце ('wyh — арт. косв. п.); 'wy γryh — на горе; 'wy tmyh — в аду; 'wy zm'k — зимою ('wy — арт. косв. п.); ZNh mrtγın'tt — люди (ZNh — арт. им. п. мн. ч.); 'pZY ZNh mz'yγk 'nw'z'k... nγ'wš'nt 'pZY šw'nt — чтобы великое собрание... выслушало... и пошло, (ZNh — арт. в им. п. мн. ч. и сказуемое) (по-согд.) во мн. ч. при собирательном подлежащем собрание.

Реже встречается в согдийском артикль, восходящий к другому указательному местоимению: др.-ир. ayam, iyam вин. п. imam, imām: 'my n'β γwyštr — господин народа ('my — арт. косв. п.); 'myn γwyštry ZKw nmγ'wny wnty — он причиняет обиду господину ('myn — арт. дат. пад., ZKw — арт. вин. п.); myšnw mrtγm'ty 'ns'rty γwrt δβ'rt — он дает людям охлажденную пищу (myšnw арт. в косв. п. мн. ч.); myšnw pwtystβt 't pwt'yšty δβ'r δβ'ry — дающий дары бодхисатвам и буддам (myšnw арт. в косв. п. мн. ч.).

Среди небольшого количества хорезмийских слов, сохраненных Аль-Бируни в его Al-athār-ul-Bakiya, засвидетельствовано одно uārax ياياخن[2] — название восьмого месяца и десятого дня месяца хорезмийского календаря, которое соответствует персидскому ābān آبان и согдийскому 'pwx.[3] Наличие в хорезмийском слове начального *y* затрудняло установление исторической связи с его персидским и согдийским эквивалентами — с „водами", которым этот месяц и день были посвящены в иранском календаре.

Новые хорезмийские материалы позволяют и здесь с полной уверенностью внести необходимое исправление в расстановке точек у Аль-Бируни и обосновать сближение хорезмийского слова uārax с согдийским 'pwx и персидским ābān. Наращение в хорезмийском согласного *y*, которое здесь наблюдается перед словом ār — вода, может быть указано и для других слов в наших новых материалах, например в слове yāsm ياسم небо. Это наращение не вызвано чисто фонетическими причинами, появлением спиратного *y* перед начальным гласным, в данном случае перед ā: в наших материалах достаточно слов с любым гласным анлаутом, например utak (ты), aciva (а что) и т. д., в которых подобного наращения нет. Начальное *y* в цитированных словах представляет

---

[1] Идеограмма.

[2] В издании Аль-Бируни с неправильной постановкой точек ياياخن. Dr. C. Edward Sachau. The Chronology of ancient nations, An english version of the arabic text of the Athār-ul-Bākiya of Albiruni. London, 1879, стр. 57.

[3] W. B. Henning. Zum soghdischen Kalender, стр. 95 (Orientalia, v. VIII, Fasc. 1/2, Nova series, Roma, 1939).

собою начало слова с ослабленной семантикой, а именно начало бывшего указательного местоимения, превращающегося в определенный артикль (мужск. рода *i* и женск. yā), легко сливавшегося, в благоприятствующей этому процессу фонетической обстановке, со следующим словом, начинающимся с гласного (в особенности с *a*), в одно слово: yā āpax > yāpax; yā āsm (или i āsm) > yāsm.

Подобная абсорпция препозитивного артикля, превратившегося в служебное слово, следующим словом, с которым артикль и составляет одно смысловое целое, имеет место и в других языках, ср., например, арабско-перс. ليوان из اليوان ('портик) с исп. loppio из лат. opium.

Частые случаи подобной абсорпции препозитивного артикля вызвали в хорезмийском языке появление нового артикля, постпозитивного نی nī и ناو nāv, представляющего собою, так же, как и препозитивный ای ī и یا yā, указательные местоимения с ослабленной семантикой.[1] Наши документы представляют стадию развития хорезмийского языка, в которой слова могут определяться одновременно обоими артиклями: препозитивным и постпозитивным.

ПРИМЕРЫ

А. ПРЕПОЗИТИЗНЫЙ АРТИКЛЬ

а) мужск. рода ед. и мн. ч. ای ǐ < ayam

ای زرذ	i zarð	— сердце;
ای معنای	i ma'nāy	— смысл тот;
ای جک	i ǰik	— документ;
ای قندک ذار	i βindik ðāra	— богу;
ای مرادهٔ	i murādihi	— желаемое ею;
ای پچام	i picami	— мой отец;
ای زادکم	i zādikam	— дитя мое;
ای مرچ	i marc	— человек;
ای خوارزم	i xᵛārazm	— Хорезм;
ای حلال	i halāl	— дозволенное;
ای رمضان	i ramazān	— Рамазан;
ای نانام	i nānām	— такой-то (определенный);
ای واد ذار	i vād ðāra	— ветру;
ای چرمیمن	i čarmīmna (carmīmna)	— наши кожи:
ای سارخوته	i sarxutihi	— ее голову;
ای ارذن ذار	i arðan ðāra	— стороне (?);
ای نانام ذار	i nānām ðāra	— такому-то;
ای فثمیثک سیرذ	i fitmick sirð	— первый год;
ای ملک الموت	i malak almaut	— ангел смерти;
ای جان	i ǰān	— душу;
ای محمّد	i muhammad	— Мухаммед;
نین ای همک کافرانک رای	nīn i hamk kāfirānak rāy	— это тот самый нечестивый взгляд;

[1] Указание на аналогичный процесс в болгарском языке см.: А. М. Селищев. Очерки по македонской диалектологии, т. I, Казань, 1918, стр. 208—209.

ای کتن	i ktan	— дела;
ای رسولم	i rasūlmi	— (был) моим посланником;
ای ڤیندکم	i βindikmi	— (был) моим богом;
ای قاصّ	i qāss	— рассказчик;
ای نغوسچ	i niγōsic	— слушатели;
ای نکنچ	i nikanc	— колья;
ای سپرح	i sparc	— щиты;
یاسم	yāsm < i āsm[?]	— небо;
ای سغاوخیک ??	i saγāvcīk [?]	— прибыль;
ای راغیان شغلان ذار	i rāγiyān šuγlān ðāra	— для полевых работ;
ای خواجچیه	i xᵛājcīh	— его хаджи;
ای الله	i allāh	— бог;
ای نایبناه	i nāyibnāh	— его наибы;
ای مشریفناه	i mušrīfnāh	— его муширфы;
ای رعیتچیه	i riyīcīcīh	— его подданные;
ای خدمتکارچیه	i xidmatkārcīh	— его слуги;
ای شافار	i šāfār	— свидетель;
یاپریو	yaparēv < i aparēv [?]	— другой;
ای قبالک	i qabālak	— квитанцию;
ای زرنی	i zirni	— золото (вин. п.);
ای فایدک	i fāidak	— прибыль (вин. п.);
ای شکود	i škūd	— расстроенное;
ای وصیّته	i vasiyathi	— его завещание;
ای پور ذار	i purðāra	— сыну;
ای جفت ذار	i juft ðāra	— мужу;
ای مهره	i mahra	— махр;
ای وصّ	i vasiy	— наследник (?);
ای خذاک ذار	i xuðak ðāra (ср. осет. jæxædæg)	— себе;

б) женск. рода ед. и мн. (?) ч. یا yā

یا نانام	yā nānāma	— такая-то;
یا ذُغد	yā ðuγd	— дочь;
یاجفت	yā juft	— супруга;
یا وذ	yā vuð	— жена;
یا تّ	yātti < yā atti [?]	— губа (?);
یا دَست	yā ðast	— рука;
یا خوبام ذُغد	yā xūbam ðuγd	— хорошая моя дочь;
یا غد	yā γuda	— срок;
یا ذوان ذار	yā ðūvān āra	— обоим (?);
یا نانامی ذار	yā nānāmi ðāra	— такой-то;
یا نانامک	yā nānāmak	— такую-то;
یا ناناوک	yā nānāvak	— такую-то;
یا پوچاه	yā pūcahi	— его борода;
یا مغک	yā maγak [?]	— ямка (затылочная);
یا خوچ عِلَم	yā xirc [?] ʿilma	— кайма шитая из золота;
یا وارمینچ	yā vārmēnc	— дождевик;

یا مادک	yā mādak	— капитал;
یا سغاوچیک	yā (или i по другим рукописям) saγāvcik [?]	— прибыль;
یا رشتمینغ	yā raštmēnc	— продолговатая (дыня);
یا خربزغون	yā xarbuzγōn	— дыневидная (?);
یا راخمان	yā rāxmān	— рахман (сорт дыни);
یا ترازک	yā tarāzak	— весы;
یا جفتا	yā ǰuftami	— моя жена;
یا غریو	yā γrīva	— себя, свою душу; (ср. согд. γr'yw);
یا جفتی پچخاس	yā ǰuftē picxās	— одежду жены.

Б. ПОСТПОЗИТИВНЫЙ АРТИКЛЬ

Слова с постпозитивным артиклем определяются одновременно и препозитивным.

а) Постпозитивный артикль نی nī — для обоих родов и чисел — восходит к косвенному падежу древне-иранского указательного местоимения ana — (тот) и стоит по преимуществу при прямом объекте, представляя как бы его характеристику.

1. Мужского рода

ای شغل نی	i šuγl nī	— это дело (вин. п.);
ای زرنی نی	i zirnī nī	— это (?) золото (вин. п.);
ای نامک نی	i nāmak nī	— это имя;
ای کالک نی	i kālak nī	— эту вещь (вин. п.);
ای پردیزک نی	i parδēzak nī	— этот баштан;
ای فاغک نی	i βāγak nī	— этот сад (вин. п.);
ای سکند نی	i sukand nī	— клятву (вин. п.);
ای هوندادک نی	i hūndādak nī	— этого раба (вин. п.).

2. Женского рода

یا هونانه نی	yā hūnāna nī	— эту рабыню (вин. п.);
یا هونان نی	yā hūnāna nī	— эта рабыня.

б) Постпозитивный артикль ناو nāv засвидетельствован при трех словах:

ای توتو ناو	i tūtu nāv	— эти туты;
ای شغل ناو	i šuγl nāv	— эти дела;
ویاروچ ناو	vyārūc nāv	— эти тыквы (дыни).

в) Постпозитивный артикль وان vān встречен при одном слове:

یا فسنچ وان	yā βasnic vān	— женщина.

Из отмеченных последних четырех случаев в одном, vyārūc nāv (эти тыквы), представлен постпозитивный артикль без препозитивного. Количество засвидетельствованных случаев с постпозитивными артиклями nāv и vān слишком незначительно для того, чтобы можно было сделать далеко идущие о них заключения. Можно только отметить, что все три примера с nāv представляют слова во мн. числе. Случаи с пост-

позитивными артиклями نی nī и ناو nāv при одном и том же слове شغل šuγl (дело), с противоположными значениями ед. и мн. ч.

ای شغل نی i šuγl nī — это дело;

и

ای شغل ناو i šuγl nāv — эти дела;

при наличии двух других случаев

ای توتو ناو i tūtū nāv — эти туты;

и

ویاروڅ ناو vyārūc nāv — эти тыквы (дыни)

во мн. ч., могут дать некоторое основание для утверждения, что постпозитивный артикль ناو nāv употребляется в языке наших документов при словах во множественном числе, выражая как бы категорию множественности.

Все отмеченные артикли: i, yā, nāv и vān могут быть охарактеризованы по степени ослабления их первоначальной роли как самостоятельных указательных местоимений до полной утраты этой значимости и превращения их в настоящий артикль. К последним следует отнести изменяющиеся по роду артикли i (м. р.) и yā (ж. р.). Превращение этих бывших указательных местоимений в настоящие артикли с крайне ослабленной самостоятельной значимостью обнаруживается прежде всего в случаях абсорпции этого артикля (таких, как в названии месяца yārax или в слове yāsm — небо), абсорпции, первым условием становления которой и является крайнее ослабление самостоятельной значимости. Вторым показателем ослабления их значимости является возникновение вторичных, постпозитивных артиклей nī, nāv и vān, функция которых заключалась в подкреплении определенности сопровождаемого ими имени существительного, после ослабления значимости препозитивного артикля. Место, занимаемое артиклями nī, nāv и vān после слова, к которому они относятся, и сочетания их с препозитивным артиклем (засвидетельствован лишь один случай без препозитивного артикля: приведенное выше vyārūc nāv — эти тыквы, дыни) — все это утверждает роль этих слов как артикля.

نی nī в качестве самостоятельного указательного местоимения не встречается. Оно может употребляться в этой функции лишь в сложении с другим местоимением: نین nīn (этот).

Может быть указан в наших материалах один случай употребления ناو nāv в качестве самостоятельного указательного местоимения, в недостаточно ясном, правда, контексте, اڅاتّ ناو acātti nāv, что может быть переведено как „что есть это".

Этот случай может быть приведен в качестве доказательства употребления ناو nāv как самостоятельного местоимения, так как и в качестве артикля примеров для этого слова в наших материалах весьма немного (при словах: tūtū — туты, šuγl — дела и vyārūc — тыквы). На неослабленную значимость nāv может указать употребление этого постпозитивного артикля в одном случае без препозитивного: vyārūc nāv — эти тыквы.

Nāv и vān — образцы многочисленной, хорошо представленной и в наших материалах и в согдийском и ягнобском языках из группы скифских, категории сложных местоименных образований из двух и более основ.[1] Они состоят из основ указательного местоимения: др.-ир. ana и ava. Ягнобское указательное местоимение nax является сложением двух основ na < ana и ax < hau. „Таинственное" согдийское местоимение γwnγ (этот) отныне должно потерять свою таинственность: оно пред-

[1] Ср. выше nanāvak (такой-то).

ставляет сложение из γw и nγ = ягноб. nax, т. е. состоит из трех основ γw < hau, na < ana и γw < hau. Христ. согдийское xwny состоит из xw + ny; в последнем следует видеть косвенный падеж указательного местоимения, идентичного с хорезмийским ی nī. Весьма вероятно, что часто встречающаяся в согдийских текстах частица ny, которую в настоящее время принято считать идеограммой ZY, окажется при проверке во многих случаях в действительности тем же указательным местоимением, что и приведенное выше ny из сложения xwny. К таким примерам можно отнести два предложения из VJ, цитированные выше: rtyšy 'γw kršn 'yw γwnčyδ "y č'n'kw ny 'wy γwyr βγy — „и его красота была такого рода, как та (красота) бога солнца" (функция этого местоимения полностью совпадает с соответственной немецкой или французской: „sa beauté était pareille á *celle* du dieu soleil"). Другой пример почти идентичен с первым: rty šy γw kršn m'yδ γ'y č'n'kw ny ZKn βγy — и его красота была такой, как та (красота) бога, „et sa beauté était comme *celle* d'un être divin".

Данные примеры увеличивают число совпадений строя согдийского и хорезмийского языков. На близость структуры обоих среднеазиатских скифских языков и вытекающую отсюда, естественно, пользу сравнительного их изучения, уже нами указывалось ранее, последний раз в статье под заглавием „Согдо-хорезмийские диалектологические отношения.[1]

---

[1] См. „Советское востоковедение", т. IV.

Е. Э. БЕРТЕЛЬС

ЛИТЕРАТУРА НА ПЕРСИДСКОМ ЯЗЫКЕ В СРЕДНЕЙ АЗИИ

I

Основная задача настоящей работы — наметить, в каком объеме народы Средней Азии принимали участие в создании того мощного литературного комплекса, который мы обычно называем литературой персидской. Чтобы избежать всякие возможные неясности, нужно, однако, предварительно установить точно, что̀ именно мы будем понимать в дальнейшем под терминами Средняя Азия и персидская литература.

Говоря о Средней Азии, мы будем иметь в виду Среднюю Азию в теперешнем смысле этого слова, т. е., в основном, территорию Советских социалистических республик Туркменской, Узбекской, Таджикской и Киргизской. Эта оговорка необходима, так как современное разграничение Средней Азии, Ирана и Афганистана — явление позднейшее и на протяжении истории народов Средней Азии на этой территории возникали различные государственные образования, имевшие самые разнообразные очертания. Достаточно напомнить хотя бы только некоторые особенно значительные этапы истории.

При Исмаиле Самани (ум. 907) под властью бухарского правительства находятся Балх, Герат, Систан, Хорасан, Гурган, Табаристан и Рей, т. е. Средняя Азия управляет значительной частью как теперешнего Афганистана, так и Ирана. После распадения саманидских владений Бухара и Самарканд, доставшиеся карахачидам, отделяются от иранских областей, но под властью Махмуда (ум. 1030), царившего в Газне, оказывается Хорезм, Хорасан, Табаристан, Гурган, Систан и частично западная Индия. Сельджуки, избравшие себе столицей Нишапур и Мерв, соединяют Трансоксиану с Ираном и держат свои владения, простершиеся до самого Багдада (завоеван Тогрулом в 1055 г.), вплоть до середины XII в. (последний „великий“ сельджук Санджар умер в 1157 г.). После этого столичным центром становится Хорезм, властители которого покоряют Хорасан, Керман и области, входившие в древнюю Индию. Монгольское завоевание соединяет в одно целое еще бо̀льшую территорию, простиравшуюся почти до самых границ Египта. Распадение Монгольской империи приводит к возвышению Тимура, который, начав свои завоевания с территории Средней Азии, уже в 1381 г. переходит через Амударью и снова создает одно громадное государство, которое начинает дробиться уже при ближайших его потомках.

Эти факты достаточно хорошо объясняют, почему на всем протяжении времени от X до XV в. литературная жизнь Ирана и Средней Азии тесно переплетена. Несмотря на огромные расстояния, общение было

крайне оживленным. Мастера слова, привлекаемые славой того или иного щедрого властелина, ездят из края в край, или же, если обстановка не позволяет им покидать свой родной город, посылают свои произведения в отдаленнейшие пункты.

Значительное изменение в характере литературного общения происходит только в первом десятилетии XVI в., когда политика сефевидов приводит к полному разрыву между Ираном и Средней Азией. Складывавшиеся в то время в Иране литературные произведения в большей своей части пропитаны шиитскими воззрениями, и хотя среднеазиатские писатели особым религиозным фанатизмом и не отличались, но увлекаться явно „еретической" литературой уже не могли.

Зато в это время крайне усиливается связь Средней Азии с Индией, где была создана империя „великих моголов". Если индийская и среднеазиатские литературы с XVI века обнаруживают черты большого сходства, вызываемого постоянным общением, то литература Ирана с этого момента постепенно начинает отходить на иной путь. Появляются различия в языке, тематике, изменяются стилистические особенности и к XIX в. иранские любители литературы уже начинают говорить о „туркестанском стиле" (sabk-i turkistānī) как имеющем свои специфические отличия, позволяющие сразу определить, где возникло то или иное художественное произведение.

Таким образом, приведенная выше оговорка становится понятна. Ее основное назначение — внести в вопрос достаточную ясность и оперировать с понятием, границы которого четко определены.

Уточнения требует и термин „персидская литература", хотя, может быть, с первого взгляда такое уточнение и покажется излишним. Под „персидской" литературой мы будем в дальнейшем разуметь все литературные произведения, написанные на так называемом „новоперсидском языке", независимо от этнической принадлежности их авторов и того географического пункта, где эти произведения возникли.

Итак, основные положения можно сформулировать следующим образом.

1. Персидская литература, понимая под этим термином литературу на новоперсидском языке, — литература, созданная совместными усилиями многих народов от берегов Средиземного моря до Индии. Она представляет собой такое же сложное и многообразное явление, как литературы греческая, латинская и арабская. Именно этим и объясняется ее необычайное богатство, разнообразие и широкое географическое распространение. Национальная иранская литература начинает складываться после XVI в. и отчетливые формы принимает только в XX в. с усилением капиталистических элементов в Иране. Так, персидский исторический роман XX в.[1] является характерным для Ирана эпохи его борьбы за независимость как против колонизаторов, так и против местной феодальной аристократии. Вместе с тем иранская национальная литература, конечно, — один из многих наследников огромного комплекса персидской классической литературы.

Некоторые иранские критики[2] утверждают, что это наследие не дает свободно развиваться национальной литературе.

2. Персидская литература, несмотря на свое многообразие, представляет собой все-таки единое целое. Единство ее выражается отнюдь не только в том, что она пользуется одним и тем же, сравнительно

---

[1] О нем см.: Е. Э. Бертельс. Персидский исторический роман XX в. Сб. „Проблемы литературы Востока", I, III—126, Л., 1932.

[2] Кисрави Табризи в журнале „Пейман" писал, что для развития новой персидской литературы лучше всего было бы забыть о всем классическом наследии. По его словам, Иран должен не гордиться своей классической литературой, а стыдиться ее. Эта точка зрения очень близка к теориям Маринетти и в Иране сочувствия почти не встретила.

мало изменяющимся языком. Оно проявляется в тесной связи и взаимодействии между всеми ее отдельными ветвями. Возьмем для примера хотя бы такой факт. Азербайджанский поэт Хакани создал в XII в. в Ширване известную касыду, начинающуюся бейтом:[1]

* دل من پیر تعلیم است و من طفل زباندانش *
* دم تسلیم سر عشر و سر زانو دبستانش *

„Сердце мое — старец наставник, а я — его юный новичок, молчаливое смирение — первый урок, колени — школа его".

В XIV в. на эту касыду пишет назира известный индийский поэт Амир Хосров, сохраняя размер Ха̄ка̄нӣ, ту же рифму и используя в рифмах почти все примененные Ха̄ка̄нӣ слова, но значительно расширяя объем касыды. На стихи Амир Хосрова в XV в. пишет „ответ" гератский поэт Абдуррахма̄н Джа̄мӣ; на стихи Джа̄мӣ отвечает великий узбекский поэт Навои (правильнее было бы сказать здесь Фа̄нӣ, ибо ответ этот написан на персидском языке, и Навои пользовался здесь этим техаллусом). На стихи Навои откликнулся в XVI в. азербайджанский лирик Фузӯлӣ (его ответ — также на персидском языке), бо́льшую часть жизни проведший в Багдаде. Иначе говоря, мы имеем своего рода перекличку на протяжении четырех столетий, причем в нее вовлечены Ширван, Индия (Дели), Средняя Азия (Герат) и Ирак (Багдад). Конечно, каждый из этих поэтов вносил свои местные особенности, но тематически все эти произведения связаны, они проникнуты намеками на стихи предшественников, частично сохраняют их обороты, придавая им новую окраску и иное освещение. Низами закончил свою „Хамсэ" в самом начале XIII в., а уже в конце этого века Амир Хосров откликается на нее своими „Пятью сокровищами" (Panj ganj). Третий диван Амир Хосрова Churrat al-kamāl (Зенит совершенства) опубликован в 1302—1303 г., но уже несколько десятков лет спустя Ха̄физ Ширазӣ парафразирует одну из его газелей в своем диване.[2] Насколько велик был интерес Ха̄физа к творчеству Амир Хосрова, видно хотя бы из того, что в Государственной Публичной библиотеке УзССР хранится экземпляр „Пяти сокровищ" этого поэта, переписанный рукой самого́ великого ширазского лирика.

Но Ха̄физ интересовался не только индийским поэтом. Известно, что он очень любил своего современника Кема̄ля Худжандӣ (ум. 1400), одного из интереснейших лириков Средней Азии. Свои лучшие газели он немедленно отсылал Кема̄лю; ходжендский поэт тоже всегда сообщал Ха̄физу свои последние произведения.[3]

Не менее характерна связь Ха̄ка̄нӣ с поэтами Средней Азии. Славословя свое собственное мастерство, Ха̄ка̄нӣ восклицает:[4]

* شاعر مبدع منم خوان معانی میراست *
ریزه خور خوان من عنصری و رودکی

---

[1] Kulliyāti Xāgānī, лит. Лукноу 1907, 1, 2.

[2] Начальный бейт газели Амир Хосрова:

* شراب لعل باشد قوت جانها قوّت دلها
* الا یا ایّها الساقی ادر کاسًا و نوّ لها *

„Рубиновое вино — пища душ, сила сердец, о виночерпий, пусти чашу в круговую и поднеси мне ее!" Ха̄физ:

* الا یا ایّها الساقی ادر کاسًا و نوّ لها *
* که عشق آسان نمود اوّل ولی افتاد مشکلها *

„О виночерпий, пусти чашу в круговую и поднеси ее мне, ибо любовь казалась сначала легкой, но выпали затруднения".

[3] Haft Jqlīm, рукопись УзФАН 126, 481 г.

[4] Ib., f. 421 v.

„Я — поэт, создающий новые образы, стол, уставленный яствами тонкого смысла, принадлежит мне, подбирают объедки с моего стола ʿУнсури и Рӯдакӣ.[1]

Или:[2]

* عنصری کو یا معزّی یا سنا ئی کہیں سخن *
* معجز ست از هر سه گرد امتحان انگیخته *

„Где ʿУнсури, или Муʿиззи, или Санāй, ведь эти речи — чудо, которое от всех трех заставило подняться пыль испытания".

Ҳāкāнӣ явно считает свою поэзию более совершенной и хвастается своим превосходством перед своими предшественниками. Несомненно, что он внимательно изучил их и, следовательно, следил за поэзией Бухары, Газны и Хорасана.

Отсюда ясно видно, что и в самых удаленных географических пунктах были осведомлены о создававшихся вновь литературных произведениях, изучали их, обрабатывали и перерабатывали. Удачный образ мог быстро найти отклик у поэтов, живших в отдаленных областях. Поэтому не приходится удивляться, что персидская литература повсюду проходит аналогичные этапы развития. Всякая попытка изучать литературу какой-нибудь изолированной территории отдельно совершенно неизбежно приводит к невозможности правильного понимания, вызывает создание абстрактных концепций, не отражающих истинного хода развития.

3. Но при всей тесной связи отдельных частей персидской литературы между собой, ее никоим образом нельзя рассматривать как нечто абсолютно единообразное на всем географическом и хронологическом протяжении ее развития. В разных областях, в которых она распространялась, при значительных совпадениях, были и большие расхождения, связанные с различиями в ходе исторического процесса. Можно сказать, что персидская литература распространялась на четыре главные района, каждый из которых обладает своими специфическими особенностями: 1) Закавказье (Арран, Ширван, Грузия, Армения); 2) Средняя Азия (Хорезм, Бухара, прилегающие части Хорасана, Фергана, Балх, Газна); 3) Иран (Ирак персидский, каспийское побережье, Фарс, Хамадан, Систан); 4) Индия. Совершенно очевидно, что специфические черты творчества Ҳāкāнӣ или Низāмӣ могли развиться только в Закавказье. На это указывают и пейзаж этих поэтов, и бытовые детали, и выбор тематики, и даже некоторые особенности языка. Точно также творчество Амир Хосрова отображает характерные условия, сложившиеся в окружении тюркских владений Индии. Литература Средней Азии и Ирана на отрезке времени с X по XV в., хотя и имеет специфические черты, но связана настолько тесно, что различия эти обычно второстепенного характера. Построить научно выдержанную историю персидской литературы можно только при условии учета этого диалектического единства, т. е. прослеживая общие линии и выделяя специфику отдельных районов. Эта задача пока не только не разрешена, но даже и не ставилась ни в одном из многочисленных обзоров истории персидской литературы, существующих на западных и восточных языках.[3]

4. Наконец, при изложении истории средневековой персидской литературы должны учитываться еще более узкие связи, а именно: а) в отношении поэтов придворных — связь с той или иной династией; б) в отноше-

---

[1] Интересно отметить, что имя этого поэта у Ҳāкāнӣ рифмуется со словом زندگی. Следовательно, Ҳāкāнӣ произносил его не Рӯдакӣ, — форма, которая в настоящее время признана правильной, — а Рӯдагӣ, со звонким согласным.

[2] Kulliyat I, 62.

[3] Попытка приблизиться к этой задаче была сделана в моем труде „Персидская поэзия в Бухаре X в.", Л., 1935.

нии поэтов суфийского толка — их связь с традицией определенного дервишского ордена.

Учет этих связей крайне важен, ибо самые условия, в которых складывалась поэтическая деятельность отдельных авторов, неизбежно налагали на них отпечаток известной общности. Хотя щедрость отдельных сановников-меценатов и привлекала к их дворам поэтов с самых отдаленных концов мусульманского мира и, тем самым, как бы содействовала возникновению известного разнообразия в литературной жизни их дворов, но прибывавший к ним поэт неизбежно должен был считаться с художественными запросами повелителей. Если сам носитель власти не склонен был руководить литературной жизнью, то тогда эта обязанность ложилась на его „царя поэтов" (malik aš-šu'arā), который безусловно оказывал значительное давление на направление поэтической работы подчиненных ему поэтов. Если мы сравним поэзию таких трех мастеров слова, как газневидские одописцы ʿУнṣурӣ, Фарруҳи и Минӯчихрӣ, мы увидим, что, хотя каждый из них и обладает отчетливо звучащей индивидуальной нотой, но у них есть и общие черты, показывающие их принадлежность к одной школе. Думаю, что слово „школа" здесь вполне применимо, ибо отношение младшего поэта к старшему в эту эпоху безусловно представляло собой полную параллель отношения ученика, подмастерья к учителю, мастеру у ремесленников. Не случайно Минӯчихрӣ в своем знаменитом „лугзе" — „свеча" воспевает ʿУнṣурӣ как лучшего поэта своей эпохи и учителя всех поэтов, а Фарруҳӣ в своей касыде, описывающей поход султана Махмӯда в Индию, подражает стилю касыды „Тāдж ал-футӯҳ" („Венец завоеваний") ʿУнṣурӣ.

Связь принадлежащих к одной „цепочке" (сильсила) дервишских поэтов не менее очевидна, ибо каждый орден продолжает и развивает основные учения его основателя. Если мы пока не в состоянии вскрыть эти связи, то только потому, что изучение философских позиций отдельных дервишских школ пока еще и не начато. Потребность в стихах, выражающих именно традиции данного ордена, прекрасно отмечена в предании о том, как сложилась знаменитая поэма „Месневи" Джелāл-аддӣна Рӯмӣ. Ему было указано, что дервиши его ордена читают „Мантик ат-ṭайр" („Беседа птиц") ʿАṭṭāра и „Ҳадӣқа" Сенāӣ. По мнению приближенных к нему лиц, было желательно получить поэму, специально приспособленную к учениям „Мевлевӣ", построенную по плану „Ҳадӣқа", но написанную размером „Мантиқ ат-ṭайр", облегчающим чтение. Этим условиям и удовлетворяло „Месневӣ". Джелāладдӣн Рӯмӣ сам отмечает свою связь с этими предшественниками в таком бейте одной из своих газелей:[1]

* عطار روح بود و سنا ئی دو چشم آن *
* ما در پی سنا ئی و عطار آمدیم *

„Аṭṭāр был духом, Сенāӣ — два глаза его, мы по следам Сенāӣ и ʿАṭṭāра пришли".

Свою собственную поэму он считает как бы продолжением стихов Сенāӣ и говорит в ней:[2]

* نیم جو شی کرده ام من نیم خام *
* از حکیم غزنوی بشنو تمام *

---

[1] Цит. по Kulliyāt-i Šams-i Tabīz. Лит. Лукноу, 1853, стр. 564, матла:

* ما و شقان بخانهء خمّار آمدیم *
* رندان و لا ابالی و عیّار آمدیم *

„Мы, влюбленные, пришли в дом виноторговца, гулякам, беспечными, 'аййāрами пришли". Наш бейт — седьмой.

[2] По Āтаškada, лит. Бомбей, стр. 138.

„Я — полусырой, на половину сварился, остальное услышь от газнийского мудреца".

Так как у дервишских орденов всегда была тенденция к распространению влияния за пределы известного географического района, то и это обстоятельство содействовало установлению весьма далеко идущих связей отдаленных пунктов между собой.

II

Учитывая изложенные выше общие соображения, попытаемся теперь приступить к нашей основной задаче и рассмотреть тот вклад, который сделала в персидскую литературу Средняя Азия.

Прежде всего надлежит отметить, что база всей поэзии на новоперсидском языке заложена именно в Средней Азии. Не подлежит никакому сомнению, что разработка литературного персидского языка, создание основных типов художественных форм произошло в Бухаре и Самарканде в эпоху саманидов. Правда, написанная в XIV в. неизвестным автором „История Систана" дает нам имена поэтов, пытавшихся использовать этот язык уже в IX в. при дворе саффаридов. Но приводимые там образцы поэзии в художественном отношении стоят крайне низко и не могут итти в сравнение с той блестящей плеядой поэтов, которую мы видим в X в. при саманидском дворе. Проследить, какими путями литературная жизнь в Бухаре пришла к такому блестящему расцвету, нам не позволяет скудость сохранившихся материалов. Совершенно очевидно, что подготовительная работа должна была итти уже в IX в., ибо, в противном случае, было бы невозможно добиться такой исключительной законченности и тонкости отделки стихов, которую мы находим почти во всех сохранившихся от этого времени отрывках.[1]

Интерес к художественному слову в эту эпоху был крайне велик. Книг в обращении было, вероятно, довольно много. Из отрывков автобиографии Авиценны мы знаем о тех богатствах, которые хранились в библиотеке саманидских эмиров, знаем, что на базарах сидели книготорговцы, продававшие рукописи, причем, можно полагать, что цена их не была слишком высокой, так как юный Авиценна имел возможность купить нужную ему книгу ал-Фāрāбī.[2]

Известно нам и то огромное значение, которое придавали в это время искусству дабīра — секретаря, ведавшего государственной перепиской. Всякое исходившее от двора послание должно было отличаться изысканной отделкой, быть кратким, но отточенным до предела, блистать цитатами из Корана, намеками и стихотворными вставками. Ясности стиль эпохи не требовал — послание могло быть довольно малопонятным, лишь бы оно содержало эффектные обороты речи.[3] Характерно, что про знаменитого секретаря буидов Ṣāḥиб ибн-ʿАббāда ходил такой анекдот. Он будто бы переехал из хорошего квартала города в сырую и неблагоустроенную часть его только потому, что она носила название Ноубехāр, и он получал, таким образом, возможность рифмовать даже датировку

[1] Характеристике этой литературы посвящена известная работа J. Darmesteter. (Les origines de la poésie persane P., 1887); Е. Э. Бертельс. Персидская поэзия в Бухаре X в. Л., 1935.

[2] А. Я. Борисов. Авиценна как врач и философ. Изв. АН СССР, ООН № 1—2, 1938, стр. 51, сл.

[3] Обычно эти черты любят приписывать восточному вкусу, но едва ли этот взгляд верен. Вспомним Квинтилиана Institutiones oratoriales, VIII, 2, 18: „...нахожу я уже у Тита Ливия, что был некий учитель (риторики), который приказывал ученикам затемнять то, что они говорят, пользуясь греческим словом σκοτίσον (затемняй!). Отсюда и эта, так сказать, величайшая похвала: тем лучше! даже и я не понял!".

письма: min Navbahār fi niṣf an-nahār (из Ноубехара в полдень).[1] Из этой-то среды, в которой слово так высоко ценилось и где им умели владеть так искусно, и выходили многие поэты-профессионалы. Низāмī ʿАрӯзī в своей прекрасной Cahār maqāla (Четыре беседы),[2] написанной в 1155—1556 г., отражает традиции, заложенные еще в то время. Он говорит, что подготовка поэта шла под руководством опытного, признанного мастера, причем будущий поэт должен был для начала заучить 20 тыс. бейтов старой поэзии и 10 тыс. поэзии новой. Попутно, конечно, шло изучение теории художественного слова: метрики, учения о рифме и так называемого ʿilm al- badiʿ — учение о фигурах. Но поэт должен был знать не только эти, так сказать, профессиональные дисциплины; попутно нужно было изучить и все существовавшие тогда отрасли наук — богословие, философию, историю, медицину, астрономию (астрологию), алхимию и т. д., ибо „как стихи пригодны во всякой науке, так пригодна и всякая наука в стихах".[3]

Можно думать, что среди придворных поэтов того времени имелись два основных типа: один — создававший поэзию, но не владевший искусством пения стихов и потому сопровождаемый певцом-декламатором (rāwī), другой — соединявший творческие способности с даром исполнителя. Таким поэтом и был, вероятно, „Адам поэтов" — великий мастер стиха Рӯдакӣ, ибо Низāмӣ ʿАрӯзи говорит о нем так:[4] „Когда эмир предавался утренней попойке, он вошел и сел на свое место;[5] когда музыканты смолкли, он взял чанг и начал эту касыду в ладу ʿушшāқ". Так как здесь указан даже лад и назван сопровождающий инструмент, то совершенно очевидно, что речь идет о пении, иначе говоря Рӯдакӣ продолжает в какой-то форме традиции, существовавшие еще при сасанидах (Бāрбед, Накӣса). Но крайне характерно, что Низāмӣ Арӯзӣ подчеркивает необходимость для поэта, помимо этой основной деятельности, владеть также искусством экспромта (badiha). Он говорит, что сказать во-время удачное слово иногда выгоднее, чем обладать глубочайшими знаниями.[6] Это замечание сразу открывает перед нами всю трудность положения придворного поэта, жизнь и благосостояние которого зависит от каприза всесильного повелителя.

Отметить нужно и тот факт, что заниматься поэтическим творчеством считалось допустимым и в высокопоставленных кругах. Носитель власти должен был, конечно, знать технику стиха и уметь разбираться в его качестве, но при случае, если он обладал талантом, мог и сам блеснуть стихотворением. Так, нам известны стихи саманида Ибрāхӣма Мунтаṣира, достаточно хорошо известны и слова эмира Абу-л-Ḥасан ʿАлӣ ал-Агāджи.[7] Повидимому, и женщины принимали в это время участие в литературной жизни. К концу царствования саманидов, или началу газиевидского периода, относится деятельность Рабиʿа Қуздāри. Несколько строк ее стихов сохранил только ʿАуфӣ.[8]

[1] Сообщено у Tha'ālibī, Jatīmat ad-dahr, т. III.

[2] Текст изд. Mīrzā Muhammad ibn Abdolwahhāb Qazwīnī, Лейден, 1910 (GMS XI). Англ. пер. E. G. Browne, там же, 1921 (GMS XI, 2).

[3] Т. е. пользуясь терминологией наук и получаемыми оттуда сведениями, можно разнообразить образы, сравнения и метафоры.

[4] Cah. maq., 33.

[5] Эти слова можно принять за указание на то, что поэты во время приема имели свое особое место. Однако, может быть, Рӯдакӣ имел особое место не как поэт, а как недӣм, ибо в той же книге говорится (стр. 32): „Из падишахских недӣмов не было никого, кто пользовался бы большим почетом и чьи речи были бы более приятны (шаху)".

[6] Ср. хотя бы Haft Iqlim, f. 444 v.

[7] Е. Э. Бертельс. Персидская поэзия в Бухаре X века. Л., 1935.

[8] Lubāb al-albāb, ed. E. Browne, II, 62, сл.

Но, конечно, первое место среди бухарских поэтов этого времени занимал великий Рӯдакӣ. Здесь не место давать характеристику его творчества; укажу только, что недосягаемое совершенство его стихов отмечается не только его современниками, но и очень многими преемниками. Известен отзыв, который дал о нем самаркандский „царь поэтов" Рашӣдӣ:[1]

* گر سری یابد بعالم کس بنیکو شاعری *
* رود کی را بر سران شاعران زیبد سری *
* شعر او را من شمردم سیزده ره صد هزار *
* هم فزون آید اگر چوندانک باید بشمری *

„Если главенство подобает кому-либо в мире за хорошую поэзию, то подобает Рӯдакӣ главенство над главами поэтов. Я просчитал его стихи тринадцать раз, сто тысяч, будет и больше, если посчитаешь, как нужно".

В XII в., когда стиль придворной поэзии уже начал меняться, были, надо думать, и попытки критиковать Рӯдакӣ, на которые крупнейший знаток поэзии этого времени Низ̣амӣ ʿAрӯзи отвечает так:[2]

* ای آنک طعن کردی در شعر رود کی *
* این طعن کردن تو ز جهل و ز کود کی است *
* کانکس که شعر داند داند که در جهان *
* صاحبقران شاعری استاذ رود کی است *

„О ты, хулящий стихи Рӯдакӣ, эта хула твоя — от невежества и ребячества! Тот, кто знает поэзию, знает, что в мире устāд Рӯдакӣ — обладатель счастливого сочетания созвездий поэзии (или властелин поэзии)".[3]

Крайне любопытно высказывание крупного поэта Маʿрӯфӣ Балхского:[4]

* از رود کی شنیدم سلطان شاعران *
* کاندر جهان بکس مگر و جز بفاطمی *

„Слышал я от Рӯдакӣ, султана поэтов: в мире не прилепляйся ни к кому, кроме Фāт̣имида".

Если Маʿрӯфӣ правильно цитирует Рӯдакӣ (а едва ли есть основание сомневаться в этом), то Рӯдакӣ здесь высказывает явно исмаилитскую ориентацию. Мы слишком мало знаем Рӯдакӣ, и делать заключения о его взглядах из сохранившихся обломков очень трудно. Но вспомним, что в основании „Калӣлы и Димны" лежит арабский перевод крупного представителя шуубитской партии ʿАбдаллāха ибн-ал-Муқаффаʿ, которого его враги называли az-zindīq al-laʿīn.[5] Вспомним, что в это же время Авиценна высказывает явно исмаилитские взгляды, вспомним, как Дақīқī увлекался зороастризмом, вспомним общий интерес к Ҳудāй-нāмə и, наконец, то обстоятельство, что, по словам ʿУнсурӣ, султан Маҳмӯд считал Среднюю Азию, а особенно Хорезм — „карматским гнездом", и станет вполне вероятным, что Бухара, как-никак освободившаяся от халифата,

---

[1] Haft Iqlīm, f. 445 r. Из этих стихов делался вывод, что у Рӯдакӣ было 1 300 000 бейтов — цифра совершенно невероятная. Думаю, что можно согласиться с ʿАббāс Иқбāлем, который в своем прекрасном издании „Ḥadāʾiq as-siḥr" „Рашӣд-ад-дин Ватвāт полагает, что речь идет только о ста тысячах бейтов, или несколько более, а Рашӣдӣ только тринадцать раз прочитал и просчитал при этом его куллиāт".

[2] Haft Iqlīm, 445 v.

[3] Эти строки показывают, что Низ̣амӣ ʿАрӯзӣ произносил Рӯдакӣ (рифма: kūdakī).

[4] Haft Iqlīm f. 445 r.

[5] ʿAbbās Iqbāl Aštiyānī, ʿAbdollah ibn-ol-Moqaffaʿ. Publ. of. Iranschähr, № 15. B., 1927. Казвинӣ в Tarīx-i Guzīda говорит, что ибн-ал-Муқаффаʿ переводил Мани, Бардесана, Маркиона, по словам Бӣрӯнӣ (Hind, 76) он был манихеем.

осуществила это в значительной степени при помощи исмаилитских лозунгов.

В этом мощном литературном движении принимали участие не только Самарканд и Бухара. Придворный поэт[1] мухтаджида Абӯ-л-Музаффар Ṭāхир ибн-ал-Фазля (ум. 988—989), Манджйк был родом из Термеза, Кисāй происходили из Мерва, автор поэмы „Afarīn-nāma“ Абӯ-Шукӯр и прекрасный поэт Шахйд — оба из Балха.

Что же было достигнуто этой блестящей саманидской группой поэтов и писателей? Можно спокойно утверждать, что они уже оформили все основные жанры персидской поэзии. Мы имеем полностью развитую касыду (совершеннейший образец — прекрасная „Mādar-i may“ Рӯдакӣ), ее противоположность — сатиру, еще не оторвавшуюся от насйба газель,[2] қыṭ'а (Шахйд), в определенных кругах руба'ӣ (Авиценна). Начало героическому эпосу кладет Дақйқӣ, его дело продолжает Фирдоусӣ, творчество которого по всему его характеру должно быть отнесено к саманидскому кругу. Дидактическая поэма создана Рӯдакӣ (Kalīlavu Dimna). Неизвестен характер Āfarīn-nāma Абӯ-Шукӯра так же, как и остальных шести поэм Рӯдакӣ, из которых название мы знаем только одной, а именно „Arā'is an-nafā'is“, причем, к сожалению, это название не позволяет делать никаких заключений о ее содержании.

Помимо поэзии, заложено и основание научной прозы. Бал'ами в своей „Tarīx-i Ṭabarī“ дал первый образец исторической хроники; Авиценна в своей энциклопедии „Dāniš-nāma“ — свод всех основных отраслей науки; Бӣрӯнӣ сделал попытку популярного изложения астрономии. Отметить нужно усиленную переводческую деятельность, главным образом, с арабского (Бал'амӣ, возможно, Абӯ-'Алӣ Мухаммед ибн-Ахмед Балхӣ, о котором упоминает Бӣрӯнӣ в Athār al-bāqiya и цитаты из которого сохранены у Бал'амӣ), с пехлеви. При эмире Нӯҳ ибн-Мансӯре (977—997) ходжа 'амӣд Абу-л-Фавāрис Канавузӣ перевел с пехлеви на персидский знаменитую книгу „Синдбāд-нāмэ“[3].

Итак, база была создана, и обеспечена возможность широчайшего развития литературной жизни. Традиции, созданные саманидским двором, на долгое время сделались образцом для всех правителей Ближнего

---

[1] Cah. maq., 163.

[2] Что насйбы Рӯдакӣ назывались газелями и что их крайне высоко ценили, говорят слова 'Унсурӣ (Haft Iqlīm, 445 г.):

غزل رودکی وار نیکو بود * غزلهای من رودکی وار نیست
اگرچه بکو شم بباریک وهم * برین پرده اندر مرا بار نیست

„Газель хороша такая, как у Рӯдакӣ, мои газели не таковы, как у Рӯдакӣ. Сколько я ни стараюсь утонченным разумом, за эту завесу мне доступа нет“. Комментарии к этим бэйтам см.: S. Ajnī. Ustod Rudakī. Stalinobod, 1940; самые стихи — стр. 15, анализ — стр. 18.

[3] Cah. maq., 176. Этот перевод лег в основу поэтической обработки Абӯ-Бекр Зайнад-дӣн Джа'фар (?) ибн-Исмā'йл ал-Варрāқ ал-Авракӣ ал-Харавӣ (умер, вероятно, до 1073 г.), ибо Азракӣ говорит:

* شهریارا بنده اندر مدحت فرمان تو *
* گر تواند کرد بنماید ز معنی سا حری *
* هر که بیند شهریارا پندهای سند باد *
* نیک داند کاندرو دشوار باشد شا عری *
* من معانیهای اورا یاور دا نش کنم *
* گر کند بخت تو شاها خاطر مرا یاوری *

„О государь, раб в восхваление указа твоего, если сможет, чары глубокого смысла покажет. Всякий, кто увидит, государь, назидания Синдбада, прекрасно поймет, что трудна в нем поэзия. Я глубоким мыслям его помогу знанием, если твое счастье, о шах, поможет моим помыслам“.

Востока. В XI в. число поэтов сильно возрастает, что в значительной степени связано с распадением саманидской державы и образованием караханидского княжества в Бухаре и Самарканде, газневидского султаната в восточной части Хорасана. Ведущая роль от бухарских поэтов переходит к поэтам Газны, где главой всей поэтической школы был величайший мастер касыды Абу-л-Ḳāсим Ḥасан ибн-Ахмад ʿУнсурӣ из Балха (ум. 1039—1040 или 1049—1050). Заняв положение признанного главы придворной поэзии, ʿУнсурӣ еще более укрепил влияние бухарской школы, ибо, как он признавался в этом и сам, его главным образцом и учителем был Рӯдакӣ.[1] К сожалению, из творчества Рӯдакӣ сохранилось так мало, что установить степень зависимости ʿУнсурӣ от его великого предшественника пока невозможно.[2] Ясно, во всяком случае одно: если поэзия Рӯдакӣ тесно связана с музыкой и подчеркивает лирический момент, то ʿУнсурӣ с крайней силой выдвигает политическую роль касыды, в то же время значительно осложняя техническую ее сторону. Касыды ʿУнсурӣ — своеобразные передовые статьи, направляющие симпатии читателя в сторону султана Маḥмӯда, необычайно убедительно доказывающие правильность его политики. ʿУнсурӣ широчайшим образом использует примеры, почерпнутые из политических событий его времени, крайне искусно интерпретируя их и временами совершенно сознательно изменяя их характер с целью придания султану Маḥмӯду наибольшего авторитета. Совершенно понятно, поэтому, что газнийский завоеватель исключительно высоко ценил этого поэта, своим мастерством содействовавшего Маḥмӯду во всех его начинаниях. Касыды ʿУнсурӣ исполнены своеобразной суровой мощи; темы наслаждения жизнью, картины природы, занимавшие такое видное место у Рӯдакӣ, его влекут мало. Но, вместе с тем, ʿУнсурӣ еще далек от характерного стиля касыды XII в., где основной задачей является блестящая игра словами, а содержание отодвигается на второй план. Правда, ʿУнсурӣ не стремится к широко развернутым большим полотнам. Его касыда распадается на ряд отдельных отрезков, своего рода миниатюр, ярко и четко дающих какой-нибудь один эпизод. В этих миниатюрах описательный элемент еще очень силен, и наличие блестящей риторики еще не уничтожает зрительное впечатление. При всей гиперболичности нельзя, например, отрицать силу такой картины паники, охватившей разбитое войско врагов Маḥмудā:[3]

کسی که زنده بماند ازان هزیمتیان * اگر چه تنش درست هست چون بیمار
بمغز ش اندر تیغت اگر بود خفته * بچشمش اندر تیرست اگر بود بیدا
اگر بجنبد بند قبای او از باد * گمان برد که همی خورد بر جگر مسمار
اگر سوال کند گو ید ای سوار مزن * اگر جواب د هد گوید ای ملک زنهار

„Те, кто остался в живых, из этих беглецов, хотя тело их и здорово, но они — словно больные. В мозгу его меч — если он спит, перед глазами его стрела — если он бодрствует. Если от ветра шелохнется завязка его кафтана, кажется ему, что наконечник стрелы впивается ему в печень. Если он спрашивает, то говорит: «о всадник, не рази!». Если отвечает говорит: «о царь, пощади!»".

Время не сохранило нам трех эпических поэм ʿУнсурӣ, значение которых для персидской литературы было исключительно велико. Это

[1] Отмечено уже у H. Ethé, Neupersische Literatur, 224.

[2] Исследованию сохранившейся части дивана ʿУнсурӣ посвящена моя ненапечатанная работа „Хакӣм ʿУнсурӣ из Балха".

[3] Ataškada, 320.

„Vāmiqu Adhrā", „Xingbutu Surxbut" (белый кумир и красный кумир) и „Šādbahru ʿAyn-al-ḥayāt". Так как названия всех трех состоят из пары имен собственных, мужского и женского, то здесь мы, видимо, имеем первые образцы поэмы-романа, получившей такое блестящее развитие под каламом Фахраддина Гургани и Низами. Сохраненные нам старыми словарями отдельные бейты из первой поэмы ясно говорят в том, что сюжет ее восходит к александрийскому роману с его обычными аттрибутами — разлученными возлюбленными, скитанием их, пленением на островах в руках морских пиратов и т. п. Имена действующих лиц или точно воспроизводят древнегреческие имена, или дают новообразования, подражающие древнегреческим звучаниям. Один из бейтов совершенно отчетливо показывает, что в поэму в качестве эпизода было введено и предание о Геро и Леандре, причем имена даны ʿУнсури в неискаженной форме.[1] Чрезвычайно характерно, что эти элементы сохранились именно в древней Бактрии, где очевидно и в XI в. продолжали жить сложившиеся в греко-бактрийском царстве предания.

Достойными соратниками ʿУнсури были Абу-л-Хасан ʿАли ибн-Джулу ʿФарруҳи[2] из Систана (ум. 1037—1038) и хаким Абу-н-Наджм Ахмед ибн-Я'куб Минучихри[3] из Дамгана (ум. вскоре после 1041 г.). У обоих этих поэтов влияние Рудаки ощущается совершенно отчетливо, хотя второй из них рядом с этой традицией широко пользуется и арабскими образцами, что заставило сравнивать его с таким мастером арабского стиха, как Мутанабби. Фарруҳи, помимо творческой деятельности, занимался и разработкой истории поэзии. Его перу принадлежит книга „Tarjuman al-balāghat" (Толмач красноречия), легшая в основу поэтики Рашидаддин Ватвата. Интерес к теоретическим вопросам был, видимо, довольно силен, ибо там же возникло и второе произведение аналогичного характера „Xuǰasta-nāma" (Счастливая книга) Абу-л-Хасана ʿАли Бахрами из Серахса.[4] Изучение этой книги, особенно той части ее, которая относится к метрике, Низами 'Арузи считает совершенно обязательным для начинающего поэта. Эта книга, тоже до нас не дошедшая, была использована известным теоретиком поэзии Шамс-и Кайсом. Особенно большой интерес должны были представлять книги Бахрами „Ghāyat al-ʿarūḍayn" (Предел двух ʿарузов), дававшая сравнение метрики арабской с введенными в нее персидской поэзией дополнениями и изменениями и его „Kanz al-qāfiya" (Сокровище рифмы), где эти же вопросы ставились по отношению к рифме. Если Балх и Газна находились под таким воздействием школы Рудаки, то в самой Бухаре ее воздействие было, конечно, еще более ощутимым. К сожалению, литература караханидского округа пока изучена очень мало, да и изучению поддается с трудом, так как при огромном числе имен количество сохранившихся памятников сравнительно очень невелико. Отсутствие полной хронологии караханидов, кроме того, крайне затрудняет определение времени, когда действовали многие из поэтов этого круга. Так, мы ничего не можем сказать о следующих поэтах: Лу'лу, Калами, Наджиби, Фарани, ʿАли Сипихри, Суғди, ʿАли Банизи, Наджари, Сағарджи, Писар-и Даргуш,

[1] Относительно „Vāmiqu Adhrā" см. статью того же названия в сборнике „Хакани—Низами—Руставели" (Л., 1935) под ред. Ю. Н. Марра. Сведения, сообщаемые этой статьей, однако, и неполны, и неточны. Совершенно исчерпывающий материал по истории этой поэмы и дальнейшей судьбе этой темы дает прекрасная статья г. Тарбийат в журнале „Армаган".

[2] Хорошее издание его дивана вышло недавно в Тегеране.

[3] Текст и перевод A. Kazimirski (P., 1866). Настоятельно требуется новое издание.

[4] Время ее написания не совсем ясно. Это считает Бахрами современником отца Махмуда Себуктегина, но Риза-Кули-хан дает дату смерти его 1107 г. Ср. Cah. Maq., 132.

Писар-и Исфара'йни.[1] Не нужно думать, что это отсутствие сведений происходит от того, что это все мелкие, малоинтересные поэты.

В XI в. главой поэтов был бухарец ʿАмʿақ, умерший в преклонном возрасте в 1149 г. Из его дивана сохранилась только небольшая часть, которой, однако, вполне достаточно, чтобы убедиться в том, на каком высоком уровне продолжают держаться эти стихи. Не случайно, конечно, такой знаток, как Рашидаддин Ватват, высоко ценил этого поэта и использовал его стихи в своем трактате по поэтике. ʿАмʿақ помимо лирики создал и поэму „Иосиф и Зулейха", первым рискнув пойти по стопам Фирдоуси. Но характерно и здесь повышение интереса к технике, — поэма написана так, что одновременно может читаться двумя различными метрами.

В XII в. место ʿАмʿака занял критиковавший его устад Абу-Мухаммед Рашиди, получивший звание „сейида поэтов". Ему помимо лирики приписываются произведения „Zīnat-nāma" (Книга украшения) и поэма „Mihru vafā", но, кроме нескольких строк, ничего из его стихов не сохранилось. Нет также и никаких биографических сведений о нем. Может быть, это объясняется тем, что он, повидимому, был христианином. По крайней мере самаркандец Сузани (ум. 1179), избравший его мишенью для своих насмешек, не раз намекает на это и обычно титулует его xar-i xumxāna — ослом из винного погреба, что как будто указывает на его принадлежность к христианству. Самая яркая фигура всего XII в. это, конечно, только что упомянутый „венец поэтов" (tāj šaš-šu ʿarā) — Мухаммед ибн-ʿАли Сузани.[2] Касыды в его творчестве занимают сравнительно малое место. Он или не нуждался в таком заработке, или считал ниже своего достоинства попрошайничать у носителей власти. Основную часть его дивана занимают сатиры, злые пародии на придворную поэзию, интереснейшие бытовые сценки из городской жизни, подчас крайне циничные и непристойные.

Среднеазиатская поэзия этого времени не отрывалась от литературной жизни других районов. Сузани интересовался тем, что делалось за пределами караханидских владений. Наличие таких связей подтверждает и то, что у газневидского поэта, учителя создателя суфийской поэмы Сенаи, известного ʿУсмана Мухтари из Газны (ум. 1149 или 1159) мы находим касыды в честь отдельных представителей караханидского дома.

Отметим также, что и в области прозы караханидские авторы продолжают старые традиции. Дебир Килидж Тамгачхана Ибрахима самаркандец Бахааддин Мухаммед ибн-ʿАли ибн-Мухаммед ибн-ʿУмар аз-Захири ал-Катиб обработал[3] заново уже упоминавшееся выше „Синдбад-намэ".

Обработка заключалась в усложнении языка старого перевода и введении туда некоторого количества арабских стихов. Им же был составлен трактат по вопросам управления страной Aghrāḍ as-siyāsat и сборник Sam ʿaẓ-ẓahīr fī ǰam ʿan nazīr.[4]

Весьма своеобразный вид прозы представляет собой роман бухарца Джаухари (по прозванию Заргар — золотых дел мастер), посвященный любовной истории поэтессы Махсити. Самое повествование написано прозой, но почти все речи действующих лиц, особенно тогда когда они эмоционально насыщены, даны в форме четверостиший (рубаʿи). Как

[1] Характерна замена арабского „ибн" на его персидский эквивалент и архаичная форма дарғуш — дервиш.

[2] Прекрасная рукопись его дивана в Тадж. Гос. публ. библиотеке в Сталинабаде.

[3] По Cah. maq, 176, около 1201 г.

[4] Haft Iqlim, f. 446 v. У Эме (258)-Sam ʿaẓ-ẓahīr fī ǰam 'az-zahir. В Cah. maq. (189) в обоих случаях aẓ-ẓahīr.

известно, установление автора четверостишия обыкновенно крайне трудно, и поэтому определить, чьи четверостишия использовал Джаухарӣ, приписывая их Махситӣ и ее возлюбленному Ибн-Ḫāṭибу, пока едва ли возможно. Во всяком случае среди этих четверостиший много таких, которые обычно приписываются Ḫайямý, Ḫāḳāнӣ и другим известным поэтам.[1]

Тесно связан со Средней Азией и весь круг поэтов, обслуживавших сельджукскую династию. Известно, что при дворе правителя Нишапура Тугāншāха, крупнейшим поэтом которого был уже упоминавшийся Азраḳӣ, работал целый ряд поэтов — ʿАбдаллах Ḳурайшӣ, Шуджā Насавӣ, Ахмед Бадйхӣ, Ḫаḳāḳӣ и др. Между этими поэтами в присутствии властелина происходили поэтические диспуты, причем сам Тугāншāх принимал живое участие в обсуждении прослушанных стихов. При дворе Меликшāха поэзия занимала несколько более скромное место, ибо знаменитый везир Низāмалмульк не любил поэтов, считал их „дармоедами" и всячески старался сократить предназначавшиеся для них суммы. Зато высокого подъема развитие придворной поэзии достигает при последнем сельджуке Санджаре (1117—1157). Источники сообщают, что при его дворе было четыреста поэтов. Эта цифра, конечно, обычная условность, ибо ее называют и в связи с именем султана Маḥмӯда, и понимать ее нужно просто в смысле „очень много" поэтов.

В задачу настоящей статьи не входит перечисление всех этих мастеров слова. Мы остановимся только на некоторых из них и постараемся показать характер этой поэзии. Большой интерес представляет творчество пока очень мало изученного Абдалвāси' Джабалӣ (ум. 1160), происходившего из Гарчистана. Он начал свою деятельность в Герате, затем четыре года обслуживал газневида Бехрāмшāха и только тогда уже перешел ко двору Санджара. Продолжая старые традиции, он, помимо персидских стихов, писал также и на арабском языке.

Джāмӣ утверждает, что на его касыду из 42 бейтов, начинающуюся словами —

* كه دارد چون تو معشوقی نگار و چابک و دلبر *
* بنفشه زلف و نرگس چشم و لاله روی و نسرین بر *

„У кого есть подобная тебе возлюбленная, прекрасная и изящная и чарующая, фиалколоконная и нарцисоокая и тюльпанощекая и шиповникогрудая" —

никто не мог написать ответа.[2]

Восточные авторитеты говорят, что ʿАбдалвāси' выработал свой собственный особый стиль. В самом деле, его касыды заметно отличаются от произведений его современников. Пожалуй, наиболее характерная черта их — крайнее пристрастие к фигуре джам' ва таḳсӣм, применяемой им в разнообразнейших комбинациях и весьма искусно.

Вторая любопытная черта его — любовь к упоминанию разнообразных животных и их свойств. В его диване можно найти буквально всех животных, которые были известны тогдашней зоологии.

---

[1] Хорошая рукопись этого романа хранится в рукописном фонде Инст. лит. и яз. им. Низами АН АзССР в Баку. Большая часть приписанных Джаухарӣ Махситӣ четверостиший была извлечена из этого романа и опубликована в Баку в переводе на азербайджанский язык в качестве подлинных произведений Махситӣ.

[2] Эти сведения даю по любопытной книге бухарского любителя поэзии Мунӣраддӣн Абу-ш-шараф Ḫусейн ал-Фергāнӣ, суммā ал-Булгāрӣ, суммā ал-Буḫāрӣ „Yawāqīt al-aš'ār min xawānīn al-axyār", написанной в 1854/1870 г. (рукопись Узб. Гос. публ. библиотеки, № 138). У этого же автора были еще, повидимому, очень интересные сборники Iram al-qasa'īd и Riyād at-tarjī".

Одно из первых мест среди поэтов Санджара занимал эмир Му'иззӣ (ум. после 1147—1148 г.).[1] Творчество этого поэта также изучено пока очень мало. Не установлено точно и его происхождение. Указывается Нишапур, Неса и Самарканд. Его обширный диван сохранился и свидетельствует, что в его лице мы имеем мастера, обладавшего незаурядным даром vaṣf'a (своего рода описаний), прекрасно владевшего формой, но не стремившегося к новшествам и разрабатывавшего дальше тематику газневидских поэтов.

Хотелось бы только отметить, что васфы эти совершенно аналогичны таким же описаниям, в изобилии разбросанным на страницах Хамсэ Низāмӣ. Достаточно в данном случае хотя бы вспомнить великолепный vaṣf жаровни с угольями в „Хосров и Шӣрӣн". Это обстоятельство не случайно. Поэты Средней Азии в это время пристально следили за деятельностью своих азербайджанских коллег, особенно величайшего мастера касыды Бадӣля Ханāнӣ, с которым они постоянно вступают в соревнование. Так, Асӣрад-дӣн Ахсикатӣ (ум. 1211—1212) отнюдь не желает уступить Ханāнӣ той ведущей роли, на которую он претендовал. Он говорит:[2]

* تا کی سرای طغرل و تا کی در طغان *
* خلقان بیار و طمع بر آر از سر اثیر *
* وز ننگ مدح گفتن خاقانش وا رهان *
* مرغ سحر که است صفیر سلام او *
* اورا بآستانهء شروانیان رسان *
* تا از خوی خجالت جیحون کنند خاک *
* خاقانی ثنا گر و خاقان شعر خوان *

„Доколе дворец Тогрула и доколе врата Тугāна! Неси рубище и изгони алчность из головы Асӣра и избавь его от позора славословить хакана. Чириканье его привета словно утренняя птица, доставь его к порогу ширванцев, чтобы потом стыда прах превратили в Джейхун славословящий Ханāнӣ и читающий стихи Ханāн!"

