



В.П.Демидчик

МИР ЧУДЕС
в арабской литературе
XIII–XIV вв.



Российская академия наук
Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения

В.П.Демидчик

МИР ЧУДЕС
в арабской литературе
XIII–XIV вв.



Закарийа ал-Казвини
и жанр мирабилей



Москва

Издательская фирма «Восточная литература» РАН

2004

УДК 821.411.21.0

ББК 83.3(0)9

Д30

Ответственный редактор

О.Ф.Акимушкин

Подготовка текста

Л.Н.Демидчик

Редактор издательства

А.А.Янгаева

Демидчик В.П.

Д30 Мир чудес в арабской литературе XIII–XIV вв. Закарийа ал-Казвини и жанр мирабиллий / В.П. Демидчик ; Ин-т востоковедения, С.-Петербург. фил. — М. : Вост. лит., 2004. — 277 с. — ISBN 5-02-017498-X (в пер.).

В книге известного российского арабиста В.П.Демидчика впервые основательно, с привлечением обширного материала рассматривается творчество одного из интереснейших арабских средневековых прозаиков — Закарийа ал-Казвини, углубленно исследуется наследие арабской литературы XIII–XIV вв. — периода, наименее разработанного в науке. Особо выделяется жанр мирабиллий («о чудесах мира»).

ББК 83.3(0)9

ISBN 5-02-017498-X

© Демидчик В.П., наследники, 2004

© Санкт-Петербургский филиал
Института востоковедения РАН, 2004

© Оформление. Издательская фирма
«Восточная литература» РАН, 2004

Об авторе

Автор этой книги, к сожалению, не увидит ее. 5 сентября 1987 г., не дожив и до пятидесяти семи лет, он умер после нескольких лет тяжелой болезни. Это был чрезвычайно «красочный», яркий человек, разнообразно одаренный, обаятельный, жизнелюбивый.

Окончив восточный факультет Ленинградского государственного университета в 1954 г., Владимир Павлович Демидчик по распределению приехал работать в Душанбе и оставался там до конца своих дней. Он сразу начал преподавать в Таджикском государственном университете, затем в течение двенадцати лет, не прекращая преподавания, работал в Институте востоковедения АН ТаджССР.

Владимир Павлович опубликовал более сотни работ, которые прекрасно отражают широту его арабистических интересов. Так, видя потребность в учебных пособиях для преподавания, он создает две книги: «Учебник арабского языка» (Сталинабад, 1958) и «Очерк современной арабской литературы (Книга для чтения по современному арабскому языку)» (Душ., 1965).

В 1972 г. в Душанбе выходит его книга о суданской поэзии XX в., до последнего времени единственное в республике исследование суданской литературы (в основе книги лежит кандидатская диссертация Владимира Павловича, защищенная в 1965 г.). Современной литературе В.П. Демидчик посвятил еще несколько работ, например «Изображение крестьянской жизни в арабской поэзии XX века» (ИАН ТаджССР. Отд. обществ. наук. 1964, № 2). Наряду с этим он опубликовал свой перевод «Политики» великого философа IX в. Абу Насра ал-Фараби (Восточная филология. Душ., 1973, вып. 2) и исследование об описании Волги в сочинении одного из классических арабских географов — Ибн Хаукаля (X в.).

Много лет Владимир Павлович занимался трудами арабских географов и путешественников, через которые пришел к творчеству одного из наиболее крупных ученых-популяризаторов Средневековья — Закарийа ал-Казвини. Он готовил к изданию тексты и переводы его трудов (с учетом новых рукописей) и опубликовал исследование этих сочинений: «„География“, или „Памятники стран и предания о людях“ Закарийа ал-Казвини» (Душ., 1977), «„Геология“ ал-Казвини» (Восточная филология. Душ., 1976, вып. 4) и др., причем рассматривал эти труды в общем контексте характерного жанра «чудес» в арабской средневековой литературе («Арабская литература мамлюкского периода: жанр мирабиллий»). Душ., 1982),

намечая связь этих сочинений с персоязычными трудами того же жанра (к сожалению, эта часть его исследований не опубликована). Этой же теме посвящена его докторская диссертация, составившая основу публикуемой ныне книги Владимира Павловича.

В последние годы жизни В.П.Демидчик начал заниматься еще одной своеобразной темой, для которой, пожалуй, он был подготовлен лучше, чем кто бы то ни было другой.

В Белоруссии и Литве с конца XIV в. были поселены татары в качестве гвардии литовских правителей. Они достаточно быстро ассимилировались настолько, что утеряли язык, сохранив, однако, мусульманскую религию. Они перевели религиозные тексты с арабского на белорусский язык, но для записи пользовались арабской графикой. В СССР эти записи (не только религиозных текстов, но и сказок и т.п.) изучали профессор Вильнюсского университета К.А.Антонович, блестящий знаток белорусского языка, для этого специально выучивший арабское письмо, а затем В.И.Нестерович в Витебском педагогическом институте.

В.П.Демидчик прекрасно владел белорусским, польским и русским языками, но, кроме того, он был хорошо начитан в мусульманской духовной литературе, поэтому мог уловить тонкости белорусских переводов Корана, хадисов (рассказов о речениях и деяниях пророка Мухаммада), принятых молитв, рассказов о чудесах и т.п., что было почти недоступно даже хорошо подготовленным славистам. К сожалению, эти занятия прервались слишком рано. Из огромного подготовленного В.П.Демидчиком материала он успел опубликовать только одну статью — «Памятники белорусской литературы, писанной арабским письмом, и легенда о ночном вознесении Мухаммада» (Проблемы арабской культуры. Памяти академика И.Ю.Крачковского. М., 1987).

Но главное дело жизни В.П.Демидчика связано с кафедрой арабской филологии на факультете восточных языков Таджикского государственного университета, которой он заведовал с 1970 г. Воспитание молодых кадров от студентов-первокурсников до многочисленных аспирантов и соискателей кандидатской степени — именно это оказалось настоящим его призванием. Да, пожалуй, тут и удивляться нечему. Очень широкий круг его интересов в области востоковедения, в первую очередь арабистики, и большая эрудиция позволяли ему предложить такие разнообразные темы для исследования (от курсовой работы студента до кандидатской диссертации), что каждому можно было выбрать по своему вкусу. Среди курсовых и дипломных студенческих работ можно было встретить написанные на темы, связанные с классической арабской поэзией или средневековой философией, и рядом с ними — посвященные творчеству современного поэта или особенностям диалекта той арабской страны, где студент проходил практику.

Точно так же разнообразна тематика кандидатских диссертаций, выполненных под его руководством или выбранных по его совету, но подготовленных под руководством других ученых. Это и современная литература Туниса, и поэзия Ливана, сведения средневекового арабского путешественника Ибн Баттуты о Средней Азии, трактат слепого поэта-философа XI в. Абу-л-Ала ал-Ма'арри, влияние переводов классиков арабской и персидской поэзии на европейскую литературу (и

вообще связи культур Востока и Запада, их проявление в литературе — тема, которой он интересовался много лет, но предпочитал не писать по ней сам, а предлагать диссертантам) — вот некоторые примеры написанных кандидатских работ его учеников, а в их число, разумеется, должны быть включены и находившиеся под его влиянием младшие коллеги совсем других специальностей, что в немалой степени объясняется исключительной доброжелательностью, открытостью, готовностью к общению, которые были присущи его натуре.

В перерывах между лекциями, да и после занятий в его кабинете всегда можно было встретить профессора с исторического факультета, преподавателей иностранных языков, не говоря уже о членах кафедр арабской и персидской филологии. Тут шел «треп» на научные темы любого характера, причем всегда интересный, зачастую парадоксальный, высказывались самые невероятные предположения, которые тут же опровергались, и возводились новые, не менее фантастические построения, чтобы быть разрушенными со всей научной строгостью. Именно этот свободный характер «строительства» и строгий характер «разрушения» были прекрасной школой для молодежи. Именно там в не меньшей степени, чем в тиши библиотек или в тесной кухоньке его квартиры, где он принимал аспирантов, чтобы не курить в комнатах, происходил процесс «обучения научному мышлению». Тем более что кроме участников разговора всегда сидело еще несколько «лиц без речей», которые не решались высказываться по обсуждаемому вопросу.

Портрет В.П. Демидчика не будет полным, если не сказать о его разнообразных дарованиях. Он рисовал почти профессионально: пейзажи акварелью, маслом, пастелью, рисунки карандашом, пером, гуашью, фломастером, карикатуры, наконец, оформление факультетских стенных газет, обеспечивавшее им призовые места на межфакультетских конкурсах. Он резал из дерева скульптуры, стилизованные то под африканские, то под латиноамериканские индейские, то совершенно оригинальные, свои собственные, и щедро раздаривал их друзьям.

Он писал стихи и прозу. Однако опубликованы только его переводы арабской поэзии: 11 стихов Абу-л-Ала ал-Ма'арри (XI в.) в «Восточном альманахе» (1962, вып. 5) и, в разные годы, в журнале «Памир» стихов современных арабских поэтов Абд ал-Ваххаба ал-Байати, Джамила Сидки аз-Захави, Мухьи ад-Дина Фариса, Хасана Иззата. Из прозы увидели свет «Ллоцман с острова Арвад» (Памир. 1979, № 5) да повесть об арабском поэте VIII в. Башшаре ибн Бурде (Памир. 1990, № 1). А им написана целая серия рассказов и стихов, связанных с его детскими и юношескими годами (несколько из них посмертно напечатал «Памир» в 1991–1992 гг.). В 12–13 лет он, росший в Белоруссии, попал в партизанский отряд. И рассказы его отразили жизнь в маленьком белорусском городке под немецкой оккупацией, с расстрелами заложников, уничтожением целых категорий населения. Они показали партизанскую жизнь не в минуты героических сражений, а в долгие месяцы тяжелой и незаметной работы, бытовой неустроенности, голода, постоянной опасности. Во многом эти рассказы близки к произведениям В.Быкова (не сравниваю их чисто литературных достоинств), что и понятно: тот же материал, те же моральные проблемы, но они, пожалуй, жестче, круче. Он никогда не пытался их напечатать, не то было время. Только весной 1987 г. я

спросил его об этих рассказах, и он сказал, что летом и осенью будет в Москве и попробует поговорить о них в журналах. Но не успел.

Будем надеяться, что литературное наследие В.П.Демидчика дойдет до читателя. В плане издательства «Адиб» стоял выпуск сборника его рассказов. Вдова В.П.Демидчика и его дочери, насколько я знаю, делали все возможное, чтобы сборник увидел свет... Ведь и предлагаемую книгу Владимир Павлович не успел окончательно подготовить к печати. Ее «доводка» проделана женой Владимира Павловича Ларисой Николаевной Демидчик*.

С.Б.Певзнер
Москва, 1992 г.

* В тексте и примечаниях сделаны лишь самые необходимые уточнения, дополнения и исправления по доступным редакции источникам.

Поскольку работа прошла предварительную подготовку к публикации до распада СССР и переименования Ленинграда, в книге оставлены без изменения названия ЛО ИВАН СССР, ленинградская рукопись, ТаджССР, УзССР и т.п.

Арабские, персидские и тюркские имена, названия произведений, термины и выражения, встречающиеся в тексте, даются в русской транскрипции без диакритических знаков (*ред.*).

Введение

Средневековые арабские писатели хорошо понимали общественное предназначение литературы. Она была для них «наукой» не столько «человековедения», сколько «человековедения». Эта нравственно-воспитательная функция литературы независимо от философских школ и направлений, независимо от религиозных доктрин сохранялась с древнейших времен как выражение общечеловеческих чувств и взглядов, присущих исторически определенному гражданскому коллективу, и как выражение индивидуальных суждений. Не оставляет никаких сомнений, что к намеченной цели вел Одиссея Гомер, что преднамеренно по загробным мирам отправили зороастрийские маги душу праведника Артак-Вирази и спуускался в «преисподнюю» Данте, что ради высоких целей испытывал героя одиночеством Дефо и создавали утопии ал-Фараби и Томас Мор.

Современные дискуссии о сути и предназначении литературы убеждают в том, что функция «человековедения» остается доминирующей в литературе.

Понятие добра — категория исторически определенная, но за весь длинный путь человечества выработано много общего в его понимании, и это общее составляет всечеловеческий фонд, который придает литературам разных времен и народов непреходящую значимость и цементирует их единство¹

Функция человековедения всегда сохранялась в литературе, но понятие ее облекалось в различные формы, ей придавались разнообразные нравственные задачи, и по тому, какую правду раскрывало то или иное литературное сочинение, к какому результату приводило, можно судить, насколько оно близко нашему современнику своим нравственно-эстетическим содержанием.

Мысль об общественной функции литературы благодаря открытию древних и восточных литератур, которое позволило обнаружить составные части литературного мироздания и установить порядок их соотноше-

ния во времени и пространстве, усвоило европейское литературоведение в начале XIX в. Уже И.Г.Гердер, пытавшийся теоретически обосновать абстрактный идеал человеческого единства и провозгласивший положение о том, что «человеческий род во все века, лишь в каждом по-особенному, имеет целью человеческое счастье»², заметил, что литература сквозь все колебания и крайности, периодически проявлявшиеся у разных народов и в разные эпохи, стремится «отыскать то, что является средоточием всех человеческих усилий, а именно настоящую целостную моральную природу человека, на пути „в страну простоты, истины и морального совершенства“»³

И до Гердера мысль о единстве человеческого рода, а следовательно, и о единстве его литературных усилий и творческих исканий находила неоднократные обоснования в европейской средневековой научно-философской прозе или поэтических обобщениях⁴, в которых обнаруживаются прямые и косвенные связи с традицией греческой, индоиранской, семитских и мусульманских культур⁵

Во всей средневековой литературе, а в данной работе речь идет преимущественно о ней, можно выделить три основные проблемы, имевшие разные формы интерпретации и обоснований: проблему места человека в иерархии Вселенной и отношение человека ко Вселенной (т.е. соотношение макро- и микрокосма); проблему единства племен, народов и рас и проблему конечного счастья человека. Все три проблемы, унаследованные от древних цивилизаций и магистральные для всех литератур, были тесным образом связаны между собой и понимались в эпоху Средневековья комплексно.

Вероятно, значительно раньше, чем у Аристотеля в «Никомаховой этике»⁶, его предшественниками были сформулированы принципы «высшего блага», приравняемого к счастью. Но в развитии этой проблемы на почве мусульманских литератур большую роль сыграла Аристотелева дефиниция счастья⁷

В понимании Аристотеля «высшее благо» как результат действия приравнивалось к счастью, и, хотя по своим желаниям и целям, таким, как удовольствие, почет или созерцательная жизнь, люди отличаются друг от друга, все они в меру своих способностей в поисках счастья стремятся к высшему благу.

Эта точка зрения Аристотеля в Средние века стала всеобщим достоянием, но получила иное развитие. Многие мусульманские, еврейские и христианские мыслители представляли «счастье» в связи с Богом, и для них достижение счастья заключалось в активной любви к Богу⁸. За известным исключением, они интересовались не столько индивидом и его совершенствованием, сколько совершенствованием религиозной общины в государстве, управляемом «божественным» законом. Соглашаясь с Аристотелем в том, что благо государства более совершенно и более значимо, чем интересы отдельного человека, они придавали понятию «высшее благо»

религиозное содержание, связывая его с Богом, проявленным в виде закона, и таким образом трансформировали чисто метафизическую концепцию своего учителя в религиозную ценность.

Фома Аквинский видел конечную цель всего сущего в его завершении, а цель человека — не в полном и общем благе Вселенной, а в Боге. «Любовь к Богу, — писал он, — есть цель всех человеческих поступков и желаний»⁹

Мусульманские¹⁰ философы и писатели концентрируют внимание на «достижении счастья», которое понималось как практическое и теоретическое совершенство в их единстве и взаимозависимости¹¹ При этом теоретическое совершенство становилось возможным с помощью знания «существующих вещей», а практическое — посредством этического совершенствования¹²

Рассматривая памятники «чудесной» литературы, мы обнаруживаем в их содержании, разработке и освещении идей полную зависимость от этих трех проблем, их непосредственную связь с усилиями мусульманских философов обосновать концепцию «достижения счастья». В этом отношении они являются популярным и наиболее доступным освещением общей теории, по которой достижение практического совершенства возможно только в рамках «политического управления», а моральное воспитание должно привести человека к повиновению Богу. Однако передовые мыслители видели счастье человека в посюстороннем мире в труде, моральном и умственном совершенствовании, в познании окружающего мира.

Ал-Фараби и Авиценна у мусульман, Маймонид у евреев высшей ступенью на пути достижения счастья считали интеллектуальное совершенство, которому обязательно предшествует этическое¹³

По мнению Ф.Роузенталя, Фома Аквинский, Маймонид и Аверроэс в конечном счете согласны в том, что знанием Бога завершается рациональный поиск счастья человеком. Таким образом, счастье — высшее благо религиозного общества и его отдельных членов — становилось центральной проблемой поэтической и литературной мысли в средневековом иудаизме, христианстве и исламе¹⁴

В христианской средневековой Европе эту концепцию сформулировал Данте, считавший, что фундаментальный базис государственного величия, т.е. мировой монархии, покоится на необходимости единой человеческой цивилизации, подчиненной и направленной к одной цели — счастливой жизни.

Несмотря на доктринальные различия и особенности, вызванные различными политическими системами и разными историческими условиями, в Средние века существовала единая точка зрения на цель человека в религиозном обществе и государстве. «Как в политике, так и в философии, — отмечает историк философии Востока А.В.Сагадеев, — арабо-мусульманские мыслители стремились не столько совершать революции, сколько, по

выражению Бируни, ограничиваться тем, с чем имели дело древние, и совершенствовать то, что можно усовершенствовать»¹⁵

Прослеживая содержание литературных памятников Средневековья, мы видим их непосредственную связь с общим мировоззрением или, вернее, типом культуры. Более того, из рассмотрения их следует, что наука и искусство одного времени — это явления одной духовной культуры, порождаемые одними и теми же причинами. Наука и искусство взаимодействуют и взаимовлияют, выражая разным языком общее мировоззрение, которое резюмирует взаимоотношения различных элементов культуры.¹⁶

Если взаимодействие и взаимовлияние современной науки и художественной литературы опосредованы и глубоко скрыты благодаря дифференциации этих областей культуры, то в средневековой культуре связи меж ними проглядывают более отчетливо, так как писатели и мыслители используют все три «группы давления» — этическую, научную и эстетическую.

Достаточно вспомнить Авиценну, который в сугубо научных трактатах прибегал к эмоционально-экспрессивной форме выражения научной мысли¹⁷, воплощал научные и философско-религиозные теории в стихах и художественной прозе, в дидактических целях излагал логику, медицину и этику в стихотворной форме, доступной широкому читателю¹⁸

При рассмотрении памятников средневековой литературы приходится учитывать стремление писателей объединить этические идеалы с познавательными запросами тянувшихся к образованию и искусству масс. Этим можно объяснить смещение центра тяжести в изложении общего мирозерцания в этическую или эстетическую «группы давления» в рамках дидактической литературы. Возникшую под этим влиянием дидактическую литературу можно разделить на две категории: аллегорическую поэзию, выражающую религиозные представления о мире и нравственную философию времени, а также концентрирующую научные понятия и абстрактные идеи в легкодоступных формах и олицетворениях, и дидактическую прозу, облекающую научно-философский энциклопедизм в популярную форму и предлагающую читателю специальные сведения, которые вводят в серьезную науку.

К числу первых можно отнести «Божественную комедию» Данте, «Сайр ал-ибад ила-л-маад» («Странствие рабов к месту возврата») Сана'и, «Булбул-наме» («Книга соловья») Фарид ад-Дина Аттара¹⁹, четверостишия Абд ар-Рахмана Джами²⁰, обширную касиду «Назм ас-сулук» («Прогресс на мистическом Пути познания Истины») Омара ибн ал-Фарида²¹ и др.

Ко второй категории принадлежат «Trésor» Брунетто Латини, «Composizione del mondo» Ристоро д'Ареццо, «Buch der Natur» Конрада Магенберского²² в европейской литературе, бесчисленные сочинения «чудесной» литературы — *мирабилии*, написанные на арабском, персидском и турецком языках, и в первую очередь *мирабилии* ал-Джахиза, географа

ал-Джайхани, Абу Хамида ал-Гарнати, анонимное персидское произведение «Чудеса творений и диковины существующего», сочинения Закарийа ал-Казвини, Ибн ал-Варди, ад-Димашки и других, составлявшие до XIX в. основной фонд образовательной литературы народов, исповедовавших ислам. Как европейские, так и восточные мирабиллии должны были одновременно обучать и развлекать, и этим объясняется их полубеллетристический, популярный характер, сближающий их с художественной литературой.

И все же следует оговорить, что аллегорически-дидактическая поэзия, несмотря на заключающиеся в ней естественно-научные и реалистические черты, не имеет прямого отношения к науке и научному образу мышления и выражения: понятие, растворенное в аллегорических образах, покидает сферу науки, точно так же как образ перестает быть только произведением искусства, если его проанализировать логически²³

По распространенному мнению, арабы в классический период не создали художественной прозы, которая соответствовала бы европейскому понятию «belles-lettres»²⁴.

Принятое от Аристотеля деление литературы на три вида (лирика, эпос и драма) неадекватно по отношению к арабской литературе классического периода²⁵

Для арабов характерным видом художественной литературы вплоть до XIX в. оставалась поэзия, рядом с которой, в тени ее, с древнейших времен существовала проза. Драмы арабы не знали вообще, хотя и были знакомы с представлениями народного театра²⁶ или храмовым ритуалом христиан, особенно сабейцев Харрана²⁷

Арабскую классическую письменную литературу, таким образом, следует делить дихотомически на поэзию и прозу. И та и другая складывались на почве устной народной словесности и богатой бесписьменной поэтической традиции. В дописьменный период поэзия арабов уже обладала отчетливо дифференцированными жанрами лирической поэзии, а в прозе, как это убедительно показал Блашер, произошло отслоение повествовательного, ораторского, волшебного-фантастического и воспитательно-дидактического жанров²⁸

Принимая положение о том, что средневековым арабам от древнейших времен «досталась известная нерасчлененность чувственного и рационального познания мира»²⁹, предопределившая синкретический характер некоторых литературных жанров, следует оговорить, что изначально памятники арабской прозаической письменной литературы поглотили жанровую дифференцированность предшествующей устной традиции и нерасчлененность прозы.

В арабской письменной литературе прежде всего Коран включил все предшествующие знания мира и явился одновременно как памятником нерасчлененных элементов мифологии, преданий, юриспруденции, прак-

тических знаний, достоверных фактов, так и памятником грандиозной фикции «превратного мира». «Религия, — писал К.Маркс, — есть общая теория этого мира, его энциклопедический комpendиум, его логика в популярной форме... его спиритуалистический point d'honneur, его энтузиазм, его моральная санкция, его торжественное восполнение, его всеобщее основание для утешения и оправдания. Она претворяет в фантастическую действительность человеческую сущность, потому что человеческая сущность не обладает истинной действительностью»³⁰

Структура и синкретизм Корана оказали влияние на структуру некоторых средневековых прозаических жанров и придали им такой же синкретический характер. В конечном счете этот синкретизм не лишает их эстетической ценности, ибо художественность пронизывает всю многослойную структуру произведений этих жанров.

Элементы доисламской рифмованной прозы, ораторская речь, рассказ, легенда, волшебные сказки, полуисторические и исторические предания, фантастическая повесть, притча и другие прозаические жанры, известные арабам еще до Мухаммада³¹, были переработаны и включены им в Коран, так как он мог создавать свою грандиозную фикцию мира только на предшествующем материале, который узнавали и могли воспринять его современники — создатели высокоорганизованной поэзии, жившие в атмосфере творческой фантазии и вымысла.

Средневековое сознание арабов уже признавало вымысел как основу художественного творчества³². Правда, средневековые теоретики арабской литературы, интересовавшиеся формальной стороной поэзии, очень мало касались проблемы творческого акта и художественного осмысления действительности. Некоторые замечания к этим проблемам мы находим у арабских философов, определявших поэтические суждения как абсолютно ложные, основанные на вымысле³³ или имитации³⁴. Поэты, по их мнению, как и представители других искусств, «уподобляются мудрому мастеру, каким является творец»³⁵. Искусство, таким образом, было «подражанием» творческому акту Бога, создавшему видимый мир «из ничего».

О том, что в основе прозаических волшебных сказок о джиннах (*самар*)³⁶, поэтических рассказов о встречах в пустыне с джиннами, например встречах с гулем³⁷, и в основе древних мифов и преданий, на которые намекает Коран, лежал вымысел, современники Мухаммада имели более или менее ясное представление, и этому мы находим подтверждение как в древнеарабской поэзии и комментариях к ней³⁸, так и в тексте Корана³⁹.

Отсутствие четкой грани между художественной прозой и другими жанрами прозаической письменной литературы в первые века ислама может быть объяснено тем, что сознание средневекового араба не было в состоянии расчленить очевидное и допустимо вероятное, достоверное и художественный вымысел. Само познание природы смешивалось с чувством природы⁴⁰. Авторитет древних преданий, вымысла глубокой стари-

ны, был закреплён высоким авторитетом сакральных текстов, признававших, что подлинные знания были у истоков человечества и переданы в форме откровений. Эта вавилонская концепция⁴¹, вошедшая в ислам вместе с интеграцией древних космологических учений, сохранялась в нём на протяжении ряда веков, подвергаясь усиленной народной и литературной обработке. Становление художественной прозы или, вернее, выделение её из многослойной структуры прозаических письменных памятников совпадает с отслоением научной прозы, особенно в период ранних Аббасидов.

Благодаря переводам с греческого и других языков, благодаря расширению культурного кругозора арабов и вовлечению в сферу их интеллектуальных и нравственных поисков материала иных культур стала развиваться критическая мысль, в значительной степени направленная на выявление подлинного и мнимого в мусульманских преданиях. Наряду с практическими нуждами развивающейся империи эта критическая тенденция определила выделение специальных научных дисциплин, в процессе которого вырабатывался язык научных понятий, отличный от аллегорического, метафорического языка поэзии. В конечном счёте стало ясно, что научная проза есть сама наука, и поэтому в своём стремлении к объективности и однозначности выражения она а priori и принципиально исключает всякие аффективные, алогические элементы. Она допускает только такие фигуры и тропы, которые стали общим языковым достоянием и как таковые не могут вызвать в сознании никаких образов⁴²

При всем этом необходимо учитывать положение литературы и писателя в период раннего Средневековья: они были призваны обучать, воспитывать и развлекать в рамках существующей теории Вселенной, идеологических течений, нравственных и эстетических задач времени⁴³

Иоланта Ясинская предлагает условно под арабской художественной литературой для классического периода признать *адаб* и повествовательную прозу⁴⁴

В статье «Общие соображения о плане истории арабской литературы» И.Ю.Крачковский охарактеризовал адаб как одну из наиболее распространенных и своеобразных отраслей арабской литературы, с трудом поддающуюся определению⁴⁵ По его мнению, адаб ставил целью дать занимательное и общеобразовательное чтение и «часто выполнял функции отсутствующих форм изящной и популяризаторской литературы и создал большое разнообразие типов»⁴⁶

И.Ю.Крачковский неоднократно сетовал на то, что даже в арабских средневековых работах по теории литературы термин «адаб» не был теоретически определен.

Как установили Фоллерс и Наллино, этимологически слово «адаб» связано с корнем «да'б», означающим нормы повседневного поведения, обычай, унаследованный от предков, подготовку к пиру и застольные прили-

чия⁴⁷ Таким образом, «адаб» означал все то в светском, мирском понимании, что означала «сунна Пророка» для мусульманской общины. Из первичного значения — «привычка и разумные нормы поведения, унаследованные от предков и достойные похвалы» — развилось в дальнейшем понятие адаба как высоких качеств души, воспитанности и образованности и в этом смысле стало соответствовать этике⁴⁸ По мнению Габриэли, в начале периода Аббасидов понятие «адаб» соответствовало латинскому понятию «урбанитас», которое включало такие качества, как галантность, образованность и воспитанность, но уже к X в. «адаб» стало выражать сумму знаний, делающих человека воспитанным и высокообразованным в светских науках, поэзии, риторике, стилистике и т.д.

Таким образом, понятие «адаб» в какой-то мере соответствовало греческому понятию грамматики, которую классифицировали и определяли различно и которая, по определению Гэтча, в конце концов обнимала все то, что обозначается словом «belles-lettres». Хотя этот обширный смысл «грамматика» приобретала постепенно⁴⁹

Первоначально «грамматика» охватывала нормы поведения, искусство читать и писать, изучение древностей у старинных авторов (объяснение встречающихся имен богов и героев, толкование легенд и рассказов) и, наконец, критику, подразумевавшую исправление искаженных или неправильно составленных текстов, а также толкование смысла, т.е. экзегетику, или «толковницу поэтов»⁵⁰

Основой этого литературного преобразования служили произведения поэтов, которые читались не только из-за литературной, но и из-за нравственной ценности, и при этом последней придавалось более важное значение⁵¹

В «Книге адаба» Ибн ал-Му‘таза, составленной в виде афоризмов с моральной тенденцией⁵², понятие адаба сближено с понятием европейской средневековой грамматики, а из всего текста афоризмов можно экстраполировать определение адаба как комплекса знаний, совершенствующих врожденные интеллект и добрые качества человека. Они преобразуют пассивную форму интеллекта в активную и дают человеку возможность благодаря знанию мира реализовать добродетели на пути к совершенству и счастью⁵³

Ал-Фараби определяет «знание» как «некую добродетель, составляющую часть теоретического интеллекта человека, который становится актуальным в силу приобретения достоверных знаний о природе вещей и причинах их существования»⁵⁴ В конечном счете адаб — это «мудрость», дающая знание об истинном счастье, и «рассудительность», дающая знание о действиях, необходимых для достижения счастья. «И то и другое совместно способствуют совершенствованию человека так, что мудрость дает предельную цель, а рассудительность дает то, чем эта цель достигается»⁵⁵.

Этим же целям служат и поэтические произведения, направленные на то, чтобы «нечто представить в воображении»⁵⁶ Но не вся поэзия, а только та, что служит «улучшению интеллектуальной силы и направлению ее действия и мысли к счастью, к представлению в воображении божественных и благих вещей, к отличному представлению в нем добродетелей, к выявлению красоты их и выявлению безобразности и низости злых поступков и пороков»⁵⁷, т.е. дидактико-аллегорическая поэзия, о которой говорилось выше. Этическое и эстетическое в поэзии, как и в других литературных жанрах, предстают в нерасчлененном виде, потому что красота понимается как вместилище всего совершенного, как категория, охватывающая все виды духовного, интеллектуального и физического совершенства.

Упоминание различных типов адаба (адаб застоля, адаб везиров, правителей, канцеляристов и т.д.) свидетельствует только о многозначности этого слова. На широкий диапазон значений этого термина указывает и Ф.Роузентал, рассмотревший термин «адаб» в контексте общих мусульманских представлений о знании⁵⁸

В целом под адабом, видимо, следует понимать знание всего лучшего, что выработало человечество в нормах поведения, все достижения культуры, закрепленные письменной литературой, знание, необходимое человеку для гармоничного и полного совершенства. В этом смысле арабская художественная литература, получившая позже название «адаб», выражала прежде всего соотношение правильных и неправильных нравственных форм общения между людьми⁵⁹

Это соотношение различных «правил жизни» лежит в основе макама Бади аз-Замана и ал-Харири⁶⁰, оно составляет и важнейший стержень рассказов о нравственном и безнравственном в «Тысяче и одной ночи».

В оформлении адаба сыграли свою роль не только персидские элементы. Состав его по происхождению чрезвычайно сложен, как многослоен, например, состав хадисов. Первая попытка создать широкую концепцию адаба, представлявшего основной костяк литературы аббасидского периода, принадлежала персу по происхождению Ибн ал-Мукаффа (казнен ок. 757 г.)⁶¹

В IX в. уже появилась обширная адабная литература учебно-воспитательного характера, включавшая научные проблемы и концентрировавшая внимание на качествах человека, его материальной и духовной культуре. Первым, кто обогатил ее глубоким содержанием, придал ей более общедоступный и объемный характер, по сравнению с типичным «фюрстеншпигель» Абд ал-Хамида ал-Катиба, был ал-Джахиз, создавший, вероятно, одно из самых ранних произведений в жанре мирабиллий, который представляет собой одну из отраслей адаба. Мирабилии — «чудеса и реальные диковины» (арабское название — «аджа 'иб» и «гара 'иб») — это один из самых популярных жанров средневековой литературы, сохра-

нившийся до наших дней в различных формах фантастики, описаниях путешествий и приключений, возникший в глубокой древности. «В детском возрасте человечества, — писал Страбон, — люди, как и дети, просвещались при помощи рассказов»⁶²

Выходя за пределы известного, человек обнаруживал непознанный, удивительный мир чудес и реальных диковин, как и мы сегодня, только с той разницей, что мы находим для него иные способы объяснения.

Вера в удивительное, не объясненное разумом, живет до сих пор, потому что она основывается на самой природе человеческого познания. Вера в чудеса в литературах прошлых времен, а мысли прошлого относятся только к нему и могут быть объяснены только из него, возникла из наблюдений над жизнью, которая была окружена непостижимыми явлениями, из размышлений о таинстве рождения и смерти, из представления, что все обыденное в действительности есть цепь, не имеющая ни начала ни конца.

Истоки «чудесного» жанра в арабской литературе, как и в любой другой, не могут быть определены однозначно. Прежде всего он опирался на устные традиции арабской старины и коренился в мировоззрении кочевых арабов доисламских времен, живших на своем «острове» в окружении древнейших цивилизаций.

В ранних и позднейших образцах и проявлениях жанра мирабиллий у арабов обнаруживаются следы древнесемитских культур, греко-римской и индоиранской литератур⁶³

Достоверные сведения, рассказы, мифы и легенды черпались из волшебных сказов, дидактических притч, исторических преданий, сообщений путешественников, наблюдений ученых. Все, что представляло интерес для рассуждений о непознанном, невероятном и необычном, служило исходным материалом для создания «чудесного» жанра, и поэтому нет никакой необходимости видеть его истоки только в греко-римской или индоиранской литературах. Более того, едва ли нам когда-нибудь удастся полностью установить источники информации в памятниках арабских мирабиллий, которая часто попадала в них не в виде прямых литературных заимствований, а через цепь устных передач, звенья которой утрачены безвозвратно.

Многие данные, содержащиеся в арабских мирабиллиях, несомненно опосредованно заимствованы из греческой литературы и литературы упадка Римской империи через источники, которые не обнаружены, хотя греческое и римское происхождение этих данных не вызывает никаких сомнений⁶⁴ Ряд фантастических сюжетов, представленных в арабских мирабиллиях, мы обнаруживаем в более ранней персидской литературе, где этот жанр существовал, видимо, в литературно завершенном виде, так же как и у греков.

Даже Аристотелю приписывается трактат «О чудесных случаях», хотя, вероятно, ранним произведением этого жанра на греческой почве была

«Аримаспея» Аристея из Проконнеса, представлявшая собой сборник «фантастических рассказов о народах и странах, находившихся вне круга сведений ранних ионических авантюристов, отваживавшихся посещать неведомые моря и побережья, но известных им по слухам и собственным измышлениям»⁶⁵

Помимо Аристея Проконнесского в жанре мирабиллий писал некий Антоний Диоген, которого Дж.О.Томсон считает одним из ранних представителей этого жанра⁶⁶. К этому жанру следует отнести фантазии Псевдо-Плутарха (II в. н.э.) «О лице, видимом на диске Луны»⁶⁷, многие пассажи в трудах Помпония Мелы⁶⁸, Солина⁶⁹, Псевдо-Каллисфена⁷⁰ и особенно в «Естественной истории» Плиния Старшего, одного из создателей «теории знамений».

В арабских мирабилиях «теория знамений» получила самостоятельное развитие, так как на мусульманской почве она была закреплена авторитетом Корана.

Плиний, рассуждая о чудесах природы и о ее «злодеяниях», допускал, что «капризная природа может создать все что угодно, но, если не верить во все эти чудеса, способности человека и без того поразительны»⁷¹. Тысячелетие спустя эти же мысли выскажет и среднеазиатский ученый ал-Бируни, объяснявший диковины с научных позиций⁷².

В основу жанра легли рассказы мифического, волшебного, легендарного, нравственного и космологического содержания. «Удивительные», или «чудесные», рассказы *хурафат*, повествующие главным образом о джиннах, их поступках и превращениях, сохранились от доисламской старины⁷³. К повествовательным формам этого жанра относились и рассказы *самар*, включавшие исторические и легендарные факты, волшебные сказки, анекдоты⁷⁴.

В мирабилии вошли и такие виды повествовательной прозы, как *кисса*, *хикайя* и *хадис*⁷⁵. Термины «кисса» и «хикайя» употреблялись в X в. в значении «повесть, сообщение о каком-нибудь эпизоде, случае», а также обозначали анекдот.

Хадисы⁷⁶ — рассказы, связанные с жизнью и деятельностью Пророка, включавшие обширный религиозный, космологический, нравственно-дидактический и прочий материал, составляли помимо Корана сумму знаний, необходимых для общины мусульман. Они служили опорой жанра мирабиллий. Поскольку хадисы были частью сакральных текстов, их авторитет наряду с авторитетом поэзии, удерживаемым в сознании арабов с доисламских времен, подтверждал в «чудесных» рассказах достоверность преданий. Космогонические и антропологические хадисы явились одновременно и средством передачи древних неарабских мифов и их интеграции в ислам.

Богатый и разнообразный материал жанру мирабиллий поставляли различные описания путешествий, морские рассказы о «чудесах», «островах

блаженных» и «счастливых»), островах женщин и сатиров, об антиподах и таинственных безднах, удивительных существах и необычных явлениях⁷⁷

Сами путешественники были не только источником «чудесной» информации, но и авторами сочинений в этом жанре⁷⁸

Достоверные и фантастические данные поставляли и разнообразная географическая литература, опиравшаяся на греческие источники, рассказы путешественников и купцов, сведения почтового ведомства и халифских канцелярий. Достоверным и допустимо возможным материалом, дававшим выход на построение гипотез и теорий, снабжали литературу точные и естественные науки.

Жанр мирабилей окончательно закрепился только в XII в., когда появились работы, авторы которых стремились изложить законы, управляющие планетарной системой, или объяснить небесные и земные явления. В этих сочинениях суммируются астрономические, ботанические, зоологические, геолого-минералогические и этнографические знания. Их авторы выступают как знатоки религии и науки, включают в свои сочинения наряду с научными представлениями и сведениями по фармакогнозии и народной медицине предрассудки и суеверия. Они сводят воедино литературные и фольклорные предания, часто принимая за действительное порождение фантазии⁷⁹

Как проявление характерного для Средних веков дуализма в жанре мирабилей возникли эзотерическое и экзотерическое направления, отвечавшие образовательным и жизненным стремлениям масс и переносившие центр тяжести одно — в схоластические абстракции и потусторонний мир, другое — в реальные явления жизни⁸⁰

Таким образом, внутри жанра имелись сочинения с мистическим и рационалистическим содержанием, хотя грань между обоими направлениями никогда не была прочной.

Классический образец первого направления — «Аджа'иб ал-махлукат ва гара'иб ал-мавджудат» («Чудеса творений и диковины существующего») неизвестного автора, возникший на персидской почве в XII в.⁸¹ Но для развития и канонизации жанра мирабилей в арабской и персидской литературах большое значение имело арабское одноименное сочинение Закарийя ал-Казвини (XIII в.) «Аджа'иб ал-махлукат ва гара'иб ал-мавджудат»⁸² и его вторая книга — «Асар ал-билад ва ахбар ал-'ибад» («Памятники стран и предания о людях»)⁸³ До ал-Казвини и после него ни одно произведение в жанре мирабилей не имело такой продуманной и строгой структуры, такой сжатой формы и насыщенности информацией, как его «Чудеса творений и диковины существующего»⁸⁴.

Последующие сочинения в этом жанре и энциклопедии мамлюкского периода — многотомные энциклопедии ал-Ватвата, ал-Калкашанди, ал-Омари и ан-Нувайри⁸⁵, — хотя и включали весь материал, использованный ал-Казвини, не пользовались такой популярностью, как «Чудеса тво-

рений». Интерес к этому сочинению сохранялся в мусульманских странах вплоть до XX в. Оно неоднократно переводилось на персидский и турецкий языки и несколько раз издавалось в конце прошлого века⁸⁶

После ал-Казвини появилось несколько значительных сочинений в жанре мирабилей, но большая их часть в основном была подражанием ему, лишенным той широты охвата знаний, которой обладали «Чудеса творений». Отсутствие свежих идей и притока научной мысли в эпоху упадка арабской культуры, обесценивание гуманистических нравственных идеалов, наступившие после монгольского нашествия, привели к оскудению жанра и углублению мистики, болезненные симптомы которой проявлялись уже в ранний аббасидский период, особенно накануне падения Багдадского халифата.

Только в XIX в. египтянину шейху Рифа'а ат-Тахтави, жившему некоторое время во Франции, и таджику Ахмаду Донишу, побывавшему в России, удалось вернуть блеск «чудесному» жанру. Нет ничего удивительного в том, что ат-Тахтави в Египте, Дониш в Средней Азии проложили путь к современной художественной литературе, один — у арабов, другой — у таджиков: жанр мирабилей, синкретический и многослойный по своей структуре, давал выход к художественному познанию мира.

Точно так же как в арабской, в европейской литературе уже к XIII в. закрепляется сходный жанр с характерными и для средневекового христианского Запада чертами эзотеризма и экзотеризма. Наиболее раннее сочинение подобного типа — «Image du monde» — было написано в 1245 г. Готье из Меца во Франции и представляло собой очерк космогонии, географии и астрономии в стихах. Около 1260 г., как уже упоминалось, на французском языке появилось сочинение «Trésor» флорентийского изгнанника Брунетто Латини, которого позже Данте назвал великим философом. Вплоть до XV в. это сочинение было таким же популярным на Западе, как и «Чудеса творений» ал-Казвини на Востоке. «Trésor» Брунетто Латини — компиляция из Библии, трудов Аристотеля, сочинений религиозных мыслителей, из Плиния и Птолемея, средневековых естественно-научных книг и по содержанию сходна с книгой арабского космографа.

В конце XIII в. аретинский монах Ристоро д'Ареццо создал упомянутое выше сочинение «Composizione del mondo», которое по структуре, содержанию и задачам почти целиком совпадает с «Чудесами творений». Таким образом, в Европе в XIII в. сложилась «чудесная» литература, типологически сходная с арабской. Не исключено, что в формировании ее не второстепенную роль сыграли и арабские мирабилии.

Из предшествующего рассмотрения следует, что значительные пласты арабской средневековой литературы нам малоизвестны, и создать полный свод истории арабской литературы, в котором получили бы отражение все виды и жанры ее в их естественном формировании и эволюции вплоть до наших дней, в настоящее время невозможно. Такая задача выполняема

только при условии проработки отдельных видов и жанров литературы в их развитии.

До сих пор памятники письменной литературы арабов изучены не настолько, чтобы сделать окончательные выводы о взаимосвязанности поэзии и прозы. Еще меньше известен нам процесс отслоения художественной прозы от других видов арабской письменной литературы, что не позволяет квалифицировать и классифицировать их в жанровом отношении. Арабская письменная проза, многослойная и сложная по структуре, содержанию и предназначению, выражала средневековое мировоззрение, которое, соответственно своей эпохе, было преимущественно теологическим. Связь литературы с религиозно-философскими учениями, эстетическими и этическими концепциями на всех уровнях литературного процесса рассматривалась в основном при изучении конкретных памятников. И в меньшей степени получили теоретическое обобщение проблемы связей литературы и науки, научной и художественной прозы, позволяющие диалектически и в целом представить литературу как живой организм, включающий всю духовную и интеллектуальную историю арабов.

Арабская литература, как и любая иная, — явление, не изолированное от воздействия других культур. Инородные влияния и идеи не отрицают оригинальности того или иного произведения: все зависит от контекста, в котором они существуют. Это положение в еще большей степени применимо к литературам в целом, и без решения общей проблемы взаимосвязи и взаимообусловленности культур в конкретно-исторических условиях невозможно решение частных вопросов, как, например, происхождение адабной литературы, развитие ее и отслоение от нее художественной прозы и возникновение синкретического жанра мирабиллий.

Во время чтения университетских курсов мне неоднократно приходилось сталкиваться с рядом нерешенных общих проблем: соотношение ислама и реликтовых доисламских представлений в арабской литературе; достоверное и художественный вымысел в средневековой адабной прозе; синкретический характер ранней арабской художественной прозы; общее и своеобразное в литературах Востока и Запада; соотношение воспитательной и эстетической функций в арабской литературе; формирование жанров и возникновение канона.

Естественно, что все эти проблемы могут быть досконально изучены только усилиями многих специалистов. И все же один из литературных жанров, а именно жанр мирабиллий как часть адабной литературы, позволяет почти в целом охватить круг этих проблем.

На изучение адабной литературы ориентировал И.Ю.Крачковский⁸⁷, а практическая необходимость охвата всех звеньев средневековой арабской литературы, создания ее полного свода подтверждает правильность этой ориентации⁸⁸. Помимо этого, без знания такого звена, как адабная литература, принципиально невозможно уловить момент перехода от сред-

невековой многосоставной прозы к современной художественной прозе арабов, уяснить формирующие ее начала, инерцию традиции и, наконец, своеобразие.

Изучение памятников «чудесной литературы», стоявших на стыке научной и художественной прозы, позволило увидеть эти проблемы в целом на конкретной литературе.

Круг источников оказался значительно шире тех памятников, которые содержали в своих названиях слова «чудо», «чудеса» или «дивовины». «Чудесный» материал включали и памятники географической литературы, энциклопедии и научные трактаты, посвященные разным отраслям специальных знаний. Раскрытие содержания памятников «чудесной» литературы потребовало и тщательной проработки Корана, хадисов, исторических сочинений того времени.

Многие из памятников мирабилей не сохранились в полном виде, и их приходилось реконструировать по сохранившимся цитатам в более поздних сочинениях.

Некоторые арабские сочинения «чудесного» жанра имели свои персидские параллели или были переведены на персидский язык, что повлекло за собой изучение и этого круга литературы.

Естественно, что некоторые сочинения этого жанра не были рассмотрены по разным причинам: часть из них остается в рукописях европейских рукописохранилищ и библиотек стран Востока, часть сочинений, несмотря на то что они были прочтены и изучены, осталась вне пределов данной работы. Однако материалы по ним были использованы в описании жанра.

Некоторые памятники, содержащие в своих названиях слова «чудо» и «чудеса», прямого отношения к жанру мирабилей не имеют и по этой причине не упоминаются.

Богатейший материал для изучения проблемы жанра дают классические произведения «чудесной» литературы Закария ал-Казвини, и по этой причине им уделено большее место.

Европейскими исследователями жанр мирабилей в целом и специально не рассматривался, но в связи с изучением истории отдельных наук (астрономии, минералогии, океанологии, истории путешествий и пр.) многие авторы привлекали данные мирабилей и касались биографий их создателей. Особенно часто «чудесная» литература благодаря обширным материалам по народоведению привлекалась историками и специалистами по истории географических открытий. По этой причине некоторые сочинения этого жанра были изданы и частично переведены на европейские языки. К ним постоянно сохранялся интерес как к памятникам, содержащим помимо основного, мирабилического, достоверный материал⁸⁹

Баснословие, фантастика и вымысел в них, столь важные для историков художественной литературы и фольклористов, раздражали специали-

стов по истории естественных наук. Только недавно были сделаны первые попытки связать мирабилии с художественной прозой арабов.

В 1959 г. литературовед Шауки Дайф, интересовавшийся средневековой арабской прозой⁹⁰, опубликовал небольшую книгу «Аджа'иб ва асатир» («Чудеса и баснословие»)⁹¹, составленную из небольших фрагментов образцов арабских мирабиллий, коротких заметок об их авторах и вводных рассуждений. В книгу вошли фрагменты прозы Ибн Васиф-шаха, Ибн ал-Варди, Закарийа ал-Казвини и ад-Димашки.

Краткий аннотированный перечень арабских книг в жанре «аджа'иб» привел в журнальной публикации американский ученый Мухаммад Бакир Улван⁹². И хотя в его задачи не входило определение жанра и выявление специфики произведений о чудесах и о диковинном, он верно характеризует их как сложные произведения, включающие достоверные, вероятно-допустимые и вымышленные литературные материалы⁹³, очень важные для изучения арабского фольклора⁹⁴, следуя, видимо, положению Шауки Дайфа, что в Средние века арабская литература располагала художественными народными (*ша'биййа*) повестями (*кисас*), но не имела литературных (*фасих*). Шауки Дайф причислял все рассказы, повести, литературные анекдоты к народной литературе, за исключением макама, которые единственно могли быть признаны собственно художественной литературой средневековых арабов⁹⁵.

К сожалению, полезная работа Улвана не всегда содержит научную информацию об авторах мирабиллий и их сочинениях. Ряд книг в жанре «аджа'иб» в его списке пропущен.

Особенно ценной для изучения жанра мирабиллий остается фундаментальный свод «Арабская географическая литература» И.Ю.Крачковского⁹⁶. В нем представлены наиболее крупные авторы, писавшие в данном жанре, и содержание их сочинений изложено на основе либо личных изысканий, либо наблюдений европейских востоковедов. И.Ю.Крачковский ставил себе задачей дать суммарное представление о географической литературе и по этой причине не касался вопросов, выходящих за рамки достоверных землеописательных представлений арабов, что, напротив, составляет основной предмет предлагаемого читателю исследования. Различие задач обусловило и принципиально иной подход к изучению литературных памятников, но вместе с тем в «Арабской географической литературе» И.Ю.Крачковского есть важные заметки, касающиеся жанровых особенностей мирабиллий.

В публикуемой книге поставлены задачи:

1) Выявить возможные истоки возникновения «чудесной» литературы; выделить основные, наиболее характерные памятники; раскрыть их содержание и определить структуру; изучить формирование жанра и установить общие жанровые признаки; определить пути развития и место мирабиллий в истории арабской средневековой литературы и в эволюции художественной прозы.

Изложить содержание памятников как сумму средневековых знаний о Вселенной, включающих теории о ее возникновении и гибели, учения о «трех царствах» природы и разнообразные концепции о происхождении, месте и целях человека в иерархии бытия, т.е. фундаментальные основы средневекового мировоззрения арабов.

Рассмотреть проблему отношения средневековых литераторов к достоверным фактам и художественному вымыслу и по возможности раскрыть процесс формирования арабской художественной прозы в ранних мирабилиях.

Определить уровень нравственной философии авторов мирабилий и их идеалы нравственной красоты и добродетели; поиски «всеобщего блага» человечества и в связи с этим все то непреходящее, ценное, что роднит их с современностью.

В ходе изложения даются сделанные мной переводы образцов научной и художественной прозы, относящихся к «чудесной» литературе арабов.

Правда и вымысел в арабской литературе

Прежде чем перейти к рассмотрению памятников «чудесной» литературы и чтобы понять их внутреннюю логику, следует уяснить общую концепцию правды и вымысла в арабской литературе.

Для определения достоверности и допустимости вымысла в ней коснемся литературных споров о правде и вымысле, получивших отражение в работах крупнейших арабских теоретиков поэтики IX–XIII вв.

«Нетрудно понять, — пишет Бюргель, — что вопрос о степени правдивости поэзии является вопросом о ее сути. Однако суть содержится в языке, а язык в каждом своем слове неразрывно связан с миром вещей, которые он называет. Он может эти вещи переиначить, переоформить, транспонировать, строить из них новый фантастический, удивительный, сюрреалистический или метафизический мир. Каково же в таком случае предназначение поэта? Что дозволено ему, что должен он говорить и что может утаить? Дозволено ли ему обманывать, или он обязан говорить правду? И что будет из того, если на один или другой из этих вопросов он ответит позитивно? Проблема эта стара, трудна, и в любом случае решить ее однозначно невозможно»¹

Над этими проблемами задумывались уже древнегреческие мыслители, и прежде всего Платон и Аристотель. Противоречия в их высказываниях относительно сущности поэзии, видимо, возникли на почве более поздних интерпретаций их взглядов.

По Платону, предназначение поэта состоит в том, чтобы он провозглашал правду и поступал как ее глашатай и воспитатель молодежи в «Политее», утопическом городе Платона. Деятельность поэта определена как «мимесис» — подражание, но, чему надлежит подражать, решает морально-дидактическая школа поведения. Платон относит к тому, что достойно презрения, ложь поэтов, утверждающих, будто «множество несправедливых были счастливыми, а справедливых — несчастными и что несправедливое поведение приносило пользу» (Республика, 392) или же что «сыны

богов и герои допускали дурные и порочные поступки» (Республика, 391). Из этого следовало, что действительность нужно показывать не такой, какой она является, а фиктивной, вымышленной и беспорочной. Правда у Платона, таким образом, основывается на гармонии красоты и добра, и, следовательно, его поэт — идеалист, а не реалист²

Аристотель, в свою очередь, расширяет рамки представления о мимесисе, когда в «Поэтике» пишет о трех возможностях подражания: «Следует подражать действительности либо такой, какова она есть или была, либо же такой, как о ней говорят или полагают, что она есть, либо такой, какой она должна быть» (Поэтика, 25, 2).

Таким образом, в сферу поэтического подражания отчетливо включаются помимо этико-дидактических также историко-реалистические и мифологические области. Однако основное расширение объема мимесиса происходит благодаря тому, что Аристотель принимает иные, нежели Платон, основы выбора. Не платоновская правда («все, что добро, то прекрасно»), а то, что правдоподобно (*tó eikós*), и вместе с этим то, что «поразительно» (*tó thaumastón*), являются самыми высокими руководящими понятиями аристотелевской поэтики. Чтобы «удивить» читателя, в определенных случаях в поэзии можно представлять то, что невозможно (*tó adúnaton*), и то, что абсурдно (*tó átoron*). Аристотелю принадлежит очень важное высказывание: «Мы должны отдавать предпочтение тому, что невозможно, если оно правдоподобно, перед тем, что возможно, но неправдоподобно» (Поэтика, 24, 19). Не следует удивляться тому, что в «Поэтике» мы читаем такое высказывание: «В самой большой степени Гомер учил других поэтов, как нужно обманывать: а это есть обманное суждение *paralogismos*» (Поэтика, 24, 18).

Аристотель в данном случае имел в виду определенную технику повествования в эпосе, которая приводит читателя или слушателя к ошибочному заключению. Последующее опровержение обмана еще больше удивляет читателя. Здесь речь идет не о разрешении безудержного обмана читателя, а скорее о похвале обману, который подчинен положению о правдоподобности.

Из всего этого следует, что Платон и Аристотель согласны в том, что поэт обязан считаться с идеальной действительностью, находящейся вне банальной повседневной жизни, полной случайностей и превратностей. При этом Платону важны исключительно этические ценности, Аристотелю же в большей мере эстетические. Оба, наконец, более или менее отвергают имплицитность и, может быть, даже постулируют поэтическую изобретательность, вымысел. Точно так же, когда речь идет о проблеме поэтического вдохновения, оба философа не очень отличаются друг от друга. Аристотель иногда называет поэзию божественной (*éntheon*), а поэтов *manikoi* и *ekstatikoi* — «безумцами» или же «вдохновенными» (имеющими откровение?).

Позднейшее развитие этих идей привело к тому, что иногда Аристотеля считали сторонником поэтического обмана без всяких ограничений, в то время как Платона — творцом эзотерической поэзии; Аристотеля — основным представителем школы ремесленно-художественного понимания, Платона — протагонистом вдохновения как неперемennого условия правдивой поэзии³

«Реализм» доисламских поэтов имел свои границы. Уже Грюнебаум обратил внимание на некоторые из них, и прежде всего на то, что сильные традиции и конвенциональность ограничивали поэта в выборе фрагментов действительности⁴ (Кстати, Грюнебаум применяет эти два начала в таком виде при определении отличий арабской и персидской поэзии, что не может быть полностью принято.)

Не случайно один из первых мусульманских ученых, Абдаллах ибн ал-Аббас, назвал доисламскую поэзию «диван ал-араб», понимая под словом «диван» все, что вмещало в себя исторический архив арабов и сокровищницу народной памяти⁵

Бюргель считает, что политические функции поэта и необходимость прославления своего племени и поругания противников, независимо от качеств, присущих им в действительности, повлияли на развитие двух направлений и ограничивали реализм доисламской поэзии. «Собственное племя было великолепным, храбрым, щедрым и благородным, враги же — трусливы, скупы и подлы»⁶

Необходимость в панегирике и сатире создавала сопротивление реалистической тенденции этой поэзии, которое было трудно преодолеть. На этом фоне и возникало то напряжение, которое стало решающим фактором позднейшего развития арабской поэзии.

Ислам, произведший полную нравственную и политическую революцию в быту арабов, «изменивший все их понятия, все их стремления»⁷, в целом наследовал эти тенденции и еще больше углубил разрыв между реальным и вымыслом, между правдой и обманом, поменял местами реальное и идеальное, так как подлинно верующим был тот, кто уверовал в «невидимое». Оно-то и было той правдой, по которой определялось поведение человека и его восприятие прекрасного.

Что касается Мухаммада, то в его отношении к поэзии просматривалась двойственность.

С одной стороны, он был вынужден отбиваться от своих противников, считавших его посредственным поэтом, т.е. человеком «очарованным», «одержимым», в которого «вселился джинн», как это представляли доисламские арабы. В этой ситуации он должен был отграничить пророков от поэтов и создать теорию откровения или вдохновения, по которой пророки и поэты имели разные источники вдохновения. Через весь Коран проходит учение о пророках, которые, получив божественное откровение, увещевали свои народы, призывая поверить в «невидимое», «тайное», со-

ставляющее основу всей реальности (Коран 2:2). Во всех случаях в подтверждение этой единственной и единой реальности приводились факты гибели поколений, племен и народов. Забытые развалины древних городов были наглядным подтверждением допустимости этой реальной могущественной силы⁸

То, что арабы представляли «пророка» поэтом, следует из ряда аятов Корана. В суре «Пророки»: «И тайно беседовали те, которые были несправедливы: „Разве это не человек, подобный вам?..“ Сказал он: „Господь мой знает речи в небесах и на земле; Он — слышащий, знающий“. Да, они сказали: „Пучки снов! Да, измыслил он его облыжно! Да, он поэт!..“» (21:3–5)⁹

К тому же второму, мекканскому периоду относится сура «Поэты», в которой совершенно четко определяются поэты: «Не сообщить ли Мне вам, на кого нисходят сатаны? Нисходят они на всякого лжеца, грешника. Они извергают подслушанное, но большинство их лжецы. И поэты — за ними следуют заблудшие. Разве ты не видишь, что они по всем долинам бродят и что они говорят то, чего не делают...»¹⁰ Поэты, таким образом, уподоблены тем, кто обманывает, внушенный дьяволом, а пророки — те, кому ниспослано божественное откровение.

Механизм передачи джиннами сведений поэтам описан Кораном и преданиями. Так, в Коране сказано, что если джинны желают узнать тайны небес, то они подкрадываются и подслушивают слова Бога и разговоры ангелов. Именно поэтому в Коране говорится: «Уже устроили Мы в небе башни и разукрасили их для смотрящих. И охранили Мы их от всякого сатаны, побиваемого камнями» (15:16–17). В одном из хадисов, приписываемых Мухаммаду, говорится, что и ангелы иногда спускаются на облака и беседуют о том, что определено на небе. Джинны напрягают свой слух и то, что услышат, сообщают потом прорицателям; но присоединяют к этому еще сотню собственных ложных выдумок¹¹.

Шпренгер приводит интересный мусульманский миф, по которому поэт-прорицатель Савад ибн Кариб получил известие о посланничестве Мухаммада от своего джинна, т.е. доброго гения. Халиф Омар, к которому привели Савада, стал расспрашивать его, каким образом он получил откровение.

Однажды я находился в полудремотном состоянии, рассказывал Савад, и вот ко мне пришел мой джинн и, толкнув меня ногою, сказал: «Встань, Савад, и слушай, что я тебе поведаю! В племени Лувай ибн Галиб явился посланник Аллаха, который проповедует и призывает ему служить». Затем он произнес стихи: «Ты удивляешься джиннам и оставляешь их, а потом кладешь седло на верблюда, чтобы ехать на нем. Если ты стремишься к истине, ступай в Мекку. Джинн, любящий истину, отличен от лживого. Поезжай к избранному из рода хашимитов и помни, что только тот, кто опережает, не опаздывает».

Этот джинн являлся мне три дня и три ночи сразу и говорил мне почти одни и те же слова. Наконец я отправился и, прибыв в Медину, встретил Пророка,

окруженного своими последователями, и рассказал ему, как было дело. Потом я добавил: «Свидетельствую, что нет никакого божества, кроме одного Бога, и что ты доверенный его и посвященный во все тайны...»¹²

В том, что Мухаммад предал анафеме поэтов, нет никаких сомнений, но, с другой стороны, он не мог не считаться с поэтами, которые имели влияние в племенной среде. В этом состояла двойственность отношения Мухаммада к поэзии, и сообразно ей он добавил к проклятию исключение для поэтов: «Кроме тех, которые уверовали и творили добрые дела и поминали Аллаха много» (Коран 26:227), — очень важное для закрепления религиозного идеала и отрыва поэзии от действительности, переносящее ее в план эзотерики. Поэт мог писать только о божественной правде, т.е. идеальной, оторванной от самой жизни.

Установив различия в источниках инспирации между собой (откровение ему передано ангелом Джабраилом) и поэтами (их вдохновляют джинны, шайтаны), Мухаммад в то же время подчеркнул, что у него откровение и дела полностью совпадают в противоположность поэтам, которые «говорят то, чего не делают». Таким образом, своим авторитетом он укрепил основные позиции поэтического творчества: инспирацию и вымысел. Но самое важное допущение состояло в том, что Мухаммад, отрицательно охарактеризовавший доисламскую поэзию, одобрил тех поэтов, которые приняли ислам. По одному из хадисов, который приводит Ибн Рашик в «ал-Умда», Мухаммад подтвердил, что поэты-мусульмане вдохновляются Джабраилом¹³, и это еще больше извиняет их даже за целенаправленную ложь, так как обман является обычным для поэтов.

Ибн Рашик на основе всего этого делает окончательный вывод: «К особенностям поэзии относится то, что обман, который с точки зрения любого человеческого суждения является греховным, у поэтов становится украшением»¹⁴

Таким образом, Мухаммад создал широкие возможности для поэзии вымысла, основанной на вдохновении. И вместе с тем, несмотря на такие теоретические посылки, предложенные Мухаммадом, понятие об источнике вдохновения со временем (за исключением чисто религиозной, суфийской поэзии, где оно иногда просвечивает в посвящениях Богу, Мухаммаду и святым) почти полностью исчезло.

В чем же состояла причина того, что поэты забыли об источнике вдохновения — ангеле Джабраиле? Вероятно, в том, что хадис был поддельным и не мог быть принят теологами, так как давал широкие возможности для лжепророчества. Не менее существенным было и влияние традиции. «Какое откровение мог дать архангел Гавриил, — пишет Бюргель, — великим арабским поэтам, таким, как Омар ибн Аби Раби'а, Валид ибн Йазид, Абу Нувас и ал-Мутанабби? Все эти арабские поэты не были ясновидами, ничего не знали о какой-либо функции, объясняющей мир и объясняющей тайну. Ведь, по их мнению, мир был достаточно полно объяс-

нен откровенном Мухаммада в Коране, а его тайны настолько, насколько это необходимо человеку, разъяснены исчерпывающим образом. Так что в целом арабские поэты после Мухаммада оставались тем, чем они были до него: реалистами с более или менее выделенной, подчеркнутой политической функцией»¹⁵ Арабские теоретики поэзии подтверждают такое положение вещей, с одной стороны, доказывая, что арабскую поэзию можно свести к панегирику или сатире, а с другой стороны, считая, как пишет Ибн Рашик, что «поэзия, за небольшим исключением, является только описанием»¹⁶

Мнение Ибн Рашика интересно для решения проблемы описательной географии и жанра мирабиллий, так как непосредственно относится к ним.

Крупнейший арабский теоретик поэзии Кудама ибн Джа'фар (IX–X вв.) приводит одну цитату в «Накд аш-ши'р» («Критика поэзии») как наиболее удачное описание (*васф*):

Пустыня была пуста, и ничего не было видно в ней, кроме следов охотников, которые стреляли, гремя колчанами, свисавшими с плеч.

Кудаме объясняет достоинства этого стиха, процитированного не полностью, следующим образом: «Поэт в нем исчерпывающе представил внешний облик лучников, их благородные и наиболее типичные черты и так отлично их передал, что читатель просто видит людей перед собой».

Поэты действительно достигали в передаче образа удивительной полноты, и картины пустыни в их стихах становились зрительно осязаемыми. Так в доисламской поэзии Тарафа описывает верблюдицу:

Прочь уходит тоска при появлении сухопарой, которая бежит рысью, будь то поздний вечер или раннее утро; она надежна, как жерди погребальных носилок.

Я гоню ее по гладкой, ровной дороге, похожей на полосатый плащ.

В беге она опережает таких же быстроногих, ставя на гладкой и торной дороге заднюю ногу там, где была передняя.

Она пасется на холмах, густо покрытых весенними травами, вместе со стельными и питается сочной травой на лугах, напоенных весенними дождями¹⁷

Такое же подробное и зримое описание верблюдицы есть у Антары, описание коня — у Имру'улкайса. Благодаря детальному прописыванию картины поэт достигал полного зрительного эффекта. Это, однако, не производит впечатления на современного читателя. Напротив, вся картина утомляет своей натуралистичностью, несмотря на остроумные сравнения, ассоциации, ловко вводимые в стих, которые подчеркивают и усиливают зримость предмета.

Из многочисленных примеров можно увидеть, что арабские поэты стремились к полной и реально осязаемой передаче увиденного и подмеченного ими. И все же эта реалистичность имела свои границы. Связанный с племенем, позже — с халифом или правящим домом, поэт был обязан прославлять их и порицать врагов, прибегая к любому вымыслу. Поэт

не мог оставаться правдивым, так как его субъективные чувства не играли роли: он писал или произносил стихи либо по заказу, либо из страха перед гневом своих правителей. В какой-то степени исключение составляли траурные элегии, создание которых не зависело непосредственно от заказа, и они могли быть выражением неоплаченных чувств.

Ибн Рашик приводит анекдот об одном поэте, у которого спросили, почему его траурные стихи, посвященные умершему везиру, не имеют такого эффекта, как панегирические. На это он ответил: «Тогда мною руководила надежда на высокую награду, а сейчас — только пиетизм»¹⁸

«Благодаря таким чувствам, — пишет Бюргель, — таким целенаправленным обращениям обусловленный вид речи является пафосом или высказыванием, которое служит не столько лирическому чувству, сколько политической воле, и меньше зависит от чувств, чем от убеждений. Ведь средством убеждения является риторика. Реалистичность и пафос — это полюсы напряжения, между которыми происходит развитие арабской поэзии. И если классицизм означает гармоничное соединение полярно противоположных элементов, то классицизм староарабской поэзии опирается на объединение реалистичности и субъективного пафоса. Мы могли бы определить этот раннеарабский реализм как патетический. Такое понятие означало бы достижения этого периода. Во-первых, это был период интенсивного описания действительности, во-вторых, период субъективно-гиперболического искажения, деформации действительности, которые в сатире иногда приводят к политическим, остроумным карикатурам, в то время как в панегирике — к идеализации, что и составляло обязательный противоположный полюс сатиры в средневековой литературе»¹⁹

Начиная с IX в. благодаря устойчивости литературной традиции и закреплению риторических элементов реалистичность арабской поэзии скорее реминисценция, чем активно действующее начало.

Все это получило отражение и в спорах о правде и обмане в теоретических сочинениях.

К риторическим фигурам, деформирующим действительность, прежде всего относятся гипербола и фантастическая аргументация. Теоретики арабской поэзии, принявшие за основу положение, что «лучшее поэтическое произведение — это то, что больше всего содержит лжи» («Хайру-ши'ри акзабаху»), считали гиперболу одним из основных элементов поэтической речи и мышления.

В гиперболе различалось два вида преувеличения (*мубалага*). Один из них содержит выражение, которое не согласуется с действительностью, но допустимо в сфере возможности. Так, правитель или халиф выступает в поэзии более могущественным и благородным, а любимая — красивее, чем в действительности. Такое описание еще не выходит за рамки возможного, и все арабские теоретики не подвергали сомнению этот вид преувеличения.

Несколько по-иному обстоит дело с другим видом гиперболы, называемой *гулувв*, *ифрат* и *играк*. В ней поэт настолько отдаляется от действительности, что его слова переходят в абсурд (*мухал*), в сферу того, что невозможно и не существует. Ряд теоретиков поэзии отрицают этот вид гиперболы. Консервативные поэты не смели употреблять этот вид гиперболы, в то время как инноваторы (*мухдасун*) считали ифрат или играк переменным компонентом своего нового стиля (*ал-бади'*). Против чрезмерной, абсурдной гиперболы выдвигались такие аргументы: она неарабская по происхождению и не согласуется с правдой. Так, Ибн Рашик пишет: «Есть люди, которые считают, что высокие достоинства поэта состоят в его знакомстве с различными видами абсурдных преувеличений (*гулувв*). Я же считаю этот вид гиперболы бессмысленным, потому что она противоречит действительности и отходит от того, что обязательно и нормально (*ал-ваджиб ва-л-мута 'ариф*). Знатоки (*худдак*) говорят: „Хайр ал-калам ал-хакаик“, т.е. „Лучшая речь — это изъяснение правд“ или того, что близко к ним и родственно»²⁰

Тот же Ибн Рашик цитирует еще одного неизвестного автора, утверждавшего, что этот вид согласуется с основным требованием поэзии, которая должна ясно и понятно преподносить содержащиеся в ней мысли, так как в противном случае она не отвечает традиции арабов: «Фа инн ал-'араба иннама фуддилат би-л-байани ва-л-фасаха» — «Арабы отличаются ясностью понимания и красноречием»²¹

Теоретики, считавшие, что гулувв, играк, т.е. чрезмерные, абсурдные преувеличения, не являются арабскими, были в какой-то мере правы, так как появляются они преимущественно у поэтов персидского происхождения, писавших по-арабски. В обосновании этого вида гипербол они ссылаются на Аристотеля. Так, в «Китаб ал-бурхан фи вуджух ал-байан» Ибн Вахба ал-Катиба есть такое объяснение: «В процессе описания и сравнения, похвалы и осмеяния поэт может сохранять меру так же, как и не соблюдать ее, и даже в чрезмерной форме, вплоть до такой степени, когда он уже переходит в сферу абсурда или приближается к нему. Чрезмерность (*сараф*), ложь и абсурд (*ихала*) недопустимы ни в каких речах людей, кроме поэзии. Уже Аристотель занимался поэзией и утверждал, описывая ее, что лжи в ней больше (либо она „больше значит“, либо „больше встречается“. — В.Д.), чем правды, и сказал, что она допустима в поэтическом творчестве»²²

Вероятно, имелось в виду высказывание Аристотеля в «Поэтике» о Гомере как мастере «обмана». «Поэтика» Аристотеля была переведена в IX в. на арабский язык, и Кудама, интересовавшийся греческой философией, знал ее.

Факт опоры на авторитет Аристотеля при защите обмана в поэзии у арабских теоретиков можно объяснить тем, что арабы приняли александрийскую аристотелевскую традицию, как это видно по ал-Фараби. Ри-

хард Вальцер в статье «К вопросу об истории традиции аристотелевской „Поэтики“» показал, что ал-Фараби, определявший поэзию как способ выражения, целиком построенный на ложных предпосылках, опирался на александрийские источники «Поэтики»²³ Александрийские комментаторы Аристотеля Филипон и Илья Армянин причисляли «Поэтику» и «Риторику» к логическим трудам, входившим в состав «Органона», считая, что в них также рассматривается определенный вид логических суждений. Однако они различают суждения с точки зрения истинности их предпосылок. Так, по их мнению, аподиктические суждения опираются на абсолютно истинные, а поэтические — на ложные²⁴ Однако такая интерпретация слов Аристотеля основана на недоразумении. Аристотель в «Поэтике» и «Риторике» склонялся к умеренному соотношению риторических фигур и стремился приспособить правило золотой середины к своей науке о добродетели и к сфере риторики²⁵

Кудама, таким образом, ошибается. Но между тем следует обратить внимание на его теорию гиперболы, сформулированную очень четко. «Каждая школа, — пишет он, — которая употребляет столь чрезмерные гиперболы, выходящие за пределы реального и входящие в область того, что не существует, имеет в виду только сходство или подобие (*масал*) и достижение предела в сфере одного свойства»²⁶

Кудама приводит ряд стихотворений в подтверждение своего положения, например панегирик Абу Нуваса халифу ал-Мамуну: «Ты так испугал неверных, что они боятся даже не возникшей еще капли семени»²⁷ Естественно, что эта гипербола выходила за рамки реально воспринимаемого, но именно такая чрезмерность могла подчеркнуть непревзойденность авторитета и власти халифа.

Теория Кудама ибн Джа'фара не прижилась у арабов, хотя она отражала реально существовавший факт в поэзии. Ал-Катраджани считал, что гулувв допустим только в сатире²⁸

Ибн Рашик, в целом отбрасывая абсурдную гиперболу, не мог не согласиться с тем, что она играла важную роль в «новом стиле» — бади' Это естественно, потому что неизвестно было бы, что делать с превосходной поэзией ал-Мутанабби, который прибегал к гулувв в панегирике и сатире. Ибн Рашик делает ал-Мутанабби исключением, но считает, что в стихотворении может быть допущена только одна абсурдная гипербола²⁹

Следует еще остановиться на одной риторической фигуре, которая близко стоит к «абсурдной» и, быть может, затрагивает сущность не столько арабской, но в большей степени персидской поэзии. Речь идет о фигуре *ат-та'лил ат-тахйили* («воображаемое обоснование», «обоснование воображаемым»). О ней специально пишет Абд ал-Кахир ал-Джурджани в «Китаб асрар ал-балага» («Тайны красноречия»). Рассматривая выражение «Лучшее стихотворение то, что содержит больше лжи», он

приводит эту риторическую фигуру и определяет ее как самое важное достижение поэтов «нового стиля»³⁰

Ал-Джурджани определяет ее таким образом: «Речь идет здесь о том случае, когда поэт констатирует причину какого-нибудь естественно-обусловленного процесса, которая с точки зрения здравого рассудка не принимается в расчет»³¹ Он приводит следующий поэтический пример: «Заходящее солнце желтеет от страха перед разлукой»³² Иными словами, естественный процесс — появление желтизны у заходящего солнца — объясняется причиной чисто фантастического, воображенного характера. Происходит очеловечение, одухотворение природы, что в целом не вяжется с сущностью ислама. Далее ал-Джурджани приводит ряд примеров фантастической аргументации вроде: «Месяц спрятался за тучи, потому что стыдится блеска подружки поэта»³³

Ал-Джурджани — единственный арабский теоретик поэзии, который впервые обращает внимание на одухотворение, персонификацию природы и развернуто пишет о таком тропе, как олицетворение. Казалось бы, этот троп в арабской поэзии должен был появиться не в поздние времена, а в доисламский период, когда сознание бедуина было тесным образом связано с природой и одухотворяло ее. Однако этот троп появляется позже и под влиянием *ат-та'лил ат-тахйили* Корана, где можно обнаружить множество примеров ему. Стремление к полнейшей гармонии всего земного с небесным, заложенное в Коране, приводило и к развитию подобного рода тропов. Если Аллах в одном из хадисов надевает «курси» — трон необозримых размеров — как туфли, если «предвечная жемчужина» растеклась и стала движущейся водой, на которую Господь, смиряя ее, набросил ветер, то вполне понятно, откуда возникает такая фантастическая аргументация, как в анонимном стихе, приводимом ал-Джурджани:

Было так, будто от безумного бега ошалели потоки воды,
И потому ветер наложил на них кандалы.

В основе риторической фигуры лежит сравнение волн с блеском звеньев цепи, а может быть кольчуги. Затем поэт, восприняв эту метафору как действительность, находит объяснение цепям кандалов или смирительной кольчуге. И вместе с тем значительно глубже, как реминисценция, в этой фигуре хранится коранический образ «предвечной воды», усмиренной ветром.

В арабской поэзии классического периода этот троп не получил широкого распространения.

В.Хайнрихс утверждал, что вымысел вообще не присущ арабской поэзии и только в какой-то степени допускается в *насибе* — вводной части *касыды*³⁴

Основанием для такого суждения послужило мнение Кудамы ибн Джа'фара, писавшего, что «хорошим поэтом бывает только тот, кто свои

переживания описывает так, что каждый человек, тоскующий при воспоминании, ощущает, будто он чувствует то же, что и поэт, или прочувствовал раньше... то, что описывает поэт. В первом случае это то, что ценится, но необязательно — его внутреннее убеждение. Ведь известно, что поэзия — это только слова. Но если поэт делает при помощи этих слов добро, то необязательно, чтобы за ними стояло его внутреннее убеждение. Может быть так, что любящий имеет убеждения, которые во много раз превышают переживания самого поэта. Если же поэт имеет убеждения, но не может их выразить словами, он не может называться поэтом»³⁵

Из этого положения Кудама В.Хайнрихс и Й.Бюргель делают вывод, что для арабской поэзии, в отличие от персидской, допустим вымысел только на реальной основе³⁶ В подтверждение этому они приводят факт отсутствия в арабской поэзии басен, ссылаясь на раздел «Поэтики» Ибн Сины в его «Книге исцеления». Ибн Сина, опираясь на аристотелевскую «Поэтику» и рассматривая расхождения между греческой и арабской поэзией, писал, что животный цикл типа «Калилы и Димны» характерен для греческой поэзии и полностью отсутствует у арабов³⁷

Развивая положение Ибн Сины, теоретик арабской литературы, живший в XIII в., Хазим ал-Катраджанни в «Минхадж ал-балага» («Путь красноречия», «Метод риторики») вводит специальный термин для определения вымысла — *ихтилак*³⁸ Он отличает вымысел реальный, или возможный (*ихтилак имкани*), от вымысла, находящегося за пределами возможного (*ихтилак имтина'и*). Он также считает, что первый присущ арабской поэзии, а второй вид вымысла нехарактерен для нее, так как арабы не располагали эпосом, в котором могли бы реализоваться исторические, реалистические и фантастические элементы в их синтезированном виде, представляющем единый художественный сплав.

Таким образом, как свидетельствуют высказывания самих арабских теоретиков и практика литературы, развитие арабской поэзии зависело от отношения к действительности, правде и вымыслу. В понимании правды и вымысла арабы не следовали ни Аристотелю, ни Платону в полном смысле³⁹, точно так же как классическая персидская поэзия, особенно в газели, была значительно шире однозначного этического понимания правды у Платона.

Нет надобности говорить о том, что в этих магистральных линиях развития были свои исключения. Но в целом, определяя, например, различия арабской и персидской поэзии, можно сказать, что последняя имела более эзотерический характер, была более многозначной, чем арабская, которая постоянно тяготела в силу традиций к экзотерическому описанию действительности.

Это положение необходимо учесть при рассмотрении и арабской прозы, особенно такого литературного жанра, как мирабилии. Отношение к правде и вымыслу в арабских и персидских произведениях этого жанра

обнаруживает существенные расхождения, повторяющие расхождения в поэзии.

Страбон в своей «Географии» пишет, что «прозаическая речь (я имею в виду художественную прозу) есть подражание поэтической, ибо поэзия как искусство первой выступила на сцену и первой снискала к себе уважение. Затем появились Кадм, Ферекид, Гекатей и их последователи с прозаическими сочинениями, в которых они подражали поэзии, отбросив стихотворный размер, но сохранив все характерные особенности поэтического стиля. Далее последующие писатели, в свою очередь, постепенно отбрасывали какую-нибудь из этих особенностей и, придав прозе ее теперешнюю форму, как бы низвели ее с некоей высоты. Точно так же о комедии можно сказать, что она получила свою структуру от трагедии и, отступив от трагической возвышенности, дошла до так называемого теперь „прозаического“ стиля. И тот факт, что древние употребляли слово „петь“ вместо „говорить“, свидетельствует именно о том, что поэзия была источником и началом витиеватого, или риторического, стиля. Ведь публичное исполнение стихов сопровождалось песней, и термин „петь“ у них означал то же самое, что и „говорить“. Затем, после того как они употребили первичный из этих терминов в неточном смысле по отношению к прозаической речи, это неточное употребление перешло также и на последний. Кроме того, тот факт, что неритмическая речь была названа „пешей“, показывает ее нисхождение на землю с некоей высоты или колесницы»⁴⁰

Таким образом, по мнению греков (такой точки зрения держались грамматики стоической школы)⁴¹, проза — подражание поэтической речи, в которой отброшен стихотворный размер, но сохранены все характерные особенности поэтического стиля; со временем проза все больше утрачивает поэтические особенности и становится «приземленной», т.е. земной.

Характерно, что в разряд первых мастеров художественной прозы Страбон включает Кадма, Ферекида и Гекатея.

Кадм Милетский, о котором сохранились смутные данные, считается родоначальником исторической науки и школы, разрабатывавшей мифические генеалогии⁴². К его кругу относился и Ферекид Леросский (ок. 460 г. до н.э.).

О Гекатее Милетском сохранилось больше сведений благодаря Геродоту, который использовал его труды. Как пишет Магаффи, он «был предтечей Геродота по своему образу жизни и желанию записывать все, испытанное им»⁴³. Гекатей, по-видимому, побывал в Египте, Персии, Понте и Фракии, знал мир того времени по личным наблюдениям и литературе, так как его младший современник Гераклит называет Гекатея наряду с Гесиодом, Пифагором и Ксенофаном человеком редкой учености⁴⁴.

Гекатею принадлежат, видимо, два сочинения: географическое описание мира и историческое, называемое иногда «Генеалогиями». В географическом описании он тяготеет к «удивительным» явлениям и «чудес-

ным» рассказам, но «тем не менее он был первым греческим историком, применившим рациональную критику к народным верованиям»⁴⁵

Страбон, как видно из приведенной цитаты, считал Гекатея поэтом, хотя он и писал прозой. Гермоген также дает высокую оценку его стилю: «Гекатей Милетский... пишет ясно и понятно, и слог его одарен в некоторых отношениях редкою прелестью... Его нельзя сравнить с Геродотом в прелести обработки одних и тех же сюжетов, ибо содержание книги не единственная сторона, могущая увлечь читателя; слог, со всеми его подробностями, имеет также величайшую важность»⁴⁶

Геродот постоянно называет Гекатея «рассказчик». Фукидид, касаясь первых мастеров художественной прозы, употребляет применительно к их творчеству термин «составлять, складывать» «для того, чтобы подчеркнуть развлекательный характер сочинений»⁴⁷

Древнейшие образцы греческой прозы назывались «логос» («слово», «рассказ»). Геродот этим термином обозначает части своего труда, обладающие тематическим единством. Позже этот термин стал многозначным, но вначале он противопоставлялся поэтическому слову и вообще поэзии. Логос отличался от других жанров, таких, как басня, сказка и миф⁴⁸

«Для логоса, — пишет В.Борухович, — была характерна тенденция рассказать о действительно встречающемся, но эта действительность на практике оказывалась смешанной с мифическими и просто фантастическими подробностями, представлявшими интерес для слушателей»⁴⁹

Первые образцы ионийской прозы были одновременно историческими, мифологическими, этнографическими, географическими, морализаторскими и естественно-научными сочинениями, сборниками анекдотов и рассказов. Судя по объему информации, по обилию рассказов, мифов, легенд, анекдотов, это был синкретический повествовательный жанр, художественность которого заключалась в построении, соразмерности частей, увлекательности в отражении известного мира и способе его познания.