Знаком с творчеством Ханāнӣ был, конечно, и величайший мастер касыды сельджукского круга Анварӣ (ум. 1189 или 1191), произведения которого представляют собой кульминационный пункт развития касыды по прямой линии Рӯдакӣ-'Унсурӣ-Му'иззӣ-Анварӣ.

Ряд крупных имен мы находим и среди придворных поэтов хорезмшахов, с одной стороны, связанных с поэтами караханидов, с другой, — постоянно соперничавших с сельджукскими поэтами. Для характера этих связей интересна роль Адӣб Ṣāбира из Термеза (ум. 1143—1144), который состоял в числе придворных поэтов Санджара, был им отправлен ко двору Атсиза в качестве своего рода „знака внимания", но на самом деле с целью получать через него информации о планах Атсиза. Адӣб Ṣāбиру удалось предотвратить покушение на жизнь Санджара, но Атсиз установил, что его планы сорвал поэт, и он приказал утопить его в Амударье. Касыды Адӣб Ṣāбира крайне искусственны. Он также любит фигуру taqsīm и строит на ней целые длинные оды. Знаменита его

[1] Обычно сообщается, что он был убит случайной стрелой Санджāра, когда проходил мимо его шатра. Но, как указано в прекрасной статье Турфэ, посвященной этому поэту (Армеган, т. V), у него в диване есть стихотворение, посвященное этому событию. Поэт сообщает, как он был ранен, говорит, что долго болел, но в конце концов поправился. Таким образом, сообщения тезкире неправильно, и дата смерти его должна быть установлена на сколько-то лет позже этого происшествия. Но ср. также: Qāsim Ghanī, Tarīx-i taṣawwuf dar islām. Тегеран, 1322/1943, стр. 481, прим.

[2] Haft Iqlīm, f. 483 r.

касыда с головоломным использованием фигуры mukarrar (повтор), начинающаяся так:[1]

* از مشک توده توده نهاده بر ارغوان *
* زلفین حلقه حلقه آن ماه دلستان *
* زان توده توده مشک آمدم حقیر *
* زین حلقه حلقه حلقهٔ تنگ آمدم جهان *

„Го́ры гор мускуса положили на аргаван два кольца в кольца локона той похищающей сердца луны. От этих гор гор горы мускуса мне кажутся жалкими, от этих колец колец на кольцах кольцом тесным стал для меня мир".

Эта фигура повторяется на протяжении двенадцати бейтов, и понятно, что подражать этой касыде почти невозможно.

Среди поэтов Хорезма особенно видное место занимал известный Рашӣдаддӣн Ватва̄т (1088—1182).[2] Это поэт, владевший огромнейшей техникой, но холодный, рассудочный и, видимо, обладавший крайне злым языком. Мало кто из современников избежал ядовитых нападок с его стороны. Вероятно, поэтому мы находим у других поэтов самые резкие отзывы о нем. Ха̄ка̄нӣ его ненавидел и даже ученик его, малоизвестный Руха̄нӣ, тоже говорит о нем без всякого уважения, как, впрочем, и о других крупных поэтах:[3]

* یکی از یشان منجیک سان نسیه فروش *
* که کرد گردش چرخش چو چرخ سر گردان *
* دوم ادیب پریشان سخن که پیمودست *
* هزار بار بسینه همه دبیرستان *
* سیوم رشیدک وطواط ژاژ خای که هست *
* چو کلخ کنده دماغ و چو کاک بسته زبان *
* چهارمین شان کاسه کجا برم باری *
* چراغ مردهٔ دانش فرزق نادان *

„Один из них, торгующий в кредит, подобно Манджӣку, которому вращение небесного колеса вскружило голову, как колесу. Другой — путаник Адӣб, который смерил тысячу раз грудью все канцелярии.[4] Третий — Рашӣдик Ватва̄т пустобрех, у которого, как у камыша, пуста сердцевина и, как у тростника, скованы уста. Четвертый, да что говорить — угасший „светоч знания", невежда Фараздак".

На выдающееся место претендовал и большой мастер сочетать звучные похвалы, посылавший свои касыды во все концы мира, — Захӣраддӣн Фарйа̄бӣ (ум. 1202). Уже упоминавшийся выше Асӣраддӣн из Ахсикета (ум. 1211—1212) до такой степени жаждал вступить в соревнование с Ха̄ка̄нӣ, что решил добиться личной встречи, поехал в Ирак, там вступил в число мула̄зимов Арсла̄нша̄ха и дождался того дня, когда ему удалось, наконец, устроить диспут с Ха̄ка̄нӣ. Результаты этой встречи нам неизвестны, но и этот поэт, как многие другие, кончил жизнь забытым людьми отшельником в Хальхале.

Из Исфары происходил „царь речи" Сейфаддӣн (1183—1268), который в юности прибыл в Хорезм и вступил на службу к Ильарслану. Интересно отметить, до какой степени в это время Ха̄ка̄нӣ был популярен. Когда Сейфаддӣн приехал в Хорезм, ему было предписано пока-

[1] Ātaškada, 345.
[2] Краткую характеристику см.: Е. Э. Бертельс. Литература народов Средней Азии, „Новый мир", 1939, № 9.
[3] Haft Iqlīm, f. 454 r.
[4] Речь, видимо, о пресмыкании в эмирских приказах.

зать свое искусство и сложить касыду в „ответ“ Ḫāḳānī. Он написал произведение, начинавшееся строками:

* شب چو بر دارد نقاب از هودج اسرار من *
* خفته گیرد صبح را آه دل بیدار من *

„Когда ночь снимает покров с паланкина моих тайн, усыпляет утро вздох моего бодрствующего сердца“.

Нельзя не признать, что в этой касыде стиль Ḫāḳānī схвачен очень удачно, она так же трудна, отличается той же помпезной торжественностью. Но, тем не менее, она не была принята, так как поэт не сохранил рифму, взяв рифму ār-i man вместо нужного (и, правда, более трудного) āy-i man.

Иначе говоря, требовали максимума точности, считая, что только так поэт сможет доказать право на внимание. Впрочем, Сейфаддин справился и с этим заданием, написав касыду с началом:[1]

* تاز اکثیر قناعت شد طلا سیما ی من *
* گنج باد آورد گیتی گشت خاکپای من *

„Когда от философского камня отречения стал золотом облик мой, «принесенный ветром»[2] клад мира стал прахом под моими ногами“.[3]

Таким образом, мы видим, что вся придворная поэзия Средней Азии XII — начала XIII в. представляет собой своеобразное развитие основ, заложенных Рӯдакӣ, которое в конце XII в. сталкивается с влиянием азербайджанской поэзии и в конце концов, повидимому, в какой-то степени ему подчиняется. Крайне интересная задача — обстоятельно проследить весь этот сложный процесс. Но разрешение ее пока еще невозможно, ибо предварительно нужно издать, или, по крайней мере, изучить обстоятельно все диваны этих поэтов, кстати сказать, представленные в рукописных хранилищах лишь единичными экземплярами, а также установить специфические особенности stil nuovo Ḫāḳānī, исследование касыд которого в наши дни еще только начинается.

Отмечу еще, что и проза в этот период развивает все те же традиции старой Бухары: „Dhaxīra-yi Xārazmšāhī“ („Сокровищница хорезмшахская“) и „Aghrāḍ aṭ-ṭibb“ („Задачи врачевания“), две большие медицинские энциклопедии Зайнаддин Абӯ-Ибрāхӣм Исмāʿил ибн-Ḥасан ибн-Ахмад ибн-Мухаммед ал-Хусейни ал-Джурджāнӣ, вступившего в 1110—1111 г. на службу к основателю династии хорезмшахов Абу-л-Фатḥ Мухаммед ибн-Иамīнаддин Муʿйну, развивает и толкует, конечно, знаменитый „Канон“ Авиценны. Излагающая основы 60 наук „Ḥadā'iq al-anvār fī ḥaqā'iq al-asrār“ („Сады света об истоках тайн“) энциклопедия Мухаммеда ибнʿ-Умара ар-Рāзӣ, законченная в 1179 г. и посвященная хорезмшаху Текешу (1172—1200), покоится в основном на энциклопедии Авиценны „Kitāb aš-šifā“ („Книга исцеления“), так же как и составленные им же ранее два наброска этого труда под названием „Jāmiʿ al-ʿulūm“ („Свод наук“), обнимающих один 10 наук, другой — 57.

---

[1] Haft Iqlīm, f. 479 r.

[2] Название клада Хосрова Парвиза. Он получил это название оттого, что это были сокровища византийского кесаря, отправленные им в Абиссинию. Эскадру, которая их везла, ураган забросил во владения Хосрова, и сокровища достались ему. Tabarī, I, 1057; Šāhnāma, 1059.

[3] Оригинал Ḫāḳānī — знаменитая „тюремная элегия“, начинающаяся строками (Kulliyāt, I, 101):

* صبحدم چو گله بندد آه دود آسای من *
* چون شفق در خون نشیند چشم شب پیمای من *

„Поутру, когда клубится мой дымоподобный вздох, словно утренняя заря в крови сидит мой измеряющий ночь глаз“.

Наконец, нужно коснуться в нескольких словах еще связи со Средней Азией двух крупнейших авторов иного типа: ʿУмар Хаййāма (ум. ок. 1123) и Нāṣир-и Хусрау (1004—1088). Мы не собираемся поднимать здесь заново вопрос о Хаййāме, вызвавший к жизни такую огромную литературу и приведший в последнее время к известному скептицизму иранистов, усомнившихся даже в том факте, писал ли вообще Хаййāм стихи, хотя, казалось бы, этот факт твердо установлен свидетельством источников. Исследования последних лет с неумолимой точностью доказали, что мнение о крайней неопределенности состава сборника рубāʿи крайне преувеличено и что в XIV в. существовала определенная традиция, приписывавшая Хаййāму около 300 четверостиший и ничуть не более шаткая, чем хотя бы традиция передачи „Шахнамэ". Опубликование в Иране — ставшего известным только в недавнее время — „Трактата о Наурӯзе" (Navrūz-nāma), приписываемого Хаййāму, убедительно толкает мысль в определенную сторону. „Новогодний трактат" этот — выраженно исмаилитское произведение. Если мы примем то положение, что Хаййāм был исмаилитом, то целый ряд особенностей его стихов станет сразу понятным. Тогда естественно это странное сочетание своего рода рационализма с мистическим налетом, понятна эта упорная борьба с мусульманским правоверием, которая велась, конечно, под маской суфизма. Но, если учесть, что Хаййāм — ученый, астроном, математик, философ, врач и поэт и к тому же исмаилит, то мы сразу же убедимся, что он, конечно, с некоторыми специфическими отличиями (преобладание интереса к астрономии), воспроизводит образ своего великого предшественника бухарца Авиценны, также бывшего, повидимому, исмаилитом. Становится понятным, почему юношеская метафизика Хаййāма — только изложение учений Авиценны, почему Хаййāм излагал своими словами его „Хутбу". А раз это так, то приходится учитывать эту тесную зависимость его творчества от бухарского округа и считать его продолжателем дела Авиценны.

Иначе обстоит дело с Нāṣир-и Хусрау.[1] Родившись в Кубадиане, районе, тесно связанном со Средней Азией, он все последние годы своей жизни провел на Памире, где еще и посейчас встречаются последние остатки основанной им секты Нāṣирийэ. Таким образом, связь его со Средней Азией не может вызвать никаких сомнений, тем более что и он, конечно, будучи автором энциклопедии „Zād almusāfirīn" („Путевой припас странников"), написанной на персидском языке, явно продолжает традиции Авиценны. Отличие его в том, что это исмаилит активный, пропагандист этой секты. Поэтому перед ним и встала необходимость не „жалить" правоверие тонкими рубāʿи, а полным голосом провозгласить свое учение, как в поэтической форме, так и в виде популярных трактатов, как Vajh-i dīn (Лик веры). К сожалению, доныне из творчества Нāṣир-и Хусрау привлекло внимание ученых только „Сафар-намэ", книга, бесспорно интересная, но прошедшая правоверную цензуру и утратившая свою первоначальную силу, и две его поэмы, хотя и переведенные, но изученные в меньшей степени. Почти не привлекают к исследованию его огромный диван, доступный теперь в прекрасном тегеранском издании, и два его философских трактата, выпущенных издательством Kāvīānī. Вместе с тем, изучение именно этих памятников в связи с произведениями Авиценны и Хаййāма и противопоставление их всему комплексу придворной поэзии газневидской и сельджукской, так же как и книге Низāм-ал-мулка, позволило бы

[1] Попытка характеристики его сделана мною во вступительной статье к моему переводу „Сафар-намэ" (М., 1935).

дать яркую, полную деталей картину развития общественной мысли Средней Азии в XI в., изобразить ту ожесточенную борьбу, которую пытались вести в это время последние обломки иранской аристократии с тюркской. В этом же плане совершенно иное звучание приобретает суфийская поэзия этого времени, использующая многие приемы исмаилитов, но ведущая борьбу за иные идеалы, стремящаяся к ограничению власти замка во имя свободы города.

Итак, мы видели, что на всем отрезке времени с X—XII в. доля участия Средней Азии в создании персидской литературы была весьма велика и что в некоторые моменты с наибольшей остротой процесс ее формирования протекал именно в Средней Азии. Не менее очевидно и то обстоятельство, что литературная жизнь Средней Азии этого времени шла в тесном контакте с районами Балха и Газны, прикаспийских областей и Закавказья.

III

Монгольское завоевание нанесло развитию персидской литературы в Средней Азии тяжкий удар. Завоеватели особенно свирепо расправились с ее крупными центрами. На месте таких городов, как Самарканд и Бухара, остались только груды развалин. Опустели поля, разрушилась оросительная сеть, голод и нищета стали уделом разоренного населения. При таких условиях культурная жизнь, конечно, должна была замереть. Не стало правителей, которым подносили пышные оды, и жить литературным заработком сделалось невозможно. Возникает стремление покинуть родину, искать более тихого и безопасного пристанища. Очень многие зажиточные люди еще в годы приближения монголов бежали в Индию и обосновались там. В числе этих эмигрантов был происходивший из Кеша (Шахрисябза) тюркский эмир Лāчӣн, сыну которого Эмӣр Ḫосрову (1253—1325) было суждено стать основателем индийской ветви персидской литературы. Здесь не место пытаться давать характеристику творчества этого плодовитого поэта, прозаика и теоретика литературы. К среднеазиатским поэтам он причислен быть не может, и творчество его обладает рядом характерных особенностей, ставших возможными только на индийской почве. Но значение его для среднеазиатской литературы все же крайне велико, ибо в XIV, а особенно в XV в. его произведения получили широчайшее распространение в Средней Азии и положили начало тому сближению между литературами индийской и среднеазиатской, которое существовало вплоть до начала XX в. Можно думать, что тот исключительно большой интерес к тематике Ḫамсэ, который так характерен для XV в. в Средней Азии, в значительной степени вызван именно „Пятью сокровищами“ Эмӣр Ḫосрова, которые были значительно доступнее широкому кругу читателей, чем требовавшие солидной подготовки поэмы Низāмӣ. Мы уже говорили выше о той роли, которую сыграла поэзия Эмӣр Ḫосрова в выдвижении на передний план газели как самостоятельной художественной формы.

Подкреплялось влияние Ḫосрова еще и тем, что в Азербайджане в XIV в. выдвинулся другой его подражатель — известный Джемāладдӣн ибн-ʿАлāаддӣн Салмāн из Сāвэ (1291—1376-1377). Этот поэт, пытавшийся продолжить линию Ḫосрова и создать новые темы в романтической поэзии, также уделял большое внимание газели. В области касыды огромное значение имела созданная им qaṣīda-yi maṣnūʿ „искусственная касыда“, — произведение, в котором содержание окончательно отошло на второй план и уступило место нагромождению технических трюков

самого головоломного свойства. Успех этой касыды был исключительно велик. Если попытки подражать Сальмāну, и даже пойти далее его, делались только в XV в., то осложнение техники, усиленное внимание к „фигурам", уже намечавшееся, как мы видели, и в XII в. после него сразу же начинает замечаться в светской поэзии. Некоторое влияние имела на Среднюю Азию и лирика Наджмаддīн Ḥасан ибн-ʿАлā ас-Санджарī, известного под прозванием Ḥоджа Ḥасан Дихлевī, современника и друга Эмīр Ḥосрова, рукописи газелей которого и до сих пор часто встречаются в среднеазиатских библиотеках.

Первый крупный поэт XIV в. — бесспорно создатель тонкой и нежной лирики ходжендец шейх Кемāль, о котором мы уже говорили выше, упомянув о его переписке с Ḥāфизом. Haft Iqlīm (f. 481), говоря об этом поэте, отмечает, что он любит гиперболы, предпочитает легкие и плавные метры, но зато пользуется трудными рифмами и редифами. Ощущается влияние на него Хасана Дихлевī, но он значительно глубже и изысканнее. Любители литературы отмечали также, что он один из первых широко ввели в лирику упоминание о псе возлюбленной.[1]

Влияние Кемāля было крайне велико в течение всего XV в. (да и позднее). Его можно особенно ясно проследить на примере одного малоизвестного, но весьма любопытного поэта Сирāджаддīна Бисāтī Самаркандского. Жизнь его почти неизвестна. Этэ дает дату его смерти — 1412 г., но показания Haft Iqlīm (f. 456) с этим плохо вяжутся, ибо там он назван придворным поэтом султан Ḥалīля сына Мираншāха и говорится, что он получил тысячу динаров за один бейт газели.[2] Ātaškada (348) считает его учеником Ходжи Исмата Бухāрī, говорит, что он был ремесленником, плел цыновки и потому избрал себе техаллус Ḥасīр, который переделал на Бисāтī по желанию своего учителя.

Бисāтī ясно указывает на свое стремление соревноваться с Кемāлем:[3]

* اشعار بساطی است که سیراب و لطیفست *
* چون میوهٔ شیرین که بیاری ز خجندش *

„Стихи Бисāтī — сочны и нежны, как сладкие плоды, которые ты везешь из Ходженда".

Еще яснее:[4]

* در نظم بساطی را کمال از خود مبین کمتر *
که پرورد ست چون مردم بآب دیدهٔ سلمانش

„Жемчуга стихов Бисāṭī не считай, Кемāль, хуже своих! Ведь вскормил их как благородный муж (= зрачек) водою очей Сальмāн".[5]

Итак, мы видим, как в течение XIV в. литературная жизнь в Средней Азии начинает снова восстанавливаться. Мы уже говорили о поэзии этого времени. Рядом с ней развивается и научная проза. Первое место

[1] По этому поводу даже сообщается такой анекдот. У одного любителя поэзии диван Кемāля был переплетен в одном томе с диваном Ḥасана, который злоупотреблял в своей лирике словом dilband обозначающим как „возлюбленную" (вяжущую сердца), так и „внутренности, потроха". Один из друзей сказал владельцу рукописи:" „а ты не боишься, что псы Кемāля сожрут потроха Ḥасана?"

[2] * دل شیشه و چشمان تو هرگوشه برندش
* مستند مبادا که بنا گه شکنندش *

„Сердце — фляга, а очи твои влекут его во всякий угол, они опьянены, как бы не разбили они его!"

[3] Та же рукопись, f. 238 v.

[4] Там же, 294 r.

[5] Сальмāн Сāваджī, о котором говорилось выше.

здесь занимает, конечно, богословско-философская литература. Чисто философские работы типа трактатов ал-Фāрāбī, или Авиценны, в это время не возникают, философия всегда сплетена с богословием, но нужно все же отметить, что далеко не все работы этого характера заключены в узкие рамки церковного правоверия. Трактат Faṣl al-xitāb знаменитого Ходжа Мухаммеда Пāрсā, например, свидетельствует о громадной его начитанности, причем, помимо цитат из основной богословской литературы, главных тафсīров и сборников хадīс, в нем широко использованы лучшие работы раннего суфизма как Kašf al-maḥjūb Джуллāбī, Kitāb at-ta'arruf Келāбāдī, книги имама ал-Газāлī и др.

Если одна линия философских работ развивает эти течения, то рядом с ней отчетливо ощущается интерес и к творчеству экстатически-визионарной школы Ибн ал-'Арабī и его продолжателя Ṣадраддīна Кунавī. Отголоски этих учений совершенно ясны в некоторых произведениях крупнейшего поэта XV в. 'Абдурраḥмāна Джāмī.

Не прошло бесследно для Средней Азии и то блестящее развитие исторической науки, которое так характерно для монгольской эпохи (Джувейнī, Рашīдаддīн, Вассāф, Ḳазвīнī). Гигантская история Тимура, написанная Шарафаддīном 'Алī Ездī (ум. 1454) и известная под названием „Ẓafar-nāma“ („Книга победы“) или „Tarīx-i Jihāngīrī“ („История завоевателя мира“) учитывает весь опыт монгольской историографии. Перед Шарафаддīном открывались два пути: простота и лаконичность Рашīдаддīна или вычурная сложность и темнота Вассāфа. Как он сам, так и его преемник 'Абдарраззāḳ Самарḳандī (ум. 1482) пошли по среднему пути и создали хроники высоко художественные по стилю, полные ярких красочных эпитетов, сравнений, удачно подобранных стихотворных цитат, но, вместе с тем, достаточно удобопонятные для среднего читателя. Нужно всегда помнить, что произведения этого типа ставят себе отнюдь не только те задачи, разрешить которые стремятся обычно историки; хроники XIII—XV в. также и не простой безыскусственный рассказ летописца. Это — художественное произведение, наряду с информацией и определенным идеологическим воздействием рассчитанное и на эстетическое наслаждение. Любой художественный прием, который мы находим в касыде X—XII вв., может найти себе применение и в такой хронике; в сущности говоря, это тоже своего рода касыда, но принявшая иную форму в связи с изменившимися требованиями времени.

Движение, начавшееся уже при Тимуре, своего величайшего расцвета достигло при его потомках. Два крупнейших литературных центра этого времени Самарканд и Герат привлекают к себе все лучшие литературные силы со всех концов Ближнего Востока. Снова, как в X в., Средняя Азия делается одним из средоточий передовой культуры. Интерес к художественному слову, как мы видели, всегда был силен в Средней Азии, но в это время он достигает небывалого ранее напряжения. При таком спросе на литературные произведения понятен и крайне интенсивный рост литературной продукции.

Нам уже приходилось упоминать выше о больших группах поэтов, работавших при отдельных дворах, причем источники называли цифру до четырехсот поэтов. Можно думать, что эти цифры сильно преувеличены, ибо фактическое количество имен, даже если считать таких поэтов, о которых кроме имени мы ничего не знаем, этой цифры не только для какой-либо одной династии, но и для всего этого отрезка времени не достигает. Зато для тимуридской эпохи мы имеем совершенно точную цифру, достоверность которой едва ли можно оспаривать. Великий Навои в своей ценнейшей работе „Majālis an-nafā'is“ („Беседы утонченных“)

дал нам краткие сведения о всех поэтах, жизнь которых в какой-то мере соприкоснулась с его жизнью. На отрезке времени, примерно, от 1450 г. до 1491 г. мы узнаем о существовании преимущественно на территории Средней Азии трехсот пяти поэтов. Значение именно этой территории выступает особенно ясно из того, что в числе этих трехсот пяти человек за пределами Средней Азии работало только двадцать восемь поэтов, иначе говоря — на Среднюю Азию приходится 91.82% общей цифры.

Другая любопытная черта литературной жизни этой эпохи — распространение литературы среди различных слоев общества. Если в X—XII вв. литература, главным образом, связана с придворной жизнью, а в среде городского населения она обычно имела оболочку суфийских течений, то в XV в. интерес к литературе делается почти что всеобщим. Та же книга Навои и в этом отношении дает интереснейшие сведения, сообщая материал по социальному положению упоминаемых в ней поэтов. Оказывается, что поэтическому творчеству в это время отдавались сами представители правившего дома князья-тимуриды (из них стихи писали шестнадцать человек), приближенная знать, эмиры, садры, мулāзимы. Вполне понятно, что, как и ранее, литературной работой занимаются чиновники различных приказов, мунши, қāзи, ʿулемы. По традиции Авиценны и Ҳаййāма мы находим поэтов и среди врачей. Все это бывало и ранее. Но сейчас весьма значительное место среди поэтов занимает купечество, явно занимающееся поэзией не ради материальных выгод, ремесленники различнейших профессий (причем стихи их не обязательно носят суфийскую окраску), музыканты, бродячие дервиши, шейхи и даже дивона (профессиональные юродивые). Среди перечисляемых Навои поэтов нет только крестьян, но в этой среде грамотность, вероятно, распространения почти не имела. Можно, однако, думать, что и в то время, по аналогии с современным Узбекистаном, среди крестьянства были обычны певцы и сказители различных типов.

При таком интересе к литературе понятен и крайне высокий спрос на книгу. О существовании книжной торговли в Бухаре X в. мы говорили выше. Для Герата XV в. та же книга Навои сообщает много интересных данных. Книжные лавки на базаре были в это время излюбленным местом сборищ всех любителей художественного слова. Читатели встречались там со своими любимыми поэтами, могли принимать участие в дискуссиях по поводу только что обнародованных новых шедевров известных мастеров. Поэты читали свои новейшие газели, экспромпты и шутки по адресу своих коллег. Можно представить себе, что сборища эти, конечно, бывали исключительно интересны, ибо они уже не были связаны, как в X—XII вв., церемониями придворного этикета и велись свободно и непринужденно. Навои упоминает о специальной профессии торговца газелями (ghazal-furūš), которому можно было заказать копию любой газели того или иного автора. Существование такой профессии явно указывает на то, что газель встала в центр поэтической жизни, что именно этот жанр, о формировании которого мы выше уже говорили, теперь стал ведущим.

Каков же был основной литературный язык всего этого мощного движения? Ведь мы знаем, что в Средней Азии рядом с персидским языком уже с XI в. начинают выдвигаться различные тюркские языки, причем это движение особенно усиливается в XV в. На этот вопрос опять-таки дает ответ та же драгоценная „Majālis an-nafā'is". По сообщаемым Навои сведениям, из упомянутых трехсот пяти поэтов двести семьдесят четыре писали только на персидском языке, а тридцать один человек пользовался также и староузбекским (называвшимся тогда „тюркī"), причем и эти тридцать один человек большей частью писали на обоих

языках, а не только на одном староузбекском. Поскольку, таким образом, персидский язык остается основным языком девяноста процентов всех поэтов, мы уже по этой одной цифре можем заключить, какой громадный вклад в персидскую литературу делает Средняя Азия и на этом этапе.

Попытаемся установить значение творчества этого круга поэтов для персидской литературы, выявляя наиболее характерные общие черты и направленность интересов.

Прежде всего отметим, что домонгольская литература остается в круге внимания читателей этого времени. Отзыв Нельдеке, гласящий, что работа комиссии внука Тимура Байсонқар-мирзы по изданию „Шāх-нāмэ“ велась не на тех основах, на которых ее проделали бы европейские филологи XIX в., конечно, едва ли можно оспаривать. Но нужно все-таки заметить, что 1) все же именно этот текст остается до сих пор нашим основным источником для ознакомления с этой поэмой; 2) предисловие Байсонқара (1425—1426) содержит много ценного материала; и 3) европейская наука за полтора века все же так и не сумела дать критического издания „Шāх-нāмэ“. Таким образом, деятельность Байсонқара имела немаловажное значение, и это не следует забывать.

Рядом с „Шāх-нāмэ“ продолжается и большой интерес к тематике „Ҳамсэ“, причем есть основания думать, что Ҳамсэ Низāмī была в это время несколько отодвинута на второй план „Пятью сокровищами“ Эмīр Ҳосрова. Попытки продолжать традицию „Пятериц“ мы в это время видим у Кāтибī (ум. 1434—1436), Ашрафа, жившего в Герате при Шахруҳе и умершего, повидимому, в 1450 г. Сколько частей „Ҳамсэ“ он закончил, мы не знаем; известно, что у него была поэма „Haft Āvrang“ („Большая Медведица“), законченная в 1440—1441 г., очевидно, соответствующая „Haft Paykar“, затем первая часть „Ҳамсэ“ под названием „Minhāj al-abrār“ („Тропа праведников“), законченная в 1428—1429 г., и упоминаемая в „Фархади Ширин“ Навои[1] „Xusravu Šīrīn“ (каково было название этой части, Навои не указывает). Так как приведенная в „Maǰālis an-nafā'is“ цитата (1, 8) написана метром мутақāриб, то, повидимому, была закончена или набросана даже и пятая часть „Пятерицы“.[2] Несколько частей „Ҳамсэ“ написал и Мавлāнā ʿĀлī ʿĀсī из Мешхеда (1, 21), но они, по мнению Навои, были не высокого качества. Он приводит строку ʿĀсī из его поэмы „Xayāl-i viṣāl“ („Мечта о свидании“):

شعری که بود ز نکته ساده * ماند همه عمریک سواده

„Стихи, которые лишены свежих оборотов (нуктэ), навсегда останутся черновиком“, и прибавляет, что это вполне приложимо и к стихам самого ʿĀсī.

Друг Навои мулāзим Абӯ-Саʿīда эмир Сухейли написал „Лейлī и Меджнӯн“ на староузбекском языке.[3] Таким образом, интерес к этой тематике, видимо, был весьма велик.

Поэмы типа „ʿIšq-nāma“ Ашрафа, „Sī-nāma“ Кāтибī, „Gūyu cavgān“ ʿАрифī (1438—1439) говорят о том, что малая форма романтической

---

[1] Хамса. Ташкент, 1940, стр. 89.

[2] بنزد کسی کو بدانش مه است * ز مجرم کشی جرم بخشی به است

„Для того, кто велик знанием, лучше прощение проступков, чем убиение провинившихся“.

[3] Maǰālis III, 2. Приведенный у Навои бейт из этой поэмы написан восьмистопным рамалем. Допустить, что Сухейлī нарушил традиции и всю поэму написал этим метром, совершенно невозможно. Нужно полагать, что в эту поэму, как и у ширазца Мактабī (1490), введены газели, использующие лирические формы.

поэмы, начало которой было положено трудами Эмīр Хосрова и Салмāна Саваджī, получает в это время дальнейшее развитие.

Как было сказано выше, касыда как таковая уже прежнего господствующего положения не занимает. Но старых мастеров продолжают изучать и притом очень внимательно. Джāмī[1] сохранил нам интересное свидетельство о том, кого из этих поэтов тогда ценили выше всего.

* رودکی آنکه در همی سفتی *
* مدح سامانیان همی گفتی..... *
* نام اورا که میبرند امروز *
* هست از ان شعر انجمن افروز..... *
* عنصری آنکه داشت عنصر پاک *
* کم چو اوئی فتد ز عنصر خاک..... *
* وآن معزی که خاص سنجر بود *
* در فصاحت ز بان چو خنجر بود *
* انوری هم چو مدح سنجر گفت *
* وین گرانمایه در بو صفش سفت *
* که دل ار بحر و دست کان با شد *
* دل و دست خدایگان با شد *
* با همه طمطراق خاقانی *
* بهر تاجآوران شروانی..... *
* رفت سعدی و دم ز یکرنگی *
* زدن او بسعد ابن زنگی *
* از سنائی و از نظامی دان *
* که زدام اوفتادگان جهان *
* چو در ین دامگاه یادآرند *
* از دو بهر امشاه یادآرند *
* کو ظهیر آن بمدح نظم سرای *
* کرده نه کرسئ بنک ته پای *
* مدح گوی او بس نادلشاد بود سلمان در ین خراب اباد *

„Рӯдаки, который низал жемчуга, славословил саманидов...[2] когда сегодня поминают его имя, это по причине тех озаряющих сборища стихов... ʿУнṣурī, обладавший чистой стихией, мало ему подобных рождается из стихии праха... и тот Муʿиззī, который был вельможей Санджара, в красноречии обладал языком, подобным кинжалу... Анвари также, когда славословил Санджара и эту драгоценную жемчужину, в восхваление его нанизал: «если сердце — море, а десница — рудник, то это сердце и десница властелина».[3] При всей пышности Хāкānī ради ширванских венценосцев... Ушел Саʿдī и его привязанность к Саʿд ибн-Зангī... По Сенāī и Низāмī узнай, что вырвавшиеся из тенет этого мира, если только поминают об этих силках, то поминают двух Бехрāмшāхов.[4] Где Ẓāхīр, который стихотворными славословиями попрал

[1] Haft Av ang, лит. 1914 г., стр. 144.

[2] Цитата дана с некоторыми сокращениями.

[3] Прием tadmin, Джāмī дает здесь почти точную цитату матлаʿ знаменитой касыды Анварī, которая будто бы явилась началом его литературного успеха. В. А. Жуковский. Али Ауҳадэддин Энвери. СПб., 1883, стр. 10 и 114.

[4] Речь о последнем газневиде Бехрāмшāхе и Фахраддин Бехрāмшāхе, которому посвящена Махзан Низāмī. Намек на его бейт в МА:

* نامه دو آمد ز دو ناموسکا ه *
* هر دو مسجل بدو بهرا مشا ه *

под ноги девять небесных престолов? Сальмāн в этой обители руин славословил безрадостно[1] Увейса...".

Я привел эту длинную цитату, чтобы показать, насколько традиции домонгольского периода продолжают существовать и в это время. Трудно представить себе большего знатока персидской поэзии, чем Джāмī. Если он считает этих поэтов лучшими образцами, то это убедительно доказывает, что это было господствующее мнение эпохи. Полное подтверждение этому дают и слова Навои, отмечающего вызывавшие в это время наибольший интерес произведения.[2]

Но, как сказано, время касыды уже прошло. Хотя мы и знаем примеры создания касыд, по духу отвечавших домонгольским традициям, как Hilāliyya Навои, которой он поздравил Султан-Хусейна при его восшествии на престол, или большая касыда Лутфи, написанная по случаю избавления Шахруха от покушения, но таких касыд или было немного, или они уже мало интересовали читателей. Касыда или разрабатывает философски-дидактическую тематику, как многочисленные подражания „Mir'āt aṣ-ṣafā" и „Baḥr al-abrār" Амīр Ḫосрова, или ставит себе выраженно формальные задания. Образцом считалась уже упомянутая Qasīdayi maṣnū' Сальмāна Сāваджī, которая в 160 бейтах содержит 120 явных фигур и 281 скрытую фигуру.

Казалось бы, что итти дальше уже некуда. Но по желанию Навои, Ахлī Шīрāзī (ум. 1535—1536) создал три таких „искусственных" касыды, в честь Навои, Юсуфшаха брата Султан Я'ḳуба и шаха Исма'īла Ṣафавī, в которых количество фигур еще больше. Ряд бейтов написан так, что их можно читать двумя, тремя и даже четырьмя разными размерами, а заключенное в касыде рубāī может одновременно читаться и по-персидски и по-арабски. Назвать стихи этих касыд плохими было бы, вместе с тем, совершенно невозможно. Это вполне осмысленная поэзия, но, конечно, лишенная чувства, пользующаяся многими стандартными оборотами и на глубину мысли ни в какой мере не претендующая.

Но если газель заняла место касыды, то и в этой области поэт не был свободен. Не нужно забывать, что тематика газели традицией закована в узкие рамки условной эротики. Настроения предначертаны, круг образов предопределен, дать поэтому в газели личную индивидуальную ноту исключительно трудно. Европейского читателя однообразие тематики газели поражает. Результатом всего этого изобилия газелей явилось то, что среднюю, стандартную, эпигонскую газель написать стало очень легко, но создать газель оригинальную, свежую — становилось почти невозможно.

Потому-то „игра", сугубая искусственность быстро проникает в эту область поэзии. Мемуары Ваṣīфī „Badā'i' al-vaqā'i'" („Редкостные события") — замечательный документ эпохи. Они живо показывают, как поэты старались преодолеть монотонность газели, ставя себе сложные формальные задания. Писались газели с редифами из названий цветов — розы, фиалки, лилии и т. п. — и из таких газелей составлялись целые своеобразные „букеты". Одна и та же газель становилась образцом для десятка „ответов" (назīра), в которых поэты старались превзойти друг друга в мастерстве. Сюда же нужно отнести и крайнее увлечение писанием „мухаммасов", „мусаддасов" и прочих видов

„Две книги вышли из двух честных мест, обе припечатаны на имя двух Бехрāмшāхов".

[1] Увейс Джелаир, покровитель Сальмāна. Можно перевести и „безрадостного Увейса".

[2] Muḥākamat ul Luqatajn. Taşkent. 1940, стр. 48, сл.

строфических стихов на газели лучших мастеров слова. Создание хорошего „мухаммаса" исключительно трудно по одному тому, что и тематически и формально здесь поэт связан по рукам и ногам.

Такое положение явно толкало поэтов на окончательный и полный отказ от содержания и переход к формальной игре.[1] Он полностью осуществился в получивших в это время крайнее распространение „тарихах" (хронограммах) и стихотворных загадках — муʿаммā.

IV

Заметим, что увлечение муʿаммā отнюдь не было свойственно одним плохим беспомощным поэтам. Достаточно указать, что теория этого своеобразного искусства была разработана таким прекрасным ученым и крупным стилистом, как Шарафаддӣн ʿАлӣ Ездӣ, автор „Ẓafar-nāma", что и теоретически и практически муʿаммā занимались оба величайшие мастера слова этого времени — Джāмӣ и Навои, что трактат по муʿаммā в XVI в. написал и Фуẓӯлӣ. Это показывает, что увлечение муʿаммā — не случайно, что вся логика развития поэзии на отрезке X—XV в. приводила к этому.[2]

Это падение стиха, вероятно, имеет в виду и Джāмӣ, когда, обращаясь к Навои, говорит:[3]

سخن را که از رونق افتاده بود
* بگنج هوان رخت بنهاده بود *
* تو دادی دگر باره این آبروی *
* کشیدی بجو لا نگه گفت و گوی

„Слову, которое утратило было блеск, сложило свои пожитки в углу презрения, ты снова придал эту честь, извлек его на ристалище разговора".

На этом фоне становится совершенно ясным, какие задачи ставил себе сам Джāмӣ. Существующие работы по истории персидской литературы обычно довольствуются тем, что констатируют универсальность и многосторонность его творчества. В отличие от поэтов, специализиро-

[1] Второстепенную роль играет в эту эпоху и форма мунāзāра, прославленная в XI в. мастерством Асадӣ. Нам известны „прения" ходжи Масʿӯда Ḳуммӣ, из которых одно названное „Maxzani ma'nī" („Сокровищница глубокого значения") поднесено в 1462 г. Навои и характерным образом дает спор меча и калама, т. е. военной и гражданской власти. У него же „прение луны и солнца". Ṭāлиб Джāджармӣ (ум. 1450) дал „Спор меча и човгана". Известны мунāẓара Рӯхӣ.

[2] О муʿаммā в востоковедной литературе пока материала не много. Задание этой стихотворной „загадки" таково: пишется один-два бейта стихов, самого шаблонного содержания, но, пользуясь двойным значением слов, поэт скрывает в этих стихах намеки на различные буквы арабского алфавита, которые, будучи сложены вместе, дают какое-нибудь имя собственное. Разгадывание этих загадок настолько трудно, что разгадка обычно сообщается заранее и нужно только догадаться, каким путем это имя из стихов можно извлечь, что тоже далеко не всегда легко сделать. Приведу образец.

آنکس که بود بوسم نیکان حالش * فارغ بود از جاه نباید مالش
بی فایده است غایتش را داند * چیز یکه بدان روند از دنبالش

„Тот, у кого положение (сообразно) повадкам добрых, не печется о сане, не нужно ему богатств. Бесполезны они, знает он конечную судьбу того, за чем бегут сзади".

Имя спрятано в 3—4 строках. Третью надо понимать так: пусть знает, что (в слове است конец его бесполезен, т. е. отбросить ت, остается اس. В четвертой строке нужно разделить четвертое слово и читать چیز یکه بدان روند از دن بالش и понимать „то, чем ходят, от слова دن — сердце (bāl = dil) его". То, чем ходят, это — нога, т. е. последняя буква в слове دن, иначе ن, а она должна стать „сердцем", т. е. „средней буквой" у اس, получится س + د + ا — Унс. [Пример взят из Risālayi mu'ammā, составленной Ḥусейн ибн Мухаммедом Ḥусейнӣ по желанию Навои, Рукопись Уз ФАН № 53].

[3] Hait Avrang, стр. 449.

вавшихся в узкой области газели или искусственной поэзии, он и автор семи больших поэм, и трех диванов, и работ по истории литературы и поэтики и историк суфизма. Создается впечатление, что он сознательно пробует свои силы во всех жанрах, что это задача, которую он себе ставит. Объяснение этому можно видеть в следующих его словах. Устанавливая основные свойства истинной поэзии, он говорит в своей „Златой цепи" („Silsilat aḏ-ḏahab"):[1]

* گر بود لفظ و معنیش با هم *
* این د قیق و لطیف و آن محکم
* صیت او راه آ سمان گیرد
* نام شا عر همه جهان گیرد *

„Если слово и значение вместе, одно тонкое и изящное, а другое веское, то слава (о таких стихах) вознесется к небу, имя (такого) поэта покорит мир".

В этих словах решительный и энергичный протест против формального искусства; истинная поэзия, по мнению Джами, должна быть содержательна, только тогда она может покорить мир. Становится понятно, что Джāмī пробует свои силы во всех жанрах.

Таким образом, Джāмī нельзя рассматривать как эпигона, как заключительный аккорд классической литературы. Он хотел добиться нового подъема поэзии. Эти мысли он сумел передать и своему ученику и другу Навои, который борьбу за эти же идеалы повел на своем родном языке.

XVI в. в истории персидской литературы в Средней Азии имеет огромное значение. Создание в Иране сефевидской державы и введение в качестве государственной религии шиитского толка влечет за собой разрыв в культурных связях, бывших, как мы это видели, до тех пор очень крепкими. Происходит последняя передвижка сил. Гонение на суннитов в Иране влечет за собой бегство многих деятелей литературы в Среднюю Азию (Bāṣифī). Но и в Средней Азии условия для развития литературы были и в это время мало благоприятны, и поэтому мы снова видим усиленную тягу поэтов в Индию, ко двору потомков Бабура, где и сосредоточились почти все главные силы. Этот новый индийский круг поэтов сохраняет связи со Средней Азией, оказывает на ее литературу очень значительное влияние и изучение его будет иметь огромное значение при создании истории литературы народов Средней Азии. Пока для е изучния его сделано крайне мало. Наиболее ценной работой здесь является „Šiʿr al-ʿaʾam" Шиблī Нуʿмāнī, собравбольшой и интересный материал по этой эпохе.

Но жизнь персидской литературы не прекращается и в Средней Азии. Хотя аштарханиды и не проявляли особой заботы о поэтах, но какие-то остатки старых традиций все же продолжаются. Крайне интересно наблюдать, как язык этой поэзии, в результате отрыва от Ирана, постепенно начинает изменяться и приближаться к таджикскому. Это сближение с таджикским, помимо отхода от Ирана, объясняется еще в очень сильной степени тем, что литература этого времени все больше и больше теряет связь с придворными кругами. Поэты частично связаны с кругами научных работников бухарского медресе, частично с купечеством и ремесленниками. Не получая поддержки от эмиров, не будучи связаны требованиями придворного этикета, они становятся значительно более свободными, могут пользоваться языком более широких кругов, могут вводить в поэзию реалистические образы и срав-

[1] Haft Avrang, 114.

нения, которые в условиях придворной поэзии XII в. были бы совершенно невозможны. Произведения поэтов этого времени в своей большей части пока не изданы и изучены в очень малой степени. Дать им общую характеристику поэтому пока еще очень трудно.

Наиболее характерная черта их — широкое развитие образов, связанных с бытом, не санкционированных традицией старой поэзии и в литературе XV в. прорывавшихся лишь спорадически.. Понятно, что придворный поэт Абдулла-хана Мушфики (ум. ок. 1588 г) в своих сатирах дает резко сниженную лексику. Сатира допускала это даже и в X в. Но образы бытовые проникают у него даже и в газельную лирику, для которой традиция этого, конечно, не разрешала. Так, Мушфики в одной из газелей говорит:[1]

Аз баски дар фироқат кохида шуд тани ман,
Бар рӯйи оби дида монанди барги коҳам.

„Так иссохло мое тело в разлуке с тобой, что я — словно соломинка на поверхности слез".

Тело, иссохшее, как соломинка тростника, — широко обыгранный классической поэзией образ. Сочетая его со слезами, Мушфики получает реалистическую картинку соломинки, несущейся по мутным волнам арыка.

Или:

Эй шам'и хубрӯёон, парво надорӣ аз ман,
Каз дуди оташи дил шуд хонумон сиёҳам.

„О, свеча красавиц, не обращаешь ты на меня внимания, но ведь от дыма огня сердца дом мой стал черен".

Вздох — дым сердца, образ, ставший стандартным, но что этот дым может закоптить дом, отапливаемый „по-черному", опять выдвигает образ из его традиционного плана.

То же явление можно наблюдать и в творчестве блестящего поэта — Сейида из Насафа, умершего в конце XVII в. Жизнь его прошла в нищете и лишениях. Повидимому, делались попытки привлечь его ко двору Субханкулихана, но свободолюбивый поэт предпочитал нищету и не желал писать на заказ льстивых восхвалений правителям, которых он не уважал. Сотни раз в персидской поэзии употреблялся образ: бутон розы разорвал на себе рубашку. Сейида поворачивает образ и говорит, что рубашка на нем от ветхости истлела и разваливается по кускам, как лепестки облетающей розы. Мотылек и свеча — с древних времен излюбленная тема лирики. Но в доме у Сейида свечи нет, и мотылек лететь не может, ибо даже и пауки в его доме сдохли из-за отсутствия мух, которым там нечего есть, и качаются на сквозняке высохшие в своей паутине.

Примерно такой же прием мы видим и в следующих строках:[2]

Фалак ба қомати пири хамида мемонад,
Ҷаҳон ба дехайе торочдида мемонад...
Даруни ҷомайи рангини хеш дуньёдор
Ба кирмҳойи бирешим танида мемонад.

„Небосвод похож на стан сгорбленного старика,
Мир похож на разграбленный кишлак...
А богач в своем пестром халате похож на гусениц, завернувшихся в шелковую нитку".

---

[1] Namunahoji adabijoti tojik. Сталинабад, 1940, стр. 171.
[2] Namunaho, 181.

Или:[1]

Эй косайи гадо чи садо мекуни буланд,
Овозайи карам ба лаби ҷоми Ҷам намонд.

„Эй, чашка нищего, зачем ты громко бренчишь?
Ведь и слуха о щедрости на краю чаши Джемшида не осталось!"

Чаша эта отражает весь мир; следовательно, щедрости, благородства в мире вообще больше нет.

Интересно отметить, что эта тенденция к созданию более реальных образов характерна и для поэзии Индии этого времени. Признанным мастером газели XVII века считался ʿАлӣ Ṣāʾиб (1603—1677), подвизавшийся при Шахджахане (1625—58). Его громадный лирический диван полон таких образов, придающих всей поэзии совершенно новый тон. Правда, у Ṣāиба в силу иных условий жизни они не носят такого мрачного характера и не связаны постоянно с упоминанием о нужде и нищете. Как образец стиля его приведу один бейт, содержащий прекраснейший husn-i ta'līl:[2]

* تا شبنم افتاده بر افلاک بر آید *
* خورشید جهانتاب فرو هشته رسنها *

„Чтобы выпавшая роса могла подняться на небеса, согревающее мир солнце спустило вниз канаты".

Речь о солнечных лучах. Образ смелый и интересный.

При описании красавицы образ: бровь — арка, михраб повторялся сотни и тысячи раз. У Ṣāʾиба он повернут так:

* فکند از سر گردن کشان عالم خاک *
* کلاه عقل تماشای طاق ابرو یش *

„С головы гордецов (этого) мира праха кулах разума заставило слететь созерцание арки ее бровей".

Рядом с этой газельной лирикой индийская литература вырабатывает новую тему в эпической поэзии. Целый ряд поэтов Шахджахана, среди которых нужно особо выделить Ṭālиба Āмулӣ (даты неизвестны) и Абӯ-Ṭālиб Калӣма (ум. 1651—1652), создают небольшие поэмы под заглавием „Qaḍāvu qadar" („Предопределение"). Это типичные авантюрные романы в миниатюре, применяющие даже те же приемы, которые получили широкое распространение в европейском авантюрном романе конца XIX в.

В конце XVI в. властителем дум среднеазиатского любителя литературы становится индийский поэт мирза Абдулқāдир Бедиль (род. в Акбарабаде в 1644 г., умер в Дели 5 декабря 1721 г.). Бедиль — автор весьма плодовитый, его куллиат, литографированный в Индии, обнимает более тысячи страниц и содержит, кроме огромного лирического дивана, ряд таких больших поэм, как „Muḥīṭ-i aʿẓam" („Великий океан"), „Tūr-i maʿrifat" („Синай познания"), „Irfān" („Гносис"), прекрасную, глубокую по содержанию прозу „Nukāt" („Тонкие мысли") и „Ruqaʿāt" („Послания"). Поэмы Бедиля посвящены вопросам философским и социально-политическим. Он смело берется за самые трудные проблемы, за такие вопросы как происхождение человека, возникновение государства и т. п. и решает их сплошь и рядом отнюдь не в духе официального правоверия. Философским элементом пропитана и его лирика. Наиболее характерная черта ее — выработанный Бедилем своеобразный стиль „эзоповского" языка. Его образы сложны и необычайны, его лирика трудна до последнего предела. Но трудность здесь уже не та, которую мы видели в XV в.

[1] Там же.
[2] Kulliyāt-i Ṣā'ib. Bombay. 1880, стр. 2.

и против которой так горячо протестовал Навои. Бедилю есть что сказать. Только говорить на эти темы открыто было бы крайне опасно и потому-то он и скрывает свои мысли под покровом густой ткани метафор, преграждающей доступ непосвященным взорам.

В европейской науке попыток изучить Бедиля пока не делалось. В Иране имя его почти неизвестно. Но в Средней Азии весь XVIII—XIX в. увлечение его творчеством было широко распространено. Организовали специальные кружки для совместного чтения и толкования Бедиля. Существовала даже своего рода профессия „бедильхон'ов" — чтецов и толкователей этой поэзии. Умение читать Бедиля считалось доказательством законченного литературного образования. Создался обычай переписывать его стихи наиболее трудными почерками, опуская диакритические точки и делая чтение таких рукописей поистине головоломной работой. Все среднеазиатские поэты этого времени пытаются подражать ему, хотя зачастую это подражание ограничивается только одной внешней формой. Под оболочкой затрудненной, запутанной фразы никакого содержания уже не скрывается, и „эзоповский" язык оказывается уже самоцелью.

Нужно отметить, что увлечение Бедилем было характерно не только для поэтов таджикских; в одинаковой степени его изучали и осваивали и поэты, писавшие на узбекском языке. Впрочем, вообще следует помнить, что в эту эпоху, когда подготавливалось сложение национальных литератур, расчленение литературы таджикской и узбекской — задача крайне трудная. Конечно, разграничить эти литературы по языковому признаку очень просто. Но рост литературы на узбекском языке, начавшийся уже с XV в., отнюдь не обозначает, что литература на языках персидском и таджикском с этого времени делается достоянием только одной таджикской части населения Средней Азии. Персидский язык все это время продолжал оставаться вторым литературным языком узбеков. Его изучали в школе, без знания классиков персидской литературы нельзя было считаться образованным человеком. Даже такие в полном смысле этого слова народные поэты, как Амин-ходжа Мукими (1851—1903), наряду со своим родным языком, продолжали владеть персидским в такой степени, что могли писать на нем весьма неплохие стихи. Это обстоятельство при изучении литературы народов Средней Азии в XIX в. приходится учитывать, и при написании подготавливаемых историй узбекской и таджикской литератур вести работу параллельно, избегая разрыва.

На этом обзор основных этапов истории персидской литературы в Средней Азии мы закончим. В обзоре нашем мы, конечно, смогли только слегка задеть эту огромную тему. Имеющийся и доступный материал, особенно в книгохранилищах Средней Азии, исключительно велик и обилен. Исчерпывающее изложение всех фактов требует огромной работы, которая пока еще находится на самых первых этапах. Материалы дают десятки и даже сотни имен поэтов и писателей, не только никогда не издававшихся, но даже и почти не упоминаемых европейской наукой. Пройдет немало времени, прежде чем весь этот огромный материал удастся в какой-то степени освоить. Поэтому мы, конечно, не могли ставить себе задачи дать в настоящей работе какие-то окончательные выводы. Это — только своего рода разведка, набросаны основные маршруты, по которым придется отправить целый ряд научных экспедиций. Однако некоторые довольно существенные выводы она позволяет сделать уже сейчас. Остановимся на одном из них. Обычно принято считать, что с XVI века начинается упадок персидской литературы. Это отчасти верно. Объясняется это тем глубоким экономическим упадком, который дает себя знать по всему Ближнему Востоку и причины которого хорошо освещены нашими историками. Но причина не только в этом. Если

учесть, что именно с этого времени интерес к родным языкам во всех частях бывшего халифата выявляется все яснее и яснее, что этот интерес особенно силен у лучших представителей каждого народа, то станет понятно, что тот приток сил, который персидская литература как литература международная ранее получала со всех сторон, теперь должен был резко сократиться. Персидская литература беднеет за счет роста литератур других народов. Это естественно и закономерно, так и латинская литература европейского средневековья замирает, отдавая свои силы литературам английской, французской, итальянской, немецкой. Сходство процесса затуманено только тем, что персидский язык XVII—XVIII вв. меньше отличается от языка классического периода, чем, скажем, язык итальянский от латыни. Процесс еще осложняется формированием литературы таджикской. Отсюда не следует вывод, что таджикский народ до XVI века литературы не имел. Он, конечно, ее имел и имел с глубочайшей древности, но, как это почти всегда наблюдается в Средневековьи, не всегда его литературный язык совпадал с разговорным языком масс. Персидская литература в Средней Азии несомненно обслуживала таджиков, но их в такой же мере обслуживала и литература на персидском языке, возникавшая в Закавказье, Иране и Индии до XVI в. Потому-то и приходится смотреть на классическую персидскую литературу, как на общее достояние многих народов. Начиная же с XVI в., это деление не только возможно, но и вполне естественно. Влияние Мушфики на развитие персидской литературы в Иране XVII—XVIII вв. равно почти нулю, так же как равно нулю, скажем, влияние таких, игравших крупную роль в Иране, поэтов, как Ḳā'āни, Шейбāни, Ягмā на литературы таджикскую и узбекскую. Зато с этого времени такую же трудность представляет разграничение между литературой персо-индийской, с одной стороны, и литературами таджикской и узбекской, с другой. Оторвать Бедиля от Средней Азии было бы формализмом, но связать его только с таджикской литературой означало бы не считаться с фактами и искажать историю, ибо еще совсем недавно узбеки читали этого поэта так же охотно, как и таджики.

Какие же выводы следуют из всего этого? Прежде всего тот вывод, что персидский язык активной роли среди народов Средней Азии уже играть не может. Национальные языки сложились, окрепли, за тридцать лет Советской власти достигли огромных успехов. Таджикский народ создает художественные произведения на том языке, на котором он и говорит. Никакое движение назад к классическому языку не возможно, ибо оно оторвало бы литературное произведение от массового читателя, следовательно, привело бы к созданию произведения никому не нужного и обреченного на бесславную гибель.

Второй вывод. Построение истории литературы многих народов Средней Азии невозможно без привлечения материалов на персидском языке. Попытка написать историю узбекской литературы, не учитывая персидской поэзии, имевшей распространение в Средней Азии, дала бы однобокое, кривое изображение, не позволила бы наметить основные ведущие линии.

Этими выводами пока и ограничимся. Их, мне кажется, достаточно, чтобы признать один очень важный факт: старые представления об истории персидской литературы, выработанные западно-европейским востоковедением, отжили свой век. В результате работ советских востоковедов они должны быть полностью пересмотрены, причем пересмотр этот даст очень много для дальнейшего изучения культурного наследия восточных республик нашей великой родины.

А. К. БОРОВКОВ

ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ УЗБЕКСКОГО ЯЗЫКА.

(Определение языка хикматов Ахмада Ясеви)

I

Творчество знаменитого дервишского поэта XII в. Ходжа Ахмада Ясеви составляет одну из любопытнейших страниц истории узбекской литературы и языка раннего периода. Стихи Ясеви на протяжении ряда столетий пользовались широкой популярностью. Это вызывало удивление и порождало догадки.

Исследований, касающихся литературной деятельности Ахмада Ясеви и его преемников, явно недостаточно, чтобы подойти к определению языка его произведений без некоторых предварительных разысканий. Акад. К. Г. Залеман сопроводил опубликованный им текст легенды XIV — XV в. о Хаким-ата филологическими примечаниями и некоторыми биографического порядка сведениями о Ясеви из жизнеописаний среднеазиатских суфиев.[1]

Любопытные данные о литературной деятельности Ахмада Ясеви и его последователей привлечены были в обширном исследовании о первых мистиках в турецкой литературе,[2] однако исследование это далеко не критическое и значительно устарело. Все же большой ряд вопросов, интересующих филолога и лингвиста, остается неясным и требует массу, подчас очень кропотливых, поисков в самых различных направлениях.

Имя Ахмада Ясеви, окруженное легендами, пережило множество других имен, его стихотворения — хикматы — расходились во множестве списков, а во второй половине XIX в. стали появляться в литографиях и печатных изданиях. Хикматы Ясеви находили постоянных комментаторов, чтецов и слушателей.[3]

Источники согласно называют дату смерти Ахмада Ясеви — 562 г. х. (1166); перечисляются имена его наставников — Юсуфа Хамаданского, тюркского шейха Баба Арслана — и многочисленных преемников. Существует ряд упоминаний о том, что он прожил 130 лет.[4]

---

[1] К. Г. Залеман. Легенда про Хаким-ата. Изв. имп. Академии Наук, 1898, т. IX, № 2, стр. 105, сл.

[2] كوپرلى زاده' تورک ادبيا تندهٔ ا يلک متصوفلر, Стамбул, 1918.

[3] Хикматы Ясеви комментировались в мистическом духе. Такого комментатора „внутреннего смысла" стихов Ясеви мы встречали в с. Бурама-тут Тюрякурганского района Наманганской обл. — это старая „атин-ойи" Курбанова. В Ташкенте женщины старого склада собирались для чтения хикматов Ясеви.

[4] О том, что Ясеви прожил 130 лет, утверждается и в „рисалэ" Мавлана Хусамэддина Сыгнаки: عمر اشان صدٌ سیٌ سال بوده ست РКП Инст. вост. рукоп. АН УзССР, № 3386, л. 16. (на полях). Ссылка на текст хикматов, где гово-

Убедительных свидетельств о поэтическом творчестве Ахмада Ясеви мы нигде не находим. Нет и ранних списков стихов его; сохранилось лишь четыре стиха, датированных XV в., — это пока самое раннее упоминание о хикматах Ясеви. Осведомленнейший писатель XV в. Алишер Навои говорит о знаменитом мистике в самых общих выражениях; умалчивается о поэтической деятельности Ахмада Ясеви и в довольно обширной ранней житийной литературе.[1] Правда, в более поздних источниках, в единичных случаях цитируются сентенции, приписываемые Ясеви, но проследить их литературную историю довольно трудно. В частности, в „Ламахат" Мухаммед алима ходжи цитируется два стиха, известных из имеющихся сборников,[2] и поясняется смысл их. Там же, в другом месте, приводится афоризм Ахмада Ясеви: „Оставь слова его, обрети его самого" (سوزِ نِی قوُی اوز نِی تاپ).[3] В другом известном сочинении „Самарат-ал-машаих" упомянуто еще одно изречение Ясеви с переводом на персидский: „сытно ешь и правильно следуй (путем)" توق بِیءِ توُغرِی بیورُو.[4]

Отсутствие убедительных данных о творчестве Ахмада Ясеви тем более удивительно, что слава шейха и влияние его мистического толка не подлежит никакому сомнению, — совершенно не случайно дальновидный Тимур воздвиг роскошный мавзолей над могилой популярного мистика в г. Ясы (Туркестане)...[5] Судя по всем данным, стихи Ясеви должны были играть большую роль в пропаганде его мистического учения и могли иметь своим прототипом шаманские песни тюркских кочевников в низовьях Сыр-дарьи. Так или иначе, преемники Ахмада Ясеви, во всяком случае, всячески старались внушить слушателям мысль о божественности хикматов, о полном согласии их со словом божиим.

Отсутствие положительных свидетельств о поэтическом творчестве Ахмада Ясеви и сколько-нибудь достоверных текстов не обещают многого в анализе наличного материала, но это отнюдь не значит, что мы должны во всех случаях ограничиваться только догадками.

Обращает на себя внимание состав рукописных сборников и известных печатных изданий стихотворений-хикматов Ахмада Ясеви.

Известно довольно большое число рукописных списков дивана, все они довольно позднего происхождения. Упоминается, как наиболее старая

рится о смерти Ясеви на 62—63 г. (каз. изд., стр. 31; РКП ИВ. В 286, л. 24б); не имеют значения, ибо речь в них идет об уединении Ясеви „под землей" в „чиллехона", а не о смерти. Ср.: Enzykl. des Islam, I, стр. 217.

[1] В поздних жизнеописаниях встречаются упоминания о принадлежности хикматов самому Ясеви, как об этом говорится, например, в „Мурат-ас-саликин"; см. текст у К. Г. Залемана, стр. 147; то же утверждает в „Сафинат-ал-авлия" Шах Низамеддин-ибн-Кāрн-кази, РКП Инст. вост. рукоп. АН УзССР, № 3386, л. 233а.

[2] Цитируются стихи: ʾâріф ʾішқі джâн мулкінда ʾäлäм тâртсä он сäккіз мің қамуқ ʾалам булбул болур.

По пятому казанскому изданию стихи эти (с большими разночтениями) в хикмате № 62, стр. 108; см. сочинение Мухаммад Алим-ал-Сиддик-ал-Алави لمحت من نفحات القدس РКП. Инст. вост. рукоп. УзАН, № 638, лл. 79а — 79б. Тут же в одном месте приводится арабское изречение Ясеви (л. 115а).

[3] Там же, л. 126б.

[4] Перевод гласит: ای درویش سیری طعام خورُ وَ راست رَوُ РКП Инст. вост. рукоп. УзАН, № 1336, л. 177б.

[5] См.: А. Семенов. Мечеть Ахмада Есевийского в Туркестане. Изв. Средазкомстариса, вып. 1, Ташкент, 1926, стр. 62 сл.

из наличных в стамбульских книгохранилищах, рукопись из библиотеки Вафик-паши 1105 г. х. Близок к этому времени и список акад. К. Г. Залемана.[1] В Институте восточных рукописей Узбекской Академии Наук находится восемь рукописей дивана Ясеви[2] и в Фундаментальной библиотеке Среднеазиатского Государственного университета — один список,[3] все позднейшего происхождения. В массе своей рукописные сборники плохо оформлены и писаны рукой переписчиков-любителей разной степени грамотности.