Как отмечалось выше, Шауки Дайф, современный арабский литературовед, занимавшийся частично и мирабилиями, считает, что арабы в средние века имели народные (*ша'бийя*) повести (*кисас*), но не имели литературных (*фасих*)⁵⁰ К народным повестям или рассказам он относит все, кроме макама. Возражая ему, И.Ясинская в статье «Традиции арабской прозы» пишет: «Тем не менее мы считаем, что до определенной степени повествовательную литературу (вместе с макамой в первую очередь) и адабную литературу можно условно назвать арабской беллетристической средних веков. Кстати говоря, богатая арабская историческая и географическая литература, писавшаяся прекрасным стилем и языком, а также философия были приближены к художественной литературе»⁵¹

Появление адабной воспитательной, морализаторской литературы у арабов не может быть отнесено только к персидским источникам. Элементы ее содержались в доисламской поэзии («диван ал-араб», по словам

Ибн ал-Аббаса), только функции ее в период ислама принципиально изменились, так как она была подчинена религиозному мусульманскому воспитанию.

Действительно ли то, что арабы не создали беллетристики в свою раннюю эпоху? Греческая традиция навязывает нам «отсчет» прозы от стиха как эталона организации и художественности слова. Точно так же арабские теоретики литературы, не без влияния греков, видят в поэзии высшую организацию слова. Но вместе с тем они допускают и художественность прозы, хотя далеко не все те ее жанры, которые с нашей точки зрения могли бы называться беллетристикой.

Так, Кудама ибн Джа'фар в своей «Риторике» рассматривает и прозаические жанры, устанавливая даже определенные соответствия между поэзией и прозой. Все условия риторики считаются одинаково обязательными «для прозаика и для поэта, причем поэту предоставляется право больших возможностей»⁵² Рассматривая «изъяснение» (*байан*), Кудама вводит ряд категорий⁵³, которые делит по внутреннему содержанию на скрытые и явные⁵⁴

Первая категория — «назидание» (*и'тибар*) — может быть выражена тремя способами: при помощи аналогии (*кийас*), включающей три вида сравнений, девять видов «ближайших определений» и девять видов ответов на вопрос; при помощи «сообщения» (*хабар*), имеющего формы «достоверное знание» (*йакин*) и «принятие на веру» (*тасдик*); а также при помощи «предположения» (*занн*) или «догадки» (*тахмин*). Кудама обращает внимание на главенствующую роль «подтверждения» достоверности и «предположения» в «изъяснении».

Ко второй категории «изъяснения» он относит «убеждение» (*и'тикад*), имеющее три разновидности: правда, не вызывающая сомнений; сомнительная правда (букв. «знание, вызывающее сомнение») и «несомненная небылица».

Третья категория — «изъяснение посредством скрытого или явного выражения» (*ибара*), которое может быть этимологическим (*иштикак*), осуществленным посредством «сравнения» (*ташбих*), «иносказания» (*лахн*), «символа» (или аллегии — *рамз*), «инспирации» (*вахй*), «заимствования» (*исти'арат*), «притчи» (*амсал*), «загадки» (*лагз*), «опущения» (*хазаф*), при помощи морфологических средств (*сарф*), «гиперболы» (*мубалага*), «паузы» (*кат*), а также «соединения» (*атф*), «вынесения вперед» (*такдим*) или «назад» (*та'хир*), «заимствования слов» (*ихтира*).

Группируя прозу, Кудама ибн Джа'фар выделяет «ораторскую речь» (*хитаба*), «эпистографию» (*тарассул*), «диалектику» (*ихтидждадж*) и «повествование» (*хадис*). В каждом из этих видов прозы обязательно содержится одна определенная тема или какой-нибудь один сюжет⁵⁵

Оставляя в стороне первые три вида прозы, которые несомненно содержали высокие образцы художественного воплощения материала —

в эпистолографии, например, эсхатологическая часть «Послания о прощении» Абу-л-Ала ал-Ма'арри или отдельные суры Корана, представляющие одну из первых моделей ихтиджаджа (спора, или диалектики), — коснись только четвертого вида. Он-то больше всего близок к современной беллетристике. Кудама насчитывает двадцать четыре типа повествований⁵⁶, что свидетельствует о достаточно глубокой разработанности повествовательной прозы до IX в., не говоря уже о последующем периоде, когда сложились макамы, исторические, авантюрные, фантастические и философские повести, стоявшие по художественным достоинствам не ниже итальянских новелл эпохи Возрождения, откуда пошла европейская беллетристика.

Арабская проза складывалась еще в доисламский период в изустной передаче (ораторская речь) и, вероятно, подразделялась на искусную (быть может, профессиональную) рифмованную прозу — *масджу'* и, так сказать, бытовую, нарративную, не имевшую строгих правил. Рифмованная проза — *садж'*, связанная с практикой хашинов и прорицателей, по мнению Р.Блашера, послужила отправной точкой формирования поэзии⁵⁷. Однако памятники доисламской рифмованной прозы не сохранились, и приводится она только в виде апокрифов в сочинениях ал-Джахиза и ал-Мас'уди (ум. 956).

Исследование Корана в этом плане может позволить найти архаические формы рифмованной прозы, так как естественно предположить, что Коран, даже если он и представлял своеобразную модификацию старого *масджу'*, содержит разные слои подражаний известным и каноническим образцам. Коран мог наследовать только известные формы речевого выражения священных текстов, какими и были доисламские молитвы язычников и заклинания хашинов.

Уже в более поздние времена мусульманские ученые (например, ар-Руммани, ум. 994), занимаясь и'джазом Корана, утверждали, что он написан не рифмованной прозой — *саджем*, а более высоким ее видом. После торжества ислама в определенных кругах даже брали клятву, что люди не будут пользоваться *саджем*, а это как будто бы свидетельствует о существовании его канонических форм⁵⁸.

Только в X в. появляются произведения, полностью написанные рифмованной прозой. Ислам отверг многое из доисламского быта арабов, однако не в такой степени, чтобы полностью исчезла духовная или языковая традиция. Сам Коран мог возникнуть и мог быть принят только при условии сохранения языковой традиции арабов, а не вне ее. Являясь итогом длительного процесса, Коран содержал в себе весь материал доисламской культуры, но весь этот материал был понятен современникам Мухаммада, хотя и был переосмыслен с иной точки зрения на порядок во Вселенной и подчинял материал этому новому порядку.

Мухаммад переосмыслил хутбу (ораторскую речь), старинный прозаический вид художественного воплощения слова⁵⁹. Ал-Джахиз, знаток до-

исламских традиций, писал, что хатиб (оратор) выполнял в племени функции не менее важные, чем поэт. «Ислам, — пишет Блашер, — принял от доисламской Аравии обычай публичных выступлений на торжествах, развив и приспособив его к литургии своего культа»⁶⁰

Нарративная проза также была заимствована Мухаммадом у своих современников.

Кудама ибн Джа'фар как родовое понятие для нарративной прозы употребляет термин «хадис» — «рассказ». В позднем проявлении этот термин означал рассказ или эпизод из жизни Пророка, являющийся дополнением или комментарием к Корану. Хадисы были собраны в VIII–IX вв., и неизвестно, каким термином подобные рассказы определяло первое поколение мусульман. Ранние формы этих рассказов также неизвестны, и о них можно делать предположения на основе коранических рассказов. Кудама понимает хадисы широко. Они могут быть серьезными, шутивными, грубыми, изящными, красивыми, дурными, образующими спор, литературными (*фасих*), ошибочными, правильными, правдивыми, лживыми, полезными, вредными, истинными, пустыми, недостаточными, полными, отвергаемыми, приемлемыми, важными, лишними, красноречивыми и неумелыми. Совершенно очевидно, что Кудама имел в виду не одни только религиозные предания, но весь комплекс нарративной прозы, причем в устной и письменной традиции, известной ему.

Мухаммад включает отдельные повести в Коран: «Мы прочитаем тебе рассказ о Мусе и Фир'ауне в истине для людей, которые веруют. Поистине Фир'аун превознесся на земле и превратил ее народ в партии, ослабляя одну часть из них; он убивал их сынов и оставлял в живых жен. Поистине он был из распространяющих порчу!» (28:2–3).

Совершенно очевидно, что эта повесть была известна арабам в изустной передаче, и не случайно Мухаммад подтверждает: «Да, действительно, Фир'аун превознесся», как бы продолжая знакомый окружающим эпизод отношений Мусы с Фир'ауном (библ. Моисей и Фараон). Мухаммад едва ли мог обращаться к неизвестному материалу, напротив, он конструировал свое учение на переосмыслении того, что хорошо знали люди.

В Коране есть намеки на повести, рассказы и мифы, широко распространенные среди арабов:

«Было уже обещано это нам и нашим отцам раньше. Это только сказки⁶¹ первых!» (27:70); «И сказали они: „Сказки первых! Он приказал записать их для себя, и читаются они ему утром и вечером“» (25:6); «И когда читаются им Наши знамения, они говорят: „Мы уже слышали. Если бы мы желали, мы сказали бы то же самое. Это — только истории первых!“» (8:31).

Абд ал-Азиз Абд ал-Маджид считает начальным видом доисламской нарративной прозы *самар*⁶². Термином «самар» обозначали повести или рассказы, которые рассказывались вечерами при кострах. Это могли быть

рассказы, основанные на исторических либо вымышленных преданиях, легенды, анекдоты, волшебные сказки, мифы.

Позже арабские халифы перенесли этот обычай на придворные вечерние беседы, и уже у Ибн ан-Надима мы встречаем термин «самар» в соединении со словом «хурафат» — «ал-асмар ва-л-хурафат» («сказки и небылицы») ⁶³

«Хурафат» («удивительные небылицы»), по мнению Р.Блашера, были рассказами о джиннах, оборотнях и, как правило, бытовали в среде женщин, передававших их детям ⁶⁴

Мужчины же пробавлялись рассказами о богатырях, деяниях кочевых племен, как, например, «Айям ал-араб» («Дни арабов»), повествовавшими о племенных распрях, сражениях, набегах, разбое, кровной мести, конфликтах, перераставших в длительные братоубийственные войны. Рассказывались и волшебные сказки.

Ал-Мас'уди не без оснований относит «Тысячу и одну ночь» к хурафат. Самый ранний сборник, включавший самар (вечерние рассказы), составил в начале X в. ал-Джахшйари (ум. 942). По сведениям Ибн ан-Надима, он содержал 480 рассказов арабского, персидского и греческого происхождения ⁶⁵

Иногда термин «хурафат» заменялся термином «устура», который И.Ю.Крачковский иногда переводит словом «история», иногда «сказка».

Поскольку в Коране слову «хурафат» придается значение «рассказни», «небылицы» древних (буквально «первых»), можно этот термин понимать как обозначение мифа, противопоставленный термину «хабар» — «известие», «историческое предание».

Помимо этих видов нарративной прозы до ислама существовали такие, как *кисса*, *надира*, *масал*, *сира*, *ривайа* и *хикайа*. Однако следует заметить, что в Коране употреблен термин «касас» ⁶⁶ — «повествование», который я уже упоминал и который был понятен арабскому слушателю, современнику Мухаммада.

Таким образом, донсламская арабская литература, как и литература раннего ислама, располагала прозаическими жанрами, и об этом прежде всего свидетельствует Коран, который не только изображает словом, но и изобретает слово. Поэтика Корана, на первый взгляд обнаруживающая монолитность (вся речь идет от первого лица), как будто бы сближающую его с поэзией, по своему глубокому внутреннему содержанию насквозь диалогична (беспрерывный разговор между Богом и людьми, добром и злом, верой и неверием, милостивым и милосердным) и по существу является поэтикой художественной прозы.

Рассматривая художественность литературы, мы прежде всего подразумеваем под словом «художественность» творческий акт, воспроизведение действительности при помощи художественных средств, индивидуальное видение мира художником. Мы можем смотреть на мир глазами

Шекспира, Достоевского, Мильтона, Толстого, добавляя к их видению свое личное мироощущение и миропонимание. Сакральный же текст, навязанный и узаконенный в человеке, устанавливает пределы видения, нарушение которых запрещено, наказуемо.

И все же метафоричность и аллегоричность многих аятов и сур Корана позволяли расширить эти пределы.

По своему существу Коран был грандиозной картиной и моделью мира, равной которой не создал впоследствии ни один мусульманский писатель, хотя такие попытки были в истории арабской литературы. Она могла возникнуть как результат переработки и переосмысления многочисленных источников на основе художественной практики самих арабов. На чем же она основана? На вере человека в неведомые и не познанные им силы, силы, управляющие им, движением облаков и рек, приливами и отливами, появлением и исчезновением планет, восходом и заходом солнца и луны. Вместо пантеона Мухаммад предлагал единую силу, и это было «правдоподобно» с точки зрения человека, уже подготовленного к единобожию.

Уверовать в невидимое, сокрытое, но проявляемое и отраженное в реально-видимом, в самом человеке, означало приобщиться к правде, которая ставилась единственной целью человека и ценностью, единственно достойной достижения, потому что видимый мир был только временным прибежищем в отличие от вечного, невидимого.

«Поклоняйтесь вашему Господу, который сотворил вас и тех, кто был до вас... который землю сделал для вас ковром, а небо — зданием, и низвел с неба воду, и вывел ею плоды пропитанием для вас. Не придавайте же Аллаху равных... И обрадуй тех, которые уверовали и творили благое, что для них — сады, где внизу текут реки...» (2:19–23).

«Поистине в творении небес и земли, в смене ночи и дня, в корабле, который плывет по морю с тем, что полезно людям, в воде, что Аллах низвел с неба и оживил ею землю после ее смерти, и рассеял на ней всяких животных, и в смене ветров, и в облаке подчиненном, между небом и землей, — знамения людям разумным!» (2:159).

Земной мир по сравнению с вечным становится иллюзорным, проекцией, тенью небесного. Мир в сознании был перевернут, и в мышлении араба возникла новая модель Вселенной, новая схема отношений.

В Коране четко определяется место человека в иерархии Вселенной. Следует заметить, что в коранических рассуждениях есть очевидные проявления спонтанного и рационального мышления, хотя, как правило, и связанного тесным образом с религиозным.

По Корану, творческой сущностью является Аллах: он создает мир, творит человека из капли крови, учит человека искусству письма, дает ему названия вещей и этим обучает его языку. Аллах является создателем Вселенной из ничего, земли и человека, наделенного только ему присущими общественными чертами (например, необходимостью и возможностью

языкового общения). Исходным пунктом провозглашенного Мухаммадом «знания» являются представления, распространенные и узаконенные к его времени сакральными текстами — «Ветхим заветом» и др. В них также заметны элементы рационального мышления или правдоподобия. Это видно из утверждения, что человек был создан из материальной биологической субстанции, из капли крови. Этот взгляд опирался на определенные реальные сведения о возникновении человека, хотя сам акт творения Мухаммад приписывает Аллаху. Ветхозаветные представления о создании человека получили иную степень отражения сознанием общественного развития: мужчина создан из глины богом-гончаром как фигурка, женщина — из живого мужчины. В этом пункте Коран явно отступает от своего основного взгляда, и представленная версия возникновения человека более близка к правде.

Воздействие Корана на литературное творчество арабов и мусульман в целом проявляется до настоящего времени.

«Коран, — пишет К.Петрачек, — не только свидетельствует о личности своего создателя, но и является ценным литературным источником. Одновременно он и источник знаний о других литературных явлениях, которые были повсеместно известны в среде Мухаммада, будь то в устной или письменной передаче. Коран содержит ряд легенд и притч, почерпнутых из еврейских источников. Они были распространены среди людей в виде рассказов. Другие мотивы были взяты из „Нового завета“ и апокрифических книг. Несмотря на то что эти мотивы происходили из чужих источников, видно, что Мухаммад поступал с ними произвольно, руководствуясь собственной фантазией и личными целями. Мухаммад адаптировал чужие мотивы и приспособлял к новым условиям, помимо дидактических целей он явно заботился об эстетических целях, которые гарантировали ему более активное воздействие на слушателей. Так, некоторые суры, несмотря на то что они почерпнуты из разных и многочисленных источников, удивительно спаянны и подчинены правилам поэтической ритмики. Однако же не совсем ясно, обращается ли Мухаммад в этом к практике арабских хакинов или же следует чужим влияниям.

Совершенно очевидно, что Мухаммад считался с определенным знакомством арабов с теми мотивами, на которые намекал или которые перерабатывал в сокращениях и переработках.

Наиболее четко переданы повести и притчи о Моисее и Иосифе (самая длинная и особенно обработанная легенда), об Александре Великом (Зул-Карнайне), о царице Балкис и Соломоне (Сулаймане). Некоторые из них послужили основой позднейших художественных обработок в арабской, персидской и турецкой литературах.

Поэтические средства, которые Мухаммад употреблял преимущественно в первый период, свидетельствуют о его огромном поэтическом таланте. Однако он отличался от поэтов своим индивидуальным взглядом

на природу, несмотря на то что пользовался теми же метафорами и сравнениями, что и поэты. Определенные обращения, содержащиеся в Коране, выполняют ту же метафорическую функцию, что и в древнеарабской поэзии. Стиль речи Мухаммада постепенно развивался от эмоционально-экстатической импровизации до литературного документа, оформленного художественно в разной степени. Мухаммад, как это видно из Корана, превосходно овладел основами стилистики и при ее помощи умел влиять на слушателей. Этому способствовало еще и внутреннее напряжение текста, в котором Аллах свидетельствовал о самом себе и о своем Пророке, а Пророк об Аллахе. Это был диалог „на метафизических высотах“»⁶⁷

Уже самые первые тексты Корана были полны поэтических образов и эсхатологических видений конца мира, свидетельствующих о глубоком переживании мира. В то время как арабские поэты сдержанно относились к окружающему их миру, Мухаммад под влиянием стереотипных схем своей поэтики связывал события в космосе с жизнью человеческой личности. Он утверждал, что в личности перекрещиваются влияния Вселенной и Земли, прошлое и будущее, а индивидуальность самого Мухаммада реагирует на эту встречу со Вселенной как личность, свободная от традиционной поэтики, — беспокойством, полным страха видением космических катастроф, обрушивающихся на человека. «Мухаммад, впечатлительная личность, вырванная из распадающегося родового общества и поставленная перед неизвестными силами общественных законов, господствующих в развивающемся классовом обществе, с ужасом и беспокойством обращается против этих сил и старается овладеть ими тем способом, который был присущ его классовому сознанию, при помощи реформы, которая была созданием его творческой способности, хотя и черпалась из разных источников»⁶⁸

Рассматривая весь мир как книгу, как знамения, в которых заключена возможность познания высшей правды, Коран создал претекст для углубленного изучения окружающего мира, одновременно заложив основы рационализма и мистики, экзотерической и эзотерической литературы.

На Арабском Востоке бурный рост производства и производительных сил и ознакомление с колоссальным греческим наследием в философии и естественных науках явились причиной мощного процесса развития науки с конца VIII — начала IX в. Передовые мыслители не только не видели в Коране движущую силу науки, но и пытались отделить науку от религии, считая, что созданный Богом мир развивается по своим законам. Ярче всего это проявилось на примере ал-Бируни. Однако глубоко верующие арабские писатели не могли игнорировать Коран, и особенно его теорию знамений. Отсюда мы отмечаем в жанре мирабилей либо раздвоенность (концепция теории знамений Корана или же концепция естествознания), либо — у некоторых авторов — синкретизм, контаминацию (концепция теории знамений Корана плюс данные естествознания).

П.Г.Булгаков, характеризуя развитие науки на мусульманском Востоке, видит «два основных полюса мировоззрения — естественно-научный рационализм и религия»⁶⁹ Он справедливо замечает, что борьбу этих направлений «нельзя упрощенно рассматривать как попытку рационалистов низвергнуть религию как таковую, а представителей... прогрессивного лагеря полагать атеистами в полном смысле этого слова, законченными материалистами. Среди самых прогрессивных умов того времени трудно найти хотя бы одного атеиста»⁷⁰

Эти две линии характеризуют и развитие арабской литературы — поэзии и прозы во всех жанровых их проявлениях.

Арабская поэзия, авторитет которой был чрезвычайно высок для прозаиков, ссылавшихся на поэтов в подтверждение достоверности фактов, по словам Бюргеля, в меньшей степени, чем персидская, воспользовалась теми возможностями, которые раскрывал перед ней Мухаммад, — опорой на божественную инспирацию и вымысел. Более того, «даже исчезло понятие инспирации как неизбежного источника во всей мусульманской арабской поэзии в целом»⁷¹

Вопрос этот, как мне кажется, несколько упрощен Бюргелем (достаточно вспомнить арабских поэтов-мистиков), но вместе с тем он прав по отношению к магистральной линии развития поэзии.

Проза, будь то художественная или научная, совершенно четко представляла эти два направления, используя как достоверный материал, так и вымысел.

Для того чтобы понять внутреннее содержание жанра мирабиллий, следует учесть еще одну особенность Корана, сыгравшую важную роль в формировании приемов арабской прозы.

В Коране нет строгого логического расположения материалов по сурам. Это скорее беспорядочный свод фрагментов. Мухаммад, видимо, никогда не завершил бы Коран и никогда не позволил бы при его жизни свести суры в единую книгу. Но все внутреннее содержание Корана было направлено на создание гармонически условного мироздания, где каждый предмет, каждое явление и факт имеют свое определенное место и свою подчиненность, свою последовательность и связанность с остальным миром. Они одновременно и порождение бесконечного и единственного, и свидетельство и знамение могущества Аллаха, а следовательно, все должно вызывать изумление и удивление как проявление в невероятном возможного.

Для литературной практики такая структура была отправной точкой поисков.

Закарийа ал-Казвини и его
«Чудеса творений и диковины
существующего»

1.

*Биографические сведения
об ал-Казвини*

О жизни многих средневековых арабских писателей иногда трудно составить определенное мнение: приводимые о них данные у современников или более поздних авторов либо крайне скудны, либо содержат литературные легенды и анекдоты, достоверность которых всегда остается сомнительной.

Ян Парандовский в «Алхимии слова» высказывает мысль о создании «истории литературы, где только плоды творчества шли бы чередой веков и поколений, в атмосфере своей эпохи, без жизнеописаний авторов. Ведь о „Нибелунгах“ или „Слове о полку Игореве“ мы говорим как о литературных произведениях, не называя имен авторов, так как они нам неизвестны. Это вынужденное умолчание, но ведь можно рассматривать его и как метод в трактовке литературных явлений»¹

Естественно, можно создать историю литературы как историю идей, проблем, сюжетов, жанров и т.д., можно использовать и «метод умолчания» авторов, но за каждым литературным произведением, живущим, как правило, своей самостоятельной жизнью и жизнью читающих его людей, стоит создатель, которого мы при всех запутанных обстоятельствах стремимся «вычислить» из суммы всех фактов, если они даже сомнительны.

Биографические сведения об ал-Казвини незначительны. Все, что сообщается о нем у европейских исследователей, почерпнуто либо из библиографического свода Хаджжи Халифы², либо непосредственно из произведений самого ученого. О самом себе он пишет очень немного, и на основе этих материалов можно восстановить биографию только в общих чертах.

Закарийа ибн Мухаммад ибн Махмуд Абу Йахйа ал-Казвини родился в 600/1203 г. и происходил из чисто арабского рода, осевшего в персидском Ираке³ Так, в вводной части к «Чудесам творений и диковинам существующего» говорится, что он «происходил из семьи юристов, сделавших для себя родиной город Казвин, несмотря на то что его род восходил к арабскому аристократу Анасу ибн Малику»⁴ Из того же источника можно почерпнуть сведения о том, что по неизвестным причинам он выехал из Казвина: «По решению Господа он покинул отчий дом и родину, расстался с семьей и кровом»⁵ Около 630/1232 г. ал-Казвини появился в Дамаске, где, по мнению Штрека, находился под сильным влиянием известного мистика Ибн Араби (ум. в 1240 г.)⁶ Не исключено, что ал-Казвини испытал некоторое влияние Ибн Араби в первоначальный период своих научных занятий, и, быть может, знакомство с Ибн Араби способствовало появлению у него интереса к «чудесам божественного промысла», но это влияние, как мне представляется, преувеличено Штреком. Закарийа ал-Казвини тяготел к рационалистическому объяснению «чудесных» явлений и нигде не ссылался на авторитет арабского мистика. Предварительно можно заметить, что он принял в качестве научных наставников Ибн Сину и ал-Бируни, на суждения которых систематически ссылался и от которых в принципиальных вопросах зависел полностью.

Рено во «Введении к географии Абу-л-Фида» ссылается на упоминание о научных связях ал-Казвини с Дийа ад-Дином Ибн ал-Асиром⁷, известным стилистом и теоретиком арабской литературы⁸ Дийа ад-Дин Ибн ал-Асир, брат знаменитого историка Изз ад-Дина Ибн ал-Асира (1160–1234)⁹, некоторое время был везиром ал-Малика ал-Афдаля ибн Салах ад-Дина ал-Аййуби в Дамаске (1186 г.)¹⁰, а потом находился в Иrbиле и умер в Мосуле в 1239 г. Если встреча между ал-Казвини и Дийа ад-Дином Ибн ал-Асиром состоялась, то ал-Казвини, видимо, переехал в Ирак не позднее 1239 г., хотя упоминается, что он был судьей в Васите и Хилле во времена аббасидского халифа ал-Муста‘сима (1241–1258)¹¹

Можно допустить, что до переезда в Дамаск ал-Казвини некоторое время находился в Мосуле. Однако в трудах ал-Казвини имя Дийа ад-Дина Ибн ал-Асира не упоминается, и в то же время он дважды цитирует «Всеобщую историю» его брата Изз ад-Дина в статьях об Аммане и Истахре в связи с «удивительными» явлениями¹²

По характеру научных интересов Дийа ад-Дин был далек от ал-Казвини. Основной труд Дийа ад-Дина — «Общий образец для обучения писца и поэта» («ал-Масал ас-са’ир фи адаб ал-катиб ва-ш-ша’ир») ¹³ — содержал рассуждения по риторике и стилистике, чем ал-Казвини никогда, судя по дошедшим материалам, не занимался. Другое дело Изз ад-Дин Ибн ал-Асир, который даже в своей «Всеобщей истории» приводил некоторые данные об удивительных и чудесных явлениях. Более того, он составил компилятивный труд мирабилического содержания «Тухфат ал-аджа’иб ва

турфат ал-гара'иб» («Подарок чудес и диковинок»), на который часто ссылается энциклопедист XIV–XV вв. ал-Калкашанди в географическом разделе своего многотомного свода «Субх ал-а'ша фи сина'ат ал-инша» («Заря для подслеповатого в искусстве писания») ¹⁴

Изз ад-Дин Ибн ал-Асир учился в Мосуле, Багдаде, Иерусалиме и Дамаске и мог встретиться с ал-Казвини в одном из этих городов.

Умер ал-Казвини в 1283 г., и последние годы, уже после взятия Багдада Хулагу, он, видимо, занимался своими учеными трудами и даже сам следил за миниатюристами, изготавливавшими иллюстрации к его «Чудесам творений», ставшими, вероятно, популярными еще при его жизни.

Последние два десятилетия ал-Казвини провел в Багдаде, которым с 1262–1263 гг. управлял монгольский наместник Ала ад-Дин Ата Малик ал-Джувайни ¹⁵ В 1263 г. он преподнес свой труд «Чудеса творений и диковины существующего» ал-Джувайни ¹⁶ О дальнейших их отношениях ничего не известно. Ала ад-Дин ал-Джувайни, сам известный историк монгольских завоеваний, покровительствовал ученым и многое сделал для восстановления разрушенного Багдада. Умер он в том же, 1283 г., что и ал-Казвини.

2.

Сочинения ал-Казвини

Мы располагаем двумя книгами ал-Казвини, разными по объему, содержанию и структуре, но близкими по замыслу ¹⁷ Различие обоих сочинений оговорено самим автором в предисловиях к ним.

Первую книгу — «Чудеса творений и диковины существующего» («Аджа'иб ал-махлукаат ва гара'иб ал-мавджудат») — в европейской литературе принято называть «Космографией» ¹⁸, хотя она значительно шире описания мира и содержит начальные понятия о мусульманской космогонии, натурфилософские рассуждения, историю развития научных представлений о мироздании, психологию и связанную с ней этику.

Ал-Казвини не был ученым, как Абу Рейхан ал-Бируни или Ибн Сина, которые личными наблюдениями и изысканиями внесли свой вклад в науку. Он был популяризатором научных знаний, и поэтому «Чудеса творений» — компиляция высокого уровня, как и большая часть арабских энциклопедий, созданных позже. Характеризуя оба сочинения ал-Казвини, Штрек пишет, что они «компилятивны, но, несмотря на это, обнаруживают огромную эрудицию автора в естественных науках, политике и литературе. Основное достоинство их — в той точности, с которой ал-Казвини воспроизводил прочтенный материал, хотя собственные его наблюдения и изыскания не являются столь ценными» ¹⁹

О значении «Аджа'иб ал-махлука́т» как популярного свода по естественным знаниям свидетельствует прежде всего широкая распространенность книги по всему мусульманскому Востоку. В различных собраниях рукописей сохранилось большое количество экземпляров «Космографии» ал-Казвини в пространной и краткой редакциях, как об этом пишет Штрек. В течение нескольких столетий, особенно после переводов «Космографии» на персидский и турецкий языки и в связи с развитием литографского способа воспроизведения рукописей, возникло несколько различных сокращенных изданий и новых редакций, получивших иные названия. В некоторых из них, несмотря на общую с «Космографией» основу, не упоминается имя ал-Казвини и авторство приписывается переписчикам либо редакторам²⁰

Самая древняя рукопись «Космографии» находится в Мюнхенской коллекции. Она, по мнению Сейболда, написана в 678/1280 г. при жизни ал-Казвини. Почти аналогична ей по содержанию рукопись из коллекции Фр.Сарре, которую датируют 1420 г.²¹ Вопрос о редакциях «Космографии» достаточно сложный и запутанный²² Вюстенфельд, впервые принявший издание обоих сочинений ал-Казвини, различал три редакции, восходившие к самому ал-Казвини²³

Историк науки Юлиус Руска, анализируя антропологический и минералогический разделы «Космографии» и известную легенду о «дождевом камне» у тюркских народов, устанавливает четыре редакции²⁴ Старейшая, мюнхенская, и рукопись из коллекции Фр.Сарре, по его мнению, относятся ко второй редакции и являются как бы вульгатой «Космографии»²⁵ Эта редакция распространена и представлена наибольшим количеством рукописей. «Третья, — пишет И.Ю.Крачковский, — в арабском подлиннике не сохранилась; ее характерной чертой является присоединение глав седьмой и восьмой о человеческих племенах и ремеслах. Ал-Казвини эта редакция не принадлежит и послужила основой как персидских переводов, так и четвертой редакции. Последняя — самая поздняя и популярная до нашего времени — отличается большим количеством интерполяций и фактических добавлений в отдельных главах: только в ней появляются извлечения о тюркских племенах X в., равно как известные нам отрывки Абу Дулафа, Ибн Фадлана и глава о драгоценных камнях ал-Хазини»²⁶

По мнению Ю.Руска и И.Ю.Крачковского, личное участие ал-Казвини в четвертой редакции полностью исключается, а так как вюстенфельдовское издание воспроизводит именно эту редакцию, то текст, предложенный им, очевидно, не восходит к ал-Казвини. «Вюстенфельдовское издание текста „Космографии“, — пишет Штрек, — не содержит подлинного текста ал-Казвини. Это более поздняя переработка XVIII в. Почти весь том Вюстенфельда (с. 73–368) повторяет текст редакции рукописи в Готе (№ 1508), и в ней пропущены целые куски и заменены вставками из других рукописей, которые использовались, чтобы заполнить лакуны. Таким образом, Вюстенфельд дает совершенно произвольное издание текста»²⁷.

Для составления критического текста Штрек предлагал мюнхенскую рукопись № 464, основываясь на том, что она является самой ранней и составлена при жизни ал-Казвини.

Тешнер, специально занимавшийся разделом «О человеке» из «Аджа'иб ал-махлукат», считал, что мюнхенская рукопись датируется 1377 г. и, следовательно, переписана сто лет спустя после смерти автора²⁸

При всех запутанных обстоятельствах, связанных с текстом «Космографии», и при наличии ряда редакций мы все же располагаем ядром текста, той матрицей, с которой создавались позднейшие редакции. Восстановить основной текст, таким образом, возможно, и опыт Тешнера по реконструкции текста «Психологии» ал-Казвини показывает, что для этого необходимо привлечение материалов всех рукописей и ранних персидских и турецких переводов.

При издании «Космографии» Вюстенфельд учел только западноевропейские рукописи. Однако сейчас мы располагаем ленинградской рукописью Института востоковедения АН СССР, датированной XIV в.²⁹, и тремя египетскими изданиями «Аджа'иб ал-махлукат ва гара'иб ал-мавджудат», основанными на каирской рукописи, восходящей также к XIV в.³⁰ Ленинградская рукопись и каирская, легшая в основу арабского издания, почти целиком совпадают. К этому следует добавить, что «Аджа'иб ал-махлукат» ал-Казвини приведены на маргиналиях в литографическом издании «Большой книги о животных» («Хайат ал-хайаван ал-кубра») ад-Дамири³¹

Таким образом, мы можем считать, что рукописи XIV в. дают нам основной текст «Космографии», восходящий, возможно, к редакции самого ал-Казвини. Предположение Руска, на которое ссылаются Штрек и И.Ю.Крачковский, что цитаты из Абу Дулафа, Ибн Фадлана и извлечения о тюркских племенах будто бы исключают работу ал-Казвини над третьей редакцией, представляется недостаточно обоснованным. Дело в том, что в другой своей книге, «Памятники стран и предания о людях» («Асар ал-билад ва ахбар ал-ибад»), ал-Казвини также ссылается на этих авторов, и отрывки из их сочинений почти сходны с приведенными в «Аджа'иб ал-махлукат»³² При наличии ряда рукописей и трех изданий (вюстенфельдовское, литографическое и каирское) критического текста «Космографии» пока нет, и совершенно очевидно, что для восстановления отдельных мест необходимо учитывать и те сочинения, которые явились переработками «Космографии» ал-Казвини или же содержат большие цитаты из нее³³ Из европейских каталогов Штрек приводит «Книгу отборных жемчужин о чудесах стран» («Китаб ад-дурар ал-мунтакат мин аджа'иб ал-булдан») ³⁴ и «Малую книгу чудес существующего» («Аджа'иб ал-махлукат ас-сугра») ³⁵ (обе находятся в Парижской национальной библиотеке), имеющие очень много общего с «Космографией» ал-Казвини.

Ввиду относительно сжатой и удобной формы изложения, тем не менее содержащей всю информацию о науке до XIII в., «Космография» ал-

Казвини очень рано была переведена на персидский и турецкий языки. Среди персидских переводов следует отметить несколько редакций, связь которых друг с другом и арабским оригиналом мало изучена. Одна из них называется «Подарок чудес» («Тухфат ал-гара'иб») и находится в Вене³⁶, другая, представляющая сокращенный вариант, имеется в Британском музее³⁷ Рукопись под таким же названием есть в Кембридже, но она содержит выдержки из «Географии» ал-Казвини³⁸

Есть и персидские поэтические переработки «Космографии», например Хамзы Азури Джалал ад-Дина Исфараини (ум. 866/1461), которая представляет собой вольное изложение второй части «Космографии» и озаглавлена «Диковины этого мира» («Гара'иб ад-дунйа»). По две рукописи этой переработки находятся в Бодлеанской библиотеке, в Оксфорде³⁹, и в Лондоне⁴⁰ Поэтический конспект второй части «Космографии» ал-Казвини, изложенный в четырех главах, Азури назвал «Мир'ат» («Зерцало»).

О турецких переводах сообщает Тешнер⁴¹ Наиболее ранний, видимо, перевод известного теолога ас-Сурури (ум. 969/1561)⁴²; второй сделан Аййубом ибн Халилом в 977/1570 г. и озаглавлен «Памятники чудес и толкование диковин» («Тазкират ал-аджа'иб ва тарджамат ал-гара'иб») ⁴³ В Берлинской библиотеке также содержится анонимный турецкий перевод, в котором автор, произвольно изменяя арабский оригинал, опустил многие разделы и ввел другие, собственные главы. Материалы расположены по иной системе, нежели у ал-Казвини⁴⁴

Хаджи Халифа упоминает перевод Исмаила Паши, выполненный в 1109/1697 г., но рукопись его не обнаружена⁴⁵

Берлинский и лондонский переводы также отличаются от арабского оригинала и от всех персидских тем, что включают отдельные разделы из «Асар ал-билад» ал-Казвини⁴⁶ Упоминаемая Пертчем рукопись турецкого перевода Ахмеда Биджана Йазиджи-оглу, озаглавленная «Аджа'иб ал-махлукат», по-видимому, является свободным переложением «Космографии» ал-Казвини⁴⁷

В Ленинграде имеется также чагатайская версия «Космографии» ал-Казвини, сохранившаяся в коллекции Н.В.Ханыкова из собрания Публичной библиотеки⁴⁸

Персидские и турецкие переводы в большинстве своем не были точными: в них появлялись интерполяции, сокращения и изменения, характерные в Средние века для научно-популярной и художественной литературы, за редкими исключениями⁴⁹

О популярности «Космографии» ал-Казвини до XIX и начала XX в. свидетельствует не только появление различных ее версий и переводов, но и широкое распространение литографических изданий этого труда в Средней Азии. Тяготение к «чудесному» и к литературе, содержащей информацию о разнообразных удивительных предметах и явлениях, малообъясни-

мых и непонятных читателю, чей культурный уровень в большей мере определялся религиозным образованием и знанием отечественной поэтической традиции, включавшей также и мифологический слой, представляющий одну из составных частей литературного жанра о чудесах, создавало ту почву, на которой произрастали многочисленные версии и варианты «Чудес творений и диковин существующего», что и обеспечивало живучесть этого жанра вплоть до нашего времени.

3.

Источники ал-Казвини

Обычно ал-Казвини называют великим компилятором, так же как и Йакута. Действительно, его начитанность, знание источников и необычайная порядочность в передаче чужих материалов поражают. Он перечитал наиболее важные труды по всем отраслям знаний, был знаком с основными научными гипотезами и теориями своего времени, знал переводы греческих работ на арабский и широко использовал свою эрудицию в собственных сочинениях. Ал-Казвини редко дает прямые оценки своим предшественникам, но по количеству заимствований можно увидеть его научные симпатии. Уровень тех авторов, сочинения которых он использовал, был по преимуществу очень высоким и авторитетным.

Многие материалы, общераспространенные в арабской литературе, он часто не документировал, и поэтому установить их происхождение довольно трудно, хотя бы по тем соображениям, что они встречаются во многих сочинениях, писавшихся до него и в его время. Некоторые цитаты, приводимые им, заимствованы не прямо из сочинений тех авторов, которых он называет, а через промежуточные источники. Он, как правило, оговаривает эти обстоятельства, пользуясь определенным приемом. Прямые цитаты он начинает словом «сказал», в остальных случаях употребляет «об этом упоминает автор...» или «со слов такого-то говорится» и т.д.

В обоих сочинениях ал-Казвини упоминает огромное количество писателей, среди которых многие часто названы по нисбе, другие по кунье, титулу или прозвищу. Свести воедино все эти данные — задача не из легких.

Благодаря ал-Казвини иногда удается установить глухие цитаты в сочинениях его предшественников, как, например, один из источников Абу Хамида ал-Гарнати — сообщение Саллама ат-Тарджумана об огромной рыбе в Волге, из уха которой была извлечена диковинная девушка-красавица⁵⁰

Благодаря ал-Казвини мы легко выясняем, что в самом сочинении ал-Гарнати это была цитата и что в «Книге путей и государств» («Китаб ал-масалик ва-л-мамалик») Ибн Хордадбега, в той редакции, которая дошла до нас, приведена только часть сообщения Саллама ат-Тарджумана о пу-

тешествии к «Стене Зу-л-Карнайна»⁵¹ Таким образом, устанавливается тот факт, что существовала большая литературная повесть о путешествии Саллама. Вероятно, она была использована как источник о хазарах и славянах Ибн Фадланом.

Некоторые цитаты из классической арабской географии могут быть использованы при подготовке критических текстов. Ал-Казвини, к примеру, использует труды географов X в. ал-Истахри⁵² и Ибн Хаукаля⁵³, взаимозависимость которых, несмотря на новые критические издания их трудов⁵⁴, остается во многом неясной.

Ал-Казвини сохраняет и некоторые цитаты из не дошедших до нас книг.

В «Асар ал-билад»⁵⁵ он привел почерпнутые у ал-Узри⁵⁶ сведения о Западной Европе, принадлежавшие торгосскому путешественнику Ибрахиму ибн Йакубу ал-Исраили ат-Туртуши⁵⁷, побывавшему при дворе Оттона I. Эти данные помимо него сохранил испанский географ-литератор XI в. ал-Бакри⁵⁸, которого ал-Казвини цитирует только один раз в «Асар ал-билад»⁵⁹

Сохранил ал-Казвини сведения и о путешественнике X в. Абу Дулафе⁶⁰, которые до открытия новых материалов наряду со сведениями о нем у Йакута были единственными⁶¹

Приводимые ал-Казвини цитаты позволяют внести уточнения в названия книг отдельных авторов. Так, сочинение ал-Узри, известное как «Нанизывание кораллов о государствах и путях» («Низам ал-марджан фил-мамалик ва-л-масалик») ⁶², он называет «Книга андалусских государств и путей»⁶³ Это немаловажный факт, по которому удастся установить принцип «усечения» длинных названий арабских сочинений. Эти «усеченные» формы названий доставили немало хлопот историкам арабской географии. Из принципов цитирования литературы, принятых ал-Казвини, а это характерно для многих представителей арабской средневековой литературы, выясняется, что часто арабские писатели прибегали к родовому или жанровому называнию книг или же выделению из группы однородных сочинений, имевших одинаковое название, основной содержательной идеи или направленности. В арабской географической литературе, например, существует двенадцать (вероятно, значительно больше) сочинений, получивших название «Книга путей и государств»⁶⁴ Чтобы отличить их и подчеркнуть определяющие различия, ал-Казвини называет «Книгу путей и государств» ал-Джайхани «Книгой восточных путей»⁶⁵, а «Низам ал-марджан фи-л-мамалик ва-л-масалик» ал-Узри — «Книгой андалусских путей»⁶⁶. Он приводит не полное название сочинения ал-Гарнати «ал-Му'риб»⁶⁷, а его жанровое определение — «Книга чудес» («Китаб ал-аджа'иб»). Вероятно, названия некоторых книг не сохранились, а остались их дефиниции или усеченные формы, как, например, «Чудеса Индии», «Чудеса морей», «Чудеса творений» и т.д.

К усеченной форме я отношу и название книги «Тухфат ал-гара'иб», написанной историком Ибн ал-Асиром. В полной форме она носила название «Тухфат ал-аджа'иб ва турфат ал-гара'иб»⁶⁸ и в жанровом отношении смыкалась с «Чудесами творений». Иногда сокращения подчеркивают роль чудесного элемента в книге, а порой она полностью затушевывается. Так, «Книга чудес семи климатов» («Китаб аджа'иб ал-акалим ас-саба») Сухраба имела сокращенное название — «Книга семи климатов» («Китаб ал-акалим саб'а») ⁶⁹, а «Книга чудес четырех частей земли» («Китаб ал-аджа'иб ал-арба'а») Ибн ал-Калби называлась «Книга климатов» («Китаб ал-акалим») ⁷⁰, известная «Книга о больших городах и чудесах стран» («Китаб ал-амсар ва аджа'иб ал-булдан») ал-Джахиза коротко называлась «Книга стран» («Китаб ал-булдан») ⁷¹

Анонимное сочинение «Книга о преданиях времен и чудесах стран» («Китаб ахбар аз-заман ва аджа'иб ал-булдан») упоминается как «Сокращение из диковин и чудес» («Мухтасар ал-гара'иб ва-л-аджа'иб») ⁷² Экономии ради мусульманские авторы, как и мы, сокращали длинные строки названий и часто обозначали конкретные произведения жанровым определением.

Источники «Чудес творений» в общетеоретической части в основном приглушены ал-Казвини. Это, как правило, Коран, хадисы, теологические комментарии, Библия, философские и научные сочинения. Общепринятые гипотезы и теории автор документирует только частично. В разделе «О значении понятия „диковинный“, „странный“» он исходит вначале из определения смысла этих понятий, почерпнутых из сообщений о пророках ⁷³, затем, подтверждая теорию примерами из конкретного произведения о «диковинах», ссылается уже на известных авторов: «Как говорится у аш-шейха ар-раиса» ⁷⁴ (Ибн Сина. — В.Д.); «Говорит Абу-л-Хасан Али ибн ал-Асир» ⁷⁵; «упоминал ал-Джахиз» ⁷⁶. «рассказывал мне Абу-л-Касим ар-Рафи'и» ⁷⁷; «как передается со слов аш-Шафи'и» ⁷⁸; здесь же появляется и неопределенная ссылка на неких «шейхов Казвина» ⁷⁹

Раздел «О реальном существовании небесных сфер, их формах и движении» ал-Казвини начинает словами: «Мудрецы пришли к выводу, что...» ⁸⁰ и продолжает: «...доказательства изложенного содержатся в научных трудах, и в своей книге мы не отрицаем их доказательств» ⁸¹ Далее источники проявляются более отчетливо. Это «мнения древнегреческих исследователей», «астрономов-практиков» и, конечно, Птолемея ⁸²

Последующие ссылки на авторитеты помогают выяснить, что помимо Птолемея (а он знает его «Альмагест» и «Географию») и, вероятно, не в передаче других авторов) под безличным понятием практических астрономов имелись в виду тот же Птолемей ⁸³ и Абу Рейхан ал-Бируни ал-Хорезми ⁸⁴ Из работ ал-Бируни он хорошо знает «Памятники минувших поколений» ⁸⁵, на которые ссылается как в «Чудесах творений», так и в «Памятниках стран» ⁸⁶, и, вероятно, «Книгу вразумления начаткам науки о звездах» ⁸⁷

Выяснить источники общих разделов о небесах, небесных сферах и связанных с ними чудесах было бы так же бесполезно, как выяснять источники современных популярных брошюр, описывающих Вселенную. По большей части это материалы научных и популярных трудов, которые уже были ассимилированы большинством людей.

Весь минералогический раздел «Чудес творений» основан на двух источниках: минералогическом разделе «Книги исцеления» Ибн Сины⁸⁸ и «Минералогии» Псевдо-Аристотеля⁸⁹

Ботаника также основана на разделе из «Книги исцеления» Ибн Сины и трактате по земледелию Абу Закарийя ибн ал-Аввама (XII в.) «ал-Филаха» («Книга земледелия»)⁹⁰ Этот трактат не был известен даже крупным библиографам Ибн Халликану, Йакуту и Хаджи Халифе.

Закарийя ал-Казвини каким-то образом был хорошо осведомлен в арабско-испанской литературе, и через поверхностный слой объективного и, казалось бы, беспристрастного отношения к источникам проглядывает его личностная привязанность к испанским авторам. Мы очень мало знаем об ал-Казвини; он сам нигде не говорит о том, где и когда бывал. Более того, он сознательно избегает информации о себе, кроме двух-трех фраз вводного характера. Знакомство с работами ал-Узри, ат-Туртуши, ал-Идриси, Ибн ал-Аввама, ал-Бакри, малораспространенными на востоке арабского мира, будто бы дает основание предположить, что ал-Казвини побывал в Испании, хотя это предположение не подкрепляется никакими прямыми показаниями.

Влияние Ибн Сины на ботанические представления ал-Казвини заметно из количества ссылок, которое достигает шестидесяти шести. На «ал-Филаху» Ибн ал-Аввама он ссылается тридцать один раз. Здесь же есть ссылки на ар-Рази⁹¹, ал-Джахиза⁹², Вахба ибн Мунаббиха⁹³, Галена⁹⁴, Плиния⁹⁵ и Ка'ба ал-Ахбара⁹⁶ В разделе «О животных» ал-Казвини, рассуждая о «душе», приводит целиком ангелологическую касиду Авиценны «Голубка» («ал-Варка»)⁹⁷, которая широко комментировалась в арабской и персидской литературе.

Объем заимствований у Ибн Сины, ар-Рази и ал-Бируни свидетельствует об определенном интересе ал-Казвини к натурфилософским дисциплинам и о его научных симпатиях. Об Авиценне он пишет много, потому что вся жизнь ученого и его удивительное видение сокрытого в мире и человеке представляли одно из чудес. В статье о селении Афшан, где родился Авиценна, он приводит со слов Абу Убайда ал-Джуждхани биографию великого мыслителя⁹⁸ как подтверждение проявления чудотворности⁹⁹

Для ал-Казвини человек — такой же феномен, как и любое необычайное явление, а Ибн Сина — сверхнеобычайное, так же как и ал-Газали, но вместе с тем он различает их. Ал-Газали для него предмет удивления, источник познания, и, хотя он неоднократно упоминается в «Памятниках

стран»¹⁰⁰, ссылки на его работы не встречаются. Помимо Птолемея ал-Казвини, видимо, знал и арабские переработки Аристотеля¹⁰¹, Плиния¹⁰², об остальных (он называет Платона, Пифагора, Галена, Гиппократ, Архимеда, Сократа, Алкмеона, Евклида и др.) имел представление и знал основы их учений¹⁰³. Историки используют им очень широко, особенно Ибн ал-Калби¹⁰⁴, ал-Мас'уди¹⁰⁵, ат-Табари¹⁰⁶, аш-Ша'би¹⁰⁷, Ибн ал-Асир¹⁰⁸ и др. Он хорошо осведомлен в книгах по генеалогии арабов, знает географов и путешественников, но прежде всего литературу, связанную с жанром мирабиллий.

Практически вся арабская географическая литература, за исключением очень немногих трудов, содержала «чудесный» материал, баснословие древних авторов, мифы, предания, описания малоизвестных стран, о которых доходили сведения, вызывавшие удивление, так как не укладывались в рамки привычных представлений арабов.

Ал-Казвини использует и перерабатывает данные книг Ибн Хордадбе-ха, Ибн Хаукаля, ал-Истахри, ал-Мас'уди, Ахмада Ибн Фадлана, ал-Узри, ат-Туртуши, но особенно широко привлекает сведения Ибн ал-Факиха¹⁰⁹, ал-Гарнати и авторов «Чудес и диковин», потому что в них он находит прочную опору на фактический материал в той сфере, которую избрал, — чудеса Вселенной. Основное ядро его источников составляют сочинения авторов мирабиллий, но между тем «чудесный» материал поставляли и художественная литература, поэзия по преимуществу, богословские сочинения, «политическая» философия, лексикографические труды и фольклорные сборники. Пользовался ал-Казвини и расспросными данными¹¹⁰.

Таким образом, вопрос об источниках ал-Казвини — это вопрос об арабской литературе в целом до XIII в. Мы можем в каждом конкретном случае интерпретации отдельных сведений ал-Казвини выяснить его источники.

Начитанность ал-Казвини в художественной литературе основательна, и, хотя поэтические цитаты и упоминания поэтов в обоих сочинениях немногочисленны, они все же позволяют воссоздать духовный облик ал-Казвини, обладавшего несомненно развитым литературным вкусом и знанием лучших образцов арабской поэзии. Среди поэтов и литераторов им упоминаются Ибн ал-Мукаффа, Ибн ал-Му'таз, Шанфара, Имру'улкайс, Та'аббата Шарран, Джарир, Фараздак, Абу-л-Атахийя, ал-Мутанабби — практически все выдающиеся представители арабской доисламской и мусульманской литературы. По возможности он приводит имена и персидско-таджикских поэтов и даже дает сведения об их творчестве. Прямых оценок сочинений и авторов он избегает, но все же на основании приводимых им данных можно увидеть его литературные симпатии.

*Отношение ал-Казвини
к источникам и писателям
как отражение его взглядов*

Даже в тех случаях, когда сам автор не высказывается о влиянии на него других писателей, не говорит о своих литературных и научных симпатиях, их можно все же определить в сумме всех его взглядов, в характере приводимых цитат.

Никольсон, рассматривая взгляды Абу-л-Ала ал-Ма'арри, отметил, что по той компании, которую избрал для себя поэт в своем «Послании о прощении» («Рисалат ал-гуфран»), можно судить о его еретических взглядах и зиндикстве.

Ал-Казвини, достаточно осторожный писатель, искренне верующий в основы мусульманской религиозной доктрины, не дает повода быть заподозренным в еретических взглядах.

Ал-Газали, формулируя основы мусульманской веры, писал, что «традициям человек может следовать лишь при условии, если подражание авторитетам у него носит бессознательный характер. Но стоит ему осознать это, как предмет его подражаний, подобно стеклу, дает трещину и рассыпается на мелкие куски»¹¹¹

Ал-Казвини ссылается на религиозные авторитеты параллельно научным, и этот метод ссылок свидетельствует о том, что писатель не следовал традиции бессознательно. С точки зрения ал-Газали, поиски ал-Казвини были направлены на усиление рационализма, подрывавшего устои веры. В разделе «Категории философов и общность их в отношении того, что на всех них лежит печать неверия» ал-Газали пишет: «Вторая категория — естествоиспытатели. Это были люди, проводившие крупные изыскания в мире природы, разыскивавшие диковинные породы животных и растений и занимавшиеся многочисленными исследованиями в области науки об анатомическом строении органов животных. В процессе этих изысканий они увидели такие чудеса творения всевышнего Аллаха и такие удивительные плоды его мудрости, что вынуждены были признать существование некоего мудрого творца, коему ведом смысл, и невозможно, чтобы кто-нибудь изучал анатомию и удивительные проявления целесообразности органов и в то же время не пришел к этому необходимому знанию о совершенстве, с которым великий зодчий распорядился о строении животного, особенно о строении человека»¹¹²

Далее следует ниспровержение естествоиспытателей, которые неизбежно приходили к выводу о смертности души и отрицанию рая, ада и Дня воздаяния.

Ал-Казвини не был естествоиспытателем, как, например, Ибн Сина, против которого направлена резкая критика крупнейшего мусульманского

теолога. Но ал-Казвини опирается именно на естествоиспытателей, и особенно на ал-Джахиза, Авиценну и ал-Бируни, в создании полного свода чудес. Он даже призывает к активному изучению окружающего мира и, естественно, может быть причислен к компании обвиняемых в отходе от бессознательной веры. Ал-Казвини отдает дань уважения ал-Газали, но не цитирует его. Он упоминает его и его учеников, но так же, как и святых, пророков, отшельников, имамов, законовевов, в связи с описанием городов, откуда они происходили.

В статье о городе Тус в Хорасане ал-Казвини приводит основные биографические данные об ал-Газали и распространенный в богословской литературе рассказ шейха Абу-л-Фатха Амира ас-Сави, который будто бы в полудремотном состоянии увидел в Мекке собрание, где присутствовал сам Пророк в окружении множества верующих, принесших книги своих сочинений. Среди собравшихся были основатели правовых толков: аш-Шафи'и, имам Абу Ханифа и другие. Неожиданно появился человек, державший в руке тетрадки. Кто-то подошел к нему и, взяв эти тетрадки, вышвырнул их за пределы толпы. Тогда ас-Сави попросил Пророка разрешить прочесть несколько строк из этих тетрадок. Когда же он прочитал первые строки из «Основных правил вероучения», написанных ал-Газали, где прославлялся Пророк, Мухаммад подозвал и благословил ал-Газали¹¹³ Эта сценка очень напоминает пародийный рассказ в «Послании о прощении» Абу-л-Ала ал-Ма'арри: долго бродивший после смерти Ибн ал-Карих попадает на собрание мусульман и просит у сподвижников Мухаммада заступиться за него и впустить его в рай, потому что он в своих стихах воспевал Пророка и его род¹¹⁴

Произведение ас-Сави относится к более позднему времени и, естественно, не было известно ал-Ма'арри. Но сам сюжет типичен для рассказов, в которых обосновывалась «святость» имамов и крупных мусульманских теологов. Эти фантастические видения дали повод ал-Ма'арри для создания пародии. Ал-Казвини не делает никаких выводов, но сама по себе эта литературная вставка — весьма сомнительное подтверждение «святости» ал-Газали: Пророк благословляет ал-Газали после того, как услышал панегирик в свою честь.

Ал-Казвини пишет об ал-Газали: «Он не имел себе равных по языку, разъяснению основ веры; он был человеком пронизательным, остроумным, сведущим в богословии и трудолюбивым»¹¹⁵ Несколько раньше, в статье о городе Рей, он приводит хадис, приписываемый Пророку:

Абу-л-Касим Али ибн Хасан ибн Асакир, со слов Абу Хурайры, упоминает слова Пророка, который сказал: «Воистину Аллах будет ниспосылать мусульманской общине через каждые сто лет того, кто обновит веру». Абу-л-Касим ибн Асакир по этому поводу добавляет, что действительно в начале второго столетия жил Омар ибн Абд ал-Азиз, третьего — Мухаммад ибн Идрис аш-Шафи'и, четвертого — Абу-л-Аббас Ахмад ибн Шурайх, пятого — Кади Абу Бакр Мухаммад ибн

ат-Таййиб ал-Бакиллани, шестого — Абу Хамид Мухаммад ибн Мухаммад ал-Газали, седьмого — Абу Абдаллах Мухаммад ибн Омар ар-Рази¹¹⁶.

Ал-Казвини воспринимает ал-Газали как обновителя веры, но не носителя положительных знаний, а именно в них он ищет опору при раскрытии реальных «чудес» мира, чудес вероятных и допустимых разумом, имеющих возможное рациональное объяснение, как это вытекало из концепции «чудесного», изложенной ал-Бируни и принятой ал-Казвини, о чем я буду говорить в разделе об ал-Бируни. Если об ал-Газали он говорит коротко и с осторожным почтением, то совершенно иной характер приобретает описание биографии Авиценны, которой уделено большое внимание. Из этих данных вырисовывается образ реального «чудотворца», распознававшего болезни, человека науки, обласканного и гонимого правителями¹¹⁷.

В статье о городе Саве ал-Казвини рассказывает, как судья Омар ас-Сахлан, не имевший никаких средств, решил заработать денег, сняв три копии с хорошего экземпляра «Книги исцеления» Ибн Сины, потому что «на них был огромный спрос и каждый экземпляр стоил сто динаров»¹¹⁸. Здесь же ал-Казвини, между прочим, упоминает, что судья был современником ал-Газали. Казалось бы, ничего не значащая фраза, но в общем контексте она приобретает определенное значение: во времена ал-Газали книги Ибн Сины пользовались большим спросом.

Не менее увлекательно и с очевидной симпатией изложена краткая биографическая справка об Абу Насре ибн Тархане ал-Фараби:

Фараб — один из городов Мавараннахра, откуда вел происхождение благороднейший мыслитель Абу Наср ибн Тархан ал-Фараби. Он был первым мыслителем, который развил ислам. Он уразумел Аристотеля и сумел изложить его философию на арабском языке. Аллах наделил его способностью вдумчивого понимания наук, так что он сумел осмыслить разные виды мудрости вплоть до музыки и химии. В нашу страну он пришел скрытно, боясь правителей, которые разыскивали его. И вот он попал в один город, поразивший его, и осел там на долгое время, купил себе дом, сад, невольницу и юношу-слугу. А когда поженил их, отдал им все, чем владел, а сам покинул их навсегда.

Абу Наср был современником ас-Сахиба ибн Аббада, бывшего везиром у Буида Маджд ад-Даула¹¹⁹. Ас-Сахиб сильно пожелал, чтобы доставили ал-Фараби к нему. Рассказывают, что ас-Сахиб или кто-то иной однажды сумел заполучить Абу Насра. Люди знали и уважали его, да и он веселился с ними.

Абу Наср был чрезвычайно талантливым музыкантом. Как-то он принял участие в одном из увеселительных сборищ. И вот он ударил по струнам, и стали смеяться люди, ударил во второй раз — заплакали, в третий — все уснули, а в четвертый — встали и разбежались.

Говорят, что ас-Сахиб ибн Аббад был в Рее и к нему, переодевшись, явился Абу Наср ал-Фараби, но везир не узнал его.

Говорят, что Абу Наср шел с караваном в Дамаск, и по дороге на них напали разбойники. Ал-Фараби предложил им свое имущество и лошадь, лишь бы они не убивали его. Он спустился с верхового животного и, прикрывшись щитом, стал

сражаться, потому что был искусным воином. Так он сражался до тех пор, пока не был убит, а случилось это в триста сороковом году¹²⁰.

По классификации ал-Газали, Абу Наср ал-Фараби был одним из тех, кто разрушал основы мусульманской религии.

В связи с этим отметим важную оценочную статью ал-Казвини о греческих философах¹²¹, которая основана на многих источниках, возможно и на трактате ал-Фараби «Об общности взглядов Аристотеля и божественного Платона»¹²².

Ал-Казвини пишет:

Греция — это место, расположенное в Византии. Там много городов и селений. Оттуда пошли греческие мудрецы, а сейчас эти места покрылись водой. К чудесам ее относится то, что сохранилось в памяти людей, что не было забыто на протяжении длительного времени. Купцы, проходившие на своих судах в этих местах, упоминают в своих рассказах о том, что сохранилось от этих мест. Именно здесь была земля, где появились благородные мыслители, каких не было нигде, за исключением редких мест.

Отсюда происходил Сократ, учитель Платона, мыслитель, ушедший от мирских соблазнов, но страстно желавший счастья для других и призывавший людей к праведной жизни, так что под его влиянием были дети правителей и вельмож, которые слушали и воспринимали его странные речи... Он был сам противником поклонения идолам и призывал людей не поклоняться им, за что был осужден правителем и приговорен к смерти¹²³. (Далее излагается история смерти Сократа. — В.Д.)

...Из Греции происходит и Платон, учитель Аристотеля. Он был мыслителем, отрешенным от мирских благ и, как утверждают, веровавшим в переселение душ...

После него трон мудрости перешел к Аристотелю, и, как говорят, Платон ушел из мира, оставив свое учение только тем, кто обладал проницательным разумом и добротой. Его ученик Аристотель воспринял его мудрость, потому что сам почитал ее...

Аристотеля называют Первоучителем, потому что он установил законы мудрости, которую до него передавали только сообразно традиции, он заложил ее основы и методы исследования. Он положил начало логике как науке и оспаривал теорию своего учителя о переселении душ. Когда у него спрашивали: «Как ты можешь противоречить своему учителю?» — он отвечал: «Учитель — мой друг, но истина мне также друг и истина дороже учителя...».

Благородный мыслитель Абу-л-Фатх Йахйа ас-Сухраварди, известный как Шихаб ад-Дин, рассказывает в своих книгах: «Однажды в полудремотном состоянии я увидел в сверкающем свете нечто подобное человеку, и вот передо мной учитель... Я спросил его о разных философах, и он поведал мне. Спросил я его о Сахле ибн Абдаллахе ат-Тустари, и он сказал: „То были философы, искавшие истину и рассуждавшие о том, о чем мы рассуждаем. Это были достойные люди, и путь их возвращения [к Богу] прекрасен!..“».

Отсюда происходит и Птолемей, автор «Альмагеста», который познал движение небесных сфер и светил и доказывал это геометрическими методами.

Он говорил о том, что [одни] небесные сферы движутся с запада на восток, другие — с востока на запад, одни — движением круговым, на манер водочерпального колеса, другие — движением мельничного жернова, третьи — по на-

клонной, напоминающей перевязь для меча. Он считал, что движение звезд влечет за собой движение небесных сфер. Одни из сфер окружают Землю, другие — нет. Для одних из них центром является Земля, для других центр находится за пределами Земли. Все это он доказывает при помощи геометрии и устанавливает знаки зодиака, разбив небесные сферы на градусы и секунды, так что может предсказать полное или частичное затмение светил. Удивительно, что он путем геометрических рассуждений сумел установить в милях расстояние между небом и Землей, между сферами, измерил в милях круги их вращения и диаметры светил. К удивительным вещам следует отнести и то, что он заложил основы для астролябии и определения координат. Да будет благословен тот, кто обучил людей тому, чего они не знали!

Отсюда же происходил и Плиний, автор книги «О знаменьях», которая охватывает все сведения о небесных и земных телах. В нашей книге очень много говорится о таких знаменьях.

Из Греции вышел Пифагор, автор книги о музыке. Говорят, что именно он заложил основы ладов и рассматривал их как мелодии движения небесных сфер. Из этого он делал выводы об основах тонов. В науке об акустике он был первым.

Отсюда происходил Алкмеон, автор книги по физиогномике, науке, позволявшей обнаружить скрытые болезни и пороки по внешним признакам...

Отсюда происходил и Евклид, основоположник геометрии и теоретических умозрительных доказательств. Его трактаты удивительны... а доказательства точны...

Отсюда вышел Архимед, заложивший основы математики, поразительным образом умевший рассчитать объемы разных форм и измерить различные предметы...

Отсюда происходил и Гиппократ, которому принадлежат все рассуждения о правилах медицины, потому что он доказывал их на основе опыта...¹²⁴

Я думаю, что эти примеры помогают воссоздать реальный образ ал-Казвини. Многие рассказы о греческих философах наивны с нашей точки зрения, но приходится учитывать, что ал-Казвини писал свои книги для широкого круга читателей и, естественно, стремился к доступности изложения и простоте доказательств. В период усиления религиозного фанатизма и враждебности к науке он популяризировал научные знания и утверждал авторитет ученых методами, возможными для того времени. Именно благодаря умению доступно излагать элементарные основы наук он пользовался такой популярностью на Востоке. Я не могу говорить уверенно, что ал-Казвини взял сведения о греческих мыслителях у какого-то определенного автора. Только в оценке Платона как будто проскальзывает мысль ал-Фараби, что Платон писал для посвященных, что его книги не рассчитаны на обычного читателя. Но нет уверенности в том, что эта мысль принадлежала самому ал-Фараби и не была высказана еще первыми переводчиками греческих философских произведений на арабский язык.

Ал-Казвини умеет выбирать необходимую информацию в своих источниках сообразно определенному плану и преподносит ее в достаточно осторожной форме. Для него какой-нибудь географический пункт, город или селение только видимый повод к тому, чтобы поговорить о людях

и различных учениях. Так, в статье о селении Ма'аррат ан-Ну'ман он, используя этот прием, говорит об Абу-л-Ала ал-Ма'арри. После незначительных литературных анекдотов об Абу-л-Ала, свидетельствующих о необычайной прозорливости слепого поэта, ал-Казвини приводит одно из наиболее еретических высказываний ал-Ма'арри.

Из наиболее удивительных вещей, связанных с острым умом поэта, можно отметить его утверждения о том, что любая духовная сущность должна обладать телесной субстанцией. Так, в одном из стихотворений он пишет:

Нам говорят: «Есть предвечное божество!»

Я отвечаю им: «Да, так говорят».

Говорят, что «это предвечное божество находится вне пространства».

Я отвечаю: «А где же тогда оно, скажите!»

Эти слова для нас скрыты: их смысл нельзя понять¹²⁵

Ал-Казвини хорошо знал о том, что ал-Ма'арри был крамольным мыслителем, и поэтому в конце статьи подвел итог: «Некоторые упоминают, что в конце своей жизни поэт отказался от подобных сентенций и испросил прощения у Господа, так что ислам его был хорошим»¹²⁶ Речь, очевидно, идет о «Послании о прощении». Едва ли ал-Казвини мог рассматривать этот трактат как произведение, проникнутое духом правоверного ислама, но счел необходимым избежать возможных упреков в свой адрес из-за того, что осмелился приводить опасные мысли «заложника двух темниц».

В статью о городе ал-Байда¹²⁷ в Фарсе ал-Казвини включает большой рассказ об известном теологе и мистике с пантеистическими тенденциями — Хусайне ибн Мансуре ал-Халладже (858–922). Само описание города составляет пять строк, в то время как рассказ передан на четырех страницах, и совершенно ясно, что он продиктован симпатией ал-Казвини к ал-Халладжу.

Среди суфиев ал-Халладж, обвиненный в ереси и казненный в Багдаде, был признан святым мучеником. Естественно, что можно было бы заподозрить ал-Казвини в близости к мусульманскому мистицизму. Так предполагал Штрек, считавший, что ал-Казвини был близок к тому направлению суфизма, который внедрил в ислам Ибн Араби¹²⁸ Но для того, чтобы сделаться суфием либо принять суфийскую доктрину, нужно было бы отказаться от рационализма и заменить работу разума воображением или экстазом, отказаться от Аристотеля, Ибн Сины и особенно ал-Бируни, чего ал-Казвини не делает. В статье об ал-Халладже он попытался изложить учение суфиев, и попытался, как мне кажется, сознательно. Ему было очень важно сохранить все наиболее отчетливые следы философских, религиозных и научных изысканий верующих в прошлом и настоящем как комплекс представлений о Земле, Вселенной и людях.

Ал-Казвини, судя по его высказываниям и оценкам представителей суфизма, симпатизировал этому направлению.

По изложению сведений об ал-Халладже видно, что ал-Казвини знал его учение о *хулл* — единении души человека с Богом еще при жизни человека, учение, пытавшееся согласовать эллинистический неоплатонизм с Кораном на почве мистического познания.

Если отбросить некоторые длинноты, рассказ об ал-Халладже — вполне законченное литературное произведение. Через действие и поступки обрисован образ великого мистика, и благодаря этому литературному приему и цитатам из поэтических произведений самого ал-Халладжа ал-Казвини удаётся избежать оценочных характеристик.

Ал-Байда — большой город в Фарсе. Построили его ифриты из белого камня для пророка Соломона. Говорят, что в нем есть цитадель, видная издалека благодаря своей необычной белизне.

Это хороший город с многочисленным добром, хлебами, здоровым воздухом, пресной водой и плодородными почвами. В нем не водятся змеи, скорпионы и прочие зловредные твари. Говорят, что в предместье его много удивительных вещей: там произрастает крупный виноград, ягоды которого весят десять мискалей, а плоды бывают величиной в две пяди по окружности.

Из этого города происходил Хусайн ибн Мансур ал-Халладж, знавший знамения и умевший творить чудеса. О нем ходит много легенд, и особенно известна та, в которой рассказывается, как ал-Халладж ехал верхом на льве и погонял его змеей вместо плети.

Говорят, что зимой он мог взрастить летние фрукты, а летом — зимние; протянув пустую ладонь вперед, он мог неожиданно из воздуха взять целую пригоршню монет и бросить толпе. На этих монетах будто была надпись: «Скажи: „Аллах — един!“».

Ал-Халладж, как говорят, мог прочесть сокровенные мысли человека и рассказать ему о его прошлом.

Как-то вышел ал-Халладж из бани и повстречался с каким-то человеком, считавшим его шарлатаном. Человек подошел и ударил ал-Халладжа по щеке.

«За что же ты ударил меня?» — спросил ал-Халладж. «Истина заставила меня заступиться за нее», — ответил тот. «Ну если так, то ради истины ты можешь еще раз ударить меня», — сказал ал-Халладж. Но когда тот поднял руку, чтобы снова ударить, рука у него отсохла.

Когда люди поняли смысл слов ал-Халладжа «я — истина», стали поносить его, требуя, чтобы он заменил это выражение словами «я — за истину». Но ал-Халладж стоял на своем, и люди слышали от него:

Я тот, кто — Любовь, Любовь — это я.

Мы оба — две души, слитые в едином теле.

Или же такие [слова]:

Я удивляюсь Тебе и себе: Ты губишь меня,

Хотя я в Тебе, а Ты — во мне.

Ты приближаешь меня к Себе так, что

Я думаю, что Ты — это я.

Люди злились на него, выслушивая его парадоксы.

Абу-л-Касим ибн Каджж рассказывает, что как-то толпа суфиев пришла к Хусайну ибн Мансуру, когда он находился в Тустере, и потребовала совершить чудо.

Тогда ал-Халладж вместе с ней отправился в храм огнепоклонников. Служитель, стоявший у ворот храма, сказал, что ключи от него хранятся у настоятеля. Ал-Халладж попросил настоятеля открыть ворота и впустить их в храм, но тот отказался, и тогда Хусайн ибн Мансур протянул руку к запору — и ворота сами распахнулись перед ним. В храме суфии увидели светильники, огонь в которых никогда не гасят. «Этот огонь, — сказал ал-Халладж, — был принесен сюда Авраамом, да будет над ним мир! — и мы благословляем за это его. Огнепоклонники же перенесли огонь Авраама в капища по всей своей стране». Удивленные суфии спросили ал-Халладжа: «Кто же может потушить эти огни языческих святилищ?» Стоявший здесь же монах ответил им: «Мы читали в нашей священной книге, что потушить мог только Иисус, сын Марии, да будет и над ним мир!»

Выслушав слова монаха, ал-Халладж взмахнул рукавом, и светильники в храме погасли. Затем он встал на место монаха и произнес: «Аллах! Аллах!» Вслед за этим по всей стране на западе и на востоке погасли огни в храмах магов.

«А кто может их снова зажечь?» — спросили суфии монаха, и он ответил им: «Тот, кто сумел потушить». Затем он, рыдая, стал просить Хусайна: «Только ты можешь вернуть верующим их огонь». Около монаха стоял сундук, в который верующие огнепоклонники бросают деньги на храмовые нужды. Хусайн открыл его и rozdal монеты старцам: «Возьмите их взамен светильников». Но потом взмахнул рукой — и воспламенились все разом светильники. При этом он сказал следующие стихи:

Мирская жизнь пыталась соблазнить меня,
Будто я не знаю цену мирским соблазнам.
Господь нам указал на то, что является запретным в этом мире,
А я создаю плоды, которые дозволены.
Когда ко мне тянулась правая рука жизни, я отстранял ее.
Тянулась левая — я отталкивал ее.
Когда-то я просил земную жизнь стать моей суженой,
полагая, что сблизусь с ней.
Но увидел, что она способна только на уловки,
и я порвал с ней.

Об ал-Халладже ходит много остроумных анекдотов.

Как-то один из его врагов сказал ему: «Если твоя религия так сильна, то преврати меня в обезьяну».

«Пусть тебя это не тревожит, — сказал ал-Халладж, — половина дела уже заложена в тебе, сделана, посмотри на себя! Осталось только нанести последние штрихи».

Когда его поносили за слова «я — истина», он отвечал стихами:

Ругала меня и кляла, чтобы умер, Сулайма,
Ведь самая легкая вещь, какую мы можем усвоить, —
это поносить других.

Рассказывал Абу Абдаллах Мухаммад ибн Хафиф: «Однажды я пришел к Хусайну ибн Мансуру, сидевшему в тюрьме. Он был прикован к стене цепями. Когда наступило время молитвы, он встал и цепи слетели с него. Несмотря на то что в темнице не было воды, он совершил омовение. Затем неожиданно откуда-то появился молитвенный коврик, и я не могу сказать точно, он ли подошел к коврику или коврик сам расстелился у его ног:

Удивился я этому, а он стоит и плачет. „Если ты можешь сделать такое, — сказал я, — так почему же не выйдешь из тюрьмы?“ — „Не могу, — ответил ал-Халладж. — Я узник, а вот если ты чего-то желаешь, Ибн Хафиф, я помогу тебе“

„Единственное, чего бы я сейчас пожелал, так это очутиться в Нишапуре“ — „Что же, закрой глаза“

Не успел я закрыть глаза, как он приказал: „Открой!“ Открыв, я увидел, что нахожусь именно в том квартале Нишапура, о котором подумал. „Теперь верни меня снова“, — сказал я ему. И вот я перед ним в тюремной темнице.

„Не печалься, Ибн Хафиф! Печалиться стоит тогда, когда потеряешь Любимого или утратишь Желанного. Истина — это Свет, и любовь находит Свет. Все, что создано, всегда в поиске, а поиск истины соразмерен с силами сотворенного; усердие в поиске зависит от качеств человека, а качества — от меры природных возможностей познания сокрытого, а знание сокрытого скрыто от людей. Вот почему все твари растеряны и блуждают в неведении“. Затем он прочитал мне стихи:

Стон страстно любящего и ищущего истину
Она (истина. — *В.Д.*) уже усилила болью больного,
потерявшего исцеляющего.
Стон ищущих — это стон удаленных от Любимого,
Плач из-за того, что утратили
возможность соединиться с Ним.

Затем он добавил: „Я ходил в паломничество, Ибн Хафиф, и скитался, чтобы найти истину, но увидел, что нет к ней доступа из-за обилия ищущих ее. И остановился я тогда изумленный, а она взглянула на меня, и я понял, что мы слились с ней воедино. И сказала она мне: „Тот, кто познал меня, пусть отойдет, и я испытаю его муками, каких еще не выдывали все, кто в обоих мирах“

Затем произнес стихи:

Мучения, ниспосланные тебе, сладки для тебя,
А разлука со мной — близость.
Ты при мне, словно моя душа, и даже более любим, чем она.
Потому что ты зеница глаза и сердцевина сердца моего.
Ты из-за своей любви ко мне становишься
мной, и поэтому то, что любишь ты,
люблю и я.

Рассказывают, что ал-Халладжа заключили в темницу во времена правления ал-Муктадира би-ллаха. В те времена везиром был Хамид ибн Аббас, ненавидевший ал-Халладжа. Привели ал-Халладжа к везиру и верховному судье Абу Амру и стали пытать его: «Нам передали, что ты утверждал, будто тот, у кого есть имущество, должен поделиться с бедным человеком и что такой поступок более доброе дело, чем паломничество в святые места». — «Да, я утверждал это», — ответил Хусайн. «Откуда же ты почерпнул эти мысли?» — спросил везир. «Прочитал в такой-то книге», — сказал ал-Халладж, назвав эту книгу. «Ты лжешь, еретик! — закричал судья. — Мы слышали о такой книге, но никто не видел ее». Тогда везир подсказал судье: «Запиши, что он еретик». Судья написал постановление о том, что ал-Халладж обвиняется в ереси, и отправил дело халифу, а тот приказал распять обвиняемого.

Когда ал-Халладжа вывели из темницы, он подозвал одного из служителей и сказал ему: «Как только меня сожгут, поднимется в Тигре вода и затопит Багдад.

Чтобы предотвратить беду, возьмите шепотку моего пепла и бросьте в воду. Только тогда успокоится Тигр». Сказав эти слова, он прочел стихи:

Убейте меня, о верные мне люди,
Ведь в смерти я обретаю вечную жизнь.
Моя кончина заложена в этой жизни моей,
И жизнь моя вечная начинается с ее кончиной.
Не могут исчезнуть качества Предвечного,
А я ведь Его молочный брат, вскормленный одной грудью.

После распятия ал-Халладжа один из врагов его, довольный, сказал: «Слава Аллаху, покарвавшему тебя в обоих мирах в назидание людям». И вдруг, обернувшись, позади себя увидел Хусайна ибн Мансура, который положил свои руки на его плечи. «Они распяли другого, похожего на ал-Халладжа!» — закричал он.

Когда казнили ал-Халладжа и сожгли его труп, поднялась в Тигре вода и затопила почти весь Багдад. Халиф, испугавшись, спросил о том, что сказал ал-Халладж перед казнью. Воин, который слышал последние слова Хусайна ибн Мансура, обратился к халифу: «О повелитель верующих, я слышал». И он поведал обо всем халифу. «Что ж, сделайте так, как завещал он», — приказал халиф. Взяли люди пепел ал-Халладжа и бросили в реку. Пепел поплыл, и на поверхности воды образовалась серая надпись «Аллах». Затем Тигр успокоился и улегся в своих берегах. Произошло это событие в 309 году¹²⁹

Из рассказа об ал-Халладже нельзя сделать вывод, что Закария ал-Казвини был склонен к мистицизму, но он, несомненно, симпатизировал еретикам ал-Халладжу, обвиненному религиозной элитой и казненному за то, что считал человека Богом и призывал к социальной справедливости.

В передаче и подборке известных литературных материалов о древних мыслителях, мусульманских ученых, теологах, мистиках, в рассуждениях о значении их для судеб людей и науки ал-Казвини повсеместно подчеркивает, что высокий уровень мыслителя определяется его стремлением ко всеобщему благу и отказу от мирских соблазнов ради высокой цели. Он считает, что благословенны только те, кто обучил людей тому, чего они не знали; кто из любви и сострадания к человеку готов испытать все мучения «двух миров».

В отношении к источникам и тем материалам, которые передавал ал-Казвини, видно, что он не следовал им слепо, а имел свою собственную философскую и нравственную программу, которая во многом близка и симпатична нам, как близки нам сомнения и горестные раздумья ал-Ма'арри, «добродетельные города» ал-Фараби и страстная пропаганда знаний ал-Бируни и Авиценны.

За наивной простотой притч и рассказов, за огромным сводом фактов, приводимых ал-Казвини, скрывается трудный для нынешнего понимания средневековый мир.

Естественно, что в обилии фактов при изложении религиозных доктрин, научных теорий и гипотез своего времени, наконец, в описании чудес и диковин тонут личные мнения ал-Казвини, тем более что в обеих его

книгах, дошедших до нас, он скорее сознательно, чем невольно, пригласил свои собственные мнения о людях, времени и чужих суждениях.

Я не думаю, что во времена ал-Казвини было легче заниматься научными изысканиями, чем во времена ал-Бируни, сетовавшего на засилье невежд, преследовавших ученых и обвинявших их в ереси¹³⁰. В том же, XIII в. великий арабский энциклопедист, библиофил и географ Йакут жаловался на тяжелое положение ученых.

Многие из тех, кто полностью отдал себя науке, были вынуждены вести затворнический образ жизни или искать покровительства у правителей, жизнь и дела которых были противны убеждениям этих ученых¹³¹.

Из оценок жизни древних ученых, которые встречаются в «Памятниках стран», можно предположить, что ал-Казвини считал идеальным положение ученого, когда он не зависит от прихотей покровителей и не требует для себя мирских благ. Возможно, это было только желанием самого автора оказаться независимым от окружающих, желанием закрыться в «башне из слоновой кости».

Для многих мусульманских и, видимо, еще более ранних ученых положение стороннего наблюдателя было наиболее привлекательным, о чем в начале Второй книги поэмы «О природе вещей» писал Лукреций:

...Ничего нет милее, как жить в хорошо защищенных
Храминах, светлых, воздвигнутых славным учением мудрых.
Можешь оттуда людей разглядывать ты и их заблужденья,
Видеть, как ищут они в колебаниях путей себе в жизни,
Как о способностях спорят они и о знатном рожденье,
Ночи и дни напролет проводя за трудом непрерывным,
Чтобы достигнуть богатства большого и власти высокой¹³².

В действительности независимость ученых была иллюзорной. Сам ал-Казвини оказался, быть может, в лучшем положении, чем другие, так как ему покровительствовал монгольский губернатор Ирака ал-Джувайни — крупный историк монгольских завоеваний.

Но это было в последние годы его жизни, а не тогда, когда он только приступал к сбору материалов о чудесах. Из одной фразы, написанной в начале книги «Чудеса творений», можно предположить, что личная судьба писателя складывалась нелегко и выбор темы был не только результатом научных занятий, но и попыткой уйти в мир книг от каких-то личных невзгод и разочарований. «Самым лучшим моим собеседником постоянно теперь, — писал он, — стала моя книга. Когда по решению Всевышнего я был вынужден расстаться с домом, покинуть семью и близких,¹ я углубился в книги... и потонул в поисках чудес и диковин, сотворенных Господом»¹³³.