Количество хикматов и порядок их следования меняются от списка к списку и от издания к изданию. Впервые, видимо только в позднейших списках, литографиях и в печатных казанских изданиях, в расположении стихотворений был принят принцип, обычный при составлении стихотворных диванов, где стихи следуют в порядке алфавитном применительно к конечным буквам рифмующих строк. Кстати сказать, в этих сборниках появляется и предисловие к „дивану" Ясеви, явно позднейшего происхождения, как это и было уже отмечено.[4]

О казанских изданиях сборника хикматов Ахмада Ясеви следует сказать особо.

Проф. П. М. Мелиоранский совершенно справедливо предупредил в своей заметке об Ахмаде Ясеви в „Энциклопедии ислама", что в подробностях казанский „Диван" не изучен; судя по содержанию, не все стихотворения в нем принадлежат самому Ясеви.[5] Даже беглый обзор подтверждает правильность этого. В казанском пятом издании помещено 149 хикматов — по количеству это наиболее полное собрание стихотворений Ахмада Ясеви. Большая часть хикматов, именно 109 из 149, заключает в себе упоминание имени автора, в различной форме: Кул Хаджа Ахмад, Хаджа Ахмад Ясеви, Ясеви мискин Ахмад, Султан Ходжа Ахмад Ясеви, Ахмад-ибн-Ибрагим, Мискин Ясеви, Ходжа Ахмад. Наряду с этим сплошь и рядом следует лаконическое Ахмад или Ахмади, часто с обычными эпитетами Кул Ахмад, Мискин Ахмад.[6] Ссылка на имя является, в известной мере, гарантией подлинности стихотворений, и с этим приходится считаться.

Однако при несколько внимательном чтении текста нетрудно заметить, что некоторое число хикматов в казанском сборнике следует без всякого упоминания имени и подчас заключает другие имена. Так, наряду с именем известного преемника Ясеви Хаким-ата, мы находим в хикматах упоминание имени Кул-Шариф и Кул Гариб.[7] Как мы увидим далее, появление хикматов с этими именами в казанском сборнике имеет свои причины.

Как бы то ни было, это обстоятельство обязывает насторожиться, и естественно предположить что в сборнике могут быть и другие стихотворения хикматы, заведомо не принадлежащие Ахмаду Ясеви. Такого

---

[1] Вывезен им из Самарканда; см.: К. Г. Залеман. Легенда про Хаким-ата, стр. 126, прим. 29.

[2] №№ 377, 378, 361, 1564, 1910, 3966, 3764, 5661, — все нового происхождения.

[3] Рукопись № 210, без даты, нового происхождения, переписана малограмотным переписчиком. В сборнике за № 287 Фундаментальной библиотеки на лл. 103а — 109б выписаны 2 хикмата Ясеви.

[4] А. А. Гаррицкий, из предисловия к „премудрости шейха Ходжа Ахмада Ясевийского". Сб. Туркест. вост. инст. в честь проф. А. Э. Шмидта, Ташкент, 1923, стр. 35, сл.

[5] P. Melioranskÿ. Ahmed Jesewī, Enzykl. des Islam, I, стр. 217.

[6] По пятому казанскому изданию „Дивана" Ясеви хикматы №№ 21, 23, 24, 25, 26, 33, 35, 52, 53, 54, 56, 63, 66, 68, 93, 102, 105, 128, 137, 143.

[7] Хикматы с именем Кул Шариф по пятому казанскому изданию №№ 59, 60 и, вероятно, 56, 57, 58, 61, с именем Кул Гариб — №№ 101, 127.

рода случаи не исключены. Об этом свидетельствует хикмат № 47 на стр. 92 пятого казанского издания. Речь здесь идет о том, что будто бы будущий мюрид Ясеви Баба-Мачин услышал о недопустимых поступках Ахмада Ясеви и решил наказать его.

Услышал тогда Баба-Мачин [что],
Появился в Туркестане некий шейх Ахмад,
Беседовали там юноши и девушки между собой,
И приехал он, чтобы это запретить, друзья.

Далее повествуется о том, что Баба-Мачин приказал мюридам Ахмада Ясеви Хаким-ходжа Сулейману и Суфи Мухаммед Данишманду наказать шейха плетьми. Ахмад Ясеви при этом будто бы выдержал 500 ударов и вскрикнул, когда ему нанесли следующий, лишний удар. После экзекуции Ясеви объяснил удивленным ученикам, что 500 ударов приняли стоявшие за его спиной дивы и пери, а последний удар пришелся ему самому.

Предание это существует в нескольких версиях. Со слов Мавлана Хисамеддина Сыгнаки рассказывается, что в ханаке Ахмеда Ясеви мужчины и женщины вместе участвовали в зикрах. Появилась группа арабских дервишей во главе с шейхом, и этот-то шейх запросил о законности общего зикра мужчин и женщин у Ахмада Ясеви.[1] Ответ последнего убедил арабского шейха, и он стал мюридом Ясеви и двенадцать лет служил ему.

Согласно другому преданию, передается со ссылкой на сочинение Суфи Данишманда „Мунакиб-и-хызрат-ат-тарика", что зикрами Ахмада Ясеви, в которых участвовали женщины, заинтересовался ургенчский Имам Маргази.[2]

На почве этого последнего сказания имеется хикмат с именем уже упоминавшегося выше Гариба. Гариб явно при этом имеет в виду прозаический рассказ:

* رساله اوقودوم نثرنی نظم غه اوکوردوم *
* نثر نی سوزنی نظم ایتیب مسکین غریب ایدیا *

Читал рассказ я и прозу в стих переложил,
Прозу в стих переложив, рассказал бедняк Гариб.[3]

В казанском издании интересующий нас хикмат также заканчивается четверостишием со ссылкой на прозаическое предание.[4] Совершенно очевидно, что такого рода стихи не могут принадлежать самому Ясеви.

Разительными примерами такого рода могут быть еще и следующие случаи. Последний хикмат казанского сборника № 179 построен на обращении к Ахмату Ясеви и заключает имена его мюридов Хаким-ата и Баба Мачина:

---

[1] از خلیفه احمد سوال کرده اند که مرد زن زکر و سماع میکونند چه میکویید

См.: „Рисалэ" Мавлана Хусамеддина Сыгнаки на полях рукописи. Инст. вост. рукоп. УзАН, № 3386, л. 16, 26.

[2] РКП Инст. вост. рукоп. УзАН. № 3388, л. 66 (на полях).

[3] РКП Инст. вост. рукоп. УзАН, № 1569, л. 174б; на л. 171б об этом упомянуто в заглавии: Кїсса-ї-їмам Маргузї.

[4] В заключительном стихе говорится: нäзм äйлäдїм бу hїкäйäт бїлїн, достлäр. (Изложил стихами я этот рассказ, знайте, друзья). Каз. 5-е изд., стр. 91.

* ترکستا نغه بارالوک خذمتیده تورا لوک *
* او لوش بیرسه الالیک شیخیم احمد یسوی
* بابا ماچین اول سلطان مرُید بولدی سلیمان *
* حکیم خواجه سلیمان شیخیم احمد یسوی *

Отправимся в Туркестан, будем на службе его,
Даст нам долю, мы возьмем, шейх мой Ахмад Ясеви,
Баба Мачин стал мюридом того шейха и Сулейман,
Хаким-ходжа Сулейман, шейх мой Ахмад Ясеви.

Можно предположить, что это стихи одного из последователей Ясеви в честь их шейха, и в самом деле, в рукописном сборнике Института восточных рукописей Академии Наук УзССР, № 1564, этот хикмат (лл. 86б, 87б) назван безоговорочно „хикматом Молла Шамсэддина", о котором речь будет итти ниже.

Примеры эти не единичны. В отдельных случаях налицо совершенно неожиданные замены в хикматах одного имени другим. Так, в казанском сборнике в хикмате № 148 в заключительном четверостишии упоминается имя „Кул Ходжа Ахмад" (Кул Ходжа Ахмад гуноҳига қоил эрур); вместе с тем в рукописном сборнике Института восточных рукописей, № 378, этот стих читается (л. 48б) с именем Надири (Қул Надири гуноҳиңңа қоил эрур). Следовательно, в данном случае стихотворение-хикмат некоего Надири, при известных обстоятельствах, было отнесено к хикматам Ахмада Ясеви.

Аналогичный факт имеет место и с хикматом № 64 по пятому казанскому изданию (стр. 110—111), где этот хикмат заключает имя Кул-Ходжа Ахмад (Қаттыгланиб Қул Ходжа Ахмад йолга киргил). По рукописи К. Г. Залемана (л. 34а) этот хикмат читается с именем Кул Ахмад (Қан Йыглагыл, эй, Қул Ахмад йолга киргил), то же имя следует в Бакирган-китаби (стр. 16). Однако в рукописи Фундаментальной библиотеки САГУ № 210 этот же хикмат заключает в последних строках новое имя Кул Темури (л. 79б), имя, которое встречается здесь впервые:

قل تیموری اوزاق یولدا یاتار بولدونک * غملیک یرق کوندین کو نکا بتر بولدونک

Наиболее часты замены имени Ходжа Ахмада Ясеви именем его третьего преемника Хаким-ата Сулеймана, что обнаруживается в казанских изданиях хикматов Ясеви и в „Бакирган-китаби", где мы ожидали бы видеть собрание стихотворений Хаким-ата. Последнее двустишие хикмата № 29 по пятому казанскому изданию (стр. 65) читается с именем Кул-Ходжа Ахмад:

* قل خواجه احمد نچوک مو نده اورون تا پسون *
* کیچه کوندوز قو ر قه تورور هیبتی بار *

Зачем будет находить здесь место Кул-Ходжа Ахмад,
День и ночь он находится в страхе, в ужасе он.

По „Бакирган-китаби" это же самое двустишие читается с именем Кул-Сулеймана (стр. 9).

* قل سلیمان نتاک مو نده اورون قیلسون *
* کیچه کو ندوز قور قه دورور هیبتی بار *

Зачем здесь будет делать пристанище Кул-Сулейман,
День и ночь он находится в страхе, в ужасе он.

Приведем еще ряд такого рода подмен по указанным сборникам.

„Диван-и-хикмат“

(стр. 37) خو ا جه احمد قل بو تورور سا تیب یسون درو یشلار
(стр. 114) ای قل احمد سین بوکون قیلمغیل عبارت تون کون
(стр. 125) قول حواجه احمد کوهر ینکلیغ حکمت ایدی
(стр. 213) قول خواجه احمد کوهر ینکلیغ حکمت ایدی
(стр. 226) قول خواجه احمد سا عتی بیر دده یو ق طا عتی
(стр. 227) قول خواجه احمد صحبتده دم اورار منا جا تده

„Бакирган-китаби“

(стр. 24) حکیم سلیمان قلدر ساتیب یسسون درو یشلار
(стр. 10) قل سلیمان بلدنک بوکون قیل عبارت تون کون
(стр. 28) قل سلیمان کوهر ینکلیع حکمت تورد ی
(стр. 8) قل سلیمان دعا او چون ایدی مو نی
(стр. 11) قل سلیمان ساعتی دره‌چه یو ق طا عتی
(стр. 19) قل سلیمان صحبتده د مبدم منا جا تده

Сомнения наши увеличиваются. Трудно подчас проследить количество стихотворений-хикматов по различным сборникам и их принадлежность. Так, например, упоминавшаяся уже выше рукопись К. Г. Залемана заключает в себе, в общей сложности, 73 стихотворения-хикмата Ахмада Ясеви. На проверку оказывается, что очень большое число хикматов казанского сборника, именно 103 из 149, отсутствует в рукописи К. Г. Залемана, хотя и повторяется частью в других рукописных списках. Таким образом, критической работы над доступными текстами хикматов Ясеви — непочатый край.

Становится совершенно очевидным, что, в первую очередь, текст казанских изданий хикматов Ясеви не заслуживает никакого доверия. Ограничимся пока еще двумя примерами. Стихотворение-хикмат за № 123 по пятому казанскому изданию (стр. 212—213) заключает 7 четверостиший; в рукописи же Залемана 15 четверостиший, причем почти каждая строка заключает существеннейшие разночтения.[1] О принципиальном характере разночтений свидетельствует другой пример. В одном из хикматов утверждается, что Ахмад Ясеви предпочитал свой родной язык (тюрки) языку персидскому. В заключительных строках по казанскому изданию (стр. 254) следует, что Ясеви знал персидский язык, но предпочитал писать на родном языке (тюрки):

* مسکین ضعیف خواجه احمد یتی پتشینکا رحمت *
* فارسی تیلی نی بیلیبان خوب ایتادور تورکی نی *

Бедняк немощный Ходжа Ахмад, спасибо за твои семь писаний.
Зная персидский язык, он хорошо говорит [сочиняет] по-тюркски.

По тексту рукописи К. Г. Залемана (РКП ИВ, № В 286, л. 32а) явствует, что Ясеви не знал персидского языка:

[1] РКП Института востоковедения АН СССР, № В 286, л. 69б, сл.

* مسكين احمد يسوى علملارغه موافق *
* فارسى بيلمايدور خوب ايتدور تركنى *

Бедняк Ахмад Ясеви, подобно ученым,
Не знает по-персидски, [но] хорошо говорит
[сочиняет] по-тюркски.

Первостепенное значение с точки зрения критики текста представляет для нас выделение стихотворений-хикматов, не принадлежащих Ясеви. Мы уже имели возможность видеть, что наряду с хикматами, заключающими имя Ахмада Ясеви, встречаются хикматы с другими именами, среди которых отмечены были Хаким-ата, Шамсэддин, Шариф, Гариб. Забегая несколько вперед, заметим, что это все имена лиц, тесно связанных с мистическим учением Ахмада Ясеви и, в частности, с сочинительством духовных стихов и хикматов.

Можно предположить, что составители казанского дивана включили в состав его все стихотворения-хикматы, в которых так или иначе упоминалось имя Ахмада Ясеви, и не обращали внимания на упоминание других имен. Однако в существующих рукописных сборниках, наряду с хикматами Ясеви, сплошь и рядом встречаются также хикматы его многочисленных преемников. В рукописном сборнике Института восточных рукописей Академии Наук УзССР за № 1564 свыше 100 стихотворений-хикматов с упоминанием имени Ахмада Ясеви; однако и здесь имеют место хикматы, не принадлежащие ему. Так, на листе 47б следует стихотворение-хикмат, отнесенный, судя по заголовку, к стихам Ясеви, а в заключении содержащий имя Сулейман-ата:

* قل سليمان اوزين تورلوك كو هر سوز يدين *
* آبُ حيات سو يد ين ا يچتوق ا لحمد ا للّه *

Раб [божий] Сулейман из своих различных перлов-слов,
Из вод источника жизни испили мы, слава аллаху.

Такой же случай отнесения стихов Сулеймана-ата Ахмаду Ясеви мы находим и в другом месте (лл. 117б — 118а). Однако в массе случаев переписчик включил в сборник стихи, не принадлежащие Ахмаду Ясеви, совершенно сознательно. Таковы хикматы Хаким-ата Сулеймана,[1] Молла Шамсэддина, названного в другом месте Шамсэддином Узганди. В хикматах этот последний именует себя то Шамсэддин, то Шамс.[2] Наряду с этими именами в сборнике встречаются хикматы, заключающие ряд других имен: Кул Шариф, Мискин Гариб, Кул Асад, Худайдад, Кул Надири, Кул Сайфаддин.[3] Следует напомнить, что в стамбульском издании хикматов Ясеви особым приложением выделены хикматы Азима.[4]

Эти факты, характеризующие состав интересующих нас сборников, отнюдь не единичны. В рукописном сборнике № 378 того же Института восточных рукописей заключено 5б стихотворений с упоминанием имени Ахмада Ясеви, в различных видах, 6 хикматов без упоминания какого бы то ни было имени, а все остальные содержат ряд других имен: Кул

---

[1] РКП № 1564, лл. 95а, 121б, 123а, 124а, 125а, 129а, 130а, 131а, 133а, 134б, 136а, 137б, 138а, 171а, 185б, 189а, 205б.

[2] Там же, лл. 47б, 86б, 119б, 186б, 187а, 192а, 194а.

[3] Там же стихи Шарифа, л. 88б, л. 111б, Гариба л. 174б, Асада л. 184б, Худайдада л. 185а, Надири л. 188а, Сайфаддина 208а.

[4] Стамбульское издание „Китабханэ" — „Султан-Баязид", 1318 г. х., стр. 160, сл.

Сулейман, Шамс Узганди, Кул Надири, Сабри.[1] В рукописи № 3966 имеются 89 хикматов с упоминанием имени Ахмада Ясеви, 10 с именем Шамса, 1 с именем Гариба, 22 с именем Хаким-ата Сулеймана и 1 с именем Мискин-Касыма.[2] В другом рукописном сборнике Института восточных рукописей, № 3764, из 140 хикматов 7 с именем Сулейман-ата.[3] Большой интерес представляет и еще один список Института восточных рукописей, № 5661, где собраны духовные стихи (кысса) на различные темы и хикматы, в которых мы снова встречаем имена Ахмада Ясеви, Сулейман-ата, Шамса, Насими и Молла Базара. Становится очевидным, что в состав диванов и сборников стихотворений Ходжа Ахмада Ясеви включались вещи, близкие по содержанию и форме, причем выяснение подлинной принадлежности их самому Ясеви или его многочисленным подражателям представляло всякий раз определенно трудную задачу. По этой самой причине мы не находим сейчас сборников, однородных по составу.

Наибольшей популярностью наряду с хикматами Ахмада Ясеви пользовались духовные стихи и стихотворения-хикматы третьего преемника его Хаким-ата Сулеймана, умершего через двадцать лет после смерти шейха, в 1186 г. Деятельность Хаким-ата протекала в Хорезме в местности Бакырган, откуда его прозвище Бакырган-ата. В жизнеописаниях среднеазиатских мистиков подчеркивается всякий раз, что Хаким-ата был сочинителем хикматов, хикматы его встречаются часто вместе с хикматами Ясеви, в чем мы уже могли убедиться.

В Казани был опубликован и выдержал ряд изданий упоминавшийся уже сборник хикматов Хаким-ата под названием „Бакырган-китаби". Однако в свое время было обнаружено, что и здесь хикматов, принадлежащих Хаким-ата, не так уж много; в этом сборнике больше стихотворений других сочинителей, писавших в том же духе, следуя одним и тем же образцам. Среди имен этих сочинителей встречаются и уже известные нам имена, и сверх того ряд новых имен: Убайди, Икани, Хубби, Машраб, Тафи, Факири, Гызали, Шарафи, Шухуди, Мачин, Тадж, Байза, Бехбуди.

Таким образом, число сочинителей хикматов, писавших в стиле Ахмада Ясеви или, по крайней мере, в том стиле, который мы привыкли связывать с его именем, оказывается довольно значительным. Это обстоятельство, в свою очередь, усложняет работу над текстами хикматов Ахмада Ясеви, ибо мы имеем дело с определенным поэтическим жанром, с выработанными традициями, действовавшими на протяжении ряда столетий.

Теперь мы можем подвести некоторый итог и свести воедино список сочинителей хикматов, произведения которых разбросаны в различных сборниках и группируются вокруг имени Ахмада Ясеви и его преемника Хаким-ата. Список объединяет около тридцати имен: 1. Азим. 2. Асад. 3. Байза. 4. Бехбуди. 5. Гадаи. 6. Гариб. 7. Гызали. 8. Икани. 9. Касым. 10. Джани. 11. Мачин. 12. Машраб. 13. Молла Базар. 14. Надири. 15. Насими. 16. Сабри. 17. Сайфаддин. 18. Тадж. 19. Тафи. 20. Темури. 21. Убайди. 22. Факири. 23. Хаким-ата. 24. Хубби. 25. Худайдад. 26. Шамсэддин. 27. Шарафи. 28. Шариф. 29. Шухуди.

Галерею сочинителей хикматов, продолжателей Ахмада Ясеви, начинает третий преемник последнего — Хаким-ата Сулейман. О нем

---

[1] РКП № 378, с именем Сулеймана лл. 13б, 15б, 16б, 19а, 31а, 39б, 47а, с именем Надири л. 48б, с именем Шамса лл. 53б, 58а, 62а, 66б, с именем Сабри лл. 66б, 72б.

[2] Стихи Шамса лл. 138а, 208а, 212б, 222б, 224б, 225б, 235б, 238а, 239б, 247а, Гариба л. 156б, Сулеймана лл. 202а, 204б, 205б, 214а, 216а, 217б и др. Касима л. 220б.

[3] На лл. 31б, 33а, 34а, 58а, 72б, 83а, 84б.

в одних и тех же выражениях говорится в „Рашахат", в „Самарат-ал-машаих" Муфти Зиндэ Али и „Ламахат" Мухаммед Алим-хаджи. В „Рашахат" о Хаким-ата Сулеймане мы читаем следующие строки: „Он был из почтеннейших тюркских шейхов (از کبار مشایخ ترک) и его хикматы на тюркском языке произносились в среде дервишей. В Туркестане [хикматы его] известны и популярны и, в том числе, наиболее впечатляющи, например, посвященные уважению народа и цене времени: هر کیم کورسانک حضر بیل هر تون کورسانک قدربیل — „всякого, кого ты увидишь, чти за Хызра, всякой ночи, которую ты видишь [переживаешь], знай цену". Другой пример, принадлежащий ему, сказан им по поводу гордости и себялюбия: با ر جه یخشی بیز یمان برجه بغدای بیز سمان — „все хороши — мы плохи, все пшеница — мы мякина".[1]

Следует заметить, что последние стихи автор „Ламахат" комментирует подробнее. Здесь по поводу приведенных стихов говорится, что шейхи Ирака обращались к хорасанским шейхам с некоторыми трудными вопросами, а эти адресовали эти вопросы последователям Ясеви. В этой связи Хаким-ата и написал в ответ стихи, о которых идет речь. По словам автора „Ламахат", стихи выражают следующее: „Не существует единого пункта пути и способа к достижению божественной истины, в силу этого не может быть и стремления к тому. О, дорогой мой, будь несуществующим, дабы стать сущим".[2]

Кстати сказать, цитированные стихи Хаким-ата обнаруживаются и в одном из хикматов Ахмада Ясеви (Каз. изд., стр. 181):

* قل خواجه احمد یمان لرنی یما نی سن *
* برچه بو غدای ایل تو تما غان سما نی سن *

Кул Ходжа Ахмад, ты худший из худших,
Все пшеница, а ты мякина, не взятая населением.

Трудно сказать, пересказал ли Хаким-ата эти стихи, или снова они просочились в хикмат Ясеви благодаря позднейшим редакторам и переписчикам, тем более, что стихи явно напоминают фольклорные мотивы, напр., из песни „Зува-хан" ферганских кыпчаков:

Зуwа-қан буwдај, біз арпа
Зуwа-қан ешан, біз қалпа...

Зува-хан пшеница, мы ячмень,
Зува-хан наставник, мы служки...

В наличных сборниках встречается различное число хикматов Хаким-ата, от пяти до тридцати шести. Вопрос о личности Хаким-ата представляет особый интерес. В жизнеописаниях шейхов ясевийского толка третьим преемником Ахмада Ясеви называют то Сулейман-ата, то Хаким-ата, причем, вообще, имена четырех учеников Ясеви указываются различные. В одном списке „Самарат-ал-машаих" приведены упомянутые выше стихи Сулейман-ата и по поводу их сделана приписка: „удивительно, что в „Ламахат-и-хызрат-и азизан" стихи Сулейман-ата отнесены к Хаким-ата".[3] С другой стороны, во втором списке того же сочинения

[1] „Рашахат", изд. ташкентской литографии Арифджанова, 1329 г. х., стр. 9—10.

[2] مدار طریق و طریق وصول بحضرت حق سجانه نیستی است و ازین دقایق مقصد حاصل نا ید ای عز یز من نیست شو تا هست کردی РКП Института восточных рукописей, № 638, л. 54б.

[3] بحضرت حکیم اتا.... نسبت داده اند РКП Инст. вост. рукоп., № 2619, л. 186а, сл.

по поводу Сулейман-ата также сделана приписка, из которой явствует, что, согласно сочинению Молла Тахира Хорезми, имя Хаким-ата было прозвищем Сулейман-ата, коего именовали точнее Сулейман-ходжа, и что прозвище Хаким дал ему проницательный Хызр.[1]

С именем Хаким-ата связана непосредственная преемственность в сочинительстве хикматов. В „Самарат-ал машаих" по этому поводу имеется интересная приписка, гласящая: „Саид-ата, отец Сулейман-ата, сказал, что некоторые ученики (последнего) имели хикматы на тюркском языке".[2] Не будет ничего удивительного, если окажется, что Мачин, Тадж и Хубби, перечисленные в нашем списке сочинителей хикматов, окажутся — первый преемником Ясеви Баба-Мачином, второй Тадж-ходжой, сыном Абдул малик-ходжи, сына Мансур-ата, первого преемника Ясеви, и, наконец, третий — Хубби-ходжей, сыном самого Хакимата.

Что касается других из упомянутых нами сочинителей хикматов, то совершенно правильно, говорилось, что „сведения об этих поэтах ограничены и недостаточны". Однако по крайней мере часть из них хорошо известна, и мы располагаем убедительными данными о их сочинительстве.

В „Самарат-ал-машаих" приводится перечень преемников хисарского шейха Али-шейха, мюрида шейха Амин-Баба, наставником которого был Садр-ата, третий халифэ Занги-ата. Говорится при этом, что от шейха-Али-шейха руководство перешло к Мавдуд-шейху, а от последнего к трем преемникам его, — шейху Камалю-Икани, шейху Хадиму и шейху Зада Катибу. От шейха Камалэддина Икани же руководство перешло к шейху Саид Ахмаду и от него к Шамсу Узганди.[3]

Имена Икани и Шамса Узганди нам уже известны как имена сочинителей хикматов. В названном выше источнике об Икани говорится следующее: „Шейх Камалэддин, прозвищем коего было Икани, да будет над ним милость божья, был мюридом Мавдуд-шейха... Родился шейх Камалэддин в местности Икан, являющейся одной из местностей Туркестана, проживал в местности Алиабад, в Самарканде, умер и похоронен там же".[4]

В „Ламахат" Мухамед Алима об Икани говорится в тех же точно выражениях, причем в обоих случаях отмечается, что ему принадлежит много хикматов. Шейх Камалэддин Икани участвовал в собраниях Ходжа Ахрара.[5] В „Рашахат" приведен рассказ о встрече Камалэддин-шейха с Ходжа Ахраром в Ташкенте, при возвращении последнего из Хорасана. Камал-шейх продемонстрировал Ходжа Ахрару особый род зикра, так называемый „зикр-и арра".[6]

---

[1] Так по РКП Инст. вост. рукоп., № 1336, л. 98б, 99а.

[2] سعید اتا پدر سلیمان اتا ... تند که بعضی خلفه بزبان ترکی حکمتها دارند РКП Инст. вост. рукоп., № 2619, л. 66а.

[3] РКП Инст. вост. рукоп., № 2619, л. 66а.

[4] شیخ کمال الدین که لقب ایشان اِقانی است رحمه الله مرید مودور شیخ بوده‌اند و برادر طریقت عزیزان خادم مولد شیخ کمال الدین قریهٔ اقانست که از نواحی ترکستان است سالها در موضع علیاباد و سمرقند می بوده اند وفات و مدفن شریف ایشان انجا است РКП Инст. вост. рукоп., № 2619, л. 208а.

[5] و حکمت بسیار از ایشان سرزده که مشتمل بر معارف و دقایق این قوم‌است و حضرت شیخ بمجالس سر یفه خواجه احرار خواجه عبید الله....میر سیده РКП Инст. вост. рукоп., № 638, л. 636.

[6] „Рашахат", литогр. Арифджанова, Ташкент, 1329 г. х., стр. 15—16.

Почти слово в слово рассказано в „Самарат-ал-машаих“ и в „Ламахат“ о шейхе Шамсэддине Узганди: „Мовлана Шамс Узганди является одним из преемников шейха Саид Ахмада. Некий дервиш, долго служивший шейху Шамсу Узганди, повествует, что мавлана Шамс происходил из Узгента Туркестанской обл., где он родился“. Далее сообщается о том, что мавлана Шамс в своих хикматах выражал иносказательно тонкости мистического толка, и, в частности, ему принадлежит следующий из хикматов: قطب جهان سید احمد یا حضرت شیخیم مَدَد — „Полюс мира Саид Ахмад, о святейшество, шейх мой опора“.[1]

По всем данным Шамс Узганди был плодовитым поэтом. Ему принадлежит значительное число хикматов и духовных стихов, из которых надо упомянуть „Кисса-и-махшар-нама“, „Кабур-нама“ и „Вафот-нама-и-хизрат Биби Фотима“. Последняя „Повесть о кончине пресвятой Биби Фатимы“ заканчивается стихами:

* شمس اوزکندی شفاعتدین تیلاب ایدی مونی *
* ای لـهـی قیلما نـو میدی مننک دیـک بینوا *

Шамс Узганди, прося заступничества, поведал это.
О, боже, не обезнадеживай несчастного, как я.[2]

Наиболее яркой фигурой из сочинителей хикматов является, несомненно, шейх Худайдад. Хикматы его встречаются довольно редко. Помещенный в рукописном сборнике № 1564 Института восточных рукописей, хикмат Худайдада содержит его имя:[3]

خدای داد نینک ایشی ایرور سوزو کداز * انـدا یـو قتور سنکا لا یـق روزه نماز
سرمایه سی بویول یجره عجیز و نیاز * یـا آلـهـم نجوک سنی تا پقای منا

„Дело Худайдада слово и мученье, в них нет для тебя должного поста и молитвы. Средства на этом пути слабость и бедность: о аллах, как я обрету тебя“.

Шейх Худайдад был учеником шейха Джемалэддина, преемника Хаким-шейха, мюрида известного нам Мавдуд-шейха. Шейх Джемалэддин за противодействие Шейбани-хану был выслан по приказанию последнего из Самарканда в Герат. Рассказывается, что когда Худайдад явился впервые к шейху Джемалэддину, шейх справился у него об имени. Худайдад назвал свое тюркское имя Худай-берди. Шейх Джемалэддин тут же назвал его на персидский манер Худайдадом, и это имя закрепилось за ним в дальнейшем. Из Герата Худайдад прибыл в Гиждуван и Бухару, так утверждается в „Ламахат“.

Происходил Худайдад из Миянкаля. Со слов Кази-хана Абдул-лахана, отец которого был мюридом Худайдада, передается, что шейх Худайдад был родом из селения Кызыл-Рабат миянкальской области. Некоторое время Худайдад находился в Кермине, когда правителем там был Джанибек-султан, дед Абдулла-хана. Из Кермине Худайдад приехал в Самарканд.[4] Рассказывается, что к нему в гости являлись тюрки

---

[1] „Самарат-ал-машаих“, РКП Инст. вост. рукоп., № 2619, л. 210б. Упомянутое двустишие см. в хикматах Шамса по „Бакырган-китаби“, Казань, 1893, стр. 34.

[2] РКП Инст. вост. рукоп., № 5661, л. 3а — 4б; упомянутое „кыссэ“ там же, лл. 72а — 79б, лл. 10а — 13б; стихи об имаме Хусейне также с именем Шамса; см. лл. 25б — 51а и, наконец, л. 52б; ср. Бакирган-китаби, стр. 29, сл.

[3] Этот хикмат следует в Бакирган-китаби, стр. 37, где всего 4 хикмата Худайдада.

[4] „Ламахат“ РКП Инст. вост. рукоп., № 638, лл. 84б — 85, лл. 99а — 100а; ср. РКП Инст. вост. рукоп., № 495, л. 86а, сл.

из Кермине и Миянкаля и что, кроме того, у него был мюридом „один из казахских султанов".

Из Самарканда Худайдад переехал „из-за частых нападений народа" в селение Сугуд-и-Калан, под Самаркандом, и отсюда в местечко Азизэ, где и находится его могила.[1]

В самаркандский период своей жизни Худайдад, видимо, пользовался большим влиянием. Говорится, что Абу-саид-мирза был мюридом шейха Худайдада и при выездах на охоту в Сугуд-и-Самарканд посещал шейха. Абусаид-мирза одаривал шейха; однако Худайдад раздавал будто бы полученные подарки беднякам.[2]

Не лишен интереса также рассказ в „Ламахат" об отношении к Худайдаду Захирэддина Бабура. После смерти Шейбани-хана узбеки ушли из Мавераннахра в Дешт-и-кыпчак. Правителем Мавераннахра стал Бабур. Через некоторое время после этого Худайдад обратился будто бы к одному из своих мюридов — Арифу и сказал по-тюркски: „Ариф, нужны ли тебе узбеки, не волнуйся, ибо узбек будет государем". Спустя известное время из Дешти-и-кыпчака появился Убейдулла-хан, и когда слух об этом дошел до Бабура, то этот последний отправил одного из своих эмиров к шейху Худайдаду за благословением. Худайдад сказал посланцу: „кто является лучшим мусульманином, тот будет государем".[3] Когда слова эти стали известны Бабуру, он заметил: „Мусульманство Убейдулла-хана превосходит мое, ясно, что мнение его святейшества сводится к тому, что он (Убейдулла-хан) будет государем". Победил и стал государем Мавераннахра Убейдулла-хан.[4]

Все это интересно для нас в том смысле, что дает и хронологические рамки жизни и деятельности шейха Худайдада и некоторую общую характеристику его. Нет никакого сомнения в том, что шейх Худайдад был автором стихотворений-хикматов. Ему же принадлежат и персидские стихи. Одно двустишие Худайдада на персидском языке цитируется в „Ламахат":[5]

* ای خدای داد صبر کن در عشق او مردانه دار *
* سیـــ مـــردانـا نیا ایی جز زیان انداخته *

„О, Худайдад, терпи, обладай мужеством в любви к нему, не ищи наслаждения в людях, это принесет вред".

Современником Худайдада был Касым-шейх, мюрид шейха Саид Ахмада. Касым-шейх является, по всей вероятности, сочинителем хикматов с именем Касым, о котором выше упоминалось. Рассказывается, что Касым-шейх 15 лет был мюридом Саид Ахмада и после его смерти некоторое время замещал своего шейха... Затем Касым-шейху пришло на мысль, что он еще молод и что он должен еще служить пиру настав-

---

[1] بعده بجهت کثرت هجوم خلایق از انجا در سُغد کلان ایرمو نام قریه ایست بدانجا تشریف برده اند واز انجا بموضع عزیزه تشریف فرموده اند که موطن شریف و مرقد منور ایشان انجا است РКП Инст. вост. рукоп., № 638, л. 100а.

[2] „Ламахат" РКП Инст. вост. рукоп., № 638, л. 90а, л. 95а, 96б, л. 112а. О связи Абу Саида с дервишами см.: В. В. Бартольд. Улугбек и его время. Пгр., 1918, стр. 137—139.

[3] هر که مسلمان تر باشد وی پا د شاه با شد РКП Инст. вост. рукоп., № 638, л. 166а.

[4] مسلمانی عبید الله خان از ما پشتر است ظاهر شد که رای حضرت عزیزان قدس سرّه آنست که وی پادشاه با شد Там же, л. 166б.

[5] РКП Инст. вост. рукоп., № 638, л. 115б.

нику. Тогда он принял решение и отправился в Бухару, к шейху Абдул-латифу. Через некоторое время он стал мюридом шейха Мавлана Вали в Самарканде, где и протекала его дальнейшая деятельность.[1]

С именем Касым-шейха связан небольшой эпизод, проливающий любопытный свет на миссионерскую деятельность ясевийских шейхов. Рассказывается, что Мавлана Исматулла передавал, со слов Мавлана Мустафа-ар-Руми, что падишах Самарканда Абдуллатиф-хан обратился в беседе с Мустафа-Руми к последнему и спросил у него, почему Мавлана Вали не принимает узбеков в число своих мюридов, а Дервиш-шейх принимает, тогда как оба они являются мюридами шейха Худайдада. Мустафа-Руми не мог ответить на этот вопрос. Падишах решил послать посланца к одному из упомянутых шейхов, чтобы получить разъяснение. Однако Мустафа-Руми отсоветовал делать это, заявив, что приличнее получить разъяснение у мюрида (Мавлана Вали) Касым-шейха, и направился к нему.

Касым-шейх пояснил интересовавший государя вопрос иносказательно, в следующих выражениях: „Твой хан имеет аталыка и лейб-мехрема. Аталык ведает и благородными и простыми, а лейб-мехрем (محرم خاص) делами приближенных ведает (?). Точно так же и его святейшество шейх Худайдад сделал своим аталыком Дервиш-шейха, который берет себе в мюриды и узбеков и других, а Мавлана Вали сделал мехремом, и он принимает в число мюридов (лишь) приближенных".[2]

Ясевийские шейхи действовали, главным образом, среди тюркского населения различных областей. Однако с течением времени деятельность их, видимо, претерпела изменения и была перенесена в городские центры. Этим объясняется, возможно, и двуязычие дервишских поэтов, например того же Худайдада.

Бо́льшие или меньшие подробности можно привести и в отношении других сочинителей хикматов — Гариба, Сайфаддина, Шарифа и др., но это не входит, собственно, в нашу задачу. Стоит упомянуть лишь имя одного поэта. Это шейбанид Убайдулла-хан, поэтическим прозвищем которого было имя Убайди. Убайдулла-хан был ревностным дервишем и имел своих мюридов. Известен он и как автор персидских мистических стихов. В рукописном сборнике Института восточных рукописей Академии Наук Узб. ССР, № 501 содержится краткий комментарий Махмуд-и-А'зама Касани (Хаджаги Ахмад-бин Джелалэддина) к газелям Убайдулла-хана (Шарх-и-газал-и Убайдулла-хан), где в одном из двустиший заключено его поэтическое имя, упомянутое выше (л. 282 б):

عبید ی آنکه نه بنید بجسم سرورا * بـا و مـکـو نظر از ماه تـا بما می کن

Со слов того же Махмуд-и-А'зама Касани известно, что Убайдулла-хан писал стихи и на родном, узбекском языке. В „Рисалэ-и-чор калима" упомянутый Махмуд-и-А'зам Касани, толкуя о скрытом мистическом смысле „четырех выражений", цитирует стихи Убайдулла-хана, заключающие эти выражения в следующих словах: „Так его святейшество

---

[1] „Ламахат", РКП Инст. вост. рукоп., № 638, лл. 173б, 175а.

[2] اتالیق خواص و عوام رای پرسد و محرم خاص را نمی پرسد همچنین حضرت عزیزان شیخ خدا یداد درویش شیخ را اتالیق خود ساخته که اوزبک و غیره را مرید می کیرند و عزیزان مولانا ولی را محرم ساخته اند که خواص را مرید می کیرند „Ламахат", РКП Инст. вост. рукоп., № 638, л. 170а.

хан, богоугодный и возлюбленный сердец дервишей, Убайдулла-хан, говорит, стихи:

هر لحظه وطن ایچرا سفر قیلغوم دور * یورما کدا قدم اوزرا نظر قیلغوم دور
خلوت تو تو بان هم انجمن ایچرا مُدام * خلوت گهٔ قربت غه کذر قیلغوم دور

Каждый миг я стремлюсь путешествовать в „жилище“,
Двигаясь, стремлюсь лицезреть, стоя на ногах,
Держась в уединении [хочу быть] постоянно в обществе,
Стремлюсь пройти в тайное место единения.

Таким образом, принадлежность стихотворений-хикматов Убайдулла-хану едва ли может вызвать сомнения.

Теперь мы можем подвести некоторые итоги сказанному в отношении состава сборников хикматов Ахмада Ясеви.

Поэтическая традиция, начатая Ясеви или его ближайшими преемниками, продолжалась на протяжении ряда веков. Традицию эту поддерживали „тюркские шейхи“ ордена „ясевия“ или „джахрия“, которые всемерно увеличивали славу Ясеви сочинительством и духовных стихов и хикматов Стихотворения-хикматы употреблялись на дервишских радениях-зикрах. В одном из хикматов Ясеви, вернее же Хаким-ата, как значится в „Бакирган-Китаби“, по этому поводу говорится следующее:

* سری بیرلان سوزلارلار تیل کا حکمت توزارلار *
* عشق بیرلان جان کیزارلار رنکی سریغ دارویشلار *

„Говорят тайно, язык уснащают хикматами, любовью пронизывают душу бледноликие дервиши“.

Это обстоятельство, между прочим, обусловливало изустное распространение стихов. Повидимому, и в ордене „Накшбандия“ были приняты хикматы, которые заимствовались, возможно, из общего источника. В одном случае в рукописи Фундаментальной библиотеки САГУ (№ 210) среди хикматов Ахмада Ясеви неожиданно обнаруживается (л. 32б) хикмат с прославлением Бахаваддина:

* بها والدین قلو نکنی عاصی لارنینک اولو غی *
* محشر کو نی بولغاندا نومید قویمس یارحمن *

„Бахаваддин раба твоего, величайшего из грешных в день воскресения (мертвых) не оставит без надежды, о, милосердый [бог]“.

Хикматы Ясеви передавались изустным путем и переписывались многочисленными читателями. С течением времени, наряду с хикматами Ясеви, если таковые вообще существовали, стали обращаться стихотворения-хикматы его последователей. Вместе с силлабическими стихами появился аруз — квантитативный метр. Менялся язык. Стали возможны случаи смешения авторов. Способы передачи обусловливали отклонения от первоначального текста, в отдельных случаях возникали разные редакции хикматов. По всем признакам формироваться сборники хикматов стали не ранее второй половины XV в. Позднейшие сборники хикматов, составлявшиеся с учетом накопленного книжного опыта, опирались в отборе хикматов на упоминание в стихах имени Ахмада Ясеви. Однако, вместе с этим, перед нами всплывает новый вопрос, к которому и переходим.

II

Все ли стихотворения-хикматы, в которых упоминается имя Кул Ходжа Ахмад, Ходжа Ахмад и т. д., в действительности принадлежат самому Ахмаду Ясеви? Писал ли вообще стихи Ясеви? В хикматах настойчиво и многократно повторяется мысль о принадлежности их Ахмаду Ясеви. Таких стихов значительное число: „Кул-Ходжа Ахмад подобный жемчугу хикмат поведал", „Султан Ходжа Ахмад Ясеви поведал хикмат свой целиком", „Кому поведал ты хикмат, Кул Ходжа Ахмад, и мудростью кичась распространил, прочтя народу" и т. д.[1] Часто упоминается „вторая тетрадь" (дафтар-и-сани) хикматов: „Вторую тетрадь словес открыл я", „Тетрадь вторую поведал я на память вам" и т. д.

Мало того, в ряде случаев называется и число хикматов — 4400 и, в другом случае, 9900.[2] Гиперболически звучат и такие стихи: „Одна моя тетрадь (заключает) до ста тысяч хикматов, в этом мире у меня четыре тетради есть".

Однако все это не уменьшает, а увеличивает наши сомнения, особенно если учесть некоторые характерные разночтения в тексте этих строк.[3] Вскользь допускалась возможность существования поэта более позднего периода с именем Ахмад на том основании, что часть стихотворений-хикматов писана арузом и появилась, повидимому, позднее. Это возможно. Ахмаду Ясеви могли быть приписаны хикматы, написанные позднее сочинителем с тем же именем. В пользу этого предположения могут быть приведены следующие аргументы:

1. В хикматах сплошь и рядом упоминается имя Ахмад или Ахмади с обычными эпитетами кул, мискин, доно. Хикматы с этим именем, в первую очередь, выделяются рядом особенностей. При этом следует заметить, что хикматы с именем Кул Ходжа Ахмад и другими подчас не укладываются в общий размер стихов; например тăвбă kĭlɣĭl ходжа aḥмад болɣaj haḳдĭн ĭнâjăт по казанскому изданию (стр. 57) не укладываются в размер хикмата, но по рукописи Залемана (л. 69а) этот стих читается с именем ja aḥмад, что соответствует размеру. Такого рода замены встречаются не один раз.[4]

2. В одном случае следует стих: „Имя мое Ахмад, Туркестан земля моя". Приписывается Ходжа Ахмаду Ясеви и другой стих: „Место рождения моего тот благословенный Туркестан", или „В Туркестане я остался мазаром" и т. д.; во всех случаях имеется в виду город Туркестан.[5] Известно, что в домонгольскую эпоху название Туркестан распространялось иногда на Мавераннахр и области за Сыр-дарьей, но только в конце XV в. город Ясы стал называться Туркестаном, когда и могли появиться соответствующие стихи.

---

[1] См. казанское пятое издание, стр. 125, стр. 7, 186, стр. 124; РКП ИВ В 286, лл. 54а, 77а, 91а.

[2] См. казанское пятое издание, стр. 34, РКП ИВ В 286, лл. 77а. 27а. Число хикматов имеет здесь аллегорическое значение. Упоминается такое же число учеников Ясеви в четырех частях света.

[3] Предполагается появление „второй тетради" среди продолжателей Ахмада Ясеви. Описки в тексте казанского сборника также утверждают такую возможность, например: hікмăт ajт деб (ايت ديب) bâшларĭмгă нур câчілді (стр. 24), по РКП Залемана: hікмăт ajат (اَيَتْ) бăшларігă дурр câчілді (РКП ИВ В286, л. 92а), или hікмат ajт (ايت ديب) субхăн iді гоjă болдум (стр. 71) по РКП Залемана: hікмăт ajтіб (اَيتيب) субхâн егăм гоjâ болдум (РКП ИВ В286, л. 92б). В одном случае утверждается, что Ахмад Ясеви писал хикматы по „большим книгам" — vлvɣ vлvɣ кітаблâрдін ajді муні (ср. казанский сборник, стр. 140).

[4] Ср. казанск. сборник, стр. 148, 111, 53, 49, РКП ИВ В286, лл. 99б, 34а, 96б, 54б, 85б.

[5] РКП Инст. вост. рукоп., № 377 — âтім Aḥмăд Туркістâн дур jерім менің, л. 44а, сл. Казанск. сб., стр. 182. Ср. там же, стр. 51.

3. Именно стихи с именем „Ахмад“ или „Ахмади“ писаны преимущественно арузом и отличаются той „модернизацией“ языка, на которую указал проф. П. М. Мелиоранский. Примером могут служить следующие стихи:

* كه بيلماس ده كناه بسيار قيلد يم *
* كونكل لارنى بوزوب آزار قيلد يم *
* كه هر عاصى ايرور رحمت كا لايق *
* كيل اى احمد دعاغه بول موافق *

В неведении много грехов совершил я,
Расстроив, сердца огорчил я,
Каждый грешник достоин милости,
Приди, о, Ахмад, будь согласным молитве.[1]

* اى دوستلاريم اولسام مين بيلمام كه حاليم نه بولور *
* كورُكه كيريب يا تسام مين بيلمام كه حاليم نه بولور *

О, други, умри я, не знаю, что будет со мной.
Коль слягу в могилу, не знаю, что будет со мной.[2]

* كه مست ايرديم كه من آندين آيريلد يم *

В опьянении я [почему и] разлучился с ним.[3]

Сочинители хикматов позднего периода, обогащенные опытом поэзии XV в., естественно, усложнили и формы своего творчества. В ряде случаев прямо напрашивается сопоставление отдельных стихов Ахмади со стихами Алишера Навои, творчество которого могло быть источником вдохновения для первого.[4]

Навои: هر دم انى كوركا لى كو نكلوم قوشى پرواز ايتار
Ахмади: هر سرى پارسه او شال ياري بيلا ن پرواز ايتار
Навои: قيل اميدي بيرله غمكين خا طر يمنى شاد ايتار
Ахмади: اهل دل بو لغان كشى غمكين كو نكلنى شاد ايتار

4. Уже в приведенных стихах обращают на себя внимание фарсизмы, характерные именно для более поздних сочинителей хикматов. В стихах с именем Ахмад (Ахмади) фарсизмы обычны. Ограничимся несколькими примерами:

* صُو فى مَنْ ديب لاَفْ اوُرَارْ سَنْ اَهْ اَفْغَانِنَكْ قَنِي *
* اَشْكِ سُرْخ رَنَكِ زَرْدُ چَشْمِ كِرْ يَا نِينَكْ قَنِي *
* مُرْ شِدِى كَامِلْ مُكَمّلْ رَاهِ مَرْ دَا نِنِكْ قَنِي *
* صُفِي نَقْشْ اوُلْدُونَكْ وَلِي هَرْ كِزِ مسلمان بوُلْمَا دِيكْ *

Говоря „я суфий“, хвастаешь ты, где вздохи и стоны твои,
Где кровавые слезы, желтый цвет и плачущие очи твои,
Где совершенный наставник и мужества пути твои,
Ты внешне стал суфием, но не стал отнюдь мусульманином.[5]

[1] Казанск. сб., 5-е изд., стр. 56.
[2] Там же, стр. 113.
[3] Там же, стр. 55.
[4] Там же, стр. 69—70; „Чор деван“ Навои, РКП Ташк. пединститута № 41 510, л. 106б.
[5] РКП ИВ В 286, л. 65б, сл.; казанск. сб., стр. 178; „Бакирган-китаби“, стр. 48, сл.

В рукописи Фундаментальной библиотеки САГУ № 210 (лл. 60а — 61а) мы находим неожиданно среди стихотворений-хикматов Ахмада Ясеви персидские стихи с тем же именем Ахмад, заканчивающиеся следующими строками:

* چه سازی بلکه آن ساعت که مرگ آید بها نی *
* دارمد مو سحی پری شماندنداء زینت سنت *
* جرا آخر نسی آری یک آهی پشیما نی *
* جو کفت احمد برای این ز ردل یکی نکته *
* مسلما نان مسلمانان مسلما نی مسلما نی *

5. Послесловие в казанском „Диване“ (в некоторых сборниках это предисловие), писанное арузом, обращенное к читателям хикматов и стоящее обособленно, как это явствует из рукописи К. Г. Залемана (л. 6, сл.), заключает также имя Ахмад.[1] Хикмат с именем Ахмад, № 35 по пятому казанскому изданию (стр. 72, сл.), на тему о приближении судного дня, по содержанию чрезвычайно близок другому хикмату, № 102 того же сборника (стр. 171, сл.), принадлежащему также позднему сочинителю Гарибу.

6. По всем признакам составители сборников хикматов Ахмада Ясеви подозревали в свое время о существовании другого Ахмада. Хикматы с именем Ахмади почти все отсутствуют в рукописи К. Г. Залемана и не всегда имеются в других сборниках, хотя нет никакого сомнения в том, что они должны были быть впоследствии смешиваемы, в чем мы уже могли убедиться. В одном случае такого рода замена имени приобретает для нас принципиальный характер. Заключительные стихи хикмата № 118 пятого казанского издания „Дивана“ (стр. 199) имеют строку с упоминанием имени Ходжа Ахмад:

* خواجه احمد درمنیم آتیم تونی کو نی ینار او تیم *

Ходжа Ахмад имя мое, день и ночь горит мой огонь.

Однако эта строка по казанскому же изданию 1893 г. „Бакирган-Китаби“ (стр. 7) читается с именем Тадж Ахмад:

* تاج احمد درمنیم آتم تو نی کو نی ینار او تیم *

Тадж Ахмад имя мое, день и ночь горит мой огонь.

Таким образом, вопрос об этом имени требует особого внимания. Вместе с тем никаких прямых данных на этот счет у нас нет.

Среди многочисленных шейхов ясевийского толка было несколько лиц с именем Ахмад. Однако сообразуясь с хронологическими данными, следует предположить, что сочинителем хикматов мог быть, повидимому, шейх Саид Ахмад, он же Ходжа Ахмад, мюрид Камаләддина Икани и наставник шейха Шамсэддина Узганди и Касим-шейха. По всей вероятности Саид Ахмад в дервишской среде носил также имя Молла Ахмади, как это можно видеть по одному месту „Ламахат“.[2]

Рассказывается, что Саид Ахмад двадцать лет служил шейху Камаләддину и был в сношениях с шейхом Худайдадом. При переезде из Бухары в Самарканд Саид Ахмад остановился в Кермине у Худайдада,

[1] РКП ИВ В 285, л. 6: چینُ اَیْدی اَحْمدَی مِسکینُ بُو سوُزْنی خوُانسَک وَ هُمیدینُ قوُ تُقاَرْ غاَیْ اوُزْنی

[2] РКП Инст. вост. рукоп., № 638, л. 75а.

и последний отнесся к нему с большим почтением. В Самарканде Саид Ахмад участвовал в собрании Ходжа Ахрара, причем, по „Самарат-ал-машаих", Ходжа Ахрар удалил его из собрания за то, что он нарушил состояние экстаза ходжи.[1] В „Ламахат" речь идет о бестактности одного из учеников Ходжа Ахрара.[2]

Умер Саид Ахмад в Самарканде и похоронен за воротами Шейх-задэ, кои назывались также Па-и-Кабак.[3]

Предстоит большая дополнительная работа по установлению текстов Ахмади и его авторства. Это, в свою очередь, коснется стихотворений-хикматов, приписываемых Ясеви.

Вырисовывается сложная картина. Уже первые преемники Ахмада Ясеви считают сочинительство хикматов своей первейшей обязанностью в распространении ими мистического учения знаменитого „тюркского" шейха. Эта поэтическая традиция становится неотъемлемой частью „ясевизма". Ясевийские шейхи хранят именно родной „тюркский" язык в поэзии; в этом их известная заслуга. Однако с течением времени первоначальная простота народного стиха перестает удовлетворять дервишских поэтов, когда сила и влияние ясевизма укрепляются в центрах богословской образованности и высокой поэтической культуры. На смену народному стиху сочинители хикматов все больше прибегают к арузу, — квантитативному арабо-персидскому метру.

Идея „Дивана" — сборника хикматов Ахмада Ясеви и его преемников зародилась, повидимому, в период торжества ясевизма (на рубеже XV и XVI вв.), когда вместе с подлинными стихами Ясеви уже обращались стихи, приписываемые ему и пережившие значительный период изустной передачи и различных редакций. Сейчас очень трудно установить с большой точностью, какие именно хикматы принадлежат самому Ясеви. Легче, пожалуй, доказать обратное, что Ахмаду Ясеви не принадлежит ни одного из известных нам стихов, и что все приписано ему позднее. Данные языка, в частности, также не дают нам точки опоры.

О языке хикматов Ахмада Ясеви уже высказывались самые различные предположения. Один узбекский историк литературы, автор „Общего обзора среднеазиатской и узбекской литературы", не искушенный в специальных лингвистических вопросах, выразился в том духе, что „появление узбекского диалекта в письменной литературе можно возвести ко времени Ахмада Ясеви — это значит сказать, что самое старое произведение, написанное на узбекском диалекте, «есть хикматы» Ясеви". Отсюда явился вывод, что язык „хикматов" не был связан с „карлукско-уйгурским" языком „Кутадгу-билиг". Это впечатление складывается, видимо, при чтении дошедших до нас текстов хикматов. Не чужд был ему и Г. Вамбери, по словам которого язык хикматов Ахмада Ясеви базируется на „диалекте кокандского ханства".

Остроумные, но не обоснованные ничем соображения высказывает по этому поводу проф. Көпрюлю-задэ. По его словам, Ахмад Ясеви как уроженец Исфиджаба мог принадлежать к племени Аргу, в силу чего язык его, при наличии некоторого огузского влияния, был язык восточнотюркский, близкий языку „Кутадгу-билиг" и развился на карлукской диалектальной основе. Предлагалась и поправка к этой упомянутой выше догадке в том смысле, что язык хикматов Ахмада Ясеви развился на „кыпчакско-огузской" или „карлуцко-кыпчакско-огузской" основе.

---

[1] „Самарат-ал-машаих", РКП Инст. вост. рукоп., № 1336, л. 115б, сл.
[2] „Ламахат", РКП Инст. вост. рукоп., № 638, л. 64б, сл., л. 66а.
[3] Там же, л. 66 б.

Довольно категорически звучит утверждение Т. Менделя, согласно догадке которого „...язык в его (Ясеви) «Диване» восточно-тюркский и стоит в прямой связи с языком «Кутадгу-билиг» и орхонской письменностью".[1]

Гипотезы такого рода призваны расчищать путь к истине. Однако на нашем пути такое обилие шипов и терний, что без основательной очистки догадки не будут иметь никакого значения. Задача трудна из-за отсутствия достоверных текстов и сложности литературной истории хикматов. Однако мы все же должны знать, что дают нам наличные тексты хикматов с языковой стороны.

1. Первое, с чего по-существу мы должны начать, это — анализ языковых особенностей каждого списка „хикматов" в отдельности, — так много в них привнесли многочисленные переписчики местного, диалектального. Наиболее существенными с этой стороны являются следующие черты Accusativus-Genit., на-ні характерный и для живых узбекских говоров, например: дăрjâні гăwhарі „жемчуг моря", кăрwанні соңин âліб кочăрмі-зâ — „караван конец взявши (— следом за караваном) переселимся мы" и т. д.

Как и в живой речи, под влиянием книжного языка Accusativus и Genitivus замещают друг друга — бу дунjâніңˌ /âw/ асіні || бу дунjâні /âw/ асіні — „гам этого мира", анін учун || ані учун — „для этого" и т. д.; или ikki âлăм ішратінің мăjга сâттім (РКП ИВАН, В 286, л. 27 а, б) — „обоих миров удовольствия (Асс.) продал я за вино"; в Казанском издании (стр. 34) — ішратларін и т. д.

2. Повелительные глаголы 2 лица ед. ч. на гіл и — гін (— /іл, /ін): кор іл || коргін — „гляди", сâл/іл || салгін — „положи", қіл/ іл || кіл/ін — „делай" и т. д.; то же в случаях 1 лица мн. ч. ăjтăлук || ajтăлі — „скажем-ка (мы)", бâрăлук || бâрăлі — „пойдем-ка (мы)" и т. д.

3. Специальный интерес представляет так называемое „вставочное *н*" при локативных падежах. В большинстве говоров живых это „*н*" отсутствует, нет его и в памятниках XV—XVI вв., но группа памятников сохраняет „вставочное *н*". Речь идет следовательно о двух диалектальных источниках, имеющих глубокую историческую перспективу. В хикматах эти две линии перекрещиваются, „вставочное *н*" то появляется, то исчезает. Сравните (по казанскому изданию):

а) 'ăсâлăрі елкіндă hіммăт қурі белiндă
ідім jâді тілiнда âллă деган дервішлăр (стр. 96)

Посохи в руках их, пояс подвига на чреслах,
поминанье бога на языке, бога назвавшие дервишя.

б) hіммăт қурі б е л і д ă măwлім jâді т і л і д ă
зулфіқâри е л к і д а шері худâ 'ăлі дур (стр. 107)

Пояс подвига на его чреслах, поминанье бога на языке,
сабля Мухаммеда в руках его, лев божий Али.

4. В области лексики также перемежаются диалектальные элементы; например: jақін jâwyқ — „близко, близкий", ср. по РКП ИВ В 286 (л. 93 а): jі/ ламаjму олăр wақтім jақін jетті; то же по казанскому изданию (стр. 71): jі/ ламаjму ölăр wақтім jawyқ jетті и т. д. Еще оң-сол и он-соң — „правый-левый", например: оң-у-соңă қâчар ерміш (РКП ИВ, В 286;

[1] Th. Menzel. Die Aeltesten türkischen Mystyker. Zeitschr. der Deutsch. Morg. Ges. T. 79, 1925, S. 278.

л. 37 а) — „убегут, будто, направо и налево“ и т. д., или äсäл jаңлiқ сучук (казанск. изд., стр. 181) — „меду подобно сладкий“ и бâлдiн сучук (id., стр. 225) — „слаще меда“ и т. д. Число такого рода фактов может быть легко увеличено.

Специальный интерес представляло бы исследование арабо-персидских элементов в историческом аспекте, но мы ограничены здесь хронологическими рамками текстов стихотворений-хикматов. В частности, характер фарсизмов в хикматах указывает на непосредственность влияния персидского языка, граничащую с двуязычием. В отборе лексики так и чувствуется легкость обращения с заимствованиями, например: hämmä käc wâi деді (РКП ИВ, В 286, л. 37 б) „все люди (вм. кiшi) «ой» сказали“; äj коксі баланд — „о, тщеславный“ (буквально „высокогрудый“); ду 'âлäм (Казанск. изд., стр. 227) — „два (оба) мира“; бер о бол/ iл (id., стр. 109) — „будь безликим (покорным)“; ро-и-сіjâh „злосчастный“ (буквально „черноликий“); берур бадга джäзâ (id., стр. 77) — „накажут дурных“; қiлмä бâзі (стр. 166) — „не делай забавы“; кундін кунгä зіjâд (РКП ИВ, В 285, л. 375) — „изо дня в день больше“; бäд кäрдäм-у бäд кірдâр (id., л. 32 б) — бâdhäwâ — (Казанск. изд., стр. 111) — „пустой, лишний“ и т. д. Дело не ограничивается заимствованиями.

В хикматах довольно обычна конструкция „персидского изафета“, например: різқ-і фäрâwân — „благообильные“, ahл-і wäфâ — „люди верные“, руз-і mähшäр — „день воскресения (мертвых)“, хâк-і пâjі — „прах ног“ и т. д.

Наряду с этим в хикматах обычен соединительный союз персидского происхождения — *у*, например: дâ/ -у häсрât — „горе и печаль“, мâл-у пул — „имущество и деньги“, джân-у дiлiм — „душа и сердце мое“, іч-у тâшім — „внутренность и внешность моя“, тâ/ -у тâш — „горы и камни“, не сурät-у, не сіjрат-у, не 'äjн-у 'äjândä (РКП ИВ В 286, л. 28 а) „ни вида, ни образа жизни, ни очевидности сути“ и т. д.

Следует заметить, что удельный вес фарсизмов в хикматах увеличивается у более поздних сочинителей, которым не чужда была образованность своего времени. Характер же фарсизмов и в хикматах Ахмада Ясеви таков, что заставляет предполагать о позднем происхождении их вообще.

Проф. П. М. Мелиоранский в свое время заметил, что „язык Ахмада (Ясеви) в доступных нам рукописях и в печатных изданиях позднейшими переписчиками модернизирован“. С этой точки зрения большое значение для нас приобретает характер архаизмов в хикматах, по которым мы можем восстановить хотя бы приблизительную исходную картину. С течением времени все непонятное, устаревшее, по мере возможности, устранялось переписчиками; сравните, например, по рукописи Залемана (В 286, л. 12 б) нä қiлңajсан jазуқларің тâ/ дін â/ ір — „что поделаешь, грехи твои тяжелее гор“, по РКП ИВ АН, № С 145, соответственно,.... гунâhларің (л. 12 а), по рукописи Залемана (В 286, л. 16 а) jолдін âзсäң қолуң тутуб jол/ а сâлсун — „коли с пути собьешься, взяв за руку, пусть направит на путь“, по РКП ИВ АН, № С 145, соответственно... jол адашсаң... (л. 65 а), по казанскому изданию (стр. 64) учмâх ічрä — „в раю“, по РКП ИВ АН, № С 145 — бähшät ічрä (л. 41 а) и т. д.

Наиболее существенные архаизмы в хикматах можно свести к следующим группам:

1. С фонетической стороны обращает на себя внимание конечное / имен, например: туфрâ/ — „прах“, сарі/ — „желтый“, тані/ — „известный“, қаму/ — „вся, всё“, чірâ/ — „светильник“, улу/ — „великий“ и т. д. В этой связи следует выделить и относительные прилагательные на ЛУ/, Лі/, например: hakiкatлі/ — „истинный“, уjқулу/ — „сонливый“, қаj-

ḳулуң — „печальный“, оңлуғ — соңлуғ — „правый и левый“, суфіліғ — „суфийский“ и т. д. Ср. по рукописи Залемана (РКП ИВ, № 286, л. 48 б):

* مُحَبَّتْ لِيغْ عَاشِقْ لَرْ نِي رَنْكِي سَرِيغْ *
* اَيْنَـه غَـه نَـظَـرْ قِيلْسَا اَنْدِينْ تَانِيغْ *
* اوْزِي حَـيْـرَانْ كَـوْزِي يَـاشْـلِـيـغْ *

Бледен цвет влюбленных, полных любви,
Если взгляд на зеркало бросят — из него узнают,
Сами изумленные, глаза в слезах.

Эта особенность известна в языке орхонских памятников в древнеуйгурском, в „Кутадгу-билиг“, в „Кысас-ул-анбия“ Рабгузи и в языке писателей XV в., причем в позднюю эпоху, как это имеет место и в хикматах, конечное ң в обоих упомянутых выше случаях чередуется сплошь и рядом с ḳ.

2. Старая форма деепричастия на „*у*“, — іу, так обычная еще в памятниках XIV в. (у Рабгузи, в тефсире XIV в. и др.) и дожившая эпизодически до XIX в., в хикматах встречается в единичных случаях, например: теіу „говоря“, саірaіу шâхдін шахḳа ḳонар, достлäр (казанск. изд., стр. 94) — „распевая, с ветки на ветку садится, друзья“ [по рукописи Залемана, л. 96 а; сäірaб шâхлардін шâхḳа и т. д.], істаіу болді анің сäдіḳлері — „искать стали его истинные [друзья]“ и т. д.

В этой связи стоит напомнить следующее любопытное обстоятельство: у ряда авторов (автор „Абушки“ со ссылкой на Навои и Султана Хусейна, Мехди-хан, со ссылкой на Навои) принято рассматривать форму на — *у*, *у* как форму повелительного глагола, когда налицо явно деепричастное значение. Цитата из Ясеви с персидским переводом, которую мы привели впереди — тоḳ јеіу тоғ рj јуру, подтверждает и наличие повелительной формы на *у*, — іу. Напрашивается и сопоставление этой формы с отрицательным глаголом: ғафjл јурума äслің — наслің һämä туфрâғ (РКП Залемана, л. 35 а) — „беспечно не ходи, начало и происхождение твое — все прах“.

3. Редка, сравнительно, в хикматах и форма причастия на јур после основ на гласный, обычная в древнеуйгурском и в памятниках XIV в. (Рабгузи), например, саірaјур бечâрä булбул (казанск. изд., стр. 129) — „поет бедняга соловей“. Форма эта сохранилась и у поздних сочинителей хикматов, например у Гариба: јiғлajурлар, бозлajурлäр, мäңräjурлäр (казанск. изд., стр. 173) и т. д.

4. „Восточная“ форма будущего (будуще-настоящего неопределенного) времени на ғу живет в хикматах прочно, например: зäрі ḳілсаң бäндäдебân сурғ ум мänâ (РКП ИВ В 286, л. 48 б) — „если будешь стенать, раб мой, сказав, спрошу я“; шäфі’ болуб шäфâ’äтні ḳілғум озум (id. л. 48 б) — „будучи заступником, заступничество окажу я сам“; коргуң дідâр (казанск. изд., стр. 202) — „ты увидишь лицезренье“ (id., стр. 100) и т. д.

5. О происхождении причастия на міш в хикматах: білмішлар, âлмішлар, тілämішäм (Казанск. изд., стр. 98) трудно что-либо сказать, памятуя, что форма эта могла сохраниться от древне-уйгурской традиции, но могла быть усвоена в линии позднейших „юго-западных“ влияний, как это имеет место с формами кетäрäм (казанск. изд., стр. 186) — білман || білмам и др.

6. Что касается фактов лексического порядка, то и здесь архаизмы в хикматах сравнительно не многочисленны: это ḳају — „который“; ḳаму ғ — „все, всё“; елік || елк — „рука“; аj — „говорить, сказать“; аріғ —

„чистый, святой"; учмах — „рай"; іді — „владыка, бог"; jазуқ „грех"; нучук — „какой, как"; емгäксізін — (Казанск. изд., стр. 185) — „без труда" и др. Перечисленные лексические элементы имеют место и в легенде о Хаким-ата и обычны в то же время и у писателей XIV—XVI вв.[1]

Сказанное позволяет нам сделать общий вывод о том, что язык хикматов Ахмада Ясеви, судя по тем текстам, которыми мы располагаем, восходит к „восточной" караханидской литературной традиции. Что же касается позднейших напластований, то они повторяют общие судьбы староузбекского (чагатайского) языка. Принадлежность хикматов самому Ясеви по данным языка доказана быть не может.[2] Легче проделать сложную литературную работу по установлению хикматов более позднего происхождения, возникавших вокруг одного имени.

---

[1] Ср. архаические элементы в легенде про Хаким-ата, Залеман, стр. 130, сл.

[2] Теоретически мнение Мелиоранского и Брокельмана о языке Ясеви остается в силе.

А. Л. ТРОИЦКАЯ

ABDOLTILI — АРГО ЦЕХА АРТИСТОВ И МУЗЫКАНТОВ СРЕДНЕЙ АЗИИ

В Средней Азии, как и в других странах ближнего Востока, кое-где сохранились различные тайные или условные языки. К таким относится язык „заргари", который основан на прибавлении к каждому слогу звука „з" или слога „за". Язык „заргари" описан Н. Н. Пантусовым, который отмечает существование его не только в русском Туркестане, но и в Восточном Туркестане среди таранчей.[1] Язык „заргари" известен также в Иране и описан D. C. Phillot.[2] У ягнобцев и язгулямцев существует секретный или тайный язык, записанный и опубликованный С. И. Климчицким, причем автором тщательно подобрана иностранная литература по различным арго Востока.[3] Секретный язык ягнобцев основан на переосмыслении лексического материала ягнобского языка, и в нем систематически проводится название предмета по характерному его признаку или действию. В. А. Гордлевский опубликовал несколько десятков слов арго истопников турецких бань;[4] им же издано до двадцати слов тайного языка турецких джарджар, являющихся, повидимому, одним из подразделений турецких цыган.[5] Существует довольно большая литература по различным арго турок, как, например, работы M. Mikhailov[6] и A. Caferoğlu. Последний приводит небольшой словарик арго лудильщиков и юрюков; им же тщательно подобрана литература по различным арго Турции.[7] Фикри издал специальный словарь турецких арго.[8] Имеется ряд работ по арго Ирана, преимущественно персидских цыган и дервишей. Основными работами являются статьи W. Ivanow[9] и небольшого

[1] Н. Пантусов. Язык офеней в мусульманской среде Туркестана. Зап. Зап.-сиб. отд. Русск. геогр. общ., Омск, 1888, X, стр. 20—24.

[2] D. C. Phillot. A Note of Sign., — Gesture —, Code —, and Secretlanguage etc., amongst the Persians. Journ. As. Soc. of Bengal, New Ser., 1907, III, pp. 619—622.

[3] С. И. Климчицкий. Секретный язык ягнобцев и язгулямцев. Тр. Тадж. базы АН СССР, 1940, IX, стр. 104—118.

[4] В. А. Гордлевский. Кюльхан-беи в Константинополе и их арго. Докл. АН СССР, 1927, № 1, стр. 19—24.

[5] Его же. Джарджары в Конии. Докл. АН СССР, 1927, № 5, стр. 113.

[6] M. Mikhailov. Materiaux sur l'argot et les locutions populaires turc-ottomans. Morgenländ. Texte und Forschungen, Leipzig, 1930, B. II, 3, SS. 1—40

[7] A. Caferoğlu. Anadolu ağizlarindan toplamalar. Istanbul. 1943, SS. 189—190.

[8] ۱۳۰۷ فکری لغت غریبه استنبول

[9] W. Ivanow. On the Language of the Gypsies of Qainat (in Eastern Persia). Journ. and Proceed. As. Soc. of Bengal, New Ser., 1914, X, pp. 439—454 (в дальнейшем при ссылках обозначена цифрой I); его же. An Old Gypsy — Darwish Jargon: там же, 1922, XVIII, pp. 375—383 (в дальнейшем III); его же. Further Notes of Gypsies in Persia; там же, 1920, v. XVI, pp. 281—291 (в дальнейшем II,; его же. Jargon of Persian Mendicant Darwishes; там же, 1927, v. XXIII, pp. 243—245 (в дальнейшем IV).

дополнения к ним А. А. Ромаскевича.[1] По арго Восточного Туркестана — тайного языка абдалов имеются статьи M. Pelliot, A. Le Coq и заметки Grenard.[2]

А. И. Вилькинс в своей статье „Среднеазиатская богема" приводит небольшой словарь арго среднеазиатских цыган (люли) Ферганской долины.[3] Мною также записан тайный язык ферганских и ташкентских люли, известный среди них под названием arabca, и попутно проверены записи А. И. Вилькинса. Во время работ по изучению народного театра в Узбекистане, предпринятых Академией Наук СССР совместно с Институтом искусствознания УзССР, мне удалось записать тайный язык цеха артистов и музыкантов, так называемый abdoltili. Материалы по abdoltili мною собирались в г. Ташкенте и в Ферганской долине. Главными осведомителями были комики-острословы — кызыкчи: Юсупджан Шакарджанов, старейший из кызыкчи, покойный Арифджан Ташматов, Рафик-ата Гаибов, а также Абдуллаев Абдурахман.

Артисты и музыканты Узбекистана составляли цех, известный под названием mehtarlik или takia-i sozanda, языком abdoltili пользовались не только члены цеха; его знали также их жены и дети.

Живучесть abdoltili настолько сильна, что он не только бытует среди артистов народного театра, но его знают многие артисты профессиональных театров, особенно эстрады.

В прошлом abdoltili широко был распространен среди религиозных рассказчиков — maddoh и нищенствующих монахов — qalandar.

Каландары и маддахи составляли единую общину цехового уклада, существовавшую даже еще и в первые годы революции. Каландары и маддахи, особенно последние, имели тесное общение с кызыкчи, и зачастую странствовали с ними вместе. Записи по abdoltili маддахов и каландаров мною сделаны в 1945 г. в Ташкенте у Ташходжа. Во время работы удалось установить, что abdoltili каландаров и маддахов тождествен арго цеха артистов и музыкантов, хотя иногда встречаются различные варианты для обозначения одного и того же понятия.

Термин abdol (ар. ابدال) в персидском и тюркских языках имеет значение „благочестивый, святой", но также „бродяга". В. А. Гордлевский в статье „Джарджары в Конии" (стр. 108) пишет, что в Турции „Термин «абдал» употребляется не в первоначальном, суфийском, смысле; у турок понятие «абдал», через представление о юродивости, спустилось до значения «дурак», — человек, сдуру разгласивший тайны, открытые ему. «Абдал» еще синоним слова «цыган» — бродяга". Абдалами называется группа населения в Конии, возможно цыган, именующих себя юрюками. Там же (прим. 4) В. А. Гордлевский упоминает, что „абдалы" переходят к оседлому образу жизни и занимаются землепашеством. Абдалы или джарджары Конии имеют свой тайный язык.

Grenard, Pelliot и Le Coq обнаружили в Восточном Туркестане группу населения, похожую по образу жизни на цыган и называющую себя abdāl. Последние также имеют свой тайный язык.[4] В Северной Сирии Le Coq открыл группу населения, именующую себя täbärĝiu

---

[1] А. А. Ромаскевич. К вопросу о жаргоне иранских дервишей. Иранские языки. М.—Л., 1945, I, стр. 141—144.

[2] M. Pelliot. Les Âbdâl de Païnap. Journ. Asiatique, 1907, t. IX, № 1, pp. 115—139; Albert Le Coq. Die Abdāl. Baessler-Archiv, B. II, Leipzig — Berlin, 1912, SS. 221—234; F. Grenard. Le Turkestan et le Tibet. Miss. scient. dans la Haute-Asie, Paris, 1898, t. II, pp. 308—315.

[3] Изв. Общ. любит. естест., антроп. и этногр. М., 1879, т. XXXV, Антропол. выставка т. III, ч. I, стр. 449—451.

[4] См. Grenard. ibid p. 308; Le Coq, ibid., SS. 221—222; Pelliot, ibid., pp. 115—116.

известную среди турок под названием abdal, которая также имеет свое арго.

При сельджукидах (X—XIII вв.) абдалами назывались дервиши ордена календарийэ.[1] Термин „абдал" встречается и в ордене Бекташи.[2] По сведениям В. А. Гордлевского, в Урмии в Тазе-канде есть подразделение секты „абдал-бейи".[3]

Abdoltili как цеха артистов и музыкантов, так и каландаров, является типичным арго, паразитирующим, как и европейские арго,[4] на родном языке. Лексика abdoltili состоит в основном из имен существительных, очень незначительного количества прилагательных и глаголов. Принцип засекречивания основан, насколько удалось выяснить, на заимствовании слов из других языков, мало известных окружающему населению. Записано свыше двухсот слов, охватывающих самый необходимый круг предметов, понятий и действий. В abdoltili имеется несколько слов для обозначения человека-мужчины и иногда женщины. Строго различается „свой человек" — „kastak" (повидимому от п. کس + суфф. ак) и „чужак", посторонний человек — deγo (возможно от п. دَغا — негодяй, порочный, изменник, мошенник). Женщина, жена называется dana, danap, звучит иногда danax, danam; честная девушка, молодая женщина — pinni. Существует много различных вариантов, преимущественно арабских, для обозначения агента, доносчика, сыщика, как γamboz (ар. غَمّاز), muddabirdeγo (ар. مُدَبِّر — ловкач, администратор) и др. Имеются различные слова для обозначения детей: zukca — мальчик, брат; kûla — ребенок, но иногда в значении „бачча" (мальчик-танцор), „воришка" (п. کولە — побочное дитя) и производное от него kûlavoz — содомит (аналогично п. کولنگ в том же значении)

Есть ряд слов для названий частей тела, домашних животных, утвари, некоторых кушаний, воды, напитков и т. д.; несколько прилагательных для обозначения хорошего и дурного, различных (основных) цветов; десятка два самых необходимых глаголов.

Удалось расшифровать пока только половину записанных слов — среди них значительный процент арабских, персидских, несколько древне-еврейских, сирийских, хинди и незначительный процент тюркских.

К арабским обозначениям относится ряд слов для названий частей тела, как aупак — глаз (п.-ар. عینک — очки), yadak — рука (ар. يد + суфф. ак), lison — язык (ар. لِسان); название домашних животных, как baqar корова (ар. بقر), γanav, γanit, γanip баран (ар. غنم), kalpak — собака (ар. كلب). Хлеб имеет несколько обозначений: harsit — всякий хлеб (повидимому, из ар. هريسة — зерновой хлеб, мучной пирог, каша с мясом[5]), qobus, quuz, xuvuz, — лепешки и производное от него quuzci — лепешечник (quuz, xuvuz, повидимому, от ар. خبز — лепешка, хлеб).[6] К арабским же обозначениям

---

[1] См. В. А. Гордлевский. Государство сельджукидов Малой Азии. М.—Л., 1941, стр. 175.

[2] G. Jacob. Beiträge zur Kenntnis des Derwisch-Ordens der Bektaschis. Türkische Bibliot., 1908, B. 9. S. 18.

[3] Джарджары в Конии, ibid., стр. 112, прим. 1.

[4] Ср. Д. С. Лихачев. Черты первобытного примитивизма воровской речи. Язык и мышление, 1935. III—IV, стр. 47 и сл.; В. М. Жирмунский. Национальный язык и социальные диалекты. М., 1936; Язык и литература, Л., 1931, т. VII; Р. Шор. „Воровские языки" и „Условные языки". Б. Сов. энц., тт. 13, 56.

[5] W. Behrnauer. Mémoire sur les institutions de police chez les Arabes, les Persans et les Turcs. Journ. Asiat., 1860, t. XVI, p. 381—382.

[6] Ср. J. G. Wetzstein. Der Markt zu Damascus. Zeitschr. Morgenl. Ges., 1857, XI, S. 519. ḫubz el ma'ruk — хлеб, выпекаемый во время поста в месяце Рамазан.

относятся названия дерева — sidrat (ар. سدرة), луны — qamar (ар. قمر), солнца — šamst (ар. شمس), слова или речи — kalmatan (ар. كلمة).

К словам, заимствованным из древне-еврейского, нужно отнести название вора — genou, ginou (древне-евр. ganav — вор); слово xit (от древне-евр. xeṭ — грех), употребляющееся в значении — плохой, скверный, развратный, от которого образуется ряд производных, как xittoq, quttoq — вор (древне-евр. xeṭṭoq — грешник; ар. خطّاف — похититель); xitlaš, xitlašma — драка, и ряд глаголов, как xitlamoq — огорчать и др.

К сирийским относится слово kokon — рот (сир. kokha — зубы) и производные от него глаголы kokonlamoq — говорить и kokon qilmoq — петь.

Количество персидских слов довольно велико: частью это — слова, мало употребляемые в персидском языке, как dax — хороший, добрый или nuhur — глаз, взгляд. Последнее вошло в abdoltili в значении „слепой". Часть персидских слов употребляется, как и в ягнобском секретном языке, описательно: cirkin — нос (п. چرکین грязный, нечистый), rezapotuqi — вошь (п. ریزه پا крошечные ноги + суфф. tuqi). Суффикс tuqi, иногда dux, прибавляется для большего затемнения смысла к тем словам, которые легко могут быть поняты, как, например: sartuqi и sardux — голова, тюбетейка, poytuqi, poytiq — нога, обувь.

В современном abdoltili наблюдается тенденция заменить арабское обозначение персидским, вернее таджикским, эквивалентом, причем часто употребляются параллельно оба обозначения. К таким относятся badiq, pitiq — дыня, арбуз (ар. بطيخ) и tarvuztuqi (тадж. tarwuz, п تربز + суфф. tuqi); aris, aristuqi — рис (ар. أَرُزّ) и dandon, dandontuqi (п.-тадж. دندان — зубы + суфф. tuqi); ар. sidrat — дерево и п.-тадж. эквивалент hematuqi. Что касается слова dela, то основное его значение — дом (п. دله — сердце или کله — рубище дервиша?); dela аналогично п.-тадж. xona: с ним образуется ряд слов как xitdela — тюрьма (досл. дурной дом), axlotdela, xaxlotdela — харчевня (аналогичное тадж.-узб. ošxona), ponudela — чайная (тадж.-узб. soyxona). Слова axlot, xaxlot — пища и глагол axlamoq — есть являются, повидимому, производным из древне-еврейского exol — ешь (ар. اكل), как это будет видно из дальнейших сопоставлений abdoltili с арго среднеазиатских цыган и с арго Ирана. Что касается слова ponu, poni, то оно заимствовано из хинди (پانی — вода, санскр. paniyan) и частью употребляется в значении „чай" (в цехе артистов и музыкантов), частью в значении „вода" (в общине маддахов и каландаров). Слово poni, pani (в различных фонетических вариантах) в значении „вода" широко распространено среди цыган как европейских, так и закавказских и азиатских.[1] Артисты народного театра называют воду сложным ар.-пер. словом mayob (ар. ماء — вода [п. می — вино?] + п. آب — вода). Словом mayob называется также вино и производное от него xitmayob — водка. Каландары и маддахи имеют свой термин для обозначения вина — ha

[1] Ср. А. П. Баранников и М. В. Сергиевский. Цыганско-русский словарь. М., 1938; К. П. Патканов. Цыганы. СПб., 1887; A. G. Paspati. Etudes sur les Tchinghianés ou les Bohémiens de l'Empire Ottoman. Constantinople, 1870, p. 405; Liebich. Die Zigeuner in ihrem Wesen und ihrer Sprache. Leipzig, 1863, S. 149; W. Ivanow. II, p. 278; St. Macalister. The Language of the Nawar or Zutt the Nomad Smiths of Palestine. Monogr. Gypsy Love Society, № 3, London, 1914, p. 185_{963}; E. Littmann. Zigeuner-arabischer Wortschatz. Bonn.-Leipzig, 1920, S. 20. Fr. Miklosich. Beiträge zur Kenntniss der Zigeunermundarten, Wien, 1874—1878, III, SS. 17, 23, 30. IV, SS. 20, 28, 38, 40; Newbold. The Gypsies of Egypt. Journ. the R. As. Soc., 1856, v. 16, p. 296; его же. The Gypsies of Siria; там же, p. 304; его же. The Gypsies of Persia; там же, pp. 311, 312.

(ар. حلّ — уксус) и производное от него opohal — водка, повидимому узб. oppoq (белый-пребелый) + hal — уксус. Интересно, что в арго среднеазиатских цыган, имеющем много общих слов с abdoltili, слов › poni не сохранилось и вытеснено mayob. Последнее употребляется в значении „вода, чай", причем „mayov-i tar" (буквально — жидкий чай) употребляется в значении заваренного чая, а mayov-i xušk — незаваренный (буквально — сухой чай).

Из языка хинди заимствовано слово buhup (х. بَہُت) — много, которое употребляется как в тайном языке цеха артистов и музыкантов, так и в арго среднеазиатских цыган.[1]

Что касается тюркских слов в abdoltili, то, как упоминалось выше, их очень немного. К ним относятся: enak, inak — корова, эквивалент ар. baqar; buyrak — сердце (уз . — почка); gup — вата (узб. — вспухший, вспузырившийся); oroq — письмо, документ (узб. oppoq — белый-пребелый); qoštuqi — брови (узб. qoš + суфф. tuqi); но наряду с ним п. abr — брови.

Большой процент слов не поддается расшифровке, как yakan — серебро; sout, soγut, sovut — старик; matkoz — мальчик; dalxoj, dalxoc — девочка и др.

Как уже упоминалось выше, подавляющий процент слов abdoltili — имена существительные, но наряду с ними имеется незначительное количество прилагательных: bazaura, dax, zarba — в значении „хороший, красивый, новый, порядочный"; xit, kannos — в значении „скверный, плохой"; kalampo, kalonpo (повидимому от п. کلان + پا — большой + нога) в значении „большой, старший, главный, начальник, много"; xutarak (от п. خرد) — маленький. Имеется несколько обозначений основных цветов: neyran — красный от ар. نیران — огни, пламя, ад.; netuq, nutuq — синий, qandoq — белый (возможно п.-ар.-узб. qand — сахар + суфф. dak, т. е. как сахар); qalay — черный. Последнее возможно из цыганского и хинди kalo (санскр. kala) — черный (в арго среднеазиатских цыган kolo — драка и kolo kardan — драться).

Счет в abdoltili персидско-таджикский, причем к числительному прибавляется в конце слова суффикс ala или ara, как, например: siara — три, corala — четыре, panjala — пять, siala — тридцать, pinjala — пятьдесят, sadala — сто, dusadala — двести. Исключение составляют один — voyyata и два — duvala.

В abdoltili имеется до двух десятков глаголов, часть которых образуется при помощи узбекских вспомогательных глаголов bûlmoq, qilmoq и др., как, например: met bûlmoq — умирать и met qilmoq — убивать (от ар. میت — труп, покойник); qum bûlmoq — вставать (от ар. قوم — встань); xit bûlmoq, xit qilmoq — огорчаться, огорчать и др. Ряд глаголов образуется по типу узбекских прибавлением частицы la, как: kokonlamoq — говорить; xitlamoq или xittolamoq — воровать. К этому же типу относятся глаголы, взятые из персидского или таджикского языков: puruxlamoq — продавать (п.-тадж. فروختن); šišlamoq — сидеть (п.-тадж. شستن); tarsolamoq — бояться (п.-тадж. ترسیدن) и понудительный вид от него tarsolatmoq — испугать.

Ряд глаголов не поддается расшифровке: enmoq или emmoq — брать, хватать и, повидимому, делать, действовать; andoγlamoq — смотреть, слышать и производное от него dax andoγlamoq — любить; ûday (ûdak), bûlmoq — итти; ûqutmoq — отдавать; xataplamoq — бить и др.

---

[1] Ср.: W. Ivanow, II, 286.

Из приведенных ниже фраз на abdoltili, а также из приложения I видно, что для понимания их необходимо знание основных слов арго, хотя по своему строю они не отличаются от современного узбекского разговорного языка.[1]

Pešiga malam bůl, deγoni yakanini xittola. К нему иди, деньги чужого (постороннего) человека стащи (укради).

Deγo zarba akan — šišlaŋ, ru bůmaŋ. Хороший, оказывается, чужой человек, — сиди, не уходи.

Kastak met bůldimi xit bůlsaŋ? Xit bůma kůp.

Ты, что опечалился, точно свой человек умер? Не горюй очень.

Арго среднеазиатских цыган (люли) — arabca или lavz-i muγat — основан на том же принципе, что и abdoltili, только базой для него служит таджикский язык, родной язык среднеазиатских цыган. При сличении словаря abdoltili и arabca удалось установить свыше 50 общих слов с одним и тем же значением (табл. 1).

Таблица 1

М. К. — маддахи и каландары

Ц. А. — цех артистов

abdoltili	arabca
axlamoq, aklamoq есть, пить.	oxolidan есть, пить.
badiq, pitiq дыня, арбуз.	badiq дыня.
buhup (ц. а.) много.	buhup много.
butak (ц. а.) сад.	butak сад.
catti (ц. а.) чашка.	catti чашка.
catti (м. к.) пшеница.	catti джугара (сорго).
danap женщина.	danap женщина.
danapboz бабник.	danapboz бабник.
dalxoc, dalxoj (ц. а.) дочь, девушка.	dalxoj дочь, девушка.
dax хороший, красивый, чистый.	dax хороший, чистый, красивый.
dova (ц. а.) лошадь.	dovo, dova лошадь.
dela дом.	dela, dila дом.
deγo мужчина (чужой, не свой).	deγo мужчина (чужой, не свой).
ganjo плешивый, паршивый.	ganjo плешивый, паршивый.
gandum пшеница.	xantum пшеница.
gaulud (м. к.) больной.	gohlud больной.
gelmon сумасшедший, влюбленный.	gel сумасшедший.
genou, ginou вор, грабитель.	ginop вор, грабитель
qinni, qiyni халат, рубаха.	qiyni халат, рубаха.
harsit (ц. а.) хлеб.	harsit хлеб.
hor экскременты.	hor экскременты.
horγul куриное яйцо.	hor-i γul куриное яйцо.
hordela уборная.	hordela зад.
kalampo, kalonpo большой, старший, начальник.	kalampo главный начальник.
kalpak собака.	kalpak собака
kel, kil (ц. а.) соски.	kil соски.
kokon рот.	kokon рот.
maisagar музыкант.	maisari игра.
mayob вода, вино.	mayob вода, вино.
malamgu (ц. а.) певец.	malam gu пой, говори.
mangal (ц. а.) огонь.	mangal огонь.
matkoz мальчик, ребенок, сын.	matkoz мальчик, ребенок, сын.
met мертвец, мертвый.	metidan умирать своей смертью.
noi нет, не имеется.	noi, nahana нет, не имеется.

[1] Ср. то же явление в арго персидских дервишей: А. А. Ромаскевич, ук. соч., стр. 142.

nuhur слепой.	nuhur глаз.
nupmoq, nuplamoq лежать, спать.	nupidan лежать, спать.
oqil сахар.	oqil сахар.
otar, otor базар, той.	otar, otor базар, той.
poytuqi нога, обувь.	poytuqi нога, обувь.
qoštuqi (м. к.) брови.	qoštumi брови.
qum bůlmoq стоять, встать.	qumondan положить.
γanip, γanit (ц. а.) баран.	γanap, γanam, γanaw баран.
sakida (ц. а.) смех.	sakidan смеяться.
sout, sovut, soγut старик.	sout, sovut, soγut старик.
sout danap старуха.	sout danap старуха.
sukcan (ц. а.) извозчик.	sukcak извозчик.
šambul плов.	šamul плов.
šamoil, šamotuqi сало.	šamo сало.
šilyon (ц. а.) шея, горло, кровь.	šilyon горло, кровь, шея.
talle табакерка.	talle табакерка.
tanaγul курица.	tanaγul курица.
tiγno нож.	teγno нож.
xit скверный, плохой.	xit скверный, плохой.
yadak рука.	yadak рука.
yakan серебро, серебряные деньги.	yakan серебро, серебряные деньги.

Мне кажется, на основании вышеприведенной таблицы можно говорить если не о тождестве abdoltili с arabca, то, во всяком случае, о несомненной их близости и общности.

При дальнейшем сравнении имеющегося материала по среднеазиатским арго (abdoltili и arabca) с опубликованными данными по тайным языкам Ирана (арго дервишей и персидских цыган), а также „абдалов" Восточного Туркестана можно установить среди них ряд общих слов, как это видно из табл. II.

По древним арго Средней Азии и Ирана в настоящее время известно два источника, а именно: словарь нищих كتاب ساسيان — рукопись XIV в. и касыда Абу Дулафа, написанная на арго бродяг и нищих — бану сасан (сынов Сасана).

Рукопись كتاب سا سيان, любезно указанная мне А. А. Семеновым, хранится под № 2213/XXV в Институте по изучению восточных рукописей Академии Наук Узб. ССР в г. Ташкенте и описана покойным А. Э. Шмидтом. Список датирован 745/1344 г. С другим списком этой рукописи имел возможность бегло ознакомиться в г. Карши W. Ivanow.[1] Ташкентский список, возможно, оригинал рукописи kitāb-i sāsīān; написан на полях пяти страниц (лл. 74—76) и содержит словарь тайного языка нищих с персидским переводом каждого слова и несколькими примечаниями автора на персидском же языке. Рукопись состоит из двух основных разделов: I — собственно словарь нищих (sāsīān), разбитый на 9 глав или отделов, и II — арго секты ālī ilāhī

I раздел содержит следующие главы: 1. Имена святых; 2. Части тела (обе без специального заголовка); 3. Глава о различных словах (باب هر سخنی), куда входят названия различных степеней родства, слоев общества, предметов, прилагательные и т. д.; 4. Названия животных باب نامهای جانوران; 5. Названия продуктов (зерновых) باب حبوبات; 6. Названия всевозможных благ (земных) باب خیرهای کوناکون; 7. Глава названий городов и местностей باب شهر ها و جایها; 8. Глаголы باب افعال; 9. Счет باب شمارها

II раздел состоит из названий лакомых кушаний и напитков, а также некоторых профессий.

[1] См. W. Ivanow, III.

Таблица II

abdoltili	arabca	Персидские дервиши	Персидские цыгане	Абдалы Восточного Туркестана	Примечания
buhup — много	buhup — много		bahöt, bahut — много (Ivanow, I, 449)		but, butu, buhoo — много (турецкие цыгане Paspati, Etudes, 191)
butak — сад	butak — сад, buta — трава		būtok, bhūtok — сад (Ivanow, I, 449, II, 280)		
catti — чашка, поднос	catti — чашка, медная чашка		cheti(r) — металлический сосуд, медный котел (Ivanow, I, 449)		
dalxoj, dalxoc — дочь, девушка	dalxo — дочь, девушка.	dukhloj — дочь, девушка (Ivanow, IV, 224; Ромаскевич, 142)	duklaj, duklōch — дочь, девушка (Ivanow, I, 450)		
gelmon — сумасшедший, влюбленный	gel — сумасшедший.			gel — сумасшедший (Pelliot, 129)	
galud, gaulud — больной	gohlud — больной			golout, gàlid — больной (Le Coq, 223_{78} Pelliot, 126)	daha koxalámadï — она больна (абдалы сев. Сирии) (Le Coq, 228_{16})
	gadar осел	kapar — осел (Ivanow, IV, 244)	gera, gure — осел (Ivanow, I, 450)	gídar, gîder, gedar — осел (Le Coq, 223_{89}; Grenard, 314 Pelliot, 127)	гедер — осел (джарджары Конии) (Гордлевский; 113) gädär — осел (абдалы сев. Сибири) (Le Coq, 28 .)
haspak — музыкальный инструмент, дрова	hašwag — дрова		khushpak — палка, колышек, дрова (Ivanow, I, 451; II, 287)		našab — дрова (навары Палестины) (Macalister 162_{465}.)
lahm — мясо		lahmegi, lahmeki — мясо (Ivanow, IV, 244; Ромаскевич 142)		lahm, läxmä — мясо (Pelliot, 126; Le Coq, 224_{84})	

	dugut, duxut — мясо			dout — мясо (Pelliot, 126)	
	macal — еда, пища	macal — масло, сало (Ivanow, III, 245)		matchâl — пища (Pelliot, 127)	
aklot, xaxlot, xaklot — пища				xullät — молоко (Le Coq, 223$_{39}$)	
mayob — вода	mayob — вода, река	moi — вода. (Ivanow, IV, 245)	mionew, myonew — вода (Ivanow IV, 245; I 452)		(ср. Littmann, 6$_1$)
nuplamoq, nupmoq — спать, лежать	nupidan — спать, лежать		denuf, nufijden — спать, засыпать (Ivanow, I, 450)		
poni, ponu — чай, вода		pōnī — вода. (Ромаскович, 142)	ponew, punew, panew, punow — вода (Ivanow I, 453; II, 278)		páni — вода, море, мокрый (навары Палестины) (Macalister 183$_{963}$) páni — вода (цыгане Египта и Сирии) (Newbold, 296$_{305}$)
puruxlamoq — продать				perâkhlamâq — продать (Pelliot, 126)	
qili — мало, малый	qilil — маленький, мало		kelir, kalir — мало, маленький, немного (Ivanow I, 251; II, 287)		
aynagi qili — подслеповатый (досл. глаза малы)					
sout, sovut, soγut — старик, старый	sout, sovut, soγut — старик		sobut — старый (человек)	sowout — старый (Pelliot, 138)	
yakan — серебро, серебряные деньги	yakan — серебро, серебряные деньги	yakan — деньги, серебро (Ivanow, IV, 245) yaken — деньги, серебро (Ромаскевич, 142)			yekän — деньги (абдалы сев. Сирии) (Le Coq, 228)

Способ засекречивания в обоих разделах различен. В первом проводится тот же принцип, что и в современных арго (abdoltili и arabca), т. е. заимствование слов из других языков, что отмечает и автор рукописи. Последний пишет, что арго sāsīān слагается из слов персидских, арабских, древне-еврейских и сирийских. Во втором разделе рукописи проводится принцип описания предмета по его основным признакам и наблюдается условность обозначений, как, например: ягненок šahīd ben šahīd, т. е. мученик за веру, сын мученика за веру.

Районом распространения арго sāsiān были, повидимому, Средняя Азия и Иран, так как в числе городов, имеющих условные названия в главе باب شهر ها و جاييها входят: Самарканд, Мерв, Бухара, Герат, Нишапур, Рей, Балх, Джурджан. Пользовалось этим арго повидимому ираноязычное население, так как в главе 8-й глаголы даются в форме персидского неопределенного наклонения и одновременно в повелительном, как, например: видеть, смотреть (п. دیدن) — جهیستن и (п. بنی) بجه; давать (п. دادن) — نوندیدن и (п. بده) — نوند. По различным словам, приведенным в словаре, можно до некоторой степени установить круг людей, пользовавшихся этим арго, т. е. определить, кто собственно были sāsiān. Несомненно, что к ним имели какое-то отношение дервиши, так как имеется обозначение для дервиша-монаха زاهید, называемого شهر[1] (мученик за веру) и дервишский термин حلقه (братство) — عصو نیده; название заклинателя змей هوپاکار, музыкантов, певцов, музыкальных инструментов; есть несколько глаголов для игры на музыкальных инструментах, как „играть на лютне" (п. بربط زدن) — بربکلا طروشیدن; „играть на флейте" (п. نی کردن) — هواشیدن. Во II разделе имеется название шута-скомороха (ар. مسخره) ضحاک بن قیشی, т. е. Зоххак сын Кеша. Имеется несколько обозначений для воров и грабителей, проституток, сводней, притонов, тунеядцев. Таким образом, можно предположить, что в XIV в. sāsiān, пользовавшиеся данным арго, состояли из различных странствующих актеров, дервишей, воров, бродяг и т. п. деклассированных элементов.

Вторым источником по древнему арго является, как уже упоминалось, касыда Абу Дулафа, написанная на арго бану сасан, приведенная Са'алиби в Jatīmat at daḥr. III (Damascus, 1304, стр. 176—194). Абу Дулаф, поэт X в., жил одно время при дворе саманида Насра II (913—942), т. е. был в Бухаре. По поручению Насра II он ездил по Средней Азии. Впоследствии Абу Дулаф пользовался покровительством везиря буидов Ал-Сахиб ал-Талкани († 995), которому он и преподнес свою касыду на тайном языке сасанов. Последнему так понравилась касыда, что он написал к ней комментарии, также вошедшие в Jatimat at daḥr.[2] Касыда описывает различные жульничества и уловки сасанов, которыми они пользовались, чтобы выманить побольше денег у простаков. О сасанах имеются и другие арабские источники, как Джаубари (XIII в.) и Ибн Данийал (XIII в.), частично использованные M. Y. de Goeje и G. Jacob.[3] Бану сасан был своего рода цех, в который входили нищие различных видов, бродяги, странствующие актеры, фокусники, дрессировшики. Патроном этого цеха был шейх Сасан, который, согласно легенде, был сын Бах-

[1] В рукописи часто отсутствуют диакритические знаки.

[2] Brockelmann. Mis'ar b. Muhalhil Abu Dulaf. Encycl. of Islam.

[3] M. Y. de Goeje. Ǵaubarî's „Entdeckte Geheimnisse", Zeitschr. d. D. Morgenl. Ges. 1865, XX, S. 492—493; G. Jacob. Ein ägyptischer Jahrmarkt im 13 Jahrhundert. Sitzungsber. d. k. Bayer. Akad. d. Wiss. Philos.-philol. d. histor. Klasse, 1910, Abh. 10, SS. 6—42. J. H. Kramer. Sāsān. Encycl. of Islam.

мана. Отец в гневе лишил сына престола, и Сасан сделался пастухом и нищим. Бану сасан имели свой тайный язык luγa. Состав „цеха" сасанов можно установить с достаточной ясностью по цитированным выше источникам. Так, Джаубари,[1] побывавший почти во всех странах ислама, перечисляет следующих лиц, входивших в „цех" бану сасан: фокусники, факиры (аскеты), дервиши, цыганы, дрессировщики (козлов, ослов, обезьян, медведей, кошек и мышей), нищие, представляющиеся хромыми, слепыми, с ужасными язвами и т. п. Дополнением к Джаубари служат данные Ибн-Данийала, давшего литературную обработку пьесы теневого театра — „Аджиб и Гариб", в которой выступают различные представители бану сасан на ярмарке в Египте.[2] Действие начинается с обращения к покровителю странников — шейху Сасану, называемому царем. Один за другим выступают: заклинатель змей, фокусник, эквилибрист, укротитель львов, дрессировщики слонов, козлов, кошек и мышей, ученый медведь, дрессировщик обезьян, канатоходец — бахтиар из Ирана, шпагоглотатель, хиромант, различные знахари и, наконец, погонщик верблюдов. Некоторые из этих профессий упоминает и Абу Дулаф в своей касыде.

W. Ivanow считает, что термин sāsīān является множественным числом от sās — „насекомое-паразит".[3] Повидимому, и термин сасан также является множественным числом от того же sās. В ново-персидском языке слово сасан — (ساسان) до настоящего времени сохранило значение „нищий".

Четкое представление об организации сасанов, возможно — цехе, встречается еще в памятниках XVII в. Так, в персидском толковом словаре قاطع برهان, составленном Мухаммед Хусейн ал-Мутахалясом в 1052/1651 = 1652 г., приводится следующее объяснение под словом сасан (ساسان). Сасан, сын царя Тахматана, сына Исфандиара, бежал от отца, боясь ненависти царицы Хумай, бывшей ему „матерью и сестрой — женой и дочерью его отца", и начал странствовать по свету. Он нигде не селился и ни одну страну не назвал своею родиной. К нему примкнули все странствующие дервиши. Далее составитель словаря пишет: „потому-то секты их (طائفه), нищенствующие, попрошайничающие и всеми способами выманивающие и выпрашивающие драгоценности и деньги у купцов и других людей, называют сасаниан" (т. е. сасаны). В заключение говорится, что сын Сасана, названный Сасаном же, положил начало династии сасанидов.

Таким образом, в XVII в. приводится та же легенда о шейхе Сасане, что и в арабских источниках XIII в., и отмечается существование организации сасанов, в которую входили и дервиши.

Алишер Навои (1441—1501) в „Mahbubul qulub" дает ряд характеристик нищих и представителей народного театра (музыкантов, певцов и рассказчиков). Характеристики имеют много общего со сведениями о сасанах арабских источников XIII в. (Джаубари и Ибн-Данийала). Алишер Навои упоминает, что в Герате нищие бродили организованными бандами; днем они попрошайничали и высматривали, где что лежит, а ночью воровали. В отношении артистов народного театра он отмечает их плутовство, продажность и аморальность.[4]

Возможно, что Алишер Навои под нищими и представителями народного театра имел в виду тех же сасанов или сасиан, которым, судя

---

[1] De Goeje, там же, стр. 443; Brockelmann. Al-Djawbarī. Encycl. of Islam.
[2] G. Jacob, там же.
[3] W. Ivanow. III, p. 337.
[4] См. محبوب القلوب Рукоп. Инст. востоков. АН СССР, В. 281 лл. 17б — 19б. 2`6 — 24а; Əlişer Navoij. Mahbubul qulub. Taşkent, 1939, стр. 31—34, 37—38.

по рукописи XIV в. „Kitāb-i sāsīān", Герат был хорошо известен, так как в их арго имелось засекреченное название этого города.

При сравнении состава „общества" сасиан (насколько можно судить по рукописи XIV в.) с составом бану сасан видно, что они совершенно однородны.

Наконец, имеется ряд общих слов в Kitāb-i sāsīān (в I разделе)[1] и в касыде Абу Дулафа, как это видно из прилагаемой ниже табл. III.

Таблица III

Касыда Абу Дулафа (X в.)	Kitāb-i sāsīan (XIV в.)
الدبر — الهِ зад (стр. 177).[2]	کون — هره зад.
اذا کدی علی انهُ من الثغر و یقال له — میسر المیسرانی (стр. 178).	غازی — میسر воитель за веру.
Когда нищенствует, то заявляет, что он с границы, и его называют мисарани.	
کلام الحلقه التی یجتمع الناس علیها — الهادور (стр. 181)	کار — هادور дело.
Слово для „компании", вокруг которой собираются люди, и далее разъяснение, что гадатели со своими подставными людьми, просящими их гадать, заманивали простаков и выманивали у них деньги. Абу Дулаф употребляет выражение: و من یزرع فی الهادور сеять на ходуре	
هو الابله الذی یقبل المخاریق علی نفسهِ و — التنبل یغتر بما یورد المنجم علیهِ فیخرج ایضا دراهمهُ طمعا فی ردها فیأخذها منهُ و یسخر به (стр. 181).	تنبل — تنبل ленивый, простак.
Простак, который все измышления принимает на себя [верит всему] и поддается обманам, которые гадатель [астролог] напускает, и также вынимает деньги в надежде, что тот их вернет [как он возвращал подставным лицам], но он над ним смеется	
هو الذی یتصامم و یقول للانسان تکلم علی — برکوش هذا الخاتم باسمک و اسم ابیک فیسمع ما یقول و ینبئهُ بهِ (стр. 184).	کر — برکوش глухой.
Тот, кто притворяется глухим и говорит людям: „Скажи над этим перстнем твое имя и имя отца" и пророчествует ему.	

Таким образом ряд слов в обоих источниках совпадает, причем в языке sāsīān[3] основное значение некоторых из них, повидимому, забылось с течением времени, или же просто объяснено очень кратко. К сожалению, в обоих источниках приводятся разные слова и понятия, так что почти нет материала для сопоставления и сравнения, за исключением слов, приведенных выше. Тем не менее, мне кажется, что все же на основании приведенных выше фактов можно поставить знак равенства между сасианами и сасанами. При сравнении древнего арго сасанов с современными арго Средней Азии, Ирана и Восточного Туркестана,

[1] Для сравнения с касыдой Абу Дулафа и в дальнейшем с abdoltili взят I раздел рукописи, так как во II разделе никаких общих элементов с древними и современными арго обнаружить не удалось.

[2] Перевод с арабского сделан В. И. Беляевым.

[3] Под языком sāsīān подразумевается только I раздел рукописи.

которыми пользуются дервиши, каландары, странствующие артисты и цыганы, удалось обнаружить ряд общих слов почти с одним и тем же значением, как это видно из табл. IV (см. стр. 268—271).

Приведенная ниже табл. IV с достаточной, как мне кажется, убедительностью доказывает несомненное родство и близость тайного языка сасанов XIV в. с современными арго Средней Азии (abdoltili и arabca), Ирана (персидские цыганы и дервиши) и Восточного Туркестана (абдалы). Повидимому, эти арго развились из тайного языка сасанов. В течение веков разнообразные группы населения, пользовавшиеся им, испытывали различные влияния, соответственно которым изменялось и арго, тесно связанное с историей развития родного языка, на базе которого оно паразитирует.[1]

---

[1] Считаю долгом высказать благодарность С. Е. Малову, А. А. Семенову, В. И. Беляеву, М. А. Салье, Ю. А. Солодухо, К. Б. Старковой, А. Н. Кононову, А. К. Боровкову за ряд консультаций, полученных мною во время работы. Сирийские и некоторые древне-еврейские слова были мне указаны покойным А. Я. Борисовым.

Таблица IV

كتاب ساسيان XIV в.	abdoltili (цех артистов, маддахи и каландары)	arabca (среднеазиатские цыганы)	Персидские дервиши	Персидские цыганы	Абдалы Восточного Туркестана	Примечание
نهور چشم — глаз	nuhur — слепой	nuhur — слепой	nuhur — глаз (Ivanow, III, 380)		nnour, ouri--слепой (Pelliot, 129)	п. نهور — глаз, взгляд
لسانا زبان — язык	lison — язык		lisan — язык (Ivanow, III, 330)			ар. لسان — язык
كاكا دندان — зубы كز — кусай	kokon — рот	kokon — рот		kokī(den) — смеяться (Ivanov, I, 451)		сир. kokha — зубы
يدا دست — рука	yadak — рука	yadak — рука	yad(a) — рука (Ivanow, III, 381)			ар. يد — рука
دنه زن — женщина	dana, danap, danax, danam — жена, женщина	danap, danax, danam — жена, женщина	danew, denew, deneb — жена, женщина (Ivanow, IV, 344)	dana, dänäw, denew, dinki, nidu, nidäw, nideo, nodo — женщина (Ivanow I, 450; III, 379)		dhanab a tail (Macalister, 150_{229}) (навары Палестины) ар. ذنب — хвост (?)
ناشى عوام — чернь	noši — медные деньги					naš — народ (юрюки Турции) (Caferoğlu, 197)
ديعا ترک — турок	deγo — посторонний, чужой человек	deγo — посторонний, чужой человек	dogha — мужчина (Ivanow, IV, 244)		dagha, daghaghin — мужчина не абдал и не китаец (Pelliot, 130)	п. دغا — негодяй, мошенник, изменник, daγa — мужчина не абдал (сев. Сирия) (Le Coq, 228)

						ghenáva — считать (тур. цыгане) (Paspati, 242)
كناو دزد — вор	genou, ginou — вор	ginou, ginop — вор		genäw, genew — вор, разбойник (Ivanow, II, 287; I, 379)		др.-евр. ganav — вор
دخ نیک — хороший	dax — чистый, хороший	dax — хороший, чистый	dakh, dah — хороший, чистый, прямой (Ivanow, IV, 244)	dah, dakh, dakhu, dhann — хороший, хорошо (Ivanow, I, 449; „ II, 287)	dâx, degh, dakh — хороший (Pelliot 127; Le Coq, 223_{44}; Grenard, 314)	п. دخ — хороший
حت خرافه — разрушенный	xit — скверный	xit — скверный	khit — скверный (Ivanow, IV, 244)			др.-евр. xeṭ — грех „ „ xeṭṭoq — грешник
	xittoq, quttoq — вор					ар. خطّاف — похититель
صلاتة نماز — молитва	salota, salot — молитва		selota — божественный, цуховное лицо (Ivanow, VI, 245)	selota — все связанное с религией (Ivanow, III, 379)		ар. صلاة — молитва
میت مرده — мертвый	met — мертвый	metetan — умирать своей смертью	meyt — мертвый. (Ivanow, III, 381)	meytî(den) — умирать (Ivanow, I, 452)	mâtlamâq — умереть (Grenard, 314; Pelliot, 126) mätläp dur — умер. (Le Coq, 224_{87})	ар. میت — мертвый niätlän — умереть (абдалы сев. Сирии) (Le Coq, 228)
غنما کوسپند — баран	γanit, γanip — баран	γanau, γanaw — баран	γanama — баран (Ivanow, III, 330)		γänäp — баран (Le Coq, 223_{87})	ар. غنم — баран
کلبا سگ — собака	kalpak — собака	kalpak, kamnik — собака	kalba کلبا — собака. (Ivanow, III, 379)	kalpik — собака (Ivanow, I, 451)	kalpik darōγa — (административное лицо) (Le Coq, 223_{73})	ар. کلب — собака

كتاب ساسيان XIV в.	abdoltili (цех артистов, маддахи и каландары)	arabca (среднеазиатские цыганы)	Персидские дервиши	Персидские цыганы	Абдалы Восточного Туркестана	Примечания
تناوک مرغ — курица	tanoγul — курица	tanoγul — курица				
قمحا ارد — мука		qamo — мука				ар قمح — пшеница
هرسیت نان — хлеб	harsit, hasit — хлеб	harsit — хлеб	harsīt — хлеб (Ivanow, III, 380)	harsīr, harsīd, arsī, kharsīt, kharsīd — хлеб (Ivanow, II, 287)	hasid, hásid, aasit, aasut, arsut — хлеб (Le Coq, 223₃₁, Pelliot, 127)	ар. هريسة — зерновой хлеб, мучной пирог, каша с мясом härsít — хлеб (абдалы сев. Сирии) (Le Coq, 228) hepcит — хлеб (юрюки Конии) (Гордлевский, Джарджары... 114)
دهودر کوشت — мясо		duhut, dugut — мясо			dout — мясо (Pelliot, 126)	doughout — мясо (цыганы Вост. Туркестана (Grenard, 308)
دله (دکه) خانه — дом	dela — дом	dela — дом				
قنیو, قنیوا جامه — одежда	qiyni, qinni — одежда	qiyni — одежда				
دلنکه شلوار — штаны	šilvor — штаны	dulunga — штаны				п. دلنکه — штаны

قمرا ماه — месяц, луна	qamar — месяц, луна					ар. قمر — луна
هار كو — экскременты	hor — экскременты	hor — экскременты				п. هار — испражнения, дурно пахнущий
يحيا ? حت	yahyo — борода, волосы					ар. لِحْيَةَ — борода
بركيم برخيز встань		barkim — выйди		(be)kim — иди (Ivanow, II, 287)		
بياخال بخور — ешь	akla, xaxla, axla — ешь	oxol, bioxol — ешь		akhol(īden) — есть, насыщаться (Ivanow, I, 448, 453; II, 286)		др.-евр. exol — ешь ар. أَكَلَ есть kai — есть (абдалы сев. Сирии) (Le Coq, 228),
هادور كار — дело		hodur — нищий				(ср. табл. III Касыда Абу Дулафа) هادور
ماهوز شهر — город		muguz — город				ст.-пер. ماه — город
مالمكمان راسا[1] دستر سر — тюрбан, чалма		rostoi — голова, головной платок				ар. راس — голова rasah — плешивость, лысый (абдалы Вост. Туркестана) (Pelliot, 135),
Абу Дулаф						shemún, meshmúl — хлеб
مشمول ед. مشاميل множ. лепешки	šamul, šambul — плов	šamul — плов			šumúl chamoul, choumoul — зерновой хлеб (LeCoq 223$_{61}$, Grenard, 313).	(египетские цыганы helebi) (Newbold, 298 ср. Littman 6$_{2}$, 15$_{63}$, 17$_{86}$,).

[1] مالمكمان люди, мужчины. В рукописи часто не поставлены диакритические знаки.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Фразы на abdoltili

1. kastak delasi ůlu — дом (своего) человека очень большой.
2. havo nanxalla (noxola) jotti — шёл дождь.
3. siz šelagarmisiz? — вы — артист?
4. kalmatan-palmatan bormi? — новости есть? (есть что сказать?).
5. kalmatan gozmas — неправильно (неверно).
6. kalmatan tůγri — правильно (верно).
7. kalmatan qigin — говори.
8. kannos kalmatan qima — не ври.
9. kokoni kannos qilin — замолчите.
10. pataki zarbami? — денег много?
11. xondatuqisi zarba — у нее заразительный (хороший) смех.
12. zarbalap axlan — ешьте хорошенько.
13. ponu axleyman — я пью чай.
14. bazaura šambul qilib akladim — наготовил хорошего плова (и) поел.
15. axmardor hata·ce akan — богатый, видно, игрок.
16. otarlaga borauz — пойдем в деревню.
17. danaptan cokarim bor — у меня есть служанка.
18. deγodan cokarim bor — у меня есть слуга.
19. bazaura pastop qilin — спрячьте получше.
20. bazaura hatapce akan — игрок, видно, с деньгами.
21. kannos hatapce akan - бедный, видно, игрок.
22. ja[1] sakida qildim — очень я смеялся.
23. aplatun mnan par berdi — из ружья выстрелил.
24. aplatunlik xit kastak ůturupti — милиционер с ружьем стоит.
25. danapka gelmon bůldim — в женщину я влюбился.
26. deγo gelmon (germon) bůldi — человек сошел с ума.
27. bahratuqi vorin — поделите (выручку).
28. yadakimdan cizim vodaqildim — я свою вещь потерял.
29. kannos danaptuqi akan, vodaqvorin — развратная (скверная) оказывается женщина, прогони (ее).
30. nośi qivordik — продали мы.
31. ja, gůzlandim — очень я обрадовался.
32. quttoqni yadakladim — вора схватил (я).
33. nupta akan deγo — спит, видно (чужой) человек.
34. halakan šivitlap ketipti — одежда твоя обовшивела.
35. tarsolap ru bůldi — убежал испугавшись.
36. deγo zarba akan, šišlan ru bůman — хороший, кажется (посторонний) человек, сиди, не уходи.
37. andaγsiz ru — уходи совсем (уходи и не показывайся)
38. deγo xitlandi ru bůlin — дурной человек (человек обиделся), уходи.
39. kannos xitlandim — сильно я испугался (обиделся).
40. kastak met bůpqoldimi. xit bůlsan? xit bůma kůp — ты что опечалился, словно умер кто, не горюй много.
41. mayobaklab xit bůldi — вина напившись, опьянел.
42. iškamb xit bůldi — проголодался я. Может употребляться и в значении „У меня заболел живот".
43. iškamb dax bůldi — наелся я.
44. pataki andoγla — за деньгами смотри.
45. ba deγoni man andoγlagan emas man — я не видел (чужого) человека.
46. deγo muddabir andoγla — сыщика остерегайся (берегись).
47. xatapi zangi qilin — остерегайся бить.
48. kalmata zangi qilin — молчи (не говори).
49. zangi bowom madat nup — лежи тихо.
50. noide — сгинь.
51. kalampo aynaki noi bůl — с глаз начальника (в данном случае мингбоши, тысяцкого) скройся.
52. deγolarni pešidan ůdak bůl — от (чужих) людей уходи.
53. delaga ůdday bůlaman — я домой пойду (уйду).
54. nośi male mi? — мелочь есть?
55. teztuqi male bůlin — беги.
56. pešimga malam bůl — ко мне иди.
57. pešiga malam bůl, deγoni yakanini xittola — к нему иди, деньги (чужого) человека стащи (укради).

---

[1] ja, сокращенное juda, употребляется в узбекской разговорной речи.

58. kungra dax akan, san pešimga malam bůl — женщина красивая, оказывается, ты ко мне иди.
59. xaxlotdelaga male bůlamiz — в харчевню пойдем.
60. kokonlap qůyin mal bůlsun — позови, пусть придет.
61. kungraga kinatuqi mal bůpti, gaulud bůldi, akliyottan mal bůpti — в дочь кина, (сглаз) вошла; заболела (дочь); через пищу (кина) вошла.
62. male qil — сделай имеющимся, существующим, наличным.
63. male bůpti manga — подошел ко мне.
64. bartang ůqutin, — обними (?).
65. yadakin, ga emma — руками не хватай.
66. parasti akliyottan emlayapti — лошади корма не дает.
67. en, ůrninan — встань с места.
68. enin, pešimga — подойдите (иди) ко мне.
69. pešimga en, — иди (подойди) ко мне.
70. bazaura danap akan yadakka enin, — красивая оказывается женщина. Ну-ка обнимите.
71. pešimga engin, xittolikka borauz — ко мне иди, воровать пойдем.
72. hašpak en, — играй на музыкальном инструменте.
73. caqqon en, — беги, (дословно „проворно, быстро действуй").

ПРИЛОЖЕНИЕ II

Словарь abdoltili[1]

abdol, abdoltuqi нищий, который с молитвой выпрашивает подаяние у прохожих на улице и в домах; ар. ابدال бродяга, благочестивый, святой; мн. ч. от بدل и بديل

abr брови, п. ابرو

aynak глаз, зрячий, ар.-п. عَيْنَك очки; aynagi qili подслеповатый. См. qili.

ayno мулла, ар. اعْيَان вельможа.

aklamoq есть, пить; среднеаз.-цыг. oxolidan есть; перс.-цыг. okhol (īden) есть (Ivanow, I 453, II 286); sāsīān بياخال ешь; абдалы сев. Сирии — kai есть (Le Coq, 228); древне-евр. exol — ешь; ар. أَكَلَ есть.

akliyat, aklot, xaxlot еда, пища; абдалы Восточного Туркестана xullät молоко? (Le Coq, 223_{39}).

andoγlamoq слышать, смотреть, остерегаться.

andoγlašmoq встретиться, видеться.

andoγlatmoq, anγlatmoq известить.

aplotun пуля, ружье; aplotuntuqi теша (небольшой топорик).

aroq см. oroq.

aris рис; ар. أُرْزّ или أُرُز; rizos — рис (тур.-цыг. Paspati, 461; ср. Littmann, 69); ruz — рис. (егип.-цыг. Newbold, 297).

attol ружье; ар. اعْطال безоружный (человек).

axlamoq, см. aklamoq.

axmar золото; ар. أَحْمَر красный, темно-коричневый. axmardor богатый, имеющий много денег, с деньгами, богач; axmardor kastak богатый человек.

badiq арбуз, дыня; ар. بَطّيخ дыня بطّيخ الخراساني маленькая круглая дыня (Иран) Dozy. Suppl.

bahra доля, получаемая при разделе выручки. В цехе артистов выручка распределялась по строго установленным долям (частям). п. بهره — часть, порция, жребий. bahra qilmoq разделить выручку.

baqar корова; ар. بَقَر бык, корова, скот.

barra баран; п. بَرّه овца.

bazaura новый, красивый, порядочный правильный; bazaura danap красивая женщина. bazaura deγo порядочный (посторонний) человек; bazaura kalmatan правильно; bazaura sartuqi новая тюбетейка, см. sartuqi; bazaura andoγlamoq любить, ср. dax andoγlamoq.

bejal быстро, скоро, проворно.

buhup много; среднеаз.-цыг. buhup, buhu — много; перс.-цыг. bahöt, bahūt — много (Ivanow, I, 449; II, 286; ср. Paspati, 191); — buhoo много (тур.-цыг.); х. بهت много очень.

buyrak, buyraktuqi сердце; узб. بوُيرَك почка.

butak сад; т. بوداق, بوتاق, بوداغ ветвь; п.-узб. بوته куст; среднеаз.-цыг. butak сад; buta трава; перс.-цыг. butōk, bhūtōk, būktōk, bōtōk, bhootok сад (Ivanow, I, 449, II 286).

catti чашка, лепешка, мешок, поднос, пшеница; среднеаз.-цыг. catti чашка, поднос, сорго; перс.-цыг. chetī(r) цепь, металлич. сосуд, медный котел (Ivanow, I, 449).

cirkin нос; п. چرکین грязный, неопрятный, неряшливый.

[1] В словарь abdoltili помещен ряд п.-тадж. слов: padar, dahan, uštur, iškamb, cokar и других, так как они употребляются в abdoltili как засекреченные, и для узбеков, не знающих таджикского языка, являются непонятными. Несомненно, что такие слова вошли в abdoltili очень недавно, и употребление их возможно только среди тюркоязычного населения.

ciz вещь; п. چیز вещь.

cokar слуга; п. چاکر слуга, раб.

dahan рот (см. kokon); абдалы Восточного Туркестана dán, dáni, dahin рот (Le Coq, 223_{42}; Pelliot, 133).

dalxoc, dalxoj дочь, девушка; среднеаз.-цыг. dalxoj дочь, девушка; перс.-дерв. dukhloj дочь, девушка; перс.-цыг. dukhlaj, dukhlōch (Ivanow, III, 214; I, 450, Ромаскевич, 142).

dana, danap, danam, danax жена, женщина; среднеаз.-цыг. — danax, danap, danam жена, женщина; перс.-цыг. dana, dänäw, dinki, nidu, nidäw, nideo, nodo, denew, danew жена, женщина (Ivanow, III, 379); перс.-дерв. denew, danew, denep жена, женщина, Ivanow, IV, 244; sāsīān — دنه (زن) женщина; абдалы Восточногор Туркестана dinab женщина (Pelliot, 124); danapim momo havosi теща; danapboz бабник; danap paras кобыла.

dandon рис.; dandontuqi зубы, п. دندان зубы; перс.-цыг. dendik. (Ivanow, I, 450); абдалы Восточного Туркестана, dan, dân — зубы (Pelliot, 133).

dartuqi дверь, п. در дверь; абдалы Восточного Туркестана, dar—дверь (Pelliot, 134).

davo см. dova.

dax хороший, красивый, чистый; среднеаз.-цыг. dax красивый, daxakik чистый; перс.-цыг. dakh, dah, dakhu, dhann, хорошо, хороший, сильный (Ivanow, I, 449; II, 287); перс.-дерв. dak, dakh хороший, правильный, чистый (Ivanow, IV, 244; III 379); абдалы Восточного Туркестана dax, degh хороший (Le Coq, 223_{44}, Pelliot, 127); sāsīān دخ (نیک) хороший; п. دخ хороший, добрый; dax andoγlamoq любить; dax kůramoq любить; dax kalmatan qilmoq говорить правду; dax kalmatan qiγan правдивый; daxlamoq, daxlanmoq радоваться; абдалы Восточного Туркестана zil dâkhlamoq седлать (Pelliot, 126).

degolak котел, п. دیگ котел; абдалы Восточного Туркестана dä^{e}y, däx котел (Le Coq, 223_{41}); deg котел (Pelliot, 133).

dela дом, двор; среднеаз.-цыг. dela дом; sāsīān دله, دکه (خانه) дом; dela dax хороший дом; среднеаз.-цыг. dela-i dax хороший дом; dela xutarak маленький дом; среднеаз.-цыг. dela-i qilil маленький дом; см. qili, xutarak.

deγo посторонний (чужой) мужчина; среднеаз.-цыг. deγo посторонний мужчина; перс.-дерв. dogha мужчина (Ivanow, IV, 244); sāsīān دیغا (ترک) турок, абдалы Восточного Туркестана dagha, daghaghin посторонний, чужой (не абдал и не китаец), (Pelliot, 130); абдалы сев. Сирии daγa — мужчина не абдал (Le Coq 228); п. دَغا негодяй, мошенник, изменник; deγolar все.

dilorom замок, ключ; п. دل آرام успокаивающий сердце (употребляется маддахами Бухары).

dišab омовение; п. دیشب вчера вечером, ночью.

dova лошадь, dovagoz скаковая лошадь; среднеаз.-цыг. dowa лошадь; п. دوا бегущий (?); тур. دوه верблюд (?); тур.-цыг. davari лошадь; тур. طوار домашнее животное (Paspati, 203); навары Палестины dawâi верблюд (Macalister, 149_{207}).

duxon чилим, папиросы; ар. دخان дым, табак, курево; duxon tallesi табакерка (см. tælle).

enak корова; узб. اینک корова.

enmoq, emmoq взять, брать, схватить, получить, действовать.

eṇ olmoq купить.

enip kelmoq приносить.

enip ketmoq уносить, отложить.

enipq ůymoq украсть.

eṇqim мясо.

gadak см. yadak.

ganǰo плешивый, паршивый; среднеаз.-цыг. ganjo плешивый, паршивый; ganju живот; тур.-цыг. ganjo, gadji чужие, не цыганы (Paspati, 235); ср. нем.-цыг. gadsho не цыганы (Liebich 115[1]); русск.-цыг. gaje (гадже) не цыган (Баранников 30);[2] х. دنجا лысый, плешивый.

gandum пшеница; среднеаз.-цыг. xantum пшеница; п. گندم пшеница.

gaulud, golud больной; среднеаз.-цыг. gohlud больной; абдалы Восточного Туркестана gálit, goloud больной (Le Coq, 223_{78}; Pelliot 126); абдалы сев. Сирии daha koxalamadï она больна (Le Coq, 228_{16}); gaulud bůlmoq заболеть.

gelmon юродивый, влюбленный, сумасшедший; среднеаз.-цыг. gel сумасшедший; п. گیل крестьянин; абдалы Восточного Туркестана gel, lekh сумасшедший (Pelliot, 129); gelmon kastak юродивый (дувана); gelmon bůlmoq влюбиться.

genou, ginou разбойник; среднеаз.-цыг. ginop, ginou вор; перс.-цыг. genäw, genew вор, разбойник (Ivanow, II, 287; III 379); sāsīn کناو (دزد) вор; древне-евр. ganav вор.

golud, см. gaulud.

goz выручка; п. گاز хватание, овладевание, собирание; gozlamoq собирать большую выручку хорошей игрой, когда довольные зрители засовывают деньги под тюбетейку понравившемуся им артисту; gozmas нарочно, неправильно.

gup вата, хлопок; узб. گوپ вспухнувший, вспузырившийся.

gupatuqi перепелка.

gurba кошка; п. گربه кошка; абдалы Восточного Туркестана gourbah кошка (Pelliot, 132).

gůrpatuqi баран; ср. х. gōru, gōrwa, gōrwi рогатый скот (Littmann, 54; употребляется цыганами); gōrwa бык (навары Палестины (Macalister, 156_{247}); русск.