*Предисловие к «Чудесам»
и введение в теорию знамений*

Закарийа ал-Казвини прямо не касается проблем космогонии, не описывает, как другие космологи и авторы мирабиллий, акт сотворения мира, между тем космологический аспект его сочинений легко устанавливается по структуре книги «Чудеса творений» и предисловиям к обоим его произведениям. Функция предисловий — выражение принципиальных позиций авторов. Ал-Казвини пишет:

Да благословит и да приветствует Аллах нашего господина Мухаммада, да будет благодать над родом его и сподвижниками. Величие принадлежит только Тебе[, Господи], и да славится Твое великолепие! О Боже, существующий Сам по Себе, о наполняющий мир Своими благодеяниями, единственно обязательный для всех бытий и дарующий разум, создавший Землю и небеса, начавший движение в мире и положивший начало времени, создавший добро и пространство, сотворивший души и тела, произведший свет и мрак, запустивший в движение небесные сферы и украсивший небеса неподвижными звездами и переменными планетами, незыблемо установивший Землю и сделавший ее колыбелью для животных, минералов и растений, да будет слава Тебе вечно и возвеличено восхваление Тебя, и да будет возвышено упоминание Тебя и пребудут священны Твои имена! Нет никакого божества, кроме Тебя, и пусть увеличится Твое милосердие и приумножатся милости Твои и благодеяния! Разлей над нами свет познания Тебя, очисти сердца наши от замутнения и ослушания Тебя и ороси нас дождем облаков Твоей благодати и сострадания, разбей над нами шатры прощения и отпущения грехов, введи нас под защиту Твоей опеки и великодушия, соедини нас с обладающими чистыми душами и чудесами изумляющими, особенно с господином посланников благочестивых...¹³⁴

В дальнейшем, в разных местах книги «Чудеса творений», автор затрагивает проблемы космологии, как и другие проблемы, связанные с ней.

Основные позиции и задачи своего сочинения ал-Казвини формулирует в Предисловии. Он исходит из айата Корана: «Разве не смотрели они на небо над ними, как Мы воздвигли его и разукрасили, и нет в нем расщелин?» (50:6).

Из этого положения он делает вывод, что только человек, наделенный разумом и стремящийся к познанию, чем он и отличается от животных, может найти в каждом явлении и в каждой вещи ключ к познанию мироздания.

Все, что есть в мире, — знак или символ, познаваемые наблюдением и опытом. Совершенное можно постигнуть через совершенствование, через прочтение знаков и символов.

Таким образом, для ал-Казвини мир — это прежде всего система записи символов или знаков, составляющих полный текст откровения.

Коран помимо различных его значений можно назвать книгой о знаках и знамениях. Откровения, ниспосланные до Корана, согласно тому же Корану, были руководством, содержащим знамения для народов (30:15, 23, 26), и, следовательно, частью откровения, введением в познание, руководством по различению истинного от неистинного, вечного от преходящего, дозволенного от запретного.

«А когда посланники отчаивались, — говорится в Коране, — и думали, что их сочли лжецами, к ним приходила Наша помощь... В рассказе о них есть поучение для обладающих разумом; это не было измышленным повествованием, но — для подтверждения истинности того, что ниспослано до него, для разъяснения всякой вещи, руководством и милосердием для людей...» (12:110–111).

Несколько выдержек из Корана могут дать представление о теории знамений и раскрыть сущность всех произведений мирабилесного содержания.

В Коране неоднократно говорится о знамениях постоянных, временных, переменных, скрытых и явных, относящихся к прошлому, настоящему или будущему: «Сколько знамений на небесах и на земле, мимо которых они проходят и от них отворачиваются» (12:105); «Он управляет [Своим] делом, устанавливает ясно знамения» (13:2); «Из Его знамений — творение небес и земли, различие ваших языков и цветов. Поистине в этом — знамение для людей, которые размышляют!» (30:21).

Устойчивость неба и Земли, сотворение человека из праха, создание жен, любви и милости; сон ночью и днем; молния, вселяющая страх и надежду; дождь и оживление Земли «после ее смерти»; примеры в небесах и на Земле; «пример из вас самих» (30:19, 20, 22, 23, 18, 26, 27) — все это знамения, как и то, что «Он посылает ветры радостными вестниками», и то, что суда бороздят моря в поисках Его даров (30:45). Знамения Аллаха — в гибели прошлых народов (30:41), в открытиях, переданных прошлыми пророками «ясным» языком (30:46); в волне, покрывающей судно, и в обращении за спасением к Богу в минуты смертельной опасности (31:30–31).

Коран сам по себе свод знамений: «Это — знамения книги мудрой, как руководство и милость для творящих добро» (31:1–2); «А когда читают ему Наши знамения, он отворачивается горделиво, как будто бы и не слышал их, как будто бы в ушах у него глухота» (31:6). Знание знамений — одно из условий знания праведного пути (30:52) и т.д.

Таким образом, Коран ориентировал на познание мира как системы явных и тайных знаков, фиксирующих наличие единого творца. Явные знаки, сообразно ему, — видимые отражения сокрытого.

Ал-Казвини хорошо понимал кораническую «теорию знамений», которая, кстати говоря, вытекала из предшествующих семитских религиозных представлений, знал «теорию знамений» и античного мира¹³⁵ Следуя этой

теории, Закарийа ал-Казвини берет по преимуществу «явные» знаки, проявления удивительного и чудес в реально видимом мире.

*Введение первое:
понятие «чудеса» (аджа'иб)*

Говорят, что чудеса — это все то, что вызывает у нас удивление из-за недостаточного понимания причины явления или же непонимания того, каким образом оно влияет на нас. Так, человек, впервые увидевший пчелиный улей, будет пренебрежительно удивлен этим чудом и тому, кто его создал. Но даже и тогда, когда он узнает, что его создали пчелы, будет удивляться тому, каким образом эта слабая тварь сумела создать столь соразмерные шестигранники, которые под силу лишь опытному геометру, владеющему циркулем и линейкой. Он будет удивляться, не зная, откуда она добывает воск, из которого лепит свой строго размеренный дом, где каждая ячейка-комната ничем не отличается от другой, будто все они изготовлены из одной формы. Он удивлен, не зная, откуда она берет мед, чтобы создать припасы на зиму, и тем, что она знает о необходимости создавать запасы на тот период времени, когда ее пища исчезает. Как находит она необходимые средства для прикрытия меда со всех сторон, чтобы в него не проник загрязненный воздух и не разорили мыши? Присмотритесь, он (улей. — В.Д.) — как глиняный кувшин с узкой горловиной. Смысл всего этого — чудо!

Точно так же и мир: он похож на пчелиный улей, и человек постигает его постепенно от колыбели до смертного савана опытным путем. Как только в ребенке начинает проявляться врожденный разум и одновременно способность делать все необходимое для удовлетворения желаний, он чувствует нужду в разумном и опытным познании мира.

Если человек неожиданно увидит необычное животное или крайне необычное явление, он восславит Господа в изумлении. А в течение жизни он увидит много вещей, которые изумляли мудрейшие умы и удивляли глубоко проникательных.

Если кто-то захочет удостовериться в правдивости моих слов, пусть широко открытыми глазами посмотрит на бесчисленные сонмы небесных тел¹³⁶, пусть задумается над их устойчивостью на своих местах, их постоянством в небе. Ведь правда то, что Земля, воздух, моря по отношению к Вселенной подобны перстню, брошенному в пустыне, о чем говорится в преславной Книге (т.е. Коране. — В.Д.).

Всевышний сказал: «И Мы построили небо¹³⁷, подобно зданию, руками для тех, что много стараются».

Пусть любознательный человек обратится затем к познанию движений небесных тел, часть которых вращается относительно нас по кругу, как камень жернова, часть по эллипсу, часть по кругу, как водочерпальное колесо. Одни из светил движутся быстро, другие — медленно. Следует призадуматься над постоянством и непрерывностью их движений, над тем, что они без всякой опоры и видимых креплений удерживаются на своих обычных местах.

Пусть человек посмотрит на небесные светила и увидит огромное множество их и многообразие их цвета. В действительности одни светила по своему цвету близки к красному, другие — к белому, некоторая часть их напоминает свинцовый блеск.

Затем пусть он посмотрит на движение Солнца, восход и заход которого обозначают день и ночь ежедневно и дают человеку знание времени труда и отдыха. Сфера Солнца совершает свое круговое вращение, и это составляет год.

Если обратить внимание на отклонения Солнца от середины неба, можно понять, почему наступают лето, зима, весна и осень. Ученые-исследователи давно уже пришли к заключению, что Солнце такой же шар, как и Земля, только оно проходит расстояние в одно мгновение в сто шестьдесят раз большее, чем Земля. На это намекал ангел Джабраил, когда говорил Пророку, что «с того времени, как ты сказал „нет“, и до того, как ты сказал „да“, Солнце уже прошло пятьсот лет».

Затем пусть человек обратит внимание на тело Луны и уразумеет, каким образом оно получает свой свет от Солнца, чтобы благодаря ему светить ночью. Пусть он обратит внимание на стационарное движение его, как прибывает, наполняется и убывает; как затмеваются Солнце и Луна; на удивительные темные пятна на Луне, но не услышит человек исчерпывающих доказательств относительно этих пятен в наше время, как не услышит их относительно Млечного Пути и его белизны. Млечный Путь иногда называют Петлей Неба, в то время как он вращается по отношению к нам, подобно камню жернова.

Невозможно сосчитать чудеса небес, но то, что происходит с Луной, о чем мы уже говорили, в состоянии заметить даже ненаблюдательный человек.

Затем пусть человек обратит свой взор к тому, что находится между небом и Землей, на стремительное падение звезд, на облака, грозу, удары молнии, раскаты грома, дождь и снег, на ветры, дующие с разных сторон; пусть поразмыслит, каким образом в чистом прозрачном воздухе собираются мутные плотные темные тучи, каким образом они несут воду, подчиняясь ветрам, забавляющимся ими, и проливают дожди в тех местах, где пожелает Аллах. Каким образом тучи проливаются дождем, и почему каждая капля соразмерна и мягко падает на Землю? Ведь если бы туча сбросила воду разом, то погубила бы пашни и оставила следы разрушений на Земле. Но дождь падает размеренно, ни больше ни меньше, и в таком количестве, в каком это необходимо. Если увеличится влага, станут растения гнить, а если уменьшится — зачахнут, как это говорит Всевышний: «Мы ниспосылаем с небес воду соразмерно»¹³⁸

Пусть человек поразмыслит и над различием ветров. Одни из них пополняют влагой облака, другие — гонят их, третьи — сбивают в громады, четвертые — конденсируют. Одни опыляют деревья и поят пашни и сады, другие — сушат.

Пусть поглядит человек на Землю, которую Он сделал жилищем: она расстилается как постель и служит нам колыбелью. Пусть окинет взглядом необозримые просторы Земли, протянувшиеся в разные стороны так, что их пределов не достигают люди.

Пусть поразмыслит человек над тем, что поверхность Земли создана для живущих, а недра — для мертвого мира. Ты видишь, что она мертва, но «Вот мы послали на нее воду»¹³⁹, которая вскормила и привела ее в движение. И появляются на Земле разные виды минералов, вырастают разные виды растений, и выходят разные виды животных¹⁴⁰

Пусть посмотрит человек, каким образом по краям Земли установлены высоко стоящие горы, подобно врытым столбам, чтобы Земля не колебалась, как размещены воды в своих водоемах и как постепенно вода выходит из них, пробиваясь в источниках, постоянно пополняющих реки, бегущие в глубокие моря, которые представляют собой ответвления Великого Океана, окружающего мир со всех сторон, так что он, со всеми равнинами и горами, подобен небольшому острову в этом Океане. Материки же приподняты над водой.

Обратите ваше внимание на животных и драгоценные камни в морях и на то, что животный мир материков отличается от морских видов по своему роду. Посмотрите, как рождается под водой в раковинах жемчуг или произрастают на подводных скалах кораллы, растения, подобные деревьям, вырастающие из твердого камня.

Посмотрите, как море выбрасывает амбру или разные виды драгоценных камней, как быстро корабли плывут по морям...

Посмотрите на разные виды минералов, содержащихся в недрах Земли под горами, и поразмыслите над природой золота, серебра, меди, железа, олова и как рождаются бирюза, рубин, хризолит; посмотрите, как добывают и используют их для орудий труда; поразмыслите и над жидкими минералами, такими, как нефть, битум, сера и прочее. Если бы не было, к примеру, соли, погибли бы жители в этих местах.

Посмотрите на разные виды растений и плодов, их формы, цвет, аромат и вкус. «Пьют они одну и ту же воду, а вырастают разными», — говорится в книге Господа. От соединения земли, воздуха и воды финиковая косточка дает пальму, которая потом надевает ожерелье из финиковых гроздьев, а одно зернышко родит семь колосьев, в каждом из которых — сто зерен.

Затем пусть посмотрит человек на пустыни или на подобные им части Земли. И увидит он, что капля дождя оживляет и приводит в движение их и что каждая пара рождает множество других различных по виду, подобных и неподобных друг другу. Пусть он обратит внимание на множество форм растений, различие окраски, вкуса и аромата, разницу их природы и пользы для человека. Нет на Земле ни одного стебелька, чтобы он не имел какой-нибудь одной пользы или множества, только человек должен понять и постигнуть их.

Затем посмотрите на родовые и видовые различия животных, которые делятся на группы тех, что летают, и тех, что могут стоять и ходить. Одни из них бегают на четырех конечностях, другие пресмыкаются, третьи ходят на двух ногах. Обратите внимание на внешние формы, цвет, облик и характер действий их, и вы увидите чудеса, которые поразят ваш разум. Посмотрите, например, на жилища муравьев, пчел или пауков, а это ведь слабые существа, и вы увидите, как добротню они строят свои дома, как собирают повседневную пищу и припасы на зимнее время; сколь искусны они в инженерном деле и как умело пользуются силками в своей охоте! Будь то малое существо или крупное животное, чудесам их проявления нет счета! Но великое чудо становится понятным, если присмотришься к нему неоднократно и постигнешь его. Чудеса небес и Земли — это море, и никто не знает берегов его, как и того, где начало его и предел.

*Введение второе:
понятие «творения» (махлукат)*

Сотворенным является все, кроме Всевышнего Бога, независимо от того, существует сотворенное само по себе или зависит от чего-то, является ли оно реальностью, данной в ощущении, или же ирреально. Если оно — объективная реальность, то обладает телом, а если нет — то духовной сущностью. Если оно связано с телами, которыми управляет, — то это душа; если такой связи нет — то это не имеющая души вещь. Если сотворенное лишено любви и гнева — это ангел, а если оно обладает ими — то это джинн, существующий как его противополож-

ность. Если сотворенное существует благодаря другим реальностям — то это материальное явление, а если возникло посредством различения — то это явление духовное, как, например, «наука» или «могущество».

Материальные акциденции обязательно имеют реальное существование благодаря реально видимому родству их различия или реально видимому восприятию родственных связей.

Духовные акциденции, напротив, не имеют реально видимых связей родства. У первых есть реально видимое происхождение, а если оно есть, то появление материальных акциденций связано с определенным местом, и можно сказать, где это место, а также связано со временем, и, следовательно, можно сказать: «Когда возникли они?» Такие акциденции являются вещественными. Если они повторяются, то эта повторяемость означает, что одна вещь получает дополнение к себе. Следовательно, она влияет на другую и, значит, обладает действием. А если одна из них подвержена воздействию другой, то это значит, что вещь может обладать восприятием воздействия. Бытие определенной вещи охватывает иногда определенные вещи, и необходимо, чтобы то, что охватывает какую-то вещь, воздействовало на заключенное в ней. Полученное в сумме представляет составное тело, потому что приобретает связи между отдельными частями, т.е. между своими частями, и тем, что вне его. Это и есть форма. Если это так, то из какой-то вещи обязательно следует действительное установление ее предметных связей с другими. Если между какими-то частями нет общих пределов и они не имеют связей, то это — количество, если же есть, то они составляют общую меру и имеют размер.

Сотворенное может быть обусловлено или не обусловлено жизнью. Если обусловлено, то зависит от любви и гнева, а это есть движение. А если не зависит, то это разум. Постигание может быть общим или частным. Если это общее, то оно состоит из трех элементов: знания, предположения и невведения. Частное постижение строится на чувственном восприятии вещей, зависящем от пяти рецептов. Если сотворенное не обусловлено жизнью, то это акциденции, воспринимаемые органами чувств. Например, цвет и свет воспринимаются силой зрения, приятный и неприятный запахи различаются посредством обоняния, голоса и звуки — при помощи слуха, посредством осязания постигается горячее и холодное, сухое и влажное, тяжелое и легкое, твердое и мягкое, жесткое и нежное.

Знатoki преданий говорят, что в книгах, более ранних, чем Тора, встречается описание сотворения. Всевышний Господь, по этому преданию, создал жемчужину¹⁴¹, затем пристально посмотрел на нее — и она растеклась, и от нее поднялся пар (точнее, «дым». — *В.Д.*), а остаток опустился вниз. Из паров Аллах создал небеса, а из низменного остатка — Землю. На это указывают и слова Всевышнего: «Небеса и Земля были шиты вместе, и мы раскроили их». Затем посредством своего могущества Аллах установил весь порядок (космос. — *В.Д.*) за шесть дней. Один ученый считает, что понятие «день» в арабском языке означало «явление бытия», а не «день» в нынешнем понимании. Термин «дни» означал порядок акта творения, потому что до акта творения не могло быть времени, потому что время — это и есть акт действия или обновления. Согласно описанию, творение происходило в течение шести акций: в один прием была создана Земля, в другой — ей была придана форма, затем создана материя неба, в четвертый — ему была придана форма, в пятый — установлены горы, светила, в шестой — созданы души и прочее. Знатoki преданий говорят, что над Землей — небесная твердь, небо,

т.е. то, что в арабском языке означает «сверху тебя», «над тобой». Ближе всего к тебе находится сфера Луны, и она связывает сферы небес с Землей, о чем говорит всевышний Господь: «Он создал семь небес и земли подобно им», т.е. семь. Первая из них — сфера¹⁴² огня, вторая — сфера воздуха, третья — воды, четвертая — земли, остальные три — это разделительные ярусы между четырьмя сферами. Первый ярус отделяет сферу огня от сферы воздуха, второй — сферу воздуха от сферы воды, третий — сферу воды от сферы Земли. Затем промысел Божий устроил внутренние минералы после затвердения Земли и создания грубой ее основы. Затем он произвел растения, потом — животных. Так, в общих чертах, можно сказать о сотворенном.

*Введение третье:
о значении понятия «необычное»
(«диловины» — гара'иб)*

Необычное — это любое удивительное явление, которое редко случается и противоречит известным нормам и привычным наблюдениям.

Необычное может исходить от людей, обладающих сильным духом, либо под влиянием небесных сфер или элементарных тел по воле всевышнего Аллаха и его всемогущества. К необычному относятся все чудеса пророков, например «раскалывание Луны», «рассеяние моря», «превращение посоха в змея», как это делал Муса, или когда пророки делают огонь холодным и безвредным для человеческого тела; когда из твердой скалы выводят верблюдицу, исцеляют слепого и прокаженного, оживляют мертвого. К необычным явлениям относятся деяния и чудеса святых праведников. И подлинно то, что их души могут вселиться в иные тела, отчего и происходят необычные явления. Они исцеляют больных, умоляющих об исцелении, и поят водой землю, жаждущую влаги. Они могут вызвать затмения светил и землетрясения, наводнения и грозы. Они могут наслать чуму и падеж скота и прервать при помощи мысли полет птицы, укротить свирепого льва своей кротостью и мягкостью.

К необычному относятся сведения о жрецах и жрицах, которые исчезли после появления Пророка, да благословит его Аллах и приветствует! Во времена Неведения они совершали удивительные дела, и, говорят, что это происходило из-за слияния их душ с душами джиннов. К таким необычным явлениям относится сглаз. Если человеку, обладающему способностью к сглазу, что-то нравилось, то это было гибелью для того, кому он завидовал. Все это свершалось помимо его воли и в силу свойств его души.

К необычному также относится то, что некоторые люди обладают свойствами души, способной творить удивительное, свойствами, какими не обладают иные. Например, рассказывают, что некое племя в Индии, если их что-нибудь тревожит, удаляется от людей и все свое внимание концентрирует на этом так, что эта вещь попадает под их влияние. Говорят, что в Индии есть город, где живет это племя, и когда кто-то хочет им овладеть, то они насылают болезни. Когда султан Махмуд направился в поход против Индии, он спросил об этих людях, и ему рассказали, что существует секта индийцев, которая может концентрировать внимание на болезнях, и тогда они возникают по их желанию. И вот один из приближенных Махмуда подсказал ему сильно бить в барабаны и дуть в трубы, чтобы рассеять их внимание. Войска Махмуда пределали это, и болезнь прекратилась, а город был

взят. Об одном из таких людей рассказывают в связи с правлением хорезмшаха Мухаммада, сына Текеша. То был философ, который прибыл из Индии в Хорасан и там принял ислам. Его называли по-персидски Дана-и Хинд, то есть индийский мудрец. Он умел предсказывать судьбу каждому, кто пожелает, а испытания показали безошибочность его прорицаний. Сам он говорил, что ему это удастся потому, что он в своих предсказаниях пользуется математическими расчетами, которые только ему известны. О необычных его делах сообщили султану, и тот спросил Дана-и Хинда, может ли он помимо предсказания судьбы объяснять и видеть другие явления.

— Могу, — ответил мудрец.

— Тогда поведай, что приснилось мне вчера ночью, — сказал султан.

Мудрец произвел какие-то расчеты и затем сказал султану:

— Султан видел во сне, что он на корабле и в руках его сабля.

— Ты угадал, — ответил султан. — Но мы не видим в этом прорицании большой трудности, потому что я действительно часто бываю на берегу Джейхуна и плаваю на судне, а с саблей никогда не расстаюсь, так что угадать ты мог случайно.

Султан еще раз испытал его, а после приблизил ко двору, и тот помогал ему во всех делах.

Необычными бывают и небесные явления, как, например, появление хвостатых звезд, видений, дурных знаменений, падение метеоритов, которые освещают небо. К таким явлениям относится падение с неба твердых тел, подобных тому, о котором упоминает аш-Шайх ар-Раис¹⁴³. В его время в районе Джуджана упало небесное тело вроде куска железа весом около пятидесяти маннов (1 манн = 898,56 г. — В.Д.), похожее с виду на слипшиеся зерна пшена. Его хотели разбить, но не смогли сделать это, потому что оно определенно состояло из железа.

К необычным явлениям относится выпадение снега или града в несоответствующий сезон. Так, рассказывал один старец из Казвина, среди солнцепека выпал огромный град и каждая градина была величиной с грецкий орех. Град погубил много скота, растений, абрикосов, которые в Казвине созревают только летом.

К необычным явлениям относится падение камней из железа и меди в разгар грозы, что случается в землях тюрков и, быть может, также в районе Джилана. Абу-л-Хасан Али ибн ал-Асир рассказывает в своей «Истории», что в 401 г. (1010-11. — В.Д.) в Ифрикийе появилась огромная розовая туча и из нее в виде дождя посыпалось большое количество камней, погубивших все, на что они падали.

Самым необычным явлением было описанное ал-Джахизом. Над расположенным между Исфаханом и Хузистаном городом Айдадж появилась низкая туча, которая касалась голов людей. В самой туче был слышен страшный шум. Затем хлынул сильный ливень, чуть было не затопивший все, а потом стали сыпаться лягушки и большие жирные карпы. Люди ели их, солили и оставляли про запас.

Необычные вещи происходят с Землей, как, например, превращение суши в морское дно, как это было с Грецией¹⁴⁴.

Там была цивилизованная страна, а сейчас она под водой. Но бывает и наоборот, когда море превращается в сушу, как это мы видели на примере города Саве в Иране. Когда-то земля там была морем, а сейчас даже не видно его признаков.

Говорят, что в некоторых районах из земли поднимается пар, превращающий животных и растения в твердый камень, следы чего мы находим в Египте и Казвине.

К необычному относятся также провалы некоторых областей земли и выход черной воды из земли, наблюдаемый во многих районах, как, например, у города Ангора в Византии или в селении Дарказин в провинции Хамадан.

Необычное явление — землетрясения, которые в некоторых областях длятся целый месяц или более, как это наблюдалось в землях Нишапура и в Рее.

Рассказывал мне Абу-л-Касим ар-Рафи'и, что он сам наблюдал во время землетрясения, как раскололся потолок дома и сквозь щель были видны звезды на небе. Потом все вернулось в прежнее положение, а от трещины не осталось даже следа.

К необычным вещам следует отнести и появление минералов на некоторых территориях, где раньше о них не знали, как, например, появление золотоносных рудников в Исмаилийе.

Столь же необычно появление растений в несвойственных для них местах, как, например, небесная манна в землях Сава.

К необычным явлениям относится рождение животных диковинного и невиданного до этого вида. Ссылаясь на авторитет аш-Шафи'и, рассказывают, что он будто бы видел в Йемене человека, у которого нижняя часть тела была женской, а верхняя состояла из двух отдельных торсов с двумя парами рук, двумя головами и лицами. Оба они ели и пили, ссорились и мирились.

Рассказывают, что одна женщина из селения Гулусаман, в районе Балха, родила существо, у которого была половина тела, половина головы, одна рука и нога, как у насаса, встречающегося в лесных чашах Йемена. Затем она родила во второй раз существо с двумя головами.

6.

Содержание «Чудес творений»

Общее содержание «Космографии» ал-Казвини можно увидеть из оглавления. Начинается она с четырех вводных глав: 1-я — о понятии «чудеса», 2-я — о понятии «творения», 3-я — о значении понятия «диковины», 4-я — о разделении всего сущего. Здесь даны экскурсы в историю суждений об «удивительном». Затем следуют два трактата — «о надземном мире и земном», которые подразделяются на разделы и суждения. Во всем чувствуются логическая продуманность, систематичность и стремление к компактной гармонизации материала.

Материалы, соответственно двум частям, располагаются в следующем порядке.

Трактат о надземном мире.

Сначала — об истинности небесных сфер, их формах, положении и движении в кратком изложении; затем — учение о Луне (раздел об увеличении и уменьшении ее сияния, о лунном затмении, об особенностях Луны и ее влиянии на Землю), о Млечном Пути. После этого — о Меркурии (раздел о названиях Меркурия у астрологов), затем — о сфере Венеры (раздел о названиях Венеры у астрологов). И далее — о сфере Солнца

(разделы о Солнце, его затмениях и отличительных свойствах); о сфере Марса (раздел о его названиях у астрологов); о сфере Юпитера (раздел о его названиях у астрологов); о сфере Сатурна (раздел о том, что астрологи называют «Большое несчастье»); о неподвижных звездах (разделы: о северных созвездиях Малый Медведь, Большой Медведь, о свойствах Северного полюса, о созвездиях Дракона, Кайкавуса, Лающие, Чаша Нищих, Коленопреклоненный, Салйак, Курица, Обладательница Трона, Сиа-вус, Держащий Поводок, Заклинатель Змей и Змея, Стрела, Орел, Дельфин, Передняя Часть Коня, Большой Конь, Прикованная Женщина, Целый Конь, Треугольник); о двенадцати знаках зодиака: созвездия Овна, Тельца, Близнецов, Рака, Льва, Девы, Весов, Скорпиона, Стрельца, Козленка, Водолея (Ведро), Рыбы (а это Кит); о южных созвездиях Кит (Кейтас), Великан, Река, Заяц, Красная Собака, Опережающий Пес, Корабль; о полезной значимости Южного полюса; о созвездиях Храбрец, Окунь, Ворон, Зверь, Жертвенник, Южная Корона; о стоянках Луны; о созвездиях Два Знака, Брюшко, Плеяды, Идущий Вслед (Альдебаран), Кружок Волос, Клеймо, Локоть, Разброс Глаз Льва, Лоб, Брус, Поворот, Лающие, Рыба, Завеса, Клешни, Корона, Сердце, Игла, Страусы, Просвет Между Бровями, Счастье Режущего, Счастье Глотающего, Счастье Счастливых, Счастье Палаток, Первое Горлышко, Второе Горлышко, Брюхо Рыбы.

После этого автор говорит о зодиакальной сфере: о сфере Сфер, о небожителях, которых называют ангелами, о времени (речь о дне и ночи), о достоинствах дней и их значениях (Пятница, Суббота, Первый день, Второй, Третий, Четвертый, Пятый), о месяцах года; об арабских месяцах Мухаррам, Сафар, Раби ал-аввал, Раби ал-ахар, Джумада ал-ула, Джумада ас-сания, Раджаб, Шабан, Рамадан, Шаввал, Зу-л-када, Зу-л-хиджа и в заключение — об определении начала этих месяцев; о сирийских месяцах (Тишрин I, Тишрин II, Канун I, Канун II, Шубат, Азар, Нисан, Айяр, Хазиран, Таммуз, Аб, Элул) и об определении начала этих месяцев; о месяцах персов (Фарвардин-Мах, Урдибихшт-Мах, Хурдад-Мах, Тир-Мах, Мурдад-Мах, Шахривар-Мах, Абан-Мах, Азар-Мах, Дей-Мах, Бахман-Мах, Исфандармоз-Мах); о различных понятиях года, времен года и о некоторых удивительных вещах, связанных с чередованием лет.

На этом кончаются материалы о небесном мире. И после краткого введения, заключающего догматическое рассуждение о создании земного мира, который, согласно Аристотелевой схеме, принятой арабской космологией и космографическими сочинениями, начинается сферой Луны, Закария ал-Казвини переходит к описанию подлунного мира. «Мы хотели в этом трактате, — пишет он, — поведать о некоторых удивительных вещах, что находятся с внешней стороны сферы Луны и составляют сферу эфира, рассказать об удивительных проявлениях его, о сфере воздуха и его прозрачности, о дожде и полезных для человека минералах, о свойствах растений и деревьев, об особенностях животных и их проявлениях».

Трактат второй — «Подлунный мир» — начинается общим рассмотрением элементов и их производных, рассуждением о реальности элементов, их природе, классификации и взаимопревращениях.

В распространенной редакции трактат открывается разделом о взаимопревращениях элементов. Затем следуют:

Рассуждение первое — о сфере огня; раздел о метеоритах и падении звезд.

Рассуждение второе — о сфере воздуха; раздел об облаках, дожде и о том, что связано с ними; раздел о ветрах, урагане. Речь о причинах ветров (северного, южного, западного и восточного); раздел о громах и молнии и о том, что с ними связано; раздел о сиянии, радуге и прочих видимых атмосферных явлениях (состоит из четырех введений в предмет и специального рассуждения о радуге).

Рассуждение третье — о сфере воды; разделы: о переходе моря в сушу; об удивительном положении морей — Окружающего моря, Белого, моря Сина (с подразделом об островах этого моря, который содержит рассказы о чудесах и географический материал), моря Фарса (с аналогичными отступлениями и подразделами о морской фауне, островах и диковинных существах), морей Кулзума, Зандж, Западного, Хазарского. Речь о животных водной сферы (морской заяц, водяной, морская корова, крокодил, дракон и т.д.) с характеристикой животных и пользы их для составления лекарственных средств...

Рассуждение пятое — о земной сфере; разделы о различных взглядах древних мыслителей на форму Земли (с вставкой подраздела о магнитном камне для обоснования возможности силы притяжения); о размерах земного тела, о населенных частях Земли и пустошах, о климатах Земли; о землетрясениях и провалах; о превращении долин в горы, материков — в моря и обратных процессах; о полезном предназначении гор, их особенностях, удивительных свойствах и проявлениях (с описанием знаменитых гор, горных массивов, удивительных и странных явлений в них и диковинок); о рождении рек из дождей и ледников (с описанием крупнейших рек и связанных с ними диковинок и удивительных явлений); о рождении источников, колодцев и чудесах, связанных с ними.

Далее следуют рассуждения о свойствах минералов, растений, животных и их проявлениях.

Рассуждение первое — о минералах: вид первый — металлы (описание золота, серебра, меди, железа, олова, свинца и цинка); вид второй — камни (классификация и описание их свойств и полезных качеств); вид третий — маслянистые вещества (описание их возникновения, свойств и полезных качеств).

Рассуждение второе — о растениях: вид первый — деревья (описание их свойств, полезных качеств для составления лекарственных средств); вид второй — травы кустарниковые (описание свойств, полезных качеств для составления лекарственных средств).

Рассуждение третье — о животных (введение в предмет рассуждения и краткая классификация). Раздел первый — о первом виде животных и рассуждение о сущности человека. Раздел второй — о говорящей душе; подраздел об удивительных свойствах душ (души святых, пронизательных, жрецов, посвященных). Раздел третий — о рождении человека; подразделы: появление зародыша, о причинах существования мужского и женского начал, о беременности. Раздел четвертый — об анатомии человека (кости, хрящи, сухожилия, мясо, жир, кровеносные сосуды — артерии, вены; сальник, плева, кожа); часть вторая раздела четвертого — сложные органы, внешние и внутренние. Внешние: глаза и видящая душа; уши, нос, губы, рот, челюсти, волосы, шея, грудь, руки, ноги, спина, бока, ногти. Внутренние: мозг, легкие, сердце, печень, желчный пузырь, селезенка, желудок, кишечник, почки, мочевой пузырь, органы размножения. Раздел четвертый замыкается заключением и толкованием различных суждений о человеке. Раздел пятый — о внешних и внутренних силах человека. Внешние силы: осязание, обоняние, зрение, слух и чувство вкуса; подраздел о смысле этих сил. Внутренние силы: привлекающая, удерживающая, переваривающая, отталкивающая. Прислуживающие силы: питающая, растягивающая, рождающая, формирующая; подраздел об удивительном смысле силы насыщения. Силы постижения, находящиеся внутри. Общее чувство. Силы движения, гнева, действующая и интеллектуальная силы. Сила, благодаря которой человек отличается от скота. Сила, вводящая в познание бытия разумного ребенка. Сила, при помощи которой извлекаются полезные науки в процессе человеческого опыта. Дифференциация людей по возможностям интеллекта (содержит несколько рассказов и притч). Подраздел об особенностях человека и отдельных частях его тела.

Далее следуют рассуждения о других видах животных: о втором виде животных и джиннах; разделы о диковинках и кознях дьявола; упоминание о некоторых дьявольских вещах; рассказы о джиннах и приключениях с ними.

Вид третий — такие животные, как лошадь, дикие ослы, мулы. Вид четвертый — животные благополучия (верблюд, дикая корова, буйвол, жираф, овцы, антилопы, лани). Вид пятый — дикие животные (шакал, ласка, заяц, лев, тигр, лисица, свинья, медведь, горностай, волк и др.). Вид шестой — птицы. Вид седьмой — насекомые и пресмыкающиеся.

Заключение: о животных удивительных форм; о народах диковинного вида; о сложносоставных животных; о животных удивительного облика. Пояснение к изображению ангелов, их одежды и цвета кожи.

Содержание книги значительно шире ее оглавления: многие разделы содержат повествовательный материал, различные легенды, мифы, предания, притчи, небольшие новеллы и поэтические цитаты, иллюстрирующие предмет рассуждений.

В разделе о человеке, рассуждая о разумной душе, ал-Казвини приводит знаменитую эзотерическую касыду Ибн Сины о душе «Голубка», в разделе о джиннах — известное по частым ссылкам стихотворение Та'аббата Шарран о встрече с оборотнем. Но в целом в «Космографии» поэтических цитат немного.

Дидактические цели сочинения проявляются в подборе материала, что особенно заметно в изложении нравственной философии, в постоянном обращении к читателю («Знай, читатель, что...»), в преднамеренном стремлении автора дать сумму всех знаний своего времени в кратком изложении.

7.

«Космография» ал-Казвини в контексте основных мусульманских космологических учений

Средневековая арабская или — значительно шире — мусульманская литература, независимо от видовой или жанровой принадлежности, была всегда тесным образом связана с общими представлениями о Вселенной, Земле и людях. Человек, как часть мирового порядка и «венец» всего созданного в мире, обладающий актом творения и ограниченный во времени, занимал свое определенное место в иерархии бытия, был связующим звеном между миром реальных вещей и ирреальным.

В данной работе не ставится задача написать полный очерк арабских представлений о Вселенной, Земле и людях: это едва ли возможно при нынешнем состоянии исследований памятников научной мысли арабского средневековья. И все же в общих чертах, в той зависимости, какую подсказывают памятники «чудесной» литературы, описывающие Вселенную и определяющие уровень и место человека в ней, попытаемся изложить основные положения этой проблемы.¹⁴⁵

А.Ф.Лосев в книге «Античный космос и современная наука» писал: «Не мудрено, что многие физические теории древности опять всплывают, но уже в оболочке точного знания. И эта мысль высказывалась уже до меня, и не раз...»¹⁴⁶

Эта мысль, действительно, высказывалась неоднократно, и мусульманские мыслители, рассматривая истоки человеческих знаний, намечали пути их следования, воспринимая знание как изначально заложенный фундамент, на котором можно строить теорию мироздания, если припомнить и установить по реально видимым вещам затертую и невидимую общую схему. Земля, небесный свод со всеми видимыми светилами и явлениями, сам человек — это книга символов и отношений, разгадав которые можно установить в целом контур всего гармонически построенного архитектурного сооружения.

Мусульманская космология не отвергала физические теории древности, а воспользовалась ими, но при этом по-своему прочитала «книгу символов» и придала ей характер сотворенности единой и всеобъемлющей силой. Мусульманская космология унифицировала мифологию древности, свела ее к единому мифу о сотворении, интегрировав при этом основные физические теории Греции, которые также были результатом интеллектуальных усилий многих поколений и цивилизаций.

Если историку науки необходимо отделить диалектику от мифа, науку от верований, то для историка литературы и текстологов помимо такого «отделения» необходимо понимание конструкции в целом, потому что диалектика и миф, наука и верования в литературном памятнике представляют единое целое, как человек и его духовный мир, мировоззрение и знания, определенные всем предшествующим развитием культуры и условиями каждого отдельно взятого времени. Не зная физических теорий, понимания Вселенной того времени, мы не сможем понять структуру произведений, особенно в мусульманских литературах, где многое было подчинено теории «единосущности» (*вахдат ал-вуджуд*), иерархии Вселенной (*маратиб ал-вуджуд*), которую они были призваны раскрыть и объяснить¹⁴⁷

В Коране нет четкого описания создания мира, как и самой картины его строения, и, для того чтобы восполнить этот пробел, мусульманские мыслители должны были связать коранический текст, дававший символический образ мира, с теми научными представлениями, которые существовали до Корана, а в период развития культуры у арабов «всплыли» благодаря рационалистическим течениям в исламе.

Коран, рассматривая подлунный мир как проекцию небесного, также наталкивал на идею «гармонизации» Вселенной, на восприятие всего мироздания как единого организма, состоящего из замкнутых, подобных друг другу, но стоящих на разных уровнях организмов. В этом отношении Коран, быть может сложными и опосредованными путями, также восходил к античным космологическим представлениям, что вполне возможно, если отрешиться от мысли рассматривать его как явление, возникшее исключительно из семитской среды.

Один из крупнейших знатоков мусульманской космологии, Х.Наср, пытаясь объяснить интеграцию космологических учений прошлого в исламе, пишет: «...древнейшие космологии не являются наивными попытками объяснения причинности явлений, как это кажется на первый взгляд: они были науками, пытавшимися объяснить единство всего существующего.

...Древние космологические науки по большей части стремились найти трансцендентную причину вещей и поэтому близки к исламу, хотя и предшествовали ему хронологически. Этот общий фактор как у пифагорейцев, так и у герменевтиков сделал их подходящими для формы мусульманского откровения и легко ассимилируемыми в его развитии. Фор-

ма мусульманского откровения, таким образом, обусловила интеграцию древних космологических наук в ислам... Доктрина единства природы, основанная на „таухиде“, является в итоге основной целью всех естественных наук о природе и мерой, с которой наука может выразить это единство, а также критерием ценности этой науки»¹⁴⁸

Не говоря о том, что сознательная подгонка всех данных к этому принципу неверна, следует заметить, что уже сам Коран интегрировал древние космологические представления, и совершенно очевидно, что в основе коранической космологии лежат элементы иудейской, христианской и зороастрийской космологий. Во всяком случае, в хадисах мы будто бы встречаем очень расплывчатые контуры схемы мира, которая, если отвлечься от ее метафорического описания, близка к модели Вселенной Аристотеля и схеме мира у ал-Фараби, хотя разница между ними такая же, как между фантастическим рисунком модели мира, «Физикой» Аристотеля и метафизическим разделом, например, «Политики» ал-Фараби¹⁴⁹

Так, в одном из хадисов, восходящем к Вахбу ибн Мунаббиху, иудею, принявшему ислам в I в. хиджры, говорится: «Небеса, Земля и моря находятся в хайкале. Хайкал — в курси. Ноги Господни — на этом курси, который он носит [как туфли?]». Когда же его спросили, что такое «хайкал», он ответил: «Это что-то вроде пределов небес, окружающих Землю и миры, как веревки окружают палатку». Его спросили о землях (*арадин*): «Это — семь земель вроде островов. Они разделены двое на двое морем. Море окружает все, а храм (*хайкал*) окружает море»¹⁵⁰

Была это иудейская традиция или греческая, трудно сказать. Пифагор, например, многое заимствует у халдеев (аналогию неба и Земли, гармонию между мыслимым и чувствуемым, неделимым и делимым, и, таким образом, все, что происходит в одной области Вселенной, является точным отражением того, что происходит в другой)¹⁵¹

Если верно предположение ал-Газали, видевшего в кораническом тексте («Аллах — тот, кто сотворил семь небес и из земли столько же» — 65:12) намек на семь климатических зон¹⁵², то нужно предположить, что автор Корана знал о географической системе Птолемея.

Основная мусульманская космогоническая доктрина выражена в Коране и хадисах недостаточно четко. Весь Коран прежде всего является гимном творцу и подчинен идее раскрытия трансцендентности Аллаха. Он усиленно подчеркивает, что «создавать», «творить» — прерогатива только Аллаха (2:27; 16:3; 27:61; 35:3; 11:9), и повсеместно показывает Его всемогущество: Он — хозяин жизни, создает и разрушает и снова создает в конце времени (10:4–35; 30:11–27). Из Его мудрости происходит всеобщая гармония, а небо Он создал как архитектурное произведение (2:20), которое гармонично разделено на семь этажей (2:27). Точно так же и человек является произведением Его мастерства (32:6–8; 55:13; 76:1–2). Аллах украсил небосвод светилами (37:6), установил пары (36:36) в растительном и животном мирах (13:3 и т.д.), как и у людей (30:20).

Таким образом, во всем обнаруживается забота о порядке и равновесии и творение носит космически-гармонический характер. Самому Создателю подвластно все, что на земле и под землей (20:5–6), и Его провидение охватывает все создания, подчиненные Ему, начиная от ангелов, которые несут трон, и небес, которые Господь переворачивает, как листы книги (21:104), вплоть до ночи и дня, Солнца и Луны, которые на своих орбитах завершают план создания (21:34), ибо Он — создатель и гарант всякой вещи (39:63).

Акт творения выражен в Коране неясно, поэтому создается двойственное восприятие акта творения — творения из небытия и переустройства созданием гармонии. Наиболее четкое выражение концепции создания из ничего — «„Будь“! — и оно бывает» (36:82) — не относится прямо к акту творения¹⁵³

Последовательность самого акта творения вызывала споры даже у ранних комментаторов Корана, особенно аят: «Он... создал небеса и землю за шесть дней, и был Его трон на воде» (11:9). Из аята нельзя прямо вывести, что было раньше: трон или вода.

В одном из хадисов, восходящем к Ибн ал-Аббасу¹⁵⁴, сказано, что первой созданной вещью была «ал-лаух ал-махфуз» («сокровенная дощечка», «храняемая скрижаль» — Книга судеб), о которой упоминает Коран (85:21–22)¹⁵⁵ Но Аллах ежедневно просматривает 360 раз эту «храняемую скрижаль», и всякий раз, когда смотрит, «Он оживляет или убивает, возвышает или унижает, прославляет или порицает, создает то, что хочет, и решает то, что Ему кажется хорошим»¹⁵⁶

Эта скрижаль сделана из белого перламутра, и на ней расписано все до Дня воскресения¹⁵⁷

Для записей судеб на скрижали Бог создал перо (*калам*) «из драгоценного вещества» длиной в 500 лет пешего хода, которое пишет истекающим из него светом¹⁵⁸

Основная схема первосозданных вещей, по хадисам, — это трон–вода–воздух, а затем уже Земля, созданная из воды¹⁵⁹, поэтому в хадисах более распространено мнение, что вода была создана раньше для поддержки трона. В мусульманских представлениях, возможно основанных на иудейских, водное происхождение приписывается не только всему живому (21:31), но вообще всему, в том числе небу и Земле¹⁶⁰

В одном хадисе, переданном Ибн ал-Аббасом, говорится, что после скрижали и пера «Господь создал белую жемчужину, имеющую размеры неба и Земли, у которой 7000 языков, прославляющих Господа на 7000 разных языков»¹⁶¹

Ка'б ал-Ахбар добавляет, что «у нее множество глаз и они такие большие, что если поставить на них неподвижные горы, то они будут не больше комара над океаном. Господь позвал белую жемчужину, и она вздрогнула от его голоса так сильно, что стала растекаться и превратилась в движущуюся воду»¹⁶²

Арабское представление о том, что все движущееся живет, в конечном счете приводит к тому, что вода в Коране наделяется качеством жизнерождения («и сделали из воды всякую вещь живую» — 21:31).

Один из атрибутов Аллаха — «Господь трона» («хвала Аллаху, владыке трона, превыше Он того, что они Ему приписывают» — 21:22). В Коране неоднократно говорится, что Бог создал мир за шесть дней, а затем утвердился на троне (10:3; 32:3)¹⁶³. По описанию, трон огромных размеров и светозарный был создан из зеленого вещества. В нем находятся абсолютно все прообразы¹⁶⁴ (*тимсал*) сотворенного или творимого Господом на Земле и в море, о чем говорится в Коране: «Нет вещи без того, чтобы у Нас не было ее в сокровищнице, и низводим Мы ее только по известной мере» (ср.: 15:21). В хадисах приводятся и приблизительные размеры трона. Так, расстояние между опорными столпами трона — полет быстрой птицы в течение 80 000 лет. Трон принимает ежедневно 70 000 окрасок и до того ослепителен, что на него не в состоянии смотреть ни одно создание.

В некоторых случаях трон (*арш*) смешивается с престолом (*курси*), который, по словам Вахба ибн Мунаббиха, упоминается во всех древних книгах¹⁶⁵. Что такое «курси», не всегда понятно. В некоторых случаях он понимается как божественная наука¹⁶⁶, в других — определяются его размеры по отношению к трону, и тогда он становится одной из частей огромного архитектурного сооружения — макрокосма¹⁶⁷. В этих показаниях курси по отношению к трону — как жемчужина по сравнению с огромной пустыней, а семь небес и семь земель со всем их содержимым по отношению к курси — как «перстень по отношению к обширной Земле»¹⁶⁸.

Уже в начале этого раздела упоминалось в передаче Вахба ибн Мунаббиха раннее мусульманское описание макрокосма, напоминающего сложное архитектурное сооружение.

Создается впечатление, что авторы мусульманских космогонических текстов реально представляли себе огромные размеры и необъятность Вселенной. Один только трон охватывал весь видимый и невидимый мир, и ослепительный блеск не позволял представить его даже приблизительные контуры.

Трон, судя по кораническому тексту, в отличие от небес имел опоры (13:2)¹⁶⁹.

По ас-Са'алиби¹⁷⁰, «трон покоится на огромных опорных столпах». По другой передаче предания, трон несут четыре ангела, специально созданные для этой цели. Никто не знает величину их тел, кроме самого Бога. Каждый из этих ангелов имеет свое лицо: орла, льва, быка и человека¹⁷¹. В хадисах, касающихся ангелов, подпирающих трон, также подчеркиваются огромные масштабы Вселенной.

Как и в случае с водой, трон после создания всех вещей взбунтовался. Так, Ка'б ал-Ахбар сообщает, что трон поддался искушению восстать про-

тив порядка, созданного Богом. «Он сказал себе: „Бог не создал ни одной вещи больше меня“. Сказав это, он задвинулся и зашевелился. Увидев высокомерие трона, Бог окружил его змеем (змеей — *хаййа*), имеющим 70 000 крыльев, в каждом из которых 70 000 перьев, 70 000 лиц, 70 000 ртов, и в каждом из них 70 000 языков. Змей задушил трон своей серединой»¹⁷²

Роль змея в мировом порядке, кроме усмирения и поддержания трона, в хадисах больше никак не определяется. Таким образом, мировой порядок до создания Земли и неба может быть сведен к следующей схеме: вода—ветер—трон—курсы и змей, окружающий трон.

На этом начался второй этап творения — творение видимого мира. И в этой части мусульманской космогонии не всегда легко проследить последовательность акта создания.

В Коране говорится, что Земля была создана до небес: «Разве вы не веруете в того, кто сотворил землю в два дня... и устроил... на ней прочно стоящие сверху ее; и благословил ее и распределил на ней ее пропитание в четыре дня — равно для всех просящих. Потом направился¹⁷³ к небесам — а они были дымом — и сказал им и земле: „Приходите добровольно или невольно!“ И сказали они: „Мы приходим добровольно“ И установил Он из них семь небес в два дня и внушил каждому небу его дело; и разукрасили Мы ближайшее небо светильниками и для охраны» (41:8–11). В других сурах данные Корана приводят к противоположному порядку: «...Он сотворил небеса и землю...» (9:36; 32:3).

Если обратиться к хадисам, которые являются расширенным воспроизведением семитского мифологического фонда, то и здесь обнаружим сбивчивость в порядке.

Создается впечатление, что и в данном случае Господь только гармонизирует, создает порядок. Земля и небеса предстают как бы в слитном состоянии, и Аллах «поднимает небеса без опор», затем отдыхает на троне¹⁷⁴ и подчиняет своей власти Солнце и Луну (13:2), а затем как бы снова возвращается к Земле и делает ее распростертой, устанавливает на ней «прочно стоящие (горы) и реки...» (13:3).

Авторы хадисов не могли не обратить внимание на тот факт, что в Коране ясно говорится: когда Аллах обратился к небу, оно уже было в состоянии дыма. Небо было создано в три приема. Вначале Бог приказал пару, исходившему от воды, подняться, а затем уже из него сформировал небо как архитектурный упорядоченный ансамбль. Вторым приемом Аллах разделил небо и землю («Разве не видели те, которые не веровали, что небеса и земля были соединены, а Мы их разделили...» — 21:31) и сделал небо крышей и объектом знамений. В третий прием он образовал семь небес, семь планет, семь земель и на них столько же морей и материков (буквально: гор или выступов). Уже сообразно этому порядку появляются семь ворот и семь кругов ада.

Как коранический текст, так и хадисы в описании семи небес восходят к древнесемитскому мифологическому фонду или к более раннему. Топография небес в описаниях мусульманских авторов очень сложна и фантастична, но не лишена и своей логики и последовательности.

Между седьмым небом и тронном тянется бесконечное пространство, населенное ангелами гигантских размеров. Там же, в одном из мест, называемом ал-Маргуса, находится небесное воинство — архангелы, превосходящие ангелов и уступающие по силе только «духу»¹⁷⁵. На седьмом небе, возле рая, стоит Мировое Древо («Лотос крайнего предела») — Сидрат ал-мунтаха (Коран 53:14). Корни его — в раю, ствол — под курси, а ветви — под тронном. В пределах этого Древа кончаются познания сотворенных. Каждый лист на Древе соответствует какому-нибудь народу¹⁷⁶.

Рай (*ал-джанна*) помещается большинством авторов на седьмом небе. В нем живут короткопостриженные, безбородые люди 33 лет, т.е. в возрасте Иисуса, с прекрасными лицами, как у Иосифа, добрые, как Авраам, высокие, как Адам, с прекрасным голосом Давида и красноречием Мухаммада¹⁷⁷.

Небесный Сад обнесен стеной, и в нем имеются ворота. Весь свод семи небес представляется как семь круглых шатров, расположенных друг над другом и скрепленных между собой веревками, а все вместе они прикреплены к трону¹⁷⁸. Каждое небо имеет толщину, измеряемую в 500 лет пешего хода, и между ними лежит такое же пространство.

По изложению ал-Кисаи, когда Бог захотел создать семь земель, он приказал ветру взволновать воду. Когда вода вздыбилась, вспенилась и образовался пар, Бог приказал пару затвердеть. Из этой затвердевшей массы он создал за два дня Землю на поверхности воды и, чтобы она была устойчивой, создал прочно стоящие горы.

Если устойчивость всего небесного сооружения определена креплением к трону, то несколько труднее было обосновать устойчивость Земли в пространстве.

Вахб ибн Мунаббих говорит, что Земля после ее создания качалась на волнах, как лодка. Тогда Аллах повелел одному ангелу взять ее на плечи так, чтобы руками он поддерживал западные и восточные ее пределы. Но у ангела не было опоры для ног, и тогда Аллах создал четырехугольную скалу¹⁷⁹ из зеленого рубина, в которой 7000 дыр и в каждой из них безмерное море. Аллах приказал скале стать под ноги ангела, и она стала. Но и у скалы не было опоры, и тогда Аллах создал огромного быка, у которого было 40 000 голов, столько же глаз, ртов, носов, языков, ушей, ног. Расстояние между двумя ногами — пять лет пешего хода. Бог приказал быку подойти под скалу, и тот взял ее на спину и на рога¹⁸⁰.

Но и у быка не было точки опоры, и тогда Бог создал огромного кита, которого никак нельзя рассмотреть из-за огромного множества его глаз. Размеры кита столь велики, что в ноздре его можно поместить все моря,

и они покажутся всего лишь песчинкой в пустыне. Ал-Бахмут¹⁸¹, так зовут этого кита, должен служить опорой для быка. В свою очередь, кит покоится на воде, вода — на воздухе, которые уже созданы и составляют основу космического порядка. За воздухом следуют «сумерки земель».

Таким образом, Земля держится на ангеле, ангел стоит на скале, скала держит бык, бык — на ките, кит — на воде, вода — на воздухе, а воздух — на «сумерках», и на этом заканчиваются пределы знаний сотворенных¹⁸²

Неподвижность и незыблемость всего сооружения решаются также метафорическим путем. По одному из преданий, дьявол как-то внушил киту неповиновение и он пошевелился. Тогда Аллах создал зверька, который по его приказу через ноздрю проник в мозг кита, и кит попросил пощады у Бога. С тех пор этот зверек сидит у ноздри кита, и тот неподвижен¹⁸³

В целом во всем акте творения мы не видим драматических коллизий: они предстают в затушеванном либо стертom виде. Попытки бунта сотворенных вещей, внесения хаоса в установленный порядок сразу же подавляются всемогуществом Бога, изобретательным в усмирении и создании системы замкнутого подчинения абсолютной его власти.

Отсутствие драматизма в мусульманской космогонии, борьбы разных начал в сотворении мира, в котором выступает только один-единственный актер, разыгрывающий пьесу создания мирового порядка, исключило возникновение такого литературного жанра, как драматургия. Отсутствие драмы у арабов определяется не какими-то формальными запретами Корана, а жестким монотеизмом, исключаяющим конфликт между Всемогущим и им же сотворенным.

Помимо гигантского сооружения, придающего устойчивость Земле, ее равновесие удерживается горами, служащими как определенный баланс, о чем уже говорилось (Коран 13:3; 16:15; 21:32; 31:9).

В мусульманском понимании основ мирового порядка все имеет свой первокорень, или матрицу. Точно так же и горы, расположенные в пределах разных земель, являются только ответвлениями, отрогами Первогоры, называемой Каф. В Коране она не упоминается, и понятие о ней было привнесено из более древних семитских космологических учений, возможно из вавилонских представлений о горе, возвышающейся над океаном¹⁸⁴

Гора Каф окружает всю Землю, а остальные горы только артерии ее. Всякий раз, когда Аллах захочет встряхнуть какую-нибудь из земель, он поведает горе Каф пошевелить ту часть своих отрогов, которая связывает эту часть земель. Из описания горы Каф будто бы следует, что это не реальное возвышение на самой Земле, а символ связи небесной горы, матрицы, с земными горными массивами. Сама гора сделана из зеленого изумруда и придает небу зеленоватый цвет. За ней или, возможно, на ней лежат снега и лед, и все это сооружение служит преградой для огня ада, который сжег бы весь видимый мир, если бы не было ее¹⁸⁵.

Позади горы Каф — семь окружающих друг друга морей, по сравнению с которыми земные моря представляются небольшими заливами. Там живет бесчисленное количество разных тварей.

Фантастический мир семи земель, за которыми, согласно параллелизму представлений, следуют семь морей, населен чудовищными созданиями. Вероятно, этот мир во многом питал мусульманских фантастов — авторов мирабиллий и книг странствий. Эти земли воспринимались как нечто реальное, о чем свидетельствует тот факт, что в арабской географической литературе можно встретить рассказы как о чем-то достоверном: о песьеголовцах, о людях с головой слона и т.д.

Семь земель имеют отношение к мировому порядку, так же как и рай, мировые весы, мост между реальным и ирреальным мирами и серебряные ступени восхождения в рай. В арабской космологии они всегда играли существенную роль и были предметом многих литературных дискуссий и источником инспирации многих литературных сюжетов и тем.

Первая из семи земель называется ар-Рамка. Она висит над бесплотным прозрачным ветром и удерживается 70 000 веревок, каждую из которых держат 70 000 ангелов. Ар-Рамка — место гибели народа ад, населявшего когда-то юг Аравии. Твари, брошенные на эту землю, называются бушам, и их пожирает Коршун. Вторая земля, Халда, — обиталище ветра и место пыток для проклятых Богом. Твари, брошенные сюда, называются ал-амис. Они пожирают собственную плоть и пьют собственную кровь. Третья, Арка, — обиталище огромных ядовитых скорпионов и тварей, называемых алфис, питающихся жиром, который покрывает живот и груди; у них человечесьи лица и пасть собак, человеческие руки, бычьи ноги, козьи уши и баранья шерсть. Когда на нашей Земле наступает день, у них начинается ночь. На четвертой земле — ал-Харба — живут огромные, как горы, змеи с клыками величиной с пальму. Они предназначены для проклятых Богом. Здесь же рудники серы, питающей адский огонь. Помимо этого здесь живут твари — ал-джилла — без ног, глаз и рук, с небольшими крыльями, как у пустынной куропатки. На пятой — Малса — живут скорпионы и змеи, пожирающие осужденных на смерть Богом. Не принявшие ислам носят на своих шеях камни серы, а твари, называемые ал-хаджла, которым нет числа, пожирают друг друга¹⁸⁶. На шестой — Сиджилн — находятся записи и акты на все дела и поступки людей и злые духи проклятых. Помимо них живут твари ал-кутаит, похожие на птиц. На седьмой — Аджиба — живет сам дьявол — Иблис. Его логово окружено ядом, ледяным холодом, и рядом с ним армия созданий, защищающих дьявола от восстающих джиннов. Твари, населяющие седьмую землю, называются ал-хутули. Они черные по цвету, карликового роста и с челюстями хищных зверей. По мусульманской эсхатологии, в конце мира они уничтожат народы йаджудж и маджудж, которые погубят Землю. За седьмой землей расположены пределы огня, между ними и землями моря образуют пре-

граду. В противном случае огонь бы все сжег, так как Солнце обладает только частичкой его силы.

Семь земель мусульманских космологов, видимо, общесемитское представление об аде. Семь библейских названий ада — Шеол, Абадон, Бесршахат, Бор-шаон, Тит-Гайаван, Цалмавет и Эрец-тахтит. Точно так же как и в европейских представлениях о нем, мусульманские космологи полагают эти семь земель, или семь отделений ада, позади «гор тьмы»¹⁸⁷ и видят в огне очистительную силу. Мусульманский джаханнам — геенна огненная — был, конечно, заимствован у палестинских евреев¹⁸⁸

К геенне, как и к раю, относится мост, соединяющий этот и потусторонний миры. По этому мосту, называемому Сират, проходят души умерших. Тот, кто предназначен к райской жизни, проходит его, а к аду — падает, так что ад противоположен раю и по известному уже параллелизму должен иметь семь нисходящих кругов, или ступеней. В отличие от еврейского ада, мусульманский — это не подземное царство, в которое спускаются души умерших, а невидимый мир. Сират — это невидимый мост, так же как и ал-Мизан — Весы, отделяющие благочестивых от неверующих, предназначенных для рая или ада. Следует попутно заметить, что основной постулат Корана, определяющий верующих, гласит: «Верующий тот, кто уверовал в невидимое»¹⁸⁹

Весы представляют собой горизонтальную невидимую линию, протянувшуюся с востока на запад. Они подвешены к трону и имеют две чаши, каждая из которых по размерам равна Земле. Одна чаша сделана из мрака, другая — из света.

Второй мир, противоположный семи землям, — семь небес. Сведения о них у разных авторов расходятся. Основные данные содержат хадисы, изложенные ал-Кисаи и ас-Са'алиби. Первое небо — Барки — изумрудно-зеленого цвета (по ас-Са'алиби, это водяное небо, состоящее из пара и имеющее цвет полированного железа), населено тварями, созданными из огня и ветра и похожими на коров. Второе — Файдум (или Кайдум) — красно-рубинового цвета (или бронзового), населено тварями, похожими на коршуна. Третье — Авн — рубиново-желтого (белого или зеленого) цвета, населено двух-, четырех-, шестикрылыми ангелами с разными лицами или тварями, похожими на орлов. Четвертое — Аркалун — серебристо-белого цвета, населено тварями, похожими на лошадей, или людьми, придерживающимися разных культов. Пятое — Ратка (или ал-Лаха[и]кун) — цвета червонного золота, населено созданиями, напоминающими гурий, стоящих на коленях с опущенными взорами. Шестое небо, жемчужно-белого (или рубинового) цвета, населено созданиями, похожими на детей (херувимов). Седьмое небо, цвета блестящего света или белого жемчуга, населено ангелами, похожими на людей.

Каждому небу соответствует ангел: Исмаил (или ар-Ра'д, т.е. гром), Михаил (Хабиб, который по своей сути полуогонь и полуснег), Садиал, Салсаил, Калкаил, Шамхаил, Заркаил.

Из видимых вещей, созданных Аллахом, «лучшими украшениями» являются Солнце, Луна, планеты и звезды (37:6). Функции их многозначны¹⁹⁰

Все светила расположены на ближайшем небе и делятся как бы на два вида: одни из них подвешены, как лампы или светильники (41:11; 67:5), другие — закреплены в небосводе, как камень в перстне. Несмотря на то что их очень много, они не похожи друг на друга. Самое большое чудо небес — это Солнце и Луна, наделенные множеством разнообразных обязанностей.

Связующим звеном между смертью и жизнью является вода. Через весь Коран проходит идея первостепенной роли воды в создании всего живого: «Аллах — тот, который сотворил небеса и землю, и низвел с небес воду, и вывел ею плоды в ваш удел, и подчинил вам суда, чтобы они ходили в море по Его повелению, и подчинил вам реки, и подчинил вам солнце и луну труждающимися, и подчинил вам ночь и день, и дал вам все, что вы просите...» (14:37)¹⁹¹

После создания видимого и невидимого миров Аллах населил их живыми существами, хотя создается впечатление, что все создания видимого и невидимого миров обладают жизнью, разумом: весы говорят человеческим голосом и обладают даром распознавания дурного и хорошего, трон поддается искушению восстать против Бога, огонь, пожирающий себя, просит у Бога отдыха и т.д.

Создание одушевленных и живых существ ни в Коране, ни в хадисах не имеет строгой последовательности. В хадисах есть расхождения о порядке создания. Так, по одному из них, Бог создал Землю в воскресенье и понедельник; горы с их полезным содержимым — во вторник; деревья, воду и города, населенные места и развалины — в среду; небо — в четверг; звезды, Солнце и Луну и ангелов — в пятницу. За последние три часа пятницы он создал: во-первых — пределы жизни всех существ, во-вторых — бедствия, поражающие все, что полезно людям, в-третьих — Адама, которого поместил в рай, приказав Иблису поклоняться ему, и вывел его оттуда в последний час. Затем поднялся на трон¹⁹²

Как в Библии, так и в Коране творческий акт завершается в шесть дней (11:9; 25:60 и др.).

Однако в Коране содержатся данные, что до создания человека Аллах сотворил джиннов из очень сильного огня¹⁹³ О природе ангелов в Коране ничего не говорится, но, сообразно хадисам, они были созданы из света. «Бог сотворил создания из четырех элементов. Ангелов — из света, джиннов — из огня, животных — из воды, людей — из глины. Таким образом, Аллах даровал ангелам и животным послушание, потому что они созданы из света и воды, а людям и джиннам — непослушание, потому что они сотворены из глины и огня»¹⁹⁴

Сообразно одной из мусульманских легенд, Земля заселялась Аллахом неоднократно живыми существами, прежде чем он создал человека.

Вначале он создал существа и объявил им, что намерен поставить своего наместника. Но существа отказались подчиниться какому бы то ни было наместнику, и за это Аллах ниспослал на них огонь и полностью истребил. После этого Аллах создал джиннов и населил ими Землю, они долгое время подчинялись ему, а когда он послал к ним пророка, они взбунтовались и убили его. Тогда Аллах послал армию ангелов под предводительством Иблиса, которого тогда еще называли Азазил. Они изгнали джиннов и поселили их на отдаленные острова в море, а на Земле стало жить воинство Азазила.

Создание человека вызвало у ангелов страх и неповиновение Азазила, но вопреки им Аллах сотворил человека. Коран более подробно останавливается на сотворении человека: «Разве не вспомнит человек, что Мы сотворили его раньше, а был он ничем?» (19:68); «Он — тот, кто сотворил вас из глины, потом установил срок — срок назначен у Него» (6:2); «И Мы сотворили уже человека из звучащей, из глины, облеченной в форму» (15:26); «Он сотворил человека из звучащей глины, как гончарная» (55:13); «Мы уже создали человека из эссенции глины, потом поместили Мы его каплей в надежном месте, потом создали из капли сгусток крови и создали из сгустка крови кусок мяса, создали из этого куска кости и облекли кости мясом, потом Мы вырастили его в другом творении» (23:12–14); «...Мы создали вас из праха, потом из капли, потом из сгустка крови, потом из куска мяса, сформованного или бесформенного...» (22:5); «Он создал вас из праха, а потом, когда вы — уже люди, вы распространяетесь» (30:19) и т.д.

Таким образом, изложен как процесс сотворения, так и акт генерации. Порождение происходит благодаря воде («Потом сделал потомство его из капли жалкой воды...» — 32:7; 16:4; 22:5).

Коран постоянно подчеркивает низкое происхождение человеческого тела и почти ничего не говорит о том, как оно было оживлено, за исключением того, что после формирования тела Бог вдохнул в него свой дух (*рух*). «Вот сказал Господь твой ангелам: „Я создаю человека из глины. А когда Я его завершу и вдохну в него от Моего духа, то падите, поклоняясь ему!“» (38:71–72).

За исключением Азазила, который отказался поклониться человеку, поскольку считал огонь лучше глины, остальные ангелы пали ниц перед человеком.

За слушание Азазил был брошен в геенну и с тех пор является властителем семи земель, адского трона, часть которого — огонь, а часть — ледяной холод. С тех пор его именуют Иблисом.

Нет надобности останавливаться на всех деталях мусульманской антропологии; большая часть ее имеет фольклорный характер. Следует упомянуть: Адам был очень высокого роста. Когда он поднялся, то лоб его касался неба. Ангелы, испугавшись его величины, попросили Бога, чтобы он уменьшил его, и тогда Аллах послал Джабраила, и тот уменьшил Адама до 60 локтей. Эти данные содержатся в хадисах¹⁹⁵

В Коране очень мало говорится о создании Евы. Имя ее не упоминается, а хадисы в основном развивают библейские сюжеты на эту тему.

Для дальнейшего развития космологических учений в исламе Коран содержал достаточно обширный материал, противоречия и метафорическая невнятность которого могли послужить основой для многочисленных толкований коранической космогонии.

Наряду с усиленной акцентацией внимания на создании физических свойств человека в Коране говорится и о рецепторных и интеллектуальных аспектах жизнедеятельности человека.

Так, в Коране читаем: «Он — тот, который создал для вас слух, взоры и сердца» (23:80); «устроил вам слух, зрение и сердца» (32:8). Видимо, как и в других случаях, последовательность перечисления не свидетельствует о порядке создания. Так полагали и первые мусульманские авторы, излагавшие космологию Корана и хадисов.

Ал-Кисаи, например, утверждает, что, прежде чем были сотворены человек и небо, был создан разум (*акл*), сразу же после создания Земли¹⁹⁶, и что Бог ставил его выше всех вещей. «Бог сказал разуму: „Явись!“ — и он явился. Сказал: „Исчезни!“ — и он исчез. Тогда Господь сказал: „Клянусь Моей силой и величием, Я не создавал более дорогой для Меня вещи, чем ты. Через тебя Я даю и через тебя беру, через тебя вознаграждаю и караю через тебя“»¹⁹⁷

Ал-Балхи вообще считал, что разум был создан до сотворения всех вещей¹⁹⁸. Но в Коране эта мысль не находит прямого обоснования, и слово «акл» в нем не упоминается прямо. Только из одного айата, в котором употреблен глагол «акала», можно сделать вывод, что человек «разумел» сердцем (22:45).

Я не думаю, что арабские космологи X в., только после того как познакомились с древнегреческими космологическими учениями, придали термину «акл» prerogative неоплатонического «нус». Точно так же нельзя считать, как это делает Х.Наср, что только благодаря форме мусульманского откровения, которая была приспособленной к интеграции древних космологических учений в период развития мусульманской философии, произошла их ассимиляция в исламе¹⁹⁹. Ассимиляция произошла еще раньше — на уровне самого Корана, и именно это позволило первым его интерпретаторам расширить поиски источников объяснения откровения в общесемитском мифологическом фонде, а-более поздним — в эллинистических традициях.

О.Нейгебауер в книге «Точные науки в древности» пишет, что «до Ньютона вся астрономия состояла из видоизменений, как бы они ни были искусны, эллинистической астрономии»²⁰⁰. Это верное замечание может быть понято только в контексте с другим его высказыванием: «Центр „древней науки“ относится к „эллинистическому“ периоду, т.е. к периоду, следующему за покорением Александром территорий, на которых возник-

ли древние восточные цивилизации. В этом плавильном горне „эллинизма“ развивалась та форма науки, которая позднее распространилась повсеместно от Индии до Западной Европы и господствовала вплоть до создания современной науки во времена Ньютона. С другой стороны, корни эллинистической цивилизации уходят в восточные цивилизации, которые процветали почти столько же до эллинизма, сколько чувствовалось его прямое влияние позднее»²⁰¹

О коранической космологии нельзя сказать, что она, как это уже говорилось вначале, прямо связана с центром «древней науки»: у нее совершенно иная традиция — традиция аллегорического объяснения мироздания. Она черпает материал из других сакральных текстов, в которых дано метафорическое видение мира и причинности явлений.

В этом традиция священных текстов сближается с традицией поэтического видения, и не случайно в определенных высказываниях Мухаммада содержатся основы теории поэтической инспирации, возможности которой поняли персидские поэты, сблизившие роли поэта и пророка.

Но никакая фантастическая аргументация существующих связей между явлениями природы, небесными телами, их движением, причиной движений и т.д. не может не опираться на реальные представления, основанные на наблюдениях. И поэтому в изложении космогонических процессов в сакральных текстах, несмотря на их символику, метафоризм, эти наблюдения и представления ощущаются в виде намеков, как и в поэзии, независимо от того, к какому времени и уровню воззрений они относятся.

Коран и хадисы включили в свой состав древние космогонические представления, что, на мой взгляд, подтверждается космологической теорией Абу Насра ал-Фараби, исходившего в создании своей системы мира не только из желания примирить ислам и философию, как это иногда предполагают²⁰², но также из понимания того, что Коран и хадисы включали и перерабатывали весь предшествующий материал, что за намеками, скрытыми метафорической завесой, проглядывают более древние источники. Такая интерпретация Корана и хадисов была не менее опасна для религии, чем то, что ал-Фараби поставил рядом с откровением разум.

В Коране будто бы содержится намек на его источники: «И когда читаются им Наши знамения, они говорят: „Мы уже слышали... Это — только истории (*ас-сātir*) первых“» (8:31; 27:70), или: «И сказали те, которые не веруют: „Это — только ложь, которую он измыслил, а помогли ему в этом другие люди“ И сказали они: „Все это истории, изложенные древними авторами, а он приказал записать их для себя, и ему по утрам и вечерам их перечитывают“» (ср.: 25:5–6)²⁰³

Современники Мухаммада, как видно, также понимали, что Коран был зависим от своих источников.

В первом столетии ислама, когда арабы, по существу, стремились усвоить мусульманские идеи и установки, когда еще была сильна вера,

мусульманские ученые в основном интересовались религиозными науками, литературой, грамматикой, хадисами и «священной» историей.

Появление переводной греческой, сирийской, санскритской и пехлевийской научной литературы в период ослабления интенсивности религиозного рвения привело к тому, что кроме ранних комментаторов-богословов и суфийских аскетов, основывавшихся исключительно на «откровении», появились ученые, которые воспользовались и немусульманскими источниками. Это были уже логики и рационалисты, как му'тазилиты, астрономы и математики, последователи эзотерических форм греческой, александрийской, халдейской науки, связанной с сабейской общиной в Харране²⁰⁴

Собственно космологические мусульманские теории получили развитие только в IX–XI вв., в период наибольшей активности частных наук и натурфилософии. Уже в начале IX — X в. космология была разработана в трудах Абу Насра ал-Фараби, Абу-л-Хасана ал-Мас'уди, Йахьи ибн Ади, Ибрахима ибн Синана, Абу-л-Фатха ал-Исфахани, Абу-л-Хасана ал-Амири и др. Позже их теории были развиты «Братьями чистоты» (Ихван ас-сафа), Абу Рейханом ал-Бируни, Абу-л-Баракатом ал-Багдади, Ибн Синой, Абу Сулайманом ал-Мантики, Абу Хайяном ат-Таухиди.

В это же время в интеллектуальную жизнь Аббасидской империи вошли первые крупные энциклопедии, как «Мафатих ал-улум» Мухаммада ал-Хорезми (составлена ок. 976 г.) и знаменитая библиографическая энциклопедия Ибн ан-Надима «ал-Фихрист» (ок. 988 г.).

Помимо ученых, занимавшихся экзотерическими дисциплинами, были известны и герметисты, такие, как Ибн Са'ид, ас-Сиджзи, Абу-л-Касим ал-Маджрити и Ибн аш-Шамалгани ал-Куфи и многие другие суфийские авторы, среди которых были те, которые интересовались космологией²⁰⁵, как, например, Хаким ат-Тирмизи в своей книге «Навадир ал-усул».

Многие из упомянутых здесь космологов в дальнейшем окажутся и авторами мирабилей.

Чтобы окончательно связать космологические мусульманские учения с мирабиями, из которых авторы трактатов о чудесах черпали факты и знания, следует остановиться на двух взаимосвязанных космологических учениях: ал-Фараби и «Братев чистоты». Естественно, они не могут считаться суммой взглядов всех мусульманских космологических учений, выдвинутых представителями разных философских и религиозных школ и направлений. Расхождения между ними в принципиальных и основных пунктах не настолько значительны, как это полагают сами мусульманские историки космологических учений.

Ю.Белявский, характеризуя ал-Фараби, пишет, что он через соединение и упорядочение элементов различных философских систем — аристотелизма, платонизма и неоплатонизма, а также основных догматов ислама сумел сконструировать собственную систему основ мусульманской фило-

софии²⁰⁶ От единого Бога, первопричины, единственной основы существования, он приходит к десяти интеллектам, которые лежат у начал его космологии, физики и психологии. Мироздание управляется этими интеллектами, которые придают ему порядок и правильность. Этим силам подвластна природа, и они принимают решение о природе, о всех изменениях естества. В основе его системы наряду с исламом лежит философия Аристотеля и Платона. От Аристотеля ал-Фараби принял понятие абсолютно абстрактного Бога, от Плотина — концепцию бесконечного и трансцендентного Бога. Как мусульманин он мог также принять Первосущего: Аллах ведь является самым совершенным и высочайшим существом, творцом всего, что существует в мироздании. Далее ал-Фараби заимствует у Аристотеля учение о десяти интеллектах, но основывает его на теории эманации Плотина. Следуя аристотелизму и принимая душу как форму тела, он утверждает наряду с представителями александрийской школы, что она — духовная субстанция.

Несмотря на столь очевидный синкретизм системы ал-Фараби, она не была копией какой-либо из упомянутых систем. Несомненно, он хорошо знал о модели Вселенной Аристотеля, и она нашла отражение в его конструкции. Известно, что в научной мысли вплоть до XIII в. господствовала не только Аристотелева теория субстанции, но и его понимание строения Вселенной. Космология Аристотеля опиралась на два основных положения: сохранение вещей зависит от качественно определенных форм, или «натур», и все «натуры» расположены так, чтобы создать иерархически упорядоченное целое, или космос. Этот космос во многом сходен со Вселенной Платона и астронома Евдокса (IV в. до н.э.), которые утверждали, что Вселенная шарообразна и состоит из определенного количества сфер. Внешняя, самая дальняя, — это сфера Неподвижных звезд, а Земля — в центре всего строения. Космос, по Аристотелю, был огромным замкнутым шаром, в центре которого находилась Земля, а внешние пределы его завершались сферой Неподвижных звезд, как это было у астрономов Евдокса и Каллиппа.

Сфере Неподвижных звезд Аристотель придавал особое значение. Она как бы несла основную нагрузку в мире, являясь первичным источником движения во Вселенной. В середине его Мира была Земля, окруженная рядом концентрических сфер: вначале — сферами воды, воздуха и огня, а после — прозрачными сферами с укрепленными на них светилами, совершающими круговые движения. Первая надземная сфера — сфера Луны; далее — Меркурия, Венеры, Солнца, Марса, Юпитера и Сатурна, а затем уже сфера Неподвижных звезд, завершающая эту своеобразную «луковичную» модель Вселенной.

Таким образом, каждое тело в этой Вселенной располагает своим естественным местом и своим естественным движением, связанным с этим местом. Естественное сохранение тел зависит от их действительного места

во Вселенной, а также от субстанции, из которой они состоят. В движениях тел существовало качественное различие, зависевшее от того, в каком направлении по отношению к центральной точке они двигались. Сфера Луны делила всю Вселенную на два различных пояса — земной и небесный. В первом поясе тела были подвержены всем четырем видам изменений, а их естественное движение проходило по прямой линии в направлении их естественного места в сфере данного элемента, из которого они состоят. Пребывание тел собственно в этом месте соответствовало их «натуре», и там они могли оставаться в состоянии покоя.

По учению Аристотеля следовало, что некоторые субстанции являются легкими (например, огонь), некоторые — тяжелыми (например, земля). Направления движения их были абсолютными движениями вверх или вниз, а стремление к движению вверх или вниз зависело от природы субстанции, из которой данное тело состоит.

Тела, находящиеся вне сферы Луны, состоят из пяти элементов, или «квинтэссенций», которые изменяются только в том отношении, что вращаются по кругу, и это вращение могло длиться вечно в «совершенном» мире. Сферы планет и звезд, состоящие из этих пяти элементов, кружат вокруг Земли, расположенной в центре.

Аристотель считал движение, точно так же как и все другие виды изменений, процессом становления, перехода из состояния несовершенства в состояние актуализации. Этот процесс изменения требовал наличия причины, так как каждое двигающееся тело либо содержит в себе внутреннюю основу движения, либо требует внешнего воздействия: «Все, что движется, должно чем-то двигаться» («Физика», кн. 7).

Этот вывод и различие легких и тяжелых элементов Аристотель обосновывал непосредственным наблюдением: тела переходят в состояние покоя, если их постоянно что-нибудь не побуждает, и некоторые тела, опускаемые на землю, падают, а другие поднимаются вверх. Для небесных тел первичным источником движения является Первопричина, *Primum movens* позднейших схоластов, двигающаяся сама по себе в силу «стремления» достигнуть вечной ненарушаемой активности, присущей Богу, потому что вечное равномерно-круговое движение для физического тела является наибольшим приближением к этому желаемому состоянию. Чтобы это «стремление» было возможным, Аристотель должен был допустить, что эта сфера обладает определенным видом «души». Собственно, он признал «душу» всех сфер, и это стало источником создания иерархии интеллектов, или двигателей, которые ал-Фараби увязывал со сферами. Первопричина давала перводвижение (*primum mobile*) сфере, находящейся внутри, а потом уже по очереди следующим внутренним сферам.

Развивая дальше свою теорию движения, Аристотель полагал, что для земных тел, двигающихся в направлении своего естественного места, фактором движения является их собственная природа, или «субстанциональ-

ная форма», завершенностью которой может быть достижение покоя в своем естественном месте. Там тела могли бы пребывать постоянно, если бы на них не действовали два фактора: создание субстанции вне ее естественного места путем преобразования одного земного элемента в иной или же «насилие» извне, связанное сдвигающим фактором.

В конечном счете оба эти фактора в своей основе были одним и тем же, потому что предполагалось, что Солнце своим ежегодным движением по эклиптике вызывает периодические изменения элементов. Движение же этих вновь возникших элементов к их естественному положению является источником «насилия» в тех местах, где они проходили.

Создание элементов вне их естественного положения также становится причиной того, что действительные тела, находящиеся в земном круге, не пребывают в чистом состоянии, а складываются из соединения четырех элементов. Даже годичное движение Солнца считалось причиной периодического возникновения, роста и гибели растений и животных. Таким образом, все движения и изменения во Вселенной были обусловлены Первопричиной.

В создании своей модели мира Аристотель, как говорилось, опирался на труды астрономов Евдокса и Каллиппа, у которых он заимствовал геометрические детали к своей системе. Вслед за ними он утверждал, что каждая планета имеет не одну, а целую систему сфер, полагая, что ось сферы, действительно удерживающая планету, укреплена на внутренней стороне другой вращающейся сферы, ось которой, в свою очередь, укреплена в третьей сфере, и т.д. Движение от Первопричины передавалось внутренним сферам механическим путем в силу стыков каждой сферы с последующей, находящейся внутри ее. Чтобы ни одна из сфер, связанная с определенной планетой, не могла передать свое движение сферам планет, находящимся ниже ее, он ввел между системами определенных планет уравнивающие сферы, которые вращались вокруг той же оси и в течение того же цикла, как одна из планетарных сфер внешней системы, но только в обратном направлении.

Ал-Фараби прибегал к «Физике» Аристотеля, которую он называл «Естественная гармония»²⁰⁷ Он упоминает и его книгу «Небо и Вселенная», откуда черпает идею взаимозависимости и взаимопорядка вещей и доказательство причинности их в мире²⁰⁸ Оттуда же он заимствует идею о Перводвигателе, ссылаясь одновременно на две книги: «Небо и Вселенная» Аристотеля и «Тимей» Платона²⁰⁹

Аристотелеву теорию движения, переосмыслив по-своему, ал-Фараби передает по книгам «О возникновении и исчезновении»²¹⁰ и «О небе»²¹¹, а рассуждая о простых вещах среди естественных явлений, он использует книгу «О высших телах» («Метеорология»)²¹²

Ал-Фараби отдавал себе ясный отчет в том, что коранический текст, как любой священный текст, представляет мир метафорически.

Во Вселенной ал-Фараби существует множество вещей, каждая из которых занимает свое определенное место и получает от Первого бытия надлежащую ей долю существования, начиная от самой совершенной до самой низшей. Исходя из идеи гармонической целостности мира, ал-Фараби все это множество вещей связывает друг с другом так, что они образуют единое целое, или единый, гармонически слаженный организм, в котором все происходит от неизмеримо огромного.

Сначала ал-Фараби делит все вещи на необходимые и возможные, а затем переходит к понятию творца, который, познав себя сам, обязательно и сознательно эмануирует Первый интеллект. Этот Первый интеллект возможен, и его необходимость обусловлена Первым бытием. В свою очередь, Первый интеллект познает себя и Первобытие (или Первопричину). Из необходимости, которая исходит к нему от Первобытия и самопознания, возникает Небесная сфера со своей материей и формой.

Таким же образом следует вся эманационная цепь, производя параллельно интеллект и сферу. Так, из Второго интеллекта возникает Третий, из Третьего — Четвертый и сфера Сатурна, из Четвертого — Пятый и сфера Юпитера, из Пятого — Шестой и сфера Марса, из Шестого — Седьмой и сфера Солнца, из Седьмого — Восьмой и сфера Венеры, из Восьмого — Девятый и сфера Меркурия, из Девятого — Десятый и сфера Луны.

Эти отношения можно выразить следующей схемой:

Первое бытие,	или	Единый Бог
Второе бытие,	или	Первый интеллект
Первое небо	Третье бытие,	или II интеллект
Сфера Неподвижных звезд	Четвертое бытие,	или III интеллект
Сфера Сатурна	Пятое бытие,	или IV интеллект
Сфера Юпитера	Шестое бытие,	или V интеллект
Сфера Марса	Седьмое бытие,	или VI интеллект
Сфера Солнца	Восьмое бытие,	или VII интеллект
Сфера Венеры	Девятое бытие,	или VIII интеллект
Сфера Меркурия	Десятое бытие,	или IX интеллект
Сфера Луны	Одиннадцатое бытие,	или X интеллект

В этой системе Десятый интеллект является Активным. Все эти интеллекты, так же как и небесные сферы, отличаются в видовом отношении. Материя небесных сфер отличается от материи четырех протоэлементов, их «души» движутся по кругам, несомые живым стремлением к чистым интеллектам и к Первопричине, являющейся объектом любви всего в мире. Эти отдельные интеллекты и отдельные души сфер — Господние ангелы. Все, что существует в подлунном мире, состоит из нераздельных по необходимости первичной материи и формы. Они получают свое существование от Активного интеллекта.

Первая материя одна и та же во всех телах и обладает абсолютным качеством принимать различные формы от кругового движения, общего для всех сфер, а также относительным качеством получать одну из предпочтительных форм в зависимости от расхождения движений небесных сфер.

Формы же отличаются друг от друга. Они исходят из Активного интеллекта, когда в Первичной материи для этого реализуется необходимое предрасположение. Из смены форм происходят изменение и «порча». Основными элементами являются земля, вода, огонь и воздух, из которых образуются четыре основных царства: минералы, растения, животные и люди. В этой системе создание человека сводится к простой комбинации: человек состоит из тела и души, которая исходит к нему от Активного интеллекта, когда тело расположено принять его.

По ал-Фараби, душа не существовала до тела и не может переходить из одного тела в другое, в чем он следует предшествующему строго логическому ходу рассуждений. Душа может быть в теле только одной, хотя и обладать способностями нескольких душ: растительной (ассимиляция, рост и размножение), животной (чувственное восприятие и произвольные движения), разумной (обобщающей и определяющей выбор действий).

Таким образом, ал-Фараби находит необходимую связь между макрокосмом и микрокосмом (человеком), близкими по своему «структурному тождеству»²¹³ обосновав благодаря теории эманации иерархическую модель надлунного мира и при помощи Активного интеллекта связав его с подлунным миром, ал-Фараби уже легко переносил это «тождество структур» на человека и государство.

Человек представлялся ему столь же иерархическим созданием, как и весь Верхний мир, где человек рассматривается таким же соразмерным произведением искусства, как и семь небес.

Сердце в человеке является органом, созданным первым, средоточием чувств, воображения и желаний, основным источником жизни, поскольку обладает жизненным теплом и распределяет его всем органам и частям тела. За ним следует, сообразно возникновению, мозг — холодный и влажный по своей природе, уравнивающий «жизненный жар» и распределяющий его другим органам. За мозгом возникают печень, селезенка, и в конце — детородные члены²¹⁴

Точно так же дело обстоит и с государством, где глава является Первopричиной порядка и целенаправленности государства-организма.

Ал-Фараби в отличие от Аристотеля в первую очередь интересовали возникновение мира и особенно человека, его роль и место в иерархии бытий, что вообще было центральным пунктом его философии. Основной контур своей космологии он, несомненно, заимствовал у Аристотеля, но придал ему благодаря восприятию теорий, почерпнутых из «Эннеад» Плотина и священных мусульманских текстов, большую завершенность и последовательность.

Космос ал-Фараби состоит из таких же концентрических сфер, нисходящих к сфере Луны, которая делит весь мир на два пояса. Как и у Аристотеля, в космосе ал-Фараби верхний (небесный) пояс является совершенным, непреходящим, вечным, а нижний (земной) — преходящим и несовершенным, потому что «бытия, находящиеся ниже небесных тел, наиболее несовершенны по своему существованию; потому что им с самого начала не было дано все то, что образует в полной мере их субстанцию... Они получили субстанцию, которой обладают в потенции, а не в актуализированном виде, потому что им была дана только первая материя. Именно поэтому они стремятся к форме, благодаря которой обретают свою субстанцию»²¹⁵

Это же деление мира на два пояса лунной сферой ал-Фараби находил и в Коране, по которому Солнце и Луна завершают план создания (21:34).

Общее понятие о строении мира как единого целого, состоящего из концентрических сфер, ал-Фараби мог заимствовать также из переданного Вахбом ибн Мунаббихом метафорического изложения хадиса о «хайкале», из которого следует, что Бог приводит в движение «курси», а в нем находятся «хайкал» (храм господний), окружающее море (сфера Неподвижных звезд?), за которыми следуют «семь земель вроде островов» (Сатурн, Юпитер, Венера, Солнце, Марс, Меркурий, Луна), разделенных морями по двое.

По этой раскладке получалась система, состоящая из следующих ступеней: Бог — курси — хайкал — окружающее море — десять морей и семь земель, поддерживаемых хайкалом, «как веревки поддерживают палатку». В эманационной системе, изложенной в «Теологии», было только десять ступеней²¹⁶, и ал-Фараби, согласуя свою теорию эманации с моделью Вселенной Аристотеля и священных мусульманских текстов, увеличил их количество с учетом переходов. Для него расстояние, отделявшее человека от его создателя, казалось необычайно огромным, как это подчеркивалось в хадисах и Коране.

Аристотель рассматривал небесные сферы как кристалльные, прозрачные, движущиеся с разными скоростями вокруг Земли и приписывал им реальное физическое существование. Между «несущими» сферами он ввел дополнительно сферы, которые позволяли сфере каждой планеты двигаться своим путем. Ал-Фараби в своей теории сфер также считает сферы бестелесными, и это дает ему основание сближать их с существами, наделенными душой.

Первое бытие, по ал-Фараби, есть божество. Оно — основная причина вторых бытий и Активного интеллекта. Вторые бытия являются причинами существования небесных тел, так как из них происходят субстанции их тел. От отдельных вторых бытий зависит существование отдельных небесных тел. Таким образом, от самого высокого по своему уровню второго бытия зависит существование первого неба, а от самого низкого — существование сферы, в которой находится Луна. От каждого из опосре-

дующих вторых бытий, которые находятся между самым высоким и самым низким, зависит существование отдельных сфер, находящихся между этими двумя сферами. Количество вторых бытий соответствует количеству небесных тел. Вторые бытия ал-Фараби также называет существами, наделенными душой, ангелами и т.п.²¹⁷ По мусульманской традиции, это, вероятно, Исмаил (иногда ар-Ра'д — «гром»), Михаил (Хабиб), Садиал, Салсаил, Калкаил, Шамхаил, Заркаил. Сферы же населены обитателями с разными обликами: I — коровами; II — коршунами; III — орлами или двух-, четырех-, шестикрылыми ангелами с разными лицами; IV — лошадеподобными; V — гурнеобразными; VI — детоподобными; VII — человекообразными²¹⁸

Следуя Аристотелю, ал-Фараби писал, что «небесные светила вращаются вокруг Земли круговыми движениями, хотя и в разных направлениях», что все это множество светил «поддерживает сила первого неба... и потому они движутся силой движения первого неба», хотя «обладают еще и другими, отличающими их друг от друга силами, благодаря которым отличаются их движения»²¹⁹

Далее он вводит понятие общей силы движения, являющееся очень важным для проблемы всеобщего равновесия. От этой силы, в которой участвует вся совокупность небесных тел, зависит существование первой материи, общей для всего, что находится ниже сферы Луны. От свойств небесных тел зависит существование множества форм первой материи. «Характерной особенностью небесных тел, — пишет ал-Фараби, — является то, что они в силу различия их взаимоотношений и положения по отношению к Земле то сближаются с данными вещами или удаляются от них, то объединяют их или разделяют. Точно так же они движутся: то медленно, то быстро. Эти противоположности содержатся не в их сущностях, а в их взаимоотношениях или отношениях к Земле либо к тому и другому вместе»²²⁰

Коран и хадисы повсеместно подчеркивают статичность Вселенной. Для того чтобы трон не шевелился, на него ниспослан змей, «задавивший его своей серединой»; чтобы не двигалась вода, на нее надевается ветер в виде смирительной рубашки. Правда, это можно понимать и по-иному: чтобы они не сдвинулись со своих мест. Во всяком случае, Аллах укрощает движение или возможность к самостоятельному движению: все может двигаться только по его воле. Движение носит как бы повелительный характер «посланничества»: «приди-уйди», «поднимись», «застынь» и т.д.

Очень показательна для понимания статичности всей конструкции история установления Земли, изложенная Псевдо-Балхи и ас-Са'алиби, восходящая, вероятно, к древнеиранскому и греческому мифологическому фонду²²¹

На основе этих далеко не полных сопоставительных данных можно прийти к выводу, что ал-Фараби сознательно переводил метафорический

язык сакральных текстов на язык научной и философской терминологии, понимая, что за метафоричностью текстов скрываются более древние космологические представления Платона и Аристотеля.

Космология ал-Фараби была в значительной мере воспринята ассоциацией мусульманских ученых, известной под названием «Братья чистоты», действовавшей в том же, X в., что и ал-Фараби²²². От ал-Фараби они восприняли и отправные точки его «политической» философии как «руководство к счастью».

«Ихван ас-сафа» составили 52 «Послания» — «Раса'ил», и 51 из них служит как бы введением к последнему, представляющему суммарное описание наук. Послания «Братьев» касались математики, физики, географии, музыки, философии, этики и охватывали сумму знаний, которой предположительно должен был обладать каждый культурный человек. Вся энциклопедия, таким образом, имела образовательный характер, не претендовала на оригинальность, и поэтому ее иногда называют эклектической²²³.

«Наша задача, — пишут авторы „Раса'ил“, — охватить все, что позволяет улучшить жизнь на земле и обеспечить жизнь в будущем»²²⁴.

Задачи «Братьев» были примерно такими же, как и у Закарийа ал-Казвини, книги которого также имели общеобразовательный характер, но отличались от «Посланий» объемом и, пожалуй, большей зависимостью от источников. В «Посланиях» чувствуются раскованность, большая самостоятельность и свобода в изложении научных представлений своего времени. Они стремятся довести до совершенства «скрытые силы человека, ибо человек в этом мире — пленник, и только через знания он может освободиться из темницы».

Все науки, которые они рассматривают, будь то астрономия, ангелология или эмбриология, обсуждаются не с целью интеллектуальной интерпретации или практического применения, а с тем чтобы помочь развязать запутанные узлы в душе читателя, обратив его внимание, с одной стороны, на гармонию и красоту Вселенной, а с другой — на необходимость человеку подняться над заботами о материальном существовании. Чтобы достичь этой цели, они комбинируют в их идеальном воспитании достоинства многих наций. Они определяют идеально и морально совершенного человека следующим образом: «Он — восточный перс по происхождению, араб по вере, иранец, т.е., вавилонянин, по образованию, еврей по сообразительности, христианин по поведению, сирийский монах по благочестию, грек по умению овладевать отдельными науками, индеец по толкованию тайн и, особенно, — суфий всей своей духовной жизнью»²²⁵.

Это положение будет неоднократно встречаться у авторов мирабиллий и окажет влияние на толкование «достоинств» племен и народов у ал-Казвини и ад-Димашки.

В метафизических разделах «Раса'ил» «Ихван ас-сафа» «основываются на воззрениях неопифагорейцев и на учении неоплатоников об эманации, по которому все исходит из Бога и в него возвращается. Человека они считали частью мирового тела, а душу человека — эманацией мировой души»²²⁶

Соотношение макро- и микрокосма у «Братьев», видимо, было почерпнуто не только из сочинений ал-Фараби и пифагорейцев, хотя не исключено, что они знали Пифагора и оттуда могла идти идея сходства макрокосма и микрокосма.

Идею гармонизации Вселенной «Ихван» могли почерпнуть и непосредственно из Корана, так же как и идею сходства и сродства макро- и микрокосма, в котором она была уже заложена. Видимо, не будет лишним подчеркнуть, что как античная философия, так и ислам были генетически связаны с древнейшими восточными цивилизациями, особенно Египта, Персии и Вавилона²²⁷, т.е. того Вавилона, на развалинах которого выросли семитские монотеистические религии. Если у греков, воспринявших наследие древних восточных цивилизаций, уже шло постепенное освобождение из плена мифологических представлений о мире и человеке, а в их космологических системах миф играл роль не столько основного воззрения, сколько образных средств выражения²²⁸, то в исламе миф и образные средства выражения продолжали оставаться доминирующими вплоть до освоения арабами достояния древнегреческой науки.

Рассмотрение космоса у «Ихван», как и у ал-Казвини, начинается с описания принципов, управляющих природой, иерархии Вселенной и ее отдельных частей, а затем — подлунного мира: метеорологии, географии, минералогии, ботаники и зоологии. Оканчивается весь порядок мира на человеке как на последнем звене в цепи земных существ и как микрокосме, в котором множественность возвращается к единству.

В человеке как в миниатюрной форме рассматривается вся анатомия Вселенной, потому что человек, сообразно арабской пословице, является «символом всеобщего вселенского существования» (*ал-инсан рамз ал-вуджуд*).

Вселенная в «Раса'ил» описана как унифицированное целое, как архитектурное сооружение, различные части которого держатся благодаря аналогиям, существующим между ними.

«Весь мир — един, как город — одно целое, как животное или человек», — пишут «Братья чистоты»²²⁹

Части мира держатся вместе, как органы живого тела, которое берет свое существование от божественного слова²³⁰

Повсюду во Вселенной можно найти ключ к пониманию вещей, и этот ключ прежде всего числа. «Братья» подчеркивают символический характер мира, а взаимозависимость его частей излагают языком символов²³¹

Следующее описание дает представление об этой взаимозависимости в мире: «Он создал эти свои творения видимыми, чтобы разумный чело-

век, созерцая их, мог выявить все, что было в Его невидимом мире, чтобы наблюдающий мог созерцать это и признавать Его мастерство, которому нет равных, Его всемогущество, единичность и не нуждаться в доказательствах. Далее, эти формы, постигающиеся в материальном мире, являются подобием тех, что существуют в мире духов, только последние составлены из света и тонки, а те, что в явном, — темные и плотные. Как в рисунке животного каждая деталь соответствует изображаемому животному, точно так же и эти формы соответствуют тем, что имеются в духовном мире. Различие состоит только в том, что те являются движущимися, а эти движимыми. Формы, находящиеся в том мире, вечны, а в этом — исчезают»²³²

В дальнейшем, уже в текстах мирабиллий, и в частности у ал-Казвини, мы увидим, как это понимание мира «Братьями» получает свое отражение. Одни из авторов мирабиллий принимают язык символов для описания Вселенной, другие — только общую их схему рассмотрения тайн мироздания. К последним принадлежал и ал-Казвини.

Основную задачу при изучении природы в мире символов или знаков «Братья» видят в познании «мудрости творца».

«Знай, — пишут они, — что совершенное изготовление предмета указывает на то, что есть мудрый и превосходный мастер даже тогда, когда он невидим и недоступен нашим чувствам. Тот, кто размышляет над ботаническими объектами, обязательно придет к выводу, что они созданы превосходным мастером»²³³

Для выявления гармонии Вселенной «Братья» используют числовой символизм, так как при помощи чисел можно связать множественность с единством. Так, в «Послании о музыке» они пишут: «Одна из целей нашего трактата по музыке состоит в том, чтобы ясно показать, что мир создан в строгом соответствии с арифметическими, геометрическими и музыкальными пропорциями. Здесь мы подробно объясним реальность всеобщей гармонии. Мы понимаем поэтому, что рассматриваемое таким образом тело мира напоминает животное, или единую систему одного человека, или целостность города, и показываем также единство творца (*мухтари*), создателя форм (*мусаввир*) и композитора (*му'аллиф* — <букв. „составитель, сводящий воедино“>), которым является Бог»²³⁴

Сравнивая отношение Бога к миру, авторы «Посланий» пишут, что это отношение единицы к другим числам²³⁵

Наука о числах у них, таким образом, является ключом к пониманию единства, корнем всех наук, наиболее возвышенной алхимией понимания и первой эманацией разума, запечатленного в душе, и языком, говорящим о единстве и трансцендентности.

Создание мира Богом сравнивается ими с возникновением чисел из единицы. Разделив все сущее на частное и общее, они и дальше делят последнюю категорию на девять состояний бытия, так как девятка заканчивает ряд чисел.

Создание мира, начиная с творца, выражено у них следующим образом: 1. Создатель — он один, вечный, постоянный и не составной. 2. Разум ('акл) — бывает двух видов: врожденный и приобретенный. 3. Душа (нафс) — бывает растительной, животной и рассуждающей (натик). 4. Материя (хаййула) — бывает четырех видов: материя искусственно созданных вещей, физическая, всеобщая и первоначальная. 5. Природа (таби'а) — небесная и четыре элемента природы. 6. Тело (джисм) — имеет шесть направлений: вниз, вверх, вправо, влево, вперед и назад. 7. Сфера — имеет семь планет. 8. Элементы, имеющие восемь свойств, в действительности — четыре, но имеющие парные соединения. 9. Существа этого мира, минералы, растения и животные, которые, в свою очередь, содержат три части²³⁶

Первопроизведенное Богом было простое, духовное, предельно совершенное существо, в котором уже содержались формы всех вещей. Из него произошло второе, иерархически стоящее ниже первого. Это была «универсальная душа» (ан-нафс ал-куллийа), из которой произошла оригинальная материя, трансформировавшаяся потом в абсолютное тело, вторичную материю, имеющую длину, высоту и ширину²³⁷

Вселенная, которую «Братья» называют городом или животным и которая отличается от божественной единичности множественностью, связана Богом с существованием (вуджуд), устойчивостью бытия (бава'а), законченностью (тамам) и совершенством (кама). Универсальный разум является одновременно Великой вуалью, скрывающей Бога, или Великими воротами к его единичности²³⁸, наследует эти четыре качества от Бога и передает их универсальной душе, которая остается пассивной и женской по отношению к разуму.

Чтобы показать притяжение между Богом и Вселенной, «Братья» прибегают к символике любви, которая присутствует в работе «Основные проблемы философии» ал-Фараби и, вероятно, имеет греческое, а не индоиранское происхождение. Благодаря введению символа любви ('ишк) они показывают, что весь мир ищет создателя и любит его — «единственного возлюбленного» (ма'шук) или «желаемого» (мурад). Именно эту «силу любви» или «страсти» (шаук) «Братья» считают подлинной причиной возникновения вещей и законом, управляющим Вселенной²³⁹. Благодаря «страсти» к Богу универсальная душа произвела крайнюю сферу Вселенной (мухит), а та, в свою очередь, стала вращаться, чтобы образовать сферу ниже, — и так до тех пор, пока не была образована конечная сфера, сфера Луны²⁴⁰

По мнению «Братьев», мир не вечен (кадим), а сотворен (мухдас), и со временем, когда его покинет универсальная душа, как душа покидает тело человека, он умрет.

Сообразно этому они считают, что четыре существования Бог создал путем эманации мгновенно, а остальные возникли с его разрешения через универсальную душу²⁴¹

Как числа 2–3 стоят ниже создателя, так и разум и душа принимают роль принципа Вселенной, рассуждают «Братья», используя цифровой символизм.

Одни люди, пишут они, утверждают, что мир создан из формы и материи, другие — из света и мрака, субстанции и акциденции, духа и тела, хранимой Скрижали и Пера, расширения и сжатия, любви и ненависти, этого и последующего миров, причины и следствия, начала и конца, внешнего и внутреннего, высшего и низшего, тяжелого и легкого. Но в целом, по мнению «Братьев чистоты», эти взгляды не отличаются друг от друга и разница между ними содержится только в формулировках, потому что во всех этих случаях двойственность относится к разуму и душе, содержащим в себе активное и пассивное начала, через которые можно понять Вселенную. Создание содержит в себе активный — мужской — аспект, являющийся источником любой активности во Вселенной, и пассивный — женский — как инертную базу этой активности.

Разум по отношению к Богу подчинен и пассивен, спокоен и постоянно желает единения с божественным началом²⁴² Всеобщая душа пассивна по отношению к разуму, который активен по отношению к ней. Таким образом, душа имеет два начала: действующее — Бог, формальное — разум²⁴³

В свою очередь, всеобщая душа получает от разума все качества и достоинства и передает их Вселенной. Сама же она по отношению к Вселенной как человеческая душа по отношению к телу и обладает огромным полем действия — от внешней сферы (*мухит*) до центра Земли. Она же является и перводвигателем, вызывающим суточное вращение сферы неподвижных звезд²⁴⁴ «Братья» особо подчеркивают господство всеобщей души над Вселенной. Она вызывает все изменения в ней. «Эта всеобщая душа, — пишут они, — является духом мира, как это мы говорили в том трактате, где утверждали, что мир — это огромный человек»²⁴⁵ Природа является актом этой всеобщей души, четыре элемента — материей, служащей подставкой для нее, сферы и звезды — органами, а минералы, растения и животные — предметами, которыми она движет.

Завершая космический порядок в изложении «Братьев чистоты», следует отметить и порядок движения. По мнению «Братьев», существует три движения Вселенной: от внешней сферы (*мухит*) по направлению к миру возникновения и порчи, а затем — к аду; движение вверх к небесам и горизонтальные неосмысленные колебания без знания, куда идти, как это видно в душах животных.

Поскольку между небом и Землей имеется как бы открытое сквозное движение и поскольку в конечном счете все интегрируется в единое целое и подчинено ему, то все, касающееся чудес, магии, талисманов и т.д., которые аристотелевские и рационалистические школы считали абсурдными или слишком трудными для введения их в «систему», легко включалось в возможности, присущие космосу.

Сообразно выработанной ими космологической системе, «Братья чистоты» классифицируют и порядок исследования природы.

Все науки делились ими на три категории: первичные, религиозные и философские. Первичные включали: чтение и письмо; лексикографию и грамматику; бухгалтерию и торговые сделки; просодию и метрику; учение о хороших и дурных предзнаменованиях; учение о волшебстве, амулетах, алхимии, кознях; ремесло и профессиональную деятельность; коммерцию, сельское хозяйство и т.д.; историю, предания и биографии. Религиозные науки включали: науку об откровении, экзегезу, хадисы, законоведение, аскетизм и тасаввуф, толкование снов. Философские — математику, состоящую из квадривинума, логику, естественные науки, которые делились на семь частей: принципы, управляющие телами, заключающиеся в знании форм времени, пространства и движения; знание небес, которое содержится в науке о звездах, о движении планет и причинах неподвижности Земли; наука о возникновении и порче («ал-каун ва-л-фасад»), состоящая в знании четырех элементов и их перехода друг в друга, а также в знании минералов, растений и животных, образующихся из них; метеорология, состоящая в знании изменений погоды под влиянием звезд, ветров, грома, молний и т.д.; минералогия, ботаника, зоология. В философские науки входило богословие, состоявшее из знания Бога и его атрибутов, знания духовного мира, душ и политики (включала знания пророков, царей, элиты, обычных людей и человека как такового).

Из трех этих категорий наук авторы мирабиллий, как правило, обсуждали и развивали определенные темы, но стремились охватить и весь комплекс знаний.

Закарийа ал-Казвини, исходя из основной задачи, поставленной в названии («Чудеса творений и диковины существующего»), рассуждает о семи частях естественных наук, хотя его рассуждения выходят за рамки предложенной темы.

Пользуясь терминологией Д.С.Лихачева, «Чудеса творений» можно отнести к ансамблевым произведениям, как и все другие произведения этого жанра. Научное и художественное в них слиты воедино и подчинены единой цели — описанию макро- и микрокосма. Поэтому значительная часть книги ал-Казвини представляет современную ему науку — не все научные дисциплины, а только основные, наиболее доступные среднему читателю. Из содержания книги уже видно, как последовательно структурой произведения копируется модель Вселенной. Вначале идет описание макрокосма с его «очевидным и вероятным» содержанием, определены понятия пространства и времени, затем следует рассмотрение подлунного мира, которое начинается с изложения учения об элементах, стихиях и превращении элементов.

Чтобы понять систему научного мышления в XIII в., необходимо прежде всего уяснить сущность тех вопросов, на которые должна была отве-

тять эта система. Ученый XIII в. рассматривал исследование физического мира как часть философских размышлений, конечной целью которых было познание действительности и истины. Его задачей было открытие постоянной и постижимой действительности, скрытой в изменениях, происходящих в видимом мире. Эта же цель преследовалась и древними греками, которые в конечном счете выработали понятие субстанции, сохраняющей свою идентичность независимо от всех изменений. Платон видел эту идентичность в общих идеях, или «формах», вещей. Аристотель принял это понятие формы от Платона, но значительно модифицировал его.

Общие задачи науки XIII в. определялись положением, что целью научного исследования является определение субстанции, составляющей основу и суть наблюдаемых явлений. В науке мусульманских стран, с некоторыми изменениями, почти до XIX в. господствовало аристотелевское понятие субстанции, и, чтобы представить эту науку, следует видеть и аристотелевскую концепцию методологической структуры науки. По Аристотелю, научное исследование образует двойной процесс: индуктивный и дедуктивный. Исследователь должен начинать работу с того, что является первым в порядке познания, т.е. с видимых фактов, а затем уже, путем индукции, обобщить свои наблюдения, что может привести к познанию всеобщей формы. Всеобщие формы образуют постижимую и действительную идентичность вещей как постоянную среди изменений и являющуюся субстратом форм. Поэтому они, несмотря на то что дальше всего отстоят от опытного постижения, являются первыми в порядке природы. Предметом первого, индуктивного процесса в естествознании является идентификация этих форм, поскольку это может стать исходным пунктом другого процесса, в котором путем дедукции можно установить, что наблюдаемые явления вмещаются в данную дефиницию и, сообразно этому, посредством обращения к более ранней и более общей основе, являющейся их сутью, могут быть выяснены. Обязательным является идентификация формы, прежде чем начнется доказательство, так как все свойства считаются чертами определенной субстанции, а суть данного свойства можно показать тогда, когда она может быть рассмотрена как черта определенной идентифицированной субстанции. Определение должно охватывать все, что касается данной вещи, — ее цвет, размеры, формы, отношение к другим предметам и т.д.

Никакая характерная особенность, т.е. никакое свойство или случай, не может появиться, если не содержится в определенной субстанции, а характерные особенности могут быть отделенными от субстанции только в мысли. Иными словами, аристотелевское понятие научного доказательства основано прежде всего на том, чтобы свести науку к субъективно определяющим суждениям.

Понятие субстанции в той форме, которая была предложена Аристотелем, служило основанием всех европейских исследований, касавшихся

природы, вплоть до XVII в. Аристотелизм арабов, воспринятый через «Эннеады» Плотина, был сильно окрашен неоплатонизмом, расходившимся с аристотелизмом в определении природы субстанции, которая, по их мнению, сохраняется среди завершающихся субстанциальных изменений. Авиценна, ал-Газали и Аверроэс используют неоплатоническую теорию материи, согласно которой материальная вещь располагает «общей телесностью», придающей ей протяженность, а по мнению Авицеброна, эта телесность проявляется во всей Вселенной.

После этих предварительных замечаний можно перейти к изложению последующих частей «Чудес творений» ал-Казвини.

8.

Метеорология

Следуя схеме, предложенной «Братьями чистоты» и позже узаконенной Авиценной в ряде работ, ал-Казвини излагает данные арабской метеорологии, занимавшейся в XIII в. явлениями, происхождение которых связывалось со сферами элементов огня и воздуха, находящимися между сферой Луны и земным шаром, состоящим из земли и воды. Основные положения арабская метеорология черпала из «Метеорологии» Аристотеля, который приписывал все изменения, наблюдаемые на небе, кроме движения небесных тел, изменениям, происходящим в этих сферах. Элемент огня, по его мнению, был скорее основой горения, чем действительным пламенем, и поэтому не был видимым, но легко возгорался в результате движения. Движение было обусловлено сухими испарениями, поднимающимися от земли под воздействием солнечных лучей, и служило причиной многих явлений, происходивших в сфере огня, как, например, появление комет, падающих звезд, зарниц и т.п. Все эти явления могут быть только в поясе, расположенном ниже Луны, потому что над ней простирается неизменное и вечное небо, не подверженное никаким изменениям, кроме кругообразных движений. В поясе, или сфере, элемента воздуха сухие испарения становятся причиной ветра, грома и молний, а влажные испарения, образуемые под воздействием солнечных лучей на поверхность воды, порождают тучи, дожди, мглу, туманы, росу, снег и град. Некоторая часть явлений, сопутствующих влажным испарениям, образовывала радугу и гало.

Небесными явлениями помимо метеорологии занималась оптика, интересовавшаяся, например, образованием радуги. Арабская оптика, опережавшая греческую, была разработана преимущественно ал-Хазини (965–1039), труды которого стали основным источником изучения оптики в христианской Европе. Ал-Казвини не упоминает труды ал-Хазини и в разделе по оптике ссылается на авторитет Ибн Сины.

Следующий объект в рассуждениях ал-Казвини составляют сферы воды и земли, т.е. та ступень мироустройства, которой интересовалась геология, рассматривавшая преимущественно изменения во взаимоположении основных элементов земли и воды, образующих земной шар, состоящий из суши и воды и покоящийся в центре Вселенной. Ученых интересовало происхождение континентов и океанов, гор и рек, а также причины возникновения минералов и окаменелостей. В основе арабских теоретических рассуждений лежали все та же «Метеорология» Аристотеля и, возможно, геологические идеи Теофраста (ок. 372 — 287 г. до н.э.), дошедшие в более поздней передаче. Аристотель не довел до конца решение всех геологических проблем, проистекавших из его космологических теорий. Однако уже он писал, что некоторые части материков когда-то были под водой, а части морского дна были сушей. Он объяснял это водной эрозией. Аристотель считал, что реки, начинающиеся из источников, образуются из той воды, которая под влиянием Солнца на поверхность морей превращается в пар, поднимающийся над землей и образующий тучи. Затем эти пары охлаждаются и превращаются в дождь. Затем попадают в расщелины скал и оттуда уже появляются в виде источников, образующих реки, впадающие в моря. Он предполагал, что вода, находящаяся в подземных резервуарах, получается в результате преобразования других элементов, что минералы образуются под влиянием испарений, накапливающихся под землей под воздействием солнечных лучей. Влажные испарения образуют металлы, а сухие — «окаменелости».

Ал-Казвини известна и другая греческая теория — Теофраста, считавшего, что между «водной эрозией» и поднятием новых материков под влиянием огня, скопившегося в недрах земли и стремящегося к своему естественному месту в природе, существует некоторое равновесие. Вероятно, арабским ученым была известна и «нептуническая» теория Александра Афродисийского (193–217), считавшего, что Земля когда-то была полностью покрыта водой, которая под влиянием Солнца «выпарилась», в результате чего обнажилась суша. На основе этой гипотезы предполагалось, что элемент воды постепенно исчезает. Эта гипотеза позволяла объяснить остатки окаменелых животных.

Согласно другой гипотезе, моря, некогда покрывавшие сушу, отступили, и поэтому на ней можно встретить окаменелые раковины. Находки раковин в горах объяснялись потопами и наводнениями. У поздних греческих авторов, комментировавших «Метеорологию» Аристотеля, образование гор объяснялось тем, что после спада воды и появления суши на ровной сферической поверхности Земли вода создала долины, над которыми и поднялись горы.

В X в. на арабской почве возникла псевдоаристотелевская «Минералогия», которая суммировала древние гипотезы, развивая в основном «нептуническую» теорию образования гор, которую не поддержал такой авторитет, как Авиценна. Основываясь на древних гипотезах, он принял «плутоническую» теорию образования гор и долин, тем более что она логически связывалась им с медицинской теорией, объяснявшей причины лихорадок и других болезней. Авиценна считал, что земля некогда была полностью покрыта водой и материки образовались частично в результате провалов, частично в результате деятельности подземных взрывов и землетрясений (выброшенная земля в дальнейшем под влиянием Солнца затвердела и образовала скалы), частично в результате огрубления воды, как это видно на сталагмитах и сталактитах, или под влиянием некоей «минерализующей» силы, существующей в природе. Созданные горные массивы в дальнейшем подвергаются водной эрозии, воздействию Солнца и ветра и постепенно разрушаются. Горные потоки уносят камни и песок в моря и образуют пласты, которые впоследствии создают новые материки, а вода затапливает опустошенные районы. Собственно, в передаче Авиценны, возрождавшего древнегреческие гипотезы и теории, написан весь раздел по геологии у ал-Казвини.

Чтобы понять эволюционный процесс создания и гибели в подлунном мире, ал-Казвини вводит разделы о превращении первоэлементов друг в друга, придерживаясь и в них теорий ал-Хазини, Авиценны, которые в конечном счете восходят к Аристотелю.

Создание и гибель субстанциональных форм в подлунном мире, по этой теории, происходили на разных уровнях иерархии субстанций. Самым простым примером видимой материи являются четыре элемента, но мысленно их возможно представить как первоматерию, состоящую из разных соединений двух пар первичных свойств, противопоставленных друг другу, или фундаментальных основ, действующих как «формы». Видимые субстанции различаются между собой разным образом, например запахом, цветом, вкусом. Но все они горячие или холодные, сухие или влажные. Это и есть первичные свойства. Все прочие — вторичные и последующие. Четыре элемента обладают такими первичными свойствами: огонь — горячий и сухой, воздух — горячий и влажный, вода — холодная и влажная, земля — холодная и сухая. Благодаря смесям и связям элементов старая форма может исчезнуть и возникнуть новая. Так, холодное и влажное может стать горячим и влажным. Эти изменения могут коснуться одной или сразу двух составных частей; два элемента могут обменяться своими свойствами, образуя при этом два новых элемента: например, вода (холодная-влажная) и огонь (горячий-сухой) могут дать землю (холодную-сухую) и воздух (горячий-влажный). Невозможным было соединение свойств одинаковых и противоположных. В результате изменений и взаимодействий связывающаяся субстанция теряет свои свойства, а другая приобретает иные свойства.

Описав механизм связей между высшим и низшим мирами, между четырьмя стихиями, безусловно зависящими не только друг от друга, но и от высших небесных сфер, придавших им движение, рассмотрев причинность и неизменность круговорота в сфере элементов, ал-Казвини переходит к четырем царствам природы: минералам, растениям, животному миру и царству человека.

Описания минералов даны им по «Минералогии» Псевдо-Аристотеля, в которой наряду с серьезными научными данными передавались и народные представления о драгоценных и полудрагоценных камнях. «Минералогия» ал-Бируни не была известна ал-Казвини, и он целиком опирался в теоретической части на минералогический раздел «Книги исцеления» Ибн Сины, который дал наиболее полное описание предшествующих и современных ему теорий.

Согласно принятой им системе, ал-Казвини так объясняет происхождение минералов, которые образуются из испарений земли: сухие испарения создают серу, а влажные — ртуть, из соединения их и различных комбинаций возникают металлы.

10.

Место и роль человека в «Чудесах творений»

Как лигатурная связь букв образует слова, так и между царствами природы существует взаимосвязанность. Живая природа, по мнению ал-Казвини, которое в конечном счете через труды Авиценны, Закарийя ар-Рази и «Братьев чистоты» восходит к Аристотелю, отличается от неживой способностью к движению и изменениям без внешней побудительной, движущей силы. Живой природе внутренне присущи свойства движения или изменений: произрастание, приобретение разных субстанций, формирование и, наконец, передача этого процесса по наследству через сохранение вида.

У растений субстанциональную форму составляет только «вегетативная душа» (или «основание жизни»), которая не является обособленной и отличной от материи растения.

Животные помимо способности к самовоспроизведению, продолжению рода, обладают способностью к передвижению и ощущениям, а значит, могут реагировать на внешнюю опасность. Они обладают «чувствующей душой». Люди же отличаются от них «разумной душой», способной к абстрактному мышлению и реализации своей воли.

В ботанике средневековых мусульманских ученых больше всего интересовали лечебные вопросы, а в зоологии — лечебные и морально-дидактические. Поэтому характер описаний предшествующих человеку ступе-

ней природы у ал-Казвини обусловлен общепринятой направленностью мысли.

По учению Аристотеля, каждое из царств природы существует обособленно и неизменно. Однако уже в древнегреческих учениях делались попытки объяснить происхождение жизни и начала разнородности живых существ. Анаксимандр утверждал, что жизнь зародилась самостоятельным путем в воде и человек произошел от рыбы. Эмпедокл считал, что жизнь возникла самопроизвольно из земли: вначале появились растения, затем разные части животных, в том числе человека. Отдельно зарождались головы, плечи, глаза и т.д., которые потом случайно соединились, формируя разные правильные или же чудовищные формы. В дальнейшем чудовищные формы были уничтожены правильными и, после того как образовалось различие полов, стали размножаться. На этом земля перестала порождать отдельные части животных.

В V в. до н.э. Анаксагор предположил существование семян или зародышей, дающих начало вещам. Эта мысль была развита стоиками и позже принята Августином, который писал о том, что растения, животные и люди на первой стадии появились в эмбриональном виде одновременно, а на второй — поочередно сформировались. Теория Августина имела большое влияние на христианский Восток и получила отражение у му'тазилитов ан-Наззема в IX в. и его ученика ал-Джахиза, рассуждавших уже о проблеме приспособления животных к окружающей среде и борьбе за существование. И тот и другой были знакомы с греческой наукой и, вероятно, знали об идеях Анаксагора и Теофраста, утверждавших, что существующие виды подвержены эволюции.

Ал-Казвини в зоологическом разделе «Чудес творений» дает краткое и общее описание отдельных видов животных, которое сопровождает ремарками медицинского характера, почерпнутыми преимущественно у Ибн Сины.

Я не буду подробно останавливаться на разделах «Чудес творений», посвященных растениям и животным, ибо к общему плану исследования они имеют только то отношение, что образуют переход от первоэлементов и минералов к человеку.

Раздел, посвященный человеку в «Чудесах творений», почти целиком основан на материалах Ибн Сины. Сам ал-Казвини нигде не упоминает, на какое произведение Ибн Сины он опирался, но можно предположить, что он коротко излагал положения о душе из его «Книги исцеления», так как минералогический, ботанический и зоологический разделы содержит только эта книга, хотя рассуждения о душе (психологии) повторены Ибн Синой в «Книге спасения» почти полностью.

По Закарийе ал-Казвини, как и по мнению его протагониста Авиценны, анатомия Вселенной обнаруживается еще раз в полной, но миниатюрной форме в человеке, рассматриваемом как микрокосм, в соответствии

с упоминавшейся арабской пословицей «Человек есть символ всеобщего вселенского существования» (*ал-инсан рамз ал-вуджуд*).

В своей концепции природы ал-Казвини ограничивается рассмотрением микрокосма, и прежде всего определением того, что связывает человека с другими сферами Земли и неба, а затем объяснением роли человека как конечной остановки космического процесса и точки возврата множественности в единичное. Человек у ал-Казвини является конечной целью бытия Вселенной.

Тело человека принадлежит к животному миру и обладает многим из той красоты и мудрости, что дано всему живому. Вместе с тем человек заключает в себе природу минералов, растений и животных, а также интеллект, находящийся в потенции. Точно так же как Вселенная имеет свой высочайший принцип бытия — интеллект, в котором представлены иные сферы существования, человек как микрокосм обладает всеми уровнями существования и имеет разум как внутренний принцип бытия. Проявление интеллекта на микрокосмическом уровне зависит от иерархии его способностей.

Душа человека (*ан-нафс ан-натика*), которая дается активным интеллектом каждому человеку, имеет в дополнение к возможностям растительной и животной души способности к действию (*амал*) и созерцанию (*назар*). Она находится между миром формы и материи и миром чистых форм, а потому обладает способностью пребывать в обоих мирах. Иными словами, человек стоит между чувственным и интеллектуальными мирами. При помощи чувств он получает впечатления, которые обрабатываются различными способностями животной души. На их основе строится логическое рассуждение. У человека есть и рациональная душа, которая при помощи активного интеллекта может вывести его за пределы этого мира в царство ангелов или чистого разума.

Таким образом, душа человека находится между земным и небесным мирами, но счастье человека — в единении души и интеллекта, в том, чтобы отрешиться от чувственного мира ради разума.

В человеке все гармонично связано и все имеет свою аналогию во Вселенной. В нем шесть сторон: верх, низ, восток, запад, север, юг; десять чувств (пять внешних и пять внутренних): зрение, слух, вкус, обоняние, осязание, воображение, мысль, понимание, память и стыд. У человека семь внешних частей тела: голова, две руки, две ноги, грудь и живот. Ему даны дыхание, разум, любовь и душа и четыре степени очищения души. Он обладает десятью добродетельными качествами (благочестие, отшельничество, доброта, честность, трудолюбие, справедливость, чистота, терпение, великодушие, воздержание) и десятью свойствами порочной души (невежество, гордыня, гнев, ненависть, злоба, мстительность, зависть, скупость, лицемерие, злословие).

Все, что находится в человеке, связано с небом: Овен — голова, Телец — шея, Рак — грудь, Лев — живот, Дева — спина, Близнецы — руки,

Весы — пупок, Скорпион — penis, Стрелец — бедра, Козерог — колени, Водолей — голени, Рыбы — ступни ног, Меркурий — мозг, Солнце — сердце, Луна — легкие, Венера — почки, Марс — желчный пузырь, Юпитер — печень, Сатурн — селезенка.

Знай, [пишет ал-Казвини.] что человек самое благородное из живых существ и самое лучшее из созданий. Господь сотворил его из различных элементов и смешений и представил в самом красивом облике. Он создал его субстанцию из души и тела и специально дал ему разум и понимание, наделил его разумением и постижением явных и скрытых вещей и явлений, даровал ему органы чувств и каждому из них предназначил определенную функцию. Его внутренний мир он наделил силами самыми благородными и действенными. Он дал человеку мозг и расположил его на самом высоком месте — в голове и даровал ему разумение, память и силу воспоминания. Он сделал так, что душа стала халифом, разум — везиром; потенциальные силы — войска человека, восприятие — его курьеры, тело — резиденция души, а члены — ее слуги. Органы чувств все время собирают согласованные и несогласованные сведения и передают их воспринимающей части души, а та — духовной силе, чтобы она отделила нужное от ненужного человеку. Именно поэтому человека называют Малая Вселенная. Поскольку он питается и растет, его можно считать растением, иногда его называют животным, но поскольку он знает сущность вещей, его называют ангелом. Но он соединяет в себе все эти царства, и в зависимости от того, к чему он стремится, тем он и будет.

Если в нем преобладает животное направление, он становится свирепым, как лев, кротким, как овца, прожорливым, как корова, жадным, как свинья, преданным, как собака, злобным, как верблюд, высокомерным, как леопард, хитрым, как лиса, либо, соединив все качества животных, — исчадием ада. Если же он обратит свой взор к высшему миру, он освободится от низменных чувств и страстей и возвысится в нем²⁴⁶

Единству человеческого организма соответствует единство государства, в котором может быть только один правитель, а все члены общества, все слои и прослойки занимают свои незыблемые места в таком же архитектурном сооружении, как макро- и микрокосм:

Душа в теле подобна правителю в своем государстве, все органы тела — слуги ее, которыми она вольна распоряжаться полностью, а они обязаны подчиняться ей беспрекословно. Тело для души — ее царство, ее город. Сердце — его центр, а члены тела — рабы, внутренние силы — ремесленники; разум — везир, дающий хорошие советы. Гнев — это глава полиции, лживый и низкий слуга, принимающий облик искреннего советчика, но совет его — убийственный яд, а действия противоположны действиям везира. Воображение — почтмейстер, принимающий и передающий информацию; память — хранитель сокровищ; язык — переводчик; пять органов чувств — соглядатаи, каждый из которых собирает данные только в своей области: глаз знает мир красок, ухо — звуков, и так каждый из этих соглядатаев. Собрав различные данные в своих областях, они передают их почтмейстеру, а тот — хранителю сокровищ, а тот — правителю. Душа человека вечна. Она переходит из одного состояния в другое, из одного вместилища в другое²⁴⁷.

Далее ал-Казвини приводит известную касыду Авиценны о душе — «ал-Варка» и переходит к изложению этики, определяя понятия «прекрасного» и «скверного» характеров. Исходя из предшествующих рассуждений, можно заключить, что к чертам «прекрасного» характера относится способность человека все делать по доброй воле, сознательно на благо других и в рамках норм поведения, определенных «божественным» законом и нормами, согласующимися с разумом. Все, что не соответствует этим нормам, относится к «скверному» характеру.

Добродетельные черты характера могут быть врожденными и приобретенными, и, если человек не располагает ими или одной из них, он может приобрести их путем познания и самосовершенствования. Используя хадисы, притчи и рассказы дидактического характера, ал-Казвини описывает черты добродетельного человека. К ним он относит целомудрие, щедрость, невзыскательность, умение довольствоваться тем, что есть, мужественность, терпеливость, самообладание, великодушие, милосердие, выдержку, сообразительность, искренность, добросовестность, сострадание, красноречие, высокие помыслы, способность защищать добро и справедливость, скромность и смирение. Все, что находится за пределами этих качеств, составляет «скверный» характер, ведущий к гибели души. Из порочных черт характера ал-Казвини рассматривает только скупость, при этом так же подробно, как и ее добродетельную оппозицию — щедрость.

В этих разделах о щедрости и скупости приведено наибольшее количество литературных анекдотов, притч и рассказов. Характерно, что в арабской литературе, точно так же как в персидской, эти черты описывались болезненно много, в чем, возможно, проглядывает зависимость литераторов от их покровителей.

В иерархии человеческих душ есть и сверхдуши, или души, обладающие «чудесным» влиянием на других. Одни из них подобны свету, другие — возвышенны.

Самый верхний уровень составляют души пророков, созданные для подражания и проявления удивительных знаков чудес, затем — души святых, способные исцелять молитвой больных, вызывать дождь во время засухи, отвращать чуму и падеж скота, умирять свирепого льва и взять в руки пугливую птицу. Ниже душ святых следуют души тех, кто умеет читать сокровенные мысли, души, определяющие родственные связи по неприметным признакам и умеющие распознавать людей по их следам; души предсказателей и ясновидцев. Каждое рассуждение об удивительных свойствах сверхдуш сопровождается серией коротких рассказов о чудесах их проявления.

Собственно, этот раздел «Чудес творений» содержит самое большое количество художественного материала.

Ал-Казвини определяет высокий уровень и высокое предназначение человека в иерархии Вселенной, следуя в этом политической философии.

наметившей пути достижения счастья, и учению Авиценны о душе, по которому душа человека предпринимает странствие, чтобы достичь источника божественной, совершенной мудрости, дающей вечную молодость, достичь мира таких понятий, которые составляют извечную тайну Вселенной. В этой мистике разума содержится высочайшая похвала познавательным возможностям человека и его способности к реализации желаний.

11. *Эсхатология*

Мусульманская эсхатология содержит учение о Дне воздаяния, рае и аде. В День воздаяния все умершие и убиенные встанут из могил, разверзнется небо и Аллах ступит на землю, чтобы судить людей и джиннов. Неверные будут осуждены на вечные мучения, верные взойдут на небеса и получают все удовольствия рая.

Рай представлен в Коране в тех образах, какими он рисуется и в предшествующей семитской литературе. Это страна с иными, чем раскаленная безводная Аравия, климатическими условиями. Здесь текут реки, наполненные простой и свежей водой, молоком, медом и вином. Рай утопает в зелени деревьев, и попавшие в него будут в праздности наслаждаться его прохладой, предаваясь плотским удовольствиям. Они не будут знать вражды и усталости.

Ад в противоположность раю описывается как вместилище нестерпимой жары, вечных мучений и также строится на иудейско-христианских представлениях о нем.

Картины рая и ада не были исключительным порождением фантазии Мухаммада. Изобразительный материал для них поставляла иудейско-христианская эсхатология и собственно арабская традиция. Многие элементы описаний мусульманского рая имеют параллели в Апокалипсисе, в сочинениях св. Ефрема, точно так же как описание ада напоминает иудейский «шеол» — «бездонную пропасть» и «генаим» — «геенну огненную».

В самых ранних сурах Корана уже была дана эсхатология и конец мира рисовался в образах, доступных арабу-бедуину, встречавшему в своих перекочевках развалины древних цивилизаций и следы ужасающих катастроф.

Как при описании сотворения мира играли роль определенная последовательность действий Творца и система гармонизации Вселенной, так и при описании гибели Мироздания заметна систематическая последовательность, что характеризует Коран как хорошо продуманное в структурном отношении произведение, причем эпилог его как эпилог существования человечества и Вселенной вынесен в начало, в чем, может быть, сле-

дует видеть модель доисламской касыды с ее вводным *ташбибом*, описывающим следы покинутой стоянки.

Разрушение по этому не очень строго выдержанному описанию начинается с землетрясения, сопровождаемого страшным трубным звуком; затем меркнет Солнце, как меркнет пальцами придавленный фитиль свечи; звезды сыплются со сдернутого неба, как украшения с сорванного шатра, или небо раскалывается, как сосуд, или сворачивается, как свиток, прочтенный до конца. Горы сдвигаются со своих мест, превращаются в пыль или мираж, животные сбиваются в одно место, моря вскипают, и недра Земли выворачиваются так, что могилы выходят наружу. Все это длится что-то около года или, во всяком случае, продолжительное время.

У Закарийя ал-Казвини эсхатология представлена в «Памятниках стран», и только в виде народного рассказа, основанного на кораническом упоминании народов йаджудж и маджудж, отгороженных от цивилизованного мира «стеной Зу-л-Карнайна», которые прорвутся через нее и «устремятся с каждой возвышенности». Видимо, этот народный рассказ у мусульман был обработкой рассказов Псевдо-Каллисфена. Судя по кораническому тексту, он мог быть известен и Мухаммаду.

Ал-Казвини, сообщая рассказ о последних днях человечества, ссылается на аш-Ша'би (ум. 103/721) и хадис в передаче Абу Са'ида ал-Хидри. Он приводит как бы две версии этого рассказа, который, видимо, был отдельным заключительным эпизодом повести о народах йаджудж и маджудж, представлявшей одну из ранних самостоятельных повестей, возникших на основе романов об Александре.

Опуская подробности рассказа о народах йаджудж и маджудж в изложении ал-Казвини, коснемся только его заключительной части.

Йаджудж и маджудж, представлявшие часть огромной массы народов, живших на восточном краю седьмого климата и отделенных «стеной», или «валом», от цивилизованных народов мира, постоянно пытались прорваться через преграду и однажды, пишет ал-Казвини,

подкопают ее и выйдут на людей. Выпьют всю воду и осушат ее. И не спасутся люди, укрывшиеся в своих крепостях, и пройдут они по Земле и овладеют всем, что увидят. И когда никого не останется на Земле, чтобы уничтожить их, станут они пускать стрелы в небо. И вернутся эти стрелы на Землю, орошенные кровью. И скажут они: «Мы победили всех людей на Земле и одолели тех, что на небе».

Затем всевышний Господь пошлет на них червей, называемых «ан-нагаф», что войдут в уши и ноздри их и погубят их.

И сказал Пророк: «Воистину, звери станут тучными от их мяса».

Абу Са'ид ал-Хидри передает: «Я слышал, как однажды говорил посланник Аллаха: „Когда будет открыта стена, отделяющая йаджудж и маджудж от людей, выйдут они и размножатся так, что покроют всю Землю. Они захватят мусульман в их крепостях и будут содержать там, словно скот. Эти твари выпьют всю воду на Земле. Вначале первые перейдут через реку и выпьют ее. Затем пройдет вторая волна йаджудж и маджудж, и скажут они, что здесь когда-то была вода. Они не

оставят ни одного человека, где бы он ни был — в крепости, на высокой горе или в недрах Земли. И скажет их предводитель: „Мы освободились от людей на Земле, осталось только то, что на небе“ Затем они станут потрясать копьями и бросать их в небо. И вернутся копья, окрашенные кровью. Потом они скажут: „Вот мы погубили и небожителей!“ Тогда всевышний Господь найдет на них червей, называемых „ан-нагаф“, что проникнут внутрь их через уши, и говорят, что проделают они дыры в их ушах и шеех. И станут они погибать незаметно“

И спросили мусульмане Пророка: „А разве не найдется того, кто спас бы нас и оплатил за их бесчинства?“

„Явится человек, — ответил Пророк, — который избавит людей от полной гибели. Он спустится на Землю и увидит мертвыми йаджудж и маджудж, лежащих горами друг на друге. И закричит он: „О община мусульман, возрадуйся! Аллах сохранил вас от вашего врага“ И выйдут тогда мусульмане из твердей своих и убежищ».

В предании говорится, что на Земле будет долго стоять зловоние от разложения трупов, и поэтому Аллах ниспошлет ливень, который смое трупы, и потоки унесут их в моря. Говорится также, что все это будет длиться сорок дней²⁴⁸

Предшественники
Закарийа ал-Казвини
в жанре мирабилей

Уже средневековые арабские литературные критики подметили, что фон, на котором можно рассмотреть отличительные черты писателя, или «силуэт», как пишет С.С.Аверинцев¹, всегда по меньшей мере двусоставен: писатель связан с традицией, от которой он отталкивался в собственном становлении, и с писателями-современниками. Для историка литературы обязателен еще третий аспект — последующая жизнь литературного наследия в произведениях прямых и косвенных наследников.

Первые памятники жанра мирабилей по большей части не дошли до нас. Они упоминаются либо в библиографических сводах, либо в произведениях последующих авторов мирабилей. При этом нет никакой уверенности, что названия «чудесных» сочинений переданы точно в позднейших упоминаниях, а цитаты, вставленные в другие произведения, отражают подлинный характер не дошедших до нас трудов.

1) Одним из первых арабских писателей, непосредственно обратившихся к жанру «чудесной» литературы, был, вероятно, *Хишам ибн Мухаммад ибн ас-Саиб ал-Калби* (ум. 819-20)² Сочинение его, упоминаемое Ибн ан-Надимом³, носило название «Книга чудес четырех частей земли» («Китаб ал-аджа'иб ал-арба'а») и не дошло до нас. Вероятно, эту книгу знал и цитировал в XII в. сицилийский географ-картограф ал-Идриси⁴, но на основе приведенных им цитат мы не можем даже примерно предположить характер и содержание этого сочинения. –

Крупнейший знаток арабской доисламской старины, преданий, легенд и мифов, филолог-эрудит, историк с очень стойким интересом к этнографии, автор ряда географических сочинений, Ибн ал-Калби неизбежно должен был коснуться удивительных и чудесных явлений, хотя бы уже по той причине, что он разработал историю языческой арабской старины и создал знаменитую «Книгу об идолах», содержащую сведения о различных чудесах и удивительных сооружениях. Ибн ан-Надим⁵ и Йакут⁶

упоминают и другую его книгу — «Чудеса моря» («Аджа'иб ал-бахр»), о которой также ничего не известно.

2) В IX в. *Абу-л-Файяд* (или *Абу-л-Файд*) *Савбан ибн Ибрахим ал-Ихмими ал-Мисри*, известный по прозвищу *Зу-н-Нун ал-Мисри* (ум. 859)⁷, составил «Книгу чудес» («Китаб ал-аджа'иб»), единственный экземпляр рукописи которой хранится в Каирской национальной библиотеке⁸. Ал-Казвини упоминает его в «Памятниках стран» в статье, посвященной городу Ихмим. Он называет Зу-н-Нуна одним из выдающихся людей своего времени, приводит о нем литературные анекдоты, свидетельствующие о его глубокой религиозности. Судя по этим анекдотам, сам Зу-н-Нун, один из основоположников суфизма, стал персонажем рассказов о чудесах.

3) *Абд ар-Рахман ибн Мухаммад ибн Али ар-Рикки* (ум. 886)⁹ составил книгу «Чудеса» («ал-Аджа'иб»). Книга не сохранилась, и содержание ее неизвестно.

4) *Абу-л-Анбас Мухаммад ибн Исхак ас-Саймури* (828–888)¹⁰ составил книгу «Аджа'иб ал-бахр» («Чудеса моря»). Книга не сохранилась, и содержание ее неизвестно.

5) *Али ибн Иса ал-Харрани* (жил еще в 892 г.)¹¹, один из учеников знаменитого переводчика Аристотеля Исхака ибн Хунайна (830–910), написал книгу «Чудеса моря» («Аджа'иб ал-бахр»).

6) *Али ибн Мухаммад ибн аш-Шах аз-Захири* (ум. 963)¹² был известным знатоком исторических преданий, религиозных рассказов и «дикивинок». Его книга «Чудеса моря» («Аджа'иб ал-бахр») не сохранилась.

7) *Мухаммад ибн Йахйа ас-Сули* (ум. 964)¹³ упоминает сочинение, названное «Чудеса моря» («Аджа'иб ал-бахр»). Автор его неизвестен¹⁴.

8) *Ахмад ибн Ибрахим ал-Му'алли ибн Асад ал-Умми* (ум. 961)¹⁵, известный собиратель исторических преданий и рассказов, составил книгу под названием «Чудеса мира» («Аджа'иб ал-'алам»)¹⁶.

9) *Абу-л-Хасан Али ибн Хусайн ал-Мас'уди* (ум. 956)¹⁷, знаменитый историк и мыслитель, составил книгу «Чудеса этого мира» («Аджа'иб ад-дунйа»)¹⁸.

10) *Бузург ибн Шахрийар*¹⁹, происходивший из Рам Хурмуза, плававший капитаном на персидских судах²⁰, около 953 г. отредактировал книгу «Чудеса Индии» («Аджа'иб ал-Хинд»), в которой свел рассказы, собранные у путешественников, купцов, моряков, рыбаков — короче, у тех, кто каким-либо образом был связан с морем. Эти рассказы охватывают период с 900 по 953 г. Весь цикл содержит 134 коротких рассказа (*хикайа*) о морских путешествиях в Индию и другие страны в Индийском океане, связанные единым замыслом.

Книга Бузурга ибн Шахрийара сохранилась в рукописи XIII в. в библиотеке Стамбула и очень рано вызвала интерес исследователей. Сразу же после открытия текста она была переведена на французский язык Девиком (1878)²¹. Издание арабского текста обработал в 1886 г. ван дер Лит²²,

опубликовавший его вместе с новым, исправленным переводом Девика. В 1928 г. в Лондоне появился английский перевод, осуществленный на основе перевода Девика²³. На русский язык книга была переведена Р.Л.Эрлих и вышла под редакцией И.Ю.Крачковского²⁴. Новый перевод Жана Соваже появился в 1954 г. в «Mémorial Jean Sauvaget»²⁵.

И.Ю.Крачковский очень высоко ценил художественные достоинства «Чудес Индии»²⁶. Этой же точки зрения придерживается и Грбек²⁷. По мнению М.Ковальской, до настоящего времени нет четкого жанрового определения этой книги²⁸, и она склонна назвать ее «циклом новелл и рассказов», независимо от того, что не все рассказы имеют законченный характер и не все равны по своим художественным достоинствам. Сами новеллы, или рассказы, группируются автором без особой последовательности, но по определенной тематике: о рыбах — рассказы 9–13, 16, 19–22, 54; о змеях — 25–26, 28–30, 69–70, 54; о птицах — 8, 34–36, 52–53, 55, 120, 122, 130; об обезьянах — 39–45, 74; о других зверях — 24, 75, 111, 123–124²⁹.

Рассказы Бузурга о драконах и птице Рух, которые встречаются и в обеих книгах Закарийа ал-Казвини, представляют собой одну из версий, близкую к синдбадовскому циклу. Бузург ибн Шахрийар в рассказе о птице Рух ссылается на одного капитана, который якобы этот рассказ слышал на Сарандибе (Цейлон) от какого-то индийского старика. Тот старик будто бы был одним из семи оставшихся на «удивительном» острове и спасшихся благодаря птице Рух³⁰.

Ковальская предполагает индийское происхождение этого рассказа³¹. У Закарийа ал-Казвини в «Аджа'иб ал-махлукат» содержится иная, видимо персидская, версия, почерпнутая им из анонимного сочинения «Чудеса моря».

Да будут вам известны[пишет ал-Казвини.] удивительные вещи, имеющие отношение к морю Фарса. Их рассказывает автор книги «Чудеса моря» в разделе «Об удивительном водовороте». Он пишет: «Рассказывал мне один человек из Исфахана, что никак не мог сладить с долгами и тяготами жизни, так что покинул родные места и стал странствовать от округи до округи, пока не отправился с несколькими купцами в море. „Били нас волны, — говорил он мне, — до тех пор, пока не загнали в водоворот на известном Персидском море. Собрались купцы у капитана и стали спрашивать его:

— Объясни нам наше положение, и можно ли спастись от этой беды?

— О люди, — ответил он, — из этого водоворота спасти может только Господь, если пожелает. Но если среди вас найдется хотя бы один великодушный человек и пожертвует собой, то я приложу старания, чтобы Аллах спас нас.

И вот тогда я сказал им:

— Люди, все мы на пути к своей гибели, но я питаю отвращение к жизни и уже давно ищу смерти.

На судне были люди из Исфахана, и я обратился к ним:

— Поклянитесь, что вы отдадите мои долги и хорошо распорядитесь жизнью моих детей!

Они согласились, и тогда я спросил у капитана:

— Что мне нужно делать?

— Нужно сойти на этот остров, — сказал он. А остров был от водоворота на расстоянии трех суток. — Как сойдешь на берег, будешь бить в медный барабан, что есть силы.

— Хорошо, — ответил я.

Тогда поклялись мне исфаханцы самой страшной клятвой в том, что исполнят все, как условились, дали воды и припасов, чтобы хватило на день, и я высадился на берег, походил по нему, затем остановился и стал бить в медный барабан. И вот я вижу, как задвигалась вода и поплыл мой корабль. Смотрел я на него до тех пор, пока он не исчез из поля зрения.

Когда же он исчез, стал я бродить по острову. И вот вижу: передо мною — огромное дерево, какого я никогда в жизни не видел. А на дереве было нечто похожее на настил.

Когда день подошел к концу, я услышал сильный шум, и вот вижу птицу, такую огромную, какой никогда не видывал. Она прилетела и спустилась на этот настил. Испугался я и подумал, что она схватит меня при первых же проблесках утреннего света. Но утром она взмахнула крыльями и улетела. Наступила вторая ночь, и снова прилетела птица и уселась в свое гнездо. И снова я потерял надежду, что выживу, и приготовился к смерти. Осмелев, я приблизился к птице. Но она не заметила меня и утром опять улетела. Когда наступила третья ночь, я уселся возле нее на таком расстоянии, чтобы она не раздавила меня своими крыльями. Затем привязал себя к ее ноге. И вот утром взлетела она и быстро поднялась, а я посмотрел на землю, но увидел только морскую бездну. Я был уже близок к тому, чтобы отпустить ее ногу от боли и усталости, но собрал все терпение и снова посмотрел вниз, на землю, и увидел какое-то селение. Затем птица приблизилась к земле, бросила меня в груды соломы рядом с деревней и снова поднялась в небо и скрылась. Люди собрались вокруг меня, затем взяли и повели к старейшине. Оказалось, что окружавшие меня люди понимали персидскую речь.

— Кто ты? — спросили они.

И поведал я им обо всем, и удивились они и благословили меня, а старейшина повелел выдать денег. У них я пробыл несколько дней, а потом, оглядев все достопримечательности, отправился в сторону моря. Там я нашел своих спутников с судна, которые только что добрались до родных берегов. Увидев меня, они сразу же засыпали меня вопросами. И сказал я им:

— О люди, я отдал себя на повеление Всевышнего, и он спас меня от гибели удивительным образом, сбросил среди людей так, что это было для них чудом, дал мне богатства, и я достиг родных берегов раньше вас³². Таков этот рассказ о милостивом чудотворчестве Господа³².

У ал-Казвини содержатся и другие рассказы, приводимые Бузургом ибн Шахрийаром. Так, о добыче алмазов при помощи огромных орлов ал-Казвини рассказывает без ссылок на источник, хотя весь минералогический раздел в его «Чудесах творений» целиком заимствован из «Минералогии» Псевдо-Аристотеля³³. Этот же рассказ есть и в «Путешествиях Синдбада», и у Бузурга ибн Шахрийара³⁴, как и упоминание об огромной птице Рух, которая живет на далеких островах и кормит птенцов слонами³⁵.

У Бузурга ибн Шахрийара есть рассказы об огромных морских черепахах и китах, поросших деревьями и растениями, которых моряки принимают иногда за острова³⁶. Эти рассказы встречаются и у купца Сулаймана. «В этом мире, — пишет он, — иногда появляются животные, покрытые водорослями и ракушками. Случается, что моряки принимают их за острова и бросают якорь, а поняв опасность, стараются на всех парусах отплыть от них»³⁷.

Этот рассказ есть в Синдбадовом цикле, а также приводится ал-Джахизом³⁸. Известен он и Закарийа ал-Казвини³⁹, но по иным книжным источникам.

Почти во всех морских рассказах встречается упоминание об острове амазонок. М.Ковальская полагает, что у Бузурга ибн Шахрийара произошла фантастическая трансформация какого-то реального события или факта⁴⁰. Вполне допустимо, что рассказы об амазонках строились на реальном факте: рыбаки погибали в море, и целые селения оставались без мужчин. При всех обстоятельствах этот рассказ был одним из очень древних. Арабская литература почерпнула его из греческих книг, хотя не исключено, что греки, в свою очередь, заимствовали его из более древних литератур. Уже у греков Остров женщин воспринимался как нечто достоверное, как географический пункт, имеющий свои координаты⁴¹.

У Бузурга ибн Шахрийара Остров женщин находится в беспредельных просторах Окружающего океана, в местах, откуда нет возврата, т.е. за пределами реально достижимого мира. Поскольку при этом упоминается, что жители поклоняются Солнцу и что там пурпурное небо, воспринимаемое моряками как огненный барьер, речь, видимо, шла о южных районах за Индийским океаном.

У Закарийа ал-Казвини Остров женщин находится в Китайском море:

Остров женщин расположен в море Син. Там живут одни лишь женщины, и у них совсем нет мужчин. Беременеют они от ветра и рожают таких же женщин, как и сами. Некоторые говорят, что они беременеют от плода одного дерева, произрастающего там. Если они отведают этот плод, то зачинают и рожают женщин⁴².

Далее ал-Казвини ссылается на безымянного купца, рассказывавшего об этом острове. Вероятно, эта цитата почерпнута им из сочинений Мухаммада ибн Закарийа ар-Рази или же Мусы ибн ал-Мубарака ас-Сайрафи, на которых он ссылается дальше, а не из «Чудес Индии» Бузурга, у которого несколько иная локализация острова.

Один купец рассказывал, что ветер однажды выбросил его судно на этот остров. «И вот я увидел, что на нем совершенно нет мужчин, а только одни женщины. На острове том золота столько же, сколько и пыли. Я видел золотые палки, напоминающие бамбук. Одна из женщин решила погубить меня и, схватив, привязала к доске и выбросила в море. Ветер отнес меня к берегам Китая, и там я рассказал китайскому правителю об острове и золоте. Правитель отправил туда экспедицию. Три года они плыли к Острову женщин, но, не найдя его, вернулись домой»⁴³.

Этот рассказ у Бузурга отличается деталями, что имеет значение только для установления литературных истоков его морских повестей.

Почти так же, как у Бузурга, передает ал-Казвини рассказ об острове Вак-Вак:

Остров Вак-Вак находится в Китайском море и смыкается с островами зинджей, к которым можно дойти по звездам. Говорят, что там расположено 1600 островов. Остров Вак-Вак назван так потому, что там есть плод одного дерева, напоминающий женское лицо. Эти плоды висят на деревьях как бы подвешенные за волосы. Когда они созревают, то издают звук «вак-вак». Жители по этому звуку определяют время их созревания, когда они отлетают от ветвей. Мухаммад ибн Закарийа ар-Рази пишет, что в этой стране так много золота, что жители делают из него ошейники и цепи для своих собак и обезьян, а сами носят золототканые одежды.

Муса ибн ал-Мубарак ас-Сайрафи пишет, что бывал на этом острове и видел, что правит им женщина. Он рассказывает, что видел царицу, которая лежала на своем ложе обнаженной, а рядом с ней была корона. Царице прислуживали 4000 голых девушек⁴⁴

Ферран, самый крупный знаток арабских морских рассказов, предполагал, что существовало множество версий рассказа об острове Вак-Вак⁴⁵ Его в первую очередь интересовали географические координаты острова и достоверность сообщений арабских путешественников. Но в данном случае, сопоставляя различные версии рассказа, передаваемые Бузургом ибн Шахрийаром, Ибн Васиф-шахом, ал-Казвини, ал-Марвази и другими, следует отметить, что они предназначались для развлекательных целей и имели немаловажное значение для «чудесной» литературы как подтверждение многообразия «знамений», рассыпанных на неизведанных просторах Мирового океана. Основанные на мифах разных народов, эти рассказы рисовали читателю фантастический, но возможный и допустимый сознанием мир, в котором появлялись люди с плавниками на боках, челнокообразные, летающие и одновременно плавающие люди. Естественно, просматривая все версии морских рассказов, в том числе и о загадочном острове Вак-Вак, мы видим механизм рождения фантастических повестей Средневековья, персонажи которых представляются нам не более странными, чем инопланетяне современной фантастики или гномы и эльфы сказок. При анализе арабских морских рассказов, видимо, следует отрешиться от их достоверной первоосновы и видеть тот художественный сплав, который и дает нам литературно-художественное произведение. Так, ал-Марвази пишет, что жители острова Вак-Вак не только плавали, но и летали. В.Ф.Минорский предполагал, что произошла контаминация двух элементов: поскольку ваквакцы были хорошими пловцами, то могли одновременно и летать⁴⁶ В седьмом рассказе Синдбада упоминаются люди, умевшие летать, так как у них вырастали крылья.

В первичном рассказе о плодах на острове Вак-Вак, которые, созревая, отлетали от ветвей, уже содержалась возможность фантастического пере-

оформления рассказа. Она-то и дала основу для дальнейшего фантастического развития сюжета.

М.Ковальская отнесла рассказы Бузурга ибн Шахрийара к художественной прозе. Видимо, их можно было определить как фантастические морские рассказы, которые составляют одну из частей или один из видов арабских мирабиллий. О том, что в цикле морских рассказов, собранных из фольклора и литературных произведений Бузургом ибн Шахрийаром, мы встречаемся с художественной прозой, подготовившей «Тысячу и одну ночь», свидетельствует и художественный прием, по которому каждый рассказ подготавливается окончанием предшествующего. Этот прием получил развитие в «Путешествии» Ибн Батуты и свое классическое завершение в сказках «Тысячи и одной ночи»⁴⁷

11) *Абу-л-Хусайн Абд ар-Рахман ибн Омар ас-Суфи* (903–986)⁴⁸, астролог, составил на персидском языке книгу «Чудеса творений» («Аджа'иб ал-махлукат») ⁴⁹ Книга не сохранилась, и содержание ее неизвестно.

12) *Али ибн Мухаммад ибн ал-Аббас Абу Хаййан ат-Таухиди*, один из интереснейших мыслителей X в., возможно, составил трактат, названный «Чудеса необычного» («Аджа'иб ал-гара'иб»). Название этого трактата упоминается только в «Мифтах ас-саада»⁵⁰

О самом Абу Хаййане благодаря сведениям Йакута известно много, но все данные имеют запутанный характер. Предполагается, что он родился в Нишапуре или Ширазе (называют также Васит и Багдад) примерно в 810–820 или 922–930 гг. Образование получил в Багдаде, где учился грамматике у ас-Сирафи и ар-Руммани, религиозному праву — у Абу Хамида ал-Марваррузи и Абу Бакра аш-Шаши. Там же, в Багдаде, он познакомился с учением суфиев и, по некоторым данным, подвергся гонениям за свои еретические взгляды. Из биографических данных, приводимых Йакутом, видно, что ат-Таухиди был человеком с тяжелым характером, самолюбивым и непримиримым в отношениях с высокопоставленными людьми, что приносило ему массу личных неудобств⁵¹

По некоторым данным, ат-Таухиди входил в багдадский философский кружок, находился под влиянием математика Абу-л-Вафа, по просьбе которого составил одну из своих книг, «ал-Имта ва-л-му'анаса» (была издана Ахмадом Амином в Каире в 1939–1944 гг.), и философа Абу Сулаймана ал-Мантики. В конце жизни, разочарованный и гонимый, ат-Таухиди сжег большую часть своих сочинений, но и то, что сохранилось, обнаруживает глубокую эрудицию и философскую самостоятельность Абу Хаййана. Ал-Бадави, издавший его трактат «Божественные знамения» («ал-Ишарат ала-илахийя») ⁵², считает, что ат-Таухиди был суфием. Такое мнение могло возникнуть на основе сближения ат-Таухиди с Ибн Мискавайхом, но сам трактат «ал-Ишарат ала-илахийя» не дает оснований считать Абу Хаййана суфием. В трактате почти нет суфийской терминологии.

В работах других арабских авторов иногда встречаются попытки определить философское направление ат-Таухиди как еретическое и сблизить

его с такими еретиками ислама, как Ибн ар-Раванди и Абу-л-Ала ал-Ма'арри⁵³. Но для этого сближения нет прочных оснований.

В.В.Бартольд в статье об Ибн ал-Кифти приводит очень важную для характеристики ат-Таухиди выписку из этого трактата, из которой следует, что Абу Хаййан, обладавший обширной ученостью, в конце жизни разочаровался в науке и сжег свои книги, отстаивая интересы веры. Ибн ал-Кифти привел, к сожалению, не весь спор, а только краткую резюмирующую часть спора, обрывая его после подробного изложения доводов защитника науки, где говорится, что «шариат — лекарство для больных, философия — для здоровых. Пророки лечат больных, чтобы болезнь не усиливалась и сменилась здоровьем; философы сохраняют людям здоровье, так что их вообще не постигает болезнь; только при условии такого сохранения здоровья люди могут достигнуть высшего блаженства и сделаться достойными „божественной жизни“, т.е. вечности. В шариате все основано на принуждении, в философии — на убеждении, в шариате — на мнениях, в философии — на достоверности»⁵⁴

Таким образом, Абу Хаййана невозможно причислить к разряду еретических мыслителей. Он был, вероятно, таким же приверженцем неоплатонической философии, как и его учитель — Абу Сулайман ал-Мантики.

Вероятно, сильное влияние оказал на него рационалистически мыслявший ал-Джахиз. Ему он посвятил даже самостоятельную работу — «Превознесение Джахиза» («Такриз ал-Джахиз»), которую цитирует Йакут⁵⁵

По мнению Ю.Белявского, Абу Хаййан ат-Таухиди был прекрасным мастером арабской прозы, что объясняет его несомненное стремление подражать стилю великого арабского прозаика ал-Джахиза. Особенно талант его проявляется в тех местах, где он описывает характеры людей⁵⁶. Эта особенность была присуща и ал-Джахизу.

Написал ли Абу Хаййан ат-Таухиди «Чудеса необычного», сказать трудно, но я допускаю такую возможность по тем соображениям, что ат-Таухиди находился под сильным влиянием ал-Джахиза, который одним из первых ввел этот жанр в арабскую литературу.

13) *Абу Бакр (или Абу-л-Хасан) ибн Мухаммад ибн Абдаллах ибн Мухаммад ал-Кисаи* (жил в начале XI в.)⁵⁷ составил книгу, названную «Чудеса небесной обители» («Аджа'иб ал-малакут») ⁵⁸, частичное содержание которой дает по описаниям рукописей К.Брокельман⁵⁹

14) *Абу Хамиду ал-Газали* (1058–1111) приписывается небольшой трактат «Чудеса творений Аллаха» («Аджа'иб сани Аллаха») ⁶⁰, но, вероятно, он имел другое собственное название — «Мудрость творений Аллаха» («ал-Хикма фи махлукаат Аллаха») ⁶¹. Название «Аджа'иб» ему было дано на основе жанровой принадлежности к «чудесной» литературе. При всех обстоятельствах, независимо от того, создал ли ал-Газали такой трактат или нет, сам ал-Газали имел огромное воздействие на последующее развитие «чудесного» жанра в арабской и персидской литературах. С тех пор как

распространение ашаритской теологии и суфизма уменьшило влияние рационализма, в арабской литературе и науке наблюдается полоса религиозных поисков. Абу Хамид ал-Газали, считавший себя призванным к «уничтожению философов», попытался установить некую гармонию между экзотерическим и эзотерическим направлениями в исламе. Он направил мусульманскую интеллектуальную жизнь по пути, которому она во многом следует до настоящего времени и который увел ее от умственных поисков Европы.

Основной пункт его учения можно определить как абсолютное признание того, что природа находится в полном подчинении у Бога, действует не сама по себе, а как инструмент в руках Создателя. Солнце, Луна и звезды подчиняются его приказу, их функции не являются результатом их собственной сущности.

15) Совершенно очевидно влияние учения ал-Газали на одно из крупнейших произведений в жанре мирабиллий, персидское сочинение «Чудеса творений и диковины существующего» («Аджа'иб ал-махлукат ва гара'иб ал-мавджудат»), которое приписывается *Мухаммаду ибн Махмуду ибн Ахмаду ат-Туси ас-Салмани* (XII в.).⁶²

По своему плану это сочинение во многом сходно с «Чудесами творений» Закарийа ал-Казвини, только персидский аноним при объяснении реального мира переносит центр тяжести в плоскость мусульманской эзотерики, а Закарийа ал-Казвини следует рационализму ал-Бируни и Авиценны.

Персидский аноним затрагивает разнообразные темы, и содержание его, естественно, нельзя передать путем перечисления глав, тем более что названия глав часто не отражают сущности предмета разговора и идейных позиций автора. И все же я попытаюсь выделить основные темы и проблемы, которые охвачены этой книгой.

В структурном плане она разделена на десять *рукнов* («столпов»), в каждом *рукне* — по несколько разделов, или, точнее, «ворот» (*баб*), вводящих во внутреннее содержание всего этого «архитектурного» сооружения. Книга начинается описанием чудес надземного мира, небесной тверди и ее обитателей — ангелов; семи сфер, с определением их возраста с момента сотворения; чудес Солнца, Луны, остальных планет и сферы Неподвижных звезд. Затем автор пишет о «чудесных» проявлениях всемогущества Господа в сфере, находящейся между небом и землей; о чудесных свойствах огня и причинах возникновения огнепоклонничества; о «чудесных» знамениях молнии, грома и радуги; о «чуде» атмосферы и удивительности атмосферного порядка, установленного божественным провидением. Отдельным иллюстративным эпизодом включен раздел об облаках и ветрах в Туркестане.

Закончив описание «верхнего мира», он переходит к миру земному и пишет о «чудесной» распорядительности Бога в создании гор, рек, мо-

рей, колодцев, источников. Здесь же приводится и система распределения земель и стран по семи климатам, географическая система, основанная индийцами и Александром Македонским. Рассуждение о горах вызывает необходимость описать минералы и драгоценные камни. Далее весь материал излагается несколько хаотично: чудесные страны и крепости, мечети, храмы и прочие места поклонения, в том числе и те мусульманские святыни, которые «находятся в руках неверных»; рассуждение о странах и климатах; о дворцах и крепостях; об исчезнувших и разрушенных городах как о знамении времени; о лунных затмениях и причинах возникновения эпидемий; об удивительных растениях, деревьях, плодах и дурманящих средствах; об удивительных изображениях пророков, царей, рисунках и географических картах; о могилах пророков и кладах; об удивительном, «чудесном» устройстве человека; о необычных тварях и людях; о чудесах времени; о делении людей по их верованиям и достоинствам; о лжепророках и шарлатанах-волшебниках; о чудесах ремесел и искусств, к которым отнесена медицина; о сновидениях и состояниях человеческой души во время сна; о пороках и их избегании; об удивительных джиннах, дивах, ифритах, пери; об удивительных птицах и насекомых, домашних и прирученных животных, о хищных зверях и удивительных рыбах.

Естественно, это далеко не полный обзор тем книги, но она значительно глубже раскроется, если посмотреть на нее изнутри. Приведу отдельные выписки.

Вступительная часть

Слава и благословение Аллаху, сотворившему нас из горсточки праха, надевшего нас своими щедротами... Он озарил нас светом веры и воспламенил в нас два светильника, благодаря которым мы видим проявления Его всемогущества... Он открыл нам пару дверей, чтобы слышать... и украсил нас разумом, познающим Его бесконечные и бесчисленные приветствия и благопожелания посланнику Его Мухаммаду... Его беспорочная природа явилась причиной сотворения мира, людей и существ... Не превосходством и положением отличается человек, а словом и силой разума, которую мудрецы называют мыслью. Если бы было не так, то Пророк наш, да благословит его Аллах и приветствует, не превозносил бы силу слова и не сказал в споре с противниками: «Я самый красноречивый среди арабов и прочих народов».

А разве пророк Давид, когда решил покинуть эту обитель, не сказал своим детям: «Я обладаю сокровищем, которое связал в узел, и тот, кто развяжет его, станет преемником моим»? И что же? Когда они развязали этот узел, обнаружили десять слов мудрости. Разве не благодаря слову пророк Соломон достиг господства над людьми и духами, землями и морями, дикими животными и птицами? Многие из тех, что жили до них, прославились только благодаря сокрытым знаниям (разрядка моя. — В.Д.) и потому сохранились на страницах времени. Они поняли, что благоденствие Господне в величии и содержании божественного слова, а не в тех обычных речах, что состоят из букв и звуков, лишенных содержания. Слово должно улучшать природу человека, радовать его слух, успокаивать его душу. Только эта речь остается во времени, чтобы пользовались ею мудрецы

и ученые люди. Только те сочинения, которые написаны такими словами, оставляют память о нас. Каждый, кто прочтет их, помянет нас добрым словом, странствуя в необъятных степях мысли на коне размышлений.

Мы собрали в своей книге все то, что было на арабском и персидском языках в сфере знаний, и потому она — лучший путеводитель для читателя, который, не странствуя по морям и землям, может познать чудеса мира, времени, чудеса многообразия народностей, сотворенных Господом. Он познает, на кого гневается Аллах и к кому благоволит. Он поймет, что странствие — путь к познанию. Ведь странствовали по миру Александр и Иисус, сын Марии, который был прозван «словом и душой Бога». Это он, с изволения Господа, оживлял мертвых. Это одно из величайших чудес проявления Слова. Чистый, сын Пречистого, обладающий святостью духа, рожденный от Пречистой Девы, давшей обет целомудрия, за свои хождения был назван Странником.