[1] Liebich.

[2] А. П. Баранников и М. В. Сергиевский, ук. соч.

цыг. gurúv (гуру́в) бык, вол (Баранников, 33).

gůš ухо; п. گوش ухо.

gůzlamoq радоваться.

halaka халат, одежда; halakani yadak рукав (см. yadak).

halr вино; ар. خلّ уксус.

harsit, hasit хлеб; среднеаз.-цыг. harsit хлеб; перс.-цыг. harsīt, harsīd, kharsit, arsī (Ivanow, II, 287); перс.-дерв. harsit (Ivanow, III, 380); юрюки тур. hерсит хлеб, (Гордлевский. Джарджары... 113); sāsiān هرسیت (نان) хлеб; абдалы Восточного Туркестана hāsīd, hásit, aasit, aasut, arsut хлеб (Pelliot, 127; Le Coq, 228_3); härsit, хлеб (абдалы сев. Сирии; Le Coq, 228); ар. هريسة мучной пирог, зерновой хлеб, Dozy Suppl.[1]

haŝhaŝ опий, кукнар, ар.-п. خشخاش мак, опий.

həšpak музыкальный инструмент, дрова. среднеаз.- цыг. hašwag дрова; перс.-цыг; khushpak дрова (Ivanow, I, 451, II, 287; ср. Macalister, 162_{465}); hašab, ар. خشب строевой лес.

hatapboz, hatapce азартный игрок.

hataplamoq (?) см. xataplamoq.

hematuqi дрова, дерево; п. هیمه дрова, дерево.

hezim дрова; п. هیزم дрова.

himor осел; ар. حمار осел.

hor испражнения, экскременты; среднеаз.-цыг. hor испражнения, экскременты; sāsiān هار (کو) экскременты; п. هار испражнения, экскременты, дурно пахнущий; hordela уборная; среднеаз.-цыг. hordela зад; horγul куриное яйцо; средне-аз. цыг. hor-iγul яйцо.

icki halake рубаха; узб. icki внутренний + halake халат.

ickituqi коза; узб. ecki коза.

insin весть.

iškamb живот; п. شکم живот.

jamol лицо; ар. جمال красота.

judaxit боль; узб. juda — очень (?) + xit дурной.

jingon наша (наркотик — препарат из индийской конопли).

junon замок; п. جنبیدن качаться, колебаться.

kalampo, kalonpo много, большой, старший, начальник; среднеаз.-цыг. kalampo главный начальник; п. کلان پا большая нога(?); kalampo baqar бык, см. baqar. kalampo kastak ответственный работник, см. kastak; kalampo poni река, см. poni; kalampo šahartuqi город, п. شهر город; kalampo | kalonpo | zukca (zokca); старший брат, см. zokca; kalambo yadak ладонь, см. yadak; kalampo yiγin собрание власть имущих (узб. yiγin — собрание); kalonpotuqi начальник.

kalimatan, kalmatan слово, речь, разговор; ар. کلمة слово, выражение; kalmatan bůlmoq говорить; kalmatan qilmoq сказать, приказать.

kalpak собака, свинья; среднеаз.-цыг. kalpak, kamnik собака; перс.-цыг. kalpik собака (Ivanow, I, 451); перс.-дерв. kalpik собака (Ivanow, III. 379); sāsiān کلبا | سک собака; ар. کلب собака; зенд. کلبا собака; абдалы Восточного Туркестана kälpik административное лицо (старуга), (Le Coq, 223_{73}).

kannos скверный; ар. کناسة мусор, нечистоты; kannos bůlmoq заболеть, огорчиться; kannos danap дурная женщина, см. danap; kannos kalmatan неверно, нарочно; kannos qilmoq разрушить kannoslamoq огорчить.

kastak человек (свой), друг; п. کس человек + суфф. ак.; среднеаз.-цыг. kastok, hawrik свой человек; абдалы Восточного Туркестана kas мужчина (Pelliot, 124).

kel, kil соски; среднеаз.-цыг. kil соски; х. کیل гвоздь, колышек.

kokon рот, голос; среднеаз.-цыг. kokon рот; перс.-цыг. kokī(den) смеяться (Ivanow, I, 451); sāsiān کاکا | دندان зубы; کاکا | کز кусай; сир. kokha зубы; kokon kilmoq — петь; kokonlamoq говорить; kokonlap qůymoq позвать.

kuluk лошадь; монг.-тур. کولوک лошадь, верховой скот.

kungira, kungra дочь, маленькая девочка; среднеаз -цыг. kungra, kungira дочь, девушка.

kunisurx обезьяна; п. کون سرخ красноза-дый; среднеаз.-цыг. kun-i surx обезьяна.

kupin зад.

kůla ребенок, мальчик, подросток, воришка, бачча; п. کوله внебрачное дитя, глупый, невежественный; kůlalar дети; kůlalik детство; kůlavoz содомит, педераст; п. کولنک содомит, мужеложник.

lahm, lahim мясо; перс.-цыг., перс.-дерв. lahmegi мясо (Ivanow, III, 244); lahmekī мясо (Ромаскевич, 142); абдалы Восточного Туркестана laxmä, lahm мясо (Pelliot, 126; Le Coq, 224_{89}); ар. لحم мясо.

lison язык; перс.-дерв. lisān язык; sāsiān لسانا | زنان | язык; ар. لسان.

loγar арба; абдалы Восточного Туркестана laghar тощий, дурной (Pelliot, 125); läγär boldi дело сделано (Le Coq, 224_{83}).

luf верблюд; среднеаз.-цыг. lift верблюд; перс.-цыг. lohur (?) верблюд (Ivanow, I, 452).

maisagar музыкант; ар. میسر азартные игры, запрещенные Мухаммедом; ср. sāsiān میسر | غازی | и Абу Дулаф (Саа'либи III, 178) میسر нищий, называющий себя „пришедшим с границ — гази"; maisagarlik игра; среднеаз.-цыг. maisari игра; maisari gahmidan играть.

malamgu певец; среднеаз.-цыг. malam слово, речь; malam gu пой, говори.

[1] См. также B. Trerkolp (W. Behrnauer), ук. соч., стр. 381—382, harisa каша с мясом.

male есть, имеется; male | malham | bůlmoq подойти, притти; п. ملهم пластырь (?); male qilmoq делать, сделать; т. mäli толк, порядок (?), (Радлов, IV 2099); male qipqůymoq положить.

mangal огонь; т.-узб. منغال, منقال жаровня для углей; среднеаз.-цыг. mangal огонь.

man ar котел; среднеаз.-цыг. manjar котел.

matkoz ребенок, мальчик; среднеаз.-цыг. matkoz ребенок, сын; х. مشهاس сладость, приятность (?).

mayob вода, вино; среднеаз.-цыг. mayob вода, река, вино, чай; перс.-цыг. myonew, miōnew вода (Ivanow, I, 452); перс.-дерв. moi вода (Ivanow IV 245; ср. Littmann 6_1); ар. ماء вода + п. آب вода (?).

meskinak рис.

met смерть, покойник; среднеаз.-цыг. metidan умирать своею смертью; перс.-цыг. meytî | den | умереть (Ivanow, I, 452); перс.-дерв. meyt мертвый (Ivanow III, 381); абдалы сев. Сирии miätlan умирать (Le Coq, 228); sāsīān ميت | مرده | мертвый; ар. ميت мертвый; met bůlmoq умереть; met qilmoq убить, зарезать; metlamoq убить, зарезать; абдалы Восточного Туркестана mâ·lamâq умереть; mätlap dur умер (Pelliot, 126; Le Coq, 224_{87}).

minor kalampo минарет.

modartuqi, momohavo мать; п. ماما мать; узб.-тадж. ماماهوا Ева.

muddabirdeγo агент, сыщик, шпион; ар. مُدَبِّر администратор, начальник.

munopuqtuqi агент, доносчик; ар. مُنَافِق доносчик, притворщик, враг.

mufta дверь, ключ; muftok ключ; ар. مِفتَاح ключ.

nadax проказа, печь.

napialan опий.

nauxalla, nauxa, nauxalavot плач; ар. نوحه плач, рыдания, стенания.

neyran, красный; ар. نيران (мн.) огни, пламя.

neytus nitůq синий.

nogozi ковер; среднеаз.-цыг. nogozi ковер, войлок.

noi нет, не; среднеаз.-цыг. nahana нет. noi | nůi | bůlmoq исчезнуть, спуститься, слезть. noi qilmoq потерять, сломать.

nortuqi огонь; ар. نار огонь, ад; среднеаз.-цыг. nor cungidan гадать.

noši деньги (медяки); sāsīān ناش (عوام) черь, простой народ; юрюки турецк. nas народ (Caferoğlu, 197); nošidela казна.

nuhur слепой; среднеаз.-цыг. nuhur глаз; абдалы Восточного Туркестана nour, nouri слепой (Pelliot, 129); перс.-цыг., перс.-дерв. nuhu | r | глаз (Ivanow, I, 452, III, 380); sāsīan — نهور (چشم) глаз; п. نهور глаз, взгляд.

nuplamoq, nupilamoq лежать, спать; среднеаз.-цыг. nupidan спать, лежать; перс.-цыг. denūf, nufijden спать, засыпать (Ivanow, I, 450).

nutuq синий.

odam ota отец; узб.-тадж. آدم اتا Адам.

oroq письмо, документ; узб. اپياق белый-пребелый, ослепительно-белый.

orohal водка; узб. اپياق ослепительно-белый + ар. خلّ уксус, см. hal.

oqil сахар; среднеаз.-цыг. oqil, sapidi сахар; oqulboz, oqulwoz азартный игрок.

ort мука; п.-тадж. آرد мука; абдалы Восточного Туркестана arit, ort, мука (Pelliot, 136, Le Coq. 222_2).

osiotuqi мельница; п. آسيا мельница.

otar, otor базар, той; т. otar стадо баранов, перегоняемое с пастбища на пастбище; пастбище; *otapa* базар, артель; *отариться* толпиться (русское арго, см.: Н. К. Дмитриев. Турецкие элементы...) otarla деревня.

padar отец; п پدر отец.

padiqulol спрятанная вещь; среднеаз.-цыг. padequlol тайный, спрятанная вещь, padequlolid берегись, остерегайся.

palak крыша, небо; ар. فَلَك небесный свод, сфера.

par bermoq стрелять; п. پريدن лететь.

paraз лошадь; ар. فَرَس лошадь.

pastaůla берегись.

pastaůladi тайный, спрятанный.

pastop qilmoq украсть, утаить.

pataki бумажные деньги; тадж.-узб. پتَك стелька, скомканный.

patta рубль; тадж.-узб. پتته билет, талон

peš перед; п.-тадж. پيش к, перед.

petuq см. badiq.

pilav | pilep | kuluk скаковая лошадь; среднеаз.-цыг. pilip — или pilep — скаковая лошадь; piliwidan бежать.

pin ухо; х. پن звук, шум (?).

pinbadargoš спрятанная вещь; п. پنبه بگوش заткнувший ватой уши, глухой, молчаливый.

pini девушка, молодая женщина; тур.-цыг. pen, ben сестра (Paspati 420); русск.-цыг. пхэн сестра (Барынников, 112); нем.-цыг. pēn сестра (Liebich, 151); х. بُهن сестра.

poiša проститутка, развратная женщина; ар. فاحشه публичная женщина.

poytuqi нога, обувь; среднеаз.-цыг. poytuqi, potuqi сапоги; п. پا нога + суфф. tuqi; абдалы Восточного Туркестана pāï — нога (Le Coq, 222_{13}).

poni ponu вода, чай; перс.-цыг. punew, panew, punow, ponew (Ivanow, I, 453, II 278); тур.-цыг. pani (Paspati, 405); новары Палестины pâni (Macalister 185_{963}); вода нем.-цыг. panin вода, река (Liebich 149); х. پانی вода; русск.-цыг. пани вода (Барынников, 88); ponuci чайханщик,

содержатель чайной; ponudela чайхана (чайная), баня, см. dela; ponišambul суп (шурпа), см. šambul.

puruxlamoq продавать; абдалы Восточного Туркестана perâkhlamâq продать (Pelliot, 126); п. فروختن продавать.

qalay черный; тур.-цыг. kalo черный (Paspati, 259); навары Палест. kalá черный (Macalister, 173_{698}); русск.-цыг. kaló (кало́) черный (Баранников, 98); нем.-цыг. galo черный (Liebich, 135); среднеаз.-цыг. kolo драка (ср. Littmann, 13_{42}); х. كالا черный.

qamar луна, месяц; sāsīān قمرا (ماه) луна, месяц; ар. قمر луна, месяц.

qanaqa, qandoq белый; ар.-узб. قند сахар + داق подобный (как сахар?).

qiyni, qinni халат; среднеаз.-цыг. qiyni рубаха, халат; sāsīān قنیو, قنیوا (جامه) одежда.

qili недостаточный, малый; среднеаз.-цыг. qilil мало, маленький, младший; ар. قليل мало, немного; перс.-цыг. kalir, kelir редко, ограниченный (Ivanow, I, 451, II, 287).

qišloq otari деревня; узб. قیشلاق + otar см. otar.

qlikannos надоедный.

qobarsar, qobbarsar русский; тадж. قاب‌برسر мешок (футляр) на голове (?); qobbarsartuqi милиционер; qobbarsar loγar извозчик.

qomtuqi тело; ар. قامة тело, фигура.

qorахоn эт опий.

qoštuqi брови; среднеаз.-цыг. qoštumi; узб. قاش брови + суфф. tuqi.

qulftuqi — замо́к; п. قفل — замо́к.

qum bůlmoq встать, вставать; среднеаз.-цыг. qumondan. положить; ар. قوم встань (?)

quttoq вор см. xittoq, quttoqlamoq воровать.

quvus, quuz, qobus, xuvuz — лепешка; ар. خُبز хлеб, خبز رومی бисквит, Dozy, Suppl., ḫubz el ma'ruk — большие, красивые, белые, толщиною в 3—4 пальца лепешки, выпекаемые в Дамаске во время поста в месяце Рамазане.[1]

γamboz агент, шпион, сыщик; ар. غمّاز доносчик, информатор.

γanit, γanip баран; среднеаз.-цыг. γanam, γanap, γanaw — баран; абдалы Восточного Туркестана γanap баран, Le Coq 223_{67}) перс.-дерв. γanama | غنما | (Ivanow, III, 380); sāsīān غنما | گوسپند | — баран; ар. غنم баран.

γonra, γowra испортил воздух; среднеаз.-цыг. γowridi — испортил воздух.

γul курица; х. گول (gol, gola) мяч, шар, круглое тело (?)

rezapotuqi вошь; п. ریزه‌پا мелконогий + суфф. tuqi

ru — лицо; п. رو лицо

ru bůlmoq уходить, выходить; п. روا — идущий; rubi дверь; среднеаз.-цыг. rubin зеркало; п. روبین смотри лицо (?).

sado — протянуть, протяни; нем.-цыг. sīdo — тонкий, изящный, гибкий (Liebich, 159); х. سدا постоянно, вечно (?)

sakida смех; среднеаз.-цыг. sakidan смеяться; sakida qilmoq смеяться.

salota молитва, намаз; перс.-цыг. selota — молитва, употребляется для всего связанного с религией (Ivanow, III, 379); перс.-дерв. selota духовное лицо (Ivanow, IV, 245); sāsīān — صلاته | نماز | молитва; ар. صلاة молитва. salotadela мечеть, см. dela.

sar, sardux голова, тюбетейка; абдалы Восточного Туркестана sar голова (Le Coq 223_{51}); п. سر голова + суфф. dux; sartuqi, sarduqi тюбетейка; п. سر + суфф. tuqi, duqi.

satim мужской половой член.

sep длинные волосы; ар سِبّ женская прическа, тюрбан.

serkokonci надоедный, болтливый; п. سیر много, полный + kokonci, т. е. много говорящий, см. kokon.

serxonda смешливый; п. سیر خنده много смеющийся, смешливый.

sibiq тело.

s bir — шерсть, борода; от русск. Сибирь (?) или п. سبیل бакенбарды, усы (?).

sidrat дерево; ар. سِدْرَة райское дерево, лотус.

sol год; среднеаз.-цыг. sot, sat год; п. سال год

sout, soγut, sovut старик; среднеаз.-цыг. sout, soγut, sowut старик; перс.-цыг. sobut старый (человек) (Ivanow, II, 278); ар. ثبوت твердость, постоянство (?); навары Палестины âûda старик, âûd старуха (Macalister, 141_{53-54}); абдалы Восточного Туркестана sowu старый (Pelliot, 133); sout danap старуха; среднеаз.-цыг. sout danap — старуха.

soxunmoq бить, soxun бей; ар. سَحَنَ разбивать.

sukcan, sukcak извозчик; среднеаз.-цыг. sukcak извозчик; ар. سَوْق гнание, понукание + суфф. can [в значении одно понукание, одна гоньба (?)]

sůt, sůt danap проститутка, развратная женщина.

šambul, šamul плов; среднеаз.-цыг. šamul плов; Абу Дулаф (Саа'либи, III, 191) مشمول лепешка, возможно давшее < šambul; егип.-цыг. shemún, meshmúl — хлеб (Newbold, 298); sheml есть (Littmann, $6, 15_{63}, 17_{86}$, Newbold, 229); абдалы Восточного Туркестана sumul, choumoul, chamoul — зерн. хлеб, каша, пища, (Le

[1] См. Wetzstein, I. G., ук. соч., 519.

Coq 223_{61}, Grenard, Pelliot, 127); šambulci повар.

šamoil, šamotuqi сало; среднеаз.-цыг. šamo сало; ар.-п. شمائل хорошие качества (?); šamoil qilmoq варить пищу.

šamst солнце; перс.-дерв. shams солнце, день (Ivanow, IV, 245); егип.-цыг. šams, shems (Littmann 77, Newbold, 296); ар. شمس солнце.

šaptim ночью; п. شب + суфф. tim (?); абдалы Восточного Туркестана šab boldi настала ночь (вечер) (Le Coq 223_{58}).

šatur верблюд, п. شتر верблюд.

šaušau мочиться; среднеаз.-цыг. širširi, šeršer мочиться.

šayton коза, ар. شيطان дьявол.

šelagar артист.

šelaxona актерская, театр.

šibit, švit вошь; šivitlamoq обовшиветь.

šilyon горло, шея.

šilvor штаны; п. شلوار штаны.

šimil виноград.

šišlamoq сесть, сидеть; п. شستن сидеть, сесть.

šoušou см. šaušau.

tabartuqi топор; п. تبر топор.

tajalle красивый; ар. تَجَلّى блеск, великолепие.

talle, talletuqi табакерка; п. تَلَهَ мешок, сумка, кошель.

tanaγul, tanoγul курица; среднеаз.-цыг. tanaγul курица; sāsiān تناعوک | مرغ | курица; х. گول мяч, шар, круглое тело.

tarsolamoq испугаться, бояться; ترسیدن бояться tarsolatmoq испугать.

tarvuztuqi арбуз; п. تربز арбуз

toriš ночь; перс.-цыг. torij черный, темный, (Ivanow, I, 454); п. تاریک тесный, мрачный.

tiγno топор, сабля; tiγnotuqi теша (неб. топорик); среднеаз.-цыг. teγno, tiγno нож; п. تیغ нож, кинжал; п. узб. تیغ клинок.

ubulaqe, ublaqe все.

uftur, uštur верблюд; абдалы Восточного Туркестана uštur верблюд (Le Coq 222_{8}); п. شتر верблюд.

uqi половые сношения; узб. اوق ось, шест в маслобойке.

ûday (ûdak) bûlmoq (итти), пойти, уходить, уйти.

ûlu poni река; узб.-т. اولوغ большой + poni вода, см. poni.

ûqutmoq отдавать, продать; тур. арго اوقوتمق | oqutmaq | продать, продавать (Mikhailov, 17).

vadaq (vodaq) bûlmoq уходить; vadaq (vodaq) vormoq прогнать

valhajar никуда негодные людишки повар (?)

vartiš перепелка; п. ورتیج перепел, перепелка.

voda qilmoq потерять.

xatalpamoq, xatap qilmoq — бить ср. hatapce, hatapboz.

xaxlamoq см. aklamoq.

xaxlot см. akliyot.

xit скверный, развратный, пьяный; перс.-дерв. khit скверный, дурной (Ivanow, IV, 244); sāsiān خراڤه | خحت | разрушенный; среднеаз.-цыг. xit плохой (в отношении пищи); xit dela разрушенный дом; древне-евр. xeṭ грех; ар. خطا грех; xit danap проститутка; xit dela тюрьма; среднеаз.-цыг. xit dela разрушенный дом; xit genau разбойник; xit kastak вор, иногда милиционер (см. qobbarsartuqi); xit mayob водка; xitpon, xit poni кровь; xit bûlmoq сердиться, огорчаться; среднеаз.-цыг. xitaš omad рассердился; xit kardan врать; xit qilmoq огорчить; xitlamoq огорчить, украсть, стрелять; xitlanmoq огорчаться, бояться, беспокоиться; xitlap bûlmoq украсть; xitlaš, xitlašma драка; xitlašmoq драться; xitto, xittoq вор; древнеевр. xeṭṭoq грешник; ар. خطاف похититель.

xurd bozorlar кишлак; п. خرد بازار маленький базар.

xursandtuqi радость; п. خرسند радостный + суфф. tuqi.

xurtarak, xutarak маленький, младший; п. خردتر меньший + суфф. ak; абдалы Восточного Туркестана xurd | xúrund | маленький (Le Coq. 223_{38}); khourdan, khourd маленький (Grenard, Pelliot, 124;) xurtarak | xutarak | yadak кулак (см. yadak); xurtarak | xutarak | zukca zokca | меньший брат (см. zokca).

yadak рука; среднеаз.-цыг. yadak рука; перс.-дерв. یدا рука (Ivanow, III, 381); sāsiān یدا | دست | рука; ар. ید рука; yadakca. yadak палец; среднеаз.-цыг. yakta yadak палец; yadaklamoq схватить;

yahyo волосы, борода, шерсть; sāsiān لحیا | حت? |; ар. لحیه борода?

yakan серебро, серебр. деньги; среднеаз.-цыг. yakan серебро; перс.-дерв. yakan деньги, серебро (Ivanow IV 245); jäken деньги (Ромаскевич, 142); абдалы сев. Сирии yekän деньги (Le Coq, 228); yakanga enmoq купить.

yiltuqi год; узб. ییل год.

yûltuqi, yûlvor дорога; узб. یول дорога.

zabon язык; п. زبان язык.

zarba хороший, красивый, новый, порядочный, много; zarba aynak зрячий, см. aynak; zarba danap хорошая, красивая женщина, см. danap; zarba deγolar все, см. deγo; zarba paras спокойная лошадь, см. paγas; zarbalamoq улучшать.

zivit виноград.

zemuk зубы.

zokca, zukca маленький мальчик, брат; п. زاق маленькие дети.

zangi молчи, остерегайся; zangi bowom сиди смирно, тихо.

А. Н. БОЛДЫРЕВ

БАДАХШАНСКИЙ ФОЛЬКЛОР

I

Существующая востоковедная литература по Бадахшану и связанным с ним областям, расположенным в верховьях Аму-дарьи, посвящена, главным образом, либо политической истории края, либо углубленному описанию и фиксированию чрезвычайно интересных языков, на которых говорят и пишут припамирские народы. Несмотря на довольно значительное количество таких исторических и языковедных работ, дополняемых несколькими заметками описательно-этнографического характера, специальные исследования письменной литературы и фольклора многочисленных народов Бадахшана, в широком смысле этого названия, отсутствуют совершенно.[1]

Отдельные, очень интересные, касающиеся Бадахшана сведения историко-культурного порядка содержатся в работах А. Стейна. С другой стороны, лингвистические труды, посвященные описанию отдельных припамирских языков, привлекают в качестве иллюстративного материала образцы устного народного творчества — сказки, поговорки, лирику, но при этом сознательно воздерживаются от историко-литературного рассмотрения их. Как разбросанные по отдельным работам сведения историко-культурного порядка, так и образцы собранного с лингвистическими целями фольклора, конечно, не дают достаточно цельного представления о культурном и литературном прошлом и настоящем Бадахшана и связанных с ним горных припамирских областей.

На территории афганского Бадахшана и в самом Афганистане имеют значительное распространение диалекты персидского языка, весьма близкие к бадахшанско-таджикскому диалекту в том понимании, которое присвоено этому термину в настоящей работе. Эти персидско-афганские диалекты неоднократно привлекали внимание специалистов-языковедов и в настоящее время, как мне кажется, достаточно данных для проведения соответствующей сравнительной работы, с привлечением публикуемых бадахшанских материалов.

---

[1] Перечисления работ по истории и географии Бадахшана см.: Г. Юль. Очерк географии и истории верховьев Аму-дарьи, прим. А. П. Федченко, СПб., 1873; Минаев. Сведения о странах в верховьях Аму-дарьи, СПб., 1882; A. Stein. Innermost Asia, II, 1929; его же. Serindia, 1921; В. Бартольд, Бадахшан, статья в „Энциклопедии Ислама"; А. Н. Болдырев. История Бадахшана, введение (Инст. востоковед. АН СССР, рукопись). Перечисление работ по припамирским языкам см.: И. И. Зарубин. Бартангские и рушанские тексты и словарь, АН СССР, 1937; G. Morgenstierne. Indo-Iranian Frontier Languages, II, Oslo, 1938.

Начало изучения „бадахшанско-персидского" („афганско-персидского") языка было положено Гирсоном в X томе его монументального труда (LSI, стр. 13, 452, 456, 527).

Вслед за этим в 1922 г. сравнительную грамматику двух очень близких бадахшанских диалектов составил Лоример;[1] существенным пробелом в компаративной части его исследования является незнакомство его с основными фактами таджикской диалектологии, поведшее к ряду досадных недоразумений (например установление в действительности несуществующего „суффикса винительного падежа" — na, стр. 147).

Через четыре года после грамматики Лоримера, Моргенстьерне опубликовал несколько кратких замечаний по „персидскому языку Афганистана", а еще через два года он же — несколько прозаических и поэтических текстов на „персидских диалектах Афганистана" (из окрестностей Кабула) с небольшой их лингвистической характеристикой,[2] которая, к сожалению, не учитывает данных по пянджширскому диалекту, имеющихся в этнографической работе М. Андреева „По этнологии Афганистана", вышедшей на год ранее в Ташкенте.

Приведенные в работе Моргенстьерне четыре четверостишия (под № VII) записаны со слов жителя Шугнана, для которого родным языком был, в отличие от других осведомителей Моргенстьерна, не персидский, а шугнанский.

Наконец, исследованию персидского языка Кабула посвящена работа Богданова,[3] в которой дана попытка разрешить вопрос о взаимоотношениях „кабули" с таджикским языком Средней Азии, которые он считает „по существу и происхождению идентичными", предлагая для обозначения их термины „бухарско-таджикский" и „кабульско-таджикский" (стр. 49).

Все перечисленные работы имели специальную языковедную направленность, оставляя в стороне вопросы истории культурной и литературной жизни края.

Таким образом, имевшиеся сведения никак не удовлетворяли поставленным в настоящей работе задачам и требовали изыскания дополнительных материалов. Источником их мог явиться только сам Бадахшан. Осуществленная мною в 1935 г., по поручению Таджикистанской базы Академии Наук СССР, поездка в различные районы автономной Горно-Бадахшанской области дала тексты, являющиеся основным материалом данной работы и приводимые ниже в несложной транскрипции в сопровождении русского перевода и необходимого комментария. Кроме того, привлечен историко-литературный материал, извлеченный из очень интересной и, повидимому, уникальной рукописи сочинения по истории Бадахшана автора XIX в. Санг Мухаммада Бадахши.[4]

Упомянутые записанные мною в АГБО тексты по своему происхождению подразделяются на две части. Первую составляют тексты, записанные в Гороне (γoroп, غاران), небольшой области в долине Пянджа, между Шугнаном и Ишкашимом, т. е. в полном окружении припамирских народов, для населения которой бадахшанско-таджикский диалект является родным языком (подробнее о Гороне см. ниже).

---

[1] Lorimer. The Phonology of the Bəkhtiari, Badakshani and Madaglashti Dialects of Modern Persian. London, 1922.

[2] G. Morgenstierne. Persian Texts from Afghanistan. Acta Orientalia, VI, 1928, стр. 309 и Report on a linguistic Mission to North-Western India. Осло, 1926, стр. 7—9.

[3] Bogdanov. Stray Notes on Kabuli Persian. JASB, XXVI, 1930, № 1.

[4] تاریخ بدخشان تالیف ملا سنگ محمد بدخشی و میرزا فضل علی بیک سرخ افسر
История Бадахшана с 1675 г. по 1907 г. н. э., составленная Санг Мухаммадом

Вторая часть текстов фиксирует тот же бадахшанско-таджикский диалект, как язык местной литературы и фольклора, распространенный под условным названием forsi среди разноязычных иранских народностей АГБО — шугнанцев, ишкашимцев и ваханцев. Он является для этих народностей как средством повседневного общения между собой („междупамирским" обиходным разговорным языком), так и параллельным родному языком местной письменной литературы и устного народного творчества.[1]

Простое сопоставление языка записанных мною литературных произведений из Горона, Шугнана, Вахана показывает, что бадахшанско-таджикский диалект как литературный язык для всего Бадахшана един, как едина и литература всего Бадахшана.[2] Вместе с тем, можно с уверенностью утверждать, что бадахшанско-таджикский диалект, как средство выражения народной поэтической мысли шугнанцев, ишкашимцев, ваханцев и язгулямцев имеет равные (а в отношении язгулямцев и бо́льшие — см. ДРАН, 1924, стр. 177) права с их собственными родными языками. В этом и заключается роль литературы на бадахшанско-таджикском диалекте в истории культурной жизни припамирских народов.[3]

Весь собранный мною бадахшанский материал слагается естественным образом как бы из двух самостоятельных частей: бадахшанский фольклор и местная письменная литература Бадахшана. Обе части в свою очередь распадаются на несколько разделов, так же в значительной мере самостоятельных.[4]

и Фазл Али Бек Сурхафсаром. Рукопись Института востоковедения АН СССР, В 2311. Мною закончен полный комментированный перевод „Истории Бадахшана" на русский язык.

[1] А. А. Семенов. Краткий грамматический очерк таджикского языка. Ташкент, 1927, стр. 18—19. Этот же факт в области разговорного языка отмечается Сурхафсаром, автором „Тарихи Бадахшон", л. 117б рукописи: و اهال شغنان و رُوشان و وخان هرکدام بلفظ و لغت و اصتلاح دیکر کفتار دارند ولی زبان عمومی شان در صورتیکه با یکدیکر ملاقاتی میشوند بزبان فارسی تکلم مینمایند.

„Жители Шугнана, Рушана и Вахана говорят на собственных языках, однако языком их общения между собой является язык персидский".

[2] Некоторые второстепенные отличия фонетического порядка в текстах, происходящих из Горона и Шугнана, не играют в этом смысле решающей роли. Это, конечно, никак не предрешает вопроса о сходстве или расхождении бадахшанско-таджикского диалекта, употребляемого в качестве разговорного языка, в устах горонца, шугнанца, ишкашимца и т. д. Литературным материалом, могущим показать эти расхождения, если они существуют, могла бы явиться сказка, язык которой наиболее близок к языку обиходному. Однако анализ этого вопроса не входил в задачу настоящей работы.

[3] Из названия доклада, сделанного 5 мая 1933 г. и, к сожалению, не напечатанного, можно предположить, что этих же вопросов касался И. И. Зарубин. См.: Сб. „Язык и мышленье", II, 178. Доклад носил название „Персидский язык и персидский фольклор в припамирских странах".

[4] Содержание первого раздела составляют некоторые общие сведения о самом Гороне, географическое описание, краткая характеристика горонского диалекта, некоторые данные по истории Горона. В качестве приложения дана карта распространения горонского диалекта и некоторые сведения этнографического характера. В дальнейшем предполагается опубликовать характеристику основных черт бадахшанской фольклорной поэзии и прозы и местной письменной литературы на бадахшанско-таджикском диалекте.

Настоящая работа была начата по поручению Таджикского филиала Академии Наук СССР в 1935 г. Большую помощь в дальнейшей обработке оказал мне Институт востоковедения АН СССР и Государственный Эрмитаж, где я имел, в частности, возможность пользоваться единственной в Ленинграде фотокопией рукописи „Тезкире" Малихо, переданной в Эрмитаж Пушкинским обществом.

ГОРОН

I. ОБЩЕЕ ОПИСАНИЕ

Горон (γoron) غاران — это название небольшой области, расположенной по берегам Пянджа, часть которой находится на территории Автономной Горно-Бадахшанской области Таджикской ССР, а часть на территории Афганистана, между Шугнаном и Ишкашимом. Кишлаки советского Горона лежат как на узком пространстве ровной и лишь местами пригодной для обработки земли между рекой и подступающими к ней горами, так и внутри узких и коротких боковых ущелий, по которым протекают небольшие бурные речки,[1] впадающие в Пяндж. Общее протяжение территории Горона по берегу Пянджа составляет около 65 км. В советском Гороне всего 15 кишлаков (считая мелкие хутора-выселки в 2—3 хозяйства), в которых проживает несколько сот человек коренного населения.

Через Горон, по берегу Пянджа, проходит основная вьючная тропа, которая является единственным в этом районе путем, связывающим Шугнан и Дарваз (а через них и Таджикистан) с Ваханом, собственно Памиром и с китайской границей.[2]

С запада и востока Горон естественно ограничен теми высокими горными хребтами, между которыми расположена очень узкая в этом месте долина Пянджа с небольшими полосками культурной земли по обоим его берегам на склонах этих хребтов.[3] На севере граница Горона лежит между последним шугнанским кишлаком и расположенным выше его по течению первым горонским (Хасхараг, см. ниже[4]); на юге Горон кончается между последним горонским кишлаком (Баршор, см. ниже, стр. 285) и расположенным выше его по течению кишлаком ишкашимским (Мальводж).[5]

Приводим список горонских кишлаков в транскрипции, принятой для всех, помещаемых в настоящей работе текстов. В этом списке кишлаки[6] перечислены в направлении с севера на юг; звездочкой отмечены кишлаки и выселки, расположенные не на берегу Пянджа, а в одной из двух горонских боковых долин: xasxaraγ, andarob, šoīndara*, devlox(γ)*, sūnīb, žənd, γorǰ*, xosgūnī*, kūylal, sīst, vogz, šambede, qozde, barš ɔr, bəγəš.[7]

---

[1] dargou. Пример этого слова в контексте см.: A. N. Boldirev. Namunaji folklori toçik, Naşr. Davtoçik, 1933, четверостишие № 688. Этим обусловлено часто применяющееся обозначение كوچهٔ غاران, т. е. „Горонский проход", а отнюдь не „Тесные пещеры" — ложная этимология, принадлежащая английскому путешественнику Троттеру и повторенная Минаевым. См.: Сведения о странах по верховьям Аму-дарьи, СПб., 1882, стр. 30, 48.

[2] Сводку упоминаний Горона в трудах путешественников по 1878 г. см.: Минаев, цит. раб., стр. 30—31, 49—49; там же, указатель. Новейшие данные приведены у А. Стейна. Innermost Asia, II, 871, 877 со ссылками на другие источники.

[3] Ср. Минаев, цит. раб., стр. 30, 48, 156.

[4] Ср. Минаев, цит. раб., стр. 31.

[5] Ср. Минаев, цит. раб., стр. 30.

[6] Только правобережные; о левобережных (афганских) см. ниже.

[7] Полного списка горонских кишлаков до настоящего времени опубликовано не было. На общих картах отмечены лишь некоторые из них. Неполно и, главное, неточно обозначены горонские поселения на специальной карте в книге „Каттаган и Бадахшан" Бурхан-уд-дина Кушкеши (пер. с перс. А. А. Семенова, Ташкент, 1926, стр. 138—139; карта к разделу „Зебак").

На карте Кушкеки находим следующие правобережные горонские кишлаки: Шаст, Сист, Афджер, Вавез, Шеменди, Дех-кази, Бершар.

В этом списке недоумение вызывают Шаст и Афджер. Шаст помещен на место Куйлала, Афджер помещен между Систом и Вогзом (у Кушкеки „Вавез"). В настоящее время между этими двумя пунктами никакого поселения нет; трудно предположить,

Пятнадцатью перечисленными названиями, таким образом, исчерпывается список поселений советского Горона. Отличаясь от своих соседей шугнанцев, ишкашимцев и ваханцев, как было указано, по языку, горонцы схожи с ними в отношении быта, одежды, форм хозяйства. Горонцы, как и их соседи, — коренное земледельческое население края.[1]

Как показано на прилагаемой карте, Горон, в широком смысле этого обозначения, занимает оба берега Пянджа.[2] Левобережный — афганский Горон состоит из высоко расположенной площадки, называемой Горони Боло. Верхний Горон, благодаря его высокому положению, невозможно увидеть с единственного проходящего через Горон пути—вьючной тропы по берегу Пянджа. Этим объясняется то обстоятельство, что из проходивших через Горон путешественников о верхнем Гороне упоминает, и то по слухам, один лишь Троттер, которому было сообщено, что Горони Боло — это большая деревня, в которой около ста домов.[3] Ряд кишлаков Верхнего Горона расположен непосредственно у Пянджа, как это имеет место на правом берегу. Эти кишлаки būdorbund, čūksang, šexbek, gəlbоγ, zeč, andoǰ, naǫobod. К ним местные жители прибавляют название еще трех поселений, которых, впрочем, с правого берега не видно: yifč, wanūd, qozde. Для Верхнего Горона назывались следующие кишлаки: ūneδ (‖ üned), dorumador, safedsang, sūnd, žorvax, tīršore, bezlinǰ. Самый большой из них — Унез; в Дорумадоре имелось, якобы, медресе.

На упомянутой карте Кушкеки (стр. 138—139) афганский Горон определен как округ, входящий наравне с Ишкашимом в состав Зейбака (Зебака). Однако в дальнейшем „...при образовании из Зейбака особой административной единицы, он [Зейбак. — *А. Б.*] сделался волостью первого класса и в нем остались только самый Зейбак и Ишкашим до Горона" (стр. 146). Куда отошел Горон после этого преобразования, остается невыясненным. Приведенные на карте Кушкеки кишлаки афганского Горона носят следующие названия: Чек, Сенг-Яфуч, Шейх-Бек, Дех-Нау, Горон, Зич. Из этого списка Чек, повидимому, можно отождествить с Чуксанг нашего списка, Сенг-Яфуч с Йифч, а Дех-Нау с Науобод. Под „Гороном" же, очевидно, следует понимать населенный участок Горони-Боло, в действительности имеющий несколько перечисленных выше кишлаков. Таким образом, Горон, как целое, представляется значительной, в условиях Западного Памира, культурной территорией. Расспросные сведения показывают, что между правобережным и левобережным Гороном существуют этническая, языковая и культурная общность. Горон, в свою очередь, этнически, языково и куль-

---

что такой кишлак существовал во время составления описания Кушкеки (1923) и затем исчез. Нет в Гороне и такого кишлака, название которого хоть отдаленно напоминало бы слово „Афджер". Другие приведенные Кушкеки названия весьма искажены, но все же легко отождествляются с приводимыми настоящими названиями.

Баршор упомянут у Минаева (цит. раб., стр. 30, 48). Оба эти кишлака, т. е. Козде и Баршор упомянуты также в „Тарихи Бадахшон", л. 112, в качестве местопребывания Искандар-хана, сына последнего представителя династии бадахшанских эмиров — Олим-хана, изгнанного из Бадахшана афганцами. Привожу перевод соответственного места: „В 1315 г. х. (соответственно 1896 г.) Искандар-хан, сын Мир-Олим-хана, сына Шо Сулаймон-бека, прибыл из Бухары в Шугнан. Проведя некоторое время в Шахдаре, одной из областей Шугнана, переселился он в Горон и в настоящее время снискивает себе пропитание, проживая в деревне Козидех и Баршор". Известие „Тарихи Бадахшан" относится к 1907 г. Названия кишлаков выглядят в арабской графике рукописи следующим образом: قاضی‌ده و برشار.

[1] Ниже приведены план горонского дома. См. стр. 294.

[2] Ср. Кушкеки, цит. раб., стр. 147.

[3] Минаев, цит. раб., стр. 30, 48.

турно был в прошлом связан с Бадахшаном,[1] и на протяжении своего существования разделял его сложные исторические судьбы совместно с другими припамирскими областями — Шугнаном, Ишкашимом и Ваханом.

2. КРАТКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ГОРОНСКОГО ДИАЛЕКТА И РАЗГОВОРНЫЕ ТЕКСТЫ[2]

Диалект правобережного Горона принадлежит к той ветви персидского языка, которая представлена в многочисленных, частично уже описанных в лингвистической литературе, диалектах и говорах, распространенных на территории Хорасана, Бадахшана и Афганистана.[3]

В помещаемых ниже текстах консонатизм горонского диалекта выражается следующим образом:

r, l, m, n, p, b, t, d, č, ǰ, k, g,q, ʿ, h̲, f, w, v, s, z, š, ž, y, x, γ, h.

Вокализм:

o, e, ī, i, a, ū, u, ü, ə.

Принятая система знаков подразумевает те же звуковые соответствия, что и в напечатанной мною ранее работе, содержащей таджикский фольклорный текст[4] со следующими дополнениями: для горонских текстов — наряду с долгими ū, ī — отмечаем и краткие u, i. Наряду с u, i в горонском комбинаторно появляется особый звук, обозначаемый здесь как ü. Затрудняясь дать точное фонематическое определение, отмечу лишь, что этот звук не является, как мне кажется, самостоятельной фонемой и акустически производит именно то впечатление среднего значения „между двумя французскими звуками — u в слове ému и eu в слове peur", как выражается Лоример, определяя один из звуков в диалектах бадахши и мадаглашти.[5] По моему представлению, дело идет об одном и том же звуке для горонского и для бадахши, который, вслед за Лоримером, обозначается в настоящей работе также знаком ü. Следует отметить, что ü в горонском особенно часто наблюдается в окончании уменьшительной формы имен, типа 'mardük', — человечек, мужиченка. Особенно ясно слышалось ü в названии одного из горонских кишлаков sünīb (см. выше, стр. 284) и в слове 'gürüft' (|| 'girift'). В связи с последним, интересно отметить хорасанские формы 'gurufta', 'gurukhtum', приводимые В. Ивановым.[6]

Из приведенных знаков надстрочными являются ʿ, h̲; надстрочными также могут быть u, ə, h. Надстрочное положение ə соответствует очень беглому, редуцированному произношению его, которое в послеударном положении доходит до нуля звука. О надстрочном значении h и h̲ см. ниже. Краткое u в надстрочном положении фигурирует в поэтических текстах, в случае „артикуляции полуторности", т. е. выражаемого голосом полноценного количества (1 + 0.5) более чем долгого, по требованиям поэтического размера, слога. Кроме того, u появляется иногда на месте изафета (u изафета), что обычно отмечается специальной сноской в примечании к каждому данному тексту.

Произносимый слитно с исходом предшествующего слова союз повсюду условно обозначен как — u с предшествующим дефисом, хотя

---

[1] Ср. А. Стейн, цит. раб., II, 877, Кушкеки, цит. раб., 138; Зейбак.

[2] Сообщаемые ниже сведения — наблюдения над некоторыми фактами горонского диалекта — никак не претендуют на полноту и даны лишь в силу того, что до настоящего времени в научной литературе о горонском диалекте никогда не упоминалось.

[3] Грирсон ошибочно включил Горон в территорию распространения шугнанского языка (ЛСИ, X, 455).

[4] К фольклору Таджикистана; Тр. Тадж. базы АН СССР. III, Лингвистика.

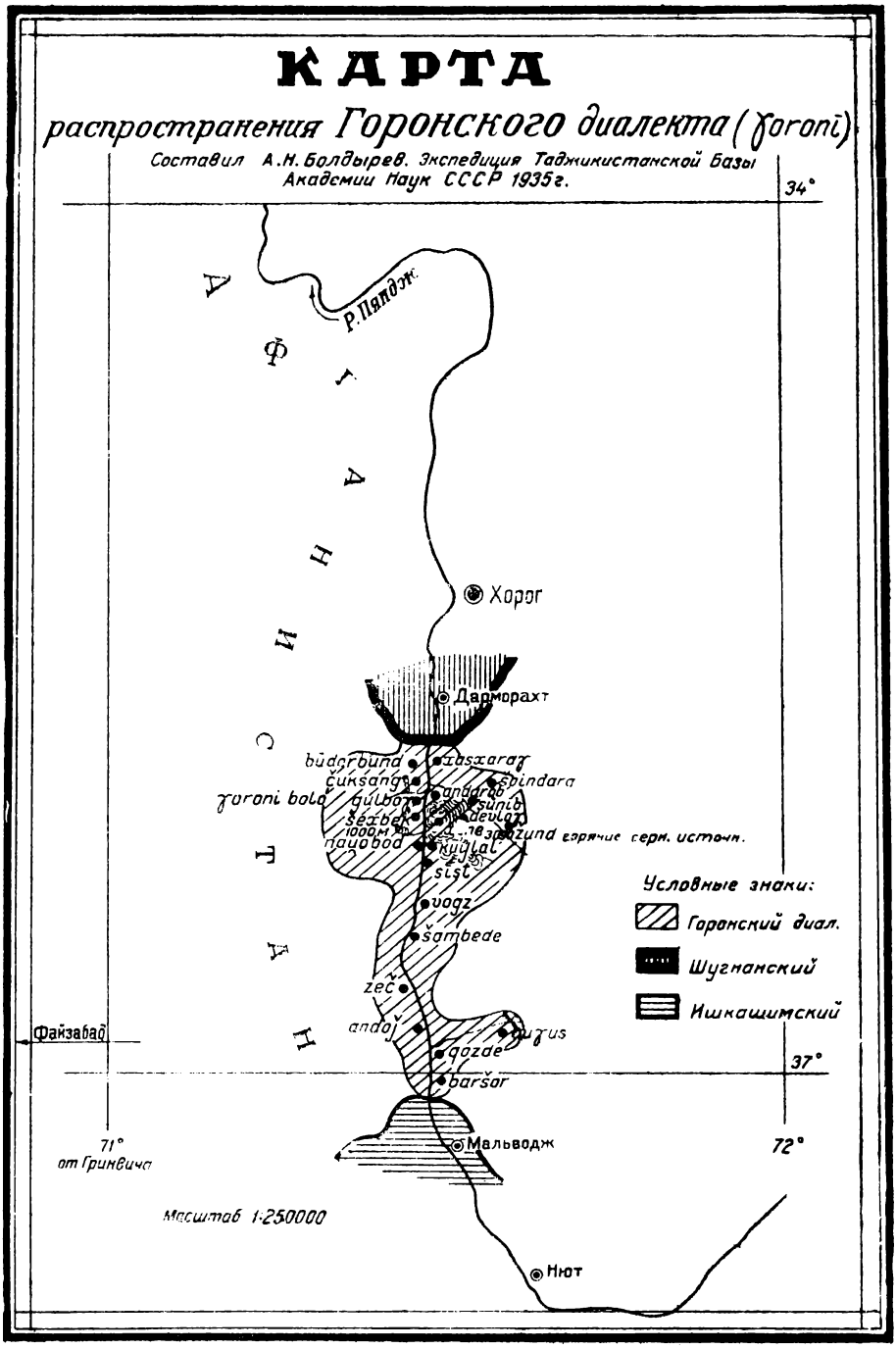
[5] См. Лоример, цит. раб., 131.

[6] W. Ivanow. Rustic Poetry in the Dialect of Khorasan, JASB, XXI, 1925.

КАРТА

распространения Горонского диалекта (γoroni)

Составил А.Н. Болдырев. Экспедиция Таджикистанской Базы Академии Наук СССР 1935 г.



в некоторых случаях он может быть ə или ū. В поэтических текстах этот союз встречается также в форме i, которая тщательно отмечалась примечанием всюду, где приходилось ее встретить. Неслоговому u присвоено обозначение u̯.

Ударение главное и второстепенное отмечено полностью только в разговорных текстах. В остальных текстах ударение отмечено только в тех случаях, когда оно стоит не на обычном, ожидаемом, по аналогии с другими случаями месте, или же когда оно отличалось особой эмфатичностью (в поэтических текстах — ритмический икт).

Переходим к описанию некоторых характерных черт горонского диалекта, привлекших к себе внимание при записи приводимых ниже текстов.

В горонском диалекте сильно проявляются неустойчивость произношения гласных и согласных либо в том же положении, либо даже в одном и том же слове в устах не только разных носителей диалекта, но часто даже одного и того же лица.[1]

Мною отмечены следующие произвольные замещения:

Вокализм	Консонантизм
i ‖ u ‖ ü ‖ ə	h ‖ y
a ‖ ü ‖ ə	b ‖ v ‖ w
e ‖ ɪ	h ‖ ẖ
u ‖ ə ‖ ū	

Примеры: raŝk ‖ rüŝk ‖ rəŝk; местоим. суфф. 3 л. — aŝ ‖ — əŝ (редко); šikast ‖ šəkast; čil ‖ čəl; či ‖ ču (в поэзии); глагольный преф. bi ‖ bu ‖ ‖ bə ‖ bü; gird ‖ gərd ‖ gürd; nism ‖ nüsm; šud ‖ šü(d) ‖ šəd; biku ‖ bikü ‖ bikə: суфф. уменьш. — ak ‖ — ük; nīst ‖ nest; глаг. преф. mī— ‖ me —; tobiʿ, tolīʿ но voqeʿ; mīva.

Эти примеры могут быть умножены для всех случаев так наз. „йóи маджхуль", включая глагольные окончания 1 и 2 л. мн. ч.

Замещение ū ‖ u ‖ ə имеет место в словах tu, du, bud, хотя в большинстве случаев имеем только u ‖ ə, а ū появляется скорее в случаях эмоциональной окраски, например в специфическом повествовательном речении (в сказках).

Замены h ‖ y имеют место в интервокальном и исходном положении: rahīm ‖ rayīm; ohanīn ‖ oyanīn; roh ‖ roy. В то же время, среднеязычный палатальный спирант как средство для устранения зияния не появляется, и зияние с точки зрения горонского диалекта совершенно терпимо: lioz (добро), moī (с падением спиранта), многочисленные случаи присоединения изафета в приводимых текстах и т. п. Интересно зафиксированное в латинизованном горонском автографе (см. ниже) написание raihon, где в графике отражено горонское переосмысление палатального спиранта в межгласном положении.

Для замещения b ‖ v ‖ w имеем примеры: ob ‖ ow ‖ ov; seb ‖ sev ‖ sew; avol ‖ awol. Однако в межгласном положении обычно имеем b ‖ v → w (ʿówušaʾ). Кроме того, в исходе преобладает u̯: ou̯, seu̯, aftou̯.

Неустойчивость проявляется также в спиранте h, в смысле постоянно наблюдаемой его тенденции к достижению нуля звука. В среднем положении это ведет к удлинению предшествующего гласного, что для слу-

[1] Интересно отметить, что неустойчивость вокализма, как специфическая особенность, отмечена С. И. Климчицким и для ваханского. См.: Тр. Тадж. базы АН СССР, IX, стр. 78. По диалектальной неустойчивости см. также: Г. В. Миллер. О диалекте города Шустера. „Иран", III, стр. 75.

чая краткого a дает появление несуществующего в качестве самостоятельной фонемы долгого ā. Последнее особенно ясно в шугнанском произношении бадахшанско-таджикского диалекта. В горонском спирант h практически обладает любым количеством в промежутке от полной артикуляции до нуля звука, причем преобладают значения, более близкие к нулевому. В приводимых текстах для этих значений знак h выносится над строкой.

Примеры: šau̯har || šau̯ʰar || šawar; sarhad || sarʰad || sarad; mahtou̯ || maʰtou̯, || ma(ā)tou̯; bədih || bədiʰ || bədi; šahr || šaʰr || šār; lahza || laʰza = =lāza; с выпадением предшествующего краткого гласного bahor || || bor.

Наиболее сильно падение h в начале слов, во всех тех случаях, где мы имеем в литературном правописании персидского языка знаки ا и ع: azor, am, eč, alok, omila.

Приведенные примеры неустойчивости не исчерпывают всего ее действительного объема. Она имеет место и в ряде других случаев; некоторые из них будут отмечены ниже при описании других особенностей горонского диалекта, в частности морфологического порядка. В приводимых текстах неустойчивость отражена полностью в той мере, в которой она появлялась при записях, чем и объясняются значительные встречающиеся в них „непоследовательности".

Глухой спирант h̲, как самостоятельная, хорошо воспринимаемая на слух фонема, отмечен нами в горонском только в следующих случаях: 1) комбинаторно наряду с h в качестве своеобразного приступа к начальным гласным слов; 2) в положении, соответствующем знаку ع литературного правописания.

Для первого случая примеры многочисленны; они постоянно слышались и в живой речи и во время диктования художественного произведения для записи.

Неустойчивость проявляется для явления приступа в полной мере; приступ может иметь, но может и не иметь места в устах одного и того же носителя диалекта, может осуществляться при помощи h̲ и h с совершенно произвольным замещением их. Повидимому, никакой системы здесь не существует.

Примеры: az || ʰaz || h̲az; ob || ʰob || h̲ob; adab || ʰadab || h̲adab; in || ʰin || h̲in; iloǰ || ʰiloǰ || h̲iloǰ; aql || ʰaql || h̲aql.

В последних двух случаях приступ по своему положению соответствует „айну" литературного написания; однако нет оснований считать его здесь замещением айна, так как айн ع не может существовать в представлении иллитератов, артикулирующих приступ и вовсе не знающих айна в других положениях.

Для случая замещения айна глухим спирантом h̲, имеем, однако, очевидные примеры — waz h̲ и šam h̲ (в записанных мною в Гороне фольклорных стихотворениях). Сюда же, повидимому, следует отнести пример из приводимого ниже документа-автографа: 'ǰamohat' с неустойчивой заменой h̲ — h.

Для вокализма горонского диалекта характерно полное отсутствие фонемы 'ů' (вāв-и-маджхӯль), в том виде, как мы ее наблюдаем в северных таджикских говорах.

О наличии в горонском фонемы ü сказано выше, так же как и о замещениях e=ī.

Одной из существенных особенностей горонского диалекта является удивительная для всякого свыкшегося со спецификой разнообразных таджикских говоров „литературность" произношения отдельных слов, т. е. полное выговаривание всех обозначаемых в персидском литератур-

ном правописании данного слова знаков. Это явление характерно, прежде всего, для разговорного языка горонских иллитератов.

Так, наблюдаются полные выговаривания ast, az с очень редкой заменой на диалектальное ay, систематически наблюдающееся в таджикских говорах. Далее, одной из характернейших черт последних являются, как известно, значительное отклонения от литературной нормы в формах настоящего времени глагола dodan. В горонском же имеем постоянно medihī, bidih и т. п. Пример medem (сказка) стоит совсем одиноко. Очень редки случаи падения личн. оконч. 3 л. ед. ч. во всех глаголах. Признак косвенного падежа преобладает в форме — ro со сравнительно редкой заменой на — ra и — a (после согласного исхода).[1]

С литературным персидским языком роднит также почти полное неупотребление временных образований со вспомогательным глаголом istodan. Во всех записанных горонских текстах, таджикское настоящее время с istodan встретилось чуть ли не один раз в сказке. В разговорном общении мне не удалось наблюдать ни одного случая применения этой формы, которая, впрочем, вполне понималась горонцами, но, если можно так выразиться, не встречала никакого сочувствия. Так же редки именные отглагольные образования на — gı. Интересен случай 'mekəštagī' в значении 'убивший' (тоже в сказке).

С другой стороны, в горонском наблюдается ряд специфических черт, не свойственных литературной норме персидского языка. В области глагола имеем, например: 1) Падение согласного исхода в повелительном наклонении: bindo (andoxtan); bəxū (xūrdan); bikə (kardan); bəxe (xestan). 2) Падение окончания 2 л. ед. ч. настоящего и прошедшего времени (karday, istoday, megūy). 3) Употребление 1 л. мн. ч. в значении единственного числа. 4) Наличие своеобразной вопросительной частицы — o: tu meray — o? „Пойдешь ли ты? а ты пойдешь"? 5) Временные и модальные функции глагольных префиксов me и bi — не в литературно-персидском их значении, а в таджикском.

В области склонения, для горонского свойственны падежные образования с 'qatī', употребляемого как в качестве предлога, так и в качестве послелога. Сравнительно редко встречается послелог — anda; 'garminda' — 'в жару'. Послелог — anda сочетается с предлогом 'da' — : 'da — īn xonànda'. Аналогично имеем ba — ba: 'ba — ūjo — ba'. Последние два случая имеют, как известно, интересную параллель в более древних стадиях ново-персидского языка („Шах-намэ", „Вис и Рамин" и редко и в более поздних текстах). Одновременно отметим форму предлога da для dar.

Интересно образование уменьшительных именных форм. Наряду с отмеченным выше '— ak || — ük' имеем '— ek' (xərdtek, maydek (на который наращивается дополнительно — ük: 'maydekük').

Среди местоимений привлекает внимание форма 'ī' (косвенный падеж — 'īra'), выполняющая функцию личного местоимения 3 л. ед. ч., наряду с ū, vay. Следует предположить, что в данном случае мы имеем дело не с параллельной формой для ū, vay, а с применением усеченного указательного местоимения īn в функции личного местоимения.

Отдельно стоит вопрос об особенностях в текстах, записанных от двух обосновавшихся в Гороне зебакцах, — Партови и старшего брата его Шакара. При всей длительности пребывания их в Гороне, в их языке могли все же остаться некоторые зебакские особенности, для описания которых у меня нет достаточных оснований. Оба они утверждают, что в Зебаке также господствует — „форси", однако Шакар

[1] Так же, насколько мне известно, в дарвазском.

одновременно указал на значительную разницу между зебакским и горонским, в нелестном для первого смысле (см. „Разговорные тексты", фраза 31). Сведения Партови и Шакара о языке жителей Зебака сходятся с данными Грирсона, Моргенстьерне и Кушкеки.[1] В языке Партови и Шакара, в отличие от горонского, почти не ощущается описанного выше спирантного приступа. Партови употреблял форму прошедшего времени 'šü', в горонском аналогичного падения не наблюдалось. Интересны случаи применения в сказке неопределенного местоимения kas с явным ослаблением его семантики:

xə́daš kas yak tawaki non došt.
boz kas dəbora gəft
īno kas qatī — amdīgarī dūst šədand.
ī girifta kas sūrati ūro
tə zūri kira kas nišon dodī.

Горонская лексика богата местными особенностями, одной из которых является значительный архаизм. В разговорном языке фигурируют такие выражения, которые в персидском и таджикском литературном языке давно вытеснены соответствующими арабскими дублетами. Так, имеем pazīr kardan (вместо qabūl kardan), ofarīn (вместо borakallo и alhamdulillo), sarišta (вместо asbob), vada в очень старом значении 'время', в противоположность современному 'обещание' (см. „Разговорные тексты", фраза 24).

В горонском словаре имеются также заимствования из шугнанского. Так, например, встречающееся в „Разговорных текстах", фраза 28, слово oqila значится в словаре И. И. Зарубина как слово бартангское, в форме aqlá, в значении 'трудный, опасный'.

Приводим несколько примеров горонских слов, не вошедших в приведенные тексты и, к сожалению, не подтверждаемых фразеологией: tīt kardan — бить; maala — старое здание (в противоположность ʰamorat — новое); mazīna = qəloγ, в объяснении горонца 'ta'na zadan'; teūl — случка; voskati angrez английский жилет, название очень распространенной части костюма (ср. Лоример, цит. раб., словарь, s. v.; так же būt — „Разговорные тексты", фраза 11).

Многочисленны случаи местных перестановок и замещений: aqmaq (ahmaq); birkəll (bilkull); maγšúl (mašγūl); taqbīnan (tahmīnan).

Приводим некоторое количество фразеологического материала, почерпнутого из живого разговорного общения с горонцами („Разговорные тексты"). Разговорным текстам предпослана копия (с полным сохранением написания) любопытного документа — горонского автографа. Этот автограф горонца γəlom sain, жителя хутора около кишлака Жунд, был написан на небольшом куске бумаги, прибитом к дереву, о котором в документе и идет речь.

ba nomi şuroi çamohat
oqoroin raihoni vaxon
ariza
az tarafi oqulom Saihn — baroi
šumo malum mešavad faqat daraxti
oqulomsain.

„Сельсовету || Горон района Вахан || Заявление || от Гулом Сайн'а ||. Вам [пусть] будет известно || [что] только дерево || Гулом Сайн'а".[2]

[1] См. ЛСИ, X, 480. Report etc., 72; Indo-iranian frontier Languages, II, 287. Кушкеки, цит. раб., 138.