А разве не был странником в своей пророческой миссии Авраам Искренний, разве не он, увидев мертвое животное, воззвал к Господу: «Боже мой, покажи мне, как оживляешь Ты умерших!» И ответил ему Господь: «Разве ты не ведаешь, что я оживляю мертвых?» — «Ведаю, Господи, но хочу увидеть своими глазами», — ответил Авраам. И тогда Господь приказал ему взять четыре птицы, убить их и положить на четыре холма. «Затем ты позовешь их, — сказал Господь, — и увидишь, как я оживляю». Убил Авраам утку, павлина, ворону и петуха, разорвал на мелкие части и положил на четыре горы. Затем стал посреди этих гор и позвал птиц. И вот отделилось все, что было смешано, и соединилось перо к перу, соответственно своему предназначению. Ожили птицы и приблизились к Аврааму, и увидел он, что ни одно перышко не исчезло и все смешалось у них. И сказал Создатель Аврааму: «Знай же, что Господь твой всемогущ и всеведущ».

Читатель может задать мне вопрос: а почему Авраам выбрал именно этих птиц? В этом есть свой смысл: утка — символ подлости, павлин — высокомерия, петух — похотливости, а ворона — жадности. Суть же притчи в том, что человеку нужно избавляться от дурных свойств природы.

Авраам знал, что Господь оживляет, но хотел увидеть все своими глазами.

...Мы написали эту книгу для тех, кто не имеет средств для странствий и не может своими глазами увидеть чудеса мира, но может услышать о них. Именно поэтому мы собрали то, что слышали и видели другие, и, по возможности, воспроизвели картины чудес, назвав свою книгу «Чудеса творений и диковины существующего», чтобы читатель познал сотворенное Богом и призадумался над словами Пророка: «Один час мышления лучше, чем шестьдесят лет молитвенных поклонов»⁶³

Таким образом, персидский автор достаточно четко определяет основные задачи своей книги: познание чудес как знаков, которые свидетельствуют об абсолютной власти и всемогуществе Бога, контролирующего каждое действие и каждое движение мира. Единственный путь к познанию — безоговорочное признание Бога и вера в его всемогущество и откровения, переданные пророкам через Божественное слово. Божественное слово — основной источник познания. Окружающий мир — это не объект исследования, а видимое подтверждение многообразного проявления воли Аллаха.

Именно последнее и составляет суть расхождения персидского автора с Закарийя ал-Казвини.

Далее автор переходит к подробному, хотя и хаотичному изложению знамений распорядительности Бога.

Персидский аноним — произведение несомненно высокого литературного уровня, сыгравшее значительную роль в укреплении веры. Оно интересно для познания сложных путей человеческой мысли, пробивавшейся к достоверным знаниям.

16) Одним из литераторов VIII–IX вв., оказавших огромное влияние на последующую арабскую литературу, был *Абу Осман Амр ибн Бахр*, прозванный *ал-Джахиз* (Пучеглазый)⁶⁴

Ал-Джахиз не был арабом по крови: его дед — африканский раб и позже — мавла (вольнотпущенник) племени Кинана. Родился ал-Джахиз в 767 г. в торговом центре Ирака Басре, игравшем важную роль в культурной жизни Халифата. Здесь сходились важные торговые пути, жили представители разных народностей и рас, что сказывалось и на интеллектуальной жизни этого крупного портового города.

«Помимо славянских, турецких, хорасанских и африканских рабов, — пишет Левицкий, — здесь можно было встретить достаточно много еврейских купцов, проезжавших через Басру в Индию и Китай, а рядом с чистокровными арабами встречались арамеи и иранцы, исповедовавшие еще культ Зороастра»⁶⁵

В период Омейядов Басра, по данным исторических источников⁶⁶, в 670 г. насчитывала 300 тысяч жителей, преимущественно неарабского происхождения. Особое место в городе занимали выходцы из Персии, поскольку из Басры осуществлялось управление Хорасаном. Наличие большого количества инородцев, обращенных в ислам, видимо, послужило поводом к возникновению здесь лингвистической школы.

В период ранней молодости ал-Джахиза в Басре уже зрело новое направление в исламе — му‘тазила, которое в дальнейшем произвело переворот в сознании мусульман. Первоначально оно возникло как пуританское движение, из которого в первые десятилетия IX в. выделилась рационалистическая школа.

Для того чтобы понять характер и содержание мирабиллий, возникших в басрийской среде, следует остановиться на му‘тазилитском учении.

В VIII в. мусульманский теолог Васил ибн Ата выступил против традиционного понимания некоторых положений ислама. Дискуссия велась с басрийским теологом ал-Хасаном ал-Басри, и в результате Васил стал основателем собственной школы.

Аргументация Ибн Ата сводилась к следующему:

1. Если Господь един и вечен, то ему нельзя приписывать качества, которые обуславливают пределы его сущности, относя Бога к категории невечных существ. Но он действительно вечен, а атрибуты его временны и являются результатом творческой фантазии человека.

2. Утверждая свободу воли и ответственность человека за свои поступки, Ибн Ата стремился уточнить постулат божественного предопределения.

3. Сотворенность Корана. Ибн Ата утверждал, что Коран как речь Господа, в отличие от самого Бога, не может быть вечным, а только временным, а потому заложенная в нем правда не абсолютна, а преходяща. Из этого следовало, что Коран мог быть объектом исследований и критики. Временность правды Корана подтверждалась тем, что он содержал факты прошлого, но не будущего.

В рационалистической торговой Басре, где велись споры между мусульманами и всеми, кто исповедовал другие религии, учение Ибн Ата вскоре нашло своих сторонников.

Нормативный «реализм»⁶⁷ отмежеввался от му‘тазилизма и сформулировал свое отношение к атрибутам: Аллах вообще не имеет никаких атрибутов и они полностью порождены воображением человека, не имеющего совершенного разума и потому создающего неверные образы. Все качества предметов беспрерывно творит только Аллах, и только ему служат атрибуты, отличные от тех, что придают ему люди, а следовательно, они не вносят множественности в понятие единого Бога. Бог и его атрибуты составляют единое целое.

Дискуссия об атрибутах велась на протяжении всей истории ислама и продолжается до настоящего времени.

Наряду с проблемой атрибутов возникла и проблема универсалий, а вместе с этим и арабский «номинализм»⁶⁸

Опираясь на взгляды Аристотеля, считавшего, что только единый и конкретный предмет может быть субстанцией в собственном значении слова, Ибн Ата приходил к выводу, что существует только то, что единично, в то время как «роды» и «виды» не обладают реальным существованием и образуют субъективные соединения единичных вещей, определяемых тем же именем — *universalia post rem*. В противоположность этому пониманию «реализм», опирающийся, возможно, на Аристотеля, но с большим основанием на Платона, приписывает универсалиям реальное бытие, будь то вещи единичные (*universalia ante rem*) или вещи в себе (*universalia in rem*).

Дискуссия между «номинализмом» и «реализмом» приобрела особенно острые формы потому, что она упиралась в проблему Корана, считавшегося «словом Бога» и являвшегося потому одним из божественных атрибутов. Коран содержал немало анахронизмов, противоречий и легендарных сюжетов, но поскольку он был словом Бога, то принимался как равный Богу и, следовательно, не имел начала и конца и не был сотворен. Нормативный ислам, поддерживаемый наивными верованиями масс, видевших в Коране божественное руководство (2:1), стал на позиции «реализма» в противоположность му‘тазилитам, утверждавшим «номинализм».

Критика Корана как книги сотворенной, временной и содержащей недоразумения, противоречия и ошибки стала возможной только в период ослабления нормативного ислама.

Му'тазилиты, усиливая методы рационалистических исследований догматики ислама, создали опасные для религии предпосылки и в определенной мере подготовили почву для возникновения философии. Один из крупнейших му'тазилитов, стоявший на почве «номинализма», ан-Наззам в своей критике нормативного «реализма» приходил к выводам, ставившим под сомнение всемогущество Бога.

На рубеже IX–X вв. сторонники му'тазилитского учения группировались в Басре. Они вели длительные теологические споры с багдадской школой «реалистов». Однако уже в X в. «реализм» усилился и стал доминирующим в исламе, хотя сглаженный, умеренный «номинализм» еще сохранялся в теологических спорах.

Арабская философия, развившаяся на базе му'тазилитизма, не приняла «номинализма», и в системе взглядов арабских философов проявляется как крайний, так и умеренный «реализм». Первый — главным образом в метафизической проблематике, особенно теологической, и основывался он преимущественно на неоплатонизме и платонизме, второй — в онтологической и гносеологической проблематике, и прежде всего в специальных науках, опиравшихся на Аристотеля и других ранних греческих философов.

Арабские философы уже в X–XI вв. приходят к выводам, что все события, происходящие в этом мире, дела и поступки людей фактически не зависят от вмешательства Бога. Основой этих выводов было, с одной стороны, мнение Аристотеля о Боге как перводвигателе, придавшем миру первый импульс движения, с другой — взгляд му'тазилитов на атрибуты Бога и свободу воли.

Колебания во взглядах на проблему творческой деятельности Бога проявились уже у Авиценны, который признавал, что Бог создал мир и что материя, время и движение являются вечными. Бог дал силу для актуализации земных бытий, но этот акт не был свободным, потому что наличие свободной воли у Бога свидетельствовало бы о его несовершенстве, не говоря уже о нарушении принципа единственности Бога: этот акт был необходимым и единовременным. Бог отделялся от мира и уже не влиял на его судьбу. Человек, таким образом, обладал свободной волей, свободой выбора и неограниченными возможностями познания.

Дальнейшая судьба арабской научной мысли была тесным образом связана с ал-Джахизом. Его теоретические положения, гипотезы и их аргументация сохраняли свою актуальность даже в XIII в.

Ал-Джахиз получил образование у виднейших ученых, и взгляды его формировались под влиянием крупнейших филологов ал-Асма'и (739–830), Абу Убайды (728–824), Абу Зайда ал-Ансари (ум. 830), Абу-л-Ха-

сана ал-Ахфаша и философа-му'тазилита Абу Исхака ан-Наззема (ум. 835), о котором сам ал-Джахиз писал: «Говорят, что каждую тысячу лет рождается человек, не имеющий равных себе; если это правда, то такой человек — Абу Исхак ан-Наззам»⁶⁹ Разносторонние взгляды его учителей, интересовавшихся столько же филологией, сколько и естествознанием, были восприняты ал-Джахизом и развиты в многочисленных работах, хотя менее систематично⁷⁰ Ал-Джахиз не только был му'тазилитом, но и создал свое направление в нем, получившее название «ал-джахизийа»⁷¹ По ряду вопросов он поддерживал общие принципы му'тазилитов, особенно в отрицании антропоморфизма Аллаха и несотворенности Корана. Сам же он считал, что все познания объективны и не зависят от человека. Человек, располагая волей, может познать окружающий мир, и это познание естественно и необходимо⁷²

Умер ал-Джахиз в Басре в 868 или, по другим данным, в 864 г.⁷³

Ал-Джахиз написал большое количество работ, из которых сохранилось около ста сочинений различного объема. Еще 70 названий упоминают библиографические справочники.

Свободомыслие басрийцев отразилось на творчестве ал-Джахиза, и один из его исследователей не без оснований считал, что ал-Джахиз занимал в арабской литературе примерно такое же место, как Вольтер и Ренан во французской⁷⁴ Действительно, это был разносторонний писатель, владевший легким и ироническим стилем.

Основные интересы ал-Джахиза складывались в сфере теологии, которой он последовательно прививал му'тазилитский рационализм. Помимо теологических сочинений он написал серьезные сочинения по истории, этнографии, антропологии и широко понимаемой им филологии. Литератор с натурфилософскими интересами и естествоиспытатель, которого больше интересовали природа и место человека в иерархии бытия, он больше популяризатор знаний, чем экспериментатор и открыватель. Сам ал-Джахиз понимал свою литературную задачу как задачу писателя, служащего не столько науке, сколько интересам широкого читателя, жаждущего развлечений⁷⁵ Однако в понятие «развлечение» он вкладывает серьезное содержание: «Тот, кто пишет книгу, должен писать не иначе как предполагая, что все люди — его враги, что все они хорошо знают данный предмет, что все они имеют досуг для чтения. Но и этим он не должен довольствоваться. Даже если он оставит свою книгу анонимной, он не должен довольствоваться незрелыми мыслями, ибо начало книги поистине соблазнительно и восхитительно, но когда успокоятся чувства человека... он пересмотрит книгу и остановится на каждом ее разделе, как останавливается тот, чье стремление к спокойствию значит для него меньше, чем боязнь хулы»⁷⁶

Ал-Джахиз формулирует задачи литературы и считает, что она должна прежде всего учитывать аудиторию, дифференцируя читателей по уровню

их интересов и знаний. «Говорящему следует знать уровни мышления и соотносить их с интеллектуальным уровнем своих слушателей и определенными обстоятельствами. Для каждой категории лиц нужно применять их язык с учетом ситуации, в которой читаешь, и уровня мышления слушателей. Уровень твоего мышления в этом случае должен соответствовать уровню мыслительных возможностей слушателей»⁷⁷

Ал-Джахиз выражал демократические настроения басрийской среды и потому был противником невнятной аргументации нормативных теологов в философско-религиозных спорах, неясности в литературных произведениях. «Чем яснее и доступнее доказательства, — писал он, — чем прозрачнее и понятнее намеки, тем они и лучше...»⁷⁸

Литература, следовательно, должна быть доступной всем, а не избранным. «Наилучшая речь та, где краткость избавляет от многословия, где смысл речи — на поверхности выражений»⁷⁹

Интересы ал-Джахиза разнообразны: он создает трактаты по спорным вопросам теологии, послания в защиту равенства рас и народов, сочинения по химии, минералогии, этнографии арабов и неарабов, исследования по теории литературы. Но самым стойким интересом его был человек и окружающая его природа.

И.Ю.Крачковский, оценивая его работы по теории литературы, дает в целом точную характеристику ал-Джахиза как энциклопедиста и натурфилософа «с большой склонностью к естественно-историческим наукам. Явление поэтического стиля для него лишь мельчайшая частица огромного космоса. Детали его не интересуют; он на них не останавливается и часто не дает никаких определений. Общие проблемы он трактует в широком плане и часто согласно с логическими принципами, не сужая просторных рамок своей системы. Его симпатия к естественным наукам очень часто предохраняет его от узости кругозора арабских лингвистов. Так же и в вопросах языка»⁸⁰

Главной чертой работ ал-Джахиза, как отмечалось специалистами, было его тяготение к бессистемности изложения, но нельзя сказать, что «его манера изложения и стремление к развлекательности... затмили все положительные стороны его научной деятельности», что «позднейшие поколения видят в нем только занимательного рассказчика»⁸¹

Ал-Бируни, строгий и придирчивый к пустым рассказам сочинителей, доверял ал-Джахизу и ссылался на него как на авторитетного ученого в области ботаники и зоологии⁸², хотя и упрекал его за «простоту сердечную» в своей «Индии»⁸³

Неоднократно к нему обращались серьезные географы Йакут⁸⁴, Ибн Хаукал⁸⁵ и ал-Мас'уди⁸⁶. Знал и почитал его Абу Хамид ал-Гарнати⁸⁷

Следуя своей теории предназначения литературы для широкого читателя, познающего реальный мир, ал-Джахиз включил в свои сочинения факты и данные, которые могли увлечь читателя своей необычностью,

посеять сомнения в их сознании и вызвать интерес к познанию необычного, но вероятного и допустимого с точки зрения правдоподобия. Он выдвигал гипотезы, которые были либо насмешкой над современниками, либо результатом серьезных наблюдений. Он высказывал предположение, что человек произошел от обезьяны или что река Михран в Синде вытекает из Нила, потому что в обеих реках водятся крокодилы. Если в первом случае ставилось под сомнение божественное происхождение человека, то во втором — известное толкование теологов о том, что Нил берет свое начало из райских источников⁸⁸ Трудно представить, насколько он серьезен в своих суждениях и не принимаем ли мы за чистую монету тонкую иронию насмешливого скептика, скрывавшего серьезность своих положений в хаотически разбросанных материалах.

Ал-Джахиз, блестящий полемист и создатель первых мусульманских памфлетов, вызывал предельную озлобленность у нормативных теологов⁸⁹, видевших в его трудах и прямые выпады, и скрытую насмешку. Думается, что он часто маскирует серьезность своих положений иронией, которая не всегда была понятна даже его последователям.

Для сатирического стиля ал-Джахиза, пишет ал-Фахури, характерны не ругательства и поношения, а тонкая саркастическая насмешка. Он использует в своей сатире самые неожиданные противопоставления, прибегает к разнообразной аргументации в форме диалога, к всевозможным полемическим приемам, ко всяким софизмам и сопоставлениям⁹⁰ Примеров такой маскировки можно найти предостаточно в сочинениях ал-Джахиза, и, вероятно, нет необходимости видеть в них только прямые свидетельские показания о времени и современниках, как это делалось историками или специалистами по исторической географии. Так, одной из сложнейших проблем мусульманского государства начиная с первых лет его существования была проблема отношений между арабами-мусульманами и инородцами⁹¹. Соперничество за власть и должностные посты было острым и в период ал-Джахиза. Следуя теории равенства всех рас и народов, ал-Джахиз пишет несколько трактатов в защиту инородцев, черных и краснокожих, называя краснокожими славян и тюрков.

Эти взгляды нашли свое преломление в достаточно завуалированной форме.

Говорят, [писал он,] что черный камень Ка'бы происходит из рая, но медь, чем она темнее, тем лучше и дороже. Тот, кто считает черный цвет недостойным, пусть припомнит, что франки, византийцы и славяне, принадлежащие к белой расе, неприятны для нас своими гладко-белыми либо рыжими волосами, бровями или ресницами...⁹².

И вопрошал:

Так скажи мне, почему и когда люди, составлявшие некогда единый народ и говорившие на одном языке, стали такими, что зиндж предстал перед нами черным, а славяне — белыми? Я утверждаю, что различие между тюрком и хорасан-

цем не так велико и различие между персами и арабами, византийцами и славянами, зинджем и эфиопом... не больше, чем между мекканцем и мединцем, бедуином или оседлым арабом⁹³

Осторожный намек на неавторитетность мусульманских преданий за-
камуфлирован критикой христианских мифов о Христе:

Что касается споров о проповедях Иисуса еще в колыбели, то сами христиане, несмотря на желание укрепить основы собственной веры, говорят, что они собрали предания о Христе и излагают их со слов сомнительных авторитетов. На то, что Иисус не говорил проповеди в колыбели, указывает хотя бы тот факт, что об этом ничего не знают иудеи, жившие рядом с христианами, зороастрийцы, индийцы, хазары и дейлемиты⁹⁴

Таким образом, ал-Джахиз критически подходит к «чудесам» религиозной истории и подвергает их сомнению.

Несомненную насмешку можно встретить в его рассказе о кастратах:

Если мы возьмем двух братьев-славян, происшедших от одних родителей, и даже близнецов, и одного из них кастрируем, то кастрат оказывается лучшим в работе, более ловким, умелым, пригодным ко всякой ручной тяжелой работе. Он делается даже более разумным в беседе. Эти черты становятся свойством его натуры, в то время как его некастрированный брат остается при своем врожденном невежестве, столь присущем славянам. Он по-прежнему будет плохо понимать язык чужеземцев, руки не будут пригодными к ремеслу, а разум — к восприятию знаний. Естественно, он не сможет хорошо, легко и красиво говорить... Следовательно, кастрация славян приносит им большую интеллигентность, ловкость в движениях, улучшает характер и оживляет ритм сердца. И как только кастрируют славянина, он приобретает знания, и движения его начинают подчиняться законам разума, и силы соразмеряться с возможностями. Что же касается славянских женщин и молодых парней, то никак нельзя изменить их характер и природу, заставить их быть более сообразительными и ловкими в движениях и постоянной работе. Вот что можно сказать в целом о славянских женщинах, которые к тому же не доставляют удовольствия, не способны к ремеслам, потому что им не хватает понимания вещей и разума.

Впрочем, говоря о кастратах, следует заметить, что они при наличии инструментов и приобретении знания благодаря этой операции не обладают большой способностью к ремеслам и к выполнению разных поручений, все делают без особого понимания и только при напряжении мысли. Правда, есть исключения, например, славянин Дамат прекрасно играет на струнных инструментах, будучи кастрированным. В этом искусстве он превзошел всех и приобрел славу. Некоторые славянские кастраты, оскропленные в детстве, очень ловко ловят птиц, умеют прекрасно приручать лесных голубей. Так, всем басрийцам известно, что кастрат Худайдж, раб Мусанны ибн Зухайра, уж, во всяком случае, понимает лучше в голубях, чем его хозяин⁹⁵

Если бы не последние фразы, безусловно вскрывающие иронию ал-Джахиза, его разговор о славянах-кастратах можно было бы считать серьезным.

Ал-Джахиз неоднократно говорит о литературных приемах, которые он использует, и о том, что вынужден подлаживаться под манеру писателей-современников. Но вместе с тем он предупреждает: «Не иди туда, куда ведут тебя глаза, иди туда, куда ведет тебя разум. Все имеет две сущности: сущность, доступную ощущениям, и скрытую сущность, доступную разуму. Главным авторитетом является разум»⁹⁶

Манера отталкиваться в суждениях от авторитетов, присущая сочинителям и ученым всех эпох, у ал-Джахиза имеет продуманный и строгий характер. Основную опору всех его рассуждений, естественно, составляет Коран, затем, следуя определенной схеме, он переходит к адабным, назидательным памятникам, от них — к историческим (*ахбар*) и закрепляет рассуждения авторитетом поэзии. Вслед за поэтическими цитатами он переходит к анекдотам и от них — «к мудрым изречениям и правилам: читатель не оставит этого раздела, хотя он, может быть, наиболее скучный, но утомление от него быстро пройдет, когда он дойдет до веселых шуток, болтовни и вздора, который, впрочем, сам я не считаю вздором»⁹⁷

Особенно четко он формулирует метод синкретизации жанров в «Книге о животных»: «Я предпосылаю своей книге удивительные вещи как из поэзии, так и из прозы, чтобы читатель мог от одного вида литературы переходить к другому, от одного жанра к другому... Наша цель состоит только в том, чтобы вы извлекли пользу»⁹⁸

К.Брокельман не считал «Книгу о животных» ал-Джахиза трудом по зоологии⁹⁹, как не считал трудом по ботанике и «Книгу растений» Абу Ханифы ад-Динавари¹⁰⁰. По его мнению, ал-Джахиз в «Книге о животных» — историк и филолог. В какой-то степени ученый прав, потому что это не книга о животных в современном научном плане. Она в большей степени полубеллетристика, свод цитат — высказываний староарабских поэтов о животных. Подобно Брокельману думал в свое время и Хаммер, считавший, что «Книга о животных» — своеобразный Ноев ковчег¹⁰¹. Однако эта полубеллетристическая книга о животных имела важное значение для популяризации знаний и была важной ступенью на пути создания естествознания. Она, подобно классическим и средневековым bestiариям, способствовала росту общественно-научных интересов и вместе с тем сохранила свой развлекательный характер. Рассказы об удивительных вещах и чудесах содержатся в разных книгах ал-Джахиза. Из тех, что известны нам, наиболее ценна в этом плане именно его «Книга о животных»¹⁰²

Специально жанру «чудес» он посвятил «Книгу о больших городах и чудесах стран» («Китаб ал-амсар ва аджа'иб ал-булдан»), которая иногда называется сокращенно — «Книга стран» («Китаб ал-булдан») или «Книга городов» («Китаб ал-амсар») ¹⁰³

Судя по цитатам, приводимым Йакутом, в центре внимания ал-Джахиза при характеристике стран остаются рассказы о людях и их достоинствах. Описывая Басру, Йакут приводит цитату, где ал-Джахиз рассказы-

вает о чудесах родного города¹⁰⁴ Вероятно, этим же источником пользуется и Закарийя ал-Казвини, когда приводит цитату, взятую из сочинений ал-Джахиза при описании Басры¹⁰⁵ Цитаты у Йакута и ал-Казвини совпадают. «Книга о больших городах и чудесах стран» не дошла до нас и известна только по упоминаниям ал-Мас'уди в «Промывальнях золота» («Мурудж аз-захаб»)¹⁰⁶ Упоминает ее и Абу Хамид ал-Гарнати¹⁰⁷ По имеющимся обрывочным сведениям трудно судить о ее характере. Высокую оценку ей дает ал-Мас'уди: «Эта книга очень хорошая, хотя сам человек не ездил по морям, и не много путешествовал, и не обследовал стран и городов»¹⁰⁸ Из этого следует, что в книге были описаны разные страны и моря и, вероятно, ал-Джахиз в описаниях чудес городов выходил за рамки Халифата.

Ибн Хаукал считал это сочинение «драгоценной книгой» для познания больших городов и привел из «Китаб ал-булдан» ал-Джахиза легендарный рассказ о Бехистунской скале¹⁰⁹ Ссылаются на него Ибн Хордадбех¹¹⁰ и ал-Мукаддаси, характеризуя Багдад, Куфу, Басру, Каир, Рей, Нишапур, Балх и Самарканд¹¹¹, Абу Хамид ал-Гарнати¹¹², Закарийя ал-Казвини¹¹³ и др.

Ал-Мукаддаси относится к «Китаб ал-амсар» критично: «Слишком краткое сочинение и не приносит большой пользы»¹¹⁴ Но благодаря ал-Мукаддаси выясняется примерный объем книги.

Непосредственное влияние «Книга о больших городах» оказала на Ибн ал-Факиха, что дало повод ал-Мукаддаси упрекнуть его в несамостоятельности¹¹⁵

Закарийя ал-Казвини мог знать это сочинение по «Мурудж аз-захаб» или «Китаб ат-танбих ва-л-ишраф» («Книга наставлений и пересмотра») ал-Мас'уди. В «Памятниках стран» ал-Казвини ссылается девять раз на ал-Мас'уди¹¹⁶ Судя по одной цитате из ал-Джахиза, он заимствовал ее, вероятно, из «Книги наставлений», отбросив рассуждения самого ал-Мас'уди.

В «Мурудж аз-захаб» ал-Мас'уди, приняв за серьезное шутку ал-Джахиза, пишет:

Ал-Джахиз говорит, что река Михран в ас-Синде вытекает из Нила в Египте, и приводит в доказательство этого наличие там крокодилов. Я не знаю, как ему попалось такое доказательство... Он не знал, что Михран в ас-Синде вытекает из известных источников в верхнем округе ас-Синда¹¹⁷

В «Книге наставлений и пересмотра» ал-Мас'уди снова возвращается к этой фразе ал-Джахиза:

Абу Усман ибн Бахр ал-Джахиз говорит в своей «Книге о больших городах и чудесах стран», что истоки Михрана в ас-Синде и Нила находятся в одном месте. Я не знаю, как это могло прийти ему в голову: ведь крокодилы встречаются в большинстве заводей в Индии... Люди и все животные испытывают от них вред так же, как и в Египте¹¹⁸

Закарийя ал-Казвини в статье о городе ал-Мансура в Синде пишет о реке Михран:

В Синде есть река Михран, которая шире Тигра. Свое начало она берет на юге, направляясь на запад, пока не впадает в Персидское море в нижней части Синда. Ал-Истахри говорит, что она вытекает из мест, расположенных в горах, откуда вытекают и некоторые притоки Джейхуна. Она проходит через Мультан до пределов Симандура и затем уже попадает в ал-Мансуру и в Персидское море. Это очень большая пресноводная река, в которой, как говорят, водятся крокодилы, подобно как в Ниле. Полноводие этих рек также происходит в одно и то же время. Уровень воды поднимается выше уровня земли, а после спадает. Система возделывания земель в этих районах такая же, как и в Египте. Ал-Джахиз говорит, что крокодилы в Михране более мелкие, чем в Ниле, и менее злые. Есть упоминания о том, что в этой реке находят слитки золота, но Бог знает, насколько это достоверно¹¹⁹

При описании Хомса ал-Казвини ссылается на ал-Джахиза, чтобы показать природные качества жителей города, которые верят в магические свойства талисманов:

Укрепленный город Хомс находится в Сирии. Там самая лучшая почва и воздух во всей Сирии, много источников, лесов и почти не жалят скорпионы и змеи. Если выполоскать одежду водой Хомса и надеть, то не приблизятся к человеку скорпионы. Из чудесных вещей этого города упоминают изображение на дверях мечети, которая находится в стороне еврейской синагоги. Верхняя часть украшения на двери изображает женщину, а нижняя — скорпиона. Если взять мягкую глину и приложить к изображению, а потом бросить в воду и отпить, это будто бы тотчас облегчает боль от укуса скорпиона.

Жителей города обычно описывают очень красивыми, но они предельно глупы. Ал-Джахиз по этому поводу иронизирует: «Как-то шла по Хомсу коза, а за ней верблюд. Какой-то человек спросил у другого: „Послушай, этот верблюд от нее?“ — „Совсем нет, он круглый сирота, и никого у него в этом городе нет!“»¹²⁰

В описании Басры мы сталкиваемся со стилистикой ал-Джахиза в передаче ал-Казвини несколько полнее:

Ал-Джахиз говорит: «Самое отвратительное в Басре то, что в течение дня несколько раз меняется погода. Не успеешь надеть рубашку, как нужно менять ее на накидку. И не случайно сказал поэт Ланакак: „Жизнь наша в Басре остроумно меняет свой цвет. Когда дует северный ветер, мы будто посредине между ароматными садами и зловонием побережья, а подует южный — будто попали в нужник“»¹²¹

Еще в одном месте, описывая христианский монастырь девственниц, ал-Казвини приводит цитату из сочинения ал-Джахиза¹²² Вероятно, и она была почерпнута непосредственно из «Китаб ал-амсар» или источника, содержавшего эту цитату.

Восстановить полный объем «Китаб ал-амсар» по цитатам едва ли когда-нибудь удастся, но уже по отдельным фрагментам этой книги, оценкам более поздних авторов, зная общее направление мыслей ал-Джахиза, можно установить, что «Книга о больших городах и чудесах стран» была небольшой по объему и толковала о природных свойствах людей разных стран, о предрассудках христиан и мусульман, содержала литературные

и простонародные анекдоты, цитаты из юмористических и сатирических стихов, вероятно бродивших в народе и записанных только ал-Джахизом. Он сам, видимо, не знал авторов стихов, но передавал их точно, потому что считал необходимым дословно, без редакторской правки, приводить фольклорные материалы.

Понятия «чудесного» и «диковинного» у ал-Джахиза, вероятно, иные, чем у представителей этого жанра в более поздние времена и даже веком позже. Может быть, для такого категорического мнения еще недостаточно фактов, тем более что основной его труд в этом жанре утерян, а остальные, к тому же малочисленные фрагменты, не могут дать полной картины. Но из того, что дошло до нас, можно установить, что для ал-Джахиза «удивительное» и «диковинное» содержится в психологии людей, их поведении, поступках, нравственной философии, обычаях, вере, предрассудках и представлениях. «Удивительное» и «чудесное» у него приобретает иногда оттенок иронии или становится объектом иронического рассмотрения.

В «Послании о квадратности и округлости» («Рисала фи-т-тарби' ва-т-тадвир»), сатире на представителя нормативного ислама, он дает его характеристику: «Чудесно то, что тебе дано, диковинно то, что тебе даровано; поистине мы никогда не видели такого сухопарого с таким толстым пузом, такого стройного с такой необъятной талией».

Далее ал-Джахиз, пользуясь терминологией арабской просодии, говорит: «Ты мадид (вытянутый) и ты басит (стелющийся), ты тавиль (длинный) и ты мутакариб (укороченный). Ну что за чудо стихотворства, ты — стихотворение, в котором смешались все размеры, что за чудо человек длинно-круглый»¹²³

«Удивительное» и «чудесное» для него, таким образом, предмет насмешки, и если исходить из его му'тазилитской философии, искавшей пути рационального, разумного объяснения непонятого, неправдоподобного, то такое отношение к чудесам закономерно. Достаточно вспомнить, что ал-Джахиз в «Китаб ал-хайаван», рассматривая стихи доисламских поэтов о джиннах и оборотнях (*зул*), объясняет их реальными причинами¹²⁴

17) *Абу Абдаллах Мухаммад ибн Ахмад ал-Джайхани*¹²⁵ не упоминается среди авторов мирабилей. Его сочинение, вероятно, называлось «Книга путей и государств» («Китаб ал-масалик ва-л-мамалик») либо «Книга путей в познании государства» («Китаб ал-масалик фи ма'рифат ал-мамалик») ¹²⁶ «Книгу путей» следовало, казалось бы, отнести к географическим сочинениям, если бы не критическая оценка ал-Мукаддаси. Противник включения в географические описания мифо-легендарных преданий и особенно рассказов о чудесах, ал-Мукаддаси почти полностью относит «Книгу путей» ал-Джайхани к жанру мирабилей и оценивает ее как космографический труд с хаотической структурой.

Абу Абдаллах ал-Джайхани, [пишет ал-Мукаддаси,] был везиром эмира Хорасана; был он знаком с философией, астрологией и астрономией. Он собирал чуже-

странцев, расспрашивал о государствах, их доходах, каковы пути к ним, как высоко там звезды и какова тень, чтобы подготовиться к завоеванию стран, знать их доходы и установить науку о звездах и вращении небесных сфер. Разве ты не видишь, как он разделил мир на семь климатов, каждому климату назначив определенную планету? Иногда он говорит о звездах и математике, в другой раз приводит сведения, совершенно бесполезные для простого народа. То он описывает идолов Хинда, то чудеса Синда, иногда же распределяет налоги и доходы. Я видел, что он говорил о неведомых стоянках и брошенных переходах. Вместе с тем он не указал границ провинций, распределения военных округов, не дал описания городов и не упомянул их полностью. Наоборот, он говорит о дорогах на восток и запад, на север и на юг с описанием имеющихся там равнин, гор, долин, холмов, рощ и рек. Таким путем книга его разрослась, а между тем он забыл про большинство дорог в военных округах и не дал описания выдающихся городов¹²⁷

Примерно этой же точки зрения придерживался и другой арабский путешественник и географ — Ибн Хаукал¹²⁸

У арабских географов X в. была та же проблема, что и у нас: столкнувшись с обильной географической информацией в сочинениях своих предшественников, они вынуждены были отделить положительные сведения от наносных литературных и легендарных элементов, отделить «чуждое» от общепользующего и, наконец, одного автора от другого.

Не все арабские географы критически относились к своим источникам и, более того, не всегда их упоминали, что и составляет одну из сложнейших проблем арабского источниковедения. Выделить источники мысли автора и глухие цитаты в каком-нибудь произведении всегда было трудно, и сами арабские ученые часто не могли проделать это основательно.

Ал-Мукаддаси, возражая своим возможным оппонентам, говорит:

Если меня кто-нибудь посмеет упрекнуть в том, что я обошел молчанием многие диковинки в каком-то климате, то ему можно возразить: я оставил в стороне то, что уже упоминалось предшественниками, и самое важное достоинство моей книги состоит в том, что я отказался повторять чужие слова. Разве не видно, что книга ал-Джайхани почти полностью содержит труд Ибн Хордадбеха и опирается на него?.. Достаточно взглянуть на мою книгу, чтобы убедиться, что она построена по четочному принципу и подчинена единой структуре¹²⁹

Ибн Хаукал и ал-Мукаддаси, судя по их словам, не поняли сущности книги ал-Джайхани, которая по своему замыслу и по методам, оговоренным автором, не была географической в своей основе, хотя оба представителя классической школы, какими были Ибн Хаукал и ал-Мукаддаси, стремились выделить в ней «полезный» географический субстрат, как это делали и с их книгами на протяжении XIX в. и делают сейчас европейские историки науки.

Тематика книги ал-Джайхани была значительно шире понятия географии, включала, судя по тем же отзывам, философский, астрологический, астрономический, военно-практический, литературный и фольклорный

материалы и, следовательно, для нас, вероятно, имела бы бóльшую ценность, чем просто «география» или описание военно-стратегических путей. Это прекрасно понял ал-Мас‘уди, сторонник более широкого освещения жизни человека во времени и пространстве, воспринимая человека как часть или, быть может, проекцию макрокосма.

«Ал-Джайхани... — пишет ал-Мас‘уди, — сочинил книгу с описанием мира и рассказами про то, какие в нем находятся диковины, города, столицы, моря, реки, народы, их обиталища, и с другими удивительными рассказами и интересными историями»¹³⁰

Несмотря на всю краткость отзывов о «Книге путей» ал-Джайхани, ее следует отнести прежде всего к космографическим сочинениям, содержащим значительный «чудесный» материал. Это мнение поддерживается также заметкой Йакута в «Иршаде»¹³¹

Из отзыва ал-Мукаддаси можно в какой-то мере восстановить примерную структуру «Книги путей» ал-Джайхани. Сначала ал-Джайхани определил методы сбора материалов опросным путем и оговорил свои цели: сбор информации о чужих странах, путях к ним и ориентирах. Затем он касается космографии, описывает планетарную систему и вращение небесных сфер, после чего переходит к подлунному миру и делит Землю на семь климатов, жизнь в которых определена воздействием на них планет. Вероятно, за этим следовали рассуждения о значении каждой планеты и приводились расчеты, возможно, лунных стоянок, затмений и другие математические сведения, которые ал-Мукаддаси считал «бесполезными» для массового читателя.

Из слов ал-Мас‘уди также можно извлечь сведения о структуре книги. Он говорит, что в «Книге путей» ал-Джайхани дано описание мира и далее приведены рассказы о диковинках, городах, столицах, морях, реках, народах и их жилищах. Все эти антологические сведения перемежались с рассказами о чудесах, которые для ал-Мас‘уди были интересными преданиями.

Ал-Мукаддаси добавляет, что ал-Джайхани описывал маршруты по всем четырем направлениям и попутно равнины, горы, долины, холмы и реки, упоминая о капищах и идолах, чудесах Синда, частично вводя данные о распределении налогов и доходов в описываемых странах. Кроме того, ал-Мукаддаси отметил немаловажный интерес ал-Джайхани к «неведомым стоянкам» и «заброшенным» маршрутам. И.Ю.Крачковский отмечает как отличительную черту произведения ал-Джайхани «значительное внимание к немусульманским странам, чуждое классической школе, равно как большой интерес к различным диковинкам»¹³²

Действительно, по приводимым другими авторами цитатам из «Книги путей» видна приверженность ал-Джайхани к удивительным фактам и сюжетам.

Естественно, что не все цитаты, встречаемые у последующих авторов, ссылающихся на «Китаб ал-масалик», действительно заимствованы ими из

этого сочинения, хотя имя ал-Джайхани приводится. И.Ю.Крачковский писал, что о конкретном содержании «Китаб ал-масалик» можно составить представление только путем «изучения цитат из него, сохранившихся у других авторов. Пока цитаты сопровождаются упоминанием имени, путь этот достаточно надежен; выводы же на основе анонимных цитат могут повести к некоторым увлечениям»¹³³

К сожалению, цитаты из ал-Джайхани со ссылкой на его имя иногда взяты последующими авторами не из первых рук и прошли некоторую обработку. Так что путь восстановления содержания по цитатам с упоминанием имени ал-Джайхани надежен лишь относительно и требует тщательной проверки.

Из наиболее авторитетных авторов, знавших «Книгу путей и государств», были Ибн Хаукал, автор сочинения «Области мира от востока к западу» («Худуд ал-алам мин ал-машрик ила-л-магриб»), ал-Мукаддаси, ал-Мас'уди, ал-Бируни и ал-Хараки (ум. 1138)¹³⁴

Ал-Бируни в «Минералогии» при описании Цейлона, откуда вывозился яхонт, приводит сведения ал-Джайхани из «Книги путей и государств», которую по ошибке приписывает ал-Мас'уди¹³⁵

Ал-Бируни ссылается также на ал-Джайхани в связи с описанием поделок из изумруда, но обе выдержки не являются цитатами, а только передачей содержания высказываний ал-Джайхани¹³⁶ Ал-Бируни в семи местах «Хронологии» ссылается на ал-Джайхани в связи с описанием мифо-легендарных народов йаджудж и маджудж, чтобы подтвердить мнение о том, что они относятся к тюркским народам¹³⁷, затем, в разделе «О празднествах в месяцах персов», он ссылается на ал-Джайхани и пишет, что на одном из островов Индийского моря есть дерево, из листьев которого выводится пчела-матка. «Чудесные» сведения ал-Джайхани в данном случае должны были подтвердить мнение ал-Бируни о возможном зарождении животных из других вещей¹³⁸

На ал-Джайхани он ссылается также при объяснении половодья рек¹³⁹ и атмосферных явлений:

Духота воздуха[, пишет он.] происходит большей частью оттого, что небо закрыто тучами и воздух неподвижен. А иногда это составляет естественную особенность данной местности... И так обстоит дело, например, за мостом, который, как говорит ал-Джайхани, китайцы перекинули в древние времена от одной горной вершины до другой на дороге из Хотана в сторону столицы хакана. Кто перейдет через этот мост, попадет в местность, где воздух захватывает дыхание и отягчает язык. Многие из тех, кто проходит по этому мосту, умирают, но многие спасаются. Жители Тибета называют эту местность «Горой яда»¹⁴⁰

Эпизод с «благодатным огнем» в иерусалимской церкви Вознесения, который ал-Бируни почерпнул у ал-Джайхани¹⁴¹, в источниковедческом плане полностью рассмотрен И.Ю.Крачковским¹⁴², но я хотел бы обратить

внимание на позицию ал-Бируни по отношению к «чудесным» сведениям вообще и ал-Джайхани в частности:

Сожествие огня в изменяющиеся дни и в неопределенное время дает повод удивляться, но возникновение огня без видимого горючего материала для него более удивительно. А еще удивительнее явление, происходящее в церкви в одном египетском селе. В нем нельзя сомневаться вследствие наличия всех условий достоверности рассказа, и его видели люди, чьим словам верят и мнениям следуют, и нет опасения, что их обманули или они обманывают других¹⁴³

Далее он приводит рассказ ал-Джайхани о том, что в подвале церкви стоит ложе, под которым, завернутые в кожаный ковер, лежат тела умерших мужчины и мальчика. Над ними мраморный сосуд, в котором стоит стеклянная бутылка с льняным фитилем внутри медного наконечника. В сосуд наливают оливковое масло, и стеклянная бутылка немедленно наполняется оливковым маслом. Масло переливается в мраморный сосуд, и его расходуют в церкви на лампы. Ал-Бируни считает это явление не только возможно-допустимым, но и достоверным. Ал-Джайхани как бы поставляет ему трудные загадки по физике, и он решает их. Некоторые «чудеса» ал-Бируни полностью отрицает¹⁴⁴

Видимо, особым разделом в «Книге путей» ал-Джайхани были представлены «чудеса», связанные с искусственными и естественными источниками воды.

В одной деревне, [пишет ал-Бируни,] что между Бухарой и Дех-и-нау, как рассказывает ал-Джайхани, произошло следующее. Там есть холм, который прорубили искатели сокровищ и кладов. Им повстречались воды, которые они не могли отвести, и эти воды текут постоянно, до сего времени¹⁴⁵

В другом месте:

Еще удивительнее то, что рассказывает ал-Джайхани в «Книге путей и государств» о двух столбах, находящихся в соборной мечети в Кайруване. Из какого они вещества — неизвестно, но ал-Джайхани утверждает, что из них сочится вода каждую пятницу перед восходом солнца¹⁴⁶

К этому сообщению примыкает следующее:

Ал-Джайхани рассказывает в «Книге путей и государств», будто к востоку от города Табары есть город Балинас, откуда начинается Иордан. На Иордане есть мельницы, которые по субботам останавливаются и не мелют из-за убыли воды в реке, пока не кончится день субботы¹⁴⁷

Ал-Бируни неоднократно ссылается на ал-Джайхани в других своих книгах¹⁴⁸, и эти ссылки обнаруживают удивительную наблюдательность и эрудицию саманидского везира.

Для тех задач, которые ставили перед собой Ибн Хаукал и ал-Мукаддаси, многое из информации ал-Джайхани, естественно, было бесполезно. Но вместе с тем он оказал несомненное влияние на Ибн Хаукала,

который, безусловно, обязан ему многими сведениями. Значительную часть материалов о чудесах он почерпнул из «Китаб ал-масалик» ал-Джайхани.

Закарийа ал-Казвини, видимо, не читал «Книгу путей» ал-Джайхани. Обе ссылки на него в «Памятниках стран» взяты им из других источников.

В статье о Кайруване он приводит известный уже по ал-Бируни рассказ:

Ал-Джайхани упоминает, что в Кайруване есть две колонны, сущности которых никто не знает. Каждую пятницу до восхода солнца из этих колонн сочится вода. Особенно удивительно, что это происходит в пятницу. Говорят, что византийские цари хотели купить их за большую цену, но жители Кайрувана ответили им: «Мы не экспортируем чудеса из божьего дома в логовище дьявола»¹⁴⁹

У ал-Бируни этот рассказ обрывается фразой, выражающей сомнение, что такая периодичность появления воды может быть связана с соборным днем. Это сомнение, как мне кажется, принадлежит скорее ал-Бируни, чем ал-Джайхани. Учитывая, что ал-Казвини хорошо знал «Памятники минувших поколений», напрашивается мысль, что он заимствовал этот рассказ из этого сочинения и добавил от себя ответы кайруванцев византийским царям.

Во втором случае ал-Казвини ссылается на ал-Джайхани в статье о селении Мута. Эта цитата не содержится в сочинениях ал-Бируни. «Говорит ал-Джайхани: Мута находится в области Балха в Сирии. Земля этого района не воспринимает иудеев, и потому их нельзя там хоронить»¹⁵⁰

В «Чудесах творений» ссылка на ал-Джайхани приведена при описании «Горы яда»¹⁵¹, но она также, очевидно, почерпнута из «Памятников минувших поколений».

Для характеристики жанра мирабиллий цитаты из ал-Джайхани, несмотря на их небольшое количество, небесполезны: описания удивительных и непонятных явлений у писателей-беллетристов давали материал для серьезных научных поисков и установления причинных связей в природе, как это мы видим на примере ал-Джайхани и ал-Бируни.

18) Об *Ибн ал-Факихе ал-Хамадани* сохранилось немного сведений. Частично о нем упоминают писатель второй половины X в. ал-Мукаддаси, историк арабской литературы и библиограф Ибн ан-Надим (писал около 987/988 г.)¹⁵² и Йакут (ум. 1229), который посвятил ему в своем библиографическом справочнике небольшую заметку¹⁵³ Некоторые данные о себе приводит сам писатель в «Книге стран» («Китаб ал-булдан») ¹⁵⁴

Абу Бакр Ахмад ибн Мухаммад ибн Исхак ал-Хамадани, больше известный по прозвищу *Ибн ал-Факих*, составил, как выяснил еще в 1864 г. А.Шпренгер¹⁵⁵, «Книгу стран» в 903 г.

По сведениям Ибн ан-Надима, Ибн ал-Факих помимо «Книги стран» написал еще сочинение о лучших арабских поэтах¹⁵⁶, которое не дошло до нас.

Несмотря на то что произведение Ибн ал-Факиха названо «Книга стран», оно должно быть отнесено не к географии, а к мирабилиям. Так его понимал и географ-путешественник X в. ал-Мукаддаси:

Я видел книгу, которую составил Ибн ал-Факих ал-Хамадани в пяти томах... Он включил в свою «Книгу» разные сведения о науках. По временам этот писатель как бы отрекается от мирских соблазнов, по временам обольщается ими. Иногда он заставляет вас плакать, а иногда смешит, развлекая. «Книга» Ибн ал-Факиха больше «Книги городов» ал-Джахиза и посвящена той же теме чудес, только больше ее начинена удивительными рассказами (разрядка моя. — В.Д.). Они оба оправдывают развлекательность своих книг, говоря: «Мы включили ее в свою книгу, чтобы каждый читатель мог развлекаться от скуки». Иногда получалось так, что я читал книгу Ибн ал-Факиха в какой-нибудь стране, пытаюсь найти о ней полезные сведения, и наталкивался на запутанные предания, чего я не одобряю¹⁵⁷

Не исключено, что Ибн ал-Факих предназначил свою «Книгу стран» для адибов, как это считал И.Ю.Крачковский, называя ее «обширной компиляцией для адаба по Халифату» и антологией «для любознательных неспециалистов»¹⁵⁸

Правда, в «Книге стран» нет ярко выраженных поучений и притч, которые характерны для адабных сочинений, нет той приметы, которая так наглядно обнаруживает воспитательную или образовательную функцию словами «тебе следует знать» или «знай, что...». Но ал-Мукаддаси относил «Книгу стран» к адабным сочинениям и считал, что она предназначена для развлечения.

Мнение ал-Мукаддаси в значительной степени повлияло на подход европейских востоковедов к исследованию «Книги стран». Он первым указал на сходство «Книги городов» ал-Джахиза и «Книги стран» Ибн ал-Факиха. Это сходство, по его мнению, обусловлено целевыми задачами обоих авторов — предоставить читателю забавный развлекательный материал. Хаотическое распределение его как будто бы усиливает это сходство и создает впечатление единства литературных приемов. Но в принципиальном подходе к «чудесному» материалу оба автора находятся на разных позициях. Ал-Джахиз, как уже говорилось, использовал «чудесные» факты, явления и ситуации для насмешек над своими современниками и вовсе не предназначал свои книги для «любознательных неспециалистов». Это были легко читаемые сочинения с «серьезной начинкой», направленные против суеверий и предрассудков. Ал-Джахиз был рационалистом и активным борцом с «реалистами», видевшими в каждом явлении «чудеса божественного промысла». По его мнению, Господь был только первопричиной всего движения и всей жизни, но дальнейшая судьба мира определялась уже по своей воле. Из этого следовало, что все «чудесные» явления могли иметь другие причинные связи и источники происхождения.

В этом отношении Ибн ал-Факих не был прочно связан с традицией ал-Джахиза. Но в одном следует довериться ал-Мукаддаси полностью: «Кни-

га стран» Ибн ал-Факиха развлекала его современников, заставляла их плакать и смеяться так же, как и задумываться над удивительными фактами. Помимо космографических материалов, адабных разделов («обращение шутки в серьезное и серьезного в шутку», «похвала скитаниям», «похвала и порицание строительства») «Книга стран» содержала и чисто беллетристические главы и, следовательно, как бы балансировала между знанием точных наук о мире и художественным восприятием его.

Круг источников Ибн ал-Факиха в значительной мере определяет характер его сочинений и обнаруживает прямую преемственность с адабной, развлекательной и «чудесной» литературой. Точно так же «Книга стран» связана и с последующими произведениями в жанре мирабилей и, таким образом, образует одно из звеньев в формировании этого жанра.

Из самой «Книги стран» известно, что Ибн ал-Факих опирался на работы Абу-л-Хасана ал-Мадаини (752–840)¹⁵⁹, историка и литератора, связанного с литературными кругами Басры и Багдада и писавшего о деяниях Пророка, курайшитах, арабских завоеваниях, истории Халифата, арабской поэзии. Писал он и сочинения развлекательного характера¹⁶⁰.

Ибн ал-Факих в семи случаях ссылается на ал-Мадаини¹⁶¹, но, вероятно, в полной редакции книги яснее обнаружится зависимость его от трудов этого литератора.

Среди своих источников Ибн ал-Факих более двадцати раз упоминает Абу-л-Мунзира Хишама б. ас-Саиба ал-Калби¹⁶², о котором уже известно, что он писал в жанре мирабилей. На Ибн Хордадбеха он ссылается только один раз¹⁶³, но, как предполагает Т.Левицкий¹⁶⁴, в «Китаб ал-булдан» содержатся глухие цитаты из «Китаб ал-масалик ва-л-мамалик» Ибн Хордадбеха¹⁶⁵.

Тот же Левицкий видит в ряде статей «Книги стран» цитаты из ал-Джахиза¹⁶⁶, но прямые ссылки на него в ней не встречаются.

Обращался Ибн ал-Факих и к «Книге завоевания стран» ал-Балазури при описании персидских провинций Табаристан и Хорасан¹⁶⁷, и к «Книге стран» ал-Йакуби¹⁶⁸. Пользовался он и каким-то анонимным среднеперсидским сочинением «Хроника персов»¹⁶⁹, переведенным на арабский язык под названием «Ахбар ал-фурс».

Исходя из содержания книги Ибн ал-Факиха, можно сделать вывод, что писатель посвятил ее чудесам в обычаях и культуре разных народов.

Отсюда и следует его интерес к чистой географии, истории, этимологическим мифам, связанным с историей городов, стремление познать предшествующие теории расселения народов и зависимость появления рас и племен от климатических условий. Все это вместе взятое придало сочинению сборный характер документальной и нарративной прозы, имеющей отношение к достоверным фактам, народному и литературному вымыслу.

Из следующих примеров описаний можно увидеть особенность стилистики Ибн ал-Факиха.

Пятый климат, [пишет он,] охватывает Константинополь, Рум и Хазарию. По своим размерам он такой же, как и первый климат. Шестой климат населяют фиранджи и другие народы. Среди них есть народ, женщины которого имеют обычай обрезать груди в младенчестве и прижигать их раскаленным железом, чтобы они не росли большими. Седьмой климат населяют тюркские народы. Их мужчины и женщины имеют типичные тюркские лица, своеобразие которых зависит от холода, господствующего в этих местах. По этой же причине животные этих районов, как правило, бывают мелкими и там нет насекомых и мошкары. Жители строят дома, покрытые дощатыми крышами, и дерево привозят на повозках, которые тянут буйволы. Скот их пасется в степях. У этих народов небольшое количество детей¹⁷⁰

И далее:

Среди тюркских городов есть город Дана. Мужчины там высокого роста, а женщины — низкого. Сам город лежит между Хазарией и Византией. Жители Дана постоянно ведут войны друг с другом, но особенно упорно — с хазарами и византийцами. Они употребляют в пищу все виды животных без различий, несмотря на религиозный запрет. Если их ранят, они зализывают раны. В бою применяют мечи, потому что не имеют сноровки в стрельбе из луков. Каждый мужчина может иметь около ста жен. Бывает так, что какой-нибудь человек может убить свою жену и своего ребенка в присутствии отца жены, ее матери, братьев, а затем вместе с ними съесть их. У них есть гора, на которой живет определенного вида змея, от укуса которой нет никакого спасения. Там есть скорпионы необычных размеров. Они в большом количестве встречаются в жилищах, и их невозможно поймать. Иногда жители поедают их. Встречаются там и летучие мыши, молодые особи которых достигают величины горлинки и даже больших размеров¹⁷¹

Ибн ал-Факих, видимо, оказал большое влияние на Закарийя ал-Казвини, который 32 раза ссылается на него в «Асар ал-билад»¹⁷² Интересно отметить, что ал-Бакуви полностью сократил все ссылки ал-Казвини на Ибн ал-Факиха. Вероятно, в этом была какая-то преднамеренность, оставшаяся для меня непонятной.

Заемствования из Ибн ал-Факиха в «Асар ал-билад» показывают, что ал-Казвини знал полный текст «Китаб ал-булдан», а не в передаче аш-Шайзари. Ал-Казвини иногда приводит полное имя Ибн ал-Факиха, но большей частью называет его по прозвищу.

Так, при описании Йемена он ссылается на него полностью:

В Йемене есть гора, называемая Шибам. Ахмад ибн Мухаммад ибн Исхак ал-Хамадани пишет: «Это большая гора, расположенная близ Сан'а' Между ними один день пути. Подняться на нее очень трудно, и можно это сделать только по одной дороге. На плоскогорьях ее множество деревень, пахотных земель, виноградников и финиковых пальм. Дорога, ведущая к ним, находится в руках правителя. На ней стоят ворота, которые открываются только с его разрешения. Если кто-то пожелает спуститься в долину, должен обратиться к царю и испросить у него дозволения выйти через эти ворота.

Вокруг деревень и виноградников высятся неприступные горы, которые невозможно преодолеть, и только Господь знает, что находится позади этих гор.

Воды в этих горах задерживаются плотинами. Когда в запруде набирается достаточно воды, ее пускают в Сан'а' и прилегающие к нему окрестности»¹⁷³

При описании Сан'а' он также ссылается на Ибн ал-Факиха:

Ахмад ибн Мухаммад ал-Хамадани говорит, что жители Сан'а' дважды в год переносят зиму и дважды — лето. Когда Солнце опустится в созвездие Овна, наступает нестерпимая жара, когда оно опускается в начало созвездия Рака, жара спадает и наступает зима. Когда же Солнце войдет в созвездие Весов, снова наступает жара и лето приходит во второй раз. Когда же оно приходит в созвездие Козерога, жители Сан'а' переживают вторую зиму. Правда, нужно сказать, что зимой у них воздух почти такой же, как и летом¹⁷⁴

Полная ссылка на Ибн ал-Факиха дана в статье о Мекке при описании колодца Замзам¹⁷⁵, в статье о городе Гарсус¹⁷⁶, о Табаристане¹⁷⁷ и Каср-и Ширин¹⁷⁸

Почти полностью ал-Казвини заимствует у Ибн ал-Факиха сведения о Риме¹⁷⁹. Он прямо указывает:

Все это передано по «Книге» Ибн ал-Факиха, а он — Ахмад ибн Мухаммад ал-Хамадани. Я был удивлен его описанию огромных размеров Рима. Ведь чтобы содержать такой город, нужны были бы пашни и деревни почти на месяц пути. Но некоторые багдадцы, побывавшие там и видевшие город, говорят, что он действительно огромен, занимает большую площадь и количество жителей в нем примерно такое, как указывает Ибн ал-Факих. Очевидцы подтверждают и внешнее описание города у этого автора¹⁸⁰

Ссылки на Ибн ал-Факиха у ал-Казвини разнообразны, но прежде всего он пользуется «чудесными» данными. При описании города Амида в пятом климате он приводит удивительный рассказ о мече:

Город Амид в ал-Джазире хорошо укреплен, выстроен из камня на возвышенном месте, и река Тигр проходит мимо него, охватывая его так, что образует уступ в виде полумесяца. В центре города есть источник и колодец глубиной в два локтя. Вокруг него много садов и рощ, плодовых деревьев и пашен. Из «чудесных» сведений о нем известно то, что упоминает Ибн ал-Факих: «На земле Амида есть гора, в одном из отрогов ее есть трещина, в которой лежит меч. Если кто-нибудь протянет руку и возьмется за его рукоять, меч приходит в движение и дрожит так, что человек не может удержать его». Ибн ал-Факих говорит, что этот меч притягивает железо больше, чем магнит, и если рядом положить другой меч или нож, он притянет его. Камень в этой трещине состоит из материала, который обладает свойствами притяжения. Но все это говорит Ибн ал-Факих, а я не знаю, сохранился ли этот меч и в наше время¹⁸¹

В статье о Нихавенде ал-Казвини описывает, ссылаясь на Ибн ал-Факиха, чудесные свойства тростника, который теряет свой запах, как только его переносят на один из горных перевалов¹⁸²

Один эпизод¹⁸³, хадис, как его именует Ибн ал-Факих, ал-Казвини приводит для этимологического объяснения названия топонима — Наус аз-забйа:

Это место находится близ Хамадана. Ибн ал-Факих говорит: «Оно находится вблизи крепости Бахрама Гура и представляет собой высокий храм, вокруг которого много источников и многоводных рек.

Случилось так, что один из хосроев, Бахрам Гур, прекрасно стрелявший из лука, охотился в этих местах, а с ним была одна из лучших его наложниц. И вдруг перед ним появилось стадо антилоп. „Хотела бы ты, чтобы я подстрелил для тебя антилопу?“ — спросил он наложницу. „Я хочу, чтобы ты стрелой пригвоздил ее ухо к раздвоенному копыту“ Растерялся Бахрам и подумал: „Если я не сумею сделать так, как она просит, придется с ней расстаться“

Бахрам заметил антилопу в стаде и выстрелил из арбалета, попав ей в ухо. Антилопа упала и вытянула ноги так, что они почти касались ее уха, и тогда Бахрам метнул дротик и прибил ногу к уху антилопы. Затем он убил наложницу, похоронил ее вместе с антилопой в одной могиле и велел поставить на могиле камень, на котором был бы записан весь этот рассказ. Там были и такие слова: „Я убил наложницу только потому, что она посмела думать, будто я не сумею справиться с ее просьбой, и она сможет опозорить меня“».

Ибн ал-Факих говорит, что это место и в наше время известно как Могила антилопы¹⁸⁴

«Книга стран» содержит многочисленные сведения о талисманах, или менгирах, к чему сохраняется интерес и у ал-Казвини. В статье о Куркане, небольшом селении близ Кармисина, ал-Казвини приводит цитату из Ибн ал-Факиха:

В этом селении было много скорпионов. Каждый год в Куркане проводились большие ярмарки, и многие люди гибли от укусов скорпионов. Тогда один из хосроев попросил Аполлония Мудрого поставить в селении талисман от скорпионов. После того как тот поставил талисман, скорпионы в этих местах полностью исчезли. Если кто-нибудь в наше время возьмет песок или глину из стен, окружающих селение, то никогда не увидит у себя дома скорпиона. Если же кого-то укусит скорпион, то нужно песок, взятый из этого селения, бросить в воду и выпить, после чего человек сразу же выздоравливает. Даже если взять немного пыли в руки и потом скорпиона, то он не будет опасным¹⁸⁵

Персидские предания в «Памятниках стран», по-видимому, переданы по Ибн ал-Факиху. Совершенно очевидно, что весь рассказ о происхождении сасанидского селения Каср-и Ширин взят из Ибн ал-Факиха, на которого ал-Казвини ссылается только в конце статьи.

Каср-и Ширин находится между Багдадом и Хамаданом, на равнинном месте реки Джар. Построил его хосрой Парвиз для своей невесты Ширин, прелестнейшей из созданий Всевышнего. Персы говорят, что Парвиз прославился тремя вещами, каких не было ни до него, ни после. Это его невеста Ширин, его певец Балхабад и лошадь Шабдиз. Дворец Ширин сохранился до наших дней. Это огромное и величественное сооружение с высокими айванами, аркадой, башнями, галереями и террасами. О постройке дворца существуют разные предания. В персидских книгах говорится, что Ширин была дочерью одного из армянских царей и обладала необычайно красивой внешностью. Когда Парвизу, питавшему любовь

к женщинам, рассказали об этом, он послал за ней одного человека, и тот выкрал ее. Верхом на Шабдизе она прибыла к нему. Когда же достигла Ирака, то оказалось, что Парвиз скрылся, и она повстречалась с его женами и детьми, которые уже знали, что царь предпочел Ширин и взял ее в жены. Тогда они выбрали для нее дворец. С тех пор это место на берегу реки известно как дворец Ширин...

Ибн ал-Факих приводит другую причину строительства дворца Ширин. Он пишет: «Это одно из чудес мира, которое своим происхождением обязано хосрою Парвизу. Его резиденция была в Кармисине, но он приказал разбить парк размером в два квадратных фарсанга, в котором бы плодились птицы и дикие звери. Парвиз направил в эти места тысячу человек, выдал им припасы, и они семь лет создавали этот парк. Когда же работы завершились, увидел царь и удивился красоте парка и повелел щедро одарить мастеров.

Несколько дней спустя царь спросил Ширин: „Поведай свое желание!“ — „Хочу, чтобы ты построил в этом парке для меня дворец, такой, какого еще нет в твоём царстве, а потом провел через парк канал, облицованный камнем, и пустил по каналу вино вместо воды!“ — сказала Ширин.

Согласился царь, но забыл об обещании. Что же касается Ширин, то она не напоминала ему о дворце.

Однажды Ширин попросила певца Балхабада сочинить песню и напомнить царю о постройке дворца. За это она обещала ему отдать деревню близ Исфохана.

Балхабад сочинил стихи и пропел их перед царем. Когда хосрой услышал песню, сказал Балхабаду: „А ведь ты напомнил мне о моем обещании Ширин“

Приказал царь построить дворец и провести канал, равных которым по красоте не было. Ширин же сдержала свое слово: подарила Балхабаду деревню и переселила туда его самого, потому что певец происходил из Исфохана»¹⁸⁶

«Книга стран» Ибн ал-Факиха не была в полной мере беллетристическим сочинением: в ней достоверно-научное переплетено с вероятным и вымыслом. Собственно литературный, художественный материал представлен в ней фрагментами из других сочинений и структурно не слит в цельное композиционное построение. Как и большинство сочинений, описывающих страны, «Китаб ал-булдан» Ибн ал-Факиха конгломератно по своему содержанию, но уже в нем заметно большое тяготение к развлекательности и воздействию не только на ум читателя, но и на его чувства, что и отметил придирчивый ал-Мукаддаси.

19) В разделе об *ал-Бируни*¹⁸⁷ затрагиваются только те проблемы, которые непосредственно связывают его с жанром мирабиллий. Но, прежде чем перейти к ним, необходимо остановиться на принципиальной позиции хорезмского ученого, определяющей весь смысл и результат его жизни, — на его отношении к «высшему благу» человека.

В «Никомаховой этике» Аристотель, определяя высшее благо человека, отметил, что каждый философ стремится к практическому, моральному, теоретическому и интеллектуальному совершенству, которое и есть высшее благо и счастье.

Во времена ал-Бируни мусульманские, еврейские и христианские мыслители связывали человеческое счастье с Богом. За небольшим исключе-

нием, они интересовались не столько индивидом и его совершенством, сколько совершенствованием группы, религиозной общины в государстве, «управляемом божественным законом».

В мусульманской философии «счастье», обозначаемое словом «са'ада», что представляет собой перевод греческого «эвдемония», формулируется неоднократно. Современник ал-Бируни Ибн Мискавайх (ум. 1030) в «Воспитании нравственности» («Тахзиб ал-ахлак») определяет счастье философа как практическое и теоретическое совершенства в их единстве и зависимости. Последнее достигается при помощи знания «существующих вещей», первое — посредством этического совершенствования, которому и посвящена книга Ибн Мискавайха.

Маймонид считал высшей целью человека интеллектуальное совершенство, которому обязательно предшествует этическое. Только их комбинация может привести к любви и к Богу. Счастье для него является результатом действия, направленного к Богу¹⁸⁸

Абу Наср ал-Фараби, основавший политическую философию ислама, в конечном счете сводит проблему счастья к освобождению души от материальной субстанции и подготовке ее к вечному существованию¹⁸⁹

Абу Рейхан ал-Бируни специально не занимался проблемами политической философии, хотя, очевидно, был хорошо знаком с ее основами¹⁹⁰ Отношение к этому вопросу он формулирует вопреки общей тенденции мусульманских философов и определяет программу жизни следующим образом: «Все мои намерения, более того, моя душа целиком направлены только на распространение знания... и я считаю это величайшим счастьем для себя»¹⁹¹ Таким образом, высшее благо для человека, по его мнению, состоит в познании. «Истинное наслаждение, — пишет он в „Минералогии“, — доставляет лишь то стремление... человеческой души, когда человек познает то, чего не знал ранее»¹⁹²

Ал-Бируни прежде всего был естествоиспытателем и при исследовании явлений природы, любых событий и фактов, касались ли они прошлого или настоящего, исходил из стихийно-материалистического понимания природы.

Но при этом необходимо помнить отношение ал-Бируни к прошлому, к памятникам минувших поколений, легендам, мифам, преданиям о «чудесах». Эти «чудеса» прошлого и настоящего он не мог объяснить только всемогуществом Господа и поэтому искал естественные, земные причины возможного их проявления¹⁹³

В истории жанра мирабиллий ал-Бируни, с его огромным научным авторитетом и влиянием на последующие поколения арабских и неарабских представителей этого литературно-популярного жанра, закрепил научно-естественный метод рассмотрения «чудесных» и «диковинных» явлений. Если рационалистически мысливший ал-Джахиз пропускал «чудеса» мира сквозь призму скептически-иронического осмысления, то ал-Бируни стре-

мился установить непосредственные причины того, что у общей массы людей считалось невероятным и неправдоподобным или принималось на веру, если информацию о «чудесах» они получали из сакральных текстов и их толкований.

В «Памятниках минувших поколений» он пишет: «Быть может, мы еще поговорим о заговорах, чародействах и талисманах в „Книге о естественных чудесах и искусственных диковинках“ и посеем, таким образом, истину в сердцах знающих, устранив сомнение души сомневающихся, если только пожелает Аллах отдалить срок нашей смерти и по своей милости устранил тяжелые душевные переживания. Он ведь властен на это»¹⁹⁴

«Книга о естественных чудесах и искусственных диковинках» («Китаб ал-аджа'иб ат-таби'ийа ва-л-гара'иб ас-сина'ийа»), по данным Д.Буало, сохранилась в 13 рукописях¹⁹⁵, но, насколько мне известно, никем не использовалась. В арабских мирабилиях я не обнаружил ни одной ссылки на это сочинение, не было оно известно и авторам энциклопедий мамлюкского периода. Хаджи Халифа знает «Книгу о естественных чудесах» ал-Бируни только по упоминанию ее в «Памятниках минувших поколений», откуда приводит часть фразы ал-Бируни о замысле этой «Книги»¹⁹⁶. В списке произведений в жанре аджа'иб Улвана она также не отмечена.

Независимо от того, известна ли нам или неизвестна «Книга о естественных чудесах», примерное содержание ее и направление мыслей ал-Бируни в ней понятно: это противопоставление «естественно-допустимых чудес» ирреальным, «чудес» природных — созданным людьми; описание аномалий, которые ал-Бируни характеризует как «ошибки природы», так как «они выходят из порядка, обычного для явлений этого рода»¹⁹⁷. Отношение к «чудесам», непонятным фактам и явлениям Бируни обнаруживает в других сочинениях, и особенно в «Индии» и «Памятниках минувших поколений». «Чудесный» материал разбросан и в его «Минералогии».

Как «Индия», так и «Памятники минувших поколений» — это прежде всего историко-этнографические сочинения с широчайшим привлечением письменных и устных преданий, легенд и мифов¹⁹⁸. В них мы встречаемся с библейской экзегезой, пожалуй единственной в своем роде на мусульманской почве, когда иудейские и христианские легенды и мифы, подвергаясь критическому анализу, не отбрасываются как несовместимые с исламом, а напротив, привлекаются для более полного раскрытия общего содержания знаний человека. «Это своеобразная энциклопедия хозяйственной жизни, нравов, обычаев и верований народов Ближнего и Среднего Востока... приоткрывающая завесу над тем, о чем обычно умалчивают нарративные исторические источники», — писал М.Салье¹⁹⁹

В центре внимания «Памятников» хронологии разных народов, различия которых провоцировались разностью религиозных учений, связанных с антропогонией и последующим развитием человечества²⁰⁰. Помимо того что попытка критически сопоставить хронологию человечества и унифи-

цировать ее на научной основе была сама по себе «грандиозной», как говорит Салье²⁰¹, она, по существу, вносила определенные коррективы в коранический текст и создавала предпосылки для критики Корана, который становился не универсальным, включающим всю информацию о прошлом, а ограниченным во времени и пространстве.

Ал-Бируни не доверял полностью древним преданиям и принимал их только за основу дальнейшей сопоставительной проверки. Его интересовали всякие рассказы о чудесах и предрассудках, даже если они противоречили общепринятым понятиям и взглядам. Он полагал, что это не дает оснований для категорического их отрицания.

В «Минералогии» ал-Бируни приводит широко распространенный рассказ о «дождевом камне» из «Книги о свойствах» ар-Рази. Согласно поверью, в земле тюрок есть камень на каком-то горном перевале (по ар-Рази, отделяющем карлуков от печенегов), который, если взять его в рот и войти в воду и потом размахивать руками, притягивает тучи и вызывает дождь.

Ал-Бируни пишет: «Ибн Закария ар-Рази не единственный, кто передает этот рассказ: это как будто нечто, не вызывающее противоречий»²⁰² Но вслед за этим он сопоставляет этот рассказ с другим источником, в котором сообщается, что камень находится в пустыне за племенами карлуков, а «харлуки, как говорят, в наше время — предание, между ними и печенегами лежит ширь земли и такая даль, как между Востоком и Западом»²⁰³ Далее ал-Бируни приводит анекдотический случай: один тюрк пытался продать ему «дождевой камень», а он попросил его вызвать дождь, но тот так и не сумел этого сделать. Ал-Бируни пишет: «Еще удивительнее то, что рассказ об этом весьма распространен и так запечатлелся в умах знати, не говоря уже о простонародье, что из-за него ссорятся, не удостоверясь в истине»²⁰⁴ Один из оппонентов ал-Бируни возразил ему, что эксперимент не может быть действительным, так как камень может вызывать дождь только в определенных условиях и в определенной местности, и привел в качестве аргумента рассказ о том, что в Табаристане на вершинах гор толкут чеснок и это вызывает дождь. На это ал-Бируни ответил, что правильный вывод можно сделать только после того, как будет известно расположение гор, направление ветров и движение туч с морей. При этом он добавил: «...что же касается рассказанного о Табаристане, то это требует рассмотрения; ведь часто распространяется в этом роде много такого, с чем не могут согласиться люди разумные...»²⁰⁵

О «дождевом камне» как о достоверном факте пишет и Закария ал-Казвини, не знавший «Минералогии» ал-Бируни. «Дождевой камень, — пишет он, — доставляют из земель тюрок. Это разноцветный камень, и если частичку его положить в воду и потом побрызгать этой водой в небо, то можно вызвать дождь, град и снег. Это общеизвестный факт, и я сам видел человека, рассказывавшего об этом как очевидец»²⁰⁶.

Методы критической проверки древних преданий и «чудес» ал-Бируни определяет в «Памятниках минувших поколений». Проверка ведется от известного к неизвестному, от ближних по времени к более удаленным преданиям. При этом по возможности устанавливаются цепь передатчиков и достоверность их сообщений, как это было общепринято и разработано в преданиях о пророках. Ал-Бируни отдает себе отчет в том, что достоверность преданий не может быть установлена полностью одним исследователем, но она может подтвердиться при накоплении фактов²⁰⁷ «Метод, положенный мной в основу, — пишет он, — и путь, который я наметил, отнюдь не близок, а наоборот, до того труден и далек, что кажется, будто к цели нет доступа из-за обилия бредней, примешанных ко всяким преданиям и рассказам. Не все эти бредни относятся к области невозможного, так что их нелегко распознать и отбросить, и те из них, что находятся в пределах возможного, слынут за истинный рассказ, если другие свидетельства не говорят об их ложности. Больше того, и ныне и прежде люди бывали свидетелями таких явлений природы, которые мы, наверное, объявили бы невозможными, если бы их отнесли к далеким временам. Всей жизни человека не хватит, чтобы основательно изучить предания хотя бы одного из многих народов, как же может ее хватить, чтобы узнать предания всех народов?»²⁰⁸

Методы исследования письменных памятников, фольклорных сказаний, легенд, устных рассказов ал-Бируни близки к сравнительному методу европейских филологических школ XIX в. Он считает, что предания древних народов в историческом разрезе можно познать из нынешней жизни, сохранившей их содержание и смысл в обычаях и законах, но «не путем логических выводов и аналогий с тем, что воспринимается ощущениями»²⁰⁹, а путем последовательного и беспристрастного анализа и сопоставления противоречивых мнений людей, исповедующих религии, имеющих свои священные писания, и верующих, не имеющих их; адептов разных религиозных учений и сект, соблюдающих древние установления²¹⁰ При этом их воззрения принимаются за основу без предвзятого к ним отношения, а аллегорические рассказы учитываются и рассматриваются по иным законам критики. Принимая за основу исследований сакральные тексты немусульман, ал-Бируни учитывал возможность позднейших наслоений на первичный материал случайных искажений и сознательной фальсификации. Такая мысль не противоречила Корану²¹¹ Ал-Бируни пишет, что Тора иудеев встречается в различных списках²¹², что верования самаритян представляют смесь иудаизма и религии магов²¹³, что Евангелие имеет четыре извода, противоречащих друг другу²¹⁴, что данные о Потопе во времена Ноя не подтверждаются священными писаниями персов и магов²¹⁵ и т.д.

Пытаясь найти начала летосчислений, он, естественно, наталкивается на различие в учениях об антропогонии²¹⁶ и приходит к выводу о цикличе-

ском развитии человечества, что соответствовало древней гипотезе о циклическом перемещении на Земле суши и морей.

Так, он пишет:

Рассказы евреев, магов и христиан и различных относящихся к ним сект о начале человеческого рода... появились лишь после того, как они признали факт начала человечества и установили его — либо согласно, либо разноречиво...

Однако люди считают начало человечества от Адама и Евы и говорят, что время идет кругами, в конце которых все рожденное погибает, а в начале — возникает снова. Каждый круг имеет своих Адама и Еву... или, как утверждают некоторые, Адам и Ева в каждом круге существуют для всякой страны отдельно. Из-за этого различаются облик людей в разных странах, их природа и языки²¹⁷

Несколько дальше, следуя общефилософской доктрине своего времени, он развивает и уточняет эту мысль:

...различие тела по цвету, внешности, естественным свойствам и качествам зависит не только от различия происхождения, но и от различия почвы, воды, воздуха и места жительства на Земле, а различие языков связано только с разделением людей на народы и отдаленностью их друг от друга — ведь каждому народу нужны общепринятые речения, при помощи которых люди могли бы выражать разнообразные желания. С течением времени эти выражения умножались и запоминались вследствие повторения, и складывались и упорядочивались общепринятые речения²¹⁸

Таким образом, ал-Бируни устанавливал правомерность и необходимость изучения всего комплекса преданий различных народов, что могло приоткрыть завесу над происхождением и историей человечества в целом. Такая задача ставилась и последующими космографами, авторами мирабиллий, для которых сбор сходных и противоречивых данных, касавшихся разных народов, стал основной целью. И если арабские и арабоязычные географы стремились к описанию достоверных фактов, уточнению и определению достоверного, авторы мирабиллий накапливали этнографический, фольклорный, исторический, географический, литературно-художественный материал и создавали своды. В подборке материалов, их систематике и объяснении явлений и фактов складывались две тенденции, которые определились уже в анонимном персидском сочинении «Аджа'иб ал-махлукат» и арабском — Закарийа ал-Казвини. Одни авторы мирабиллий опирались на Коран, религиозные предания и видели в каждом «чудесном» факте проявление всемогущества Бога, другие — на данные положительных знаний и стремились установить «естественность чудес» и «искусственность диковин», как это делал ал-Бируни. Высшими авторитетами сторонники этого рационального направления признавали ал-Джахиза, Закарийа ар-Рази, Ибн Сину и ал-Бируни.

В связи с ал-Бируни я остановлюсь еще на одном важном для понимания мирабиллий положении.

В «Памятниках минувших поколений» на конкретном материале ал-Бируни разрабатывает теорию достоверного и возможно-допустимого, что в теории литературы эквивалентно проблеме «правды» и «художественного вымысла», правды и правдоподобия.

Для ал-Бируни достоверно то, что подтверждается неоднократным совпадением²¹⁹ Вероятным или возможным может быть все, что естественно объяснимо.

Некоторые... не признают за правду[, пишет он,] рассказы о долгой жизни людей из народов прошлого... они находят отвратительными и несообразными рассказы об огромных размерах тела этих людей и переносят такие предания из пределов возможного в область недопустимого, сравнивая их с тем, что видят в свое время²²⁰ одно лишь наблюдение и заключение из него по аналогии не выводит из пределов возможного продолжительность жизни и огромные размеры тела древних, а также большую часть того, что про них передают. Ведь подобные вещи бывают в разные времена и в многообразных видах. Иные из них имеют место в определенные периоды, в течение которых они происходят циклически и претерпевают изменения, при условии, если такие вещи вообще возможны. И пусть наблюдатель не наблюдает их в то время, когда они совершаются, он считает такие вещи невероятными и нередко спешит их отвергнуть. Если же северянин узнает об этом «чуде» с чужих слов, то он может его счесть невероятным, несмотря на то что это достоверный факт. Если это применимо к пространству, то применимо и ко времени... Если минуло то время, когда случается такое явление, и о нем остались только рассказы, то буде в этих рассказах имеется элемент достоверности и данное явление было в прошлом возможно, то с этим никак нельзя не согласиться, даже если трудно вообразить, каково это явление, и причина его неизвестна²²¹

Так, например, в древних источниках и преданиях постоянно встречаются рассказы о долгожителях. Для ал-Бируни проблема долголетия — это вероятное, возможно-допустимое чудо, или «чудо естественно объяснимое». По преданиям и рассказам он определяет географические координаты мест расселения долгожителей. По свидетельству налоговых документов выясняется, что много долгожителей находится в Йемене и Фергане, но долгожителей много и среди арабов и особенно индийцев²²² Однако ал-Бируни не считает климатические условия определяющими и, ссылаясь на мнение известного астролога Абу Ма'шара ал-Балхи²²³, связывает долголетие с генетической обусловленностью. Пределы человеческой жизни в каждом конкретном случае заложены в пределах жизни его предков. Если человек не умирает насильственно, то естественные пределы человеческой жизни — сто сорок лет, что близко к современной теории долголетия. Эти расчеты пределов жизни были изложены Абу Абдаллахом ан-Натили, который в категорической форме заявил, что после этого срока жизнь невозможна²²⁴ Вероятно, сам ал-Бируни не считал этот срок пределом, потому что дальше у него следует: «У того, кто решительно говорит „невозможно!“ , требуют доказательства»²²⁵

Столь же дискуссионной для времени ал-Бируни и даже позже была проблема великанов. О них говорилось в священных текстах и народных преданиях. Адам при сотворении обладал огромным ростом, и до времени Ноя жили великаны, исчезнувшие во времена Потопа. Для авторов мирабиллий проблема великанов стала одной из центральных.

Для ал-Бируни эта проблема связана с теорией достоверно-возможного²²⁶ Поскольку предания и тексты упорно говорят о великанах, поскольку достоверность текстов в основном подтверждается целым народом, существование их возможно. Помимо этого в пещерах и древних могильниках встречаются кости людей, размеры которых подтверждают их реальность в прошлом. Суммируя свои взгляды на достоверное и возможное, ал-Бируни пишет:

Если скептики отрицают все то, что случилось в их времена и в их местах, ибо они сами этого не видели, и если столь частое упорное отрицание не кажется их разуму нелепым и они не желают допустить возможность того, что им неизвестно, то следует сказать, что диковинные события происходят не во всякое время, и если они случаются в какую-либо эпоху, то их не связывает с теми, кто живет после этого на протяжении веков и в течение столетий, ничто, кроме цепи достоверных преданий²²⁷

Таким образом, из сочинений ал-Бируни можно экстраполировать весь «чудесный» материал, вошедший в его произведения, особенно в «Минералогию», «Памятники минувших поколений» и «Индию». Бесспорно, к теоретическому обоснованию проблемы «чудес» могут относиться приведенные выше положения о достоверном и вероятном. Бесспорно и то, что рассказы о долголетию, великанах, монстрах и т.д. могут составить отдельный цикл «чудесных» явлений.

К «естественным чудесам» ал-Бируни должен был отнести следующие выписки из чужих сочинений:

«...упоминает Сабит ибн Синан ибн Сабит ибн Курра... что видел близ Сурраман-раа индийского цыпленка, который вышел из яйца совершенным и вполне сформированным, причем у него было на голове два клюва и три глаза»²²⁸; «К Тузуну... принесли мертвого козленка с круглой, как лицо человека, мордой, с челюстями, подобными человеческим, и зубами, как у человека. У него был один глаз и на лбу подобие хвоста»²²⁹; «...В квартале ал-Мухаррим, в Багдаде, родился младенец, который тотчас же умер. Его принесли к Изз ад-Дауле Бахтиару, когда отец последнего, Му'изз ад-Даула, был еще жив, так что видал этого младенца. Туловище у него было одно, и притом совершенное, без всякого недостатка или излишка, но на туловище выступали два возвышения, увенчанные двумя головами, вполне сформированными, со всеми чертами: глазами, ушами, двумя носами с ноздрями и двумя ртами. Между ног у младенца был половой орган, как у женщины, из которого ясно виднелся мужской член»²³⁰; «...один византийский патриций прислал Насир ад-Дауле зимой 352 года двух человек, которые срослись животами. Это были бородачье арамейцы двадцати пяти лет... Они были обращены друг к другу лицом, причем общий кусок кожи, который их соединял, был длин-

ный и растягивался так, что один из этих мужчин мог встать, когда другой сидел... Они ездили на одной лошади, сидя близко друг к другу, но лицом к лицу, и одного из них будто бы тянуло к женщинам, а другого — к мальчикам»²³¹

Таких примеров в «Памятниках минувших поколений» много²³²

Об отношении ал-Бируни к «чудесам» и «диковинам» можно судить по отбору автором сюжетов, названных им чудесными или удивительными²³³; по заимствованиям из сочинений мирабилического характера, как, например, рассказы о носороге²³⁴, зарождении крысы из глины, со ссылкой на ал-Джахиза²³⁵, о превращении растений в животных: листьев дерева, растущего на одном из островов Индийского моря, в пчел (ссылка на ал-Джахиза)²³⁶, возникновении скорпионов из инжира и базаруджа; о зарождении насекомых из мяса (пчелы — из коровьего и осы — из конского)²³⁷. Эти «чудеса» он считал вполне возможными и достоверными²³⁸.