[2] Т. е. что дерево принадлежит исключительно Гулом Сайн'у.

Разговорные тексты[1]

1. kadū́ dar-ín məlk ná-mepazà ın məlk sarʰád-ast.
   Тыква в этой земле не вызревает, эта земля — граница.[1]
2. birínǰ-am qatí méndozàn yo xolí mépazà? xóyī birinǰ méndozī xóyī xolī mépaza.
   Рис прибавляют или же так варится? — Хочешь, рис прибавляй, хочешь — так сварится.
3. tū aǰáb loγár hastí mo mégūım ràkəftá.
   Ты удивительно худ, мы называем это „побитый дорогой".
4. partóų šədī-ó? ne ūriatár agar šavam.
   Устал? — Нет, [вот] дальше может быть устану.
5. qatí ǰūoz omadī-ó?
   Самолетом прилетел ты?[2]
6. mégəm amín moʰ daʰ šədàst-ó?
   Я говорю: „этому месяцу десять [дней] прошло ли?"
7. čikor méknī? ʿalóų mégīrəm čəkór méknəm.
   Что делаешь? — Огонь беру, что делаю.[3]
8. čan dáromadīd šəmo? ast yak sī sol albátta.
   Сколько вам лет? — Тридцать уж есть наверное.
9. čan dáromadì bobó? šásta pər kardə́m ʰaftód dáromadəm.
   Сколько тебе лет, дедушка? Шестьдесят исполнил[ось], в семьдесят вошел.
10. lésᵉka biór ba govó bə́lesa mo bə́dūšìm šīr kənád.
    Принеси камень[4] коровам, [пусть] полижут, мы подоим, они дадут молоко.
11. mo bū́ta ná-metonìm čamū́s méknīm
    Мы ботинки не умеем [изготовлять], чамусы делаем.
12. γoroni boló xūb mə́lk-ay ówəša bīn!
    Верхний Горон хорошее место, посмотри на его воду!
13. amín zánəšə̀st.
    Это его жена.
14. səni man bəndo man méxūràm.
    Передай мне [ложку], я поем.
15. bindóų bixū́
    Запускай [ложку и] ешь!
16. qərū́t garmínda xub serū́n-ay
    Курут в жару очень прохлаждающ!
17. amíqà-ki méšūrə̀m nómi ū ay zìʰnəm raft
    Как ни ищу, имя его из памяти моей исчезло.
18. čüqài-ki kardə́m dīgar paydó ná-šəd.
    Чего я только ни делал, больше не нашлось.
19. dar manī́ zer méoìm manǐša gəftán ná-metonìm.
    С объяснением смысла мы не справляемся — смысл объяснить не можем[5].
20. hamá mīvá va har qism gəló hástànd dar bóγ váyro gə́l-ə-mə̀l-mégūyan
    Всякие фрукты и всевозможные цветы имеются в саду — их и называют „гуль-у-муль".
21. daryó bisyór moí dorad ámmo ná-megīrím sarištáyi móīgīrí ná-dorím.
    [В] реке много рыбы, но не ловим мы, рыболовной снасти не имеем.

[1] Примечания к отдельным словам см. в конце „Разговорных текстов".

22. tū bio bū̀šī kámī sə^{h}bát bəkə́
Иди сюда, садись, побеседуй немножко!
23. jang méforatòn ba maydón bə́roīd
Если вам хочется драться, выходите на́ поле!
24. amtarī bū́d-ki dar vadái zimistón póyam nəqsī́ šəd ítarì noǰūrì zū́rast o parvardigór
Так случилось, что зимой нога моя больной (поврежденной) стала. Такая болезнь жестокая, о, создатель!
25. olī malū́m šavád nà-dodagī́i mo.
Сейчас выяснится, что я не давал!
26. der kardí ámmo jald méoī xūb?
Поздно ты [вышел], но поскорей вернись, хорошо?
27. bədi^{h} bədi^{h} ba mo dorū́ta poyam kafīdagī́
Дай, дай мне лекарство твое, у меня нога растреснута!
28. áspašrò ba-ráhi oqilá (qalb) bə́rdast γel šədást ba-šáx zádast.
Лошадь свою по трудной дороге повел, поскользнулась, о скалы ударилась.
29. áspro ba-zákk ná-bar-ki čəry méšavà
Не води лошадь в болото, завязнет!
30. mo mégūīm ba-ásp panzìlá kənīm ba-xár yàkkabór (tòqabór).
Мы говорим: на лошадь [груз] вьючим [способом] „панзила", а на осла [способом] „яккабор (токабор)".
31. porsíi zebók fóš-àstu bedarák mégūyànd nəmeravyà bió méravem.
Персидский язык Зебака нечистый и никчемный. [Они] говорят: nəmeravya [вместо]: bio meravem.
32. bió bačá yak falakí bizán
33. Давай, парень, сыграй и спой falakī!
33. az-barói-ki mémürüm nómi man mémonà babrük qallot soxt.
Для того, чтобы — „Умру, [а] имя мое останется" — Бабрук построил башни[6].

Примечание

[1] Под „границей" в этом смысле во всем Таджикистане подразумевается высокогорная местность с предельно высоким земледелием.

[2] Весьма примечательно употребление обычного термина jūoz-juvoz (jəvoz) جواز для обозначения самолета, пропеллер которого и дал основание для сдвига старой семантики. С этим обозначением интересно сопоставить термин čárxi falák — название сказочного летательного прибора.

[3] В ответе выражено неудовольствие, ввиду самоочевидности занятия отвечающего.

[4] Камень, облитый соленой водой. Его дают лизать коровам непосредственно перед и во время доения.

[5] Эта фраза явилась ответом на просьбу объяснить непонятное место в только что записанном у таким образом ответившего горонца четверостишии.

[6] Эта фраза представляет собой ответ на вопрос о происхождении так называемого qallot или kallot.

3. ИСТОРИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ И ПОВЕСТВОВАТЕЛЬНЫЕ ТЕКСТЫ

Исторические сведения

Некоторые частные сведения об истории правобережного Горона могут быть извлечены из двух приводимых ниже рассказов жителей Горона.

Первый из них принадлежит 115-летнему старику Раиму из кишлака Вогз. Сообщаемые им сведения о заселении правобережного Горона относятся к сороковым годам прошлого столетия. Это наиболее ранние

сведения от очевидца, так как Вуд, проезжавший через Горон в конце 30-х годов, сообщает о нем только в связи со своей неудачной попыткой достичь рубиновых рудников. Описание Горона другим известным английским путешественником Троттером относится к гораздо более позднему времени (Форсайтовская экспедиция 1873 г.). Как явствует из рассказов, Раим переселился из Горони Боло и участвовал в основании поселений Гармчашма и Куйлаль. Ко времени переселения Раима „вся [местность] была дикой" (т. е. необработанной, фраза 8). Крепость Сист уже лежала в развалинах. Остается неясным, являлась ли ненаселенность и необработанность края результатом узбекского набега, или же Раим и его спутники действительно были первыми поселенцами края.

Упоминаемый в рассказе Раима сверстник его Киобек, один из старейших обитателей Гармчашмы (Жунда), благодаря преклонному своему возрасту не был в состоянии дать мне какие-либо дополнительные сведения. Приводимая Раимом ссылка на правление Мири Шо подтверждает общую хронологическую правильность его рассказа: Мири Шо, или Мир шах Заман-уд-дин из династии бадахшанских эмиров, действительно правил в 40-х годах Бадахшаном[1] и ему наследовал в 1864 г. его сын Джахандар шах.

Второй текст — рассказ Мамад Азима, жителя кишлака Сист, 41 года, имеющего образование в размере двухлетнего обучения в медресе в кишлаке Дорумадор Верхнего Горона, посвящен истории крепости Сист.

Рассказ изобилует значительными анахронизмами. Разрушение крепости приписывается владетелю Каттагана Мадмурод беку (Мухаммад Мурад-бек), действовавшему по наущению своего пӣра Косим-ходжа: в то время крепость находилась в зависимости от Китая. Китайский наместник в крепости Мири Тура спасается от нападения Мадмурод-бека к правителю Шугнана — Ша-ванджи-хану. Разрушение крепости рассказчик относит ко времени „более двухсот лет тому назад" (фраза 2), т. е. очевидно к 20—30-м годам XVIII в., „когда дед мой был мальчишкой" (там же).

Последнее указание также дает основание для приблизительных датировочных подсчетов. Учитывая, что рассказчик родился в 1895 г., и условно полагая возраст отца и деда при рождении отца рассказчика и самого рассказчика в 50 лет (маловероятный максимальный допуск), в лучшем случае получаем для рождения деда 1795 г., т. е. для времени, „когда дед был мальчишкой", имеем приблизительно 1805 г. Эта дата находится в значительном противоречии с первым указанием о двухсотлетней давности события.

Противоречие отчасти устранимо предположением о том, что рассказчик имел в виду не деда, а прадеда (слово 'бобо', которым обозначен в рассказе дед, может означать распространенно и 'прадед').

Продолжая наше вычисление, получаем в этом случае 1775 г., все же слишком удаленный от совпадения с „двухсотлетней давностью"; не более удовлетворительный результат получается из сопоставления действительной хронологии других упомянутых в рассказе (в качестве современных друг другу) лиц и событий, т. е. зависимость от Китая, Ша-Ванджи-хан, Мадмурод-бек и пӣр его Косим-ходжа.

Китайское политическое влияние ощущалось в Припамирье после второго военного продвижения китайцев в Бадахшан, имевшего место в 1759 г. Это продвижение отмечено китайской надписью на камне,

[1] Кушкеки, цит. раб., стр. 98—99, с прим. 32. В „Тарихи Бадахшон" как раз для этого периода происходит хронологическая путаница.

установленном в Аличурских Памирах на поле битвы между китайцами и кашгарцами, бежавшими затем в Бадахшан.[1]

Легко согласиться со Стейном, что местная устная традиция[2] о китайском господстве, представленная в нашем рассказе, восходит именно к этому — последнему в новой истории — столкновению Бадахшана с Китаем.

Упоминаемое нашим рассказом имя „Бааджин" встречается еще раз в записанных мною текстах, а именно в легендарной истории горонского рубинового рудника, причем передававший легенду отождествил Бааджина с Махмудом Газневи. В действительности среднеазиатское „Бааджин" это, как известно, китайское „Бейпин", с перенесением названия города на обозначение человека, олицетворяющего верховную власть Китая. С именем Махмуда Газневи в Бадахшане принято связывать все „древнее", „великое" и потому более или менее неясное.

Китайское влияние в Вахане, Шугнане, а следовательно и в Гороне, было, повидимому, весьма непродолжительным и малоэффективным. Если предположить, что рассказчик предания о разрушении крепости имел в виду, как указано выше, не деда своего, а прадеда, то в этом случае будем иметь более или менее удовлетворительное хронологическое совпадение: китайское господство — 1759—1760 гг. и вероятное детство прадеда, как событие, современное разрушению крепости (1755—1760 гг.).

Следующее упоминаемое в рассказе лицо — Ша-Ванджи-хан, владетель Шугнана. „История Шугнана" дает точную датировку его правления: 1202—1214 г. (1787/8—1799/80). В „Тарихи Бадахшон" подробно излагается история захвата Ша-Ванджи-ханом Бадахшана и трехлетнего его владения (с 1204—1789/90 по 1207—1791/2) всей областью, владения, осуществлявшегося через посредство наместника, некоего Баходура из тюркского племени Карлиг.[3]

Даты владения Ша-Ванджи Бадахшаном определяются датой воцарения бадахшанского эмира Мухаммад-шаха, свергшего власть захватчика в 1207/1791—1792 г., и двукратными упоминаниями о том, что скитания Мухаммад-шаха, изгнанного Баходуром Карлиг, продолжались три года до его восшествия на престол. Эта датировка не противоречит сведениям о правлении Ша-Ванджи в „Истории Шугнана", хотя в последней и нет ни одного слова о распространении власти Ша-Ванджи на весь Бадахшан.

Бурхан-ад-дин Кушкаки, упоминая о Ша-Ванджи, как обычно, не дает никаких дат и сообщает лишь, что Ша-Ванджи распространил „свое владычество до пределов Бадахшана и Читрала" (стр. 181).

Отсутствие противоречий в перечисленных скудных источниках по этому вопросу позволяет считать приведенные даты правления Ша-Ванджи-хана вполне вероятными. В таком случае выявляется первый существенный анахронизм в рассказе о разрушении крепости Сист: правление Ша-Ванджи-хана и китайское влияние в Гороне не только не современны, но разделены промежутком времени, в лучшем случае, порядка 25—30 лет.

---

[1] А. Стейн. Innermost Asia, II, 858, 880—881; Григорьев. О некоторых событиях..., стр. 100, сл. История появления и дальнейшего существования кашгарцев в Бадахшане подробно описана в „Тарихи Бадахшон", лл. 33—38.

[2] Образец этой традиции см. также в „Истории Шугнана", пер. А. А. Семенова Прот. Туркест. кружка любит. археол., г. XXI, Ташкент, 1917, стр. 1 и 2, где приводятся тексты эпиграфических памятников, существование которых, к сожалению, не подтверждено ни одним ученым-путешественником.

[3] Тарихи Бадахшон, лл. 55^{v}, сл. и 85^{v}—86.

Инициатором разгрома крепости Сист и всего Горона в рассказе является Косим-ходжа, пир Мадмурод-бека, предводителя каттаганских узбеков. Истории хорошо известен эмир Каттагана Мухаммад Мурод-бек, в течение целого ряда лет владевший Бадахшаном и всей долиной Пянджа и умерший в 1258/1842 г. Мухаммад Мурод-бек окончательно утвердился в Бадахшане в 1829 г. Его правление имело самые губительные последствия для Бадахшана: цветущий край был разграблен и опустошен. Население было частью истреблено, частью уведено в Каттаган, частью продано в рабство. Английский путешественник Вуд, посетивший Бадахшан в 1837—1838 гг., красноречиво описывает бедственное состояние края.[1]

Борьба бадахшанских эмиров с захватчиком Мухаммад Мурод-беком довольно подробно описана также в „Тарихи Бадахшон" (лл. 87—93), где, впрочем, для этих событий дана совершенно неверная хронология. В этом же источнике упомянут и Косим-ходжа (л. 92) — каттаганский ишан; этот ишан был одним из самых важных и доверенных сановников государства, как можно заключить из того, что Мухаммад Мурод-бек доверил ему наблюдение за уведенными в плен и содержавшимися в Талекане тремя сыновьями бадахшанского эмира Султан-шаха II по прозвищу „Мирзой Калон".

Без всяких сомнений можно отождествить Мадмурод-бека и пира его Косим-ходжа, выступающих в рассказе о разрушении крепости Сист, с историческими лицами — каттаганским эмиром Мухаммад Мурод-беком и крупным духовным сановником его окружения — ишаном Косим-ходжа, упоминаемым в „Тарихи Бадахшон". В таком случае, разрушение крепости Сист получает новую, расходящуюся с предыдущими, датировку — конец 20-х — начало 30-х годов XIX в., т. е. период захвата верховьев долины Пянджа Мурод-беком Каттаганским. Эта датировка и является, очевидно, единственно соответствующей действительности. Все остальные, изложенные выше, сведения являются вполне закономерными в условиях устной передачи слиянием воедино ряда существующих преданий о разновременных событиях с отнесением их к одному историческому факту.

Скудные сведения по истории Горона могут быть сведены следующим образом: Горон является культурной территорией с коренным таджикоязычным населением в припамирском окружении. Начало заселения правобережного Горона не поддается точному установлению, но в 40-е годы XIX в. оно еще продолжалось, хотя для этого периода и было, возможно, вызвано предшествовавшим опустошением долины Пянджа, и особенно более доступной правобережной части ее, узбеками. На протяжении своей истории Горон входил в территорию бадахшанских миров, а в периоды временного их ослабления попадал под влияния их политических противников, уделявших особое внимание горонским рубиновым рудникам. Так, например, в середине XVIII в. Горон входил в сферу кратковременного китайского влияния в Припамирье, затем в течение трех лет (с 1789 по 1791—1792 гг. н. э.) находился под властью дарвазского правителя Ша-Ванджи, а в конце 20-х годов XIX в. был захвачен и опустошен каттаганским эмиром Мухаммад Мурод-беком, после которого власть снова попадает в руки бадахшанских эмиров. Владение Гороном (правобережным) определялось владением горонской крепостью Сист, время возникновения которой

[1] О Мухаммад Мурод-беке см.: Минаев. Сведения, стр. 100, 101, 115; Григорьев. О некоторых событиях..., стр. 98, сл.; Кушкеки, стр. 11, в особенности примечание А. А. Семенова.

точно не определяется. Крепость Сист была разрушена Мухаммад Мурод-беком.

Начиная с 70-х годов прошлого столетия Горон разделяет общую для всех припамирских стран судьбу в борьбе между Афганистаном и Англией, с одной стороны, Бухарой и Россией — с другой. Октябрьская революция включила правобережный Горон в семью советских народов.

Далее приводим два упомянутых текста, содержащих сведения по истории Горона в изложении горонцев. К ним присоединен третий текст, который очень выразительно показывает существующее в настоящее время отношение к советскому Горону среди широких кругов населения по ту сторону рубежа, в частности в родственном горонцам по языку Зебаке. Этот текст записан от зебакского уроженца, 18-летнего пастуха partovī, по прозвищу qalotī. Партови рассказывает историю своего переселения в Горон. Как уже упоминалось, несколько лет, проведенных им в Гороне, повидимому изгладили в его речи те отличия, которые все же несомненно существуют между горонским и зебакским диалектами.[1]

Повествовательные тексты

raīm, 115 лет. vogz.

1 γaltīdīm ba badaxšon ūnǰo bisyor xonadorī kardīm **2** ūn vaxt míri šo būd šoyói šəγnon az dasti ū dar šəγnon būdand **3** míri šo mərd-u ǰondoršo bačaš mīr šəd **4** navad sol dar īnǰo omadīm az afγoniston az γoroni bolo **5** gəzaštīm garmčašma bīstsolá albatta būdīm obodī na būd **6** ba'd kūyla'l omadīm obodī kardīm **7** peš az qiobek mo kadxədo būdīm dar garmčašma mo hamsoya būdīm **8** íria ki omadīm kəll čūl būd qalái sīst vayrona būd naqšái qala būd **9** peš az əzbak obod būd əzbak čūl kardand məlk-u qalá **10** əzbak az qattagon omada būd xədaš raft **11** əzbak olī ūnǰo šištast dar zeri nügíni afγoniston **12** qattagon aloid būd afγoniston aloid ba'd afγoniston zūr kard məlki šəγnón-am gürüft **13** bá'd az ī manγət omad əkūmati nīqaloy qatī amro^{h} podšoī mekardand **14** ba'd zarūbīn omad ozodíra ba mo fahmond dáuri ozodī šəd.

Перевод

1. Попали в Бадахшан, там много хозяйствовали. **2.** В то время был [правителем] Мири-Шо, шахи Шугнана в Шугнане в зависимости от него были. **3.** Мири-Шо умер и миром стал его сын Джондоршо. **4.** Девяносто лет [тому назад] мы сюда пришли из Афганистана, из Верхнего Горона. **5.** Перешли [реку, прибыли] в Гармчашму, двадцатилетним конечно был я [тогда], поселения [там до нашего прихода] не было. **6.** Потом перешли в Куйлаль, обжили [его]. **7.** Раньше Киобека я женился, в Гармчашме мы соседями были. **8.** На эту сторону когда пришли, вся [местность] дикой была, крепость Сист была разрушена, были остатки крепости. **9.** До узбеков она была целой, узбеки разорили местность и крепость. **10.** Узбеки из Каттагана приходили, [потом] сами ушли. **11.** Узбеки сейчас там сидят, под державой Афганистана. **12.** Каттаган был самостоятельным, потом Афганистан [его] осилил, захватил и государство Шугнана. **13.** После этого Мангиты пришли, вместе с властью Николая II, вместе правили. **14.** Потом Зарубин пришел, свободу нам растолковал, время свободы настало.

[1] Пастуху Партови и дяде его, кузнецу Шакару, принадлежит также несколько других записанных мною текстов.

māmad azīm, 41 год sīst.

tarixi γoron

1. az awwáli ol yak azór-u pansad xona amīn γoron bədast ūriya īriya ǰám'-ul ǰam 2 peš az dəsad sol ki boboi mo bəzbala bədast amīn odīsa gəzašt 3 yake madmərod bek kaloni əzbak yo moγūl gəftagī ki dar qattagoni badaxšon našīnəmaš pīri vay qosəm xūǰa ixtiyor kardast γoróna šikastan 4 paltáni xəda farmoiš kardast ki γorona bišканīd ki ūnho mazhábi ismoilī dorand kofir hastand čənonči az pīri qosəm xūǰa rivoyat giriftast ki γazo lozim ast 5 sarkardai faǰo azīm bodər nom doštast 6 bad mīyoyand ba rohi vardūǰ va ba rohi zebok 7 dar šəkošəm xambīda yak odam mef°ristonand ba f°reb ba peši mīri tūra ki okimi kalon dar qalai sīst sari koni lá'l-u sari xalq šištagī az tarafi ba'ǰin tobī́ xitoy 8 va peši oqsaqolo ʰay mek°nad ki biyoyad ba šəkošəm ki madmərod bek omodast ba šəmo xil'at medihad 9 mīri tūra xəd na raftast oqsaqoloi xəda mef°ristonad ba peši mīri madmərod bek 10 īno meravand dar šəkošəm dar ūǰo salom mek°nand mebīnand ki mīr nest laškar ast 11 pərsonī́ mek°nand ki mīr ki moro xostast kəǰo ast 12 azīm bodər ǰavob dod ki mo xostīm ba mo ba kor asted 13 bad īnóra girifta bast va laškáraš qatī́ darūni γoron daromad qalai sīsta gird kard pečond 14 mīri tūra šab dar rūi kemá yo ki sa'l va sənoč mešīnad va meg°rezad dar šəγnon ba peši ša-vanǰī́ xon ki kaloni šəói šəγnon bədast 15 amīn əzbak qalára dár-megīrád xizmatgoro bečora kəll mesūzand 16 bad azīm bodər γoróna meš°kanad márd-u zána peš mendozad mebarad ba darūni qattagon ba sikkai xəd 17 čī́zī kasalī mešavad rūi ra čī́zī dīgar dar rūi ra mem°rad dīgara merasonad ba peši mīri madmərod bek 18 bád-az īn ū millati mardəmi γoróna ǰūyoī́ mešavad ki šəmo dar kadom mazhab asted 19 īno megūyand ki mo əmmati payγombar astīm məsəlmonī́i xəd ǰavob medihand 20 bad mīri madmərod bek megūyad ki maro qosəm xəǰa γalat gəfta ast šəmo az məsəlmonī́i xəd xabar bəded 21 ūnora ba məlki qattagon vatandor mek°nad čan solo mešīnand boz ixtiyori vatan mek°nand 22 bád-az mīri madmərod bek mīroi badaxšon zūr kardand 23 bad boz afγoniston šəd hámmai mīroi qattagon va šəói šəγnon hammagī́ra gəm kard 24 bád az on əkūmati nīqoloy omad manγət-qatī əršó nizomī́ manγət məlkī́ 25 bád-az īn əkūmati šūro vadai ozodī.

Перевод

1. Сначала тысяча пятьсот домов в этом Гороне было, на том берегу, на этом — всех вместе. 2. Более двухсот лет тому назад, когда дед мой мальчишкой был, такое событие произошло. 3. Некоего называемого Мадмуруд-беком предводителя узбеков или монголов, которых местопребывание в бадахшанском Каттагане — пир Косим-ходжа восхотел Горон разбить. 4. Войскам своим [Мадмуруд-бек] приказал: „Горон разбейте, они [т. е. жители Горона] привержены исмаилизму, они неверные" — так [сказал] как от пира своего Косим-ходжа указание получил о том, что война за веру необходима. 5. Начальника войск Азим Бодур звали. 6. Затем идут [войска узбеков] через Вардудж и через Зебок. 7. Спустившись в Ишкошим, посылают одного человека с обманом к Мйри Тура, который был в крепости Сист главным хокимом над рубиновыми рудниками и над народом от Бааджина, подданного Китая 8. и к [его] аксакалам, зовут, чтобы пришел [Мйри Тура] в Ишкошим: „Прибыл в Ишкошим Мадмуруд-бек, вам почетный халат даст". 9. Мйри Тура сам не поехал, аксакалов своих посылает к эмиру Мадмуруд-беку. 10. Они отправляются в Ишкошим, там совершают салам, видят, что эмира нет, войско есть. 11. Спрашивают: „Эмир, который вызвал нас, где?" 12. Азим Бодур ответил: „Я вызывал, мне вы нужны". 13. Затем

их, схватив, связал и вошел с войском в Горон, окружил крепость Сист, обложил. **14.** Мӣри Тура ночью садится в челн и бежит в Шугнан к Шаванджи-хану, который был главным шахом Шугнана. **15.** [А] эти узбеки крепость зажигают, все челядинцы бедные сгорели. **16.** Затем Азим Бодур Горон разбивает, мужчин и женщин сгоняет, уводит в Каттаган, в свои владения. **17.** Часть [пленных] заболевает, часть в дороге мрет, других доставляют к эмиру Мадмурод-беку. **18.** Затем он у людей Горона начинает выпытывать: „Вы какой вере принадлежите?" **19.** Они говорят: „Мы к общине пророка принадлежим", мусульманство свое объявляют. **20.** Тогда эмир Мадмурод-бек говорит: „Мне Косим-ходжа неверно сказал, вы [,оказывается,] о мусульманстве своем осведомлены". **21.** Их в Каттагане поселяет, несколько лет сидят [там], затем снова на родину направляются. **22.** После эмира Мадмурод-бека эмиры Бадахшана взяли силу. **23.** Затем снова Афганистан появился, всех эмиров Каттагана и шахов Шугнана целиком истребил. **24.** После этого власть Николая пришла вместе с мангитами, русские — военная [власть], мангиты — гражданская. **25.** Затем власть советская, эпоха свободы.

partovī qalotī, 18 лет. Летовка хӣne.

1. məlki zevok az iškošəm bolo qišloqoi porsīgūy dorad dašti rūbod goųxona xəbxon neçūn[1] bozgīr qazdon iskitūl. **2** dar qišloqi zevok zamīmi bisyor doštīm va az ūnǰo na tonistīm xūrdan zəlmi afγon **3** ūnho ǰondor giriftan γalla giriftan **4** az ūnǰo firor šədīm γarīb omadīm ba γoroni bolo **5** da γoron šaš sol čūpon būdīm va γallá ǰondor haqqi mihnati mara na dod **6** ba īnǰo šaų az yax gəzaštīm qatī kūč-u bač dəxtaro bačaho yak ǰiyam[2] būd hammaimon dəvozda nafar.

Примечания

1. neçūn — знак ç применен для выражения заимствованной (?) согласной фонемы, оставлявшей впечатление весьма эмфатического русского ц.

2. ǰiyá — в объяснении рассказчика modar (шугнанское?).

Перевод

1. Страна Зебак [находится] выше Ишкошима, имеет персоязычные кишлаки — Дашти Рубод, Гоухона, Хубхон, Нецун, Бозгир, Каздон, Искитуль. **2.** В кишлаке Зевок мы много земли имели, но там прокормиться не смогли, из-за притеснения афганцев. **3.** Они скот отбирали, зерно отбирали. **4.** Оттуда убежали мы, странниками стали, пришли в Верхний Горон. **5.** В Гороне шесть лет был я пастухом; зерно, скот — плату за мой труд не отдали мне. **6.** Сюда перешли ночью, по льду, с пожитками и семьей (девочки и мальчики); мать моя также была. Всех нас двенадцать человек.

I. Некоторые термины родства

xəsūr, xəser	отец мужа.
senor	жена сына в терминологии отца.
xūšdoman	жена сына и мать мужа в терминологии матери.
zanevar	так называют друг друга жены братьев.
qasangəl	так женатые на сестрах называют сестру жены.
boǰa	женатые на сестрах.
yanna	сестра мужа в терминологии жены.
yanga	жена брата в терминологии сестры.
amboγ	так называли друг друга жены одного мужа.
amoq	дядя по мужской линии.
amma	тетя по мужской линии.
taγa, xola	то же по женской линии.
zanxoləq	жена taγa.

birodarzoda⌊ xəvarzoda⌋	племянники.
biyor-miyor	родственники, родня.
bačaamaq	кузены по мужской линии.
bačaxoia	кузены по женской линии.
navosa, nabīra	внук, внучка.
bobokalon	дед, прадед.
šīramšīr	молочные братья.
padaršīr, modaršīr	названные отец и мать.
birodarxon, xəvarxon	названные брат и сестра.

II. Некоторые термины молочного хозяйства (летовка Хинэ)

xəmbək	большой глиняный кувшин, в котором квасят молоко.
kūza	глиняный кувшин для свежего молока.
parrək	деревянная мешалка для сбивания масла.
čaγs	фильтр для процеживания молока.
kəreč, k^{e}reč, kəleč, k^{e}leč	дом на летовке, в котором живут и обрабатывают молоко.
qərū⌊t	особый сыр, заготовляемый впрок.

III. Части фитильного ружья (кишлак Суниб)

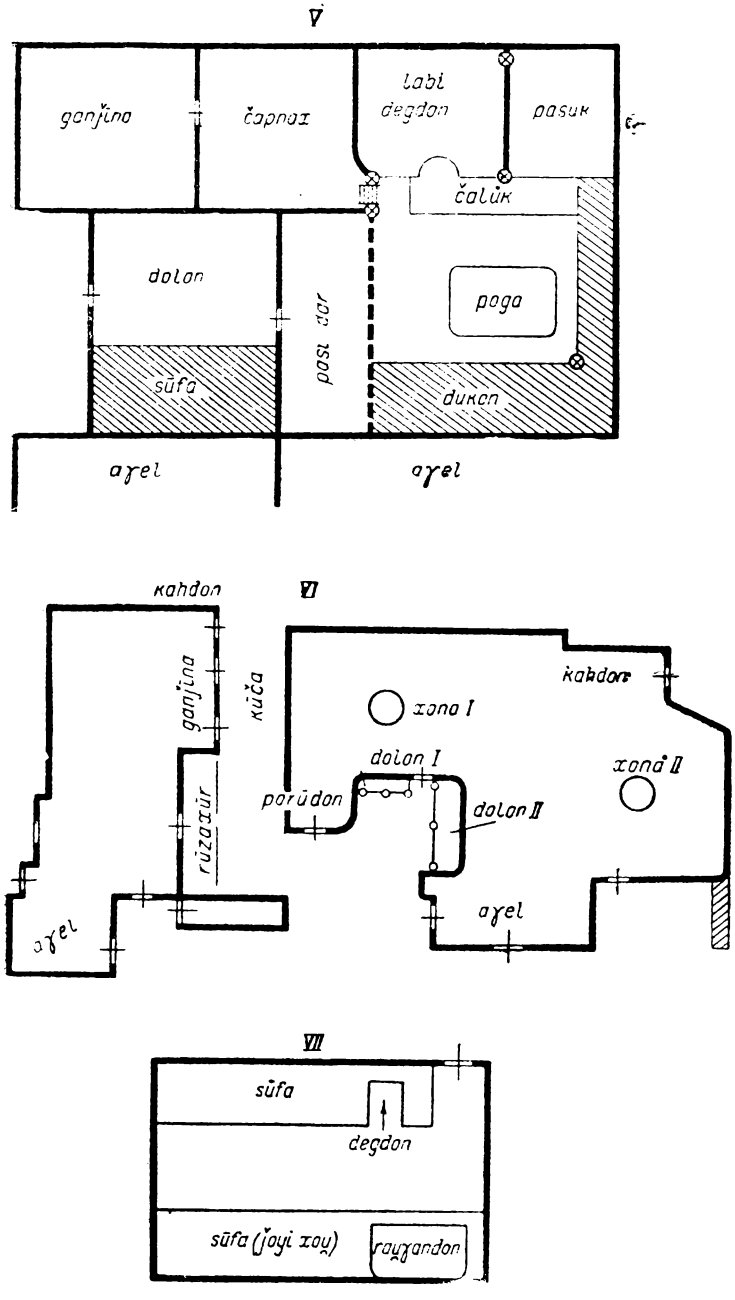
kamon	ружье.
pošna	приклад.
qəndoq	цевье.
rəx	ствол.
moša	курок.
pilta	фитиль.
qapčak	собачка.
qalaur	прорезь и мушка (вероятно, из qaraul).
dəgaza	сошки.
degča	полка.
səmba	шомпол.
dorū	порох.
tīr	пуля.

IV. Части прялки[1]

čarx	прялка.
dūg	веретено.
borsek	малое передающее колесо на веретене.
dəšoxək	подшипник веретена.
počək	отдельная станинка для веретена.
tanou	шквив.
gūšek	ручка для приведения в движение большого колеса.
γaltək	ось большого колеса.
par	шипы на ободе большого колеса (на них наматывается шерсть).
xomək	готовая пряжа.
gola	шерсть до обработки на прялке.

---

[1] Название частей прялки yidgha см. Morgenstierne, Indo-Iranian Frontier Languages, II, Приложение. Кроме названия самой прялки термины не сходятся. Различны и конструкции прялки.



План Горонского дома [1]

[1] План дома yidgha — см. Моргенстьерне, цит. раб., II, приложение. Описание Бадахшанского жилища в Джирме; Минаев. Сведения, стр. 191. Подробное описание жилища в горном Таджикистане см. в интересной статье Н. А. Кислякова, Советская этнография, 1939, 2.

О. И. СМИРНОВА

СЛОЖНЫЕ ГЛАГОЛЫ С ISTODAN И MONDAN В ТАДЖИКСКОМ ЯЗЫКЕ И ИХ ИСТОРИЧЕСКИЕ КОРНИ

В 1933 г. в „Zeitschrift für Indologie und Iranistik" появилась статья W. Henning'a „Das Verbum' des Mittelpersischen der Turfan-Fragmente".[1] Один из разделов статьи посвящен вопросу о временных и модальных образованиях в средне-персидском языке (Tempus- und Modus-Bildung, S. 232—233). В этом разделе Henning останавливается, между прочим, на функции глаголов ēstāδan — *стоять, пребывать на месте* и māndan — *оставаться* (§ 29). Произведя исследование манихейских текстов из Турфана, он рассматривает формы, образованные настоящим временем глагола ēstāδan как perfectum praesens, служащий „zum Ausdruck des Verharrens in dem nach Vollendung einer Handlung erreichten Zustand".

Например: āmēxt uδ... bast ēstēδ — „ist vermischt und verbunden". [M. 9 II R 18]; или: pēδāγēnēδ ēstēδ — „ist klargemacht, ist klar" [Ibid., 13].

Глагол māndan — *оставаться* в прошедшем времени, по мнению Henning'a, „bezeichnet in Verbindung mit einem P. P. P. die Beendigung des Verharrens in dem nach Vollendung einer Handlung erreichten Zustand".

Таким образом, Henning определяет формы, сложные с глаголом ēstāδan, как выражающие действие начавшееся и неоконченное, а соответственно с глаголом māndan, как выражающие действие, начавшееся и оконченное.

В материалах светской средне-персидской литературы (*так наз.* Bücher-Pehlevi) весьма часты сложные образования с глаголом ēstāδan (> istodan), которые до настоящего времени обычно относились к временам perf.: karδ ēstēδ и plperf.: karδ ēstāδ,[2] тогда как в действительности они представляют собой не временную категорию, а видовую. Для выражения временной категории в средне-персидском служат формы, образованные вспомогательным глаголом būδan (perf.: karδ bavēδ и plperf.: karδ būδ).

Примеры[3]

I. Причастие + прошедшее время глагола ēstāδan:

1. ēδōn diδ ciγōn ka Sāsān paδ pīl-ēv... nišast ēstāδ uδ har kē andar kišvar pērāmōn i Sāsān ēstēnd. Он увидел, что Сасан сидел на слоне, а все, кто [были] в стране, стоят кругом Сасана [в это время] (2, 9).

2. Paδ har aδēnaγ parēstišn i Arδawān būδ ān kanēzaγ karδ ēstāδ —

[1] ZII, Bd. IX, H. 2, S. 246, § 29.

[2] C. Salemann. Mittelpersisch, Grundriss der Iranischen Philologie, Bd. I, 1. Strassburg, 1901, S. 314.

[3] Приведены из текста Kār-nāmaγ i Arδaxšēr i Pāwaγān. Изд. E. K. Antiâ, Bombay. 1900.

все, что нужно было для ухода за Ардаваном, выполняла эта девушка (10, 1).

3. šaw ka Arδawān xᵛaft ēstāδ — ночью, когда Ардаван спал... (13, 14).

4. uδ ka ō dēz maδ spāh i Kirm hamoγēn ō dēz nišast ēetāδ (28, 14) Arδaxšēr pērāmōn i dēž nišast (28, 13) — когда он [Ардашир] подошел к крепости, войско Кирма сидело в крепости; [в это время] Ардашир осадил крепость [буквально: сел кругом крепости].

5. rōz-ēv Arδaxšēr az naxčēr gurisnaγ uδ tišnaγ andar xānaγ maδ uš vāj karδ ēstāδ uδ kanēzaγ ān zahr awāγ pist āmēxt uδ ō dast i Arδaxšēr dāδ. Однажды Ардашир вернулся домой после охоты, голодный и жаждущий (43, 9) он совершал вадж, а [в это время] девушка смешала яд с мукой и дала Ардаширу.

В этих примерах форма karδ ēstāδ (называемая plusquamperfectum) выражает действие, начавшееся раньше другого и длившееся в момент совершения этого второго по времени действия. По всей вероятности, эта особенность употребления данного образования и дала повод для определения последнего как plusqnamperfectum.

II. Причастие + настоящее время глагола ēstāδan:

1. Pāwāγ nē dānist ku Sāsān az tōxmaγ i Dārā i Dārāyān šuδ ēstēδ — Папак не знал, что Сасан происходит из рода Дария, сына Дария.

2. Dānāγān guft ēstēδ ku... — мудрецы говорят, что... (9, 27, 28; 3, 10).

3. ō āvēšān guft ku man az āδyārān i Arδaxsēr ham kē az kārēzār i Kirm paδ stawīh maδ ēstom — я из сторонников Ардашира и я иду [сейчас], потерпев поражение в битве с Кирмом (32, 6).

4. avēšān... guft... ku... ēn uzdēh ēδōn čēr... karδ ēstēδ ku hamoγēn marδum i kōstagīhā az dēn i Ōhrmazd āxēzān karδ ēstēnd uδ... Arδaxšēr uδ spāh iš awāγ hamoγēn az dast i avēšan dušmanān sar ō stawih dahēδ — Они сказали: этот идол проявляет такую храбрость, что все жители окрестностей отворачиваются от веры Ормузда, а Ардашир и все находящееся с ним войско несет поражение от руки их врагов (32, 8).

5. vang karδ ku pērōz pērōz bavāδ Arδaxšēr šāhānšāh i Pāwaγān šamšēr ō kār karδ ēstēδ — [после того, как Ардашир дал знак к бою из крепости, его войска подошли к стенам крепости и] закричали: „да будет победа". Ардашир, царь царей, сын Папака, пускает в дело меч [далее следует описание битвы, начавшейся в этот момент].

В этих примерах форма, образованная praesens'ом глагола ēstāδan, передает действие, начавшееся раньше и продолжающееся в данный момент (по определению Henning'a — perfectum praesens).

Приведенный здесь материал, конечно, нельзя считать в полной мере достаточным для точного определения значения и употребления грамматической категории, образуемой глаголом ēstāδan. Вопрос этот не может быть разрешен полностью до подробного исследования большего количества средне-персидских текстов, где встречаются сложные образования с глаголом ēstāδan и būδan. Однако приводимый материал нам кажется все же достаточным для подтверждения указанного выше положения: причастие прошедшего времени + глагол ēstāδan выражает в средне-персидском языке действие, начавшееся раньше и продолжавшееся раньше или продолжающееся в настоящий момент.

Помимо образований с глаголом ēstāδan в средне-персидском языке засвидетельствована другая форма для выражения длительности действия, но с другим оттенком, образованная частицей hamē.[1] В сочетании

[1] Nyberg H. S. Hilfsbuch des Pehlevi. Uppsala, 1931. II, Glossar, S. 94—95; Praesens durativum, Imperfect durativum.

с praesens'ом частица hamē образует длительное настоящее время: ēδon diδ ciγōn ka āδar... pav xānaγ i Sāsān hamē vaxšēnd uδ rošnīh ō hamaγ gēhan hamē dahēnd — он так увидел, как будто огонь [все время] пылает над домом Сасан и освещает весь мир [букв. дает свет всему миру] (1, 10).

В сочетании с praeterit'ом частица hamē образует форму длительного прошедшего времени: rāh ō Pārs grift uδ paδ ōštāw hamē raft — взял путь на Фарс и поспешно ехал (2, 15).

Формы с hamē, в противоположность образованиям с глаголом ēstāδan выражают длительность действия без отношения к его началу.

Средне-персидская частица hamē, утеряв постепенно свое первоначальное адвербиальное значение (hamē > mē), превратилась в персидском в показатель несовершенного вида. В языках северо-восточной ветви, в согдийском и ягнобском, она отсутствует. Длительность, а также несовершенность действия в согдийском выражается двумя частицами 'skwn и 'štn. Частица 'skwn в согдийско-христианском стерлась до частицы -sqn и -sq, остаток глагола 'skw', *° s^{u} k^{w}ā — пребывать, проводить время.

'kwts'r šw'y 'skwn[1] — куда ты идешь [сейчас]; šw'm 'skwn — я иду [в настоящий момент]; zmnwh ZKh mntr'yh 'wy γryh pr mγδ'kw 'nškr'y 'skw'y rty šy 'γw mγδ'kw 'nškrt'y wm't wysp znk'n — En ce temps Mandrī se trouvait sur la montagne à la recherche des fruits, et elle avait recueilli des fruits de toutes sortes (V. J. 1016/1017).[2]

Частица 'štn < *-ištan — удвоенная форма от $\sqrt{\text{stā-}}$, встречается реже; в согдийско-христианском вообще не употребительна. Значение ее одинаково со значением 'skwn: šw'm 'štn — я иду сейчас.[3]

К этой форме восходит ягнобский суффикс -išt, служащий показателем несовершенного вида и будущего времени.

1. гапам ахуа́рімішт — я насыщал желудок.

2. хуа́рâрішт, наматіфäрâрішт, agâрімішт ав́ушт, наматіфäра̂рішт, анідімішт — сами едят, а мне не давали, глазея оставался — не давали, я сидел (безмолвно) (35, 102).[4]

3. вēш кунімішт, харабá мāлті wígāмішт — искрошу траву, брошу ее мелкой скотине (49, 191).

4. man rō't ēt na βōmišt — я не могу итти.

5. axtit it ark na ikt kunó̄išt — они не могут выполнять эту работу.[5]

Префикс me — встречается в ягнобском языке только под влиянием таджикского, в заимствованных выражениях.

В языке Идга, одном из языков территории Афганистана, мы находим аналогичные образования[6] для настоящего и прошедшего времени.

Durativ present образуется прибавлением частицы -(ə)stə, -(i)ste к аористу, причем спрягается первая часть — аорист:

1. zo hōv kənem-iste — я работаю (I am working).

2. žiŋkiko niāsto, taom kyet-istə — женщина сидит и готовит пищу (a voman is sitting and preparing food).

3. noγor kə də Šagor ǩyet-ste — он вышел в то время, когда они оплакивали Шагора (he came aut, while they were weeping at Chaghor).

---

[1] Benveniste E. B. Essai de grammaire Sogdiennes. Paris, 1929, p. 47.
[2] Vessantara Jātaka, ed. Gauthiot, J. As., 1912.
[3] Benveniste, op. cit., pp. 39—40.
[4] C. Salemann. Yagnobische Studien (корректура). В приводимом тексте мы сохранили транскрипцию и перевод автора.
[5] С. И. Климчитский. Ягнобо-согдийские соответствия. Зап. ИВАН, VI, стр. 16.
[6] Morgenstierne. Indo-Iranian frontier languages. Oslo, 1938, vol. II, pp. 151—152, § 232; Grierson, LSI, X, p. 519.

4. oyīm-ste — я иду сейчас (I am going).

Указанные формы durativ present служат также для выражения будущего времени, как в ягнобском формы с -išt; например: wos oyīm-əste sāhāro — теперь я иду в пустыню, или — я пойду в пустыню (I am going, I shall go).

Вторая форма, образованная частицей -əst, imperfect, парадигмы которой приведены Morgenstierne'ом,[1] была отмечена раньше Biddulph'ом[2] и Grierson'ом.[3]

Повторим парадигмы imperfect'а, приведенные у Morgenstierne'а:

	1. (Morgenstierne)	2. (Biddulph).
1. Sg.	zīm-stəm.	žiem-stem.
2. „	zīt-stət.	žīt-stet.
3. „	žī-što.	žīen-sto.
1. Pl.	zīem-štəm (-išt∂m).	žīen-st∆m.
2. „	žef-štef (-ištəf).	žīef-stef.
3. „	žīt-stet.	žīet-stet.

Материалы этих парадигм недостаточны для суждения о значении и употреблении данной формы. К сожалению, Morgenstierne дает примеры оторванные от текста (zo vətō zīem-ištəm и т. д.), по которым не могут быть установлены особенности употребления форм прошедшего времени на -(ə)st. В текстах, приложенных к его работе и работе Grierson'а, эта форма не встречается. В парадигмах imperfect'а, записанных Morgenstiern'ом со слов жителя селения Гуфти, любопытно чередование двух формантов -(ə)st (1 и 2 л. ед. ч. и 3 л. мн. ч.) и -(i)št (3 л. ед. ч., 1 и 2 л. мн. ч.). Аналогичное чередование дают записи, сделанные им со слов другого осведомителя, Хайдар Али, выходца из Рубати Карон в Мунджане, но проживающего последние двадцать лет в Гармчашма. В парадигмах Biddulph'а формы imperfect'а на -(i)št отсутствуют.

Сближая между собой формы durativ present и imperfect на -(ə)st, Morgenstierne предположительно возводит частицу -(ə)st к корню stā-, либо к asti.[4]

Происхождение -(ə)st не вызывает сомнения: эта частица восходит к корню stā- глагола *стоять, пребывать*. В Идга наблюдается здесь явление, аналогичное имевшему место в ягнобском и согдийском языках: первоначальная форма глагола, утеряв свое самостоятельное значение и личные формы, стерлась в формах durativ present'а до частицы, служащей для выражения несовершенности и длительности действия, — значение, связанное с семантикой глагола stā- (*стоять, пребывать*). В формах прошедшего времени частица эта сохранила еще личные окончания.

Сближая форму на -(ə)st imperfect'а с указанной выше формой durativ present'а, Morgenstierne считает, что формы imperfect'а на -(i)št не могут быть включены в одну парадигму с формами на -(ə)st того же времени, так как, по его мнению, мы имеем здесь дело с двумя различными временами, хотя материал и не дает возможности провести между ними разницу.

Сближение частицы -(i)št с согдийским ’štn ягнобским išt Morgenstierne считает невозможным на том основании, что группа št закономерно дает в мунджанском языке šk, в Идга — šč.

[1] Op. cit., p. 161, § 247.

[2] LSI, X, p. 519 (Specimens of Languages of the Eranian family).

[3] The tribes of the Hindookoosh, Calcutta, 1880, pp. CLIV — CLXIX (Yidghah spoken in the upper part of the Lutkho valley and in Munjan).

[4] Op. cit., стр. 151, § 232, стр. 161, § 247, прим. 1 (žīt-stet для *žīt-st < jata + tai + + asti (?)).

В словаре, приложенном к его работе, засвидетельствовано мунджанское ⁱštĭ (у И. И. Зарубина[1] — šti, Grierson'a — štē (what), где группа š не дала в мунджанском šk; от этого слова образовано išti-va (что-нибудь); ему соответствует в мунджанском параллельная форма ᵊsti-va (š?); примеры: na to ⁱštiva ⁱdolom; ᵊštiva ˈavəram. Положение, занимаемое группой št в слове ⁱštĭ/šti, аналогично положению той же группы в частице -(i)št прошедшего времени. Приведенный языковый факт показывает возможность, во-первых, сохранения в определенном положении группы št в мунджанском языке, а следовательно и в Идга, а во-вторых, чередования группы št и st.

Формы прошедшего времени на -(ə)st и -(i)št следует включить в одну парадигму прошедшего времени. Насколько можно судить по имеющимся, конечно недостаточным, материалам и учитывая функцию глагола stā- в средне-персидском, согдийском и ягнобском языках, о которой говорилось выше, можно заключить, что частица -(ə)st/-(i)št в Идга служит для выражения действия, начавшегося раньше и продолжающегося или продолжавшегося.

Henning в указанной выше работе „Das Verbum des Mittelpersischen der Turfan-Fragmente" отмечает, как уже упоминалось, употребление глагола māndan (оставаться) в средне-персидском языке, в манихейских текстах, в качестве вспомогательного глагола, выражающего „die Beendigung des Verharrens in dem nach Vollendung einer Handlung erreichten Zustand", т. е. законченность начавшегося действия.

В согдийском языке засвидетельствованы глагольные образования с praet. глагола m'yn (оставаться); согдийско-буддийское m't (măt) и wm't (wimăt), согдийско-христианское mât.

Образования эти двух типов: 1) причастие настоящего времени спрягаемого глагола плюс praet. глагола *оставаться* и 2) причастие прошедшего времени спрягаемого глагола плюс praet. от глагола *оставаться*. Формы с причастием настоящего времени засвидетельствованы в согдийско-христианском, а формы с причастием прошедшего времени в согдийско-буддийском.

Примеры

I. Образования с причастием настоящего времени в согдийско-христианском.

1. pišṭ mâx vânō šmârēq mâṭ(īm) — aber... wir so denkend waren (S. T. 50, 4).[2]

2. γārβēq mâṭîš taγū manâ martî ˈîm zū žāγmânê — kennend warst du mich, ein Mann bin ich hartsinning (S. T. 48, 19/20).

II. С причастием прошедшего времени в согдийско-буддийском:

1. rty nwkr wyδ'γty ˈwy mz'yγ nw'z'k myδ'ny mrtγm'y wm't zkny šy ˈγw 10 wkry ˈβyz ˈkrtyh ˈkrty wm't — Et puis là-dessus au milieu de la grande assemblée se trouvait un homme par qui étaient commises les mauvaises actions des dix sortes (V. J. 475).

2. rtyms ZKw γypδ δsty syn'y rty ˈγw ˈwn'kw zyrn γwn'k ˈsprγm'k ˈkrty šy čnn mγδβy ZKw ˈβš'm'k βyrty wm't rty šw ZKn pr"mn δ'βr — puis il lava ses propres mains, et cette fleur d'or qu'il avait reçues du ministre au départ il en fit don au Brahmane (V. J. 440).

Мы привели здесь сложные с m'yn формы, в которых спрягаемый глагол стоит в причастии прошедшего времени. Глагол *оставаться* служит в согдийском языке, так же как в средне-персидском манихейских

[1] Ив. Зарубин. К характеристике мунджанского языка. Из материалов по иранской диалектологии. Иран, т. 1, 1926, стр. 111—199.

[2] Müller, F. W. K. Sogdische Texte, I, Berlin, 1913.

текстов, для выражения действия, начавшегося и оконченного, в противоположность образованиям с глаголом *стоять, пребывать* (согд. ʾskwn, ʾštn, ср.-перс. ēstāδan, ягноб. -išt, идга-(əst), выражающим действие начавшееся и продолжающееся или продолжавшееся. Противоположность значений этих двух форм в согдийском ярко выражена в следующем примере: zmnwh ZKh mntrʾyh ʾwy γryh pr mγδʾkw ʾnškrʾy ʾskwʾy rty šy ʾγw mγδʾkw ʾnškrtʾy wmʾt wysp znkn (V. J. 1016/1017) — это время Мандри собирала фрукты на горе, и она [уже] собрала фрукты всех сортов.

Образование перфективных форм в согдийском языке — более новое по времени, чем выше разобранные имперфективные формы с глаголом *стоять пребывать*.

Глагол ʾskw (*стоять, пребывать на месте*) в согдийском, утеряв свою глагольную функцию и личные формы, стерся в согдийско-буддийском до частицы ʾskwn, а в согдийско-христианском до частицы ʾsq, тогда как глагол *оставаться* mʾyn, как вспомогательный, сохранил личные формы и основное значение.

Употребление имперфективных форм с частицей ʾskwn с praet. основного глагола, а не с причастными, как это имеет место в перфективных образованиях с прошедшим временем глагола *оставаться* wmʾt: mʾt может служить указанием на более позднее образование последних.[1]

Сказанное выше о сложных образованиях с глаголом ēstāδan и māndan в средне-персидском может быть полностью отнесено к соответственным формам в таджикском языке. Наблюдения над последними позволяют исследованные Henning'ом сложные образования с причастием прошедшего времени спрягаемого глагола и настоящим или прошедшим временем глаголов ēstāδan и māndan включить, как часть целого, в одну категорию сложных образований с причастием — деепричастием спрягаемого глагола и любой формой глаголов ēstāδan (тадж. istodan) и māndan (тадж. mondan).

Эти сложные образования должны быть отнесены к видовым категориям и обозначают (безотносительно ко времени и модальности): 1) с глаголом ēstāδan/istodan длительность начавшегося действия и 2) с глаголом māndan/mondan — законченность начавшегося действия.

Различные оттенки значений тех или других форм вытекают из значимости соответственных форм глаголов istodan и mondan и контекста и не нарушают, а, наоборот, подтверждают общую характеристику этих сложений как одной категории.

Примеры

Прошедшее время глагола istodan.

1. du haftaro bo hamin hol guzaronidem, hameşa ba çang tajor şuda istodem — Мы провели таким образом две недели, все время были готовы к битве [в течение этого времени].

2. lekin murdanaş xeli tul kaşid, ziroki on ob nūşida meistod. — Однако агония его протянулась долго, так как он пил эту воду [все это время попивал].

3. dar boloji saram osmon sitoragonaş duraxşida istodaand — над моей головой небо, звезды которого мерцают [продолжают мерцать; действие началось раньше — перфект глагола istodan].

4. guft Mahmud ki az samovor obi çūşon rezonda nūşida istoda bud — ... сказал Махмуд, который пил [чай], налив кипятку из самовара [продолжал пить чай, во время процесса питья чая сказал].

[1] Глагол mat: mit засвидетельствован и в язгулемском языке (см. статью Gauthiot, As., 1916).

5. Maçid „jak savor omada istoda budaast". gūjon az çojaš xest — Меджид встал с места, говоря: должно быть, подъезжал какой-то всадник.

Настоящее время глагола istodan.

1. agar holo ham namexaram gufta isted ma'lum meşavad ki inço omadanaton na az gandumxarī ast — если Вы и теперь будете продолжать говорить „не куплю", будет ясно, что пришли Вы сюда не для покупки пшеницы.

2. man ba zeraş daromada takija karda meistam, bolojaş savor şav — я подлезу под него (коня) и буду подпирать, а ты (в это время) садись верхом.

Условное наклонение — второе будущее: Hasan ba duşmani hanuz najomadaaş çasurona muqobala karda istoda boşad ham ba in duşmani qattol — ba gurisnagī muqobala karda natavonist — Хасан хотя и собирался храбро противостоять своему еще не появившемуся врагу, но этому смертному врагу — голоду не смог противиться.

Повелительное наклонение: ana laçomro doşta isto, man paperos mekaşam — на-ко, подержи вожжи, я папиросу [в это время] выкурю.

Неопределенная форма: dar vaqti kuşta istodanaş — во время его [барана] закалывания. Marina ki ba boloji xudaş rafta istodani suxanro şunid... — Марина, которая услышала, что речь идет о ней....

Видовые категории в таджикском языке до сих пор мало обращали на себя внимания исследователей. Этим объясняется и то обстоятельство, что изо всех сложных образований с глаголом istodan грамматическому анализу подверглись только так называемые „времена" (в действительности, сложные формы), обозначающие преимущественно момент совершения действия (имеются в виду формы сложные с перфектом и плюсквамперфектом глагола istodan).[1] Но эти формы, как уже говорилось выше, являются лишь частью общей видовой категории сложных образований с любой формой глагола istodan, и обозначение момента совершения действия обусловливается контекстом сложного предложения. Они всегда выражают одно и то же: длительность начавшегося действия.

1. odamoni mirşab ba sari Rahim ki in suxanhoro gufta istoda bud furomada uro az suxan guftan boz doşt — люди миршаба, накинувшись на Рахима, который говорил эти слова, воспрепятствовали ему говорить. [Он говорил и раньше, чем они на него накинулись и в тот момент, когда они на него накинулись].

2. boz qadre picir picir karda istoda ba nuki noxunhojaş gardu xoshoro ba jak taraf andoxt — снова что-то нашептывая, собрав концами ногтей мусоринки, он отбросил их в сторону.

3. Rahim az çojaş xesta ba zani rafta istoda jak sumi nuqra dod — Рахим, встав с места, дал серебряный рубль уходящей женщине.

4. gadozan ki ba ū nigoh karda istoda bud, huçumi ūro ba boloji xudaş dida ba jak çastan xudro ba kanoraje kaşid — бродяжка, которая на него смотрела, заметив его нападение, одним прыжком отскочила в сторону.

5. çallodi duvvūm ba puşti bandī savor şuda ūro ba zamin paxş karda istod, callodi jakūm, jak kord kaşida onro ba gulugoh xalond — второй палач, вскочив на спину пленника, придавил его к земле; первый палач, вытащив нож, воткнул его в горло пленника.

Другой характер имеет видовое образование с частицей me-. Эта частица придает значение повторяемости действия, либо его длительности и прогрессивности.

---

[1] Ив. Зарубин. Очерк разговорного языка самаркандских евреев (Опыт характеристики. Материалы). Иран, т. 2, 1928.

Частица me образует ряд грамматических форм, на которых мы здесь подробно останавливаться не будем; приведем лишь наиболее употребительные.

Настоящее — будущее время: man mekunam — я делаю и я сделаю. Настоящее — будущее время выражает действие, совершающееся в настоящий момент и еще не совершившееся, но которое должно совершиться в будущем, а также повторяющееся.

Прошедшее многократное длительное: medavidan — я бегал. Прошедшее многократное служит также для выражения условного наклонения.

Глагол mondan, как и глагол istodan образует в таджикском языке сложные глаголы. Эти глаголы с mondan выражают законченность начавшегося действия в противоположность сложениям с istodan, которые выражают длительность начавшегося действия.

Примеры употребления сложных глаголов с mondan:

1. murda barin xobida mond — мертво заснул.
2. man boşam ba taki maşina daromada mondam — я же очутился под машиной.
3. ūhū, se-cahor soat xobida mondaam — ого, я проспал (целых) 3—4 часа.
4. poji xudro şikasta mondaast — он сломал ногу.
5. ba zeri on kamarband jak cūbi cinor xalonda monda bud — он засунул под пояс чинаровую палку.
6. odamoni emir omadaand, mo ba onho çavobhojero ki andeşida monda budem guftem — пришли люди эмира, мы сказали ответы, которые мы [заранее] задумали.
7. pagohī jak kor nodurustro karda memonī — на утро [обязательно] сделаешь какое-нибудь неправильное дело.
8. agar sarkaşī kunand, onho ba kursī mahkam basta memonand — если они будут упрямиться, их накрепко привяжут к стулу.
9. şumoho ham xurda moneton — вы тоже съешьте.
10. donista mondan ajb nadorad, nometon cist — узнать не будет грехом, каково имя ваше.
11. ba boloji coji sard şuda mondaaş qadre coji garm rext — он налил немного горячего чая в свой остывший чай.
12. fardo Anna dida monda ūro du soat daşnom xohad dod — завтра Анна, заметив, будет его ругать два часа.[1]

Основное значение законченности начавшегося действия, лежащего в основе сложений с глаголом mondan, сопровождается рядом добавочных оттенков, естественно вытекающих из основного: „законченности". К таким оттенкам относятся внезапность, обязательность и т. п.

---

[1] Примеры взяты из произведений Айни: Odina, Gulomon, Çallodoni Buxoro, а также из переводной литературы.

А. З. РОЗЕНФЕЛЬД

ВСПОМОГАТЕЛЬНАЯ ФУНКЦИЯ ГЛАГОЛА DĀŠTAN В СОВРЕМЕННОМ ПЕРСИДСКОМ ЯЗЫКЕ

Существуют две точки зрения на служебную роль глагола dāštan в персидском языке. В. А. Жуковский, который едва ли не первый обратил внимание на эту форму, опубликовал специальную заметку, в которой говорится, что: 1) Aoristus глагола داشتن, стоящий перед Praesens'ом какого-либо глагола, придает последнему значение такого будущего времени, которое должно совершиться немедленно; 2) Praeteritum داشتن, стоящее перед Praeteritum'ом же другого глагола придает последнему значение такого прошедшего, которое только что совершилось. Определяя таким образом значение этого глагола, В. А. Жуковский сравнивает его со значением глагола aller во французском языке, употребляемого со следующим неопределенным наклонением в настоящем времени, а для будущего — с другой французской формой venir de с неопределенным наклонением.[1]

Впоследствии это же мнение было высказано в известной грамматике К. Г. Залемана и В. А. Жуковского.[2]

Ту же мысль В. А. Жуковский высказывает и позднее.[3]

В 1926 г. Карл Хаданк в большом введении к издаваемым им материалам О. Манна полемизирует с Лоримером по поводу наличия среди иранских говоров особого гебрского говора. Лоример, как пишет Хаданк, основываясь на наличии в „мусульманском керманском диалекте" форм, образованных с помощью глагола dāštan, считает его отличным от гебрского керманского. В связи с этим Хаданк приводит утверждение В. А. Жуковского о том, что глагол dāštan как вспомогательный глагол, образующий будущее время, широко распространен в разговорном персидском языке.[4] Поскольку Хаданк не делает при этом никаких комментариев, можно думать, что он принимает точку зрения Жуковского. Это замечание Хаданка вызвало специальную статью Лоримера „As there a Gabri Dialect of Modern Persian?" Лоример, отвечая Хаданку по поводу гебрского диалекта, между прочим, пишет, что он не уверен в том, что приводившиеся им примеры (dāram

[1] Записки Восточного отделения имп. Русского Археологического общества, т. III, стр. 376—377.

[2] К. Г. Залеман и В. А. Жуковский. Краткая грамматика новоперсидского языка. СПб., 1890, стр. 53.

[3] В. А. Жуковский. Образцы персидского народного творчества. СПб., 1902, стр. VIII.

[4] K. Hadank. Die mundarten von Khunsâr, Mahallât, Natânz, Nayin, Sämnan, Sivand und Sô-kohrud. Berlin und Leipzig, 1926, Einleitung, стр. XXXIV.

mi. āyam — I am (in the act of) coming, dāshtam mi. āmadam — I was (in the act of) coming содержат идею будущего времени, даже такого будущего, которое должно вот-вот наступить („I am not clear that mine contains the conception of the future even to the extent of meaning I am just going to come, I am on the point of coming").[1]

Таким образом первая точка зрения сводится к тому, что глаголу dāštan приписывается способность в сочетании с настоящим временем спрягаемого глагола образовывать будущее время, которое должно тотчас совершиться, а в сочетании с прошедшим временем спрягаемого глагола такое прошедшее время, которое только что совершилось.