Рассказывая о празднествах и месяцах персов и объясняя происхождение обрядов, связанных с праздниками, он приводит древний миф о Биварасифе, у которого из плеч росли две змеи, ежедневно питавшиеся мозгами людей. Следуя принципу объяснения причин естественным путем, ал-Бируни такие чудеса считает «допустимыми и отдаленно-возможными»²³⁹

О характере отбора «чудес» и «диковин» в трудах ал-Бируни можно судить также по цитатам из его сочинений у авторов мирабилей. Таким образом, можно восстановить весь «чудесный» комплекс его сочинений.

К авторам, которые следовали ал-Бируни, можно отнести и Закарийя ал-Казвини. Естественно, большое количество цитат из сочинений ал-Бируни в работах ал-Казвини еще не дает основания считать его последователем великого мыслителя. Ал-Казвини разделял не все мысли ал-Бируни. Кроме того, он знал не все его произведения. Но автор «Аджа'иб ал-махлукат» несомненно был знаком с бируниевскими «Памятниками минувших поколений» и многие факты приводил с прямой ссылкой на этот труд. В разделе о Китайском море он привел небольшую выдержку:

Абу Рейхан (ал-Хорезми) в своей книге, называемой «Памятники минувших поколений», говорит: «В Китайском море на приближение шторма указывает то, что со дна поднимается на поверхность рыба, а на спокойствие — появление определенной птицы, которая откладывает яйца и выводит птенцов на разных отбросах моря. Она никогда не появляется на материке и постоянно пребывает в море, где и выводит своих птенцов»²⁴⁰.

В разделе «Об удивительных животных Персидского моря» ал-Казвини, ссылаясь на ал-Бируни, пишет:

К удивительным созданиям на этом море относится одна рыба, которая всплывает со дна на поверхность при приближении шторма. Абу Рейхан говорит в «Памятниках минувших поколений»: «На 13-й день Канун ал-сани волнуется море у Фарса и Александрии, и в течение нескольких дней волнение усиливается, мутнеет небо, и сгущается над ним темнота. Говорят, что ветер проникает до самого дна и волнует море, и об этом будто бы свидетельствует появление определенного

вида рыбы, которая появляется на поверхности за день до шторма, и по прыжкам ее над водой все узнают о нем»²⁴¹

В разделе об источниках воды ал-Казвини упоминает источник Манкур:

Абу Рейхан ал-Хорезми в «Памятниках минувших поколений» говорит, что в стране кимаков есть гора, называемая Манкур, и на той горе — источник размером в крупный щит. При всех обстоятельствах вода в нем бывает всегда на одном уровне с краями источника. И если бы даже огромное войско стало пить из него, уровень не изменился бы даже на палец. Близ этого источника в камне запечатлелись следы ноги человека, пятерни и колена, как будто он стоял преклоненный. Рядом с этими следами отпечатки следов ног мальчика и копыт осла. Тюрки поклоняются этому источнику²⁴²

Ал-Казвини цитирует из этого же раздела ал-Бируни еще одно место:

Гора Кайлаван²⁴³, говорит Абу Рейхан ал-Хорезми, что вблизи Михриджана, есть нечто подобное своду, выбитому в горе, и вода постоянно капает с потолка. Когда воздух становится холодным, вода затвердевает и становится похожей на столб²⁴⁴

У ал-Бируни:

Если хочешь подивиться, то дивись на местность, называемую Файлаван, поблизости от Михриджана. Там есть нечто вроде свода, вырытого в горе, с потолка которого постоянно сочится вода. Когда воздух становится холодным, вода, стекая, застывает на потолке и свисает в длину. Я слышал от жителей Михриджана утверждения, что они часто бьют по своду кирками, так что место, по которому бьют, становится сухим, и количество воды не увеличивается, тогда как разумное рассуждение требует, чтобы количество воды, если уж оно не становится больше, оставалось прежним²⁴⁵

Примеры у ал-Бируни, заимствованные ал-Казвини, выполняют одинаковые функции объяснения общей теории, только расставлены они у каждого по-своему. У ал-Бируни сообщается пример, который призван раскрыть общие положения. У ал-Казвини дается общее положение, а затем приводятся примеры, которые автор не объясняет. Правда, при всех обстоятельствах общие положения ал-Бируни и ал-Казвини сходны, и это особенно важно.

Так, для ал-Бируни приводимый ниже пример нужен для того, чтобы объяснить причины различия половодий на реках в разных районах Земли. Отталкиваясь от проблемы половодий, он переходит к теории образования рек из источников, питающихся осадками. Осадки сохраняются в земных пустотах и расщелинах гор, где скапливается снег. Под влиянием солнечных лучей весной начинается таяние снегов и разлив рек. Кроме того, в южных районах Земли реки питаются дождями, обилие которых определяется тем, что южные ветры приносят из Индийского океана дождевые облака. Затем он переходит к теории движения рек и установлению есте-

ственных уровней воды в источниках в зависимости от наклона и уровня земной поверхности²⁴⁶

Ал-Казвини, следуя общему плану своей книги, дает вначале теоретические посылки, а потом — примеры к ним.

Так, в разделе «О зарождении рек» он пишет:

Когда в горах выпадают дожди или снег, они попадают в расщелины и пустоты и там сохраняются в период зимы. Если эти воды находят бреши внутри самих гор, они устремляются вниз независимо ни от каких препятствий и, сливаясь с другими потоками, образуют реки и долины. Если же эти резервуары воды находятся на внешней части вершин гор, то вода движется постоянно, потому что она всегда устремляется вниз, так как запасы ее беспрестанно пополняются за счет осадков. Если же естественные водохранилища находятся у подножий гор, то реки текут тогда, когда в них поступает вода, а потом течение прекращается, потому что прекращается приток воды в зависимости от сезонов года, как это мы наблюдаем в пересыхающих руслах рек, которые текут только сезонно и зависят от дождей. Автор «Тухфат ал-гара'иб» говорит, что в населенной четверти Земли 240 рек, длина которых от 50 до 100 или 1000 фарсахов. Одни из них текут с востока на запад, другие — с запада на восток, некоторые текут с севера на юг и с юга на север. Все реки зарождаются в горах и заканчиваются морями или озерами. В своем движении они питают города и селения, все то, что попадает на их пути к морю. По пути они смешиваются с селями, на них действует Солнце, испаряющее воды, и из этих испарений образуются облака, которые несут ветры и сбрасывают осадки на горы и прочие места материка, и снова оттуда текут воды, образуя реки и горные потоки, и снова отдают воду странам, совершая непрерывное круговое движение зимой и летом... Ученые пришли к выводу, что в пустотах земли образуются отдушины или бреши, в которые устремляется воздух или вода. Воздух под влиянием холода, который его сгущает, становится водой. Если вода собирается в таком месте и в него еще будет поступать материя из других источников, а данное место не может вместить воду, то земля раскалывается. Если же почва в этом районе рыхлая, тогда вода появляется на поверхности земли. Если же у воды нет силы выйти наружу стремительно, она просачивается через почву и появляется в колодцах и притоках. Это бывает тогда, когда такие естественные резервуары не пополняются водой за счет морей, рек и дождей. А если в них поступает материал, появляется вода в колодцах и каналах.

Что же касается причин различия источников, то они зависят от температурных явлений, холода или жары, либо от вяжущих элементов почвы, либо от кислотных. Примеры этому мы находим в том, что одни воды выходят наружу горячими потоками из-под земли в зимний период и становятся холодными в летний период. Это происходит по той причине, что жара и холод постоянно противостоят внутри Земли. Но не соединяются жара и холод в одном месте и в одно и то же время. Когда наступает зима, воздух становится холодным и жара уходит внутрь Земли, а летом — наоборот. Если же места водосборов находятся близ расположения серы, жара сохраняется постоянно по той причине, что эта влажная маслянистая материя выделяет жару. Если же в эти места попадает воздух и холод сгущает атмосферу, сера затвердевает и образует либо ртуть, либо битум, нефть, соль, квасцы или подобное им в зависимости от почвы этих мест. В свою очередь эти образования меняют воздух данных районов земли²⁴⁷

Ал-Казвини, вероятно, не знал других произведений ал-Бируни, хотя две цитаты из «Аджа'иб ал-махлукат» дают основания предполагать, что он был знаком с «Книгой вразумления начаткам науки о звездах»²⁴⁸

В разделе «О размерах тела Земли и о ее населенных и пустынных районах» он пишет: «Общепризнанная мера ее диаметра — две тысячи шестьдесят три фарсаха и одна пятая фарсаха»²⁴⁹; «Плоскость равноденствия рассекает земной шар на две половины линией, называемой экватором...»²⁵⁰ Не исключено, что ал-Казвини обе цитаты мог заимствовать из сочинений других авторов, ссылавшихся на ал-Бируни²⁵¹ Текст ал-Бируни передан довольно точно, однако в цитатах содержатся цифровые ошибки, которые либо могли возникнуть при переписке «Аджа'иб ал-махлукат» ал-Казвини в более поздние времена, либо перенесены из его источника.

При всех обстоятельствах ал-Казвини во многих научных вопросах следует ал-Бируни и считает хорезмского ученого безусловным авторитетом для себя и ученых своего времени.

В этой связи ал-Казвини может быть реабилитирован от упрека, будто он сознательно игнорировал «Минералогию», потому что был «принципиально враждебен методу, который красной нитью проходит через все сочинение Бируни»²⁵², т.е. настойчивой рекомендации ал-Бируни обращаться к опыту.

Введение ал-Казвини к «Чудесам творений» рекомендует обращаться к опыту и разумному наблюдению²⁵³ По научным симпатиям и авторитетам, признанным ал-Казвини, а среди них мы видим Ибн Сину, ал-Бируни, Мухаммада ар-Рази, ал-Мас'уди и других, он склонялся скорее к школе рационалистически мыслящих ученых Средневековья, чем к нормативной теологии. Об этом свидетельствует и содержание обеих его книг. «Минералогию» ал-Бируни он не знал и, естественно, принял за подлинную популярную «Книгу о камнях» Псевдо-Аристотеля, которую и положил в основу своего минералогического раздела в «Чудесах творений». Достаточно вспомнить, что такой крупный знаток Аристотеля среди мусульманских философов, как ал-Фараби, принял «Теологию» Псевдо-Аристотеля за подлинное сочинение Стагирита²⁵⁴

Что касается «Лапидария» Псевдо-Аристотеля, то он по содержанию и целям больше соответствовал «чудесному» направлению в литературе.

«Неизмеримо более популярной, чем „Минералогия“ Бируни, — пишет А.М.Беленицкий, — оказалась „Книга о камнях“ Псевдо-Аристотеля. Она полностью соответствовала господствующему умонастроению. В ней был заключен необходимый минимум фактических сведений, и в то же время она содержала достаточно материала, соответствовавшего общим суеверным и фантастическим представлениям эпохи»²⁵⁵ (разрядка моя. — В.Д.).

В этом смысле чрезвычайно характерным фактом является то, что в «Космографии» Закарийа ал-Казвини, которая очень полно отражала

общий уровень знаний того времени, минералогический раздел в основном заимствован именно из «Книги о камнях» Псевдо-Аристотеля.

К этому следует добавить, что в минералогическом разделе ал-Казвини, используя Псевдо-Аристотеля, неоднократно приводит извлечения из медицинских сочинений Ибн Сины²⁵⁶ и опирается на его теоретические положения²⁵⁷

В «Памятниках стран» ал-Казвини десять раз цитирует ал-Бируни, ссылаясь преимущественно на его «Памятники минувших поколений»²⁵⁸ Но в «Предисловии третьем — О климатах Земли» он использовал скорее всего «Книгу вразумления начаткам науки о звездах» ал-Бируни. Первые фразы в «Предисловии» почти полностью совпадают с первыми фразами 210-го вопроса из раздела «Обитаемая часть Земли» «Книги... науки о звездах»²⁵⁹ Остальные рассуждения в «Предисловии», а также в общих описаниях всех семи климатов²⁶⁰ передают содержание выводов Бируни из раздела «Климаты, страны и города»²⁶¹

Вероятно, из этого можно сделать вывод, что «Асар ал-билад» складывался у ал-Казвини под влиянием ал-Бируни и что название книги ал-Казвини, возможно, было навеяно бируниевскими «Памятниками минувших поколений».

Такой вывод, безусловно, не может быть безоговорочным, но теория «достоверности и возможно-допустимого», изложенная ал-Бируни в «Памятниках минувших поколений», была принята ал-Казвини, и на ней он строил как «Чудеса творений», так и «Памятники стран». Под влиянием ал-Бируни он излагает данные средневековой науки о гидросфере и причинах половодья рек, в чем, оценивая этот раздел у ал-Бируни, П.Г.Булгаков видит «прогрессивный рационализм»²⁶²

В области космологии, так же как и ал-Бируни, ал-Казвини следует учению Птолемея²⁶³ и даже склоняется к учению о вращении Земли вокруг своей оси, ссылаясь на Пифагора²⁶⁴, в чем также нельзя не увидеть тот же «прогрессивный рационализм» его эпохи, который под давлением нормативного ислама вытеснялся из научных сочинений.

Как для ал-Бируни, так и для ал-Казвини высшим личным благом была пропаганда научных знаний²⁶⁵, только ал-Бируни вносил собственный опыт наблюдений и изысканий в пропаганду научной мысли, а Закарийя ал-Казвини собирал и систематизировал необходимый минимум знаний о Вселенной для популярной информации. Естественно, что значение трудов обоих ученых можно расценить только как вклад творца и вклад ученого, объясняющего творчество других.

20) Биографические данные об *Абу Хамиде ал-Гарнати ал-Андалуси* приводились различными авторами²⁶⁶ на основе сведений ал-Маккари²⁶⁷ Есть все основания считать эти сведения неполными и неточными²⁶⁸

По данным ал-Маккари, родился ал-Гарнати в Гренаде в 1080 г. и умер в Дамаске в 1170 г.

В первое путешествие он отправился в 1114 г.²⁶⁹ и побывал в Александрии и Каире, после чего вернулся на родину и через три года через Сардинию и Сицилию снова приехал в Египет для совершенствования в науках. Путешествовать он начал уже в зрелом возрасте, если за дату рождения, согласно ал-Маккари, принять 1080 г.²⁷⁰ В Египте, судя по высказываниям ал-Гарнати, он впервые сталкивается с рассказами о чудесах, что, возможно, и послужило причиной всех последующих его странствий.

В 1118 году[у, пишет он в своем сочинении «Подарок умам и выборки чудес» («Тухфат ал-албаб ва нухбат ал-'аджаб»),] я был в Каире, где встретил шейха Абу-л-Аббаса ал-Хиджази, который в течение четырех лет находился в Индии и Китае. С его слов многие рассказывали удивительные истории об этих странах. И вот тогда я решился спросить его: «Абу-л-Аббас, я слышал рассказы о многообразных чудесах, которые молва разносит с твоих слов, и хотел бы, чтобы ты сам рассказал об удивительных созданиях Всевышнего». При этом присутствовал шейх и имам Мухаммад ибн Абу Бакр ал-Фахри.

— Я видел много такого, о чем трудно говорить, потому что большинство людей сочли бы мои рассказы обманом, — ответил Абу-л-Аббас.

— Да, это присуще людям заурядным и невеждам, — сказал шейх, — но ученые и разумные люди всегда смогут отличить вероятное от невероятного. Беседы о чудесах творений Всевышнего достойны одобрения, потому что в явлениях чудес проявляется и доказательство Господнего всемогущества (разрядка моя. — В.Д.).

После этих слов шейх Абу-л-Аббас стал рассказывать нам:

— Я достиг большого острова Цейлон, в центре которого находится гора Рахун, на которую спустился Адам, да будет благословенным имя его, после сотворения. Вокруг этой горы высятся огромные деревья и раскинулись многочисленные сады. В каждом из этих садов между деревьями встречаются огромные, как стволы пальмы, змеи, способные проглотить человека, быка или барана. Обычно они обвивают какое-нибудь дерево и поджидают свою жертву. Когда же проглотят, то ломают его кости и переваривают все целиком. Поэтому никто не ходит к этой горе.

Я слышал, что царь этого острова имеет мазь, которая делает человека неуязвимым для оружия из железа. Тогда я преподнес подарок его сестре и с ее помощью добился встречи с царем. После нашей беседы он дал мне два камня величиной с небольшое яйцо. Один был белый с красными крапинками, другой — желтый с черными. При этом он объяснил, как изготавливают мазь. Для этого берут кунжутное масло и кипятят до тех пор, пока из него не образуется мазь. Если человек натрется этой мазью, он станет неуязвимым для железа до тех пор, пока не смоет ее. Тому, кто примет внутрь раствор этой мази и при этом не будет пить молоко и есть молочные продукты, также неопасно железное оружие.

— У меня был раб, — продолжал Абу-л-Аббас, — который принял раствор этой мази внутрь, и мои товарищи пытались поранить ему ножом руку и горло, но острое не оставило никакого следа.

Другой царь, это было уже в Китае, подарил мне иную мазь, похожую на виноградное повидло. Как только этой мазью покрывали рану, на ней образовывалась корка.

— Так почему же ты не привез ее? — спросил я его. — Такая мазь полезней любого богатства.

— Я взял с собой большое количество ее, — ответил Абу-л-Аббас, — но всю потерял вместе с остальным имуществом: между Китайским, Индийским морями и морем Кульзума я потерял десять своих кораблей. У меня осталось только небольшое судно, на котором готовили пищу и находились мои слуги. Всемогуший спас только это судно, а остальные погибли.

Позже я слышал, что Абу-л-Аббас преподнес в подарок правителю Каира ал-Афдалу амир ал-джуйшу бесценные дорогие вещи, вывезенные им из Китая. Правитель Каира при этом сказал: «Я хотел бы, чтобы ты обогатил мою страну». Среди этих вещей был кусок черного индийского алоэ, на котором отпечатывалась печать, как на воске. Сам кусок был бесценным и весил 50 маннов. Он привез также китайские чаши и вазы, крепкие, как корунд, и несравненные по красоте. Сам Абу-л-Аббас построил на свои средства в Каире караван-сарай и бани, ежедневно приносявшие большие доходы. Он имел семерых детей от семи рабынь, принадлежавших разным расам. Это были китаянки, индианки, эфиопки, сингалезки, креолки с острова Коромандель — самого красивого из всех индийских островов, на котором вечно царит весна, не бывает знойного лета, холодной зимы, а деревья никогда не сбрасывают листву. Всевышний даровал этому острову многочисленные блага. Дети Абу-л-Аббаса говорили на языках своих матерей. Один из них подружился со мной и подарил мне кусок лучшего индийского алоэ, несколько листов китайской бумаги с рисунками, сделанными голубыми, красными и золотистыми красками. Эти китайские картинки были более красивы, чем те, что бывают на греческих парчовых тканях²⁷¹

С Египта начинаются длительные странствия ал-Гарнати, достоверность которых не подвергается сомнению²⁷² О географическом значении трудов ал-Гарнати, как и о том, насколько верны приводимые им описания, уже неоднократно писалось²⁷³

Рено, рассматривая «Тухфат ал-албаб ва нухбат ал-аджаб» как самую популярную книгу ал-Гарнати, писал, что ал-Гарнати «оказал бы услуги географии и естественной истории, если бы с любопытством соединил больше знаний и критичности»²⁷⁴. Якоб считал, что все данные ал-Гарнати почерпнуты с чужих слов и не представляют большого значения ввиду его легковерия и любви к чудесному²⁷⁵ Крачковский, суммировавший выводы европейских исследователей, писал: «В истории географической литературы его нельзя забывать и потому, что он пользовался очень большой популярностью: примененный им метод объединения на стержне космографического жанра серьезных и точных данных со всякими диковинками очень пришелся по вкусу последующим поколениям»²⁷⁶

Наиболее верную характеристику произведений ал-Гарнати дает А.Л.Монгайт, определяя трудность интерпретации свидетельских показаний путешественника. «Ал-Гарнати, — пишет он, — смешивает личные наблюдения с услышанными легендами и преданиями, он верит в чудесное и этим объясняет все непонятное. Нам чужда логика такого мышления, и поэтому возможно, что, относя отдельные сообщения ал-Гарнати

к разряду неправдоподобного и легендарного, мы упускаем ценные наблюдения автора, искаженные при прохождении сквозь призму его психологии и мировоззрения»²⁷⁷

К этому высказыванию следует добавить, что ал-Гарнати следовал законам определенного литературного жанра, диктовавшего структуру, содержание и стилистику сочинений этого вида литературной продукции.

Если рассматривать сочинения ал-Гарнати как явление жанра путешествий, то приходится учитывать, что этот жанр на всех стадиях развития (и даже в нынешнем его состоянии) тяготел к отражению удивительного и необычного. Он всегда был расцвечен чудесами и выражал изумление открытия.

К XII в. литературный жанр путешествий уже сложился в арабской литературе, и последующее его развитие обнаруживает достаточно четкие стилевые приемы и законы жанра. Сам жанр путешествий, особенно на такой стадии его развития, как это наблюдается в сочинениях ал-Гарнати, синкретичен не только по своему содержанию, но и по стилевым приемам. Прослеживая эволюцию определенных литературных эпизодов, можно заметить, как достоверный факт постепенно обрастал художественным вымыслом и превращался в литературную фантастику. В основе таких фантастических литературных описаний можно выделить достоверный субстрат географического, исторического или натуралистического характера, что и составляет задачу представителей данных дисциплин. Для историка литературы большой интерес представляет литературно-художественный сплав вероятного и невероятного как характеристика художественного мышления определенной эпохи и народа.

В основе литературного жанра путешествий лежат подлинные рассказы и показания очевидцев, но уже в их показаниях вплетается элемент чисто литературный или фольклорный. При описании увиденных стран, городов, рек, озер и т.д. путешественник пользуется рассказами и пояснениями местных жителей. Таким образом, в реалистическое и документальное описание привносятся этимологические мифы, легенды, домыслы и сказочные сюжеты, которые могут быть вероятными или невероятными. В дальнейшем эти рассказы группируются в тематические сборники информационного характера о странах.

По мере накопления рассказов разрастается как документальный материал, составляющий основу описательной географии, так и литературный, тексты которого постепенно трансформируются в фантастические произведения и образуют собственно художественную литературу. Примером тому можно считать «Путешествия Синдбада» — цикл «удивительных» путевых рассказов с элементами фантастики, но в целом основанных на действительности.

Средневековый читатель достаточно ясно понимал, что в «Путешествиях Синдбада» сохраняется только видимость правды и что писатель во-

влекает его в условную литературную игру. Но изящество и убедительность рассказов о Синдбаде «позволяли понимающему всю их условность читателю как бы балансировать между действительностью и фантастикой»²⁷⁸

Собственно, и в современной литературе мы встречаемся с подобным «балансированием» между реальностью и фантастикой.

«Определение фантастики, — пишет С.Лем, — одна из труднейших задач, которую можно было бы для себя поставить. Границы этого понятия очень различны, и поэтому определить, фантастичны или не фантастичны представляемые нами вещи, — сложная дилемма. Квадратная радуга — это безусловно фантастический объект. Но можно ли признать фантастикой такое действие, когда два и два дают семь? Мне кажется, что такая операция может приобрести черты фантастики, если она будет находиться в соответствующем фантастическом контексте. Это означает, что фантастичность не должна быть чертой изолированных понятий, но может принадлежать благодаря подгонке этих понятий к определенному контексту»²⁷⁹

С.Лем делает верный вывод, что фантастические названия обозначают классы частично пустых и частично не пустых понятий. Так, понятие не существующих, но фантастических объектов — это гном, житель Юпитера или летающая улитка. И в то же время африканский божок, компьютер, умеющий гипнотизировать, или двуглавая собака — это названия существующих объектов (т.е. реально возможных), которые большинство людей в общем считают фантастическими.

Что касается пустых фантастических названий, то они неоднородны. «Гномы не существуют по-иному, если можно так сказать, чем летающие улитки, — говорит С.Лем. — Летающие улитки я выдумал сейчас, комбинируя в своем разуме определенные черты реальных объектов, в то время как гнома нельзя выдумать, потому что это устоявшееся понятие в коллективном сознании определенной культуры. Очевидно, и оно когда-то возникло благодаря комбинаторным операциям, но не имело одного автора, во всяком случае, нам о нем ничего не известно»²⁸⁰

Таким образом, пустые фантастические названия обозначают в равной степени как понятия, существующие в коллективном сознании, благодаря чему каждый член такого коллектива или общества может описать вымышленный объект, связанный с названием, так и те объекты, которые до этого никто не придумал, но которые можно сконструировать при помощи разных комбинаций. «Это различие, — пишет Лем, — обуславливает то, что от меня не зависит внешний вид гнома как маленького бородатого человека, но от меня полностью зависит облик летающей улитки... Далее, в том, что гномы реально не существуют, я убежден безусловно, и в то же время о существах на Юпитере я думаю как о чем-то маловероятном. Здесь мы сталкиваемся с прототрадицией экзистенциального статуса фантастических объектов. Если бы обнаружили жителей Юпитера и если

бы общечеловеческое сознание ассимилировало этот факт, они перестали бы принадлежать к разряду фантастических предметов»²⁸¹

В свое время Пешель, характеризуя рассказ о Салламе ат-Тарджумане, считал, что Саллам привез из экспедиции к стене гогов и магогов «богатый набор сказок»²⁸²

Вероятно, так оно и было, но дело в том, что мы настолько загнипнотизированы фундаментальными методами классического источниковедения, искавшего только достоверное в арабских так называемых географических текстах, что целиком забываем о существующей второй их стороне — художественном вымысле и художественном мышлении, представляющих не меньший интерес для истории духовного развития, чем реально установленные факты.

Пертгч, оценивая одно из сочинений ал-Гарнати, пишет, что «ценность всего описания путешествия очень невелика, так как сообщается почти исключительно о чудесах, а следовательно, по большей части бессмысленных баснях»²⁸³

Таким образом, в данном случае критик текста считает бессмысленным все, что лежит за пределами достоверного, хотя для ал-Гарнати, как он сам пишет, цель всего сочинения — показать «вероятное и невероятное», что следует из приведенного выше пассажа из «Тухфат ал-албаб».

Абу Хамиду ал-Гарнати принадлежит несколько сочинений. После возвращения из странствий и паломничества в Мекку он составил первое свое сочинение, «Ясное изложение некоторых чудес Магриба» («ал-Му'риб ан ба'д аджа'иб ал-Магриб»), которое преподнес везиру Йахйе ибн Хубайре (1105–1165)²⁸⁴ Видимо, во второй редакции оно носило название «Выборка воспоминаний о чудесах стран» («Нухбат ал-азхан фи аджа'иб ал-булдан») или же «Ясное изложение некоторых чудес стран» («ал-Му'риб ан ба'д аджа'иб ал-булдан») ²⁸⁵ «Ал-Му'риб ан ба'д аджа'иб ал-Магриб» издал и перевел на испанский язык Дублер²⁸⁶

Второе сочинение ал-Гарнати, получившее наибольшее распространение и представленное большим количеством рукописей, — «Тухфат ал-албаб ва нухбат ал-аджаб» («Подарок умам и выборки чудес») ²⁸⁷, было составлено в Мосуле по совету Абу Хафса Омара ибн Мухаммада ал-Ардабили²⁸⁸ Это сочинение издал Габриель Ферран с обширным комментарием²⁸⁹

Существует и сокращенная версия «Тухфат ал-албаб» под названием «Мухтар мин мухтасар мин „Тухфат ал-албаб ли маджалис ал-ахбаб“»²⁹⁰

По данным Брокельмана, ал-Гарнати создал еще одно сочинение — «Подарок вельможам о морских путешествиях» («Тухфат ал-кибар фи ас-фар ал-бихар») ²⁹¹ и приписывается ему книга «Чудеса творений» («Аджа'иб ал-махлукат») ²⁹², которая не может ему принадлежать, так как содержит ссылки на более поздних авторов²⁹³

Основными произведениями ал-Гарнати, независимо от их редакции, считаются «ал-Му'риб» и «Тухфат ал-албаб».

О.Г.Большаков делает вывод, что «„ал-Му‘риб“, по существу, запись рассказов о поездках автора, о виденном и слышанном в дальних странах. Язык его очень прост, с явными разговорными интонациями, иногда наблюдаются неловкие повторения, характерные для устной речи, записанной слушателем, а не для письменного произведения. В этом сочинении ал-Гарнати совершенно оригинален и свободен от литературных заимствований»²⁹⁴

Вероятно, это некоторое преувеличение, быть может основанное на высказывании самого ал-Гарнати: «Если бы не эти достойные имамы... то я не взялся бы за этот сборник, ибо не считаю себя способным к сочинительству»²⁹⁵

И.Ю.Крачковский, оценивая «Тухфат ал-албаб», заметил, что особую важность имеют рассказы ал-Гарнати о том, что он видел собственными глазами, а такие рассказы составляют приблизительно треть всей его книги²⁹⁶

Эта оценка не совсем точна по отношению к «Тухфат ал-албаб» и в какой-то мере может относиться только к «ал-Му‘риб», если принять на веру некоторые предположения, высказанные И.Грбеком.

Опубликованный Дублером текст далеко не удовлетворителен, потому что содержит всего лишь фрагмент мадридского уникама. В издании опущены первая часть рукописи, которая относится к мирабилиям²⁹⁷, и заключительная. О ней издатель вообще ничего не пишет, так что судить о рукописи в целом трудно.

Та часть, которую издал Дублер, была названа им «Сообщение о путешествии по евроазиатским странам» и содержит описания европейских и азиатских стран. Кончается фрагмент разговором о возникновении замысла, основных маршрутах Абу Хамида во время возвращения на родину, похвальным словом в честь везира Йахьи ибн Хубайры и молитвой.

На основе этого материала И.Грбек, обстоятельно исследовавший издание Дублера, предположил, что опубликованный фрагмент содержит вторую часть «ал-Му‘риб» вместе с заключительными словами первой части рукописи этого произведения, находившейся в Готской библиотеке и погибшей в годы Второй мировой войны²⁹⁸

По описанию Пертча, рукопись в Готе содержала краткий очерк путешествия ал-Гарнати из Испании в Дербенд и Хазарию. Гипотеза Грбека достаточно убедительна, но окончательное мнение об «ал-Му‘риб» можно составить только после открытия какого-нибудь нового списка этого сочинения.

Некоторый свет могли бы пролить публикация полного текста мадридской рукописи или издание критического текста «Тухфат ал-албаб», тем более что предварительный анализ трудов Абу Хамида ал-Гарнати, проделанный Якобом, обнаружил, что «ал-Му‘риб» с точки зрения содержания близок к «Тухфат ал-албаб»²⁹⁹ Эту же мысль развивал и Дублер, писав-

ший, что Абу Хамид повторил в «Тухфат» (сократив некоторые части и стилистически их выправив) информацию, которую давал уже в «ал-Му'риб»³⁰⁰ Что касается текста, опубликованного Дублером, то и он находится где-то на грани между описанием путешествия и литературными вставками уже известных фактов географического и этнографического характера³⁰¹ О самом путешествии Абу Хамида мы знаем очень мало. Автор только несколько раз в очень общих выражениях упоминает, что направился в тот или иной край по морю или суше, говорит о своих встречах и т.д.

На мой взгляд, нет принципиальных расхождений между «ал-Му'риб» и «Тухфат ал-албаб». Оба сочинения посвящены одной и той же задаче — раскрыть чудеса мира. Только в «ал-Му'риб» больше проглядывает ткань путешествия, а в «Тухфат ал-албаб», который целиком включает сведения, содержащиеся в первом сочинении, путевые заметки еще более затушеваны литературными заимствованиями.

Это хорошо понимал Закария ал-Казвини, вероятно, знавший сочинения ал-Гарнати в их полном виде³⁰² В разделе о Хазарском (Каспийском) море ал-Казвини называет сочинение ал-Гарнати по жанровому признаку «Книгой чудес», хотя речь у него совершенно очевидно шла об «ал-Му'риб» (или о второй редакции этого сочинения), так как он оговаривает, что это та книга, которую ал-Гарнати составил для везира Йахьи ибн Хубайры³⁰³

Сам ал-Гарнати разъясняет замысел своего первого сочинения так: «Ученые люди и служители веры попросили меня рассказать о тех чудесах, которые я видел в странствиях по разным странам и морям, и определить, насколько соответствуют истине сообщения о чудесах, правдивость которых закреплена авторитетными мнениями. Призвав на помощь Господа, я согласился и составил этот сборник (*маджму'*) для библиотеки Абу-л-Музаффара Йахьи ибн Хубайры»³⁰⁴

Из слов ал-Гарнати видно, что он составил сборник мирабилического содержания и, следовательно, должен был своим авторитетом очевидца закрепить либо отвергнуть уже известный материал о «чудесах» в интересах теологических наук.

Следуя замыслу, он прежде всего рассказывает о чудесных объектах Андалуса, о пещере семи спящих отроков, о медном городе, построенном джиннами для Сулаймана, о морских чудовищах, чудесах приливов и отливов в океане.

«Большинство этих сведений, — пишет О.Г.Большаков, — содержится в „Тухфат ал-албаб“, и, так же как там, никакого видимого порядка в их изложении не удастся установить. Зато из описания Сицилии и извержения Этны становится очевидным, что перед нами если не путевые записки, то воспоминания о путешествии, изложенные более или менее последовательно»³⁰⁵

Наблюдение О.Г.Большакова, что весь материал, поданный в «ал-Му'риб», как бы нанизан на стержень маршрута, представляется верным

и доказывает, что первичное ядро сочинения составляли личные свидетельства ал-Гарнати, закреплявшие понятия о чудесах, ассимилированные уже давно мусульманской литературой.

Таким образом, «ал-Му'риб» нельзя признать в полной мере оригинальным сочинением.

Известно, что критика источников родилась как необходимость отделения оригинального от приписываемого, известно и то, что приписываемое становится объектом текстологической критики, поскольку оно было сознательно и органически включено в текст либо самим автором, либо редактором, либо позднейшими интерполяторами.

Приписываемое составляет, как правило, значительную часть многих самостоятельных сочинений. Это разнообразные факты, почерпнутые автором у предшественников и других информантов, прошедшие через призму их восприятия и осмысления самого автора. При этом один и тот же факт может рассматриваться с разных позиций и при различных задачах.

Описания чудес Андалуса, пещеры с семью спящими отроками, медно-го города и морских чудовищ заимствованы ал-Гарнати целиком у предшественников.

Легенда о семи спящих отроках имела уже длительную историю в самой мусульманской литературе до ал-Гарнати, начиная с VII в. О ней писали ал-Бухари (810–870), ал-Джахиз (ум. 868), Ибн Хордадбех (писал в 844–848 гг.), Ибн Кутайба (828–889), ат-Табари (838–923), ал-Мас'уди (ум. 956), ал-Мукаддаси (ум. 895), ал-Бируни (ум. ок. 1050 г.)³⁰⁶

О семи спящих отроках писали и земляки ал-Гарнати. Так, ал-Идриси, составивший в 1157 г. географический свод для сицилийского короля Рожера II, передает эту легенду, заимствуя ее у Ибн Хордадбеха³⁰⁷

Однако ал-Идриси делает интересную вставку о том, что в 1117 г. в горе Лохе-Гренадской он видел пещеру с семью спящими отроками и собакой. Испанские арабы, как он добавляет, считают их «подлинными пещерниками», о которых упоминает Коран³⁰⁸ Сам ал-Идриси не считает их «подлинными» и полагает, что это мощи каких-то иных святых.

Таким образом, вопрос о семи спящих отроках был спорным в религиозной литературе X–XII вв., и ал-Гарнати не случайно, как выходец из Андалуса, касается проблемы, волновавшей иракских улемов.

Об этих мощах в горе Лохе пишет также комментатор Корана Абд ал-Хакк ибн Атыйя, посетивший лохскую пещеру в 1110 г.³⁰⁹

Аналогичное можно сказать о Медном городе Сулаймана, чудовищах морей и т.д.

Ал-Гарнати использует материал предшественников достаточно широко. Закарийя ал-Казвини упоминает некоторые его источники. В разделе о животных Хазарского моря он пишет:

Абу Хамид ал-Андалуси в «Книге чудес», которую составил для везира Ибн Хубайры со слов Саллама ат-Тарджумана, посланника халифа к царю хазар, гово-

рит: «Я остановился у царя хазар на несколько дней и вот однажды увидел, как они охотились на какую-то огромную рыбу и, поймав ее, подтащили канатом к берегу. И вот открылось ухо рыбы, и оттуда вышла прелестная красно-белая девица с длинными волосами. Когда ее доставили на берег, стала она кричать, рвать на себе волосы и колотить по лицу руками.

А создал ее Всевышний так, что нижняя половина ее от пупка до колен покрыта как бы грубой материей. Все это на ней было похоже на обычные шаровары. Она была у них до тех пор, пока не умерла»³¹⁰

Ал-Казвини, передавая в сокращенном виде этот рассказ Саллама ат-Тарджумана, заимствует его из сочинения ал-Гарнати. В более полном виде он содержится в «Тухфат ал-албаб», но в нем нет имени Саллама ат-Тарджумана:

Рассказал мне один купец, что в каком-то году вышла к ним огромная рыба, и проткнули ей ухо, и проделали в него веревки, и потащили ее. И открылось ее ухо, и вышла из ее уха прекрасная, красивая девушка, белая, черноволосая, краснощекая, толстозадая, из красивейших, какие бывают среди женщин. И от ее пупка до половины голени белая кожа, как одежда, пояс которой прилегает к телу, закрывающая ее стыд и тело и заднюю часть, как изар, обернутый вокруг нее... Сколько чудес и творений у благословенного Аллаха, а того, чего мы не видели, еще больше, и того, о чем не слышали, еще больше³¹¹

Последняя фраза, вероятно, принадлежит не Салламу, а ал-Гарнати, и она очень точно определяет направление его мысли.

Подобно тому как вопрос локализации пещеры с семью спящими отроками был теологической проблемой, в научной литературе сохранилась проблема великанов, антиподов и народов йаджудж и маджудж, живших за пределами ойкумены, как проблема прошлого и будущего человечества. Ал-Гарнати не случайно вставляет рассказ о мифическом племени Ад и своим авторитетом очевидца закрепляет легенду о том, что адиты после потери «земного рая» ушли на север. Мне кажется, что этот рассказ также не принадлежит самому ал-Гарнати, а скорее заимствован из литературного сборника о странствиях Саллама ат-Тарджумана. Вероятно, из того же источника почерпнул свой рассказ о великанах и Ибн Фадлан, как почерпнул он и другие фантастико-литературные материалы, приводимые в «Рисала»³¹²

Оценивая «ал-Му'риб» как памятник жанра мирабиллий, приходится признать, что при всей фантастичности многих сведений ал-Гарнати это сочинение является одним из первых памятников с сильной реалистической основой, образуемой достоверными показаниями, на фоне которых даже «пустые» фантастические понятия становятся правдоподобными и возможными. У него есть свои «летающие улитки», как и свои «гномы» и «жители Юпитера».

Второе сочинение ал-Гарнати, «Тухфат ал-албаб», отличается большей продуманностью структуры и приближается к классическим образцам жанра мирабиллий, но автору недостает эрудиции и образованности.

В «Тухфат ал-албаб» сведения о чудесах расположены в четырех главах. Первая содержит описание ойкумены, людей и обитателей невидимого мира — мира джинов. Вторая рассказывает о чудесах, присущих разным странам, и удивительных сооружениях; третья — о морях и удивительных животных, о продуктах моря, смолах и амбрах, о диковинках островов, различных видах нефти и проявлениях свойств огня; четвертая — о пещерах и могилах, из которых люди встанут в День воздаяния.

Ал-Гарнати хорошо освоил вкус иракской публики, удовлетворив ее потребности первой книгой.

После того как за ним укрепилась слава увлекательного рассказчика, он уже мог претендовать на ученость и звание литератора. Именно поэтому он придал второму своему сочинению более литературный или, точнее, конвенционально-литературный характер, ввел в него ссылки на авторитеты, большее количество поэтических цитат. Глухие цитаты в «ал-Му'рибе», расплывчатые ссылки на каких-то купцов или встречаемых им во время путешествий лиц здесь, в «Тухфат ал-албаб», приобрели конкретность.

И все же начитанность его невелика. Основные его источники — это рассказы о Салламе ат-Гарджумане, почерпнутые либо из полной редакции «Китаб ал-масалик ва-л-мамалик» Ибн Хордадбега, либо из неизвестного нам сборника описаний путешествий Саллама.

Он знает не дошедшую до нас «Книгу о больших городах и чудесах стран» («Китаб ал-амсар ва аджа'иб ал-булдан») ал-Джахиза³¹³. Не исключено, что она была ему известна только по упоминаниям ал-Мас'уди в «Мурудж аз-захаб»³¹⁴, тем более что именно эту книгу он цитирует в «Тухфат ал-албаб»³¹⁵, описывая александрийский маяк. Помимо них он упоминает Дийа ад-Дина Ибн ал-Асира³¹⁶, Ибн ал-Калби³¹⁷, Ибн Хазима³¹⁸, приводит стихи ал-Мутанабби³¹⁹ и Ибн Абд ал-Азиза³²⁰ и др.

Большая часть заимствований не документируется автором «Тухфат ал-албаб», и часто цитаты представляют собой сокращенные выписки из сочинений, как, например, описание «стены гогов и магогов»³²¹. И нужно отдать ему должное: ал-Гарнати с достаточным мастерством умеет «подгонять» к конструкции своего сочинения разнообразные выписки. Описание природных качеств народов, флоры и фауны стран приведено им в лаконичной и уверенной по своей безапелляционности форме, рассчитанной на невзыскательного читателя.

Вместе с тем ал-Гарнати дает меткие характеристики народам, импортировавшие вкусам читателей. Он, видимо, достаточно хорошо знаком с теорией различия нравов и обычаев народов в зависимости от расположения стран по отношению к Солнцу. Знает он, естественно, и основы арабской географии, описания земель по климатическим поясам, но не придерживается правил научной географии. Он повсеместно нарушает традиции последовательности, и это также свидетельствует о том, что к географии «Тухфат ал-албаб» имел только косвенное отношение.

Общий географический материал в «Тухфат ал-албаб» — поверхностное, рассчитанное на среднего читателя описание. Географические координаты необходимы автору только для того, чтобы «привязать» факты о чудесах.

...На одном из островов Китайского моря[пишет он,] есть птица, называемая Рух. Размах крыла этой птицы десять тысяч саженой. Ал-Джахиз упоминает о ней в своей «Книге о животных» и приводит рассказ о том, что какой-то купец прибыл в Магриб, побывав до этого в Китае. Вернувшись в родные края, в Магриб, он привез большие богатства, и в том числе стержень пера, взятого из крыла птицы Рух. В этот стержень можно было вместиť бурдюк, наполненный водой, и люди удивлялись этому.

Человек этот, которого звали Абд ар-Рахим Китаец, рассказывал разные чудеса о своих странствиях. Так, он рассказывал о том, что, когда плыл по Китайскому морю, ветер загнал их судно на большой остров. Сошли люди на берег, чтобы пополнить припасы свежей воды и набрать дров, и увидели огромный сверкающий купол в сто локтей вышиной. Когда подошли ближе, то оказалось, что это яйцо птицы Рух. Стали они бить его кирками, камнями и палками, пока не проломили. И вот вышел оттуда цыпленок птицы Рух, огромный как гора. Схватили его люди за крыло и стали тянуть, пока не выскочило перо. Так что можно себе вообразить, какое было бы перо взрослой птицы.

Абд ар-Рахим Китаец рассказывал, что моряки убили цыпленка и взяли столько мяса, сколько смогли унести. Некоторые сразу же на острове стали в котлах варить его мясо, помешивая большими палками. Среди тех, что отведали мясо, были и старики. И вот на следующий день они увидели, что их седые волосы почернели да так и остались черными потом. А дело в том, что палки, которыми они помешивали в котлах мясо, были из омолаживающего дерева. Но Аллах знает правду!

— И когда солнце поднялось, — продолжал Абд ар-Рахим Китаец, — увидели люди птицу Рух, летевшую по небу, словно туча. В ее когтях был обломок скалы величиной с дом и даже больше. Больше, чем судно, на котором мы были. Поравнявшись с кораблем, она выпустила скалу. Но парусник был небольшой и малонагруженный и ловко увернулся. Скала упала в море, и Всевышний спас людей...

На индийских и китайских островах водятся носороги длиной около ста локтей. У них по три рога. Один — между глазами, и два — около ушей. Своим рогом они могут убить даже слона. Самка вынашивает детеныша четыре года. Когда кончается первый год, детеныш высовывает голову из живота матери и даже может пастись среди деревьев. Можно ли представить себе такое чудо, когда детеныш может пастись и пребывать в лоне матери?

Когда кончается срок вынашивания и минует четыре года, детеныш выпадает из лона матери и тотчас же стремглав убегает, так что она не может догнать его. А дело вот в чем: он боится, что мать будет вылизывать его своим языком, на котором есть острый шип, и, если она лизнет какое-нибудь животное, его плоть отделится от костей. Китайские цари, осуждая на пытку преступника, бросают его носорогу, и тот вылизывает его так, что остаются только кости.

В стране зинджей встречается полосатый, похожий на итабскую ткань, осел в черно-белую полосу. Но полосы на нем более ровные и красивые, чем на хора-

санских и багдадских шелках. В Каире был такой осел, но потом подох, и хозяин содрал с него шкуру и набил ватой, так что и сейчас в праздничные дни показывают чучело этого осла. Полосатый осел — несомненное чудо...

Один благородный человек, прозванный харунитом, потому что ведет свой род от Харуна ар-Рашида, рассказал, что в Индийском море на одном из островов он видел павлина, выходившего из моря. «По своей красоте, — говорил он, — морской павлин значительно лучше наших и ярче по окраске. Он был настолько великолепен, что мы все воскликнули: „Велик же Господь!“ Этот павлин плавал в море, он осмотрелся, поджал свои крылья, взглянул на роскошный свой хвост и погрузился в воду»³²²

Ал-Гарнати дает пеструю картину чудес и проявлений удивительного в мире. Здесь и нильский крокодил, и птица Укаб; острова, населенные джиннами, птицами, которые выводят птенцов среди логовищ змей; остров, черный, как смола, и остров, на котором растет трава, производящая черную и белую нефть; огненный остров и такой, где камни — золото высокой пробы; остров, где есть камни, на которых белыми буквами сама природа написала имена Мухаммада и Али.

Знай, [пишет ал-Гарнати,] что понятие «этот мир» означает подлунный мир с его атмосферой, гидросферой — все то, что находится вверху, внизу и вокруг этих сфер. Населенная часть Земли, включающая северные, западные и восточные районы, имеет протяженность в сто лет пешего пути. На остальной части Земли нет человекоподобных существ по той причине, что там близко Солнце, губящее лучами все живое.

Север — холоден и сух; северо-запад — холоден и влажен; северо-восток — теплый и сухой. На жару востока оказывает воздействие холодное дуновение севера, холод и влажность запада. По этой причине это самое умеренное место на земле по природным условиям для всего живого. Всемогущий Аллах поселил там своей милостью людей. За пределами их он поместил гогов и магогов. Оба эти народа живут на самом краю земель севера в тех районах, что граничат с морем Мрака, длина которого 80 лет пути.

Между потомками Сима и народами гог и магог есть стена, установленная между отрогами гор. Зу-л-Карнайн, о котором говорится в Коране (18:82 и сл. — В.Д.), построил эту стену из железа и меди. Никто, кроме Господа, ничего не знает об этих народах, кроме того, что они многочисленны, похожи на животных, обладают необычайной силой и храбростью. Они умеют хорошо стрелять из лука, быстро, подобно хищникам, бегать на охоте. Как говорят, у них нет никакой веры, но Господь знает лучше.

Из всей протяженности населенной части Земли, измеряемой в сто лет пешего хода, двадцать приходится на известную часть, причем четырнадцать из них падают на страны черных. Земли черных начинаются за пределами Нижнего Магриба вблизи Танжера и тянутся вплоть до моря Мрака. Некоторые из царей черных приняли, как говорят, ислам. К ним относятся пять народностей, и в том числе в Гане.

В своих пустынных песках они добывают золото в россыпях в большом количестве. Торговцы доставляют им каменную соль на верблюдах, вывозимую из города, называемого Сиджилмаса, который находится в Нижнем Магрибе. Оттуда верблюжьи караваны направляются в пески, напоминающие волны моря. Вместе

с караванами идут проводники, ориентирующиеся в пустыне по звездам и возвышенностям. На весь путь они берут шестимесячный запас провизии. Прибыв в Гану, они обменивают соль на равные по весу куски золота. Иногда за соль они получают вдвое больше золота, но это в зависимости от наплыва торговцев солью.

Жители Ганы самые лучшие из черных и самые красивые. Волосы у них не выются, как у остальных, и, кроме того, они понятливы и смыслены. Некоторые из них ходят в паломничество в Мекку.

Племена фава, куку, мали, гаркрур, гадамес очень храбры, но страна их бедна, так как там мало продуктов питания. У них нет веры в единого Бога, и не отличаются они разумом. Самые злые из них — племя куку. Люди из этого племени плосконосые, с красными глазами и короткой шеей. Волосы у них завиваются в мелкие спирали и похожи на зерна перца. От них исходит дурной запах жженого рога. Куку изготавливают ядовитые стрелы, отравленные кровью желтых змей. Если стрела поражает животное, то в одно мгновение плоть отделяется от кости и животное, даже если это слон, погибает. Куку поедают ящериц, гадюк и других змей. Сами они не боятся ни удавов, ни ядовитых змей, кроме той желтой змеи, из крови которой готовят свой яд. Я видел их луки и тетивы: тетива делается из волокон коры местного дерева. Стрелы у них короткие, примерно в пядь длиной. Острие делается из шипов твердого дерева, похожего на железо. Эти шипы основательно крепятся к стреле, и куку могут попасть ими с большого расстояния даже в зрачок глаза. Это самые худшие из черных. Все остальные используют их как слуг и работников или воинов.

У них есть небольшие плоские деревянные планки с дырочками. Это их музыкальный инструмент, издающий мелодичные звуки. На звуки его выходят из своих логовищ змеи, гадюки и удавы. Тогда они ловят и поедают их. Среди них можно встретить таких, что подпоясываются под одеждой змеями, как поясом; другие же обвивают ими голову, как чалмой. Такие люди встречаются на базарах и неожиданно распахивают свои рубахи, и люди, испугавшись змей, отдают им все, лишь бы заклинатели змей отстали от них. Если им ничего не дают, тогда они могут бросить змею в лавку торговца...

Из ста лет пути по населенной части Земли шесть лет приходится на то, чтобы пересечь Эфиопию, Индию, Китай, Персию, земли тюрков, хазар, славян, византийцев, франков, немцев, лезгов, галисов, арабов, Йемен, Ирак, Сирию, Египет и Андалус до Великого Рима и прочих стран неверных. Среди этих народов мусульмане составляют только тысячную часть.

В Сан'а' есть племя арабов, где каждая особь — это полчеловека, т.е. полголова, одна рука и одна нога. Эти существа называются вабар и считаются потомками Ирама, сына Сима, брата Ада и Тамуда. У них даже есть способность к рассуждению. Живут они в лесных чащах страны Шихр, на берегу Индийского моря. Арабы называют этих тварей наснас, охотятся на них и едят. Говорят эти твари на арабском языке, носят арабские имена и даже знают поэзию. Купцы, бывавшие в тех местах, говорят, что они прочно стоят на своей одной ноге и проворно взбираются на деревья из боязни собак...³²³

Как пишет аш-Ша'би³²⁴ в своей книге «Деяния царей», в стране черных есть народ безголовых людей. Говорят, что в пустыне³²⁵ Магриба есть одно племя, где одни только женщины. Среди них никогда никто не видел мужчин. Но есть у них такой источник, что если женщина спустится в него, то беременеет от воды. Каж-

дая женщина рождает только девочек. Однажды правитель Йемена тубба Зу-л-Мунар, искавший пути в страну Мрака, куда ходил Зу-л-Карнайн, попал в места, населенные этими женщинами. Но Аллах знает лучше.

Живут там (в стране Мрака. — *В.Д.*) твари, не имеющие головы. Глаза у них на плечах, а рот на груди. Этим тварей огромное множество, как диких животных, и они размножаются из поколения в поколение, и несчастья минуют их. Они не имеют здравого разума. Но Аллах знает лучше.

В Индии и Китае верховная власть основана на справедливости, заботе о процветании и великолепии руководства, обеспечивающего безопасность подданным, которые не испытывают страха перед своими властителями.

Индийцы — самые искусные люди во всех науках и искусствах, знают медицину, астрономию, геометрию, в чем никто не может их превзойти...

Китай — большая страна, и правители его беспристрастны и справедливы к подданным. Китайцев в два раза больше, чем индийцев, и они производят множество полезных вещей. Они изготавливают искусные поделки и занимаются ремеслами, в чем никто не может соперничать с ними. Особенно сведущи они в гончарном ремесле, изготовлении парчовых тканей и тому подобном. Как и жители Индии, они поклоняются идолам. Они не едят животных и то, что они дают, как молоко и мед. Китайцы запрещают мусульманам резать буйволов. Когда какой-нибудь китаец болен, он дает мяснику-мусульманину деньги и просит, чтобы тот в течение периода его болезни не резал животных.

Когда среди них умирает чужестранец, а у него были товары, то ни индийцы, ни китайцы ничего не возьмут, как не возьмут его детей или жен. Они особенно почитают мусульманских купцов и не берут с них налогов.

Да прославилось бы еще выше имя Аллаха, если бы мусульманские правители подражали такому великолепному правлению, чего мусульмане вполне достойны. Но правление всегда таково, каково божественное предопределение. Ведь сказал Пророк: «Этот мир — тюрьма для верующих, а тюрьма — это место страха и принуждения». Такое положение случается при отсутствии справедливости и царствовании несправедливости и беззакония, когда благоденствие и удачливость становятся редкими, так что воистину можно сказать, что для верующего тюрьма стала действительностью в этом низменном мире.

Пророк сказал: «Этот мир — рай для неверных, а подлинный рай — это место, где благополучие, благодать, невредимость, справедливость, разумное правление, счастье, напоенное ароматом благоденствия»³²⁶

Ал-Гарнати нужно отдать должное в том, что он достаточно логично завершает раздел разговором о справедливом и несправедливом правлении. Как в классической касиде после *васфа* (описания) следует *касд* (цель), так и этот разговор резюмирует все описания земных чудес, являющихся проявлением божественной воли, среди которых управление подданными — одно из чудес.

Мне кажется, что в этом резюме ал-Гарнати, человек, испытавший немало жизненных невзгод, раскрывается несколько иначе, чем о нем можно судить только по его описанию чудес. Совершенно определенно он исповедует религию, которая является «не чем иным, как беспредельным удивлением перед беспрестанным чудотворством Бога»³²⁷

Он несомненно понимает, что «Господь испытывает человека и народы», ибо в Коране сказано: «...не каждый из смертных одинаково счастлив, так как Господь благодаря этому может узнать верных» (3:140–141). Но вместе с тем он знает, что помимо «Господнего испытания» в мусульманских странах дурное правление, основанное на несправедливости, в отличие от неверных китайцев. Возвращение в мусульманские страны после длительных странствий, видимо, не принесло ал-Гарнати радости.

Уже в «ал-Му'риб» были заложены некоторые темы, получившие потом более полное отражение в «Тухфат ал-албаб». Одна из них — тема захоронений у разных народов. Вероятно, она возникла на почве тех дискуссий, которые велись вокруг проблемы воскрешения в XI–XII вв. в связи с 7–8-м айатами 54-й суры Корана³²⁸ и коранической эсхатологией³²⁹

Закарийа ал-Казвини считал сочинения ал-Гарнати авторитетными. Познакомиться с ними он мог в Мосуле, Багдаде или Хилле, где работал над своей книгой. Фактически его «Аджа'иб ал-махлукат» сложилась веком позже в тех же районах как продолжение традиций ал-Гарнати, но уже на новой, более серьезной основе.

Ферран впервые произвел серьезную проверку соотношения сочинений ал-Казвини и «Тухфат ал-албаб»³³⁰ Проверка была частичной, как указывает сам Ферран, но она обнаруживает прочную зависимость ал-Казвини от данных ал-Гарнати как в «Аджа'иб ал-махлукат», так и в «Асар ал-билад»³³¹ Цитируя произведения ал-Гарнати, Ферран одновременно привел и его заимствования. В «Аджа'иб ал-махлукат» ал-Казвини 17 раз непосредственно ссылался на ал-Гарнати и 18 раз — в «Асар ал-билад»³³²

Иногда ал-Казвини ссылается на автора «Тухфат ал-гара'иб», в котором некоторые видят «Тухфат ал-албаб» ал-Гарнати. В этой связи еще у Феррана возникло сомнение относительно авторства книги «Тухфат ал-гара'иб»³³³

«Я не знаю ни одной географической арабской работы, — пишет Ферран, — озаглавленной „Тухфат ал-гара'иб“. „История арабской литературы“ Брокельмана также не содержит ни одного названия подобного рода, ни географического, ни из какой-либо другой области. С другой стороны, в своих „Чудесах творений“ ал-Казвини несколько раз цитирует „Тухфат ал-гара'иб“ Только в разделах о горах, реках и источниках я обнаружил большое количество цитат из этого сочинения... Так как ал-Казвини знал очень хорошо „Тухфат ал-албаб“ Абу Хамида, у которого он многое заимствует, то не имел ли он в виду испанского автора в словах: „автор „Тухфат ал-гара'иб“?»³³⁴

Но ал-Казвини постоянно подчеркивает различие между авторами «Тухфат ал-гара'иб» и «Тухфат ал-албаб» и, чтобы не возникло смешение, там, где он цитирует ал-Гарнати, говорит: «Сказал Абу Хамид ал-Андалуси», а ссылаясь на «Тухфат ал-гара'иб», упоминает: «Сказал автор „Тухфат ал-гара'иб“»³³⁵. В этих ссылках есть определенная закономерность.

Так, в разделе о Западном море ал-Казвини пишет об островах, ссылаясь поочередно на эти два сочинения:

Абу Хамид ал-Андалуси в своей книге, которую он составил для везира Ибн Хубайры, упоминает, что... на острове Могил есть маяк, построенный на каменной скале без применения какого-либо железного орудия, и вместе с тем у него прочная основа...

Есть там остров, который упоминает автор «Тухфат ал-гара'иб»: «Действительно, в Византийском море есть остров, где много деревьев и цветов, и тот, кто понюхает их, тотчас же уснет».

Абу Хамид ал-Андалуси упоминает, что в Черном океане со стороны Андалуса есть гора, на которой стоит церковь...

И есть такое, о чем говорит автор «Тухфат ал-гара'иб»: «На Западном море есть благословенная птица, которую всегда благословляют мореходы, потому что она предвещает спокойное море...»³³⁶

В одной из статей о животных Хазарского моря ал-Казвини впервые дает название книги ал-Гарнати: «Абу Хамид ал-Андалуси в „Книге чудес“, которую он составил для везира Ибн Хубайры...»³³⁷ Совершенно ясно, что цитируется и называется «Нухбат ал-азхан фи аджа'иб ал-булдан», или «ал-Му'риб ан ба'д аджа'иб ал-Магриб», а не «Тухфат ал-албаб». Судя по тому, что большая часть приводимых ал-Казвини из этой книги «чудесных» рассказов совпадает с материалами, находящимися в «Тухфат ал-албаб», соотношение между этими сочинениями ал-Гарнати было примерно таким же, как между «Аджа'иб ал-махлукат» и «Асар ал-билад» ал-Казвини.

Обе книги ал-Гарнати как современниками, так и последующими авторами, зависевшими от них, относились к жанру «чудесной» литературы. Ал-Гарнати рассматривал «ал-Му'риб» как сборник (*ал-маджму*) сведений о чудесах³³⁸ М.Ковальская в работе об арабских путешественниках пишет: «Абу Хамид ал-Гарнати сослужил хорошую службу не столько для развития описаний путешествий, сколько для возникновения космографии как самостоятельного жанра литературы. Почему он написал космографию, а не использовал возможности обстоятельного изложения своего путешествия? Не все здесь можно объяснить способностью к повествованию. Дополнительной причиной могло быть и влияние среды, в которой он создавал свое сочинение, а главным образом покровителя. Именно они склонили его к научному и научно-популярному изложению знаний. Но, может быть, сказалось и личное желание предстать знатоком вселенной, а не выступать в роли человека, ограниченного вещественным описанием переживаний и наблюдений. Мы слишком мало знаем о его жизни, чтобы решить эту проблему»³³⁹

Действительно, ал-Гарнати совершил одно из величайших средневековых путешествий и, вероятно, мог бы многое рассказать о нем, если бы не рамки условностей жанра, который он избрал сам или ему навязали «благородные имамы».

В «Тухфат ал-албаб» он приводит строки стихотворения, определяющие характер и назначение его книг:

Удивительно! Как можно бунтовать против Бога, и как может увидеть Его тот, кто отрицает?

В каждой вещи есть чудо-знамение, которое доказывает, что Он — единый Господь³⁴⁰

21) С литературной традицией ал-Мас'уди был связан египетский историк конца XII в. *Ибрахим ибн Васиф-шах* (ум. 599/1203 г.)³⁴¹, которого И.Ю.Крачковский характеризует как «любителя легендарного материала»³⁴² Основные данные о нем и его сочинении приводят М.Хвольсон в связи с историей сабейцев³⁴³ и В.Р.Розен при описании Санкт-Петербургской рукописи³⁴⁴ Незначительные данные об Ибн Васиф-шахе содержит «Му'джам ал-му'аллифин», на который неосторожно опирается Мухаммад Бакир Улван³⁴⁵

По сведениям, приводимым Хаджи Халифой, Ибрахим ибн Васиф-шах произвел литературное сокращение «Чудес этого мира» ал-Мас'уди и на этой основе создал одноименное сочинение («Аджа'иб ад-дунья») ³⁴⁶ В других случаях сочинение Ибн Васиф-шаха носит название «Большая книга чудес» («Китаб ал-аджа'иб ал-кабир») ³⁴⁷ Вопрос о редакции или переделке Ибн Васиф-шахом «Чудес» ал-Мас'уди очень запутан ³⁴⁸, тем более что сам ал-Мас'уди не называет это сочинение среди своих трудов. Ибн Васиф-шах также не упоминает «Чудес этого мира» ал-Мас'уди, хотя приводимые им общие сведения о народах и их классификация дают основания предполагать, что он хорошо знал «Промывальни золота» ал-Мас'уди и широко ими пользовался.

Не исключено, что Хаджи Халифа, говоря о том, что Ибн Васиф-шах сократил «Чудеса этого мира», употребил не собственное название книги ал-Мас'уди, а ее жанровое определение. При всех обстоятельствах, Ибн Васиф-шах продолжил традицию ал-Мас'уди и создал оригинальное произведение — «Большую книгу чудес». Такой вывод основан на том, что Ибн Васиф-шах, во-первых, значительно углубил и расширил по сравнению с ал-Мас'уди мифо-легендарную историю, или псевдоисторию, Египта ³⁴⁹, во-вторых, ввел в арабский литературный обиход народные предания коптов об истории Египта ³⁵⁰

В.Р.Розен по этому поводу писал: «Три четвертые этого произведения посвящены египетским царям. Я полагаю, что наш автор вполне добросовестно и действительно читал „Книгу коптов“, на которую он часто ссылается. Такие книги были на арабском языке, правда, он не дает заглавий, и это вызывает подозрения. С другой стороны, я рискую предположить, что эти „книги коптов“ были явно недобросовестными произведениями и, более того, тенденциозной литературой... Я считаю, что „книги коптов“, цитируемые арабским автором, были составлены с целью доказать превосходство коптов над арабами и предназначены оживить национальные

чувства коптского народа. Я не сомневаюсь, что вся эта литература — продукт великого антиарабского движения, представленного шуубийей, которая была одной из доминирующих идей II–III веков ислама»³⁵¹

Такое предположение совершенно исключает возможность трактовки «Большой книги чудес» как механического сокращения сочинений ал-Мас'уди. Абу-л-Хасан ал-Мас'уди, чистокровный араб, связанный с багдадской аристократией, не может быть заподозрен в антиарабских настроениях.

В.Р.Розен был невысокого мнения о способностях Ибн Васиф-шаха, считая его «неловким компилятором, неспособным навести порядок в своей книге и воспроизведившим без колебаний часто весьма противоречивые данные, которые находил либо в „Книге коптов“, либо у передатчиков преданий»³⁵² Но такого же упрека заслуживают почти все арабские средневековые авторы, доверчиво относившиеся к своим источникам. Исследователи ал-Мас'уди считали его также малокритичным в подборке данных³⁵³, и только ал-Бируни, быть может, составляет исключение из этого правила. Видимо, нет оснований считать, что арабские ученые не могли пользоваться методами критической проверки достоверности данных: ведь у них был уже почти шестивековой опыт интерпретации Корана и религиозных преданий. Но, вероятно, они считали нужным сохранить все данные, как бы противоречивы они ни были, и особенно из мифо-легендарной истории человечества. Благодаря такому подходу к преданиям они сохранили разнообразный материал для научной реконструкции подлинной истории и процесса формирования псевдоисторий, которые по большей части были народно-фантастическим воспроизведением прошлого.

Ибн Васиф-шах не был исключением и откровенно писал в предисловии к «Большой книге чудес»: «Мы расскажем о том, что попало нам из преданий о чудесах тайн природных свойств и разных видах тварей, поведаем о наших затруднениях в решении спорных вопросов и как мы их преодолевали. Расскажем все, что положено знать о царях разных стран, и о том, какие создали они диковинки, какие воздвигали удивительные архитектурные сооружения, придумали хитроумные механизмы и охраняемые талисманы-обереги, поведаем о том, как они украшали храмы и какие надписи делали на их камнях. Обо всем этом мы расскажем так, как оно дошло до нас»³⁵⁴

И действительно, автор не пытается толковать старинные предания коптов, за исключением отдельных эпизодов, которые каким-то образом связаны с Кораном или хадисами.

Уже в описании общего вида Земли Ибн Васиф-шах следует египетской традиции, вероятно заимствованной в арабской литературе Ибн Абд ал-Хакамом³⁵⁵

«Ибн Абд ал-Хакам, — пишет Ибн Васиф-шах, — излагает предание, что Земля была сотворена в виде птицы, имеющей голову, туловище, крылья и хвост. Голова птицы — это Мекка и Медина»³⁵⁶

Зооморфное представление о Земле было почерпнуто арабами либо из собственно египетской «зооморфной географии» (возможно, имелся в виду древнеегипетский Хор или богиня Нехебт)³⁵⁷, либо из арабско-бедуинской, восходящей к представлениям западных семитов о Земле как космической птице³⁵⁸

Представление о Земле как о птице долгое время удерживается в египетской арабской литературе. Его сохраняют средневековые историки ал-Макризи и Абу-л-Махасин³⁵⁹, а также известный египетский просветитель XIX в. шейх Рифа'а Рафи' ат-Тахтави³⁶⁰. Для него, видимо, так же как и для Ибн Абд ал-Хакама и Ибн Васиф-шаха, это представление было реминисценцией отдаленных эпох.

Человек, заселяя земные пространства, окруженные морями и окутанные прозрачной атмосферой, наблюдал постоянную смену дня и ночи, движение светил и мозаику звезд, среди которых появлялись, исчезали и снова появлялись пять изменчивых планет. Он видел, как, подчиняясь определенному распорядку, появляются облака, возникают дожди, наполняются реки и высохшая земля покрывается зеленью трав и цветов, чтобы с неумолимой последовательностью со временем сбросить этот покров и вернуться к мертвенному своему состоянию и снова расцвести в установленное время. Земля умирала и возрождалась, как феникс. Представ перед запутанной множественностью закономерных и случайных явлений, над которыми он не властен, человек стремился познать и упорядочить эту множественность при помощи символов. Он создавал космологию, связывая отдельные части множественности и самого себя в единое целое.

На стадии примитивных культур человек стремился познать эту множественность и, описывая Вселенную, пользовался понятиями-символами, которые отображали предметы, окружавшие его повседневно. Так, одно из племен древней Индии представляло Землю как огромный чайный поднос, поддерживаемый тремя гигантскими слонами, стоящими на панцире огромной черепахи. Для египтян небо — это небесный Нил, по которому ежедневно с востока на запад плывет бог Солнца Ра. Ночью он возвращается через подземное жилище мертвого. Иногда он затмевается, когда на его лодку нападает огромная змея. Северные племена представляли себе Землю в виде лося: спина его — горы, шерсть — леса, мошकारа над ним — птицы³⁶¹

Человеческому разуму вообще свойственно подгонять под известные модели новые факты и определять место каждого предмета в иерархии существующего. Уже в самом начале сочинения Ибрахим ибн Васиф-шах вводит нас в мир древних и фантастических рассказов о Земле, в целом мало интересующая последовательностью изложения и расположением глав. Весь космологический и космографический материал, включающий и общее описание Земли, подан суммарно. Сразу же после «Окружающего океана» и его «чудес» следуют предания о городе Тинисе³⁶² (или Танисе)³⁶³, огромном по своим размерам, имевшем сто ворот.

После небольшой вставки о городе вновь дается описание островов на разных морях и океанах со ссылками на Птолея. В Океане, пишет он, двадцать семь тысяч островов.

Аллах сотворил тысячу двадцать народов по количеству в небе звезд. Шестьсот народов проживают на островах Океана, а на материках — четыреста двадцать. На востоке Земли есть такие виды живых существ, которые занимают промежуточное место между животными и людьми. У них львиные головы с длинными ушами, хвосты и перепонки между пальцами рук и ног. Самая близкая к человеку тварь — это вак-вак. Это женские существа, которые висят на деревьях, прикрепленные за волосы, и издают звук «вак-вак»; когда дует ветер, они отрываются от ветвей и падают на землю³⁶⁴

Большое внимание уделено истории человечества, но и здесь повествование лишено строгой последовательности: вначале передаются мусульманские и библейские легенды об Адаме, Ное и его потомках, которые расселились по разным странам и положили начало различным народам. Рассказ начинается с Хама и переходит к Йафету и Симу, от которого происходят арабы и пророки. Линия Хама завершается упоминанием четырех египетских царей, от которых пошли остальные правители Египта. Четыре этих царя — Атриб, Ашмун, Кифт и Са. После Хама подробно рассмотрены йафетические народы. От Хама пошли Джумар, Тубал, Маш, Маших и Маджудж, от Джумара — славяне, от Тубала — бурджане (придунайские болгары. — *В.Д.*), от Маша — тюрки и хазары, от Машиха — ишбан, от Маджуджа — йаджуджи и маджуджи³⁶⁵ За исключением Маша (по генеалогии ал-Мас'уди Маш был сыном Арама или внуком Сима³⁶⁶), который, вероятно, спутан с библейским Тирасом, остальные в целом верно передают библейскую генеалогическую схему.

Линия семитских народов представлена путанно. Вначале говорится о Йа'рубe, мифическом прародителе арабов³⁶⁷, затем следуют краткая заметка об Аврааме (Ибрахиме) и легенды о пророке Худе и дочери Евы Анаке как о первой известной чародейке, после чего излагаются предания о чародейках и чародеях вообще и особенно Египта, так как они были «самыми великими среди всех чародеев и чародеек мира, а греческие мудрецы следовали им в этом»³⁶⁸

Отдельная небольшая главка вводит в историю «Чудесных храмов»³⁶⁹ Чтобы связать весь исторический процесс и показать давность этих удивительных сооружений, Ибн Васиф-шах снова возвращается к жизнеописаниям Адама, первых патриархов и потом уже переходит к Потопу, разделу Земли между потомками Ноя и истории первых правителей Египта до Потопа: Накрауса (Накраса), Мисрама сына Накраса, Абкама-Чародея, Гарнака сына Абкама, Луджима, Хаслима, Харсала, Надсана, Шамруза, Нусизуна, Шарнака, Салхука, разделившего египетский народ на семь иерархических каст и построившего первое капище для поклонения огню³⁷⁰ Традиция огнепоклонничества, по уверению коптов, позже была перенесена

персидским царем Джемшидом в Персию. После Салхука правил его сын Сурид, построивший пирамиды.

Ибн Васиф-шах описывает наиболее известные пирамиды и архитектурные сооружения и доводит историю правителей Египта до Фир'ауна (фараона. — В.Д.), «погибшего во время Потопа в храме, останки которого еще и сейчас виднеются над поверхностью воды. Что же касается Потопа, то у историков на этот счет нет никаких разногласий, как и о том, что он покрыл всю Землю»³⁷¹ На этом кончается допотопная часть истории Египта и начинается новая, изложенная по устным преданиям коптов без особого художественного блеска. Имена правивших в Египте царей приводятся и у других авторов. Есть они в описаниях Египта у ал-Мас'уди, ас-Суйути, Абу-л-Махасина, ал-Макризи, ал-Калкашанди и др. При этом поражает скудость арабских авторов в изложении легенд, преданий и мифов. Там, где тема, казалось бы, должна пробудить фантазию художника, она предстает под рукой рассудочного писателя сухой и бесчувственной, ужатой до двух-трех фраз, сообщающих факты.

Подвиги царей перечисляются монотонно и скучно, потому что для Ибн Васиф-шаха прекрасен и значителен только тот факт, в котором он видит знамение и подтверждение всемогущества Господа и который в сумме с другими фактами раскрывает полноту этого всемогущества.

Страсти, интриги и борьба, порождающие подвиг, остаются вне его интересов, потому что средневековый арабский писатель по преимуществу фактолог, тяготеющий больше к классификации фактов и явлений, к своду разных мнений и конструированию информации для рассуждений о многообразии проявления божественного промысла, чем к фантазии и экспрессии.

Ибрахим ибн Васиф-шах, как это заметно и в трудах других авторов, оживляет описание только в разделах об архитектурных сооружениях, но и здесь легенды и народные рассказы предельно ужаты, доведены до упоминания только имен.

Эти имена, за исключением очень немногих, были обычной фикцией. Упомянутый Фир'аун, образ, вероятно, собирательный, возникший на почве библейских преданий, встречается уже в Коране как злая сила, преследующая Моисея. Но в Коране рассказ о нем эмоционально окрашен. Фир'аун предстает как герой народной повести со всеми ее аксессуарами.

Ибн Васиф-шах оказался неспособным соединить фактически две истории человечества: одну — возникшую среди семитов, и другую — созданную коптами, потомками древних египтян. Сознательно или невольно Ибрахим ибн Васиф-шах дает два потока в развитии человечества, подтверждая уже распространенную теорию множественности цивилизаций и развития их по своим замкнутым циклам, каждый из которых имел своих Адама и Еву³⁷² Эта теория была рассмотрена ал-Бируни в «Памятниках минувших поколений»³⁷³ Сам ал-Бируни пытался свести все данные о происхождении народов в единый контекст.

Теория обособленного и самостоятельного развития разнообразных цивилизаций на Земле неизбежно вытекала из теории различия «темпераментов» народов, обусловленного различием связей определенных земных поясов с космосом.

Так, Абу Наср ал-Фараби в «Политике» пишет о том, что различия народов определены разницей в соотношениях между отдельными участками Земли и небесными сферами, сферой Неподвижных звезд, близостью или удаленностью Солнца, движением планет. Таким образом, различие «темпераментов» стран или климатических поясов обусловило различие рас и народов. Космическое влияние сказывается буквально на всем и порождает своеобразие характеров, темпераментов народов и создает несходство в их развитии³⁷⁴

Уже в IX в. широко дискутировались вопросы единства и различия рас и народов. Ал-Джахиз, показывая разницу в физических и психических свойствах народов, доказывал единство их происхождения и равенство перед религиозным законом³⁷⁵ Дискуссия, естественно, имела опору в конкретной проблеме отношений арабов и неарабов-мусульман, арабской мусульманской аристократии и массы новообращенных в ислам поработенных народов.

Теория различий народов вылилась в ряд работ о достоинствах и естественных свойствах разных народов. Истоки ее, видимо, следует искать в хадисах, характеризующих племена и народы.

Отдельные описания естественных достоинств и способностей народов встречаются у авторов мирабилей, принявших эту теорию за основу рассмотрения соотношений макро- и микрокосма. Отдельные «хаса'ис» («особенности») и «фада'ил» («совершенства», «превосходства») встречаются в работах ал-Джахиза, есть они и у Абу Хамида ал-Гарнати³⁷⁶

Историки Египта с самого начала возникновения исторических трактатов среди египетских арабов сознательно выделяли этот район арабского мира как самостоятельный очаг цивилизации. Обоснование такого выделения дает один из величайших историков арабского Средневековья ал-Макризи³⁷⁷

Переходя к внутрижанровой характеристике этого памятника мирабилеской литературы, вернусь еще раз к его титульным листам. В начале ленинградской рукописи, на фронтисписе какой-то арабский читатель (подпись сделана другой рукой, не переписчика) попытался классифицировать это сочинение: «Начало из „Большой книги чудес“, которую составил Ибрахим ибн Васиф о чудесах Земли, морей, городов, храмов, гробниц и мест захоронений».

В.Р.Розен, как бы подтверждая этот вывод неизвестного читателя, добавляет, что автор, несмотря на то что «обещал изложить „тайнства природы“, по сути дела, если и говорит о земле и ее царях, то только для того, чтобы поведать о чудесных зданиях, которые они воздвигли, инструментах и магических формулах...»³⁷⁸

Этот вывод не совсем точен. Ибн Васиф-шах сам оговаривает в предисловии, что он хочет изложить только доступные ему сведения о чуде тайн «натур» человека, т.е. о «природах» человечества, различии их возникновения в зависимости от «природных мест»³⁷⁹; изложить данные о всех видах разумных и неразумных существ и затем уже привести предания о царях, воздвигших огромные архитектурные сооружения, знавших магические формулы, изобретших «хитростные» приспособления, украшавших храмы и клавших в усыпальницы талисманы-обереги. Приступив к изложению величественной истории Древнего Египта, он, ссылаясь на авторитетного у арабов египетского ученого Птолемея, привел сведения о тысяче двадцати народах, живущих на Земле, у каждого из которых есть своя звезда. Но каким бы ни было влияние звезд, судьба человека и народов определяется всемогуществом Аллаха. Египет достиг удивительных глубин мудрости и даже передал свои знания грекам, но, несмотря на все его изобретения, сооружения и владение тайными заклинаниями, от его величия остались только руины.

Разгадка ко всему этому, как мне кажется, кроется в тех же начальных словах Ибн Васиф-шаха, когда он описывает на основе Ибн Абд ал-Хакама Землю как птицу, голова которой — Мекка и Медина. Из этого символического описания следует, что центр подлинных знаний связан только с исламом. Ибн Васиф-шаху понадобилось привлечь все данные «коптских книг», чтобы утвердить собственно египетскими преданиями неизбежность своих выводов. Ссылки на «коптские книги» придавали достоверность излагаемым фактам.

Ал-Макризи классифицирует сочинение Ибрахима ибн Васиф-шаха как «книгу преданий о Египте», называя ее «произведением огромной важности». По своей узкой жанровой принадлежности, по характеру сюжетов оно, несомненно, относится к «чудесам преданий», которые предназначались для раскрытия «знамений» времени.

Таким образом, уже к XIII в. был создан ряд произведений в жанре мифов, охватывавших основные проблемы «чудесной» литературы.

Космологические, или, несколько уже, космографические, сочинения представляли порядок Вселенной, излагали современные и древние, эзотерические и экзотерические учения о нем, определяли высокий уровень творческих и интеллектуальных возможностей человека в постижении его роли и места в иерархии Вселенной.

В целом была описана вся известная средневековым ученым Земля с ее морями, реками, источниками, горами и пустынями, растениями, минералами и животными, племенами и народами, жившими по разным обычаям, религиозным законам и принципам нравственной философии.

Как и у древних авторов, высочайшим образцом красоты для средневековых арабских мыслителей, ученых, писателей был мировой порядок, а человек как отражение его становился частью этой красоты при условии

интеллектуального и нравственного совершенствования заложенных в нем природой добродетельных качеств. Актуализация этих качеств становилась возможной только на пути совершенствования разума и овладения суммой необходимых знаний. Методы совершенствования поставляла адабная литература, в том числе жанр мирабиллий.

Рассматривая все виды арабской «чудесной» литературы до XIII в., можно увидеть, что Закарийя ал-Казвини использовал их в полной мере. Он систематизировал все данные предшественников и создал в структурном отношении завершенное произведение, охватывающее всю проблематику мирабиллий, изложенную в доступной форме. По этой причине оно стало популярным на мусульманском Востоке.

В данной работе я не касаюсь сочинений выдающегося арабского энциклопедиста, географа и путешественника Йакута ал-Хамави, которые содержат значительный материал в жанре мирабиллий, особенно его «Географический словарь». Есть основания считать, что сам Йакут не только придавал большое значение мирабиям, но и составил сочинение в этом жанре. Однако мне не удалось разыскать это произведение, а возможность выделения мирабиллий из «Географического словаря стран» сопряжена с огромной текстологической работой, требующей много лет исследований и специального изучения всего наследия Йакута, автора не менее, если не более, значительного, чем ал-Казвини.

Последователи ал-Казвини
и канонизация жанра

Шамс ад-Дин ад-Димашки

Вскоре после смерти ал-Казвини и, по существу, в той же среде был создан еще один памятник «чудесной» литературы — «Нухбат ад-дахр фи аджа'иб ал-барр ва-л-бахр» Шамс ад-Дина ад-Димашки (1256–1327)¹ Название этого сочинения по-разному переводится в нашей литературе. И.Ю.Крачковский переводит как «Выборка времени о диковинах суши и моря»², Н.А.Медников — «Избранное века касательно чудес суши и моря»³ Но во всех случаях исследователи относят памятник к сочинениям космогеографического характера.

Я уже имел возможность говорить о трудности переводов названий арабских сочинений. Стремление арабских авторов к емким (с нашей точки зрения, вычурным) названиям создало немало осложнений. Вероятно, в тех случаях, когда мы испытываем затруднения при переводе названий книг или отдельных глав, их нужно экстраполировать из содержания сочинений. Буквальный перевод названий часто ничего не говорит о содержании книг, но сами арабские авторы не стремились к вычурности, а пытались дать лаконичное и содержательное название сообразно моде того времени. «Нухбат ад-дахр» следует понимать как «лучшее времени», «отборное» или «сливки времени», т.е. самое лучшее, отборное.

Нет никаких сомнений в том, что ад-Димашки знал о «чудесных» сочинениях ал-Казвини и пользовался ими. В структуре «Нухбат ад-дахр» заметно много общего с «Аджа'иб ал-махлукат» ал-Казвини, но в целом ад-Димашки отходит от плана «Чудес творений», и только местами в космогеографической части проглядывает это сходство, которое могло быть принесено условиями самого жанра⁴

Шамс ад-Дин ад-Димашки жил в переломный период, т.е. в то время, когда монголы овладели Багдадом и окончательно рухнул Арабский ха-

лифат⁵ Сирия, где жил ад-Димашки, благодаря победе полководца Бейбарса в 1260 г. над монголами вошла в состав мамлюкского государства. Монгольское нашествие перекроило политическую карту мусульманского Востока, создало предпосылки для возникновения локальных, политически самостоятельных государств, где стали развиваться и свои локальные литературные течения. Для полного их завершения не было условий: рушились политические объединения, падали династии, мусульманский мир стал меняться, как фигуры в калейдоскопе. Политический мир был неустойчивым, но вечными и незыблемыми оставались «чудеса» творений человеческих рук, постоянными — «чудеса» Господних установлений.

Автор «Нухбат ад-дахр», провинциальный имам из селения Рабва, что неподалеку от Дамаска, был очевидцем многих событий, повернувших исторический ход развития арабских стран, но эти события получили незначительное отражение в его книге. Он мог зафиксировать мощное землетрясение, провал горы под Иерусалимом, но не падение династий. Политика и современная история не были предметом интересов авторов мирабиллий. Только при описании отдельных городов в связи с памятниками они могли вставить короткую реплику о том, что город разрушен либо крестоносцами, либо мусульманами.

Арабские историки дают многочисленные показания тех разрушений и опустошений, которым Сирия подвергалась в XIII–XIV вв. Массированные удары монголов, постоянные междоусобные распри и упорное «вращание» крестоносцев на побережье Средиземного моря превратили страну в сгусток страданий. Здесь возникали и гибли религиозные секты, уничтожались целые селения и города, разрушались памятники культуры предшествующих поколений, объединялись и разобщались народы и религии. Как следствие бесконечных бедствий и неверия в официальные религиозные институты в исламе укрепляется мистическое направление, постепенно охватывающее и разнообразные сферы литературы. В религиозной философии наиболее авторитетным становится Ибн Араби, в поэзии — египетский мистик Ибн ал-Фарид. Мистицизм проникает и в научную литературу, вытесняя и выхолащивая рациональные знания. Однако, несмотря на усилия мистических религиозных направлений, в науке остаются небольшие очаги рационализма как прямое свидетельство постоянной борьбы двух направлений.

Известно, что Шамс ад-Дин ад-Димашки имел еще вторую нисбу — ас-Суфи (Суфий). В конце жизни он удалился в область Сафад в Палестине, где и умер отшельником близ горы Фавор.

Касаясь идеологии ад-Димашки, можно сказать, что его «Нухбат ад-дахр» не обнаруживает следов очевидного суфизма. Правда, Фритч, исследуя материалы полемики ад-Димашки с критскими христианами, считал, что автор «Нухбат ад-дахр» не принадлежал к старой школе суфиев, враждебной философии, а «примыкал к тому направлению, которое вслед

за Ибн Араби признавало законность применения в определенных рамках спекулятивного метода»⁶

Введение к «Нухбат ад-дахр» не дает никаких оснований считать ад-Димашки сторонником старой или новой школы суфиев. Он не только привычный и стереотипный мусульманин-суннит, но и склонен к рациональному мышлению, как и ал-Казвини. Анализ опоры на авторитеты в естественно-исторической части, особенно в зоологии, ботанике и минералогии, показывает, что ад-Димашки отбирал в основном данные научных изысканий предшествующих эпох и в меньшей степени опирался на спиритуалистические объяснения причин. Еще Руска подчеркивал значение научно-естественного раздела в «Нухбат ад-дахр» для истории науки⁷ Географическая часть сочинения ад-Димашки содержит данные, неизвестные другим авторам. Сирия и Палестина описаны им с большей достоверностью и полнее, чем другими⁸

В полной мере этот памятник литературы нельзя отнести к космогеографии. Ад-Димашки значительно уже ставит задачи, чем ал-Казвини: он опускает описание небесного порядка (макрокосм) и начинает исследование «чудес» с земной сферы.

Частично содержание «Нухбат ад-дахр» вырисовывается, хотя далеко не полно, из Введения и Оглавления.

Так, во Введении автор излагает основной замысел книги.

...Я назвал свою книгу «Лучшие рассказы о чудесах суши и моря», потому что она содержит знания о всей сфере Земли, ее климатах и их делении, сведения о разногласиях древних мыслителей относительно земной сферы и рассуждение о признаках деления, о населенных землях на прилегающих и отдаленных морях. об островах, горах, реках, озерах, огромных чащобах, государствах и дорогах: о больших городах и волостях, о памятниках старины и великих сооружениях, об источниках и колодцах, об удивительных истоках и редкостных по виду животных, о диковинных растениях, о ковких и плавящихся минералах и их минеральной принадлежности; о драгоценных и благородных камнях и о том, что примыкает к ним по сходству и цене, и о том, что имеет цену не больше пыли. Я опишу их особенности или внутренние свойства, цвет дорогих камней, их природу и свойства, месторождения и причины рождения их в рудниках сообразно тому, как говорили древние мыслители. опишу и просторы Земли, и территории ее частей, измеряя расстояние временем движения и милями, почтовыми станциями, фарсангами и астрономическими градусами; расскажу о ширине и высоте гор; опишу расселенные по Земле народы; расскажу об их происхождении, патриархах и тех, что были первыми среди них; поведаю коротко о спорах между знаменитыми народами и об особенностях их земель, описывая один район за другим и город за городом; я расскажу о внешних особенностях язычников; о тех, что относятся к человеческому виду после остальных животных, опишу признаки цивилизованных народов и наиболее известных людей среди них, их праздники и жертвоприношения сообразно тому, что дают нам для понимания памятники, сохранившиеся от них, и прочие косвенные данные...

Свою книгу я завершил географической картой, выполненной в красках разными цветами и вычерченной с коррективами при определении долгот и широт определенных местностей обитаемых районов Земли... На карте вычерчены отдельно заградительные от набегов валы, башни крепостей, города и знаменитые храмы. Вся книга разбита на девять глав — «ворот»⁹

Эта карта, насколько известно, до настоящего времени не обнаружена. В ленинградской и других рукописях «Нухбат ад-дахр» содержатся рисунки и контурные чертежи, частично воспроизведенные в издании Мерена.

Оглавление, как это часто бывает в мусульманских сочинениях, отражает материал только основной его части.

Из Оглавления и частично из расстановки глав видно, что план сочинения ад-Димашки иной, чем в «Аджа'иб ал-махлукат» ал-Казвини, даже там, где автор прямо заимствует материалы своего предшественника. Он значительно расширяет минералогический раздел и во многих местах дает более четкие представления своего времени по минералогии и теории географии, чем ал-Казвини, пользуясь не только «Минералогией» Псевдо-Аристотеля, но и другими сочинениями. «Минералогию» Бируни он не знает, как и ал-Казвини.

Источники ад-Димашки, частично приведенные в издании «Нухбат ад-дахр» Мереном, относятся к наиболее авторитетным в арабской научной литературе. Он хорошо знает «Всеобщую историю» Ибн ал-Асира, знаком с работами Ибн Дурайда (ум. 983), Ибн ал-Калби (ум. 819-20), Ибн Лахи'а, Абу Амра ибн Абд ал-Барра (ум. 1070), Абу-л-Йакзана, Мухаммада ибн Абдаллаха ал-Мусаббихи (ум. 1029), авторов исторических и генеалогических трактатов. Он цитирует «Альмагест» Птолемея, работы астронома ал-Хорезми по математической географии, знаменитую книгу по земледелию «ал-Фаллаха ан-набатийа» Ибн Вахшийи и его химический трактат «Тайны Солнца и Луны» («Асрар аш-шамс ва-л-камар»), географов Абу Зайда Ахмада ибн Сахля ал-Балхи, Ибн Хаукаля, Кудаму ибн Джа'фара, Абу Убайду ал-Бакри, аз-Зинджани, ал-Идриси и особенно ал-Мас'уди¹⁰

Многие цитаты из приводимых им сочинений взяты у ал-Казвини без ссылок на него. Теория землеописания изложена ад-Димашки коротко и мало чем отличается от той, что была суммирована «Братьями чистоты», ал-Бируни, ал-Газали и ал-Казвини в «Космографии». Ссылаясь на астрономов, он пишет о Земле как космическом теле, вращающемся вокруг своей оси. Земля была сотворена просторной, холодной, сухой, целостной и плотной, чтобы на ней могли существовать и развиваться живые существа, зародиться минералы и держаться растения. Все четыре царства природы связаны между собой как ступени и немислимы друг без друга.

Земля имеет форму неровного, зубчатого шара и находится в центре Вселенной как малая звезда или как точка, вокруг которой расходятся круги небесных сфер, или как желток в яйце. Земля — самый нижний пре-

дел мироздания и его проекция. Сама земная сфера окружена водой, за исключением материков, представляющих собой выступы. У Земли и Солнца свои центры вращения, и по этой причине если Солнце приближается к южной части Земли, то удаляется от северной. При таких смещениях происходит и смещение вод в Мировом океане. Если Солнце приближается к южной части Земли, северные районы становятся сухими.

«Божественная мудрость» проявилась и в окраске Земли: повсеместно преобладает серовато-землисто-зеленый цвет, поглощающий яркий свет, иначе люди и животные не смогли бы видеть окружающие их предметы. «Божественная мудрость» проявилась и в строгом порядке взаимоотношений бытия и взаимосвязанности животных, растений и минералов.

Вода не в состоянии разлиться по всей суше, потому что уровень суши выше уровня воды. Вода удерживается на Земле благодаря действию атмосферы, которая обладает силой притяжения. По одной из гипотез, как пишет ад-Димашки, Земля сохраняет срединное место во Вселенной благодаря вращению небесных сфер. Вращение создает центробежные силы, которые равномерно удерживают Землю в определенном состоянии и месте. По другой гипотезе, сама Земля, вращаясь вокруг себя при неподвижных сферах небес, создает силу, удерживающую ее в этом состоянии и месте. Шарообразность Земли подтверждается рядом опытов и не подлежит сомнению, точно так же как не подлежит сомнению, что самая низкая точка Земли — это ее центр. Диаметр Земли равен 7414 милям, а окружность — 20 400 милям¹¹

Геодезические и астрономические измерения подтверждают правильность этих выводов. Измерения расстояний выработаны учеными и народами на практике. Тело Земли делится на 360 равных частей, причем каждой земной части соответствует часть небесного свода, и они именуются градусами. Небесный свод условно разбит на знаки Зодиака, и каждый небесный градус — это 392 542 фарсаха.

Описав приемы и единицы измерения расстояний и площадей, ад-Димашки, используя данные «Альмагеста», определяет пределы ойкумены, предварительно введя в теорию понятие деления Земли на юг, север, запад и восток. Здесь же он приводит гипотезу о «центре Земли», т.е. точке пересечения запада, востока, юга и севера, получившей название Арин. Ссылаясь на Птолемея, он говорит, что это населенная часть Земли и что, по преданиям персов и индийцев, в этом месте живут антиподы, или «напротив живущие». Возможно, он знал о работах Макробия в каких-то не дошедших до нас переработках¹². По фантастической географии Ибн Араби, на которого ад-Димашки ссылается, здесь находились огромная, неприступная, запретная для людей цитадель дьяволов и трон Иблиса.

В описании обитаемой части Земли автор зависит от «Географии» Птолемея, на авторитет которого ссылается¹³, также как и на Абу Зайда ал-Балхи¹⁴. Возможность жизни в определенных районах Земли зависит от

близости или удаленности Солнца. Все человечество размещается в пределах семи климатов, которые описываются коротко, как и у ал-Казвини. Следуя греческой традиции, ад-Димашки указывает цвет кожи и глаз жителей каждого климата.

Космическое влияние сказывается на всех царствах природы. Каждому району соответствуют планеты и звезды, способствующие зарождению определенных видов минералов, произрастанию определенных видов растений и формированию отличительных черт характера каждого народа. Теория темпераментов (*мизадж*) излагается ад-Димашки только в этой связи и ничем не отличается от той, что содержится, например, в «Медицинской поэме» Авиценны. Но автор «Нухбат ад-дахр» как бы концентрирует внимание на III и IV климатах. «Самые уравновешенные по темпераменту, — пишет он, — самые степенные, серьезные и разумные, самые приятные цветом кожи люди живут в четвертом климате»¹⁵ В этих климатах родились пророки, отсюда началось расселение всех народов, и здесь начинались основные очаги цивилизации, следы которых сохранились в древних развалинах. Эта мысль дает повод ад-Димашки описать наиболее крупные, «чудесные» памятники старины и поговорить о мифо-легендарных правителях. Большая часть этих описаний известна в мирабиллистической литературе: они содержатся в «Словаре стран» Йакута и в «Памятниках стран» ал-Казвини. Но в «Нухбат ад-дахр» есть отдельные записи, не встречающиеся в других сочинениях.

Приведу несколько выдержек, характерных для повествовательного стиля ад-Димашки и для «чудесного» жанра в целом.

Знатки преданий и истории пишут, что первое величественное сооружение на Земле после Потопа возвел Нимруд Великий, сын Куша и внук Хама. Это была башня, которая называлась Спиральной. Строилась она на земле Вавилона, и сейчас еще сохраняются ее следы в виде холма, похожего на гору. Длина ее составляла 5000 локтей, а возводилась она из камня, кирпича, скреплявшегося свинцом, воском и молоком. Нимруд хотел построить эту башню на тот случай, если хлынет второй Потоп. Но Всевышний разрушил ее однажды ночью криком и разобщил язык людей на много языков, и «забавляли» они с этих пор на разных языках, отчего и место это называется Бабил¹⁶

В Библии не говорится о разрушении Вавилонской башни, вероятно, потому, что она еще была цела, когда возникли вокруг нее легенды о смешении языков (древнееврейское «балал» — «смещение» — передано у ад-Димашки арабским четырехбуквенным глаголом «табалбала» — «смешиваться») (Быт. 11:7–9).

Геродот описывает башню (или, точнее, зиккурат) как действующую¹⁷, что свидетельствует о том, что миф о разрушении Вавилонской башни возник в простонародной среде значительно позже и, возможно, под влиянием мусульманских религиозных текстов, в которых встречаются рассказы о разрушениях «небесным криком».

Так, во всех версиях о городе Многоколонный Ирам говорится, что он был разрушен «небесным криком».

К чудесным сооружениям[пишет ад-Димашки,] относится Многоколонный Ирам, которому не было в мире равных. Передатчики преданий рассказывают, что его выстроил Шаддад, сын Ада, в месте, расположенном между Хадрамаутом и Зафараном в Йемене¹⁸ Его разрушил небесный крик и погубил тех, кто был в нем¹⁹

Предание о «стене Зу-л-Карнайна» (ад-Димашки его называет первым из «тубба» — правителей Йемена²⁰) передано на основе записи Ахмада ибн Сахля ал-Балхи²¹ Судя по персидской лексике рассказа, описание «стены Зу-л-Карнайна» возникло в персоязычной среде. Версия рассказа о «стене» у ад-Димашки близка к той, что более полно изложена у ал-Казвини на основе «Книги путей» Ибн Хордадбеха²² Версия ад-Димашки–ал-Балхи содержит некоторые дополнения. По ней, Зу-л-Карнайн установил железные и бронзовые изваяния воинов на «стене» и расположил их так, что они напоминают по своему порядку сторожевое охранение. Время от времени эти муляжи воинов издают крик, который слышен на большом расстоянии. Вся стена представляет собой фортификационное сооружение, соединяющее десять горных вершин и окружающее пределы народов гог и магог²³

О знаменитом «арабском сооружении» — замке Гумдан в Йемене автор «Нухбат ад-дахр» говорит мало, но приводит среди имен его строителей родоначальника арабов Йа'руба ибн Кахтана, Ваиля ибн Химйара ибн Саба и Биварасифа, мифического иранского правителя, одного из родоначальников арабов по иранской мифической родословной. По сведениям ал-Димашки, Гумдан первоначально был храмом Венеры²⁴

Наиболее интересны описания храмов и астрального культа сабейцев и огнепоклонников²⁵ По данным «Нухбат ад-дахр», у сабейцев была как бы «цепь храмов». Каждый из них имел свое предназначение и место в общехрамовой иерархии, вероятно аналогичной иерархии небес. Все эти храмы означали «цепь причин» в познании Причины причин.

Основным был храм Первопричины, выстроенный в виде круглых, поставленных друг на друга шатров. Наверху храма было сорок восемь окон, расположенных на восточной и западной сторонах. Солнечные лучи из этих окон падали в отверстие посреди верхней части купола и отражались на полу так, что создавалось впечатление, будто Солнце постоянно в зените.

Один из храмов называется Храмом Перворазума, другой — Храмом Политеи (ас-Сийаса), третий — Необходимости, в котором содержатся чертежи десяти сфер. В Храме Души находится изображение многоликого, многорукого и многоногого человека.

Храм Сатурна напоминает шестигранник из черного камня. На каменных плитах изображен Сатурн в виде темноликого седого индийца с мотыгой в руке. Рядом с ним — изображение человека, тянущего из колодца ведро, привязанное веревкой, затем человека, изучающего древние тайные науки, плотника, царя, еду-

шего верхом на слоне, вокруг которого стадо коров и буйволов. Все стены этого храма покрыты росписью, а в центре — трон на широкой круглой подставке, образующей как бы высшую ступень, от которой кругами спускаются девять ступеней. На троне восседает идол, сделанный из сатурнита — черного свинца или черного камня.

Ал-Мас'уди пишет, что этот храм считается священным и будто бы пророк Идрис указал место для него и повелел приходить сюда на поклонение. По этой причине храм остается невредимым на протяжении многих веков.

По субботам сабейцы, одевшись в черные одежды и взяв в руки оливковые ветви с листвою, которую они перебирают, как четки, идут в этот храм и отдают почести священному Сатурну, затем приносят в жертву беззубого быка и несут его к специально вырытому в земле помещению, над которым лежит решетка, потом отсекают и бросают вниз бычьи ноги. После этой церемонии разводят костер и сжигают тушу. Во время сожжения они читают молитву, смысл которой в переводе на арабский состоит в следующем: «О ты, Священный Бог, от природы склонный ко злу, не делающий добра, в то время как зло есть беда, противопоставленная удаче, сравнимой с красотой. Ты тот Бог, который портит ее и от взгляда которого приходит беда. Мы принесли тебе в жертву похожее на тебя. Прими же его и не причиняй нам зла».

Есть у них и Храм Юпитера, построенный в форме усеченной пирамиды из зеленого камня. Стены храма покрыты зеленой краской и обтянуты зеленым шелком. Посреди храма на пьедестале, к которому ведут восемь ступеней, возвышается идол, сделанный из олова. При храме живут служители, совершающие постоянно служение идолу.

Некоторые говорят, что здание кафедральной мечети в Дамаске в давние времена было Храмом Юпитера и построил его Гирон ибн Сад ибн Ад. До появления пророка Моисея он оставался Храмом Юпитера, а в его времена стал иудейским святилищем и оставался им до появления христиан, превративших его в свою церковь. Во времена ислама ее сделали мечетью для мусульман. По преданиям, этому месту поклонений около четырех тысяч лет.

Юпитеру поклонялись по четвергам и сабейцы. Одетые в зеленую одежду, они приходили в храм с ветками кипариса и украшались можжевеловым или ожерельями из орешков кипариса. С собой они приносили грудного младенца. Но задолго до этого служители храма покупали молодую невольницу, которая беременела от одного из жрецов. Спустя три дня после родов они брали мать и ребенка и закалывали дитя на руках у матери. При этом они произносили молитву, смысл которой в следующих словах: «О Господь добра, ты, который не знаешь зла, ты — счастье и дарующий счастье, прими наше жертвоприношение и дай нам хлеб наш насущный от доброты твоей!»

Храм Солнца у сабейцев имеет форму куба. Стены его позолочены, выкрашены в желтый цвет и обиты желтой парчой. Посреди храма на пьедестале, к которому ведут шесть ступеней, возвышается идол из золота, украшенный драгоценными камнями. На идоле — порфира, а на ступенях, ведущих к нему, расположены другие идолы, сделанные из различных материалов, — деревянные, каменные или из сплавов. Большая часть этих идолов представляет собой фигуры умерших царей сабейцев, изображения которых сохранились. В воскресенье (т.е. в первый день недели. — В.Д.), когда Солнце находится в восточной части созвездия Тель-

ца, сабейцы направляются к Храму Солнца, надевая украшения, венки, лучшую одежду. Каждый из них несет кадило с ладаном и алоэ и говорит слова молитвы: «О ты, Великое светило, разжигающее огонь и сжигающее все. Ты — огненный Господь, обладающий действующей силой и всеобщей душой, сверкающий светом! Мы пришли к тебе с невестой, избранной для тебя и похожей на тебя! Прими же ее, и дай нам хлеб наш насущный из добра твоего, и избавь нас от зла твоего!» На совершение ритуального приношения они приводят рабыню, мать того младенца, которого убивают в жертву Юпитеру.

Говорят, что в Египте тоже был Храм Солнца, построенный Хушангом. Развалины его еще видны в Гелиополисе. Поэтому Гелиополис и называется Айн Шамс (Оком Солнца), а это несомненно величественное чудо.

Храм Венеры имеет форму удлиненной пирамиды. Стены его покрашены голубой краской — лазуритом и покрыты покрывалами, на которых развешаны разнообразные музыкальные струнные и ударные инструменты. Молодые красивые невольницы и служители храма не перестают петь и играть на инструментах. Посредине храма стоит трон, и на нем восседает идол из красной бронзы. К идолу ведут пять ступеней.

Говорят, что в Андалусе, в горах Тулайтула (Тоledo. — В.Д.), был также огромный Храм Венеры, построенный царицей Клеопатрой. Поклонялись Венере в пятницу. В этот день служители храма выходили в белых одеждах и выносили статую Венеры, пели и играли на музыкальных инструментах. В процессии участвовала седовласая старая скоморошица, которую служители водили вокруг храма, говоря: «О веселая, дающая счастье, поющая госпожа, жена Солнца и Луны, когда Луна в созвездии Быка и Весов! Мы приносим в жертву тебе похожую на тебя белокурую, шутливую, как и ты, веселую, как и ты. Прими ее от нас!» Затем они приносят дрова и обкладывают ими старуху и поджигают. Пеплом старухи посыпают потом идола.

К чудесам подобного рода относится Сфинкс, изображающий Венеру, смотрящую на Египет. Сабейцы утверждают, что Венера дает радость и веселье женщинам, мужчинам и детям...

Храм Меркурия удивительно красив. Он построен в виде шестигранника, внутри которого куб. Стены храма расписаны изображениями двух красивых юношей, в руках которых зеленые палки и свитки с текстами гимнов. Храмы Меркурия были в Сайде и Фергане, последний называли Кушан-шах, его построил один из первых персидских царей. Халиф ал-Му'тасим разрушил его.

В центре храма стоял трон, к которому вели четыре круговые ступени. В храме было четыре двери, и, когда наступала среда, четвертый день недели, приводили молодого смуглого, хорошо образованного писца, лишали его разума, дара речи и выставляли перед идолом, говоря: «О господин радости, мы приносим в жертву тебе похожего на тебя по характеру, прими его от нас!» Затем они рассекали его вдоль и поперек, сжигали на кострище и пеплом посыпали лик идола. Идол был полым и сделан из разных минералов и китайского фарфора. Пустоту заливали большим количеством ртути.

Храм Луны построен в форме пятигранной пирамиды с многочисленными надписями золотом и серебром или позолотой по железу и меди. Посредине храма стоял трон, к которому вели три круговые ступени. На троне восседал идол из чистого серебра. Говорят, что лунный храм был в Балхе и назывался Навбахар

(в тексте Кавбахар. — В.Д.). Построил его Менучехр как Храм Луны, а когда приняли огнепоклонничество, храм стал капищем огнепоклонников.

В Харране также был Храм Луны в виде цитадели. Назывался он Мидрак, и на воротах его была сделана пехлевийская надпись. «Говорит Биварасиф: есть ворота царей, в них входят трое — разум, терпение и богатство».

Когда наступало полнолуние, сабейцы посещали храм, одеваясь в белые одежды, и несли серебряные кадила, сети для ловли дичи. С собой они приводили темнокожего большеголового человека, говоря: «О посланник Бога, о брат светозарного Солнца, о самый искусный из пяти небесных жемчужин, мы пришли к тебе, чтобы принести в жертву похожего на тебя». Затем они танцевали, привязывали приведенного мужчину к ногам идола и душили веревками до тех пор, пока он не умирал. Кровью удушенного окрашивали идола²⁶

Отвлекаясь от разбора подлинной и псевдоистории сабейцев, так как это обстоятельно проделал Хвольсон еще в прошлом веке, можно обратить внимание на некоторые факты, удивившие ад-Димашки.

Интерес к сабейцам в мусульманской литературе проистекал из коранического текста: «...те, что верят в Бога и в День воздаяния, — иудеи, христиане и сабейцы и совершающие добрые поступки не должны бояться и не будут опечалены»²⁷ Средневековые арабские писатели понимали под сабейцами древних халдеев, персов, буддистов, вообще звездопоклонников и язычников. Но, как это видно на примере ад-Димашки²⁸, они отличали «подлинных» сабейцев от «мнимых». С точки зрения мусульман, «подлинными» были те, кто придерживались понятия о едином Боге, вероятно христианские гностические секты — родоначальники мандеев, или христиан святого Иоанна, проживавшие в районе Персидского залива. В первой половине IX в. остатки древнесирийских язычников, приверженцев греческой культуры, стали именовать себя также сабейцами, чтобы избежать притеснений со стороны мусульман. Эта часть сабейцев расселилась в Северной Месопотамии, особенно в районе Харрана и Багдада. Религиозные верования сабейцев были смешением разных религий: халдеизма, парсизма, иудаизма, христианства, — а также гностицизма и неоплатонизма. Эти сабейские секты с давних пор стали оказывать влияние на мусульманских ученых, тем более что они сохраняли достижения древних восточных цивилизаций и греков в разных науках, особенно астрономии.

Говоря о сабейцах и их храмах, ад-Димашки упорно и последовательно обращает внимание читателя на иерархию небесных светил, их место среди небесных сфер (количество круговых ступеней, ведущих к идолу), на взаимосвязанность светил и их сфер между собой, образующих цепь познания Причины причин. Он также обращает внимание на соответствие каждой планете определенных минералов и определенных красок, подчеркивает «счастливые» и «несчастливые» свойства планет, т.е. показывает истоки астрологических знаний мусульман и их алхимической традиции.

Известно, что в «Теологии» Псевдо-Аристотеля²⁹, которую ал-Фараби, один из основателей космологического учения мусульман, принял за подлинную работу Стагирита, речь идет только о десяти эманационных сферах. У ал-Фараби, которого интересовала проблема появления человека, его места и роли в мироздании, принято восемнадцать эманационных ступеней. Эманационная цепь бытий у ал-Фараби охватывает все формы существования — от Первопричины до «несовершенства» минералов. В принципе она не отличается от системы неоплатоников, в которой сверхсущее единое-благо эманурует интеллект (нус), а он в силу своей двойственной природы (конTEMPLация Бога и самосознания) снова создает эманационным путем Душу мира, или универсальную Душу, а она — абстрактную материю, из чего возникают материальные бытия, от самого совершенного из них — человека — и через животных и растения — до минералов.

Я уже имел возможность объяснить причины появления большого количества эманационных ступеней в системе ал-Фараби³⁰, причислявшего к ним сферы каждой планеты, потому что они образовывали как бы мост, через который путем эманации из мира духов переходили в чувственный мир идеи. По схеме ал-Фараби, на первом месте была сфера Сатурна, на четвертом — Солнца, а на последних — сферы Меркурия и Луны, постепенно терявшие черты совершенства.

Интересно, что основной храм у сабейцев носил, как пишет ад-Димашки, название Первопричины, или Причины причин, а второй — Перворазума. Напрашивается предположение, что ал-Фараби был знаком с эманационной системой сабейской космологии и она послужила отправной точкой его космологической доктрины. Из биографии ал-Фараби известно, что в Багдаде он учился логике у христианского врача Йунуса ибн Матта и затем в Харране под руководством христианского философа Йуханны ибн Хайлана. Вернувшись из сабейского Харрана в Багдад, ал-Фараби занялся Аристотелем и, как признается сам, двести раз прочел «De Anima» и сорок раз его «Физику».

Сейчас уже, кажется, нет никаких сомнений в том, что в философии ал-Фараби содержатся элементы неоплатонизма и аристотелизма³¹

У автора «Нухбат ад-дахр», как, впрочем, и у большинства писавших в этом жанре, нет прямых высказываний об их отношении к теоретикам. Теоретики научной мысли предстают безлико, и симпатии авторов прослеживаются только по цитатам и высказываниям, которые могут быть сближены с аналогичными высказываниями теоретиков. У ад-Димашки совершенно отсутствуют прямые ссылки на философов и только раз, как уже говорилось, упоминается имя крупнейшего мусульманского мистика Ибн ал-Араби. Многие из «чудесных» рассказов ад-Димашки взяты целиком, без значительных редакторских поправок, либо у ал-Казвини, либо из общего источника, хотя имя ал-Казвини не упоминается и названа только «Книга чудес», под которой следует понимать «Чудеса творений» или ре-

дакцию «Асар ал-билад», носившую название «Аджа'иб ал-булдан»³² Влияние ал-Казвини полностью затушено.

Перечислять все «дикины» и «чудеса», упоминаемые ад-Димашки, для характеристики его стиля и приемов описания нет никакой надобности, поскольку не столько сами «чудеса» или, точнее, «знамения» определяют философию автора, сколько их совокупность и отношение к конечной цели, поставленной в книге.

На отдельных из них стоит остановиться хотя бы потому, что они интересны как дополнения к ал-Казвини.

Из этих дополнений можно увидеть, что у арабов была, например, своя Земля Санникова:

«Позади седьмого климата, — пишет ад-Димашки, — вблизи его крайних граници есть провалившаяся земля, куда никто не в состоянии опуститься, как никто не может подняться с ее дна. Дороги туда закрыты для всех и непреступны. В долине этой земли живут люди, но никто не знает ничего о них, а только догадывается по тому, что из нее во многих местах поднимается днем дым, а ночью видны огни. Там имеется озеро, потому что, когда поднимается солнце, видно отражение от воды. Говорят, что люди, живущие на глубоком севере, подобны скоту внешне и по природе»³³

Позади степей кипчаков, по утверждению ад-Димашки, есть замерзающее озеро. Оно занимает территорию в восемь переходов в длину и три перехода в ширину с небольшим отклонением. На озере есть большой остров, на котором живут огромные белотелые, белокурые, голубоглазые люди, не знающие человеческой речи. Озеро называют Замерзающим, потому что в зимнюю пору оно полностью покрывается льдом и по его краям образуются ледяные горы. Дело в том, что верхний слой воды замерзает, а вода движется и несет льдины так, что они ложатся ярусами друг на друга, образуя эти высокие ледовые горы. В эту пору озеро как бы становится плоскогорьем, окруженным стеной. «На северо-востоке за Кипчакской степью, в районе 60-го градуса широты, там, где лежат истоки реки Итиль (Волги. — В.Д.), есть озеро, называемое Чертовым, которое также целиком замерзает в зимнюю пору, и его ничем не отличишь от степи. Черты на том озере прикидываются друзьями человека, который по своим делам забредет туда. Они заманят его криками, а потом украдут. Говорят, что до озера дошли люди, посланные Александром Македонским, а также приверженцы Антихриста и увидели там на поверхности воды безобразных тварей, выглядывавших из этого озера. Пблизости от Замерзающего озера, на расстоянии двадцати переходов на северо-запад от страны песьеголовых есть Огненное озеро, по берегам которого живет одно из славянских племен. На этом озере постоянно видно огненное сияние без самого огня и без тела, которое бы светилось, как, например, небесные тела или тела, отражающие их свет. На юг от земель йаджудж и маджудж есть группа тварей, у которых голова будто без шеи на плечах. Живут они за счет охоты и питаются также растениями. Они похожи на диких зверей своей физической силой, невежеством и вероломством. Там, где они живут, есть соленое озеро размером тридцать на двадцать фарсахов, куда они скрываются от преследующих их врагов...»³⁴

В основе многих «чудесных» повествований подобного типа лежат фольклор и достоверные рассказы, к которым примешана большая доля народных поверий, легенд и суеверий³⁵. Непонятный холодный север поражал фантазию жителя знойной пустыни и рождал «чудесные» рассказы о «чертовых» болотах, куда заманивают славянские лешие. Северное сияние, явление, необъяснимое даже для просвещенного араба, знакомого с астрономией, с теорией отражения солнечного света от поверхности других планет, как, например, Луны, обрастало мифами северных народов и метафорическим толкованием, как это можно увидеть у Ибн Фадлана³⁶. Жизнь племен, находившихся на примитивной стадии своего развития и оторванных природными условиями от цивилизованных народов, воспринималась как нечто дикое и вполне вероятное и допустимое в мозаике знамений господнего всемогущества.

Даже различия в строении и пропорциях человеческого тела у разных народов давали повод для фантастических предположений и домыслов. Все это безусловно интересно как механизм трансформации достоверного материала в сферу художественного вымысла³⁷.

Мир ад-Димашки — мир таинственных знаков и проявлений чудесного, независимо от тех предметов, которых он касается и которые окружают его повседневно. Чудесна и удивительна для познания, например, сфера воды, окружающая сушу. Удивительны шарообразность Земли и водной сферы, которую бороздят корабли; возникновение пресной и соленой воды. Куда бы человек ни направился, он увидит мир чудесных и еще не познанных явлений, вещей и созданий. «Ищите знаний, если они находятся даже в Китае» — гласит известная арабская сентенция, приписываемая Пророку.

Ад-Димашки, в отличие от ал-Казвини в «Чудесах творений», более обстоятелен в изложении теории и географии морей. При этом география чудес у него значительно расширена. Предлагая гипотезы своего времени, он не так уж наивен, как об этом пишет Девик.

У многих арабских авторов, вероятно под влиянием греков, приводится рассказ о том, что в древние времена Пиренейский полуостров был соединен с Африканским континентом небольшой перемычкой, которую, по предположениям, разбил Александр Македонский.

Вероятно, все рассказы об удивительных сооружениях, созданных человеком, возведении огромных дамб, стен, прорытии каналов и разрыве перемычек, связывавших континенты, должны были убедить читателя в огромных потенциальных творческих силах человека, обладающего даром творца, ограниченного временем. Этот высокий уровень человека, познающего мир и устремленного к знаниям, обосновывала философия арабов. На необычайные творческие возможности человека, ограниченные только властью Бога, косвенно указывал и Коран, приводивший притчи о попытках человека соперничать с Богом в создании чудес, как, напри-

мер, Шаддад ибн Ад, построивший земной рай в Хадрамауте. Об этом свидетельствовали и развалины древних сооружений. Об одной истории, связанной с перемычкой между Африкой и Европой, рассказывает ад-Димашки:

Историки говорят, что Александр Македонский решил прорыть канал и пустить в него воды Океана, чтобы затопить население прибрежных стран. Некоторые ученые считают, что он хотел отделить Андалусию от земель берберов, между которыми была постоянная вражда. Выслушав обидчиков, Александр решил положить предел набегам и отделить Европу от Африки.

По рассказам других историков, Александр не рыл канал и не разрушал перемычку, а возводил над проливом мост-дамбу на арках, который должен был поднять уровень воды и затопить прибрежные районы. Еще и в наше время моряки, проходящие на своих судах, могут при спокойной погоде и тихом море во время отливов увидеть остатки арок этого моста. Ширина пролива составляет восемнадцать миль, мост возводился в самом узком месте пролива, и это вполне допустимо. По данным историков, он был протяженностью в четыре тысячи шагов, что составляет одну милю. Мост поддерживали семьдесят арок и семьдесят две башни, удерживавшие своды. Между башнями расстояние в пятьдесят локтей. Строился мост одновременно с двух берегов. По расчетам инженеров, он мог быть построен только при условии, что основные пролеты моста ставились на грунт, а в местах глубокой воды возводились понтоны...³⁸

Можно отвлечься от выяснения источников этого рассказа, имевшего, как видно, ряд версий. Они в данном случае не так и важны, как важна вторая его сторона — обоснование творческих возможностей человека, его инженерной способности возводить грандиозные сооружения. В этих посылках заложены основы нынешней фантастики. Различие, как мне кажется, составляет направленность мысли: у нас она сориентирована на возможно-будущее, а у арабских авторов — на возможно-прошлое.

Каких бы вопросов ни касался ад-Димашки, какие бы «чудеса» морей и суши он ни демонстрировал, они убеждают в том, что их многообразие — только общий фон для установления роли и места человека в иерархии Вселенной.

Сравнивая «Нухбат ад-дахр» с «Чудесами творений» ал-Казвини, можно сказать, что сочинение ад-Димашки более интересно и разнообразно по материалам, которые в целом приводят к пониманию высокого предназначения человека.

Последняя, девятая глава книги, состоящая из девяти разделов, дает наиболее важные для средневекового читателя понятия о едином происхождении племен и народов. Генеалогическая схема ад-Димашки начинается с описания семитских народов. По этой схеме, от Сима, сына Ноя, произошли арабы, персы и румийцы, разделившие между собой центральные районы Земли.

Арабы делятся на две части — адитов и арабизованных, или на группы племен аднан и кахтан, которые произошли от двух сыновей Исмаила, сына Авраама. К арабам по происхождению примыкают еще две этнические группы: дейлемиты, происходящие от Дейлема, сына Басиля, сына Мудара, и курды, ведущие свой род от Курда ибн Амра, сына Амра, сына Са'са, сына Раби'и... От Йафета произошли йафетиды, включающие тюрков, славян, народы йаджудж и маджудж. Они расселились на востоке и севере Земли.

От Хама произошли хамитские народы: копты, берберы, народы Судана, расселившиеся по западной и южной частям Земли.

По другой точке зрения, деление Земли произвел Феридун между тремя сыновьями: Салимом, Туджем (он же Тус) и Ираджем (он же Иран). Потомки Салима получили запад, и от них пошли цари румийцев и славяне. Тус получил земли Востока, и от него пошли тюрки и китайцы. Ирадж получил во владение средину Земли, и это Ирак. От него пошли правители Ирака, а от них уже Хосрой³⁹

Естественно, что вся теория происхождения народов и языков базировалась на Коране и хадисах, к которым добавлялись предания, возникшие на общесемитской или иранской основе. Согласовать все эти данные, тем более что генеалогия всегда была одной из самых податливых на фальсификацию наук, ад-Димашки не мог и ограничился передачей общепринятых легенд.

Так, ссылаясь на какой-то анонимный сборник, прочитанный им, ад-Димашки приводит легенду о том, что после Потопа все люди, которые говорили на едином языке истребли, собрались в одно место, называемое Куса, и стали строить огромное сооружение на большой горе в центре Земли на случай, если будет второй Потоп. Сооружение не имело окон, а только двери, ведущие в отдельные семьдесят два покоя. Когда все разделились по своим покоем, ночью раздался Господний голос и разрушил все это единое вместилище человечества. Вслед за этим поднялся «черный ветер», так что люди не могли даже видеть друг друга. Каждую из семидесяти двух групп (или семей) ветер гнал в определенную сторону, а когда он утих, то оказалось, что все были далеко за пределами их дома. Йафетиды, например, очутились на севере от него, разделившись на тридцать семь народов и языков по количеству покоев, которые они занимали. Семиты, «к величайшему их изумлению», обнаружили, что остались на прежних местах, только разделились на девятнадцать народов и языков, тоже по количеству занимаемых ими покоев. Эта земля была прозвана страной Бабил, потому что здесь произошло смешение языков, о чем свидетельствует слово «бабил», означающее «смешение». «Набатейцы, а они же халдеи, — пишет ад-Димашки, — считают, что этот дом-город построил первый в мире царь — Нимруд, внук Хама»⁴⁰

По другой легенде, разделение народов произошло еще во времена Ноя, с которым было восемьдесят пар людей. Пользовались они тогда сирийским языком и составляли единое целое. Ной, высадившись из ковчега, построил селение, где бы они могли переночевать. Поутру они обна-

ружили, что говорят на восьмидесяти языках и не понимают друг друга. Только Ной мог понимать все языки.

Расселение семитов показано более отчетливо, чем йафетидов или хамитов.

Семиты заняли центральные районы Земли, и их территории — это пространство между Йеменом и Сирией, Красным морем и Персидским заливом. Ад ибн Авс ибн Арам ибн Сам со своими детьми занял Ахкаф, то есть землю Шихр; Самуд ибн Джасир ибн Арам со своим потомством — Хиджр, то есть то, что лежит между Хиджазом и Сирией; Джадис, брат Самуда, вместе со своим потомством — Йамаму; Тасм ибн Лод ибн Сам — Оман; Амлак, или Амлик, брат Тасма, со своим потомством осел вначале в Сан'а', в Йемене, а потом перекочевал в Палестину и Египет. От его потомков пошли фараоны: Ахмим, брат Тасма и Амлака, осел в Вабармане в конце земель Бени Согд; Абил ибн Ус ибн Арам занял со своими потомками Мекку, но амликиты изгнали их с этих мест и оттеснили в место, которое называют Джухфа, потому что поток воды смыл их в этом месте, а такой губительный поток называется Джухфа. Абилиты были смыты и выброшены в море. Джурхум ибн Кахтан ибн Абир ибн Фалиг ибн Шалих ибн Арфахшад ибн Сам ибн Нух осел с потомками в Тихаме, но после того, как там побывали Авраам, его сын Исмаил и мать Исмаила Хаджар (т.е. Агарь. — *В.Д.*).

От Ада пошли адиты, и в их группу входило одиннадцать племен. Поклонялись они Луне. Затем к ним по повелению Бога явился пророк Худ, которого они объявили обманщиком и выгнали. После этого Господь послал белое, черное и красное облака, и адиты выбрали черную тучу, полагая, что она прольет дождь. Аллах же заколдовал их на семь дней (автор называет их хусум, т.е. семь холодных дней перед весенним равноденствием, составляющих первую семидневку коптского месяца барамхат. Возможно, в этом проглядывает коптский источник данной версии о гибели адитов. — *В.Д.*). Затем Аллах срубил их всех под корень⁴¹

Однако, учитывая данные о том, что адиты после гибели их города снова появляются на исторической и легендарной арене, ал-Димашки, как и другие авторы, вводит предание о другом народе ад, образовавшем группу племен ал-Каййим ибн Хазал, упоминаемых историком Ибн ал-Асиром⁴²

Другой мифический народ, упоминаемый в Коране и очень часто в мирабиллиях, генеалогических и исторических арабских сочинениях, — самуд, к которому был послан пророк Салих, чтобы обратить его в утраченную им веру в единого Бога, и который также был уничтожен «небесным криком», и «на землях их (самудян. — *В.Д.*) обитания расселились только джинны»⁴³

К тем, кто «считают себя арабами» (мустариба), относятся все племена, происходящие от аднанцев и кахтанидов. По общераспространенной версии происхождения арабов, Аднан был сыном Исмаила и внуком Авраама. Говорил он, по одной версии предания, на арабском языке, по другой — на сирийском. По первой — Исмаил осел в районе Мекки. Однажды через Мекку проходила какая-то ветвь племени джурхум и осела в ней. Джурхумиты подобрали мальчика и обучили своему языку. Когда ему исполни-

лось четырнадцать лет, они женили его на арабке, и от нее родился Аднан. Аднан дал потомство, заложившее основы всех племен, и среди них наиболее важное племя — мудар, от которого пошли курейшиты, откуда произошел Пророк ислама.

Более подробно ад-Димашки производит разбор родственных связей между племенами и родами, имевшими отношение к дому Пророка⁴⁴

Судя по тому, что ад-Димашки последовательно излагает историю арабов от аднанцев и нигде не пытается возвеличить кахтанидов, он сам имел прямое отношение к северным арабам — аднанцам.

«Что касается Кахтана, — пишет он, — то здесь есть противоречия в изложении его истории. Некоторые считают, что Кахтан — это Иоктан (упоминается в Библии. — Быт. 10:25. — В.Д.) ибн Фалиг ибн Абир ибн Шалих ибн Арфахшад ибн Сам ибн Нух. По другой версии, Кахтан был сыном Халисы, возводившего свой род к Исмаилу»⁴⁵ Однако последнюю версию ад-Димашки отвергает, ссылаясь на хадис, из которого следовало, что Кахтан — родоначальник южной ветви арабов⁴⁶ От Кахтана — Йа'руб, от Йа'руба — Йашджуб, а от него — Абд аш-Шамс, или Кахлан ибн Саба, давший начало десяти племенам: шести йеменским (азд, ашар, химйар, кинда, мазидж и анмар) и четырем сирийским (лахм, джузам, гассан и амила).

История йеменской группы племен изложена коротко и отмечена определенными вехами: принятие иудейства, персидское завоевание юга Аравии и разрушение Марибской плотины в результате «малого Потопа», происшедшего от горного потока, который прорвал дамбу и разрушил города и селения по всему Йемену⁴⁷

Остатки кахтанидов были вынуждены откочевать на север, в Центральную Аравию. Таким образом, там оказались племена авс и хазрадж⁴⁸ упоминаемые в политической истории арабов в период формирования ислама. Здесь же ад-Димашки приводит распространенное, возникшее среди племен южноарабского происхождения предание о переселении химйаритов в Среднюю Азию и на Тибет.

Родословная персов, со ссылкой на Абу Убайду ал-Бакри, возводится ад-Димашки к родоначальнику Амиму ибн Лоду ибн Саму ибн Нуху, или к Фарису ибн Йасуру ибн Саму, или же Йунану ибн Ирану, а он как будто был Ираджем, сыном Феридуна, и с его именем связано начало персидской государственности⁴⁹

Здесь же, опираясь, вероятно, на «Всеобщую историю» Ибн ал-Асира, он излагает собственно иранские мифы о происхождении человечества и иранских племен и народов, «начиная от Хаййумарта, который также известен по прозвищу Шах Глины, потому что был сотворен Господом из лучшей, специально отобранной глины»⁵⁰

После сотворения Хаййумарт уснул и по истечении сорока лет во сне излил свое семя, попавшее на землю, где оно пробыло сорок лет, а затем из него вырос-

ли два куста ревеня. Из этого растения стали формироваться человекообразные животные: мужское — Менша и женское — Меншана. В течение сорока лет они стояли вместе и имели одинаковую внешность, а потом Хаййумарт женил Менша на Меншане, «и от них пошло восемнадцать животов мужских и женских за пятьдесят лет»⁵¹ Потом умер Хаййумарт, и в течение долгого времени мир оставался без царя, пока не появился Ушандж, сын Афравала, сына Шабабака, сына Менша, сына Хаййумарта, которого называют Гаййумарт⁵²

История персов делится, по общей генеалогической традиции, на четыре пласта: пишдадида (первый — Ушандж, или Хушанг, последний Гиршасп⁵³), кейаниды (первый — Кайкубад, последний — Дарий, потомок Дария Великого), ашканиды, и последний пласт — сасаниды⁵⁴

О европейских народах ад-Димашки пишет суммарно и только в связи с общей теорией единства происхождения и родства племен и народов.

Европейские народы обозначены одним родовым понятием — румийцы, которые делятся на два разряда: древний — Йунан и новый — рум, или младшие румийцы. Родоначальник всех румийцев — патриарх Йунан — сын Йафета, по одним данным генеалогии, и сын Сима — по другим. Некоторые авторы возводят его родословную к Иоктану и считают, что древние греки — братья по крови южным арабам и вышли из Йемена. Затем, проникнув на территорию Европы, они смешались с «франками и ланкбардами»⁵⁵

О современной ему Европе ад-Димашки говорит очень сжато:

Румийцы в наше время делятся на четыре части: народы ифрандж, получившие название по имени патриарха Ифранджа, сына Лайси, сына Йунана, сына Йафета. По другим данным, Ифранджийа и Афранса — одно и то же. Вторая и третья группы народов — это алманы и хараиты. За исключением последних, все остальные бреют бороды. Хараиты носят бороду с разрешения царя Никифора, жившего во времена Харуна ар-Рашида... Четвертая группа — армяне. Они также носят бороды... Царь ифранджийцев зовется Альфонс и живет в Барселоне. В его владении — тринадцать стран, в которых есть города, неприступные крепости, обширные сельские районы. Правитель алманцев называется император и живет на острове Сицилия. В его власти находятся пятнадцать стран. Царь хараитов называется Константин, и под этим именем его знают все подданные. Живет он в городе Истанбул... и ему подчиняются двенадцать провинций. В наше время все они, за исключением трех, расположенных на севере, находятся во власти мусульман...⁵⁶

Славянские племена и народы, по данным арабских генеалогий, возводятся к Саклабу, сыну Лайси, сыну Йунана, сыну Йафета. Они родственны румийцам и некогда заселяли территорию между Румийским морем и Океаном с юга на север и далеко заходили на запад и на восток, «потому что славянские пленники встречаются в Андалусе и Хорасане»⁵⁷ Ад-Димашки объясняет это дальнейшее распространение славян длительными войнами с тюрками и румийцами. «Затем, — пишет он, — румийцы одолели славян, захватили прибрежные территории и построили там свои города

и крепости. Ал-Мас'уди утверждает, что имеется десять этнических групп славян и у каждой группы есть свой царь. Он даже называет их имена, но я затрудняюсь передать их на основе текста из его книги „Промывальни золота“»⁵⁸ По ад-Димашки, славяне первоначально занимали территории, на которых позже расселились румийцы.

Ибн Кутайба в «Китаб ал-ма'ариф» пишет, что славяне, бурджане и испанцы были сыновьями Йафета и что славяне занимали территории, на которых позже появились румийцы⁵⁹ Эта генеалогическая последовательность поддерживается и другими арабскими родословными.

Ал-Йа'куби в своей «Истории» пишет, что «Йафет, сын Ноя, осел между западом и востоком. У него родились сыновья Гумар, Тубал, Маш, Маших и Маджудж. От Гумара пошли славяне, от Тубала — бурджане (дунайские болгары. — В.Д.), от Маша — тюрки и хазары, от Машиха — испанцы, от Маджуджа — йаджудж и маджудж. Славяне и бурджане заселяли землю Рум до того, как появились румийцы, которые были также потомками Йафета»⁶⁰

Из текста следует, что славяне были более ранними, старшими, чем румийцы, по мусульманской генеалогии.

Ад-Димашки, следуя ал-Мас'уди, пишет, что среди славян имеются христиане, живущие поблизости от ифранджийцев, и огнепоклонники, сжигающие своих умерших царей⁶¹

О так называемых «трех центрах Руси» ад-Димашки знает в передаче ал-Идриси. «Автор „Нузхат ал-муштак“ пишет, что славяне в его время делились на четыре вида: славийцев, барасийцев, каркарийцев и арсанийцев. Каждый из них возводил свой род к своему городу, кроме арсанийцев, поедавших каждого, кто попадал к ним из чужеземцев, потому что они жили в лесных чашобах на берегу Океана как дикие животные»⁶²

Таким образом, сведения авторов X в. ал-Истахри и Ибн Хаукаля о «трех видах» русов⁶³, относящихся, вероятно, к районам Поднепровья близ Киева, в передаче ад-Димашки, возможно через испорченный текст в «Нузхат ал-муштак» ал-Идриси, стали еще более запутанными.

О русах ад-Димашки знает, что они живут в городе, называемом Русийа, расположенном на берегу моря, которое находится на север от него⁶⁴ Русы будто бы происходят от Рууса, сына Тюрка, сына Тоджа, и у них есть опорная база для военных кораблей на острове в море Манитас. Оттуда они на кораблях ходили против хазар. Вначале они шли по одному из ответвлений Волги, которое впадало в это море, а достигнув основного русла реки, плыли по нему и, дойдя до устья, входили в Хазарское море, которое во времена ад-Димашки носило название Карзум. Таким путем они совершали набеги на прикаспийские земли.

Во время ад-Димашки русы были уже христианами, приняв христианство благодаря греческим царям Василию и Константину. Греки, опасаясь вражды русов, выдали замуж свою сестру за царя русов, после чего в 985 г.

среди русов начало распространяться христианство⁶⁵ До этого русы сжигали своих умерших и говорили на языке, свойственном только им⁶⁶

Географический или, точнее, генеалогический раздел «Нухбат ад-дахр», касающийся народов, населявших прикаспийские и причерноморские районы, безусловно, заслуживает внимания, как, впрочем, и остальные сведения его о распространении племен и народов.

Ад-Димашки не был географом⁶⁷, но был широко образованным человеком, начитанным и в географических трудах. География для него была только средством достижения основной цели — показать необычную разбросанность человечества на обширных просторах планеты, что представляет собой одно из величайших чудес мира. Все племена и народы он связывает в единый родословный узел, независимо от того, где и когда они находились или находятся. Единство племен и народов, несмотря на различия в цвете кожи, быте, обычаях, нравах и религиозных верованиях, несмотря на их вражду, — это основной мотив книги ад-Димашки.

Каждый из народов заслуживает уважения, и каждый из них внес в мировую культуру свой особый вклад. Арабы дали великолепную поэзию, выражающую искренние чувства; сохранили родословную племен и народов; разработали учение о небесных явлениях и их связи с судьбами человека. Персы обучили других политике, руководству людьми, военной тактике, ораторскому искусству; они разработали искусство приготовления пищи и врачевания; греки познакомили остальных с арифметикой, астрономией, астрометрией, теорией музыки. Византийцы продолжили то, что начали греки»⁶⁸

Все народы одинаковы по своей природной сути, хотя их разделяет вражда. Но «те люди, которых убивают, являются ангелами, а те, кто убивает, — дьяволы»⁶⁹, потому что человек — это самое высокое и великое по значению на Земле.

Когда описывают Вселенную, [пишет ад-Димашки,] когда говорят о сути бытия, источнике окружающего нас света, источнике понимания и центре всего, я утверждаю, что человек соединяет в себе многообразие всего, что находится на Земле и в небесах. Человечество — это экскерпт бытия, его резюме, сливки (*нухбат*), плод и конечный его результат.

Я хочу закончить свою книгу описанием внешне видимых свойств, чудес творения и природных качеств человека. Я уже говорил о трех царствах природы, говорил о семи климатах, морях, отличительных их свойствах; писал об особенностях разных стран, так что осталось только сказать о человеке, который является единственно искомым мной чудом во всем, и к нему применимы все описания чудес. Он единственно имеющий власть на Земле и единственный, кто обязан считываться за свое предназначение.

Одна из отличительных черт человека — это то, что Господь соединил в нем все силы миров и предназначил его для жизни в этом и том мирах. Он подобен животному в своих страстях и в поисках пропитания заселил и застроил Землю. Он подобен ангелу, когда он стремится к знанию, благочестию и ищет праведный

путь. Господь рассеял человеческий род как своего наместника, чтобы он прославлял, возделывал и благоустроивал Его Землю. Он уготовил место для человека рядом с Собой в Своем саду и доме Своей щедрости. Божественная мудрость проявилась в творении человека, и она состоит в том, что в человеке наиболее ясно проявляется суть всех творений. Я имею в виду то, что человек состоит из двух враждебно противоположных частей, или из двух сущностей, которые противопоставлены в нем. Одна из них — легкая субстанция, его небесная, световая, божественная душа. Она — основа вечного бытия человека. Вторая же — грубая, земная, телесная субстанция, которая по своей земной природе низменна, мрачна и гибельна. Вероятно, поэтому и само слово «человек» состоит из двух слов, одно из которых имеет значение гибельности, а другое — вечного существования. Он по своей природе двойственный. Господь создал человеческое тело из двух компонентов: спермы и крови. Это же тело нуждается в пище и в питье. Двойственность проявляется и в том, что человек — это отец и мать. Прежде чем смонтировать человека на позвоночнике, Он предусмотрел парные части, и каждый член стал иметь двойника или свою противоположность. Человек потому и совершенен, что в нем все устроено целесообразно. Среди всех животных он отличается тем, что может ходить с поднятой головой, но может склониться, ползать, зарываться в землю и скрываться под водой. Он создан царем всего, потому что обладает божественной и животной душой, разумом, при помощи которого может размышлять.

Вся Земля с ее содержимым — это владение человека. Для него животный мир был разделен на три части: одна, отданная ему на пропитание, другую он использует в своем хозяйстве, третья — убивает его... Затем для него Он расколол Землю и вывел оттуда реки, и появились деревья, и стал человек строить дворцы и дома. Нет на Земле и на море такого места, которым не владел бы и не распоряжался человек. Он может использовать различные орудия и приспособления, чтобы облегчить свой труд и при их помощи выращивать для себя нужные растения, добывать минералы и металлы, заставлять трудиться на себя животных.

Даже внешне человек самый красивый из всего сущего... Он построен так, что разум его расположен сверху, в мозгах, в сердце он носит святость, гнев — в печени, радость — в почках, смех — в селезенке, добрые желания — во взгляде, веселье и печаль — на лице. Он единственный из всего живого не бессловесный, а обладает разумной речью и единственный из всех тварей, кто может смеяться. Он был создан так, что сладость очевидна в глазах. Его делает красивым нос, а в лице его отражается красота и свежесть, чистота видна на его коже. Ему дан язык, чтобы быть приятным, губы, чтобы источать красоту. Да, человек красив своими кудрями, изящен в своих движениях и приятен в трапезе. Его украшают нос с горбинкой, глаза с ресницами и веками, зубы, расположенные соразмерно...⁷⁰

В арабской литературе конца XIII и начала XIV в. едва ли найдется еще один такой торжественный гимн человеку, его разуму и творческим возможностям.

Во время, когда разрушались города и уничтожались племена и народы, ад-Димашки утверждал, что человек — наибольшая и самая непреходящая ценность Вселенной. Человек ад-Димашки — всеобъемлющее чудо, и в нем запечатлен весь порядок мироздания.

Да, человек устойчив, как горы, его голова — это весь свод небес, его душа — Солнце, излучающее свет, разум — Луна, отражающая свет души, его органы чувств — переменчивые планеты. Слезы — дождь, голос — небесный гром, смех — всплеск молнии, спина — словно материки, а живот — море, плоть — Земля, кости — горы, волосы — растения, тело — все семь климатов, артерии — реки. Да, человек — сердцевина всех целей. Все имеет к нему отношение, и от всего у него что-нибудь есть. Через него ко всему можно найти пути, потому что между ним и всем есть родственная связь, которая проявляется либо явно, либо скрытно.

Я сказал, что голова человека — это небесный свод. Внешне это сравнение находит реальное подтверждение: глаза человека — это Солнце и Луна (потому что они излучают свет и отражают его. — В.Д.), уши человека — как Сатурн; ноздри — как Марс; рот — как Юпитер; язык — словно Меркурий. Может быть, что уши — это Марс и Сатурн, а глаза — Солнце и Луна, а ноздри — Венера и Меркурий.

Да будет славен Тот, Кто сформировал и облагородил его, Кто дал ему щедрость и совершенство. Действительно, совершенный человек — наместник Милосердного и сливки всего сущего, принявший от Благодетеля своего все виды красоты... В нем смысл всех значений человека, а сам он — форма форм и смысл всех значений; он — центр окружающего мира, и он первый и второй. Мир — форма и тело его, а он душа мира и его жизнеспособность, как это говорится в стихах:

В душе его души и миры. Разве ты
не видишь это, хотя он спит?

В нем все есть, но сокрыто.

Он — весь мир и все знает⁷¹

Возвращаясь к названию сочинения ад-Димашки, можно сказать, что мысль его проясняется только в последней главе — человек и есть «избранное времени», «сливки всего сущего».

В христианской Европе место человека в концепции мироздания, принятой в XIII в., было особым: он был целью и самым высоким продуктом материального создания и в то же время — центром целой иерархии созданий. Человек благодаря своему благородству был поставлен на самую высокую ступень материальных существ и на самую низшую ступень в иерархии мира духов. Тело человека было рождено, а поэтому подлежало распаду, как любая материальная субстанция; душу человек получал либо во время зачатия, либо, по мнению других авторитетов, в период беременности непосредственно от Бога, создавшего ее для вечной жизни. Таким образом, человек занимал срединное место между двумя рядами бытий: между чисто материальным порядком иных животных, которые через растения были тесно связаны с неорганическим миром, и чисто духовным порядком ангелов, иерархически приближенных к Богу.

«Одним из последствий подобных взглядов на место человека в мироздании, — пишет Кромби, — явились преднамеренная акцентация сакральной стороны научной деятельности и утверждение, что среди всех творений единственно человек может почитать и восславлять Создателя

всей этой огромной цепи существ, которая протянулась от человека вверх и вниз и в которой каждое звено существует для того, чтобы достичь совершенства своей природы на своем специально означенном месте и потом прославлять Господа. Это чувство проникло в сознание большинства ученых XIII в. и было выражено... святым Франциском в „Cantico del Sole“: „Будь славен, о Господи, за все Твои создания, а особенно за нашего брата — Солнце, приносящее нам день и вместе с ним свет. Оно прославляет своим сиянием Тебя, о Всевышний, оно представляет Тебя“ Такие же чувства испытывали Роджер Бэкон, Гроссетест и Pickham в Оксфорде, а в Париже, Германии, Италии и в других местах те, которым обязана наука в XIII в. своим развитием, но которым недоставало убежденности, что amor Dei intellectualis содержит в себе исследование природы, необъятных вращающихся небесных сфер и самых мелких живых существ; исследование законов астрономии, оптики и механики; законов биологического размножения и химических изменений. Признание, выраженное Винцентом из Бове в его „Speculum majus“ (пролог, раздел VI), могло быть выражено и Альбертом Великим, и любым другим ученым XIII в.: „Я нахожусь в полной духовной гармонии с Создателем и Властителем этого мира, потому что следую Ему с величайшим почтением и признательностью, когда смотрю на величие, красоту и вечность Его творений“⁷²

В том же, XIII в. в христианстве прижилась и другая идея: человек является существом рациональным, наделенным свободной волей, которая, по мнению Кромби, привела к отрицанию греческого и арабского детерминизма и имела важные последствия для европейской литературы⁷³

Для ад-Димашки человек — рациональное существо, наделенное свободной волей. Это не францисканский идеал аскетического человека и не идеал человека, только славословящего Создателя, а идеал человека-творца, человека — создателя материальных ценностей, обладающего уникальным даром познания. Для него человек — это Бог, ограниченный во времени и пространстве.

Исследователи «Нухбат ад-дахр» неверно относили его сочинение к космогеографиям: ни по содержанию, ни по замыслу оно не относится к ним. «Нухбат ад-дахр» принадлежит к жанру «чудесной» литературы, и в центре внимания всей книги — человек как всеобъемлющее чудо.

Ибн ал-Варди

Сирадж ад-Дин Абу Хафс Омар ибн Музаффар ибн ал-Варди (ум. 861/1457)⁷⁴ составил «Жемчужину чудес и перл диковинок» («Харидат ал-'аджа' иб ва фаридат ал-гара' иб»)⁷⁵, получившую широкое распространение на мусульманском Востоке. В ленинградской рукописи XVII в. из

коллекции Эрдмана дано более пространное ее заглавие, подчеркивающее целевое назначение сочинения: «Жемчужина чудес и перл диковинок моря и ужасы островов» («Харидат ал-‘аджа’иб ва фаридат ал-гара’иб ал-бухур ва ахвал ал-джаза’ир») ⁷⁶

Об авторе известно только то, что книгу свою он посвятил коменданту алеппской крепости Шахину ал-Муаййади ⁷⁷ и, вероятно, был каким-то образом связан с Сирией. Не исключено, что он имел отношение к Магрибу, так как описание земель в его сочинении начинается с западных частей арабского мира ⁷⁸

Несмотря на популярность «Жемчужины чудес», она не всегда положительно оценивалась средневековыми авторами. Хаджи Халифа, признавая некоторую полезность сочинения Ибн ал-Варди, в целом отрицательно отнесся к ней по той причине, что в книге возобладали не точные географические и научно-естественные представления, как у ал-Казвини, а по большей части рассказы, основанные на вымысле. Он порицал Ибн ал-Варди за доверчивость к наивным простонародным рассказам, которые, с его точки зрения, граничили с суевериями. Основным поводом к отрицательной характеристике послужила помещенная в книге круглая карта мира. «Это, — писал Хаджи Халифа, — известное сочинение. Вначале его автор говорит о семи климатах, а потом подробно о странах. После этих двух частей он рассуждает о рудниках, растениях и животных. Все было бы хорошо, но он в начале книги поместил вычерченный круг, в котором разместил семь климатов и все имеющиеся острова, селения и прочее, утверждая, будто так все обстоит на самом деле.

Это, конечно, далеко от истины и не соответствует действительности. Ведь сам Ибн ал-Варди не географ, и поэтому его карту нельзя сравнивать с картами настоящих ученых, так как она не соответствует прочим контурам и чертежам географических карт. Помимо этого он привел бестолковые рассказы и описания невозможных ситуаций, которые не может принять ученый. Так поступают только народные рассказчики, не осведомленные в литературе и рациональных науках (разрядка моя. — В.Д.). Эта книга распространена среди наивных людей, каким был и сам автор» ⁷⁹

Хаджи Халифа верно заметил простонародный характер сочинения, рассчитанного на развлекательность. Легкая и популярная форма изложения, удобная схема расположения материалов, обилие увлекательной информации, поданной в традиции народных рассказчиков — кассов, ставят это произведение в ряд лучших среди мирабиллий. Нельзя ожидать от произведений подобного типа научной точности: они предназначались для развлечения массового читателя.

И.Ю.Крачковский, вслед за Мухаммадом Бен Шенебом ⁸⁰, оценивает «Жемчужину чудес» так же, как и Хаджи Халифа: «Это ординарный справочник по географии и естественной истории, но без серьезного науч-

ного значения. Склонность к басням и чудесам действительно делает его похожим на повествования тех рассказчиков-кассов, которые снискали себе худую славу еще на первом этапе арабской культуры, что не мешало им пользоваться большой популярностью среди широких масс. Фантастика и разные диковинки заполняют большую часть произведения, но новых фактических сведений дается сравнительно мало. Помещать его придется не среди крупных, а средних обычных памятников географической письменности, не отрицая, однако... некоторой полезности»⁸¹

«Харидат ал-аджа'иб», несмотря на описываемые в нем земли, в меньшей степени можно отнести к памятникам географической литературы. Как и большинство средневековых произведений, оно начинается с на'та, в котором дается основная дефиниция Господа, вслед за чем Ибн ал-Варди переходит к прославлению Пророка⁸²

Прежде чем приступить к изложению целей сочинения, он определяет круг своих источников, обнаруживающих далеко не поверхностное знакомство с литературой. Ибн ал-Варди пишет, что он использовал труды астронома Насир ад-Дина ат-Туси, «Географию» Птолемея, «Таквим ал-билад» ал-Балхи, «Мурудж аз-захаб» ал-Мас'уди, «Аджа'иб ал-махлукат» Ибн ал-Асира, «ал-Масалик ва-л-мамалик» ал-Марракуши, «Китаб ал-ибтида» и др.⁸³

Однако объем источников значительно больше того, что оговаривает автор в предисловии. В книге есть ссылки на ат-Табари, Ибн Хаукаля, Ибн Фадлана и ал-Мукаддаси, ад-Димашки, ал-Идриси, ал-Харрани и др. Знаком он и с сочинениями ал-Казвини⁸⁴

Мухаммад Бен Шенеб, подытоживая в сводной статье для «Энциклопедии ислама» мнения об Ибн ал-Варди, считает, что он полностью зависит от «Космографии» ал-Харрани. Действительно, четвертая глава «Джами' ал-фунун» ал-Харрани частично, по содержанию и плану, совпадает с «Харидат ал-аджа'иб», но тем не менее нельзя рассматривать Ибн ал-Варди как одного из редакторов «Космографии» ал-Харрани, чем-то вроде ал-Бакуви по отношению к ал-Казвини.

В заключительных главах «Харидат ал-аджа'иб» Ибн ал-Варди упоминает еще один важный источник — «Книгу творения и хронологий» («Китаб ал-бад' ва-т-таварих») Мухаммада Тахира ал-Мукаддаси. Из «Книги творения» ал-Мукаддаси он заимствует в основном только заключительный ее акт — эсхатологию, но при этом перерабатывает и дополняет ее, подгоняя к композиции своей книги.

В структуре «Харидат ал-аджа'иб» много общего с космографиями ал-Казвини, ад-Димашки и ал-Харрани. Как и авторы ранних космографических произведений, он приводит большое количество цитат из сочинений предшественников.

Проблема выявления явных и глухих цитат в произведениях — это проблема установления источников и преемственности взглядов. Установ-

ление их необходимо для определения пространства, времени действия теорий и научных представлений и их последующей инерции. Ибн ал-Варди не только сохраняет традицию интерпретации мира в хадисах и книгах Вахба ибн Мунаббиха и Ка'ба ал-Ахбара, но и возрождает ее. Таким образом, «Харидат ал-аджа'иб» продолжает скорее традицию персидской анонимной «Космографии» — «Аджа'иб ал-махлукат».

Во времена упадка рациональных знаний и усиления религиозного давления появление космографий этого типа и их распространенность не вызывают удивления: они были продуктом культурной деградации.

По сути дела, как пишет сам Ибн ал-Варди, весь текст сочинения служит объяснению круглой карты, помещенной вначале. Эта легкая и изящная книга только комментарий для пояснения того, что изображено в этом круге, разъясняющий читателю положение горных цепей, стран света и морей, островов и гибельных мест в морях, «от которых следует беречься»⁸⁵

Относительно круглой карты ал-Варди писалось много⁸⁶, и К.Миллер установил, что она вытеснила другие карты подобного типа благодаря распространенности рукописи «Харидат ал-аджа'иб». Как и на других картах, на ней нанесены и гора Каф, и места обитания народов йаджудж и маджудж, и трон Антихриста, и «источники жизни», и «стена Зу-л-Карнайна».

Топография «чудес» и «диковин» не так уж и безразлична для нас: она показывает усилия арабских авторов в поисках волновавших их «вечных островов», «островов Дьявола», «стены Зу-л-Карнайна», как волнует современных натуралистов и историков проблема затонувшей Атлантиды.

Мифологические и фантастические сведения средневековых писателей принимались на веру, хотя и не всегда безоговорочно. «Самым обильным источником заблуждений превратного суждения о событиях отдаленной эпохи, — писал О.И.Сенковский, — всегда была и будет страсть применять понятия своего века к делам минувших столетий и объяснять новейшими идеями времена, ощущавшие совсем другие потребности, мыслившие совсем иначе»⁸⁷

Каждая эпоха переосмысливала древние предания и мифы с позиций знаний и интересов своего времени.

Ал-Казвини, живший на рубеже двух эпох — эпохи научного рационализма и времени затухания интереса к наукам, в «Чудесах творений» представил нам этот двусторонний процесс в арабской культуре.

Но ал-Казвини еще рационалист и опирается на труды ал-Бируни и Авиценны, в то время как Ибн ал-Варди, живший в эпоху упадка классической словесности и наук, возрождает мир религиозных мусульманских представлений едва ли не первых его двух веков. Вероятно, с точки зрения научной географии можно было бы отвергнуть «географию чудес и диковин» Ибн ал-Варди, но благодаря его «Жемчужине чудес» мы имеем сохранившиеся предания и мифы более ранних доисламских эпох, прошедшие религиозную обработку ислама, который поглотил и перева-

рил «времена, ощушавшие совсем другие потребности и мыслившие совсем иначе».

Общая география Ибн ал-Варди традиционна. Описание морей производится сообразно описанию единого Мирового океана, у которого есть свои заливы и проливы. Океан упирается на севере в земли йаджуджей и маджуджей, за которыми, ближе к цивилизованному миру, следуют «внутренние болгары» и «внутренние славяне». Все пространство с запада на восток — четыреста переходов. От йаджуджей и маджуджей до земель болгар и славян около сорока переходов, от славян до Византии и Сирии — около шестидесяти переходов, от Сирии до Египта — тридцать переходов.

Видимо, не следует в этих цифрах искать точное указание на расстояние, если учесть, что «сорок» обозначало «много», а «четыреста» — «очень много» или «в десять раз больше, чем много».

Все пространство на севере от земель йаджуджей и маджуджей вдоль Окружающего океана с востока на запад, как и на юге, вплоть до Судана, — это, по описанию Ибн ал-Варди, «сплошные гиблые, лишённые культуры, животных, растений земли, и никто не знает их протяженности».

Здесь же, в общем описании земель, Ибн ал-Варди, современник важных исторических событий на Балканском полуострове, даёт традиционные сведения о русах:

Русы — народ, [проживающий] в землях болгар, в тех их районах, что между ними и славянами. Какая-то группа, отпочковавшаяся от тюрок, проживавших в их стране, ушла в районы, расположенные между хазарами и Византией. Их называют печенегами (баджнук). У них нет определенного местожительства и не было постоянных домов на прежних стоянках. Итиль же — это тюркское войско на море, и море это называется их именем. Есть, правда, второй вид народа итиль, который более древний. Называется он по реке, которая проходит через их страну и впадает в море. Страна не располагает большим достатком и не живет в полном благополучии. Нет у нее простора для жизни и нет государственности. Находится она между землями хазар, печенегов и Сариром⁸⁸

Несколько дальше при описании стран он снова возвращается к славянам и русам:

Славяне занимают обширные земли на севере и имеют множество городов, селений и пашен. Есть у них пресное море, которое течет позади болгар. Солёных морей у них нет, потому что они живут в землях, расположенных далеко от Солнца. На пресном море есть города и крепости⁸⁹

В отрывке о русах приводится древняя версия о «трех центрах», восходящая, возможно, к ал-Джайхани или Абу Зайду ал-Балхи и переданная ал-Истахри, Ибн Хаукалем и анонимным персидским сочинением «Области мира» в X в. «Русы делятся на три группы (употреблен термин „тайфа“, а не „синф“, как у Ибн Хаукаля. — В.Д.). Одна из них называется „злава“, и главный их город — Злав. Вторая группа — Арни, и город их

также называется Арни...) Третья группа опущена переписчиком, но понятно, что это был Киев, основной и исходный «центр» Руси в арабской географии X в.⁹⁰

Классическая школа географов наиболее авторитетна для Ибн ал-Варди. Как отголосок исторических событий он передает сведения о хазарах и называет Хазарское море — Русским; ссылается на ал-Мас'уди в рассказе о буртасах и на Ибн Хаукаля, когда говорит о булгарах, и на знаменитый рассказ Ибн Фадлана об огромном человеке среди болгар, заимствованный, вероятно, из промежуточных источников, а не непосредственно из «Записки» посла ал-Муктадира.

Здесь же приведен и рассказ о Салламе-переводчике, впервые записанный Ибн Хордадбехом, но Ибн ал-Варди говорит, что Саллам вернулся из экспедиции к «стене Зул-л-Карнайна» через два года и четыре месяца.

Описание Земли и ее деление на части Ибн ал-Варди дает неожиданно, не так, как принято в хадисах.

Ибн ал-Факих, склонный к мирабилиям, передает один из таких хадисов:

Спросили Пророка о земле — семь ли их? И он ответил: «Да, и небес семь». А потом привел выдержку из Корана: «Аллах, который создал семь небес и из земель — столько же». Спросил какой-то человек: «А мы на лике первой земли?» — «Да, — ответил он, — а на второй — твари, которые повинуются и не ослушиваются, на третьей — твари, на четвертой — голая скала, на пятой — мелкая вода, на шестой — твердый камень, и на ней трон Иблиса, на седьмой — бык. Земля покоится на роге быка, а бык — на рыбе, а рыба — на воде, а вода — на воздухе, а воздух — на эфире, а на нем обрывается знание ведающих»⁹¹

Ибн ал-Варди пишет, что каждому небу соответствует своя земля. Семи небесам соответствует семь земель, и «на каждой земле был свой Адам, подобный вашему Адаму, Ной, подобный вашему Ною, Авраам, подобный вашему Аврааму, но Аллах знает лучше, не удивительны ли эти слова среди всех известных слов»⁹²

Гипотезы о других мирах, населенных человекоподобными существами, имевшими историю, аналогичную земной цивилизации, зарождались на Востоке. Они были естественным развитием теории гармонического устройства Вселенной.

О форме Земли Ибн ал-Варди пишет так же, как Закария ал-Казвини:

Древние мыслители отличались во взглядах на форму Земли и ее облик. Некоторые утверждали, что она расположена будто покрывало, развернутое на все четыре стороны: восток, запад, юг и север. Иные утверждали, что она имеет форму куба, над которым простирается со всех сторон небо. Но есть и такие ученые, которые полагают, что Земля круглая, как шар, и небо окружает ее, как океан. Земля похожа на желток в яйце, вода — на белок, а небо — на скорлупу. Если прорыть землю в Андалусе по прямой линии, то выйдешь к земле Син...

Поскольку есть семь небес, то полагают, что есть и семь земель, построенных симметрично или в виде этажей. В некоторых преданиях говорится, что они рас-

положены одна над другой и между этажами пролегло расстояние в пятьсот лет. На каждой земле есть живые существа, обладающие удивительными свойствами и качествами. Каждая из этих земель имеет свое название, точно так же как каждое небо имеет свое. Некоторые утверждают, что на четвертой земле обитают существа, сделанные из огня, как это пишут Вахб ибн Мунаббих и Ка'б ал-Ахбар⁹³

Зависимость Ибн ал-Варди от ранних традиционалистов Вахба ибн Мунаббиха и Ка'ба ал-Ахбара, внедривших в хадисы еврейские сюжеты, чувствуется и в объяснении райского происхождения рек. Среди этих райских рек не упоминается Нил, но приводятся Евфрат, Тигр, Джейхан и Сейхан. Здесь же говорится о том, что во времена Муавии Тигр неоднократно мелел и исчезала вода. Из этого факта автор сделал вывод, что «эта река не вечная и Тигр если и вытекает из рая, то земного»⁹⁴

Это положение необходимо космографу для того, чтобы обосновать теорию круговращения воды, ее появления и исчезновения в недрах Земли. Он пишет, что и на дне морей есть скважины или щели, по которым на материк просачивается вода, которая позже, пройдя через почву и по земле, снова скатывается в моря. Этот процесс круговращения воды вызывает морские приливы и отливы⁹⁵

Как и большинство арабских космографов, Ибн ал-Варди приводит и другие мнения без оценки и критического отношения к ним. Он знает о теории влияния Луны на приливы и отливы, делает ссылку на Аристотеля о том, что они зависят от Солнца и ветров, которые влияют на этот процесс. Здесь же, как и ал-Казвини, он излагает хадис об огромном ангеле, который в определенное время опускает свои ноги в океан, отчего тот переполняется и вода выплескивается на берег⁹⁶. Подобное же объяснение морских приливов и отливов дают и другие арабские космографы.

Теория мировой горы, известной по индийским и византийским географическим представлениям, изложена у него коротко. В Коране гора Каф не упоминается, и рассуждения о ней были введены первыми пересказчиками хадисов⁹⁷

Ибн ал-Варди, ссылаясь на хадисы, пытается объяснить символическое значение горы Каф, которая, по хадисам, называлась яхонтовой или изумрудной. Как Единый океан связывал всю гидросферу Земли, так и гора Каф связывала все горные цепи на Земле. В основе этого представления лежала все та же теория гармонизации Вселенной и теория происхождения каждой вещи от своего первокожня, материальной первоосновы. Земная вода имела свою небесную первооснову. Небесной горе соответствовала гора Каф. Были небесные перводереву и первочеловек.

В большинстве рукописей «Харидат ал-аджа'иб» содержатся 14–15 глав и последний, заключительный раздел, состоящий также из отдельных главков. В ленинградской рукописи — 15 глав, и они расположены в следующем порядке:

Глава I — о городах и странах; II — о приливах и морях; III — об островах и знаках божественного промысла на них; IV — о чудесах для вразумления людей; V — об известных реках; VI — об источниках и колодцах; VII — о высоких и больших горах; VIII — о свойствах камней; IX — о рудниках, драгоценных камнях и архитектурных сооружениях; X — о растениях, плодах и их свойствах; XI — о злаках и их свойствах; XII — об овощах и их свойствах; XIII — о разных дурманящих средствах и их составах; XIV — о семенах и их свойствах; XV — о животных, птицах и их свойствах.

Закljučают книгу рассказы о битвах и знаменьях перед началом смут и бедствий, которые будут предшествовать Дню воздаяния.

Эта космологическая часть, написанная под влиянием «Китаб ал-бад'» ал-Мукаддаси, включает разделы об определении понятий «время»: о времени, прошедшем до сотворения Вселенной, времени акта творения и продолжительности существования видимого мира; разделы о создании существ до Адама, антропологии, множественности миров и хронологии человечества до написания книги. Вся эта часть завершается описанием перехода через мост Сират в потусторонний мир, рай и ад, и последних дней «видимого мира».

Казалось бы странным, что Ибн ал-Варди помещает космологическую часть после описания подлунного мира, животных, минералов и растений. Но при внимательном чтении структура книги выглядит вполне оправданной: общие, только обозначенные положения о Вселенной и ее создании, заложенные в предисловии, последовательно развертываются от видимых вещей до невидимых. Вначале Ибн ал-Варди показывает, как рождаются и умирают животные и люди, как увядают и гибнут растения, распадаются материки, превращаясь в моря, а потом уже — связь Земли со Вселенной и ее гибель как неизбежный акт мирового порядка и логики круговращения.

Независимо от того, какими источниками пользовался Ибн ал-Варди, у него есть своя логика описания Вселенной, создание которой, по его мнению, только эпизод в творческом акте. Эту мысль будто бы подтверждает рассуждение о множестве населенных миров.

Внутри глав, на которые разделена книга Ибн ал-Варди, вставлены небольшие рассказы, или повествования, — *хикайа* (термин, многозначный в «аджаибной» литературе, обозначающий новеллу, притчу, нарративные сообщения, эпизоды, события и т.д.).

В ленинградской рукописи на маргиналиях часто подчеркивается значение «удивительного», выделяемое словом «аджа'иб». Вероятно, так было и в авторском списке, если учесть, что в багдадской рукописи из коллекции Университета ал-Мустансырийа соблюдена эта традиция.

* * *

После ад-Димашки и Ибн ал-Варди мы не встречали крупных и значительных произведений в жанре мирабиллий. Собственно говоря, и их про-

изведения представляют уже канонически закрепленную структуру памятников «чудесной» литературы, классическим образцом которой явились «Чудеса творений» Закарийа ал-Казвини.

В арабской прозе адабного характера, как, например, в энциклопедиях мамлюкского периода ал-Ватвата, ал-Омари, ан-Нувайри и ал-Калкашанди, содержатся отдельные разделы или вставки, касающиеся «чудес» и «диковин», но они подчинены структуре энциклопедий и в целом повторяют уже известные материалы.