Согласно другой точке зрения, неоднократно высказанной печатно, глаголу dāštan приписывается иное значение, а именно: глагол dāštan, присоединяясь к спрягаемому глаголу, стоящему в настоящем времени, придает ему значение настоящего времени данного момента или настоящего продолженного; присоединяясь к спрягаемому глаголу, стоящему в прошедшем времени — придает ему значение прошедшего времени, совершающегося в определенный промежуток времени или прошедшего продолженного, соответствуя, таким образом, английским continuous form. Еще Мирза Джафар высказал подобную точку зрения.[2] Phillot в своей грамматике персидского языка пишет: (e) „In modern colloquial dāshtan داشتن, is also idiomatically used with a continuative and present signification as هنوز دارد می آید hanūz dārad mī-āyad «he is now coming along»: similarly dārad mi-ravad دارد میرود etc. dāshtand mī-āmadand داشتند می آمدند „they were coming along".[3] Подобная же точка зрения высказана Р. Галуновым,[4] и А. А. Семеновым,[5] указывающим, что формы с глаголом dāštan, образующие настоящее время данного момента и характерные для персидского языка, в таджикском языке не встречаются. Также определяет эту форму и W. Ivanow в своей работе о хорасанской народной поэзии: „Common to colloquial speach all over Persia in the use of the verb dāšten in the Present tense for an action in progress dārä muknä — he is now doing".[6]

Известный датский ориенталист Артур Кристенсен в своей работе „Contributions à la dialectologie Iranienne", ч. II, на 53 стр. делает следующее примечание: „Remarque. L'emploi du participe présent en — nd pour former des temps verbaux nous est connu du guiläki de Recht on l'on a un present et un imparfait descriptifs des types amondärœm (amondɛ därœm), amondɛ bum I am coming, I was coming".[7]

Один из лучших знатоков персидского языка и его диалектов покойный А. А. Ромаскевич, при рассмотрении ларского диалекта[8] приводит ряд глаголов, употребляемых с глаголом dāštan в стяженной форме и имеющих то же значение, на которое указывает и Кристенсен, при этом Ромаскевич ссылается также на наблюдения О. Манна, опубликованные в его работе „Tajikmundarten der Provinz Fars".

---

[1] Lorimer. As there a Gabri Dialect of- Modern Persian? JRAS, April, 1928.
[2] Мирза Джафар. Грамматика персидского языка. М., 1901, стр. 77—78.
[3] Phillott. Higher Persian Grammar. Calcutta, 1919, стр. 265.
[4] Р. Галунов. Краткая грамматика персидского языка. М., 1922, литогр. изд., стр. 38.
[5] А. А. Семенов. Краткий грамматический очерк таджикского языка. Ташкент, 1927, стр. 9.
[6] W. Iwanow. Rustic Poetry in the Dialect of Khorasan. JASB, XXI, 1925, стр. 253.
[7] Подчеркнуто нами, — *А. Р.*
[8] А. А. Ромаскевич. Лар и его диалект. Иранские языки, I, Л., 1946, стр. 50.

Приведенные высказывания свидетельствуют о широком распространении интересующих нас форм в различных персидских диалектах.

В одном из новейших и наиболее полных персидских словарей, персидско-английском словаре Haim'a, говорится, что глагол dāštan употребляется для выражения форм настоящего и прошедшего прогрессивных времен, при этом Haim делает очень важное примечание, а именно, что только с помощью глагола dāštan могут быть переданы на персидский язык такие английские выражения как I am speaking دارم حرف میزنم и I was speaking داشتم حرف میزدم.[1]

Подобное же мнение высказано Мирза Абдулла Гаффаровым в его персидско-русском словаре в гнезде под словом داشتن.[2]

Наблюдая современный персидский язык как разговорный, так и литературный, мы со своей стороны приходим к выводу о правильности второй точки зрения. Выше мы изложили мнения различных авторов, которые, в целом правильно характеризуя эту форму, в деталях либо допускают неточности, либо подчеркивают отдельные частные случаи употребления этой формы. Так, А. А. Семенов упоминает лишь об употреблении этой формы в настоящем времени, так же как и Иванов. Гаффаров кроме настоящего времени указывают и на прошедшее, но лишь на несовершенное прошедшее и т. д. Повидимому, эти неточности можно объяснить наличием у этих авторов ограниченного числа примеров. В действительности же, глагол dāštan имеет полную парадигму как для настоящего времени, так и для прошедшего несовершенного.

Для настоящего времени эта форма образуется следующим образом: к основе настоящего времени глагола dāštan — dār прибавляются личные окончания, спрягаемый глагол ставится в простом настоящем времени, следовательно, основной глагол согласуется со вспомогательным во времени, лице и числе. Поскольку глагол dāštan, в отличие от других глаголов в настоящем времени употребляется без частицы длительности mi-, то и в данном случае он ее не имеет. Парадигма спряжения, например, глагола raftan 'итти' в настоящем продолженном времени будет следующая:

ед. ч.	мн. ч.
1 л. man dāram miravam	1 л. mā dārim miravim
2 л. to dāri miravi	2 л. šomā dārid miravid
3 л. u dārad miravad	3 л. ānhā dārand miravand.

По своему значению эта форма выражает действие, происходящее в данный момент, т. е. такое настоящее время, которое продолжается в определенный промежуток времени: man dāram miravam значит: 'я иду сейчас, в данный момент'.[2]

Нижеследующие примеры из сказок, опубликованных Собхи,[3] подтвердят наше положение:

yek daf'e didand qāter ānja-st va dārad tu xarābe puz ba alaf mizanad 'вдруг они увидели, что мул находится там и тычет мордой в траву среди развалин' (стр. 113).

mardake dam-e dar-e xāne bud ke daf'eyi did zana-š sovāri-e šotor dārad miāyad. 'муж был у дверей дома, как вдруг увидел, что его жена подъезжает на верблюде' (стр. 130).

[1] Haim. Persian-English dictionary. Гнездо داشتن знач. 3, прим. 2.
[2] Мирза Абдулла Гаффаров. Персидско-русский словарь, т. I, М., 1914, стр. 317.
[3] ۱۳۲۶ صبحی افسانه‌ها تهران.

āmad kanār-e ǰu dar in beyn did yek gol-e zard-e dorošt ru āb dārad miāyad 'она пришла на берег реки и в этот момент увидела: по воде плывет большая желтая роза' (стр. 73).

raftand dar hammām guš dādand didand tu-ye āb sadā-ye ṣalab u šolub miāyad, goftand dārand xodašān-rā mišuyand 'пошли в баню, послушали, видят (слышат) доносится плеск воды, сказали: они моются (стр. 150).

tā yek daf'-e ba xod āmad did āftāb dārad γorub mikonad 'когда он очнулся, то увидел, что солнце заходит' (стр. 73).

...did doxtar angošt-aš tu dahān-aš ast dārad mimakad 'он увидел, что девочка держит палец во рту и сосет' (стр. 99).

Следующие два примера заимствованы нами из новелл Джемаль Заде.

didim yek ǰavān-i-rā ke az lahǰe va rixt-o tak va puz-aš ma'lum mišavad az ahl-e Xoy va Salmas ast hamān farrašhā-ye sobhi dārand miāvarand 'мы увидели, что те утренние ферраши волокут какого-то парня, по языку и внешнему виду которого было видно, что он из Хоя и Сальмаса'.[1]

yāru hamin ke did havā past ast va kam kam havsale-ye man dārad bakolli sar miravad xande-ye binamak-i tahvil dād va goft. 'когда парень увидел, что погода ухудшается и мое настроение постепенно падает, он глуповато засмеялся и сказал'.[2]

Пример из рассказа современного персидского писателя Садека Хедаята „Завтра":

esm-e xod-am rafte bud, namidunistam ke dāram fekr mikonam ke bidāram yā na. 'я забыл свое имя, я не знал думаю ли я о том, что бодрствую или сплю'.[3]

Этот пример прекрасно иллюстрирует наше мнение о том, что dāram fekr mikonam значит лишь 'думаю сейчас, в данный момент' и не допускает иных толкований, так же как и нижеследующие примеры, заимствованные нами из перевода пьесы Льва Толстого „Власть тьмы" на персидский язык.[4]

Matryona — sāket šoų, boroų tu otāq, amu Mārfā dārad m'āyad (стр. 33). Матрена — буде, иди в избу, вот и Марфа идет'.

Petr — man namitavānam digar. Mesl-e in ke rudehā-ye man ātaš girefta — and, bā mete dārand ǰegaram-rā surāx mikonand 'Петр — О, мочи моей нет, сожгло нутро, ровно буравцом сверлит' (стр. 27).

Xaharxānde — rāsti, rāsti barā-ye to xeyli saxt ast, yek sāl ast ke dārad mimirad (стр. 21). 'Кума — Известное дело, легко ли, год целый помирает' (стр. 19).

Anisya — vali do martabe bahāl āmad va hālā dārad rāh miravad 'Анисья — Ожил, поднялся; опять бродит теперь' (стр. 23).

Xaharxānde — Anisya, namišonavi ke šoųhar-at to-rā sadā mizanad? Anisya — dārad sorfe mikonad va šomā xeyāl mikonid marā sadā mizanad (стр. 26). 'Кума — Анисья, а Анисья! Твой никак кличет. Анисья — Он все так кашляет, ровно кричит' (стр. 19).

Таким образом и примеры, приводимые В. А. Жуковским в вышеуказанной статье следует переводить не будущим, а настоящим вре-

---

[1] یکی بودو یکی نبود تألیف میرزا سید محمد علی خان جمال زاده برلین سال 1339, (1920—1921 г.) стр. 34.

[2] Там же, стр. 50.

[3] № 8 ... دوم صادق هدایت فردا پیام نو سال

[4] 1325 г. год 2-й, № 8, پیام نو журнал علوی حمید ترجمهٔ قدرت چهل Русский текст взят нами из издания: Лев Толстой. Власть тьмы. Госуд. Изд. „Искусство", Л. — М., 1930.

менем: 'Господин зовет слугу — ای رضا, 'Эй Ризаl', тот отвечает: دارم میام что значит 'не сейчас приду, а иду'. Так же и в следующем примере из народной базарной сатиры کلونل آمد از راه لمسه — پولس ساز میزنه داره میرقصه „Колонель (полковник) пришел из Неметчины (т. е. Австрии). Полиция играет на музыке, вот-вот запляшет", но нужно „пляшет (сейчас)" т. е. „полиция играет и пляшет".[1]

Приведенный нами материал позволяет говорить об универсальности разбираемой формы, т. е. за небольшим исключением глагол dāštan в своей вспомогательной функции может быть употреблен с любым глаголом как сложным, так и простым, переходным и непереходным, с глаголами как действительного, так и среднего залогов и т. п. В наших примерах, как мы могли видеть, он употребляется со следующими глаголами: zadan 'бить', āmadan 'приходить', raftan 'итти', γorub kardan 'заходить' (о солнце), makidan 'сосать', xod-ro šustan 'мыться', āvardan 'приносить', fekr kardan 'думать', surāx kardan 'сверлить' sorfe kardan 'кашлять', pir šodan 'стареть', xafe šodan 'задыхаться', и т. д.

Укажем еще, что глагол dāštan в предложении имеет две позиции: иногда он непосредственно примыкает к спрягаемому глаголу, предшествуя ему, а иногда отделяется от него рядом слов (дополнением, обстоятельственными словами и др.).

Перейдем теперь к рассмотрению форм прошедшего времени, образуемых с помощью глагола dāštan. Прошедшее время мы различаем двух типов: один образуется с помощью глагола dāštan в прошедшем времени и спрягаемого глагола в прошедшем совершенном времени (dāšt raft), другой — с помощью того же глагола dāštan в прошедшем времени и спрягаемого глагола в прошедшем несовершенном времени (dāšt miraft). Первый тип мы условно назовем „прошедшее законченное", а второй — „прошедшее длительное". Как нам представляется, dāšt raft значит не „только что ушел", как считает В. А. Жуковский, а просто „ушел", т. е. закончившееся действие в прошлом. Эта форма употребляется довольно редко. Прошедшее длительное обозначает действие не закончившееся, продолженное, длящееся в определенный промежуток времени и обычно употребляется в том случае, если в предложении имеется еще другое прошедшее время, т. е. при одновременности двух прошедших действий одно из двух ставится в прошедшем длительном, в образовании которого участвует глагол dāštan. В качестве иллюстративного материала приведем примеры, почерпнутые нами из фольклора:

naxodu... az tu-ye šikamba-ye goų farjād zad: bābā jan digar yunje naferestid, alaf namixāham, sir šodam. Xidmatgār ke dāšt širi goų-rā midu šid tarsid va vaxšat kard. 'горошина... из желудка коровы закричала: дяденька, не посылайте больше клевера, я не хочу травы, (я) сыта. Слуга, который доил корову, испугался и устрашился'.[2]

ye pire- zanu-ye bud va dāšt nan mipux va hej balgā-e mirixt miyān-e tandur. 'жила-была женщина, она пекла хлеб, и много листьев насыпалось в печь'.[3]

ammā har kas az binānі šikāyat mikard yā agar zan-e kas-e dāšt mizayid va yek kila gandum nadāšt ke māmā-ye mahal-rā sar-e zāyu bebarad va piš-e rafiq-aš dard-e del mikard. 'но всякий жаловался на голод или если чья-либо жена рожала и он не имел и килограмма пшеницы, чтобы позвать к роженице бабку из (своего) квартала, он шел к приятелю

[1] В. А. Жуковский. Особенное значение глагола داشتن, стр. 372.
[2] Стр. 87 افسانه‌ها صبحی.
[3] Фольклор. Сказка напечатана в журнале نو پیام год 3-й, № 1, стр. 45.

и рассказывал ему о своем горе'; [1] vaqteki dāxil-e tamāšāxāne šodam parda dāšt bālā miraft. 'когда я вошел в зрительный зал, занавес поднимался'.[2]

Почти все авторы исследований, приводя формы с глаголом dāštan, подчеркивают, что они являются характерными для разговорного языка. Однако в настоящее время эти формы довольно широко употребляются и в литературном языке, вследствие процесса его демократизации. Выше мы приводили примеры с этими формами из произведений Джемаль Заде, Садека Хедаята, из перевода на персидский язык пьесы Толстого „Власть тьмы", где нами зарегистрировано свыше 30 примеров употребления этих форм. Они также встречаются в поэзии и в других переводах, например, в пьесе Горького „На дне" (пер. Абдолхосейна Нушина):

Akter: citour, hālat xub nist? Anna — dāram xafa mišam. 'Актер (Анне) Что? Плохо? Анна — Душно!'.[3]

Kostilev — zan-at az bad]nsi-ye to dāra mimira. 'Костылев — жена твоя зачахла от твоего злодейства' (буквально: умирает).[4]

Большинство упоминавшихся выше авторов сравнивает разбираемые нами формы с английскими временами continuous: dārad miravad = he is going; dāšt miraft = he was going. Мы же со своей стороны хотим подчеркнуть тот факт, что совершенно аналогичные по значению формы употребляются в современном таджикском языке. Однако разница заключается в том, что в таджикском языке эти формы образуются не с глаголом dāštan, а с глаголом istodan (стоять), и кроме того в таджикском языке они гораздо более многообразны и распространены. На этом вопросе мы не будем останавливаться, а отошлем интересующихся к работам проф. И. И. Зарубина [5] и А. А. Семенова,[6] Укажем лишь, что первым эти формы описал В. Г. Григорьев.[7]

---

[1] Журнал صخن № 3, стр. 217 قصهٔ اسب شاه

[2] Мирза Абдулла Гаффаров. Персидско-русский словарь, т. I. М., 1914, стр. 317.

[3] Год 2-й, № 11 پیام نو

[4] Там же.

[5] И. И. Зарубин. Отчет об этнологической экспедиции в Среднюю Азию летом 1926 г.

[6] А. А. Семенов. Краткий грамматический очерк таджикского языка. Ташкент, 1927, стр. 9.

[7] В. Г. Григорьев. Мирза Шамси Бухари. Записки о некоторых событиях, происходивших в Бухаре, Хиве и Кокандском ханстве. Уч. зап. Казанск. унив, 1861, стр. 158.

III

НЕКРОЛОГИ, РЕЦЕНЗИИ, МАТЕРИАЛЫ

А. Ю. ЯКУБОВСКИЙ

ПАВЕЛ ПЕТРОВИЧ ИВАНОВ КАК ИСТОРИК СРЕДНЕЙ АЗИИ

В суровую, самую тяжелую в истории Ленинграда, зиму, в ночь со 2 на 3 февраля 1942 г., в расцвете творческих сил, не достигнув еще 50-летнего возраста, скончался П. П. Иванов — один из лучших советских историков-востоковедов.

Родился Павел Петрович в феврале 1893 г., в сибирской деревне недалеко от Ишима. До 8-летнего возраста рос в деревне. По словам вдовы покойного историка, О. К. Ивановой, „отец Павла Петровича военную службу отбывал в Ташкенте и, вернувшись на родину, стал тосковать по «теплым краям». Скоро родители Павла Петровича с четырьмя детьми переехали на заработки на строившуюся тогда Оренбург-Ташкентскую железную дорогу. Отец устроился рабочим, сына определил сначала на земляные, а потом ремонтные работы, когда мальчику было 11—12 лет. Учение началось поздно и часто прерывалось. Между родителями шла постоянная борьба из-за сына. Мать отводила в школу, отец посылал на заработки. Павел Петрович закончил городское училище 18 лет и был определен матерью в ташкентскую учительскую семинарию".

Семинария представляла собой не совсем обычное учебное заведение. В условиях тогдашнего Туркестана это была педагогическая средняя школа, дававшая, сверх обычной программы учительских семинарий, еще и знание двух восточных языков — узбекского и таджикского. В 1914 г. Павел Петрович окончил учительскую семинарию и в течение почти трех лет, с 1914 по 1916 г., учительствовал в Чимкенте в русско-киргизской школе. Во время первой мировой войны П. П. Иванов в 1916 г. был мобилизован и служил в армии солдатом, а затем учился в военной школе в Ташкенте. В 1917 г. Павел Петрович был отправлен на фронт. Февральская революция застала его на военных курсах в Калуге. Вскоре здесь был организован революционный комитет, в состав которого входили наиболее молодые и революционно настроенные офицеры. В этом комитете Павел Петрович работал в качестве секретаря.

В 1918 г. Павел Петрович был демобилизован и вернулся к педагогической работе в качестве учителя русско-киргизской школы. В 1919 г. мы видим его студентом Туркестанского восточного института, который он и окончил в 1924 г. по Иранскому отделению. В Институте он считался одним из способных и трудолюбивых студентов. Одновременно с учением в восточном вузе, „Павел Петрович нес обязанности заведующего гарнизонными школами, а потом получил назначение заведующим Оперативным отделом Штаба турквойск в Ташкенте".

По окончании гражданской войны П. П. Иванов покинул военную службу, так как его более всего привлекала научная работа. В 20-х годах в Ташкенте широко развернулась деятельность Средазкомстариса, учреждения, которое было призвано не только охранять, но и изучать богатейшие памятники культуры и искусства Средней Азии.

Первая работа П. П. Иванова и была написана по археологии Средней Азии. В 1923 г. в сборнике в честь проф. А. Э. Шмидта (ал-Искандерийя) появилась его статья „Сайрам" (историко-географический очерк).[1] Рядом с ней в том же сборнике была помещена небольшая заметка „Предание о калмыцком нашествии на Сайрам".[2] По крайней мере, на целое десятилетие научные интересы П. П. Иванова сосредоточились на историко-археологических темах. Городище Сайрам, являющееся остатками известного в раннее средневековье города Исфиджаба, еще раз привлекло его внимание.

[1] Ал-Искандерийя, Сб. Вост. инст. в честь проф. А. Э. Шмидта, Ташкент, 1923, стр. 46—56.

[2] Ук. соч., стр., 57—58.

В 1927 г. П. И. Иванов поместил в сборнике в честь В. В. Бартольда (Икд-ал-джуман) статью „К вопросу об исторической топографии Старого Сайрама".[1]

Работа эта как бы продолжала отмеченную выше статью о Сайраме. Она явилась плодом трехкратного посещения городища в течение 1924—1926 гг. На этот раз археологическое наблюдение явилось главным источником исследования.

Хотя обе работы П. П. Иванова не исчерпали вопроса о прошлом Исфиджаба-Сайрама, но продвинули его изучение значительно вперед.

В 1930 г. П. П. Ивановым был сделан интересный доклад на заседании разряда Средней Азии ГАИМК под председательством В. В. Бартольда на тему „Памятники истории материальной культуры в бассейне оз. Иссык-куль".[2] В 1934 г. в сборнике Академии Наук в честь С. Ф. Ольденбурга П. П. Иванов поместил статью „К вопросу о древностях в верховьях р. Таласа". В работе этой исследователь сосредоточил внимание главным образом на двух объектах: на огромном городище Ак-тепе, находящемся в районе с. Дмитриевского, и на так называемом гумбазе Манаса, стоящем недалеко от того же села. Несколько ранее выхода в свет последней работы П. П. Иванов выпустил в 1932 г. небольшую книжку, посвященную истории горного дела в Средней Азии, под заглавием „К истории развития горного промысла в Средней Азии".[3] Хотя работа эта и написана на основе одних только письменных источников, однако близка по тематике своей, точнее по объекту своему, интересам археологического исследования Средней Азии. Указанными работами, собственно говоря, и исчерпываются исследования П. П. Иванова по вопросам археологии Средней Азии. Вопросы эти не захватили П. П. Иванова, и не в них сказалась его подлинная любовь к исторической науке. Повидимому, результаты этой работы мало удовлетворяли П. П. Иванова, отчего он и повернул в сторону вопросов чисто исторических, работа над которыми требовала привлечения, главным образом, письменных источников. Стоит только бегло просмотреть список работ П. П. Иванова, чтобы стало ясно, какой круг вопросов привлек его внимание во второй период его научной деятельности. Он целиком сосредоточился на вопросах гражданской истории Средней Азии в XVI—XIX вв. На этот раз выбор тематики оказался удачным, исследователь нашел работу целиком по душе, да к ней он был и лучше подготовлен, чем к полевому археологическому исследованию. Знание языков — персидского и тюркских — открывало перед ним более или менее свободное пользование первоисточниками по истории Средней Азии после XVI в. Удачен был выбор тематики и в том отношении, что уровень наших знаний по истории Средней Азии настоятельно требовал исследований в этой области. Хорошо известно, что изучение прошлого Средней Азии развивалось далеко неравномерно. В то время как по вопросам древней и ранне-средневековой истории Средней Азии накопилась огромная литература, по истории Средней Азии XVI—XIX вв. сделано было очень мало. В. В. Бартольд, который оставил огромное

Павел Петрович Иванов.

[1] Икд-ал-джуман. В. В. Бартольду — туркестанские друзья, ученики и почитатели, Ташкент, 1927, стр. 151—164.

[2] Доклад этот до сих пор не напечатан.

[3] Книга выпущена Гос. Научно-техническим геолого-разведочным издательством в 1932 г.

количество исследований по истории до XVI в., напечатал лишь весьма небольшое количество работ, относящихся к жизни Средней Азии после XVI в. Он не раз читал прекрасные курсы по истории Бухарского, Хивинского и Кокандского ханств, однако эти курсы записаны и изданы не были.

Кроме работ В. В. Бартольда, из серьезных работ имелось несколько статей В. Л. Вяткина и А. А. Семенова. Вот, собственно говоря, и все, что было сделано по истории Средней Азии XVI—XIX вв. А между тем потребность в научных исследованиях этого периода истории Средней Азии была велика. Трудности исследовательской работы в этой области не ограничивались только отсутствием научной литературы; необходимо также принять во внимание и тот факт, что почти все источники на персидском и тюркских языках находятся только в рукописях, причем некоторые из них учеными почти не привлекались к исследованию. Это обстоятельство ставит исследователя одновременно в невыгодное и выгодное положения: невыгодное, — поскольку ему часто приходится проделывать ряд предварительных, подчас чисто филологических, стадий работы; выгодное, — поскольку бо́льшую часть вопросов приходится ставить и разрешать впервые.

Свою первую работу в этой новой для него области П. П. Иванов начал с „Очерка истории каракалпаков."[1] Писать на эту тему было нелегко, так как в источниках сведений о каракалпаках сохранилось немного, что объясняется, по всей вероятности, той небольшой политической и культурной ролью, которая выпала в истории им на долю. Взявшись за внешне невыигрышную тему, П. П. Иванов справился с ней удачно.

Разобрав тщательно вопрос о тождестве каракалпаков и печенегов, он склоняется, вопреки многим авторитетам, к признанию несостоятельности всех попыток этого отождествления. Не менее тщательно П. П. Иванов рассматривает вопрос об отношении каракалпаков к ногаям в период XV—XVII вв., показав, что смешивать их нельзя и что между ними связь не столько этническая, сколько территориальная. П. П. Иванов, насколько позволяют первоисточники, прослеживает проделанный каракалпаками путь, останавливается на всех этапах этого пути, особенно на пребывании каракалпаков в XVI—XVIII вв. в нижнем течении Сыр-дарьи, и последнем их местожительстве в низовьях Аму-дарьи, куда они в массе переселились еще в XVIII в. Уже в этой работе П. П. Иванов проявил интерес к источникам документального характера (имею в виду, прежде всего, жалованную грамоту мазару Зия ад-дина в Сыгнаке, выданную Абдула-ханом в 1598 г.).[2] В „Очерке истории каракалпаков" П. П. Иванов высказал вкратце те свои взгляды на характер полукочевых, полуоседлых народов Средней Азии в позднее средневековье и даже новое время, которые он впоследствии подробно развил в других работах. В рассматриваемом „Очерке" он выдвинул понятие — „феодально-родовой".[3] „Знакомство с родовой организацией каракалпаков, — пишет П. П. Иванов, — на данной степени их развития[4] важно в том отношении, что оно облегчает понимание особенностей существовавшей здесь классовой эксплоатации и классовой борьбы, нередко маскировавшихся в форму родовых отношений... На родовой же основе вырастает и развивается фигура главного представителя класса эксплоататоров — бия. Было бы совершенно неправильно, однако, рассматривать бия в качестве представителя родовой организации, пользующегося своими правами по избранию членов своего рода. Возникновение этого института у большинства тюркских народов, в том числе и каракалпаков, относится еще к средним векам и знаменует собою окончательное разложение родовой организации..."[5]

Эти, сложившиеся на основе анализа большого фактического материала, взгляды дали возможность П. П. Иванову правильно понять и правильно описать многие факты социально-политической истории каракалпаков.

„Очерк истории каракалпаков" был очень хорошо встречен советскими историками как востоковедами, так и специалистами по русской истории. Вскоре в Турции появился перевод этой работы на турецкий язык.

К каракалпакской тематике П. П. Иванов возвращался впоследствии не раз.

В 1937 г. П. П. Иванов на исторической сессии Академии Наук СССР в Москве прочел интересный доклад на тему „Новые данные о каракалпаках", помещенный в „Советское востоковедение", III, стр. 59—79.

Через некоторое время П. П. опять вернулся к этому вопросу. Последняя работа его о каракалпаках носит характер обобщающего очерка, написанного специально для сборника „Народы СССР" и помещенного в т. IV „Советской этнографии"[6] 1940 г. под

---

[1] Зап. Института востоковедения, VII. Материалы по истории каракалпаков; Очерк истории каракалпаков, 1935, стр. 9—89.

[2] Ук. соч., стр. 33—35.

[3] Ук. соч., стр. 54.

[4] Имеются в виду каракалпаки XVIII—XIX вв. как сыр-дарьинского, так и аму-дарьинского периода их истории.

[5] Ук. соч., стр. 52—53.

[6] Ук. соч., стр. 23—54.

заглавием „Каракалпаки". В этом очерке П. П. Иванов затронул в плане более или менее подробной справки (в статье два печатных листа) все стороны жизни современных каракалпаков, в том числе и их историю. Своими работами о каракалпаках П. П. Иванов создал себе имя лучшего знатока их истории и этнографии.

Немалое значение в дальнейшем развитии научного творчества П. П. Иванова имела работа над двумя статьями: „Из области среднеазиатской хозяйственной терминологии"[1] и „«Удельные земли» Сейид-Мухаммеда хана Хивинского (1856—1865)".[2]

Обе эти статьи носят как бы программный характер. Во второй из них П. П. Иванов определенно указывает, что главное внимание исследователя в наши дни должно быть направлено на изучение истории среднеазиатских ханств в XVI—XIX вв., что пора переходить от общих обзоров, затрагивающих преимущественно политическую историю края и лишь попутно касающихся основных моментов его социально-экономического прошлого",[3] к вопросам конкретным, связанным с этими моментами.

Сам П. П. Иванов поставил себе задачей — заняться вопросами аграрной истории Средней Азии XVI—XIX вв., правильно считая, что без них невозможно написать ни одной главы по истории этой эпохи. Натолкнувшись на полную неясность в толковании многих терминов социально-экономического характера, встречающихся в нарративных и документальных первоисточниках, П. П. Иванов принялся за их изучение. Именно в этом плане и был им написан этюд „Из области среднеазиатской хозяйственной терминологии". П. П. Иванов прекрасно понимал, что для правильного толкования терминологии нужно особенно тщательное изучение конкретной среды, в которой применяются термины, так как они в зависимости от времени и места меняют (иногда очень резко) свое значение. В статье П. П. Иванов останавливается, прежде всего, на терминах „сэфид бэри" и „сэбзэ бэри", встречающихся в источниках в разных иранотюркских вариантах. Показав, что под ними нужно понимать в первом случае ранние (в смысле вызревания), а во втором — поздние сельские культуры Средней Азии, он попутно старается выяснить или уточнить несколько, уже бывших предметом разбора, но все еще неясных социальных терминов, как „чайрикер", „карандэ", „галле-и-салясат", „ярымчи" и другие, памятуя, что только анализ этой терминологии, извлеченной параллельно из нарративных источников и материалов документального характера, поможет разобраться в вопросе: что́ собой представляет непосредственный производитель сельского хозяйства в Средней Азии в после-тимуридское время, в XVI—XIX вв.

Второй этюд — „«Удельные земли» Сейид-Мухаммед хана Хивинского (1856=1865)" — представляет собой весьма ценную как по фактическому материалу, так и по мыслям, в ней высказанным, работу. В первой ее части П. П. Иванов отчетливо показывает, какие социально-экономические формы принимал переход кочевников-узбеков в районах Хивинского ханства XVII—XIX вв. на оседлый быт, на освоение земледельческих культур. Здесь П. П. Иванов более подробно изложил те мысли, которые он уже высказывал в „Очерке история каракалпаков". По его словам „господствующий среди узбеков феодально-племенной строй оказал решающее влияние и на землевладение, вылившееся в форму общинно-родового владения землей и водой, когда собственником и распорядителем средств производства являлось не отдельное лицо или территориальная община, а род в целом. Однако при наличии резкой социальной дифференциации внутри рода, когда фактическая власть в нем принадлежала небольшой группе феодально-родовой знати (султаны, беки, бии и т. п.), право фактического распоряжения землей не могло принадлежать массе непосредственных производителей, а сосредоточивалось в руках правящего меньшинства".[4]

Руководясь именно этим взглядом, П. П. Иванов и дал на основе фактов, извлеченных, главным образом, из придворной хивинской хроники Муниса и Агехи, схему процесса оседания кочевников-узбеков в Хивинском ханстве. Процесс этот завершился в их среде „довольно поздно, повидимому не ранее первой половины XIX века".[5] Вместе с процессом оседания медленно и постепенно протекал, по его словам, „процесс дальнейшего разложения рода и общинно-родовой собственности, вследствие чего обширные пространства орошаемой земли, находившиеся ранее в родовом владении, переходят теперь на положение или индивидуальной собственности или поступают в собственность государства, выступающего теперь в качестве верховного распределителя всеми землями".[6]

Ниже мы увидим, какое огромное значение для правильного понимания конкретной закономерности исторического процесса Средней Азии в XVI—XIX вв. имели мысли П. П. Иванова о социально-экономических причинах оседания узбеков и других кочевников. Значительную часть разбираемой работы П. П. Иванов посвящает истолкованию

---

[1] Изв. АН СССР по Отд. Общ. наук, № 8, 1935.
[2] Зап. Института востоковедения, VI, 1937.
[3] Ук. соч., стр. 27.
[4] „«Удельные земли» Сейд-Мухаммед хана Хивинского", ЗИВ, VI, стр. 32.
[5] Ук. соч., стр. 34.
[6] Ук. соч., стр. 36.

терминов „хаули" („двор"), „мазра" („возделанные земли"), „каср" („дворец") и „баг" („сад"). Убедительным анализом он показывает, что все они в конкретной обстановке изучаемого времени и места обозначали то, что мы понимаем под словом „поместье". Интересная статья заканчивается анализом издольных аренд и выяснением роли рабского труда на этих землях.

В 1938 г. Институт востоковедения АН СССР и Институт истории при ЦИК Туркменской ССР выпустили в издании Академии Наук СССР „Материалы по истории туркмен и Туркмении", т. II, XVI—XIX вв. (иранские, бухарские и хивинские источники), под редакцией акад. В. В. Струве, А. К. Боровкова, А. А. Ромаскевича и П. П. Иванова (58. 62 уч.-авт. листов). Стоит только внимательно рассмотреть эту книгу (ею в настоящее время широко пользуются историки СССР), чтобы увидеть, какую огромную роль сыграл П. П. Иванов в ее написании и редактировании.

В течение нескольких лет он систематически работал над II томом „Материалов". Многие из нас, активно участвовавшие тогда в научной жизни ИВ АН СССР, хорошо помнят в Среднеазиатском кабинете небольшой, в левом углу от входа, столик, за которым долгие часы просиживал П. П. Иванов над переводами текстов и комментариями к ним. Много физических и душевных сил отдал он этому коллективному труду. Ему лично принадлежит перевод свыше 15 печатных листов текста источников. Так, им переведены с персидского языка „Извлечения из Надим-Намэ" Мухаммеда-Казима о туркестанском походе Надир-шаха,[1] а с хивино-узбекского языка — обширные извлечения: 1) из „Фирдоус-уль-Икбаль" Муниса[2] и 2) из „Джами-уль-Вакыат-и-султани" Агехи. Отрывки из этих двух придворных хроник охватывают ряд царствований хивинских ханов до 60-х годов XIX в.

Работа над указанными переводами имела огромное значение и для самого П. П. Иванова.

Чтобы извлечь из Муниса и Агехи все, относящееся к истории туркмен, нужно было внимательно ознакомиться с этой обширной придворной хроникой. Само же ознакомление со всем текстом ввело в научное сознание П. П. Иванова огромное количество неизвестных ранее фактов разнообразного содержания и значения. Факты эти и составили большой материал, который можно было использовать по ряду частных вопросов социально-экономической и политической жизни Хивинского ханства, а главное — обусловили возможность написать много примечаний и комментариев к текстам II тома „Материалов". Кроме переводов, П. П. Ивановым написаны две вводных статьи: 1) „Хивинские хроники XIX в. Муниса и Агехи как источник по истории туркмен" и 2) совместно с А. К. Боровковым — „Несколько общих замечаний об источниках по истории туркмен в XVI—XIX вв.".

Нельзя пройти также и мимо того, что на П. П. Иванова легла основная тяжесть редакционной работы. Близко стоявшие по Среднеазиатскому кабинету ИВ АН СССР товарищи знают, как много черного подготовительного труда потратил на II том „Материалов" П. П. Иванов. Кропотливая, трудоемкая, во многом невидная на первый взгляд, работа вызывает большую благодарность у всех, кто сейчас пользуется этой книгой.

Входя все больше через изучение первоисточников в главные вопросы истории Средней Азии XVI—XIX вв., П. П. Иванов еще до выхода в свет II тома „Материалов по истории туркмен и Туркмении" выпустил в 1937 г. работу (8.5 печ. листов) „Восстание китай-кипчаков в Бухарском ханстве в 1821—1825 гг. (источники и опыт их исследования)".[3]

В предисловии П. П. Иванов особо подчеркивает, что неизученность гражданской истории Бухарского ханства в первой половине XIX в. заставляет его „наметить хотя бы в общих чертах тот социальный фон, на котором развертывались интересующие нас события".[4] Именно этими соображениями и обусловлены две главы книги: 1) „К вопросу о характере социальных движений в Средней Азии в XVI—XIX вв." и 2) „Бухара при эмире Хайдере". Вторая из этих глав весьма удалась автору. По существу — это первая характеристика Бухарского ханства при эмире Хайдере (1800—1826). В ней П. П. Иванов особенно остановился на темах: а) этнический состав населения Бухарского ханства; б) полукочевое, полуоседлое хозяйство большинства узбекских племен, знаменующее переходное к оседлости состояние последних; в) разложение родовых отношений и связанное с ним усиление феодальных институтов; г) выделение крупного землевладения и резкое обеднение крестьянства. Ценность работы „Восстание китай-кипчаков" не только в указанных вступительных главах, но и в углубленном анализе предпосылок восстания, а также в подробном изложении событий, которые до работы П. П. Иванова по существу совсем не были известны исторической науке.

Просматривая список трудов П. П. Иванова в хронологическом порядке, становится ясным, как одна тема исследования тянет за собой другую, тянет по внутренней закономерной связи.

---

[1] Материалы, II, стр. 150—176.
[2] Ук. соч., стр. 323—425.
[3] Труды Института востоковедения, XXVIII, изд. Акад. Наук СССР, Л., 1937.
[4] Там же, стр. 3.

Следующей по времени работой П. П. Иванова была статья „Казахи и Кокандское ханство".[1] Здесь исследуется та же эпоха, что и в очерке о восстании китай-кипчаков, только другая территория и другое государство — Кокандское ханство, сыгравшее крупную роль в истории Средней Азии XIX в. Тема затрагивает историю взаимоотношений между Кокандским ханством, Ташкентом и казахами под углом зрения „кокандской территориальной экспансии в казахские степи и горные районы Киргизии".[2]

С именем П. П. Иванова навсегда войдет в историографию Средней Азии не только разработка „Архива хивинских ханов", но и его открытие. Об этом ценном архиве до П. П. Иванова было известно очень немного. Конфискованный во время Хивинского похода 1873 г. генералом Кауфманом, архив хивинских ханов был предметом весьма беглого рассмотрения ориенталиста А. Л. Куна, который поместил о нем заметку в газете „Туркестанские ведомости" за 1873 г., № 50. В заметке этой А. Л. Кун не дает, однако, даже самой краткой характеристики его содержания. Газетная заметка А. Л. Куна оказалась единственным следом архива; никому не было известно, где он находится, да и сохранился ли он. В. В. Бартольд интересовался его судьбой, но не мог его найти. Занимаясь вопросами социально-политической истории Средней Азии XIX в. и особенно хивинского ханства, П. П. Иванов не мог не заинтересоваться судьбой упомянутого архива. Он был уверен, что в архиве могут найтись ценнейшие документальные материалы по вопросам, которыми он занимался, и, естественно, что он со свойственной ему настойчивостью принялся за поиски архива.

Первые шаги не были удачными. В 1935 г. П. П. Иванов отправился в Ташкент в надежде, что найдет ценнейшие материалы хивинских ханов в Центральном архиве Узбекистана. Однако там он не нашел ни нужных ему бумаг, ни даже их следов.

Как известно, в 1936 г. П. П. Иванову удалось обнаружить архив в Ленинграде в рукописном отделе Публичной библиотеки им. Салтыкова-Щедрина.

Архив оказался ценнейшим собранием, состоявшим из 120 тетрадей (дефтеров), значительная часть которых имела хорошие кожаные переплеты. Трудно было переоценить научное значение найденного архива. Внимательное знакомство с содержанием тетрадей показало, что там находятся интересные документальные записи о налогах, придворных и административных должностях, об отдельных народностях и племенах, о распределении среди них земель, о количестве воды на оросительных системах и о ее распределении, о вакуфных землях и их арендаторах, о количестве поступаемого с них зерна и его распределении и других вопросах социально-экономической жизни Хивинского ханства. Найденный архив целиком захватил П. П. Иванова. Уже в октябре 1936 г. он выступил в Институте востоковедения АН СССР с большим докладом о научном значении сделанного им открытия. Доклад этот появился в печати в 1939 г. под заглавием „Архив хивинских ханов, новые источники для истории Средней Азии XIX века".[3] Нечего и говорить о впечатлении, которое оставил у слушателей доклад П. П. Иванова; оно было огромно. Специалисты с большим интересом ждали дальнейших сообщений о найденных материалах. П. П. Иванов напряженно работал эти годы над придворными хивинскими дефтерами, прекрасно понимая, что многие вопросы, которые ему приходилось решать, опираясь на скудные сведения хроник, будут освещены теперь достоверными фактами документального характера, имеющимися к тому же в большом количестве.

Работа над архивом была завершена в 1940 г. выпуском ценной монографии — книги под заглавием „Архив хивинских ханов XIX в. Исследование и описание документов с историческим введением".[4]

В „Предисловии" к труду П. П. Иванова И. Ю. Крачковский писал: „Содержание документов всецело оправдало надежды, которые возлагались на этот архив учеными, знавшими о его существовании". Задача, стоявшая перед П. П. Ивановым, была сложна; осуществление ее в сравнительно короткий срок оказалось возможным только благодаря ряду предшествовавших работ автора, которые уже сосредоточивали его внимание на истории Хивы XVIII—XIX вв.".[5]

Указанный труд, если не лучшее, то одно из лучших научных произведений П. П. Иванова.

Книга представляет собой обработку наиболее ценного материала из дефтеров, материала, сгруппированного по специальным темам. Обработка материала потребовала у автора большого количества времени, тщательного и напряженного внимания. Книге предпослано интересное введение под заглавием „Архив и его значение для изучения социально-экономической истории Хивинского ханства".[6]

---

[1] Казахи и Кокандское ханство (к истории их взаимоотношений в начале XIX в.), ЗИВ, VII, 1939, стр. 92—128.

[2] Ук. соч., стр. 95.

[3] ЗИВ, VII, стр. 5—23.

[4] Изд. Гос. Публ. библиотеки им. Салтыкова-Щедрина, Л., 1940.

[5] Ук. соч., стр. 6.

[6] Ук. соч., стр. 8—32.

Книга П. П. Иванова, как известно, была весьма сочувственно встречена специалистами историками-востоковедами. В научный оборот вводился не только новый источник документального порядка, но вводился в таком обработанном виде, что пользоваться им может не только специалист, но и всякий, кто имеет опыт в историческом исследовании, независимо от того, восточник он, или западник, или русский историк.

Работа над документальным материалом по вопросам социально-экономической истории Средней Азии все более увлекала П. П. Иванова. Ничем так, пожалуй, он не интересовался, как XVI веком, когда Средняя Азия была под властью династии Шейбанидов. Для П. П. Иванова приобретал особенно большой интерес так называемый архив шейхов Джуйбари XVI в. Это был большой сборник копий различных документов, по преимуществу сделок на покупку земли, лавок, мельниц, мастерских, совершенных шейхами Джуйбари в Бухаре, крупнейшими феодалами XVI в. в Средней Азии.[1]

П. П. Иванову Институтом востоковедения АН СССР было поручено написать введение к русскому переводу сборника. П. П. Иванов охотно принялся за предложенную работу, которую и делал одновременно с подготовкой печати „Архиза хивинских ханов".

Работу свою П. П. Иванов иногда приостанавливал, потом возобновлял, переделывал, дополнял. Введение разрослось в целую книгу. П. П. Иванов, к сожалению, не торопился сдавать ее в печать. Так она и осталась в рукописи. Я принадлежал к тем немногим людям, кому П. П. Иванов давал ее для ознакомления. Ему хотелось поделиться своими достижениями и услышать товарищеские замечания. Озаглавлена эта работа „Земли джуйбарских шейхов XVI—XVII вв.". К ней приложен вступительный этюд о земельной собственности у известного шейха второй половины XV в. — Ходжи Ахрара. В целом работа посвящена материальной базе бухарской духовной знати — земельному фонду шейхов Джуйбари, которые играли крупную роль в политической и культурной жизни XVI в. Написана работа на основе комбинированных сведений нарративных источников (главным образом, рукопись Матляб ул-Талибин) и документальных материалов из архива джуйбарских шейхов. Вопросы, связанные с исследованием форм землевладения, переплетаются здесь с выяснением положения различных групп земледельцев, а также с разъясняющими экскурсами в политическую историю шейбанидской Средней Азии. В личных беседах П. П. Иванов не раз подчеркивал, что эту свою работу он считает своим лучшим, во всяком случае наиболее любимым, детищем и именно ее хотел видеть представленной на соискание степени доктора исторических наук, которую он, кстати, вполне заслужил всеми предшествующими работами.

Работая напряженно и систематически над частными проблемами, П. П. Иванов никогда не терял перспективы исторического процесса Средней Азии в XVI—XIX вв. П. П. Иванову был несомненно присущ дар исторического построения. Он не терялся среди множества разных деталей, отдельных фактов, узких тем, всегда знал, „что к чему", знал, какое место тот или иной элемент займет в воссоздаваемой им картине прошлого. П. П. Иванова давно занимала мысль написать историю Средней Азии XVI—XIX вв., однако торопливости в этом деле он не проявлял, так как прекрасно понимал, что сделать это можно, лишь накопив большой фактический материал. Более того, ему было ясно, что одного фактического материала, формально взятого, недостаточно. Необходимо было осмыслить отдельные факты в их конкретной связанности с другими, что только и дает возможность их исторически осмыслить.

Над написанием общего труда „Очерки по истории Средней Азии в XVI—XIX вв." П. П. Иванов работал систематически в течение 3—4 лет своей жизни. Всей предшествующей работой он, как никто, был подготовлен к выполнению этой задачи. Написать этот общий труд возможно было, лишь уяснив периодизацию истории Средней Азии под властью узбекских ханов XVI—XIX вв. Было бы исторической несправедливостью сказать, что здесь П. П. Иванов начал на пустом месте. Начало этому было положено также В. В. Бартольдом и отчасти В. Л. Вяткиным. Однако только в работе П. П. Иванова периодизация эта нашла свои четкие и бесспорные определения.

Позволю себе вкратце привести тезисы этой периодизации от падения династии тимуридов и до присоединения Средней Азии к России.

I. Шейбанидский период в истории Средней Азии (1500—1599 гг.). Он характеризуется, с одной стороны, значительной централизацией политической власти; с другой, зарождением крупного землевладения узбекской военно-феодальной знати, возникшего на основе бенефициального пожалования со стороны ханов, а потому и зависящего от последних.

II. Период феодального распада и упадка ханской власти, а также усиления крупного землевладения узбекских феодалов, рассматривающих себя не только помещиками-землевладельцами, но и почти суверенными правителями. Период этот тянется от начала XVII в. и до второй половины XVIII в.

III. Период политической консолидации, характеризуемый решительной ликвидацией мелких владений и „возникновением на их месте трех централизованных феодальных

[1] Сборник этот на персидском языке был издан под заглавием „Из архива шейхов Джуйбари. Материалы по земельным и торговым отношениям Средней Азии XVI в.". Изд. АН СССР, 1938.

деспотий — ханств Бухарского, Хивинского и Кокандского, вступивших в начале XIX в. в борьбу между собою за политическую гегемонию в Средней Азии".

П. П. Иванов не ограничился вопросами периодизации; в введении к „Очеркам", он предпослал также свои взгляды на „особенности исторической жизни Средней Азии в период после XV века". Отмечая провинциальный, замкнутый и застойный характер исторического процесса Средней Азии XVI—XIX вв., П. П. Иванов причины этого видит в следующих фактах и условиях. Открытие морского пути в Индию ликвидировало постепенно великий караванный путь через Среднюю Азию, чем и „лишило последнюю возможности участвовать в международном обмене". Возникновение Сефевидского государства в Иране, сделавшего шиизм государственной религией, прекратило нормальные связи ханифитской Средней Азии с Ираном, которые до того непрерывно продолжались в течение почти 900 лет.

Наконец, „размещение к началу XVI в. казахов на обширном пространстве от бассейна р. Урала до предгорий Тянь-шаня" и длительная борьба казахских и узбекских ханов „на долгое время нарушили торговые связи между Средней Азией и Китаем". Все это настолько изолировало Среднюю Азию от окружающего культурного мира, что она была предоставлена своим собственным силам, к тому же в ту эпоху своего исторического бытия, когда она переживала переход на феодальный строй новой массы кочевников-узбеков. „Очерки по истории Средней Азии XVI—XIX вв. представляют собою солидный труд, около 20 печ. листов. Учитывая насущную потребность в братских среднеазиатских республиках иметь доступную широким кругам читателей книгу, П. П. Иванов придал ей научно-популярный характер, что ни в какой мере не снижает ни ее научности, ни, тем более, оригинальности. Она вся основана на первоисточниках, на фактах, глубоко продуманных автором. Можно только пожелать, чтобы ценная книга эта скорее увидела свет.

Выше мы видели, как много сделал П. П. Иванов в историографии Средней Азии! Однако не надо забывать, что по-настоящему П. П. Иванов работал только 8 лет. Ведь первая значительная историческая работа его — „Очерк истории каракалпаков" вышла в 1935 г. П. П. Иванов обладал исключительной работоспособностью и дисциплиной в научных занятиях. За исключением немногих часов лекций в Университете, П. П. Иванов все свое время отдавал научно-исследовательской работе, любимым занятиям — истории Средней Азии.

Большую часть времени в Институте востоковедения АН СССР и дома он просиживал за рабочим столом. Казалось, он хочет вернуть утерянное в прежние годы драгоценное время.

П. П. Иванов был строгим к себе ученым, лишенным какого бы то ни было самодовольства. К своим работам он подходил критически и всегда искал в них недочетов, которые следовало бы исправить.

Эта самокритика — всегда, впрочем, преувеличенная, — была однако полезной, так как заставляла его совершенствовать все стороны своей работы. Самолюбие, свойственное каждому человеку, в том числе и ученому, сочеталось у него с большой скромностью. Позволю себе привести только один пример.

Мне и моим коллегам не раз приходилось говорить П. П. Иванову что его прекрасная работа „Архив хивинских ханов" может быть представлена к защите на соискание степени доктора. В течение нескольких лет П. П. Иванов противился этому предложению, считая, что более достойной работой явятся „Земли джуйбарских шейхов", и хотя последняя, по существу, тоже была закончена, он все откладывал, так как, по его мнению, в ней надо было кое-что переделать. Только в тяжелую зиму 1941—1942 гг. П. П. Иванов согласился представить на соискание степени доктора „Архив хивинских ханов". За эту работу он получил заслуженную им степень доктора исторических наук.

П. П. Иванов не был индивидуалистом и вне коллектива работы себе не представлял. Институт востоковедения АН СССР он очень любил, ежедневно посещал Среднеазиатский кабинет, где за небольшим столом у шкафа с книгами и рукописями просиживал долгие часы. Очень любил научное общение, к работе товарищей относился с большим интересом, на докладах был всегда исключительно внимателен, в критике не терял доброго отношения и благожелательного тона и охотно помогал советом и научным мнением.

П. П. Иванова всегда тянуло к молодежи и университетскому преподаванию, которое ему очень удавалось. Студенты охотно у него учились, чувствовали в нем большой научный авторитет и платили ему любовью и признательностью.

П. П. Иванова нет среди нас, а мы до сих пор видим его спокойную, ровную походку, чуть насупившиеся лицо и теплые, сочувственно смеющиеся глаза.

Фашистская блокада вырвала из нашей среды дорогого товарища и ученого, который смог в короткий срок так много сделать, который был в зените своего творчества и мог еще так много дать на славу дорогой ему и всем нам советской науке.

В. А. КРАЧКОВСКАЯ

К ВОПРОСУ О ГРАДОСТРОИТЕЛЬСТВЕ НА ВОСТОКЕ

Всякий ценитель книги радостно встретит коллективный труд четырех авторов — А. В. Бунина, Л. А. Ильина, Н. Х. Полякова и В. А. Шкварикова, изданный под заглавием „Градостроительство" Академией архитектуры СССР в 1945 г. Книга будет очень полезна не только изучающим градостроительство, но и историю архитектуры. Авторы стремятся осветить историческое развитие градостроительства в мировом масштабе на выразительных примерах, с подчеркиванием основных идей и форм, которые характерны для целых периодов, стран или городов. Составители книги „Градостроительство" особенно ценят „единое художественное целое" и выделяют те исторические эпохи, в которых „регулярная планировка и регулярная застройка проявлены были с наибольшей полнотой". По истории градостроительства Западной Европы, Руси, начиная со средневековья, России XVIII—XIX вв. и современного градостроительства читатель найдет здесь интересный, тщательно подобранный материал.

Несколько иначе отнеслись составители труда к Востоку. Архитектура Востока древнего периода, эллинистического и средневекового интересует советского студента не менее, чем строительство Запада в прошлом или античные города древней Греции. Замечательных памятников средневековья, архитектурных ансамблей и городищ эпохи расцвета мусульманской культуры сохранилось в СССР больше, чем в Западной Европе. Не мал вклад средневекового Востока в русскую культуру, и к нему мы должны хорошо присмотреться. Это тем более обязательно, что средневековый Восток унаследовал многое от эллинистического и древне-восточного мира. В свою очередь, благодаря новейшим изысканиям, картина ахеменидского и античного строительства на территории СССР становится все шире и едва ли правильно эти вопросы оставлять совершенно в тени.

Как сообщает предисловие, объем книги, которая должна служить учебным пособием, заставил авторов решить, „какие проблемы следует отодвинуть на второй план" (Предисловие, стр. 4). Бесспорно, сделать правильный выбор, показать материал в стройной системе, компетентно его осветить — значит обеспечить изданию успех.

При всей необходимости сократить объем книги, есть такие вопросы в развитии градостроительства, мимо которых нельзя пройти. Одна из этих проблем — эволюция круглого или овального города. О том, что таковые существовали в древности, читатель ничего не узнает. Ни градостроительство хеттов вообще, ни овальный план цитадели XII в. до н. э., ни кольцевые стены X—VIII вв., ни название города Самаль (Зенджирли)[1] на карте (стр. 8, рис. 1) — не упомянуты. Не встретим мы городов круглого плана и в характеристике градостроительства эллинистического периода. А между тем, как удивительно вписан в круглые стены парфянского города (в настоящее время Хатры) громадный прямоугольник не менее, если не более замечательного дворцового ансамбля! Как замечательно кольцо каменных стен Фрааты или Прааспы к востоку от озера Урмия![2]

Прослеживая эволюцию круглых городов, нельзя пройти мимо арсакидского, потом сасанидского Ктесифона, тем более, что расположенная на другом берегу Тигра и более

---

[1] Ср. Всеобщая история архитектуры. Изд. Академии архитектуры СССР, под ред. В. Н. Владимирова, М. Я. Гинзбурга, И. Л. Маца, С. И. Сахарова, I. М., 1944, стр. 116, табл. 92.

[2] Arthur Upham Pope, Preliminary Report on Takht-i- Sulayman. I. The Significance of the Site, Bull. of the American Institute for Iranian Art and Archaeology, V, № 2, декабрь 1937, стр. 71—83; Mary Crane, то же, II. The historical Documents; там же, стр. 84—91; Donald N. Wilber. Summary Description of the extant Structures; там же, стр. 92—105.

древняя Селевкия принадлежала к типу хорошо освещенных в гл. 2 городов прямоугольного, регулярного плана. Старший город — Селевкия — продолжал жить вместе с младшим, и арабы объединили этих непохожих друг на друга близнецов в прозвище „ал-Мадаин", т. е. „Города". С присоединением к топографии обоих городов на Тигре огромного дворцового района Ктесифона получается грандиозная картина. Отсутствием археологических материалов или литературных источников невозможно оправдать полное забвение градостроительства парфянского государства и Ирана при сасанидах: те и другие известны, хотя не с той полнотой, какая достигнута, например, в изучении Древнего Египта.[1] Насколько парфянские города были значительны и сильны, показывает их роль в истории, в длительной борьбе с Римом; но парфянское и сасанидское градостроительство не упоминается вовсе. Лишь дважды в гл. 7-й „Градостроительство в мусульманских странах. Градостроительство в Китае" (стр. 130—143) названы сасаниды.

Второй абзац гл. 17-й (стр. 130) начинается следующей фразой: „А между тем мусульманское градостроительство в Средней Азии, Иране и Афганистане опиралось на более древнюю эллинистическую и сасанидскую культуру, без знания которой нельзя объяснить происхождения многих градостроительных приемов". Высказанное положение верно по существу, но ни предшествующим, ни последующим изложением не оправдано. Не лучше помогут читателю фразы на стр. 136, которые должны обосновать переход к градостроительству XVI—XVII вв. в Исфахане: „Правильно спланированные города в странах мусульманского Востока встречаются довольно редко. Чаще попадаются правильные четырехугольные крепости, восходящие к сасанидскому и эллинистическому периодам". Если читатель помимо книги „Градостроительство" сумеет самостоятельно разобраться в подобных загадках, он откроет в соответствующей литературе, что существовали не только сасанидские четырехугольные крепости, но и города прямоугольного плана, к числу которых принадлежал город Шапур в Фарсе.[2]

В неменьшем заблуждении окажутся читатели первого вводного абзаца к 7-й главе (стр. 130). Слабое знакомство с градостроительством в Средней Азии, Передней Азии и Северной Африке тут объясняется почти повсеместным употреблением неустойчивых материалов. Это утверждение очень слабо; для начала напомним про строительство из камня в Сирии, Заиорданье, Закавказье на протяжении многих веков.

Далее читаем: „Литературные источники, относящиеся к феодальному периоду, в общем таковы, что мы не имеем в своем распоряжении достоверных данных о населении городов, о их экономических связях, политической истории и истории их планировки и застройки. Не много прибавляют к этому и археологические находки. Ибо лишь сплошные раскопки, раскрывающие территорию всего города, дают возможность прочесть историю его планировки, но такие раскопки на Востоке почти не велись".

Все три процитированные фразы совершенно неверны. Письменные источники, главным образом арабские, относящиеся к феодальному периоду на Востоке, чрезвычайно богаты. Они интерпретировались на русском и западноевропейских языках; они содержат подробные данные о населении городов Ирана, Средней Азии и других ближневосточных стран, о их экономических связях, политической истории и истории их планировки. По полноте и точности эти источники далеко оставляют позади все соответствующие литературные источники для истории культуры Запада.

Нередко сведения арабских источников настолько обстоятельны, что по ним можно восстановить план города. Это относится прежде всего к замечательнейшему городу арабского халифата — Багдаду. Предшествующая столица халифата при династии аббасидов, аль-Рафика—Ракка, имела подковообразный план.[3] Правительственный центр Багдада, построенного на правом берегу Тигра халифом аль-Мансуром в 762 г., имел идеальный круглый план. К кольцевому городу примыкали кварталы, заселенные по племенному признаку, т. е. только представителями одного племени в данном участке. Эта сложная композиция завершала серию предшествующих городов лагерного типа, построенных арабами в период их быстрой экспансии. Круглый город Багдад IX в. явился бы для читателей книги „Градостроительство" олицетворением живого некогда города идеального плана, который был создан за восемь веков до идеальных планов XVII в., существовавших лишь на бумаге, в проекте (см. главу 8 „Ренессанс и барокко", стр. 150, рис. 151—152).

Примечание 1 к цитированному абзацу на стр. 130 совершенно неуместно в гл. 7-й, которая должна показать строительство Востока, начиная с VII в. В этом примечании „из единичных раскопок городов, производящихся на Востоке", выделены только раскопки городов IV—II тысячелетий до н. э. Мохенджо Даро и Хараппа в Индии. Вместо

---

[1] Arthur Christensen. L'Iran sous les Sassanides. 2-me éd. revue et augmenteé Copenhague, 1944, стр. 383, сл.

[2] Раскопки Salles — Ghirchmann, 1935 и в следующие годы; см. Revue des Arts Asiatiques, X, стр. 117, сл.; XII, стр. 12, сл.

[3] См. Enzyklopaedie des Islam, III, Leiden — Leipzig, 1936, стр. 1197—1198, под словом „al-Rakka".

этого было бы гораздо полезнее не в примечании, а в изложении охарактеризовать вскрытые раскопками остатки аббасидской столицы Самарры, грандиозный план которой реконструирован по данным археологии и литературным источникам, особенно по тексту арабского историка Якуби, проф. Ernst Herzfeld. Строителей Самарры нельзя упрекнуть в неумении применить регулярную планировку, учесть данные пейзажа, а в отношении гигиенического оборудования или вентиляции они безусловно превосходили современный им Запад.

Первый анализ мусульманского города в гл. 7-й посвящен Гранаде и Альхамбре — комплексу памятников XIII—XIV вв., второй Исфахану XVI—XVII вв.. третий — Самарканду XIV—XV вв., и позже, четвертый — Бухаре и ее памятникам XII—XVI вв. Таким образом, в исследовании избранных авторами городов доминирует географический порядок, от запада к востоку, а не хронологическая последовательность. Составителям учебного пособия для архитектурных высших учебных заведений и техникумов следовало бы иметь в виду более широкую аудиторию: университеты с факультетами и кафедрами восточных языков, истории, археологии, теории и истории искусств Востока. Для всего круга советских студентов, изучающих ту или иную сторону культуры Востока, знакомство с памятниками архитектуры, находящимися в СССР, — первоочередная задача. С этой точки зрения Бухара и Самарканд могли бы претендовать на первые, а не на последние места в главе 7-й. Что касается Гранады и Альхамбры, как полезно было бы прежде показать план Ани, характерного города средневековья, среди типичного пейзажа! После Ани план Альхамбры представил бы дальнейший этап градостроительства мусульманского периода.

В описание Самарканда следует обязательно (вопреки мнению авторов) включить план городища Афрасиаб по изложенным выше соображениям. Город и городище Афрасиаб, как предшественник Самарканда, в русском руководстве уместен не менее, чем план Старого города Дели (рис. 320) рядом с проектом планировки Нового города Дели (рис. 319, стр. 281, 283).

Противопоставление типичных особенностей Самарканда и Бухары можно считать удачным, так же как сопровождающие их иллюстрации и планы. Но план площади Регистан в Самарканде по Бунину и Кругловой (рис. 140) заставляет сразу вспомнить еще один излюбленный на Востоке композиционный прием. В описании площади Регистан перечислены три грандиозных медресе: одно из них XV в. и два построенных в XVII в.; при этом авторы констатируют наличие большой мечети, как части медресе Тилля Кари, но умалчивают о том, что и в двух других зданиях на Регистане имелись части подобного назначения. Особенно ясно выделяется на плане рис. 140 вытянутый вширь сводчатый зал с нишей михраба. Далее сообщается, что, согласно среднеазиатской традиции, „Медресе Улуг Бека и Шир-Дор расположены друг против друга на одной общей оси". На симметрию и глубокие сводчатые залы-айваны в оформлении дворовых фасадов всех трех медресе не обращено никакого внимания.

Внимательный студент конечно задумается, как можно эту композицию объяснить и к каким корням эта система восходит. Действительно, в расположение трех медресе у площади Регистан и в оформление площади Майдан-и Шах в Исфахане заложена идея, одинаковая с оформлением внутридворовых фасадов, присущая древнему строительству Ирана светского характера. Знаменитой арке фасада дворца Так-и Кисра в Ктесифоне соответствовал некогда противолежащий корпус, а в корпусе парфянского дворца в Ашуре установлены четыре симметричных айвана.

На стр. 141—147 в гл. 7-й подробно, с любовью, описан Бэйпин и все детали императорского города, но ни слова не сказано о том, что в планировке Бэйпина при династии Юань отобразилась система, с которой монголы ознакомились в Иране.

Если мы отойдем от градостроительства на Востоке и обратимся к Западу, то увидим, что западное строительство в массе случаев напрашивается на аналогии с восточным. Возьмем градостроительство Франции XVII—XVIII вв. На стр. 181 прекрасно сформулированы „три качества, которыми должна была обладать композиция Версаля монументальность, парадность и простор". Разве в архитектуре Востока эти качества неизвестны? И сразу припоминается изумительная осевая композиция широко спланированной сасанидской резиденции Каср-и Ширин; к ней приложимы те же три определения, но с добавлением любопытнейшей группировки жилых помещений стандартного типа. Каср-и Ширин несомненный прообраз композиции Тадж Махал, упомянутой наряду с Джайпуром и Дели (стр. 136).

Остановимся также на разборе конкурсных проектов планировки нового города Канберра в Австралии (стр. 283—286). В анализе их оттенено различие деталей трех проектов, которые получили премии. Любопытно, что в одном из них, у финского архитектора Саариnen, доминировали городки подковообразной формы. В контексте данной главы книги в целом эта идея оставляет впечатление исключительной новизны и абсолютной независимости. И опять вспоминается давний прототип феодального Востока: подковообразный план ранне-аббасидской столицы Ракки. Вряд ли можно допустить, что архитектор Саариnen не знаком с историей архитектуры, и тем поучительнее, что в его композиции прежние старинные элементы используются для достижения совершенно новых, сложных построений.

К сожалению, в книге „Градостроительство" встречаются неточные описания, искажения названий и терминов. Так, например, неверно определено на стр. 281 направление новой магистрали Нового города Дели: она ведет от правительственного центра не к древнему городу, а к форту Индрапат. В аннотации к плану Старого города Дели, рис. 320, здание частных аудиенций „Диван-и Хасс" ошибочно названо „Диван-и Шах". На страницах 135, 136, 137 здание шахской мечети вместо „Масджид" упорно и совершенно неправильно называется „Меджид-и Шах". Пояснение относительно ориентации шахской мечети — михраб ее был обращен к Мекке, верно, но неверно отождествление михраба с алтарем: в христианском культе алтарь не только доминирует как важнейшая часть архитектурного целого, но с ним связаны определенные функции культа. Подобной роли михраб никогда не играл. Кроме того, мечеть может функционировать без михраба, при обязательном соблюдении правильной ориентации; может и михраб существовать вне мечети, что и практиковалось на местах многолюдных молитвенных собраний мусульман на открытых, по преимуществу, загородных местах, называемых „мусалла".

Совершенно непростительна ошибка в названии иранской династии на стр. 130 и 136 „сассаниды" вместо „сасаниды"; она явно скопирована с французской транскрипции, в которой вторая буква с нужна, чтобы исключить чтение „сазаниды". Но сасаниды, сасанидская культура и искусство настолько уже освещены в русских исследованиях, что в советской книге не место для подобных искажений.

Книга „Градостроительство" несомненно будет иметь широкий спрос. Первое издание быстро разойдется. Когда перед авторами и издательством встанет вопрос о втором издании, им придется обратить самое серьезное внимание на указанные выше недочеты.

С. Е. МАЛОВ

Gunnar Jarring. The Usbek Dialect of Qilich (Russian Turkestan) with Texts and Glossary, Lund, 1937 (Lunds Universitets Arsskrift. N. F. Avd. 1. B. 33. № 3). Gunnar Jarring. Uzbek Texts from Afghan Turkestan with Glossary. Lund, 1938 [там же, B. 34. № 2].

По исследованию узбекского языка в настоящее время,[1] особенно в связи с юбилеем Алишера Навои, основоположника узбекского литературного языка и узбекской литературы, ведется большая работа.

Изучение узбекского языка идет и за границей. Лектор Лундского университета (в Швеции) Gunnar Jarring выпустил две работы, заглавия которых приведены выше.

В первом сочинении G. Jarring дано небольшое описание узбекского диалекта селения Килич в 40 км севернее Намангана в Фергане. Это описание сделано автором в связи с общей классификацией узбекских диалектов по сочинениям русских ученых, см., например, „Известия АН СССР, Отд. гуманитарных наук" за 1929 г., и „Доклады АН СССР" — В за 1928 г.

Не имея возможности в конце 1935 г. проехать в Синь-цзян, в Кашмире, в Сринагаре автор встретил выходца из Средней Азии, занимался с ним и записал издаваемые теперь небольшие тексты (3 и 5 стр.). Gunnar Jarring считает, что диалектологическая проблема в Узбекистане очень сложна, призывает русских и узбекских лингвистов к публикации текстов и фонетических записей по узбекским диалектам (стр. 7).

По своему содержанию узбекский текст представляет собой вариант „небылиц".

В 1914 г. уже была опубликована, только в русском переводе, сказка „Сорок небылиц" по туркменскому, узбекскому и киргизскому вариантам.[2] Приведенный теперь вариант из Килича отличается от этих первых записей прежде всего своей полнотой и тем, что дан не только в английском переводе (стр. 36—43), но и в точной фонетической записи (стр. 27—32). Gunnar Jarring относит этот фольклорный текст по указателю A. Aarne (в переводе с добавлениями Stith Thompson, 1928) к № 852.[3]

Приведу здесь для интересующихся этим сюжетом еще несколько библиографических данных.

1) Г. Н. Потанин. Тангутско-тибетская окраина Китая и центральная Монголия, II. СПб., 1893, стр. 381. Казахская сказка.

2) А. В. Васильев. Образцы киргизской (т. е. казахской. — *С. М.*) народной словесности. I. Оренбург, 1898, стр. 81—84: Сын Томая; стр. 84—89: Три брата.

3) На сагайском наречии хакасского языка с русским переводом „Шестьдесят небылиц", см.: Образцы народной литературы тюркских племен, изд. В. В. Радловым, ч. IX. Тексты, собранные и переведенные Н. Ф. Катановым, стр. 397—399 (текст) и стр. 379—381 (перевод), СПб., 1907.

4) А. А. Диваев. Сорок небылиц (из киргизских [т. е. казахских. — *С. М.*] сказок Аулиэатинского уезда). Тр. Оренбургск. Общ. изуч. Кирг. края, 1922, III, стр. 138—141. Далее на стр. 142 сказка-небылица „Три брата и бык".

5) А. А Диваев. Из киргизских (т. е. казахских. — *С. М.*) сказок Сыр-дарьинской области. I. Сорок небылиц. Сборник Туркестанского восточного института в честь проф. А. Э. Шмидта. Ташкент, 1923, стр. 41—45.

---

[1] Ср.: В. В. Решетов. Маргеланский говор узбекского языка. Изв. Узбекист. фил. Академии Наук СССР, 1941, № 3, Ташкент, стр. 32. Ср. еще по узбекским говорам Хивы: K. Menges. Drei özbekische Texte. Der Islam, B. XXI, Leipzig, 1933.

[2] „Живая старина", год XXI, 1912, стр. 477—484, Пгр., 1914.

[3] Ср.: Н. П. Андреев. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929, стр. 60, ср. стр. 105—108.

6) Masallar, Сказки. Второй сборник крымско-татарского фольклора, Симферополь, 1936 (на крымско-тат. яз.), стр. 39—41: Лжец.

7) Seksen etirik (Восемьдесят небылиц). Народная сказка. Из серии „Mektep kitabqanasь" (Школьная библиотека). Alma-Ata, 1937, с рисунками (на казахском яз.).

8) Сорок небылиц (с казахского яз.), см. Песни степей. Антология казахской литературы, под ред. Леонида Соболева. М., 1940, стр. 146—151.

9) Три неправды и в каждой сорок небылиц; узбекская сказка в переводе А. К. Боровкова; см.: Сказки народов Востока, М.—Л., 1938, стр. 32—39.

10) Узбекский текст этой вещи имеется в изд. Ozbek xalq ertaklari (Узбекские народные сказки на узбекском яз.), Ташкент, 1938—1939, стр. 89—95. На стр. 96—97 приведенного выше узбекского издания помещен другой краткий узбекский вариант „Сорока небылиц".

11) Н. А. Баскаков. Ногайский язык и его диалекты. Изд. АН СССР, 1940, стр. 187—188; небылица, сказка.

12) В конце 1940 г. предполагалось опубликование в Чкалове № 4 альманаха „Степные огни", со статьей т. Ходырева по казахскому фольклору — „Сорок небылиц"; см. об этом в газ. „Известия Сов. депутатов трудящихся", 1940, 13 октября, № 239 (7311), стр. 3.[1]

Gunnar Jarring дает нам текст на ферганском наречии с некоторым налетом (или остатком) уйгурского языка. Из этих последних примеров можно указать: bälik (рыба, стр. 27), bašlädi (он начал, стр. 47 и 27), änin (его, род. пад., стр. 12, 27). Gunnar Jarring показывает себя таким же хорошим знатоком узбекского языка, каким он был до сего времени и в области уйгурского языка.

Укажу на некоторые неверности.

Например (стр. 29), слово čin во фразе čin turup kalді с переводом it remained well there (стр. 39) никакого отношения к čin čiraïlik (стр. 47) не имеет. Следует сопоставить это слово čin, например, думаю, с якутским джім — тихо, без шума (Э. К. Пекарский. Словарь., стлб. 829, 830), — с казахским джым с тем же значением (В. В. Радлов. Опыт словаря, IV, 134), нанайск. (ульчск.) čimčam без звука (см. Т. И. Петрова. Ульч. диалект, 1936, стр. 116). Совсем плохо вышло у G. Jarring со словом аш — переваливать, проходить, подниматься выше (kün ašadä, наст. вр. 3 л. стр. 34, 44, 46), которое он считает за аша — (стр. 46 to eat) кушать, есть. К пояснению этого слова могу привести из телеутского наречия ойротского языка kün aža bärdi, kün aštы — солнце закатилось. Еще: ашар закат (солнца), см.: Radloff, W. Das Kudatku Bilik, II, стр. 20. Опыт словаря... I, стлб. 586. Это же слово аш несомненно нужно видеть и в слове ашавер (стр. 29 и 39) to mount, to cover, to horse (стр. 46).[2]

Второй труд G. Jarring очень интересен и ценен. Он представляет собой совершенно новый и неизвестный до сих пор материал: целый том фонетических записей по языку афганских узбеков. Язык этот относится им к смешанной группе иранизованных узбекских диалектов (стр. III), с пятью гласными фонемами. Все сопровождается английским переводом и узб.-англ. словарем (стр. 167—235). Тексты записаны в Афганистане от жителя сел. Андхой, недалеко от советской границы.[3]

Содержание записей чрезвычайно разнообразно (ср. IV—V стр.); здесь и рассказы о животных (волк, лиса), анекдоты Насреддина Эфенди, легенды о Хызре, Моисее, о Сатук-Богрохане, о пастухе-царе Ялантуш-багадуре (ср. „Год работы", Казахский педвуз, Ташкент, 1928), рассказ о женщинах и пр.

Далее приведу несколько своих несогласий с автором.

Я бы затруднился под глаголом мін (садиться на лошадь) ставить ерта мінангача (до утра, стр. 91 и 210). Эти слова не имеют между собой ничего общего. Здесь мінан имеет значение „вместе, с, и". Ср. кирг. ертең мененкі утренний, түнү менен ночью (К. К. Юдахин. Кирг.-русск. словарь, 1940, стр. 300). Судя по всему контексту на стр. 153 слово kickajin, я думаю, нельзя объяснять через kicka (стр. 219) to grow short, а только через kicikaï — делаться стесненным, чувствовать нужду, лишения и пр. (> kiskaï; чагатайск. kicik — сдавленный, тесный, узкий).

Пользуюсь случаем отметить здесь и еще новый труд G. Jarring, имеющий касательство к нашим узбекам: On the distribution of Turk tribes in Afghanistan, Lund, 1939.

---

[1] Ср. Б. В. Миллер. Татские тексты. Материалы по говорам татов Советского Азербайджана. Иранские языки, I, Тр. ИЯМ АН СССР, 1945, стр. 109—111.

[2] Ср. рецензию K. Menges в журн. Anthropos, B. XXXIII, H. 3—4, стр. 708—714.

[3] Gunnar Jarring. An Uzbek's View of his Native — Town and its Circumstances. См. Ethnos, № 2, 1939, стр. 73—80.

С. Е. МАЛОВ

КУТАДГУ БИЛИГ — ФАКСИМИЛЕ

Благодаря пожертвованию нашего посла в Стамбуле тов. Виноградова, Библиотека Ленинградского университета (Восточного факультета) имеет у себя весьма ценное, в научном отношении, издание Турецкого лингвистического общества (T. D. K.) „Kutadgu bilig tıpkıbasım. I — III" — сочинение уйгурского автора Хас-Хаджиба Юсуфа Баласагунского, XI в. „Книга счастья". Это — факсимильное издание всех трех существующих списков рукописи (от XV в.). Точное заглавие (в русском переводе) этой уйгурской рукописи — „Наука делаться счастливым" (V. Thomsen. Turcica. Helsingfors, 1916, p. 72) или „Осчастливливающее управление", если в последнем случае слову bilig придать значение от глагола bil — не в смысле вообще знать, но знать — управлять; ср. алт. и телеутск. nil- (или bil-) управлять (словарь В. В. Радлова, IV, стлб. 1336). Но, конечно, эти слова bil- и bilig с приведенным выше значением ничего общего не имеют с казахским словом билік (управление), как это предполагает казахский ученый А. Х. Маргулан (см. „Известия Казахского филиала Академии Наук". Серия языка и литературы, вып. 1, Алма-ата, 1944, стр. 85), который заглавие „Книги счастья" прямо и пишет в желательной для него форме „Кутадгу билік", не имеющей никаких оснований ни в графике этого памятника, ни в предполагаемой форме этого слова в XI в. Казахской форме билік (управление, т. е. bīlik с долготой!) соответствовали бы формы XI в. bärlik (управление), ср. bäg (управитель, князь), bärlä- (управлять), как это имеет место в Кутадгу bilig (см. Словарь Радлова, IV, стлб. 1218—1219), в соч. Махмуда Кашгарского (III, 217) и, например, в чагатайском языке у Замахшария (Мукаддимат ал-адаб, изд. АН СССР, 1938, стр. 260) bärläš — судиться. Все последнее будет по-казахски bī bīlä-, *bīläc-.

Первый том этой турецкой серии (I. Viyana nüshası, 1942) посвящен Венской рукописи „Книги счастья". В свое время, не считая старого, уже не полного, издания (не факсимиле) венгерского ученого H. Vambery (1870) у нас, в Академии Наук акад. В. В. Радловым был издан этот Венский список в роскошном факсимильном издании. В дальнейшем, это уйгурское сочинение было издано акад. В. В. Радловым набором, маньчжурскими буквами. Собственно же уйгурский шрифт был отлит в типографии Российской Академии Наук только впоследствии, при содействии акад. В. В. Радлова и художника С. М. Дудина. Затем В. В. Радловым (1910) был издан и следующий том с транскрипцией этого сочинения русскими буквами с немецким переводом.

Первый том турецкого издания представляет собой перепечатку — факсимиле с издания Академии Наук „Кутадгу Билик: Факсимиле уйгурской рукописи Императорской и Королевской придворной библиотеки в Вене, изд. В. В. Радловым", СПб., АН, 1890.

В турецкое издание попали не только „Книга счастья", но и все те приложения, которые акад. В. В. Радлов нашел нужным поместить, „чтобы наглядно представить отношение письма Кутадгу bilig к другим образцам уйгурского письма" (см. предисловие В. В. Радлова, стр. XII — XIII), а именно факсимиле следующих уйгурских рукописей из русских и западноевропейских библиотек: 1) Легенда об Огуз-хане; 2) Жития мусульманских святых; 3) Сокровищница тайн Мир-Хайдера; 4) Бахтияр-нама; 5) Ярлык Темир-Кутлуга; 6) Ярлык Токтамыша; 7) Прошение хамийского посла Бабаке. Кроме того, в турецком издании на 144 страницах имеется большое дополнение к этому изданию, написанное латиницей на современном нам уже турецком языке; дополнение это довольно общего, научно-популярного характера. Здесь, например, о названии сочинения (стр. 13—14), о рукописях (стр. 14—17), о трудах, посвященных этому памятнику XI в. (стр. 17—19), о языке (стр. 20—24), о литературном значении (стр. 24—28). Кстати: здесь на 26 стр. приводится из Кутадгу bilig описание весны и сравнивается с описанием весны в соч. Рабгузия „Рассказы о пророках".

К сожалению, уйгурский текст описания весны, давно уже исправленный и изданный мною по всем трем (!) рукописям „Книги счастья" (см. „Известия АН СССР",

1929, Отд. гуманитарных наук, стр. 734—741) дается здесь в неисправленном виде (в отношении некоторых строчек), хотя моя статья здесь неоднократно цитируется (стр. 23, 141). Далее, на стр. 83—110 делается сравнительный обзор содержания всех трех рукописей. Это — полезный и весьма нужный отдел книги, но преподнесен он довольно сложно и потому им совершенно нельзя пользоваться для наведения быстрых справок. См. сравнение содержания только двух рукописей этого же сочинения (венской и каирской) у акад. В. В. Радлова („Известия Академии Наук", 1928, Ноябрь, т. IX, № 4, стр. 75—85).

Далее, в турецком издании даны статьи о Бугра-хане Кашгарском (стр. 112—114), ибн-Сине (стр. 117—118), Эфрасиабе (стр. 132) и пр. Если первый том имеет значение только в силу того, что издание нашей Академии Наук стало уже давно библиографическою редкостью, то второй том (II. Fergana nüshası. Istanbul, 1943), с факсимильным изданием Ферганского списка, имеет большое научное значение: список этот еще совсем (почти) не вошел в научный обиход (ср. указанную выше мою статью). Издание уйгурского текста арабскими буквами занимает во втором томе 447 стр. и особо на 12 страницах перепечатаны (не факсимиле) не ясно вышедшие в факсимиле и выщербленные временем места; это — своего рода „опечатки".

В третьем томе (III. Mısır nüshası. Istanbul, 1943) помещено факсимиле Каирской рукописи „Книги счастья" на 392 страницах и особо на 7—14 стр., как и во втором томе, помещены „опечатки" неясно читаемых мест в факсимиле. Что касается этих опечаток, то я сделал случайную справку и оказалось, что на них не всегда можно положиться. Так, например, в первых строках 7-й страницы (III т.) в опечатках я заметил три ошибки.

Каирская (Mısır) редакция „Книги счастья" по рукописной копии б. Азиатского музея (теперь Института востоковедения АН СССР) частично приводится и использована в большой степени акад. В. В. Радловым в его „Das Kudatku Bilik", Theil II, 1910, и это, разумеется, сильно снижает научную новизну и значение издания этого третьего тома.

С внешней стороны первый и третий томы вышли удачнее второго. Первый том представляет полную перепечатку факсимильного издания нашей Академии. В. В. Радлов писал об этом издании (Кудатку Билик, факсимиле, стр. II): „воспроизведенный текст по величине вполне соответствует оригиналу и отличается удивительной четкостью. Кроме того, в снимке удалены пятна на бумаге, причем, однако, самый текст остался нетронутым".

В турецком издании это петербургское факсимиле уменьшено раза в три. Разумеется, для читателей, хотя и ясное, но уменьшенное воспроизведение уйгурского скорописного текста будет служить причиной некоторых затруднений при чтении. Фотографии ферганской рукописи, подаренные делегацией ученых СССР Второму лингвистическому конгрессу (I, p. 7), были сделаны без цели дальнейшего их воспроизведения и издания, а потому во втором томе турецкого издания трудно читаемых и темных мест больше всего, особенно плохо вышли первые и последние строчки страниц. Только фотографии с Каирской рукописи были заказаны для их воспроизведения через Турецкое посольство в Каире (III, p. 5). Все издание посвящено почетному председателю Турецкого лингвистического общества премьер-министру Исмету Иненю (I, p. 9), как это видно из предисловия генерального секретаря Общества I. N. Dilmen. Из этого же предисловия видно, что в Турции изучением „Книги счастья" занимается д-р проф. Rachmeti Arat (I, p. 8). Издатели сообщают (III, p. 5), что по случаю выпуска в свет этого старого тюрко-исламского литературного памятника „наше Общество испытывает великую радость".

М. Н. БОГОЛЮБОВ

ОБЗОР ПОМЕЩЕННЫХ В „УЧЕНЫХ ЗАПИСКАХ ВОЕННОГО ИНСТИТУТА ИНОСТРАННЫХ ЯЗЫКОВ" ИРАНСКИХ РАБОТ[1]

В 1-м и 2-м выпусках I тома и в 3-м выпуске II тома Ученых записок ВИИЯ помещен ряд интересных иранистических работ. Эти работы, если не прямо, то косвенно, затрагивают самую жизненную проблему советской иранистики — проблему словаря, синтаксиса и учебника современного литературного персидского языка.

Наиболее значительной по количеству отведенных ей страниц является работа А. Р. Самедова „Персидско-русский словарь научно-технических терминов и неологизмов". А. Р. Самедов своей работой делает более доступным для русского читателя опубликованный в Тегеране официальным изданием сводный словарь новой терминологии,[2] принятой Иранской академией языка и литературы в период между 1936 и 1940 гг. Исходя из сказанного, необходимо отметить, что заглавие работы А. Р. Самедова несколько неудачно, так как оно обещает нечто большее, нежели то, что предлагается. Заглавие должно было бы как-то более тесно отразить связь работы с упомянутым словарем Иранской академии.

Всего в словаре сообщается более полуторы тысячи слов, относящихся к различным отраслям науки и знаний. В приложении приводятся термины футбольной игры. В конце 2-го и 3-го выпусков дан список замеченных опечаток. Автор строит словарную статью в четыре разряда: 1) термин или неологизм; 2) его транскрипция; 3) старый термин; 4) перевод на русский язык.

А. Р. Самедов, положив в основу упомянутый выше словарь „واژه‌های نو", облегчил его, освободив от географических наименований и от значительной доли персидского комментария, сопровождавшего новые слова. Об этом последнем можно особенно пожалеть. Сохранение персидского объяснения слова было бы очень полезно для изучающих персидский язык, на которых этот словарь в основном и рассчитан, так как его нельзя воспринять иначе из-за той пассивности, с какой автор следует тегеранскому словнику. Работа выполнена тщательно. Количество опечаток незначительно, что делает честь руководству журнала.

В некоторых случаях транскрипция позволяет желать дополнительного исправления или соответствующей оговорки о причинах, побудивших автора держаться той или иной транскрипции. Сказанное касается, собственно, непоследовательной передачи в транскрипции традиционного zœbœr'a в различном окружении согласных, напр. tʃeʃm (стр. 66, т. I, вып. 2), но atœʃ (стр. 55, т. I, вып. 2).

В данном случае А. Р. Самедов, не оговариваясь в предисловии, отходит от транскрипции, выработанной в 1930 г. кафедрой персидского языка Московского института востоковедения, совместно с Редакцией иностранных словарей Государственного Института „Советская Энциклопедия".

Сохранились в словаре и некоторые невыправленные еще опечатки. Так, например, bœrxe-ʃemar (стр. 59, т. I, вып. 2) следует читать bœrxe-ʃomar; xara-nœma (стр. 67, т. I, вып. 2) должно читать xara-noma, если учитывать аналогичные исправления, сде-

---

[1] Доложен на заседании Иранского отделения Института востоковедения АН СССР 13 декабря 1946 г.

[2] „واژه‌های نو که تا پایان سال ۱۳۱۹ در فرهنگستان ایران پذیر فته شده است" تهران

„Važcha-je nou ke ta pajan-e sal-e 1319 dœr Fœrhœngestan-e Iran pœzirofte šodeœst". Tehran.

ланные автором в списке опечаток. Слова بالا رو [bala-rou] (вып. 2, стр. 58) и پائین رو [pa'in-rou] (вып. 2, стр. 61), состоящие из слов بالا, پائین и основы настоящего времени глагола رفتن — رو [rou] почему-то исправлены в списке замеченных опечаток (вып. 3) на bala-ru, pa'in-ru, хотя составлены без изменения на стр. 78 (вып. 3).

В заключение несколько слов о приводимых параллельно старых терминах. Хотя они и старые, но многие из них именно как термины еще не вошли в существующие персидско-русские словари, и поэтому было бы вполне целесообразно включить таковые в алфавит и также снабдить русским переводом и транскрипцией.

При оценке всех словарных работ в области персидского языка, нельзя не учитывать, что после выхода в свет объемистых персидско-русских словарей прошло уже много лет. За истекший период в нашей стране неоднократно выпускались печатным способом, либо на правах рукописи, персидско-русские словари, лексический запас которых не превышает 8—10 тыс. слов. В большинстве случаев эти словари появлялись то как приложение к учебной хрестоматии, подчас не отличавшейся сколько-нибудь продуманным текстовым материалом, то как незначительное по объему дополнение к существующим словарям. Отсутствие хорошего нового персидско-русского словаря, который бы по возможности полно отразил различные стороны литературного персидского языка, неблагоприятно сказывается на всех видах работ, связанных с персидским языком.

При таких условиях работу А. Р. Самедова, как новое дополнение, популяризирующее малодоступный тегеранский словник, нельзя не встретить с благодарностью.

Вторая иранистическая работа, заслуживающая всяческого внимания — это „Материалы к военному персидско-русскому словарю", публикуемые Л. С. Пейсиковым.

Как с общим персидско-русским словарем, так и со специально военным создавшееся положение не может быть признано удовлетворительным. Изданный в 1934 г. Х. Б. Мавлютовым „Военный персидско-русский и русско-персидский словарь" объемом на 5 тыс. слов за истекшее время неизбежно устарел.

Минувшие военные годы внесли огромные изменения в военно-терминологический словарь персидского языка. Изменения настолько глубоки, что требуют не дополнения, а создания нового словаря. Эта работа и начата Л. С. Пейсиковым. Автор „Материалов" учел сложность предстоящей работы и стал на совершенно правильный путь. Он печатает не любые военные термины, а термины определенной военной отрасли — термины артиллерийского рода войск. Работа еще не закончена, так как алфавит доведен до буквы „ن" включительно. Всего сообщается 125 терминов языка уставов и военно-технической иранской литературы. Каждое слово или выражение снабжены транскрипцией и русским переводом. Автор отмечает, что он печатает только те слова, которых нет ни в одном известном ему словаре. Это говорит за ту тщательность, с которой подготовлена работа, но и дает возможность выразить сожаление, что автор воздержался от приведения всей знакомой ему артиллерийской терминологии. Это уже сделало бы значительный вклад в создаваемый словарь и до некоторой степени преодолело бы роковую стадию „дополнений" к чему-то где-то и кому-то известному в области современного персидского языка. Автор рекомендует печатаемый материал как собранный в Иране весной 1942 г. Тут можно заметить, что приводимые 125 терминов отражают военно-технический язык и, очевидно, были акцептированы автором из уставов и военной литературы. Под словом „собирать" в лингвистической литературе принято понимать нечто иное.

В работе Л. С. Пейсикова наблюдается значительная непоследовательность в транскрипции, нужно думать, объясняемая невыправленными еще опечатками (см. стр. 56, 57, 59, 60). Так, с одной стороны, традиционный zœbœr после „k" в слове کشیده (стр. 56, т. I,[1] вып. 1) передается через œ — kœʃide, а в слове آتشبار (там же) через „e" — ateʃbar. Также в словах ضربتی (стр. 58) — zerbœt, но ضریب (стр. 60) — zœrib. Слова типа ابتدائی транскрибируются автором ebtedaji (стр. 59), izaji (стр. 57). А. Р. Самедов передает их — buja'i (вып. 2, стр. 69). darja'i (вып. 2, стр. 69). Слова زاویه, حاشیه транскрибированы zavie, haʃie. А. Р. Самедов пишет в сходном случае سویه — suje (вып. 3, стр. 74).

После устранения ряда неточностей в системе транскрипции, свидетельствующей о некотором разнобое и неслаженности в работе иранистов, занятых современным персидским языком, печатаемые материалы смогут стать хорошей основой для дальнейшей работы по составлению военного персидско-русского словаря.

Во 2-м выпуске I тома (стр. 41—45) помещена любопытно озаглавленная статья Н. С. Каменского „О пропуске подлежащего в придаточном предложении цели в персидском языке". Эта статья освещает частный случай придаточного предложения цели. Она, хотя и является скорее всего статьей-лекцией для изучающих персидский язык, однако очень показательна и с иной стороны. Она напоминает о том, как велика потребность иранистов в новой грамматике современного персидского языка. Нужно такое изложение синтаксиса, которое преодолело бы стадию собирания и показало бы современный литературный язык в его нормах.

Проф. Л. И. Жирков поместил в 3-м выпуске II тома (стр. 61—63) рецензию на новый английский учебник персидского „просторечья".[1] Л. И. Жирков подробно излагает отрицательные и положительные стороны этой книги и указывает, что необходимость в подготовке квалифицированных переводчиков, которые знали бы не только литературный язык, но и „просторечье" и диалекты, заставляет подумать о том, чтобы подготовить соответствующие учебные пособия. Л. И. Жирков ставит перед советскими востоковедами задачу „создания фундаментальных работ и учебных пособий по диалектологии, свободных от отмеченных серьезных недостатков рецензируемой книги".

В связи с этим хотелось бы добавить, что перед иранистами все еще стоит и другая, не менее важная, задача, это — создание хорошего учебника литературного персидского языка, который бы отразил действительно реальный фонетический, лексический грамматический состав персидского языка, на котором говорят и пишут сейчас в Иране. Такой учебник правильно ввел бы изучающих в реальный живой литературный язык и обеспечил бы последующий переход как к литературным стилям, так и к „просторечью", характерным для современного Ирана. Эта задача еще не решена и может считаться методически более неотложной, чем составление учебных пособий по диалектам и говорам, еще недостаточно изученным систематически.

При отсутствии фундаментального пособия по литературному языку, обучение тому или иному говору может повредить квалификации переводчика.

Самостоятельно стоит в ряду упомянутых выше иранистических работ статья кандидата филологических наук М. Г. Асланова, посвященная афганской лексикографии.

М. Г. Асланов кратко характеризует словари афганского языка (пушту), изданные вне пределов Афганистана, начиная с первого словаря пушту акад. Б. Дорна, напечатанного вместе с его хрестоматией „Chrestomathy of the Pushtu or Afghan Language" в 1847 г. в С.-Петербурге. К перечню М. Г. Асланова можно добавить еще один не упомянутый им словарь J. G. Lorimer, составляющий основную часть книги „Grammar and Vocabulary of Waziri Pashto (стр. 41—310), Calcutta, 1902". Далее в статье очень подробно охарактеризованы 4 словаря, изданные в Афганистане, начиная с 1938 г.

Начало изучения языка пушту в нашей стране заложено акад. Б. Дорном, но его дело не было поддержано.

За истекшие сто лет с момента выхода в свет труда акад. Б. Дорна ленинградское ирановедение ограничилось только одной работой[2] в области языка пушту. Статья М. Г. Асланова стимулирует дальнейшее систематическое изучение в нашей стране одной из важных отраслей иранского языкознания.

---

[1] L. P. Elwell-Sutton. Colloquial Persian. London, Kegan Paul, 1941.
[2] Е. Э. Бертельс. Строй языка пушту (афганский). Л., 1936.

А. А. ФРЕЙМАН

E. Benveniste. Vessantara Jātaka. Texte sogdien édité, traduit et commenté par... [Mission Pelliot en Asie Centrale série in-quarto IV] Paris 1946. Libraire Orientaliste Paul Geuthner.

Указанная книга состоит из краткого предисловия (стр. IX—X) и четырех частей: I. Текст и перевод (в нижней части страницы, под текстом), стр. 1—86; II. Примечания, стр. 89—99; III. Глоссарий, стр. 103—124; IV. Приложения: 1) Sūtra des causes et des effets. A. Новый перевод, стр. 127—134; B. Поправки к согдийскому тексту, стр. 134—135. 2) Поправки к изданным Бенвенистом же в 1940 г. согдийским текстам (Textes sogdiens), стр. 135—136.

Имя Бенвениста, талантливого французского ираниста, хорошо известно не только иранистам, но и историкам религии (Vrtra et Vrθragna, étude de mythologie indo-iranienne, Paris, 1934 и др.) и лингвистам (Origines de la formation des noms en indo-européen, Paris, 1935, и мн. др.). После смерти Готио на его долю выпала забота о продолжении начатых последним работ по изданию парижского собрания согдийских рукописей, привезенных Пеллио из экспедиции в Центральную Азию. Бенвенист напечатал второй том согдийской грамматики, заключающий морфологию, синтаксис и глоссарий. Ряд его статей, печатавшихся в разных журналах, имел большое значение для согдологии. В 1940 г. им выпущено фототипическое издание согдийских документов экспедиции Пеллио, хранящихся в Париже, а также нескольких страниц рукописей Британского музея, дополняющих данное издание, — Codices sogdiani. Manuscrits de la Bibliothèque Nationale (Mission Pelliot) reproduits en fac-similé, avec une introduction par E. Beneveniste. Copenhague, 1940. Ejnar Munksgaard [-Monumenta linguarum Asiac Maioris edidit K. Gronbech. III Codices Sogdiani]. В том же 1940 г. им изданы в Париже те же тексты в транскрипции с переводом и глоссарием (Textes sogdiens). Это издание до меня не дошло и судить о нем не имею возможности. Как следует из предисловия к рецензируемой книге, Бенвенист не включил в издание (Textes sogdiens) самого большого согдийского текста Vessantara Jātaka, не желая задерживать издания ввиду надвигавшихся тогда событий, а также по той причине, что Vessantara Jātaka было издано Готио в 1912 г. Пропущенный текст издан в 1946 г.

Хотя первое издание Vessantara Jātaka (текст в транскрипции и перевод) в JA было сделано таким мастером своего дела, каким был Готио, однако более чем 30-летний промежуток, в течение которого согдология шагнула далеко вперед, позволил Бенвенисту, одному из ученых, которым согдология наиболее обязана, внести в текст ряд исправлений, разночтения и толкования, облегчающие понимание текста и его толкование. С этой целью издание снабжено примечаниями и глоссарием по плану, выдержанному в Textes sogdiens. Читатель будет благодарен издателю также за новый перевод Sūtra des causes et des effets. Этот последний, так же, как и новый перевод Vessantara Jātaka, будет полезным. В нем отражен прогресс согдологии за истекшие десятилетия. К книге приложен также небольшой список исправлений и уточнений к Textes sogdiens, которые накопились у издателя за истекшие 6 лет с 1940 г., когда были изданы Textes sogdiens.

Внесенные издателем исправления и толкование текста весьма убедительны. Убедительно объяснение ZY как идеограммы, скрывающей реальное согдийское ty. Это может быть показано на параллелях таких, как 'čwZY = 'kwty; 'kwZY = 'kwty, как убедительно показано издателем. Однако в ряде случаев, как думает рецензент, вместо ZY следует читать ny, что допускает графика, так как знаки для n и z совпадают. В ny видит рецензент, подобно نی в хорезмийском языке, указательное местоимение, восходящее к древнеиранскому ana: например., VJ, 37—40, rty nwkr č'n'kw 'wy γwt'ynh ZKH 10 m'γ 'sptk 'β' rty ZKH zn' z'tk przr prnγwntk rtyšy 'γw kršn 'ywγwnčyδ "y č'n'kw ny (в издании ZY) 'wyn γwyr βγy „Or, quand les dix mois se furent accomplis pour la reine elle

mit au monde un fils extrêmement glorieux, dont l'apparence était semblable à celle du dieu soleil". Примеров подобного употребления ny в согдийских текстах достаточно.

К приведенным издателем примерам, иллюстрирующим значение 'py'rh „вечер, вчера вечером", которые позволяют установить этимологию этого слова *upa — yār(a), может быть прибавлено осетинское izær „вечер" < *uz — (a)yār(a).

Читатель весьма положительно оценит труды проф. Е. Бенвениста по изданию, и интерпретации согдийских текстов.

А. Т. ТАГИРДЖАНОВ

К ВОПРОСУ О ПОЭМЕ ФЕРДОУСИ „ЮСУФ И ЗУЛЕЙХА"

В издающемся в Лондоне журнале „Розгар-е ноу"[1] помещена статья Муджтеба Минови под названием „Книга «Хэзарэ-е Фердоуси» и несостоятельность мнения о том, что Фердоуси написал поэму «Юсуф и Зулейха»".

В начале автор статьи дает краткую характеристику вышеназванного сборника, перечисляет помещенные в нем стихотворения и речи, которые были произнесены на Конференции, состоявшейся в 1934 г. в Тегеране по случаю тысячелетия со дня рождения Фердоуси. Среди них он упоминает речи французского ученого Анри Массе, Е. Э. Бертельса, А. А. Ромаскевича, Н. Я. Марра, индийского ученого Мухаммед Исхака и египетского ученого Абд-аль-Ваххаба Аззама, написанные на персидском языке, краткую речь А. А. Фреймана, написанную на среднеперсидском языке, стихотворение поэта арабского Ирака Джемиль Сыдки аз-Зехави, написанное на персидском языке размером мутекареб и персидский перевод стихотворения английского поэта Дринкватер, выполненный иранским поэтом Бехаром. Большое значение придает Минови статье о Фердоуси иранского посла в Лондоне Таги Задэ, статье Мухаммеда Казвини о предисловиях к Шахнамэ и Аббаса Экбала Аштиани о миниатюрах в древнеиранском национальном эпосе, которые не были прочитаны на Конференции, но вошли в этот сборник. Он упоминает также статьи на французском, английском и немецком языках, занимающие одну треть этого сборника.

Указав на опечатки, которые допущены издателями этого сборника, особенно в тексте на европейских языках, Минови переходит к разбору двух ошибочных мнений, получивших в этой полуофициальной книге, как он выражается, печать достоверности.

Первое из них — утверждение в том, что Фердоуси был в 389 г. хиджри (998—999) в Хан-Ленджане (в семи фарсангах от Исфахана), где переписал и преподнес один экземпляр „Шахнамэ" правителю этой местности в благодарность за то, что его сын спас Фердоуси от смерти. Минови доказывает, что эта ошибка идет от двух европейских ученых: Чарлза Рье и Шарля Шефера. В Библиотеке Британского музея имеется рукопись „Шахнамэ", переписанная в 841 г. х. (1437—1438) с другого списка, датированного 779 г. х. (1377—1378), который был списан с более древнего экземпляра, переписанного в 689 г. х. (1290) для правителя Хан-Ленджана. Дата переписки (689) дана переписчиком в стихотворном колофоне. Поскольку слово شصد было написано без точек, то Рье его прочел как سيصد и обратил на эти бейты внимание Шефера, который отнес случай с переписчиком к самому Фердоуси, а Нельдеке, принявший их ошибку за истину, составил себе убеждение, что Фердоуси до поездки ко двору Султана Махмуда съездил в Исфахан, где приготовил для правителя хан-Ленджана полный список „Шахнамэ". Этот список Нельдеке назвал первой редакцией „Шахнамэ".

Другой вопрос, который разбирает Минови подробно, это утверждение о том, что Фердоуси написал поэму „Юсуф и Зулейха".

До самых последних времен ее автором считали Фердоуси. После работ Эте и Нельдеке в этом не сомневались и самые крупные исследователи. Подтверждение того мнения мы находим у Е. Брауна,[2] у Крымского,[3] у В. В. Бартольда,[4] и у Е. Э. Бертельса.[5] Правда, они считали Фердоуси не первым автором, писавшим поэму

---

[1] Рузгар-е Ноу, т. 5, № 3. Статья написана 22 фарвардина 1342 г. (13 апреля 1945 г.).

[2] A literary history of Persia, London, pp. 131, 141, 146—147.

[3] История Персии и ее литературы, т. III, № 1, М., 1914—1915, стр. 124.

[4] Культура мусульманства, Пгр., 1918, стр. 67.

[5] Абу-ль-Касым Фердоуси и его творчество, Л.—М., 1935, стр. 23—25 и 59—65 и „Узбекский поэт Дурбек и его поэма о Иосифе Прекрасном", Альманах „Дар", Ташкент, 1944, стр. 166.

„Юсуф и Зулейха". Согласно указанию, имеющемуся в двух рукописях, они полагали, что до Фердоуси это сказание обработали на персидском языке два поэта: Абу-ль-Муайяд Балхи и Бахтияри из Ахваза.

В результате исследования Муджтеба Минови пришел к выводу, что Фердоуси не является автором поэмы „Юсуф и Зулейха" и что не было двух более ранних поэтов, якобы впервые писавших поэмы „Юсуф и Зулейха" на персидском языке — все это, по мнению Минови, является выдумкой девятого века хиджри. Для выяснения этого вопроса Минови собрал при помощи помощника директора Библиотеки Индиа-Оффис проф. Арбери книги и рукописи из Франции, Швеции, Голландии, Германии и Индии, тщательно прочитал и сличил шесть различных изданий и около двадцати рукописей, привлекая к исследованию работы европейских ученых и статью индийского ученого доктора Хафиза Махмуд-хана Ширани. Последний в своей работе, в результате сравнения „Юсуф и Зулейха" с „Шахнамэ" показал большую разницу в лексике, в терминах и выражениях, и выразил сомнение о принадлежности их одному и тому же автору.

Минови показывает, что до IX в. х. никто не приписывал Фердоуси поэму „Юсуф и Зулейха". Даже в IX в. хиджри Хафез Абру, приводивший много цитат из этой поэмы в своей книге „Зубдат-ут-таварих", написанной около 850 г. х. (1446—1467), не назвал его автора; Джами, закончивший свою поэму „Юсуф и Зулейха" в 888 г. х. (1483), не знал о существовании одноименной поэмы или не считал ее достойной упоминания; Давлет-шах, написавший свою „Тазкирэт-уш-Шуара" в 892 г. х. (1486—1487) упоминает „Юсуф и Зулейха" Ам'ака Бухарского, но не упоминает поэмы Фердоуси. Даже автор „Хафт Иклим" говорит, что до Ам'ака никто не писал сказания о Иосифе стихами. Минови здесь упустил из виду слова Ауфи в „Лубаб-уль-Альбабе", который говорит, что кроме „Шахнамэ" от Фердоуси передавали мало стихов.[1]

Минови говорит дальше, что против этих доводов имеются лишь несколько бейтов в предисловии поэмы, которые неправильно приписали Фердоуси, и фантастический рассказ в байсункарском предисловии к „Шахнамэ". В этом рассказе говорится, что Фердоуси будто бы бежал из Газны в Мазендеран и оттуда в Багдад. Какой-то купец, с которым Фердоуси познакомился по дороге, представил его везиру халифа Аль-Кадыр Биллаха Фахр-уль-Малику. Последний передал халифу касыду Фердоуси, написанную на арабском языке. Когда Фердоуси был представлен халифу, он преподнес ему „Шахнамэ", прибавив тысячу бейтов в восхваление халифа, за что получил 60 тыс. динаров и халат. Поскольку в „Шахнамэ" превозносятся иранские цари-огнепоклонники, то она не понравилась халифу и жителям Багдада. Тогда Фердоуси написал поэму „Юсуф и Зулейха" и преподнес халифу.

Минови говорит, что этот рассказ не соответствует ни исторической действительности, ни предисловию поэмы „Юсуф и Зулейха". Во-первых, нет ни одного экземпляра, где бы имя Фердоуси встретилось в тексте самой поэмы. В некоторых экземплярах имя Фердоуси написано на обложке, в некоторых — в конце, но имеются рукописи, вовсе не содержащие имени автора. Во-вторых, в предисловии к некоторым рукописям говорится, что автор раньше писал стихи о царях и любовные стихи, но теперь постарел, отвернулся от этого неправедного пути, больше не хочет говорить ложь и поэтому пишет дастан со слов бога.

Среди исследованных Миновы рукописей оказалось два экземпляра, где автор рассказывает, что до него этот сюжет обработали на персидском языке два поэта: один из них Абу-ль-Муайяд и другой — Бахтияри, который написал поэму для иракского эмира, находившегося в Ахвазе. Автор экземпляра (имеется в виду Фердоуси) знал о поэме Бахтияри и рассказал об этом некоему Тадж-е Земанэ Муваффаку, который предложил ему написать лучшую поэму, чтобы отнести ее дастуру иракского эмира. Минови говорит, что одна из этих двух рукописей, содержащих вышеприведенный рассказ, находится в Бенгальском азиатском обществе и переписана в 877 г. х. (1472—1473) неким Юсуф Черкесом, а другая находится в Британском музее и списана с той же рукописи Юсуф Черкеса в 1244 г. (1828—1829).

Таким образом, имеется лишь одна рукопись, содержащая вышеуказанный рассказ, на котором обосновали предположение, что Фердоуси из Мазендерана поехал в Хузистан, где по предложению Муффака написал поэму „Юсуф и Зулейха" для иракского эмира. На самом деле этот рассказ, равно как два более ранних, выдуманы в IX в. хиджри, возможно самим переписчиком Юсуф Черкесом, который хотел поместить предисловие Байсункара в начале поэмы „Юсуф и Зулейха". Здесь под „тадж-е Земанэ Муваффаком" подразумевается тот же купец, под „дастуром" — везир Фахр-уль-Малек, под „иракским эмиром" — тот же багдадский халиф байсункарского предисловия и, по мнению Минови, ни предисловие Байсункара к „Шахнамэ" и ни предисловие Юсуф Черкема к поэме „Юсуф и Зулейха" не имеют никакого исторического значения и не могут служить доказательством какого бы то ни было предположения.

Минови анализирует еще и третью рукопись, содержащую рассказ о поэте Бахтияри, которая находится в Библиотеке Кембриджского университета. Этот рассказ основан

[1] А у ф и. „Лубаб-уль-Альбаб", т. II. Изд. Брауна, стр. 33.

на предисловии Юсуф Черкеса, но автор подделки, прибавив от себя много стихов, создал совершенно отличное от других предисловие. Согласно этому предисловию, Фердоуси находился при дворе султана Махмуда, который поручает ему написать поэму „Юсуф и Зулейха". Но там оказывается поэт Бахтияри, который смело заявляет султану, что напрасно он поручает Фердоуси писать такую поэму, что лучше самого Бахтияри никто не справится с этим делом. Султан соглашается с ним, и Фердоуси с опущенной головой выходит из присутствия султана. Он жалуется „Мир аджаль", который советует ему все же писать поэму. Таким образом, Фердоуси тайком сочиняет свою поэму.

Минови заключает, что немецкий ориенталист Эте не подходил к разрешению этого вопроса критически. Он обосновал свои утверждения на вышеприведенных противоречивых и нелогичных рассказах составителей разных предисловий. Он не применил также научного метода при издании текста поэмы, а смешал различные рукописи и выбрал из них понравившиеся ему стихи. Более того, он признал подлинными те бейты, которые имеются лишь в списке Британского музея, переписанном в 1828—1829 гг. (Эте не видел списка, переписанного Юсуф Черкесом. — Прим. Минови). На основании этого он сделал предположение, будто Фердоуси эту поэму написал для Меджд-уд-Доулэ Абу-Талаба Рустама, правившего в Рее, Хамадане и Исфахане (997—1029). Вслед за ним Нельдеке также считал автором данной поэмы Фердоуси, утверждая, что он написал ее для буидского правителя Ирака Беха-уд-Доулэ (998—1012) или скорее для его сына Султан-уд-Доулэ, севшего на трон в 1012 г. Случайно Таги Задэ нашел современника Фердоуси по имени Муваффак. Это Абу Али Хасан ибн Мухаммед ибн Исмаил Эскафи, который в 336 г. (996) стал везиром Беха-уд-Доулэ. Считая этого человека тем Муваффаком, который упоминается в предисловии поэмы, утверждали, что Фердоуси закончил первый экземпляр „Шахнамэ" в 384 г. (994—995) и, приехав в Ирак, в 385 г. (995) написал поэму „Юсуф и Зулейха" по просьбе Муваффака Эскафи (до того, как он стал везиром).

Таким образом, говорит Минови, получается три разных, противоречащих друг другу гипотезы. Авторы этих гипотез взяли как аксиому положение, что поэма „Юсуф и Зулейха" была написана Фердоуси и предисловие к одной из рукописей есть подлинное, и старались сопоставить эмира, его везира и муваффака с историческими лицами. В результате получилось, что Фердоуси, как один из современных нам политиков-журналистов (выражение Минови), после двадцатилетнего труда над „Шахнамэ" написал низкосортную и слабую поэму „Юсуф и Зулейха", в предисловии к которой называет свой 20-летний труд ошибкой и раскаивается в том, что писал такую ложь; через 4 года эту же „проклятую" „Шахнамэ" он собственноручно переписывает для правителя маленького городка Хан-Ленджана и еще через год эту же ложную сказку „Шахнамэ" переписывает и преподносит султану Махмуду. На него же он пишет потом сатиру за то, что тот заплатил ему вместо 60 тыс. динаров только 60 тыс. дирхемов. Однако после этого он еще десять лет работает над „Шахнамэ", вносит поправки, совершенно забыв о том, что он про нее говорил раньше.

Среди исследованных Минови рукописей оказался один список, переписанный в 1276 г. х. (1859—1860) переписчиком Мамед Земан Каины Хорасана. Хотя в конце переписчик называет автором ее Фердоуси, но в начале ее имеется глава „در ستایش ابو الفوارس طغا نشاه محمد", о восхвалении Абдуль Фавариса Тоганшаха Мухаммеда. Прочитав شهنشاه و خسروالب ارسلان فرزند الب ارسلان طغا نشاه вместо قلعهٔ دل شان قلعهٔ دلشاد, написанного в предисловии, и вместо, Минови полагает, что это предисловие является подлинным и поэма „Юсуф и Зулейха" написана 60—70 лет спустя после смерти Фердоуси каким-то Ахундом — духовным лицом. Эта поэма была переписана сыну Алп-Арслана Мухаммеда Сельджуки Тоганшаху, который, как выясняется из „Чехар-Макала" Низами Арузи и из стихов Авреки гератского, а также согласно нумизматическим данным, был правителем восточного Хорасана (столицей его был город Герат). Как указывает Низами Арузи, он любил поэзию, при его дворе состояло несколько поэтов.

Минови считает недопустимым, чтобы этот малоосведомленный переписчик из Каина в 1860 г. мог подделывать эти бейты, правильно называя в них и в заглавии имя лакаб и конья этого эмира, а также имя и лакаб его отца.

По мнению Минови, автор поэмы „Юсуф и Зулейха", являясь ахундом или имеющим религиозное убеждение сказителем „Шахнамэ", изложил в стихотворной форме содержание того прозаического сказания, которое было в его руках, чтобы противопоставить его древним эпическим сказаниям Ирана. Минови говорит, что в конце V в. хиджры не один этот Ахунд пытался умалить значение иранских эпических сказаний. Например, Муиззи в одной из своих касыд, написанной после 477 г. х. (1084—1085) в восхваление Меликшаха, называет сказания Фердоуси ложными, а свои слова о Меликшахе истинными. Минови утверждает, что имя автора поэмы было забыто, поскольку она не имела какого-либо поэтического значения. После монгольского завоевания, когда у иранцев ухудшились литературный вкус и познания, распространялось мнение, что автором ее является Фердоуси. Это мнение укрепилось еще благодаря религиозной

борьбе. Люди сочинили раскаяние Фердоуси и удалили из предисловия часть бейтов, где восхваляется Тоганшах и для большей убедительности прибавили от себя другие бейты, подтверждающие авторство Фердоуси.

Минови считает стихи в старых подлинных экземплярах очень слабыми, стиль близким к разговорному или стилю сказителей, хотя признает наличие в поэме стихов, достойных порядочного поэта. Минови предлагает назвать эту поэму „Юсуф ва Зулейха-е тоганшахи“ или забыть о ней совершенно, удовлетворяясь одноименной поэмой Джами.

Вот краткое содержание статьи Миновы. Мы не имеем возможности оспаривать его основное положение, так как у нас нет материала, который мог бы доказывать правильность существующего до сих пор мнения. Мне не удалось найти в книгохранилищах Ленинграда ни одной рукописи рассматриваемой поэмы. То обстоятельство, что ранние составители биографий поэтов не знали другого произведения Фердоуси, кроме „Шахнамэ“, а также сильное отличие языка поэмы „Юсуф и Зулейха“ от языка „Шахнамэ“ и наличие рукописи, где имеется восхваление Тоганшаха, казалось бы, достаточно убедительно показывают, что поэма „Юсуф и Зулейха“ была написана другим поэтом, Фердоуси же ее приписали позднее. Примеры такого явления имеются как в истории персидской, так и в истории тюркской литературы. Диван Катрана Джебели был приписан Рудеки, перевод „Бустана“ Са'ди на тюркский язык, выполненный Масудом ибн Ахмедом, по совпадению имени, был приписан Са'д-уд-дин Мас'уду Тафтазани. Здесь, как и полагает Минови, слова автора „Юсуф и Зулейха“ о том, что он раньше много говорил о царях, но теперь раскаивается и перестает говорить ложь, могли принять за слова Фердоуси.

Однако нельзя считать вышеприведенные аргументы Минови не допускающими никакого возражения. Нам хорошо известно, что составители тазкирэ не всегда были беспристрастными при подборе и оценке стихов, часто не выражали и общепринятого мнения, опирались исключительно на свой собственный вкус. Поэтому трудно ссылаться на авторов тазкирэ в качестве доказательства того или иного положения. Например Ауфи даже вскользь не упоминает в своей книге Омара Хайяма, а Низами Арузи и Даулетшах говорят о нем только как об ученом, не делая даже намека на его стихи. Но это не может служить доказательством отсутствия у Хайяма четверостиший, так как многие современники этих авторов Тазкире свидетельствуют о том, что Хайям, будучи крупным ученым, писал и прекрасные стихи.[1] Точно так же современник Доулетшаха малоазиатский поэт Хамди Челеби в предисловии к своей поэме „Юсуф и Зулейха“, законченной в 897 г. х. (1491—1492), называет Фердоуси автором „Юсуф и Зелйха“.

Отличие языка поэмы „Юсуф и Зулейха“ от языка „Шахнамэ“, конечно, является значительным фактом, говорящим в пользу мнения Минови. Однако нельзя совершенно игнорировать мнение европейских ученых, объясняющих это отличие преклонным возрастом Фердоуси, его глубоким разочарованием и подавленным настроением, которые могли ухудшить качество произведения. Примеры такого явления нередко встречаются в истории литератур.

Третий самый сильный аргумент Минови — восхваление Тоганшаха, — недостаточно обоснован. Можно усомниться в подлинности предисловия, в списке Парижской национальной библиотеки, переписанном лишь во второй половине XIX в., так как Минови ограничился в своей статье цитированием этого предисловия и одной фразой о недопустимости такой точной подделки каинским переписчиком. Ведь можно предполагать, что переписчик присоединил сюда предисловие другой поэмы или касыду, написанную в восхваление указанного Тоганшаха и случайно оказавшуюся в его руках.

Это доказательство Минови не вызывало бы никакого сомнения, если бы он довел его до конца, сравнил бы текст этого списка с текстом других наиболее старых списков. Если текст его вполне совпадает с текстом старых подлинных экземпляров, то только тогда не может быть сомнения в том, что это предисловие также является подлинным. Если же текст его ничем не отличается от поздних сильно раздутых списков, то, естественно, что и предисловие также придется считать подделкой или недоразумением.

Другие доказательства и доводы Минови сравнительно слабы. Мне не совсем ясно, на каком основании Минови считает слова Байсункара не соответствующими историческим данным. Предание о том, что Фердоуси поехал в Ирак-е Араб или в Ирак-е Аджам, спасаясь от преследования султана Махмуда, не может противоречить ни логике, ни историческим обстоятельствам. В это время был как-раз халифом Аль-Кадир биллах (381—422/991—1031). Утверждение Минови, что халиф не знал персидского языка, основано лишь на голом предположении. Наоборот, мы имеем сведения о том, что аббасидские халифы знали персидский язык, некоторые даже писали персидские стихи.[2]

Отличие друг от друга предисловий разных списков и поздние добавления не могут служить доказательством выдвинутого Минови положения, так как это является не первым примером в истории персидской литературы. Всем хорошо известно, что старательные переписчики довели четверостишия Хайяма, газели Хафеза и др. до такого

[1] См. прим. Казвини к Чахар-макалэ. Изд. Казвини, стр. 211—217.

[2] Бехар. Сабк шенаси, т. I, стр. 231 и 256.

состояния, что часто трудно отличить подлинные стихи указанных поэтов от неподлинных. Возможно, что их немало и в „Шахнамэ". Автор „Атэшгэдэ" говорит, что сегодня подлинного „Шахнамэ" не существует, переписчики настолько ее изменили, что не осталось ни единого неиспорченного стиха Фердоуси.

Не может служить доказательством также отсутствие имени Фердоуси в тексте самой поэмы. Ведь имя Фердоуси отсутствует также и в „Шахнамэ". Оно два раза упоминается лишь в сатире на султана Махмуда, однако принадлежность этой сатиры Фердоуси еще не установлена и потому нельзя ссылаться на сатиру в качестве аргумента.

Минови в одном месте называет автора поэмы сказителем „Шахнамэ", когда хочет объяснить, почему он пишет, что раньше говорил ложные дастаны, а в другом месте называет ахундом, объясняя причину отказа его от эпических сказаний и перехода к библейско-кораническому сюжету. Однако трудно поверить, чтобы какой-нибудь ахунд являлся бы в то же время профессиональным сказителем „Шахнамэ", где превозносятся иранские цари-огнепоклонники.

Вызывает недоумение и то обстоятельство, что эта, по выражению Минови, слабая поэма „Юсуф и Зулейха", написанная лишь каким-то кессаханом и ахундом, оказалась более жизнеспособной, чем поэмы знаменитых поэтов. Ведь до нас не дошли ни поэмы Рудеки, ни поэмы Унсури, имеются всего три рукописи „Вис и Рамин" Горгани, не дошло ни одной строчки „Юсуф и Зулейхи" Ам'ака бухарского, которую упоминают все составители тэзкирэ, в то время как рассматриваемая нами поэма „Юсуф и Зулейха" дошла до IX в. хиджри не в единственном экземпляре. Рукописи ее были тогда довольно распространены, и она была всеми признана как поэма Фердоуси.

Нельзя согласиться с мнением Минови, что у иранцев после монгольского завоевания очень низко пали литературный вкус и познание и благодаря этому они в IX в. хиджри думали, что поэма была написана Фердоуси. Этого мы не можем сказать ни о хорасанских поэтах тимуридского периода, ни о поэтах западного Ирана и Малой Азии. Вычурный стиль господствует в это время не только в персидской поэзии и прозе, но он охватывает даже и тюркскую поэзию.

Минови считает стихи поэмы очень слабыми и говорит, что Эте и Нельдеке совершили большой грех по отношению к персидскому языку, приписав „Юсуф и Зулейха" такому мастеру персидской поэзии как Фердоуси. При этом Минови считает, что европейские ориенталисты не могут усвоить персидский язык настолько, чтобы разобраться в тонкостях языка разных книг и отличать стиль одного поэта от стиля другого и т. д., хотя дальше признает, что Блоше также заметил отличие „Юсуф и Зулейха" от „Шахнамэ" как с точки зрения качества стихов, так и литературного достоинства.

Бледность поэмы „Юсуф и Зулейха" по сравнению с „Шахнамэ" и относительная слабость ее стихов довольно ясно были отмечены как европейскими, так и русскими учеными. Проф. Е. Э. Бертельс, например, говорит, что „Юсуф и Зулейха" бледнеет рядом с „Шахнамэ", как карандашный рисунок рядом с полотном Рубенса. Он оценивает „Юсуф и Зулейха" не по качеству отдельных стихов, а по композиции, по прекрасным картинам, по живописи и непосредственности, видит ее силу в необычайно тонких деталях, в удачных лаконичных описаниях, оставляющих широкий простор для фантазии каждого читателя.[1] Эти описания гораздо более удачны, чем, например, в поэме Джами, который расписывает красоту Зулейхи всеми буквами арабского алфавита. Минови, однако, не обращает внимания на эти стороны, он судит, как большинство персидских читателей, по отдельным стихам: в какой степени они разукрашены красивыми образами, сравнениями и т. д.

Как я говорил выше, мы не имеем материала для твердого доказательства существующего до сих пор мнения, что поэма „Юсуф и Зулейха" была написана именно Фердоуси. Однако точку зрения Минови также нельзя считать вполне доказанной. Во всяком случае, мы имеем полное право констатировать, что автор рассматриваемой поэмы „Юсуф и Зулейха" был не простым ахундом и сказителем „Шахнамэ", как говорит Минови, а большим мастером своего дела.

---

[1] Е. Э. Бертельс. Абу-ль-Касем Фердоуси и его творчество. Л.—М., 1935, стр. 62—64.

СОДЕРЖАНИЕ

I. История

В. В. Струве. Родина зороастризма 5
А. Ю. Якубовский. Восстание Муканны — движение людей в „белых одеждах" 35
Ю. А. Солодухо. Подати и повинности в Ираке в III—V вв. нашей эры . . . 55
Н. В. Пигулевская. Мар Аба I. К истории культуры VI века н. э. 73
И. П. Петрушевский. Городская знать в государстве хулагуидов 85
А. М. Беленицкий. К вопросу о социальных отношениях в Иране в хулагуидскую эпоху 111
Н. Д. Миклухо-Маклай. О первом томе труда Мухаммеда Казима. 129
А. А. Семенов. Бухарский трактат о чинах и званиях и об обязанностях носителей их в средневековой Бухаре 137
Д. И. Тихонов. Восстание 1864 г. в Восточном Туркестане 155
В. А. Крачковская. Новые работы по истории культуры древнего Ирана . 173

II. Филология

А. А. Фрейман. Артикль в хорезмийском языке 191
Е. Э. Бертельс. Литература на персидском языке в Средней Азии 199
А. К. Боровков. Очерки по истории узбекского языка. I. (Определение языка хикматов Ахмада Ясеви) 229
А. Л. Троицкая. Abdoltili — арго цеха артистов и музыкантов Средней Азии 251
А. Н. Болдырев. Бадахшанский фольклор 275
О. И. Смирнова. Сложные глаголы с istodan и mondan в таджикском языке и их исторические корни 297
А. З. Розенфельд. Вспомогательная функция глагола dāstan в современном персидском языке 305

III. Некрологи, рецензии, материалы

А. Ю. Якубовский. Павел Петрович Иванов как историк Средней Азии . . 313
В. А. Крачковская. К вопросу о градостроительстве на Востоке 321
С. Е. Малов. Gunnar Jarring. The Uzbek Dialect of Qilich (Teussian Turkestan) with Texts and Glossary. Lund, 1937, (= Lunds Universitets Arsskrift. N. F. Avd. 1. B. 33. № 3). Gunnar Jarring. Uzbek Texts from Afghan Turkestan with Glossary. Lund, 1938 (там же, B. 34. № 2) 325
С. Е. Малов. Кутадгу билиг — факсимиле 327
М. Н. Боголюбов. Обзор помещенных в „Ученых записках Военного института иностранных языков" иранских работ 329
А. А. Фрейман. E. Benveniste. Vessantara Jātaka. Texte sogdien édite 332
А. Т. Тагирджанов. К вопросу о поэме Фердоуси „Юсуф и Зулейха" . . . 334

Печатается по постановлению
Редакционно-издательского Совета
Академии Наук СССР

*

Редактор Издательства *Л. П. Пекуровская.*
Технический редактор *Р. С. Певзнер.*

*

РИСО АН СССР № 2776. М—11212. Подписано к печ. 24/IV 48 г.
Печ. л. 21¼. Уч.-изд. л.- 32. Тираж 2500. Зак. № 788.

1-я Типография Издательства Академии Наук СССР
Ленинград, В. О., 9 линия, д. 12.