Точно так же как и в описательной географии, постоянное балансирование между достоверным фактом и вымыслом наблюдается и в исторических сочинениях. Вымысел включался авторами-историками благодаря литературному материалу, с которым они имели дело и который широко использовали. История древних народов и памятников умерших цивилизаций обрастала легендами, преданиями и домыслами простонародной среды, давала широкий простор для построения фантастических рассказов о чудесах древнего мира. Древняя история рассматривалась мусульманскими учеными как знамение или урок для последующих поколений. Это положение получило отражение в «Книге увещаний и назидания в рассказе о кварталах и памятниках» («Китаб ал-мава'из ва-л-и'тибар фи зикр ал-хитат ва-л-асар») египетского историка ал-Макризи (1364–1442), который широко использовал мирабилии и написал специальный раздел о «чудесах» Египта для своего сочинения. «История как наука, — писал он, — одна из величайших по своим достоинствам, благородству и важности для мыслящего человека, потому что она наставляет и нравственно направляет нас к тому, чтобы благопристойно покинуть этот мир и перейти в вечный, она знакомит нас с благородными нравами, чтобы следовать им, и удерживает нас, людей здравомыслящих, от дурных поступков и дел»⁹⁸

Ал-Макризи достаточно четко определяет задачи своего сочинения как книги, рассчитанной на все слои общества. Основная цель ее — дать материал для размышления и «подлинное доказательство всемогущества Господа, которые содержатся в истории народов»⁹⁹, благодаря чему читатель поймет «чудеса творений, проявляющиеся в том, что все изменяется»¹⁰⁰

Следовательно, книга ал-Макризи может быть причислена к жанру «чудесной» литературы, хотя сам историк относит ее к науке о преданиях, из которых познаются заветы Господа, возведенные в закон для людей, законоположения пророков и Посланника, составляющие основы нравственной философии. Благодаря этим преданиям сохранены сведения о древних царях и фараонах, погубленных за ослушание и нарушение заветов; благодаря им переданы знания по разным наукам и искусствам, развитые народами всех времен. Все, что сделано людьми, независимо от их религиозных верований и расовых различий, составляет общечеловеческий фонд культуры. Задача же писателя — собрать по возможности все

сведения, сохраненные лучшими людьми каждого народа, и предоставить их человеку, который ищет знания и стремится к духовному совершенству. Читатель, познающий сведения о превратностях и судьбах народов, при размышлении и понимании их «начинает любить и совершать добро, ненавидеть зло и сторониться его»¹⁰¹

Таким образом, ал-Макризи в преданиях (*ахбар*) различал функцию памяти, сохраняющую достижения всех народов и религиозно-нравственные законы, и функцию воспитательную, адабную. Для него историческая литература — одно из средств человековедения.

Привязанность ал-Макризи к мирабилиям прослеживается в содержании всей книги и в отношении к источникам, среди которых много сочинений, относящихся непосредственно к «чудесному» жанру.

Еще одно сочинение «чудесной» литературы, стоящее в иной плоскости, хотя и связанное с магистральной линией развития жанра, было создано на основе величайшего путешествия Средневековья, предпринятого и осуществленного марокканцем Ибн Баттутой в 1325–1354 гг. «Подарок созерцающим о диковинках городов и чудесах путешествий» («Тухфат ан-нуззар фи гара'иб ал-амсар ва 'аджа'иб ал-асфар») Ибн Баттуты представляет собой произведение «чудесного» жанра, с одной стороны, и жанра путешествий — с другой. Вероятно, на этой основе впоследствии развивался современный жанр путешествий, балансирующий в своих описаниях между достоверным и вымыслом¹⁰²

Заключение

Одним из величайших достижений арабской средневековой культуры явился адаб — метод интеллектуального и нравственного совершенствования человека, сумма мудрости предшествующих поколений и знаний о высокой роли, месте и предназначении человека в иерархии Вселенной, почерпнутых у различных племен и народов.

Воспринимая космос как полное совершенство и совершенную красоту, не подверженную изменениям, в которой синтезировалось ирреальное и реальное, многие арабские писатели видели в человеке потенциально заложенный мировой порядок, могущий стать актуальным при условии интеллектуального и духовного совершенствования через познание себя и окружающей природы. Весь мир для них — бесконечная книга познания, и каждое явление — это шифр или знак проявления удивительного, необычайного, чудесного порядка и красоты Вселенной. Чтобы прочесть эти знаки, человек должен очиститься от «дурных свойств» и овладеть методом совершенствования — адабом.

Вместе с тем в становлении и развитии адаба существенную роль сыграло развитие науки в период Средневековья, обусловленное, с одной стороны, экономикой, с другой — широким ознакомлением арабов с конца VIII и начала IX в. с колоссальным греческим философским и научно-естественным наследием, а также культурно-научным наследием персов, индийцев, сирийцев и других народов.

Сумму накопленных знаний и фактов об удивительном проявлении мирового порядка закрепил жанр «чудесной» литературы, основанный на теории знамений, широко представленной Кораном, семитским мифологическим фондом и эллинистической литературой. Одной из основ этого жанра явилось широко понимаемое выражение: «Мы покажем им Наши знамения (в тексте — аят. — В.Д.) по странам (*афак*) и в них самих (*анфус*), пока не станет им ясно, что это — истина» (Коран 41:53). Под терминами «афак» и «анфус» понималось все мироздание в целом, со всем

его содержимым, в том числе с человеком как микрокосмом, состоящим, подобно Вселенной, из двух частей — высшей и низшей («афак» и «анфус») или двух городов — совершенного и несовершенного.

Другой основой явилось тяготение человека к познанию и пониманию тайн природы, всего, что удивительно в ней, обусловленное развитием национальных знаний, науки, развитием вольнодумия, ставившего под сомнение даже «слово Аллаха».

Авторы мирабиллий по-разному пытались описать строение Вселенной и объяснить проявления взаимосвязанности ее частей. Одни стремились выявить удивительные небесные явления и описывали небесные сферы и планетарную систему, другие — сферу Земли, страны, горы, моря, реки и источники, животных и растения, третьи — человека, его структуру, быт и удивительные, с точки зрения мусульманского читателя, обстоятельства и ситуации его жизни.

Познание мира с обязательной акцентацией удивительности всего, что есть и не познано в нем, составляет предмет рассуждений авторов мирабиллий, потому что познание — один из путей интеллектуального, духовного и нравственного совершенствования человека, который может привести его к счастью благодаря постижению смысла вещей.

Следуя принятым арабскими космологами или естествоведами моделям Вселенной, авторы мирабиллий рассматривали Вселенную как гармонически устроенное архитектурное сооружение и стремились структурой своих произведений воспроизвести его основные конструкции, или «силузт».

По этой причине произведения «чудесного» жанра в их классической форме имеют ансамблевый характер и включают все уровни бытия — от сферы Неподвижных звезд до минералов, растений, животных и человека, все степени представлений, содержащие достоверный материал и фантастический вымысел, рациональное и иррациональное в интерпретации явлений и фактов, научные знания и суеверия, достояния прошлых культур и современные поиски и настроения. С одной стороны, это образцы научной прозы, с другой — дидактико-поучительной литературы, облакающей теологически-философский энциклопедизм в удобопонятную форму и предлагающей любознательным специальные сведения, которые нужны для достижения необходимой суммы знаний и введения в подлинную науку. По этой причине авторы мирабиллий ставят себе задачей конкретизировать научные понятия и абстрактные идеи в легкодоступных формах и олицетворениях.

Многообразное содержание мирабиллий и широкий диапазон предлагаемых проблем позволяют авторам — помимо научно-естественных и религиозных знаний — включать в сочинение художественный материал в виде обширных поэтических цитат, рассказов этического, биографического, религиозного, философского и агиографического характера. Здесь

же используются мифы, легенды, литературные анекдоты, эмоциональные описания катастроф, эпидемий и исторических событий, достигающие высокохудожественного уровня.

Классифицировать внутрижанровые виды мирабилей можно по основным задачам и содержанию произведений. Это могли быть чудеса небес, чудеса небесного и земного царства, чудеса суши и морей, стран, городов, островов, странствий и, наконец, чудо, явленное в Человеке.

Произведения этого жанра возникают в IX в., в период обострения религиозных и общественных противоречий в арабской империи, в период формирования рационалистических направлений в исламе и развития естественных наук. Обострение борьбы между нормативным исламом и отходом от него привело к появлению двух направлений в адабной литературе. Как проявление характерного для Средних веков дуализма возникает эзотерическая и экзотерическая литература. Одна переносит центр тяжести в схоластические абстракции и потусторонний мир, другая — в реальные явления действительности. Эта двойственность литературы получила отражение и в жанре мирабилей, хотя резкую разграничительную грань между двумя этими направлениями провести невозможно.

Первые произведения жанра мирабилей сохранились только частично. Многие из них были поглощены последующими, более фундаментальными сводами «чудес», отвечавшими образовательным и развлекательным потребностям масс.

Уже с самого начала своего возникновения этот жанр благодаря простоте изложения серьезных научных, теологических и философских проблем, высокому уровню нравственных задач и широкому привлечению художественных материалов становится одним из самых популярных на всем мусульманском Востоке. Каждая из «чудесных» книг, появляясь в определенный период, суммировала знания своей эпохи и передавала их в доступной и развлекательной форме полубеллетристического характера. Первыми создателями жанра мирабилей были насмешливый скептик и рационалист, прекрасный беллетрист Средневековья ал-Джахиз и выдающийся арабский философ ал-Кинди.

Ал-Джахиз широко пропагандировал основные положения мусульманского рационализма му'тазилитов, которые подвергали сомнению всемогущество Бога, считали Коран сотворенным и, следовательно, возможным объектом критики, а главное, они провозглашали свободную волю человека и ответственность его за свои дела и поступки, что является одним из необходимых элементов развития художественной литературы.

Ал-Кинди, расширивший сферу знаний арабов благодаря активному восприятию и переработке достижений греческой философии и науки, сориентировал литературу на глубокое изучение обычаев и духовной культуры прошлого, «дабы развить то, в чем они не преуспели»¹

Это же положение развивали саманидский везир ал-Джайхани, Ибн ал-Факих ал-Хамадани и особенно Абу Рейхан ал-Бируни, один из вели-

чайших мыслителей средневекового Востока, крупнейший ученый-экспериментатор.

Как наука и философия приняли основные положения аристотелизма и неоплатоников, так и арабская литература в проблеме правды и вымысла или, точнее, правды и обмана приняла учения Платона — сторонника эзотерической поэзии правды и Аристотеля — представителя школы ремесленно-художественного понимания искусства. Первый ориентировал искусство на этические, другой — на эстетические ценности. Слияние этих ценностей породило своеобразие арабского (и особенно персидского) искусства, в котором неразрывно связаны этическое и эстетическое, скрытое и явное начала. При этом необходимо помнить, что как у Аристотеля, так и у арабских писателей нет достаточно четкой грани между эстетикой и общим учением о бытии, что в арабской литературе, как и в античной философии, понятие космоса было связано с совершенством и красотой²

Теория обязательного и возможно-сущего и признание скрытых реальностей позволили заложить основы фантастических рассказов, описаний мистических странствий, фантастико-философских романов и включить недостоверные и вымышленные материалы в сочинения о реальных путешествиях, как это было, например, в сочинениях ал-Гарнати и Ибн Баттуты.

Проблема квалификации фантастики в средневековой литературе достаточно сложна. И тогда, в средневековый период, арабских литераторов и ученых волновал ряд проблем, которые частично достались им от предшествующих культур, частично были выдвинуты ими самими.

В современной фантастической литературе можно увидеть отпечатки этих проблем, трансформацию древних рассказов, гипотез и идей, образующую новую ступень в познании непознанного.

В 1970 г. в связи с выходом в свет книги Ц.Тодорова «Введение в фантастическую литературу» газета «Монд» провела дискуссию о проблеме фантастики в современной литературе. Дискуссия должна была ответить на вопрос: является ли понятие фантастики чем-то внутренне присущим только нашей эпохе или оно является категорией исторической, а не результатом интеллектуальных тенденций только современной литературы? Одновременно дискуссия должна была выработать основные критерии определения жанра фантастики.

Сам Тодоров считает, что фантастика появляется на грани рациональной и сверхъестественной интерпретации необычного явления. Фантастика питается неопределенностью, но, если на этой грани неопределенности колебания приводят писателя в одну из рядом лежащих сфер, он, естественно, выходит за пределы фантастического жанра. Соседние сферы — это «удивительное» и «чудесное». «Чудесное», «чудо», объясняется сверхъестественными причинами, «удивительное» — рациональными. Авторы фантастических произведений исходят из повседневных фактов и затем переходят в атмосферу необычного. В противоположность им авторы на-

учной фантастики имеют дело с постепенным введением в повседневность элементов необычности.

Сверхъестественное объяснение действительности часто выводится из буквальной интерпретации того, что имеет переносный смысл. Темами фантастических произведений могут быть такие, как переход грани между действительностью и воображением, словом и вещью, буквальным и переносным смыслом; проблемы любви, смерти, а также конфликты, возникающие из столкновения человека с общественными запретами. В конечном счете Тодоров приходит к выводу, что фантастика исчезает в XX в. и появляется иное жанровое явление — «научная фантастика».

Выводы Тодорова, несмотря на некоторую их категоричность, применимы и к жанру мирабиллий, в котором наблюдается это колебание на грани рациональной и сверхъестественной интерпретации необычных явлений. Исходя из материалов арабской литературы, и особенно мирабиллий, можно сказать, что фантастика — это способ представления необычайного. Определение Тодорова, как и всякое арбитражное определение, уязвимо: видимо, под фантазией следует понимать все, что выходит за рамки действительности.

Существует известная и неизвестная действительность, и фантастика является приближением к неизвестному и углублением постижения действительности. По этой причине в литературе всегда было живое стремление к фантастике как проникновению в непознанное. В этом смысле фантастика также была «ведением»: мироведением или человековедением.

Помимо сказок «Тысячи и одной ночи» арабская литература содержит огромный свод фантастического материала, куда, естественно, следует отнести и многие рассказы, вошедшие в мирабиллии. Не случайно на их основе уже в XX в. были созданы фантастические произведения, как, например, «Спящие в Пещере» Тауфика ал-Хакима или «Пропать Мелькарта» Г.Уэльса, навеянная арабскими рассказами о «тартаре» и кладбище кораблей. Рассказы об островах счастливых, летающих людях, о небесных странствиях и путешествиях к антиподам, о материализации мысли и другие составляли значительный элемент «чудесной» литературы. Их мы встречаем в «Путешествиях Саллама-переводчика», в сборнике, составленном Бузургом ибн Шахрийаром, в произведениях ал-Гарнати, в «Памятниках стран» и «Чудесах творений» ал-Казвини.

Закарийа ал-Казвини, которого сравнивают с Геродотом и Плинием, довел жанр мирабиллий до совершенства. В «Чудесах творений и диковинах существующего» он сумел структурой сочинения воспроизвести модель Вселенной, показать место и роль человека в иерархии бытий, определить высокий уровень познания, дающий человеку ориентиры «достижения счастья». В этом смысле «Чудеса творений» — руководство к познанию «счастья», которое представляется автору как сумма знаний уже известного и сумма загадок непознанного. Нарисовав живую картину

строения макрокосмоса, составляющего основу и точку отсчета всех рассуждений средневековых арабских мыслителей, он переходит к описанию Земли и человека, подлинная и непреходящая суть которого состоит в развитии таких качеств, как щедрость, скромность, великодушие, искренность и т.д., и потенциальных возможностей своего разума.

Вторая книга ал-Казвини, «Памятники стран и предания о людях», посвящена теме «чудес» истории, многообразия и единства человеческого рода. В ней человек предстает как «политическое существо», создающее материальные и эстетические ценности, существо, зависимое от мирового порядка и общественной иерархии, которая, в свою очередь, обусловлена потенциальными способностями каждого человека занимать в обществе определенное место. Но не место, занимаемое человеком, определяет его уровень во вселенской иерархии, а интеллектуальное и духовное совершенство и стремление к нему как высочайшему благу. Это стремление к совершенству-благу является показателем и уровня развития племен и народов.

«Памятники стран» ал-Казвини, поскольку они больше связаны с темой человека, содержат и значительный художественный материал в виде легенд, мифов, преданий, рассказов и повестей. Однако ал-Казвини — обыкновенный средневековый прозаик, ставящий перед собой не беллетристические, но систематические научные цели. Он стремится к систематике знаний, которые могут дать ответ человеку, ищущему целесообразность мира.

Высокий уровень его сочинений был определен уровнем источников. Суммируя знания своего времени, ал-Казвини опирался на выдающихся мыслителей средневековья — ал-Фараби, Абу Али Ибн Сину, Абу Рейхана ал-Бируни, Мухаммад ибн Закарийя ар-Рази и других, что и позволило ему достигнуть совершенства в жанре «чудесной» литературы и оставаться одним из популярных авторов вплоть до XIX в.

Его произведения неоднократно переводились на разные языки, перекладывались на язык поэзии; их популяризировали в сокращенных редакциях, им долгое время подражали.

В 1888 г. в Казани вышло краткое извлечение из «Аджа'иб ал-махлукат» на турецком языке, составленное еще в 1453 г. Йазиджи-оглу Ахмедом Биджаном³, автором, находившимся под сильным влиянием ал-Казвини. Ему принадлежит самостоятельное сочинение «Сокровенная жемчужина» («Дурр-и макнун»). В ней Ахмед Биджан расширил религиозно-мифологическую тему и, таким образом, отошел от главных принципов «Чудес творений». Он уделил больше внимания топографии рая и ада, мусульманской космогонии и антропологии, истории патриархов, пророков и халифов.

Эсхатологическая тема, прозвучавшая в трудах ал-Казвини приглушенно и только в связи с описанием «стены Зу-л-Карнайна», получила

более широкое развитие в трудах его последователей — Ахмеда Биджана и историка Али (ум. 1599), написавшего эзотерическое по своему содержанию «Зерцало миров» («Мир'ат ал-авалим»), полностью относящееся к мифологической космографии.

Анализируя произведения жанра мирабиллий, можно убедиться, что в них существует какое-то количество стереотипов, которые незначительно видоизменяются и заново используются разными авторами. Попытки освоить новые темы и сюжеты и выйти за рамки закрепленных традицией моделей чрезвычайно редки.

Арабская теория литературы очень ревностно следила за соблюдением «чистоты» жанров, понимая, что у любого из них есть свои пределы, преодоление которых ведет не к внутрижанровому расширению и увеличению числа моделей, а к созданию новых жанров. Однако выход за рамки требований жанров естествен, и поэтому мы встречаем мирабиллии путешествий или, например, псевдонсторий, связанных с фольклорно-исторической трактовкой событий. Вероятно, такие мутации закладывали основы современного жанра путешествий, исторической художественной прозы и т.д.

Несмотря на то что данное исследование основано на памятниках средневековой литературы и касается преимущественно мировоззрения прошлого, оно непосредственно связано и с современными арабскими литературами, которые, отражая сложные идеологические процессы на Арабском Востоке, сохраняют значительный потенциал мусульманских религиозных представлений о причинно-следственных отношениях в природе и обществе. Это придает им ту отличительность, которую мы часто в литературно-критических статьях рассматриваем как плохое владение методами реалистического изображения и неумение решать конфликты человека и общества современными художественными средствами.

В арабских литературах, в которых активно развиваются принципы реализма, сохраняются и религиозные представления о человеке и его месте в обществе и в мире.

Характеризуя арабскую литературу в контексте исламской цивилизации, Г.Э. фон Грюнебаум применительно к средневековому периоду отметил, что «человеческие конфликты... отсутствуют в мусульманской и особенно арабо-мусульманской литературе... Традиционный ислам... не знал ни драмы, ни повествования, в которых изображались бы требования, предъявляемые к человеку противоборствующими нравственными законами; исламская литература отказалась заниматься конфликтами, вырастающими из противоречия между обязательствами человека по отношению к его собственной судьбе в потустороннем мире и его обязательствами по отношению к его земной общине... С дискретной концепцией времени связано отсутствие интереса к развитию (или неприятие его), сыгравшее существенную роль в ограничении сферы изображения переживаемых человеком конфликтов и их разрешения»⁴

Это положение применимо и к произведениям арабской современной литературы, в которых часто действия, события и судьбы героев предначертаны свыше. Любое действие, предпринятое человеком, — это только видимость автономии и самостоятельности, а «там, где человеческий выбор не имеет значения, он не может стать темой литературного произведения»⁵

Вместе с тем мы не можем согласиться с абсолютным и тотальным характером оценки Г.Э. фон Грюнебаума средневековой арабской литературы. В ней существовали и драматические сюжеты, и произведения, основанные на этих сюжетах, к которым можно отнести и средневековый роман об Антаре, и повесть о Меджнуне и Лейли.

Изучение мирабилей как памятников, в основном связанных с определением роли и места человека во Вселенной и обществе, позволяет более глубоко проникнуть в механизм внутренних процессов современных арабских литератур, многообразных по методам отражения действительности.

Примечания

Введение

¹ Гейне Г. Собр. соч. Т. 7. М., 1936, с. 211.

² Жирмунский В.М. Жизнь и творчество Гердера. — Гердер И.Г. Избр. соч. М.—Л., 1959, с. XV

³ Там же, с. 113–114.

⁴ Ольшки Л. История научной литературы на новых языках. Т. 1. М.—Л., 1933, с. 7–15 (далее: Ольшки. История научной литературы).

⁵ Crombie A.C. Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej. T 1–2 Warszawa, 1960, с. 72 (далее: Кромби. Средневековая наука).

⁶ Krokiewicz A. Moralność Homera i etyka Hezjoda. Warszawa, 1959, с. 73, 171, 266.

⁷ Rosenthal F. Political Thought in Medieval Islam. Cambridge, 1958, с. 3.

⁸ Там же.

⁹ Там же, с. 6.

¹⁰ Я не вижу необходимости специально выделять арабскую литературу из круга близких ей литератур средневекового Востока. Принципы и основные положения проблем единства человеческого рода и концепции «счастья» оставались неизблемыми, несмотря на различия форм их выражения в разных литературах.

¹¹ Rosenthal F. The Place of Politics in Philosophy of al-Farabi. — IC. 1955, 29, с. 38.

¹² Абу Наср ал-Фараби. Политика (пер. с араб. В.П.Демидчика и А.Садыкова). — Восточная филология. Душ., 1973, вып. 2, с. 148.

¹³ Rosenthal F. Maimonides Conception of State and Society. — Moses Maimonides. L., 1935.

¹⁴ Rosenthal F. The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd. — BSOAS. 1953, vol. 15, 2, с. 18.

¹⁵ Сагадеев А.В. Ибн-Рушд (Аверроэс). М., 1973, с. 143. Данте в послании к Кан Гранде делла Скала, толкуя аллегорический смысл поэмы, писал, что цель ее — «вывести людей из бедственного состояния к состоянию блаженства». См.: Велосовский Ал. Данте. — ЭС. Т. 10, 1893, с. 117.

¹⁶ Об актуальности проблемы взаимоотношения науки и искусства см. дискуссионные статьи, например в журнале «Театр» (1977, № 8, 9). Применительно к средневековым литературам очень верным представляется положение, высказанное Ю.Давыдовым: «По отношению к общему мирозерцанию, выражающему в каждый данный исторический момент некую человеческую равнодействующую»

культуры, наука, с одной стороны, искусство — с другой, и нравственность — с третьей, играют роль своего рода „групп давления“, каждая из которых стремится сдвинуть линию „равнодействующей“ в свою сторону. В зависимости от того, какая из этих борющихся сил будет здесь доминировать, окажется и то, какой язык станет предпочтительным для формулировки „общего мирозерцания“: этический, научный или эстетический» (*Давыдов Ю.* Искусство, наука и философия. — Театр. 1977, № 9, с. 55).

¹⁷ Этот аспект творчества Авиценны меньше всего обращал на себя внимание. А вместе с тем он чрезвычайно показателен для характеристики ученого, остававшегося даже в научных трудах поэтом.

¹⁸ *Бертельс Е.Э.* Авиценна и персидская литература. — ИАН СССР Отд. обществ. наук. 1938, № 1–2; *Бертельс Е.Э.* История персидско-таджикской литературы. — Избр. труды. М., 1960, с. 410; *Nicholson R.A.* A Persian Forerunner of Dante. Towyn — on sea. N.Wales, 1944.

¹⁹ *Бертельс Е.Э.* Суфийская космогония у Фарид ад-Дина 'Аттара. — Яфетический сборник. 1929, т. 3, с. 81–84; Перевод из «Булбул-наме» («Книга соловья») Е.Э.Бертельса был опубликован в журн. «Восток» (Пг., 1923, № 2, с. 5). Более подробно: *Ritter H.* Das Meer der Seele, Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin 'Attar. Leiden, 1955. Х.Риттер основывается на других произведениях: «Илахи-наме» («Божественная книга»), «Мантик ат-тайр» («Беседа птиц»), «Мушибат-наме» («Книга несчастья») и «Асрар-наме» («Книга тайн»). Исследование, состоящее из тридцати разделов, раскрывает «теорию любви» по следующей схеме: 1 — смерть и гибельность всего; 2 — мироздание; 3 — нищета, терпение, угнетение, теодицея; 4 — религиозное положение; 5 — неперенное тяготение к познанию; 6 — святые; 7 — господствующий; 8 — характер благочестивых; 9 — поэт о себе; 10 — спор с Богом; 11 — значимость жизни, предвечность и вечность, преобладание страха перед смертью; 12 — уход от мирской жизни и жизнь эстетическая; 13 — надежда на опеку Бога; 14 — довольствие малым и убожество; 15 — значение боли, терпения, благодарности и удовлетворенности; 16 — переосмысление и преодоление печали и боли; 17 — доброта и милосердие Бога; 18 — различные виды любви; 19 — поступки, рабство Богу; 20 — добродетели внутреннего самообладания; 21 — общественные добродетели; 22 — отношение к животным; 23 — искания близости к Богу; 24 — земная любовь и ее общественные связи; 25 — земная любовь как свободное чувство; 26 — религиозная любовь человека к красоте; 27 — чистая любовь Бога; 28 — уничтожение личного и слияние с Богом; 29 — Бог, Вселенная и всеобщая душа; 30 — путешествие в глубь себя. Окончательное уничтожение индивида.

²⁰ См.: *Бертельс Е.Э.* Толкование Абд ар-Рахмана Джами на приписываемые ему четверостишия. — ЗКВ. 1923, т. I, с. 19–46.

²¹ *Nicholson R.A.* Studies in Islamic Mysticism. Cambridge, 1921, с. 199–266.

²² О сходстве и сродстве европейских космографий и восточных мирабиллий подробнее см.: *Демидчик В.П.* «Геология» Закарийя ал-Казвини. — Восточная филология. Душ., 1976, вып. 4, с. 75–97.

²³ *Ольшки.* История научной литературы, с. 10. Характеризуя дантовский «Пир», он пишет о связи художественной литературы с произведениями космографического плана: «Так, его „Пир“ сделался морально-философской энциклопедией, которая со своими аллегорическими канцонами... представляла собой документ посредничества между метафизикой и жизненной практикой, между наукой

и жизнью, осуществлявшегося поэзией и народным языком. Индивидуальной в дантовском произведении является только ее форма, идея же, содержание и система сходны с теми, которые вызвали к жизни „Trésor“ и „Composizione“ и определили их содержание и задачи» (там же, с. 16). Аналогичное можно сказать и о четверостишиях Абд ар-Рахмана Джами, излагающих мусульманскую космологическую доктрину. Сам Джами указывает в комментарии к ним на свои источники и, к стати говоря, рассматривает поэтическое осмысление понятий метафизики как перевод с чужого языка. См.: *Бертельс*. Толкование Абд ар-Рахмана Джами на приписываемые ему четверостишия, с. 20–21.

²⁴ См., например: *Jasinska J. Tradicje prozy arabskiej*. — *POG*. 1974, № 3 (91), с. 221 (далее: *Ясинская*. Традиции арабской прозы): «В арабской классической письменной литературе, — пишет Ясинская, — изящная литература главным образом, если не исключительно, — поэзия. Литературные изъяснения прозой никогда не достигали уровня поэзии ни с художественной точки зрения, ни с точки зрения популярности». Не вдаваясь в дискуссию о теории художественной прозы у арабов, считаю нужным заметить, что до XIII в., в период, который в основном рассматривается в моей работе, арабы обладали повествовательной прозой высокого уровня словесной организации, снискавшей широкую популярность. Попутно следует заметить, что сознательная подгонка арабской классической литературы к жанровым канонам европейской художественной литературы непродуктивна.

²⁵ Уже Гердер отметил, что «правила», сформулированные в «Поэтике» Аристотеля, «не являются законом для всех стран и эпох» (*Гердер*. Избр. соч., с. XI).

²⁶ См.: *Landau J.M. Études sur le théâtre et le cinéma*. P., 1965, с. 12.

²⁷ См. подробнее раздел о Шамс ад-Дине ад-Димашки в публикуемой работе.

²⁸ *Blachère R. Histoire de la littérature arabe dès origines à la fin du XV^e siècle de J. C. T. 2. P.*, 1962 (далее: *Блашер*. История).

²⁹ *Фильштинский И.М.* Арабская литература в средние века. Словесное искусство арабов в древности и раннем средневековье. М., 1977, с. 11. Л.Ольшки, характеризуя «романтическую точку зрения» А.Гумбольдта о взаимопроникновении «серьезных знаний» и «тончайших движений фантазии», высказанную в предисловии к его «Космосу», заметил, что «размышление о природе, чувство природы и познание природы первоначально совпадают и неотделимы друг от друга...» и что «эмоциональное и интеллектуальное воззрения на природу взаимно исключают друг друга... Эмоциональное воззрение на природу порождает натуралистическую религию, мистику, магию, оккультные науки и, наконец, умозрительнo-метафизическое одушевление природы; интеллектуальный подход к природе стремится к познанию закономерного и ведет к математически-количественному и каузально-механическому синтезу, к описательным и экспериментальным естественным наукам. Редко обе эти установки существуют одновременно и никогда не существуют одновременно в одном человеке» (*Ольшки*. История научной литературы, с. 11).

³⁰ *Маркс К.* К критике гегелевской философии права. Введение. — *Маркс К. и Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 1. М., 1955, с. 414.

³¹ *Блашер*. История. Т. 2, с. 728, 732, 740–763.

³² Ср.: *Фильштинский*. Арабская литература в средние века, с. 11.

³³ О значении «вымысла» в теории литературы Ибн Сины см.: *Крычковский И.Ю.* Избр. соч. Т. 2. М.–Л., 1956, с. 61.

³⁴ См.: *Овсянников М.Ф., Смирнова З.В.* Очерки истории эстетических учений. М., 1963, с. 55–57.

³⁵ *Братья чистоты*. Фрагменты из «Посланий». — Избранные произведения мыслителей Ближнего и Среднего Востока. М., 1961, с. 145.

³⁶ О «самар» подробно пишет Абд ал-Азиз Абд ал-Маджид в кн.: *The Modern Arabic Short Story*. Kairo, 1958, с. 18 (далее: Абд ал-Азиз Абд ал-Маджид).

³⁷ *Hammer-Purgstall J. Literaturgeschichte der Araber*. Bd. 1. Wien, 1850, с. 245–246 (далее: *Хаммер-Пургшталь*. Литература арабов).

³⁸ *Машанов М.* Очерк быта арабов в эпоху Мухаммеда как введение к изучению ислама. Ч. 1. Казань, 1885, с. 499.

³⁹ Предания о первых пророках, с точки зрения «неверных», — вымысел (Коран 8:31; 12:110–111). Рассказ о Йусуфе (Иосифе) — это рассказ о «сокрытом» (12:103), и он в передаче Корана лучше, чем известный слушателю (ср.: 12:3). Особенно острый спор о достоверности и вымысле ведется в рассказах о пророках. См.: Коран 25. Начальные аяты 25-й суры («Различение») вообще представляются частью той широкой полемики, которую вел Мухаммад о достоверном и вымысле в рассказах. Что он понимал под термином «рассказ», видно из суры 28 с названием «Рассказ». Литературно-жанровая терминология Корана, при всей ее размытости, подтверждает не только наличие прозаических жанров в доисламский период, но и факт споров о правде и художественном вымысле.

⁴⁰ См.: *Фильштинский*. Арабская литература в средние века, с. 11.

⁴¹ *Тураев Б.А.* История древнего Востока. Т. 1. Л., 1935, с. 119.

⁴² *Ольшки*. История научной литературы, с. 221.

⁴³ *Пелла Ш.* Вариации на тему адаба. — Арабская средневековая культура и литература. М., 1978, с. 65.

⁴⁴ *Ясинская*. Традиции арабской прозы, с. 221. Большая часть историков арабской литературы придерживаются этого мнения. См., например: *Шауки Дайф*. Ал-Фанн ва мазахибуху фи ан-наसर ал-араби. Бейрут, 1956, с. 108.

⁴⁵ *Крачковский*. Избр. соч. Т. 2, с. 568.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ <По мнению К.Фоллерса (1857–1909) и К.-А.Наллино (1872–1938), термин «адаб» восходит к весьма частоупотребимому в доисламской поэзии слову «да'б» — «труд», «усердие», «повторяющееся приложение усилий», «упорство» (и на этой основе — «обыкновение», «обычай»). Форма множественного числа от «да'б» — «ад'аб», по законам арабского языка переходящее в «'ад'аб»; от последней формы и была образована, согласно этой гипотезе, новая форма единственного числа «адаб» в значении «образование», «духовная культура», «вежество», позднее — «литература». См.: *Nallino C.-A. La littérature arabe dès origines à l'époque de la dynastie Umayyade*. P., 1950, с. 13–14. До VIII в. слово «адаб» не встречается. Первый автор, систематически употреблявший его, — Ибн ал-Мукаффа (721–757). — *М.К.*>

⁴⁸ *Gabrieli G. Adab*. — EI. 1.

⁴⁹ Общая история европейской культуры. Под ред. И.М.Гревса, Ф.Зелинского, Н.И.Кареева и М.И.Ростовцева. Т. 6. Раннее христианство. Отд. 2. СПб., 1910, с. 15.

⁵⁰ Ср.: *Крачковский И.Ю.* Избр. соч. Т. 6. М.—Л., 1960, с. 45.

⁵¹ Общая история европейской культуры, с. 16.

⁵² Арабский текст афоризмов и частичный их перевод дает И.Ю.Крачковский (Избр. соч. Т. 6, с. 51–87). Афоризмы, приведенные Ибн ал-Му'таззом, связаны

* Примечания, заключенные в угловые скобки, принадлежат М.С.Киктеву, внесшему значительный вклад в подготовку к изданию этой книги.

с общей теорией интеллектов в арабской литературе этого же времени. См., например: *Абу Наср аль-Фараби*. Философские трактаты. А.-А., 1970, с. 314–315. более полно — в «Афоризмах государственного деятеля» (*Абу Наср аль-Фараби*. Социально-этические трактаты. А.-А., 1973, с. 200–215).

⁵³ Подробно об этом см.: *Абу Наср аль-Фараби*. Социально-этические трактаты, с. 204. О связи адабной литературы и политической мысли у арабов в X в. см. предисловие Ю.Белявского к его переводу «Добродетельного государства» ал-Фараби (см.: *al-Farabi. Państwo doskonałe*. — *Polityka*. Warszawa, 1967, с. XXXI–XXXIV; далее: *Белявский*. Ал-Фараби).

⁵⁴ *Абу Наср аль-Фараби*. Социально-этические трактаты, с. 202–214. Определение мудрости дано там же, с. 204–207.

⁵⁵ Там же, с. 204.

⁵⁶ Там же, с. 216.

⁵⁷ Там же. Ал-Кинди (813–883) писал: «Мы не станем отказываться от правды или восхвалять ее, если она происходит даже от тех народов, которые далеко от нас, и людей, что не похожи на нас по своему образу мышления» (Расаил ал-Кинди. Каир, 1950, с. 103).

⁵⁸ *Роузенгал Ф.* Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. Пер. с англ. С.А.Хомутова. Предисл. и примеч. А.В.Сагадеева. М., 1978.

⁵⁹ Ср.: *Пелла*. Вариации на тему адаба, с. 71.

⁶⁰ Там же, с. 74.

⁶¹ Там же, с. 68.

⁶² *Страбон*. География. М., 1964, с. 25.

⁶³ Ср.: *Грюнебаум Г.Э.* Литература в контексте исламской цивилизации. — Арабская средневековая культура и литература. М., 1978, с. 31. А.В.Сагадеев, характеризую книгу Ф.Роузенталя «Торжество знания», устанавливает верное соотношение мусульманской и европейской культур как генетически родственных и рассматривает их как комплекс единой средиземноморской цивилизации. При этом каждая из культур «наполнялась специфическим, фактическим и эмоциональным содержанием» (*Роузенгал*. Торжество знания, с. 4).

⁶⁴ См.: *Демидчик В.П.* «География», или «Памятники стран и предания о людях», Закария ал-Казвини. Душ., 1977, с. 28–37.

⁶⁵ *Томсон Дж.О.* История древней географии. М., 1953, с. 357.

⁶⁶ Там же, с. 339.

⁶⁷ *Магаффи Дж.П.* История классического периода греческой литературы. Т. 2. М., 1882, с. 105; там же см. о «Путешествии вокруг света», приписываемом Гесиоду, которое тоже содержало фантастические рассказы. Более подробно см.: *Хенинг Р.* Неведомые земли. Т. 1. М., 1961, с. 17, 172, 199.

⁶⁸ Русский перевод см.: Филологическое обозрение. Т. 6, 1894.

⁶⁹ *Томсон*. История древней географии, с. 447.

⁷⁰ Подробнее см.: *Демидчик В.П.* «География» Закария ал-Казвини, с. 32–35.

⁷¹ *Томсон*. История древней географии, с. 450.

⁷² *Абу Рейхан Бируни*. Избр. произв. Т. 1. Таш., 1957, с. 96.

⁷³ *Блашер*. История. Т. 2, с. 740–763.

⁷⁴ Абд ал-Азиз Абд ал-Маджид, с. 18.

⁷⁵ Там же, с. 15.

⁷⁶ О ранних хадисах см.: *Блашер*. История. Т. 2, с. 728.

⁷⁷ *Гердер*. Избр. соч., с. 319.

⁷⁸ Например, «Тухфат ан-нуззар фи гара'иб ал-амсар ва аджа'иб ал-асфар» Ибн Баттуты, см.: Voyage d'Ibn Batoutah. Ed. C. Defrémery, B.R. Sanguinetti. P., 1853–1858 (далее: *Ибн Баттута*. Тухфат ан-нуззар).

⁷⁹ *Крачковский*. Избр. соч. Т. 4. М.–Л., 1957, с. 358–359.

⁸⁰ *Cassirer E.* Das Erkenntnisproblem in die Philosophie und Wissenschaften der neuern Zeit. В., 1916, с. 49.

⁸¹ *Миклухо-Маклай Н.Д.* Описание таджикских и персидских рукописей ИВ АН СССР. М.–Л., 1955, с. 22–29; Персидские и таджикские рукописи ИНА АН СССР. Под ред. Н.Д. Миклухо-Маклая. Т. 1. М., 1964, с. 380–381; *Аджа'иб ал-махлукат ва гара'иб ал-мавджудат*. Изд. Менучехра Сетуде. Тегеран, 1345; см.: *Мальцев Ю.С.* Анонимная персоязычная космография XII века «Аджа'иб ал-махлукат ва гара'иб ал-мавджудат». Автореф. канд. дис. Душ., 1972.

⁸² *Zakariya Ben Muhammed el-Cazwinis* Kosmographie. Th. 1. Die Wunder der Schöpfung. Hrsg. von F. Wüstenfeld. Göttingen, 1849 (далее: Вюстенфельд, I); *Zakariya al-Kazwini*. 'Аджа'иб ал-махлукат ва гара'иб ал-мавджудат. 3-е изд. Каир, 1956 (далее: ал-Казвини, I).

⁸³ *Zakariya Ben Muhammed el-Cazwinis* Kosmographie. Th. 2. Die Denkmäler der Länder. Hrsg. von F. Wüstenfeld. Göttingen, 1848 (далее: Вюстенфельд, II); *Zakariya al-Kazwini*. Асар ал-билад ва ахбар ал-'ибад. Бейрут, 1969 (далее: ал-Казвини, II).

⁸⁴ *Streck M.* Al-Kazwini, Zakariya. — ЕI. 1, с. 841 (далее: *Штрек*. Ал-Казвини); *Blachère R.* Extraits des principaux géographes arabes du Moyen Âge. — Bibliotheca arabica publiée par la Faculté des Lettres d'Alger. 7. Paris-Beyrouth, 1932, с. 276–277.

⁸⁵ О них см.: *Крачковский*. Избр. соч. Т. 4, с. 400–411.

⁸⁶ *Штрек*. Ал-Казвини, с. 843.

⁸⁷ *Крачковский*. Избр. соч. Т. 2, с. 568, 569, 572.

⁸⁸ В общих курсах истории арабской литературы проза представлена меньше всего.

⁸⁹ См.: *Karra de Vo B.* Арабские географы. Л., 1941, с. 16.

⁹⁰ *Шауки Дайф*. Ал-Фанн ва мазахибуху фи аш-ши'р ал-'араби. Каир, 1960.

⁹¹ *Шауки Дайф*. 'Аджа'иб ва асатир. Каир, 1959.

⁹² 'Улван Мухаммад Бакир. Кутуб ал-'аджа'иб ал-махлукат фи ал-адаб ал-'араби. — Ал-Маврид. 1976, 2, с. 235–242 (далее: *Улван Мухаммад Бакир*. Кутуб ал-аджа'иб).

⁹³ Там же, с. 235.

⁹⁴ На этот аспект обращал внимание Карра де Во. См.: *Karra de Vo*. Арабские географы, с. 16.

⁹⁵ *Шауки Дайф*. Ал-Фанн ва мазахибуху, с. 108.

⁹⁶ *Крачковский*. Избр. соч. Т. 4.

Глава I

¹ *Bürgel J.Ch.* Kłamstwo i prawda w klasycznej poezji muzułmańskiej. — POr. 1974, № 2 (90), с. 114 (далее: *Бюргель*. Вымысел и правда).

² См.: *Gadamer H.G.* Plato und die Dichter. Frankfurt a.M., 1934 (Wissenschaft und Gegenwart. 5).

³ *Gudemanns A.* Kommentar zur Poetik des Aristoteles. В.–Lpz., 1934, с. 411.

⁴ *Grünebaum G.E.* Die Wirklichkeitsweite der früh-arabischen Dichtung. Wien, 1937, с. 70.

⁵ *Ибн Рашик.* Ал-‘Умда фи махасин аш-ши’р ва адабиhi ва накдихи. Изд. Мухйи ад-Дина Абд ал-Хамида. Дар-ал-Джил. Т. 1–2. Каир, 1972, т. 1, с. 30 (далее: *Ибн Рашик.* Ал-Умда).

⁶ *Бюргель.* Вымысел и правда, с. 116.

⁷ *Сенковский О.И.* Собр. соч. Т. 7. Пб., 1859, с. 185–186.

⁸ В Коране содержатся целые рассказы в защиту этой теории: 2:27, 52–63 и т.д.; 24:43; 35:39, 41.

⁹ Перевод И.Ю.Крачковского несколько неясен, и я принял бы более вольный, но понятный И.Грбека: *Koran. Odeon. Z arabskeho originalu p̄eložil I.Hrbek.* Praha, 1972, с. 239.

¹⁰ Коран 26:221–226. Смысл этого коранического текста с большой ясностью, хотя и вольно, передается Сенковским в «Поэзии пустыни»: «Должен я вам сказать, к кому ходят дьяволы? Они ходят к бесчестным лжецам (то есть поэтам), рассказывают им всё, что подсмотрели у ангелов, и больше еще прибавляют своих лжей. Поэтов слушают только отступники: разве вы не видите, как они преступают все законы правды и хвалятся делами, которых не совершили». См.: *Сенковский.* Собр. соч. Т. 7, с. 197.

¹¹ *Машанов.* Очерк быта арабов, с. 801.

¹² *Sprenger.* Das Leben und die Lehre des Mohammad. В., 1861–1865. Bd. 1. с. 176–177.

¹³ *Ибн Рашик.* Ал-Умда. Т. 1, с. 22.

¹⁴ Там же, т. 2, с. 294.

¹⁵ *Бюргель.* Вымысел и правда, с. 117.

¹⁶ *Ибн Рашик.* Ал-Умда. Т. 2, с. 294.

¹⁷ Цит. по: *Машанов.* Очерк быта арабов, с. 656.

¹⁸ *Ибн Рашик.* Ал-Умда. Т. 1, с. 120, 123.

¹⁹ *Бюргель.* Вымысел и правда, с. 118.

²⁰ *Ибн Рашик.* Ал-Умда. Т. 2, с. 60.

²¹ Там же, с. 53.

²² *Исхак б. Ибрахим б. Вахб ал-Катиб.* Китаб ал-бурхан фи вуджух ал-байан. Под названием «Китаб ан-нашр ли Кудама ибн Джа‘фар...» издано Таха Хусейном и Абд ал-Хамидом ал-Ибадой (Каир, 1939, с. 90).

²³ *Walzer R.* Zur Traditionsgeschichte der aristotelischen Poetik. — *Studi italiani di Filologia Classica.* NS. Vol. 11, 1934, с. 5–14; *Walzer R.* Greek into Arabic. — *Oriental Studies.* Oxf., 1962, vol. 1, с. 134.

²⁴ Там же.

²⁵ Подробно см.: *Ахманов А.С.* О содержании некоторых основных терминов «Поэтики» Аристотеля. — *Аристотель.* Поэтика. М., 1957, с. 141–144.

²⁶ *Кудам ибн Джа‘фар.* Накд аш-ши’р. Изд. Бонебаккера. Лейден, 1956, с. 27

²⁷ Там же, с. 24.

²⁸ *Хазим ал-Катраджанни.* Минхадж ал-балага ва сирадж ал-удаба. Изд. ал-Хабиба ибн ал-Худджа (Бельходжа). Тунис, 1966, с. 134 (далее: *Катраджанни.* Минхадж ал-балага).

²⁹ *Ибн Рашик.* Ал-Умда. Т. 2, с. 64.

³⁰ *Абд ал-Кахир ал-Джурджани.* Китаб асрар ал-балага. Стамбул, 1954, с. 262. 264.

³¹ Там же, с. 258, 301.

³² Там же, с. 314.

³³ Там же, с. 259.

³⁴ *Heinrichs W.* Arabische Dichtung und griechische Poetik. Hazim al-Qatragannis Grundlegung der Poetik mit Hilfe aristotelischer Begriffe. Beirut–Wiesbaden, 1969, с. 44–45.

³⁵ *Кудаман ибн Джа'фар.* Накд аш-ши'р, № 69, б. 2–6.

³⁶ *Бюргель.* Вымысел и правда, с. 125.

³⁷ *Бадави А.* Китаб Аристоталис фи-ш-ши'р ма'а тарджама ал-кадима ва шурух ал-Фараби ва Ибн Сина ва Ибн Рушд. Каир, 1953, с. 183.

³⁸ «Ихтиляқ» — «измышление». Первоначальное значение «халақа» — «создавать или формировать на предоснове». Обязательно подразумевалась предметерия. Глагол «халақа» в Коране имеет двойное значение: «создавать из ничего» и «творить из материала».

³⁹ К этим выводам на основе иных материалов еще в 1929 г. пришел И.Ю.Крачковский. См.: *Крачковский.* Избр. соч. Т. 2, с. 366–372, 373.

⁴⁰ *Страбон.* География, с. 24–25.

⁴¹ *Борухович В.Г.* Научное и литературное значение труда Геродота. — *Геродот.* История. М., 1972, с. 458.

⁴² *Магаффи.* История классического периода греческой литературы, с. 9.

⁴³ Там же, с. 10.

⁴⁴ Там же, с. 11.

⁴⁵ Там же, с. 12.

⁴⁶ Цит. по: *Магаффи.* История классического периода греческой литературы, с. 13.

⁴⁷ *Борухович.* Научное и литературное значение труда Геродота, с. 460.

⁴⁸ *Hoffmann E.* Qua ratione ελος μου δοξαινος λογος et vocabula ab eisdem stirpibus derivata in antiquo graecorum sermone sunt. Göttingen, 1922.

⁴⁹ *Борухович.* Научное и литературное значение труда Геродота, с. 458.

⁵⁰ *Шауки Дайф.* Ал-Адаб ал-'араби ал-му'асир фи Миср. Каир, 1961, с. 208 (далее: *Шауки Дайф.* Ал-Адаб ал-араби).

⁵¹ *Ясинская.* Традиции арабской прозы, с. 223–224.

⁵² См.: *Крачковский.* Избр. соч. Т. 2, с. 381. <В настоящее время установлено, что так называемая «Риторика» (букв. «Критика прозы») — «Накд ан-нашр»), приписывавшаяся (в частности, и И.Ю.Крачковским) Кудаман ибн Джа'фару (первая половина X в.), автору известной «Поэтики» (букв. «Критика поэзии») — «Накд аш-ши'р»), представляет собой начальную часть сочинения Абу-л-Хусайна Ибн Вахба (писал после 947 г.) «ал-Бурхан фи вуджух ал-байан» («Раскрытие аспектов выражения»). См.: ал-Бурхан фи вуджух ал-байан ли-Аби-л-Хусайн Ибн Вахб. Тхх. Ахмад Матлуб ва Хадиджа ал-Хадиси. Багдад, 1967. — *М.К.*>

⁵³ Там же, с. 377.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ Там же, с. 381.

⁵⁶ Там же, с. 382.

⁵⁷ *Блашер.* История. Т. 2, с. 188. Если учесть, что поэзия и музыка были слитны, то речитатив — *масджу'* — был естественным переходом к прозе, упрощением поэзии и музыки.

⁵⁸ Там же, с. 104.

⁵⁹ Ясинская. Традиции арабской прозы, с. 220.

⁶⁰ Блашер. История. Т. 2, с. 128.

⁶¹ «Сказки» — «асәтйр». Вероятно, лучше — «мифы».

⁶² Абд ал-Азиз Абд ал-Маджид, с. 18.

⁶³ Ибн ан-Надим. Китаб ал-Фихрист. Каир, 1927, с. 422 (далее: *Ибн ан-Надим*. Ал-Фихрист. 1927).

⁶⁴ Блашер. История. Т. 2, с. 740–766.

⁶⁵ Ибн ан-Надим. Ал-Фихрист. 1927, с. 423.

⁶⁶ Махмуд Теймур. Фанн ал-кисса. Каир, 1958, с. 407. Теймур дает следующие европейские эквиваленты этим арабским терминам: *уксуца* — «новелла, рассказ» (conte, short story), *кисса* — *ривайа* — «повесть» (roman, novel), *хикайя* — «рассказ» (récit, tale); Шауки Дайф употребляет «кисса» в значении «повесть» (*Шауки Дайф*. Ал-Адаб ал-араби ал-му'асир фи Миср). Однако точного понимания различий терминов в современном арабском литературоведении не существует.

⁶⁷ Hrbek I., Petraček K. Mahomet. Warszawa, 1971, с. 133–135.

⁶⁸ Там же, с. 121.

⁶⁹ Булгаков П.Г. Жизнь и творчество Беруни. Таш., 1972, с. 14.

⁷⁰ Там же.

⁷¹ Бюргель. Вымысел и правда, с. 117.

Глава II

¹ Парандовский Ян. Алхимия слова. М., 1972, с. 75.

² *Haji Khalifae*. Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum. Ed. G.Flügel. T. 1–7. Lpz.–L., 1835–1858. Т. 4. L., 1845, с. 189 (далее: Хаджи Халифа. Изд. Флюгеля).

³ *Reinaud M. Géographie d'Aboulféda*. I. Introduction générale à la Géographie des Orientaux. P., 1848 (далее: Рено. Введение).

⁴ Ал-Казвини, I, с. 1.

⁵ Там же.

⁶ Штрек. Ал-Казвини, с. 841. Ср.: Крачковский. Избр. соч. Т. 4, с. 359.

⁷ Рено. Введение, с. CXLIV

⁸ См. о нем в Предисловии Абд ал-Кадира Ахмада Тулеймата к «ат-Та'рих ал-бахир фи ад-даула ал-атабекниа» Ибн ал-Асира (Багдад, 1963), с. 9 (далее: *Абд ал-Кадир Тулеймат*. «Ат-Та'рих ал-бахир» Ибн ал-Асира).

⁹ *Абд ал-Кадир Ахмад Тулеймат*. Ибн ал-Асир ал-му'аррих. Каир, 1969.

¹⁰ Босворт К.Э. Мусульманские династии. М., 1971, с. 94.

¹¹ Штрек. Ал-Казвини, с. 841.

¹² Ал-Казвини, II, с. 57, 147.

¹³ И.Ю.Крачковский не упоминает это сочинение Ибн ал-Асира (см.: Избр. соч. Т. 4. Указатель названий сочинений, с. 895–896). По сведениям Джирджи Зейдана, рукопись книги находится в Османской библиотеке в Алеппо (см.: *Джирджи Зейдан*. Та'рих адаб ал-луга ал-'арабийя. Ч. 3. Каир, 1957, с. 88). Издатель «Истории атабеков» Абд ал-Кадир Ахмад Тулеймат (Ибн ал-Асир, с. 14) называет еще одну рукопись в Дар ал-кутуб ал-мисрийя под № 499 (география).

¹⁴ *Ал-Калкашанди*. Субх ал-а'ша фи сина'ат ал-инша. Т. 5. Каир, 1963, с. 78. 105, 203 (далее: *ал-Калкашанди*. Субх ал-а'ша).

¹⁵ О Джувайни см.: Бартольд В.В. Сочинения. Т. 8. М., 1973, с. 591–594.

¹⁶ См.: GAL. Bd. 1, с. 481.

¹⁷ См.: *Штрек*. Ал-Казвини, с. 841.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же.

²⁰ *Pertsch W.* Die arabischen Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha. Gotha, 1878–1892. Т. 3, с. 126–127 (далее: *Pertsch*. Gotha).

²¹ *Täschner F.* Die Psychologie des Kazwini. Tübingen, 1912, с. 6 (далее: *Тешнер*. Психология).

²² См.: Вюстенфельд, I; Вюстенфельд, II. Подробнее см.: Введение, примеч. 82 и 83.

²³ Вюстенфельд, I, с. III.

²⁴ *Ruska J.* Zur geographischen Literatur im islamischen Kulturbereich. — GZ. 1927, 33, с. 519–528, 589–590 (далее: *Руска*. О географической литературе).

²⁵ См. изложение у И.Ю.Крачковского (Избр. соч. Т. 4, с. 361).

²⁶ Там же.

²⁷ *Штрек*. Ал-Казвини, с. 841.

²⁸ *Тешнер*. Психология, с. 7.

²⁹ *Rosen V* Notices sommaires des manuscrits arabes du Musée Asiatique. SPb., 1881, с. 157 (далее: *Розен*).

³⁰ Ал-Казвини, I.

³¹ Хайат ал-хайаван ал-кубра та'лиф аш-шайх Камал ад-Дин ад-Дамири ва би-хавашихи Китаб 'аджа'иб ал-махлукат ва гара'иб ал-мавджудат та'лиф ал-Казвини. Булак, 1868–1869; Каир, 1888–1889; 1893; 1904; Тегеран, 1869.

³² Ал-Казвини, II, с. 341–526.

³³ Некоторые предложения о критическом издании трудов ал-Казвини высказаны О.Б.Фроловой. См.: *Фролова О.Б.* Загадочные «алиф», «лам», «алиф» в разделе об Аму-Дарье «Космографии» Закарий ал-Казвини. — Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XII годичная научная сессия ЛО ИВАН СССР (Краткие сообщения). М., 1977, с. 121–124.

³⁴ Упоминается в: *de Sacy S.* Chrestomathie Arabe. Т. 3. P., 1828, с. 449; *de Slane.* Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque nationale. P., 1883–1895, № 2183. Подобная сокращенная редакция там же, № 2419/3.

³⁵ De Slane, № 2181. Обе рукописи были мне недоступны.

³⁶ У Флюгеля обозначена под № 1438. См.: *Flügel G.* Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek zu Wien, 1865–1867. Т. 2, с. 506 (далее: *Flügel*. Handschriften). Упоминается в: *Pertsch W.* Verzeichniss der persischen Handschriften. — Die Handschriften Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin. Bd. 4. B., 1888, с. 367 (далее: *Pertsch*. Berlin). О персидских переводах см.: *S. de Sacy.* Chrestomathie Arabe. Т. 3, с. 436; Вюстенфельд, I, с. XI.

³⁷ *Rieu Ch.* Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum. Т. 3. L., 1883, с. 463. № 7 (далее: *Rieu*. Catalogue).

³⁸ *Browne.* Catalogue of the Persian MSS. L., 1896, с. 208, № 126.

³⁹ См.: *Sachau E., Ethé H.* Catalogue of the Bodleian Library. Pt I. The Persian Manuscripts. Oxf., 1889, col. 401–403.

⁴⁰ *Ethé H.* Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office. Т. 1. Oxf., 1903, с. 79, 121.

⁴¹ См.: ZDMG. Bd. 87, с. 35.

- ⁴² *Rieu. Catalogue. T. 3, с. 107–109. Supplement to the Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum. L., 1894, с. 24, № 954.*
- ⁴³ *Flügel. Handschriften. T. 2, с. 508.*
- ⁴⁴ *Pertsch. Berlin, с. 197–198.*
- ⁴⁵ Хаджи Халифа. Изд. Флюгеля. Т. 7, с. 154, № 14607.
- ⁴⁶ *Rieu. Catalogue. T. 3, с. 206–209.*
- ⁴⁷ *Pertsch. Gotha. T. 3, с. 127; Pertsch W. Verzeichniss der türkischen Handschriften... zu Berlin. B., 1892, с. 199.*
- ⁴⁸ Die Sammlung morgenländischen Handschriften welche die Kaiserliche öffentliche Bibliothek zu St. Petersburg im Jahre 1864 von Chanykov von Dorn B. SPb., 1865, № 108.
- ⁴⁹ *Hitti Ph. History of the Arabs. L., 1958, с. 311–312 (далее: Хитти. История).*
- ⁵⁰ См. раздел «Абу Хамид ал-Гарнати» в публикуемой работе.
- ⁵¹ *Ибн Хордадбех. Китаб ал-масалик ва-л-мамалик. — ВГА, 6, с. XVI (далее: Ибн Хордадбех).*
- ⁵² Ал-Казвини, II, с. 61, 90, 95, 101, 121, 125, 147, 171, 177, 203, 244, 426, 538, 558, 603.
- ⁵³ Там же, с. 158, 164.
- ⁵⁴ *Ал-Истахри. Китаб ал-масалик ва-л-мамалик. Критический текст Мухаммада ал-Хани. Каир, 1961.*
- ⁵⁵ Ал-Казвини, II, с. 556.
- ⁵⁶ Ахмад ибн 'Омар ал-'Узри (1003–1085), испано-арабский путешественник. См.: *Крачковский. Избр. соч. Т. 4, с. 273–275; ал-Казвини, II, с. 216, 240, 496, 502, 503, 504, 505, 506, 512, 534, 540, 541, 542, 545, 546, 549, 552, 553, 556, 567, 568, 577, 606, 607, 610.*
- ⁵⁷ *Jacob G. Studien in arabischen Geographen. H. 1–4. B., 1891–1892, H. 4, с. 125–150; Крачковский. Избр. соч. Т. 4, с. 186–189.*
- ⁵⁸ *Крачковский. Избр. соч. Т. 4, с. 274–280.*
- ⁵⁹ Ал-Казвини, II, с. 102.
- ⁶⁰ Там же, с. 341. См.: *Крачковский. Избр. соч. Т. 4, с. 186–189.*
- ⁶¹ Ал-Казвини, II, с. 341.
- ⁶² Там же, с. 274.
- ⁶³ Ал-Казвини, II, с. 503, 505. В одном месте он называет это сочинение «Описание Андалуса» (с. 504).
- ⁶⁴ См.: *Крачковский. Избр. соч. Т. 4, с. 885.*
- ⁶⁵ Ал-Казвини, II, с. 285.
- ⁶⁶ Там же, с. 503, 505.
- ⁶⁷ *Hrbek I. Abu Hamid al-Andalusi und sein Werk Murib. — АОг. 1955, 23, с. 109–135 (далее: Грбек. Абу Хамид).*
- ⁶⁸ См.: *Абд ал-Кадир Тулеймат. «Ат-Та'рих ал-бахир» Ибн ал-Асира, с. 14.*
- ⁶⁹ *Крачковский. Избр. соч. Т. 4, с. 98–99.*
- ⁷⁰ Там же, с. 121.
- ⁷¹ Там же, с. 124–125.
- ⁷² Там же, с. 182, 184.
- ⁷³ Ал-Казвини, I, с. 7.
- ⁷⁴ Там же, с. 8.
- ⁷⁵ Там же.
- ⁷⁶ Там же.

- ⁷⁷ Там же.
- ⁷⁸ Там же.
- ⁷⁹ Там же.
- ⁸⁰ Ал-Казвини, I, с. 9.
- ⁸¹ Там же.
- ⁸² Там же, с. 10.
- ⁸³ Там же, с. 13, 16, 17, 18, 73, 96.
- ⁸⁴ Там же, с. 68, 69. Вначале он называет ал-Бируни полностью и приводит название его книги: «Асар ал-бакийа», в дальнейшем ограничивается только именем (с. 77, 95, 96, 103, 105, 116).
- ⁸⁵ *Абу Рейхан Бируни*. Избр. произв. Т. 1. Таш., 1957.
- ⁸⁶ См. подробно раздел об ал-Бируни.
- ⁸⁷ *Абу Рейхан Бируни*. Избр. произв. Т. 6. Таш., 1975.
- ⁸⁸ Ал-Казвини, I, с. 66, 89, 90, 93, 106, 125, 129, 131, 134, 141.
- ⁸⁹ Там же, с. 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143.
- ⁹⁰ Там же, с. 146.
- ⁹¹ См.: там же, с. 156.
- ⁹² Там же, с. 154, 163.
- ⁹³ Там же, с. 174.
- ⁹⁴ Там же, с. 179.
- ⁹⁵ Там же, с. 176.
- ⁹⁶ Там же, с. 167.
- ⁹⁷ Перевод этой касыды был опубликован мной в журнале «Памир» (1969, № 3).
- ⁹⁸ Автобиография Ибн Сины дошла в двух редакциях, которые мало отличаются друг от друга. Одна из редакций содержится в «Та'рих ал-хукама» («История мыслителей») Джалал ад-Дина Ибн ал-Кифти (р. 1172), вторая — в «'Уйун ал-анба фи табакат ал-атибба» («Источник сведений о биографиях врачей») Ибн Аби Усайбии (1203–1270).
- ⁹⁹ Ал-Казвини, II, с. 299–301.
- ¹⁰⁰ Там же, с. 330, 353, 377, 387, 405, 407, 413, 417.
- ¹⁰¹ Там же, с. 32 (ссылка на «Историю животных» Аристотеля), с. 82.
- ¹⁰² Там же, с. 572. На Плиния он ссылается неоднократно. См. с. 431, 442, 445, 476, 495, 524, 553, 572, 594, 606.
- ¹⁰³ В статье о Греции (Йунан) он излагает основы учений древнегреческих философов. См.: ал-Казвини, II, с. 569–574.
- ¹⁰⁴ Там же, с. 51, 131, 250, 375, 431, 464, 471, 524, 614.
- ¹⁰⁵ Там же, с. 23, 53, 130, 144, 147, 151, 267, 576, 614.
- ¹⁰⁶ Там же, с. 406.
- ¹⁰⁷ Там же, с. 49, 178, 204, 309, 596, 618.
- ¹⁰⁸ Там же, с. 57, 148.
- ¹⁰⁹ Там же, с. 46, 50, 55, 62, 68, 120, 141, 142, 159, 187, 188, 192, 202, 219, 247, 346, 405, 433, 435, 441, 445, 464, 465, 471, 491, 492, 495, 551, 561, 594, 603.
- ¹¹⁰ Там же, с. 26, 386.
- ¹¹¹ Цит. по: Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII–XII вв. М., 1960, с. 213.
- ¹¹² Цит. по: Григорян. Из истории философии, с. 222.

¹¹³ Ал-Казвини, II, с. 413–415.

¹¹⁴ *Абу-л-Ала ал-Ма'арри*. Рисалат ал-гуфран. Бейрут, [б.г.], с. 105–117.

¹¹⁵ Ал-Казвини, II, с. 413.

¹¹⁶ Там же.

¹¹⁷ Там же, с. 299–301.

¹¹⁸ Там же, с. 387.

¹¹⁹ <Широко распространившиеся в литературе XII–XIV вв. рассказы о пребывании ал-Фараби (872–950) при дворе знаменитого буидского везира ас-Сахиба ибн Аббада (938–995) апокрифичны: философ умер, когда будущему везиру было двенадцать лет. — *М.К.*>

¹²⁰ Ал-Казвини, II, с. 548.

¹²¹ Там же, с. 569–574.

¹²² *Абу Наср аль-Фараби*. Философские трактаты.

¹²³ Ал-Казвини, II, с. 569.

¹²⁴ Там же, с. 570.

¹²⁵ Там же, с. 272–273.

¹²⁶ Там же.

¹²⁷ Там же, с. 164–168.

¹²⁸ *Штрек*. Ал-Казвини, с. 901.

¹²⁹ Ал-Казвини, II, с. 164–168.

¹³⁰ См.: *Булгаков*. Жизнь и труды Беруни, с. 184.

¹³¹ Например, ал-Фараби, Йакут, ал-Ма'арри и многие другие.

¹³² *Лукреций*. О природе вещей. Гос. антирелигиозное изд. Пер. И.Рачинского. М., 1933.

¹³³ Ал-Казвини, I, с. 3.

¹³⁴ Там же, с. 1.

¹³⁵ *Томсон*. История древней географии, с. 449–450.

¹³⁶ Ал-Казвини употребляет слово «джисм» применительно к небесным телам.

Следует заметить, что есть три слова, означающие тело: *джисд* — тело человека и ангела, с одной стороны, *джинна* — с другой, но при всех обстоятельствах имеющее материальную основу, потому что ангелы созданы из световой материи, а демоны — из огненной; *джисм* — все, что имеет длину, ширину и высоту, т.е. конкретное тело; *джарам* — общее понятие, тело вообще. Слово «джарам» чаще всего употребляется по отношению к небесным телам: «ал-аджрам ал-фалакийя» — «небесные тела, находящиеся над стихиями, над элементами» (см.: *S. de Sacy*. *Chrestomathie arabe*. Т. 3, с. 485); «аджраму ас-самават» — «небесные тела».

¹³⁷ Ср.: Коран 2:20. Здесь слово «самā», т.е. вообще небо, небесный свод, но не небесная сфера, которая обозначается словом «фалак». Небесная сфера понималась иногда настолько отвлеченной, что она, например у ал-Фараби, вообще была равна интеллекту.

¹³⁸ Ср.: Коран 23:18.

¹³⁹ Ср.: Коран 31:9.

¹⁴⁰ Употребляют разные термины, определяющие «вид». Минералы: *джисм* — *аджсам*; растения: *нау'* — *анва'*; животные: *сынф* — *аснаф*. В разных текстах эти термины используются по-разному: *нау'* в логике — «вид» (*species*) в противоположность «роду» — *джинс*. В географических текстах термин «сынф» не может быть переведен как «племена» (ср.: *Бейлис В.М.* Народы Восточной Европы в кратком описании Муттахара ал-Макдиси (X в.). — Восточные источники по

истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы. Т. 2. М., 1969, с. 306), особенно по отношению к существам, близко стоящим к людям, как, например, наснас или гоги и магоги. Иногда ал-Казвини употребляет термин «сынф» как «вид вообще».

¹⁴¹ В каирском издании (*ал-Казвини*, I, с. 6) употреблено «джавахир» — «жемчуг» или «суть». Но из последующего текста выясняется, что это описка.

¹⁴² В отличие от «фалак» — «кура», что означает не столько сферу, сколько «шар» или «полый шар».

¹⁴³ Аш-Шейх ар-Раис — почетное прозвание Авиценны.

¹⁴⁴ Отголоски платоновской Атлантиды?

¹⁴⁵ Основная литература по данной проблеме: *Fähd Toufic*. La naissance du Monde. P., 1959; *Nasr H.* An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. Cambridge, 1964 (далее: *Nasr*. An Introduction); *Abu Zeyd al Balchi*. Le Livre de la Création et de l'Histoire. Ed. et trad. par C.Huart. Vol. 1–2. P., 1889 (далее: ал-Балхи); *Muhammad b. Abdallah al-Kisai*. Qisas al-anbiya. Ed. I.Eisenberg. 1–2. Leyde, 1922–1923 (далее: ал-Кисаи).

¹⁴⁶ *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука. М., 1927, с. 6.

¹⁴⁷ Частично эта тема уже затрагивалась мной в статье «Космология ал-Фараби и ее основные источники» (Аль-Фараби. М., 1975, с. 13–28).

¹⁴⁸ *Nasr*. An Introduction, с. 6.

¹⁴⁹ См.: *Демидчик*. Космология ал-Фараби.

¹⁵⁰ См.: *Fähd*. La naissance du Monde, с. 248.

¹⁵¹ См.: *A. Fabre d'Orient*. The Golden Verses of Pythagoras. N. Y., 1917, с. 251.

¹⁵² См.: *Григорян*. Из истории философии, с. 201.

¹⁵³ Ср.: «Его приказ, когда Он желает чего-нибудь, — только сказать ему: „Будь!“ — и оно бывает» (36:82).

¹⁵⁴ Ал-Балхи, I, с. 162.

¹⁵⁵ «Да, это — Коран славный в скрижали хранимой!» (85:21–22).

¹⁵⁶ Ал-Балхи, I, с. 164.

¹⁵⁷ Ал-Кисаи, с. 2.

¹⁵⁸ Содержится в передаче ал-Балхи (I, с. 162) и ал-Кисаи (с. 2).

¹⁵⁹ Ал-Балхи, I, с. 148.

¹⁶⁰ В исламе понятие воды еще амбивалентно, но вода утратила свой разрушительный аспект, роковое значение и вошла в космический порядок, став орудием возмездия. См.: *Wensinck A.* The Ocean in the Literature of the Western Asia. Amsterdam, 1918, с. 6.

¹⁶¹ Ал-Балхи, I, с. 149.

¹⁶² Там же.

¹⁶³ Ал-Казвини, I, с. 36.

¹⁶⁴ Я не уверен, что это «тимсал» следует переводить словом «прообразы». Это скорее «представления», «матрицы» создаваемого.

¹⁶⁵ Ал-Кисаи, с. 3.

¹⁶⁶ Ал-Балхи, I, с. 166; ал-Казвини, I, с. 35.

¹⁶⁷ Ал-Кисаи, с. 3; ал-Казвини, I, с. 35.

¹⁶⁸ Ал-Балхи, I, с. 166; ал-Казвини, I, с. 35.

¹⁶⁹ Ал-Казвини, I, с. 35.

¹⁷⁰ *Абу Исхак Ахмад ибн Мухаммад Ибрахим ас-Са'алиби* (427/1035). Кисас ал-анбийа. Бомбей, 1889, с. 18 (далее: *ас-Са'алиби*. Кисас ал-анбийа).

¹⁷¹ *Ат-Табари*. Ат-Та'рих. Сер. 1, с. 38. Ср.: Коран 19:17; ал-Казвини, I, с. 280–282.

¹⁷² *Ас-Са'алиби*. Кисас ал-анбийя, с. 19.

¹⁷³ В переводе И.Ю.Крачковского: «Потом утвердился Он к небесам». Вероятно, описка: *сумма-става̄ илā-с-самā'* (41:10) — «затем обратился (повернулся, направился) к небесам».

¹⁷⁴ *сумма-става̄ 'алā-л-'арш...* в переводе И.Ю.Крачковского — «утвердился». Но точнее — «уселся» (в смысле: «установился», «устроился»).

¹⁷⁵ *Ас-Са'алиби*. Кисас ал-анбийя, с. 18.

¹⁷⁶ Там же, с. 21.

¹⁷⁷ См.: *Horovitz I. Der Koranische Paradies*. — *Scripta Universitatis Hierusalymitanae*, 1923.

¹⁷⁸ *Ас-Са'алиби*. Кисас ал-анбийя, с. 16.

¹⁷⁹ Там же, с. 5.

¹⁸⁰ Ал-Балхи, II, с. 48.

¹⁸¹ *Ас-Са'алиби*. Кисас ал-анбийя, с. 6; ал-Балхи, II, с. 46.

¹⁸² *Ас-Са'алиби*. Кисас ал-анбийя, с. 5; ал-Балхи, II, с. 46; ал-Кисаи, с. 7–8.

¹⁸³ *Ас-Са'алиби*. Кисас ал-анбийя, с. 6; ал-Балхи, II, с. 49.

¹⁸⁴ Древние греки помещали на севере большую коническую гору, за которой будто бы пряталось солнце. В «Христианской топографии» Индикоплова также упоминается «Мировая гора». См.: *Томсон*. История древней географии, с. 528. Ср.: *Крачковский*. Избр. соч. Т. 4, с. 44.

¹⁸⁵ *Ас-Са'алиби*. Кисас ал-анбийя, с. 7.

¹⁸⁶ См.: Коран 14:49–51: «...в тот день, когда земля будет заменена другой землей, и — небеса, и предстанут пред Аллахом, единым, могучим! И увидишь ты грешников в тот день, связанных цепями. Одеяние их из смолы, лица их покрывает огонь, чтобы Аллах воздал каждой душе то, что приобрела...» Вероятно, речь идет об этих землях.

¹⁸⁷ Еврейская энциклопедия. Т. 1. СПб., 1912, с. 531.

¹⁸⁸ Там же.

¹⁸⁹ Ср. перевод И.Ю.Крачковского: Коран 2:2.

¹⁹⁰ См.: *Демидчик В.П.* Реликтовые представления о луне в мусульманской литературе. — *Восточная филология*. Душ., 1973. Вып. 1, с. 3–18.

¹⁹¹ См. также: Коран 25:50; 30:23 («...ниспосылает с неба воду и оживляет ею землю после ее смерти»).

¹⁹² *Ат-Табари*. Ат-Та'рих. Сер. 1, с. 19.

¹⁹³ «И гениев Мы сотворили раньше из огня знойного» (Коран 15:27).

¹⁹⁴ Ал-Балхи, II, с. 65.

¹⁹⁵ Там же, с. 99. Подробно см.: *Демидчик В., Кадыров Ф.* Когда мы были великанами. — *Памир*. 1967, № 2.

¹⁹⁶ Ал-Кисаи, с. 8.

¹⁹⁷ Там же.

¹⁹⁸ Ал-Балхи, I, с. 148.

¹⁹⁹ «Древние космологические науки по большей части были основаны на единстве природы и стремились найти трансцендентную причину вещей и поэтому были близки к исламу, хотя хронологически предшествовали ему. Этот общий фактор как у пифагорейцев, так и у герменевтиков сделал их подходящими для формы мусульманского откровения и легко ассимилируемыми в его развитии».

Форма мусульманского откровения, таким образом, обусловила интеграцию древних космологических наук в ислам...» (*Nasr. An Introduction*, с. 5).

²⁰⁰ *Heйебауер О.* Точные науки в древности. М., 1968, с. 19.

²⁰¹ Там же, с. 17.

²⁰² *A Dictionary and Glossary of the Koran...* by John Penrice. New ed. London–Dublin, 1971, с. 69.

²⁰³ В переводе И.Ю.Крачковского: «И сказали они: „Сказки первых!“ Он приказал записать их для себя, и читаются они ему утром и вечером» (25:6).

²⁰⁴ *Nasr. An Introduction*, с. 12.

²⁰⁵ «Суфийская концепция природы, — пишет Х.Наср, — не была выражена вплоть до XIII–XIV вв., когда гностические основы ислама были сформулированы в работах Ибн Араби, Садриддина ал-Кунави, Абд ал-Карима ал-Джили и других ученых этой школы. Но не следует думать, что существует разрыв между этими учителями и ранними суфиями, которые довольствовались практическими, а не теоретическими аспектами духовной жизни. Поздние концепции Природы, как „Дыхание Милостивого“ („Нафас ар-рахман“), тесно связаны с зикром, который успел уже лечь в основу суфизма» (*Nasr. An Introduction*, с. 13).

²⁰⁶ *Белявский.* Ал-Фараби, с. XXIX–XXX.

²⁰⁷ *Абу Наср аль-Фараби.* Философские трактаты, с. 6, 84.

²⁰⁸ Там же, с. 7, 84.

²⁰⁹ Там же, с. 84, 86.

²¹⁰ Там же, с. 7, 396.

²¹¹ См.: Материалы научной сессии АН УзССР, посвященной 1000-летию Ибн Сины. Таш., 1953, с. 50–56.

²¹² *Абу Наср аль-Фараби.* Философские трактаты, с. 88.

²¹³ *Гафуров Б.Г., Касымжанов А.Х.* О социально-этических воззрениях ал-Фараби. — *Абу Наср аль-Фараби.* Философские трактаты, с. XXX.

²¹⁴ *Белявский.* Ал-Фараби, с. 52–60.

²¹⁵ *Абу Наср ал-Фараби.* Политика. — *Восточная филология.* Душ., 1973. Вып. 2, с. 124.

²¹⁶ *Mrozek A.* Średniowieczna filozofia arabska. Warszawa, 1967, с. 68 (далее: *Мрозек.* Средневековая арабская философия).

²¹⁷ *Абу Наср ал-Фараби.* Политика, с. 102.

²¹⁸ Не исключено, что в этом представлении преломились изображения созвездий.

²¹⁹ *Абу Наср ал-Фараби.* Политика, с. 125.

²²⁰ Там же, с. 126.

²²¹ *Штакельберг Р.Р.* Об иранском влиянии на религиозные верования древних армян. — ДВ. 1901, т. 2, с. 19–20.

²²² См.: *Закуев А.К.* Философия «Братьев чистоты». Баку, 1961; *он же.* Ихван ас-сафа. — ФЭ. Т. 2. М., 1962.

²²³ *Awa A.* L'Esprit critique des «Frères de la Pureté»: Encyclopédistes arabes du IV/X-e siècle. Beirut, 1948; *Tibani A.L.* Ikhwan as-safa and their Rasail. — IQ. 1955, № 2; *Tamir A.* La réalité des Ikhwan as-Safa wa Hullan al-Wafa. Beirut, 1957; *Dieterici Fr.* Die Philosophie der Araber im X Jahrhundert. Bd. 1–16. Leipzig–Leiden, 1858–1895.

²²⁴ *Ихван ас-сафа.* Раса'ил. Т. 1–4. Каир, 1928, т. 4, с. 218. См. также: *Раса'ил Ихван ас-сафа.* 1–12. Бейрут, 1957; *Ихван ас-сафа.* Ар-Рисала ал-джами'а. Т. 1–2. Изд. Дж. Салиби. Дамаск, 1949.

²²⁵ *Nasr*. An Introduction, с. 31–32.

²²⁶ *Закуев*. Ихван ас-сафа, с. 398. Вероятно, не «неопифагорейцев», а «пифагорейцев», положивших основу теории гармонии противоположностей и космоса. Понятие космоса было впервые введено ими. См.: *Асмус В.Ф.* Античная философия. М., 1976, с. 133.

²²⁷ *Асмус*. Античная философия, с. 4.

²²⁸ Там же.

²²⁹ *Ихван ас-сафа*. Ар-Рисала ал-джами'а. Т. 1, с. 386.

²³⁰ *Ихван ас-сафа*. Раса'ил. Т. 2, с. 635–636.

²³¹ Там же, с. 232.

²³² *Ikhwan al-Safa*. Dispute between Man and the Animals. Transl. J.Platts. L., 1869, с. 122–123.

²³³ *Ихван ас-сафа*. Раса'ил. Т. 2, с. 130.

²³⁴ Там же. Т. 1, с. 160.

²³⁵ Там же, с. 28.

²³⁶ Там же. Т. 3, с. 185, 203–208.

²³⁷ Там же. Т. 2, с. 4.

²³⁸ *Ихван ас-сафа*. Ар-Рисала ал-джами'а. Т. 2, с. 33.

²³⁹ *Ихван ас-сафа*. Раса'ил. Т. 3, с. 275.

²⁴⁰ *Ихван ас-сафа*. Ар-Рисала ал-джами'а. Т. 1, с. 276–278. Частично эти вопросы были разработаны в небольшом сочинении А.Е.Крымского «„Философия“ ал-Фараби; сочинение, представленное бывшим студентом Лазаревского института восточных языков в Москве А.Е.Крымским, для получения права на чин X класса». Крымский перевел по изданию Дитеричи (*Dieterici Fr. Alfarabis philosophische schriften*. Hrsg. von Dieterici. Leiden, 1890) «Основные проблемы философии» и снабдил их комментарием. О работе отозвался Ф.Е.Корш. К сожалению, работа и отзыв Корша не увидели света. Я имел возможность ознакомиться с ними в Архиве А.Е.Крымского АН УССР (шифр — ХХХVI, 48).

²⁴¹ *Ихван ас-сафа*. Раса'ил. Т. 3, с. 330–332.

²⁴² Там же, с. 187.

²⁴³ Там же, с. 223.

²⁴⁴ Там же. Т. 2, с. 56.

²⁴⁵ Там же, с. 58.

²⁴⁶ Ал-Казвини, I, с. 179.

²⁴⁷ Там же.

²⁴⁸ Ал-Казвини, II, с. 604.

Глава III

¹ *Аверинцев С.С.* Плутарх и античная биография. М., 1973, с. 10.

² *Хайр ад-Дин аз-Зирикли*. Ал-А'лам. 2-е изд. Т. 1–14. Каир, 1954–1959. Т. 9 (далее: ал-А'лам); *'Умар Рида Кахала*. Му'джам ал-му'аллифин. Дамаск, 1957–1961. Т. 13, с. 150 (далее: Му'джам ал-му'аллифин).

³ *Ибн ан-Надим*. Ал-Фихрист. Изд. Флюгеля. Лейпциг, 1871, с. 67 (далее: *Ибн ан-Надим*. Ал-Фихрист); *Йакут ал-Хамави*. Иршад ал-ариб ила ма'рифат ал-адиб. Изд. Марголиуса. Каир, 1923–1931. Т. 7, с. 253 (далее: Иршад ал-ариб).

⁴ *Крачковский*. Избр. соч. Т. 4, с. 284.

⁵ *Ибн ан-Надим*. Ал-Фихрист, с. 67.

- ⁶ Иршад ал-ариб. Т. 7, с. 253.
- ⁷ Ал-А'лам. Т. 6, с. 88. Упоминание ал-Казвини Зу-н-Нуна ал-Мисри см.: ал-Казвини, II, с. 140.
- ⁸ GAL. SBd. I, с. 353.
- ⁹ Му'джам ал-му'аллифин. Т. 1, с. 300; Иршад ал-ариб. Т. 2, с. 31.
- ¹⁰ Ал-А'лам. Т. 6, с. 403; *Ибн ан-Надим*. Ал-Фихрист, с. 152.
- ¹¹ Му'джам ал-му'аллифин. Т. 7, с. 161; ал-А'лам. Т. 1, с. 286.
- ¹² Му'джам ал-му'аллифин. Т. 7, с. 203; Иршад ал-ариб. Т. 5, с. 328.
- ¹³ Му'джам ал-му'аллифин. Т. 12, с. 105–106.
- ¹⁴ GAL. SBd. I, с. 252.
- ¹⁵ Му'джам ал-му'аллифин. Т. 1, с. 134.
- ¹⁶ Иршад ал-ариб. Т. 1, с. 376.
- ¹⁷ Му'джам ал-му'аллифин. Т. 7, с. 80.
- ¹⁸ *Хаджи Халифа*. Кашф аз-зунун 'ан асами-л-кутуб ва-л-фунун. Т. 1–7. Лейден–Лондон, 1835–1858. Т. 1, с. 1126; см. подробно: *Крачковский*. Избр. соч. Т. 4, с. 170–182.
- ¹⁹ GAL. Bd. I, с. 523; SBd. I, с. 409.
- ²⁰ EI. I, с. 1358; *Крачковский*. Избр. соч. Т. 4, с. 143–144.
- ²¹ *Buzurg ibn Šahrijar ar-Ramhormozi*. Les Merveilles de l'Inde. Ouvrage arabe inédit du X^e siècle. Trad. française de L.M.Devic. P., 1878.
- ²² *Buzurg ibn Šahrijar*. Kitab Aġaib al-Hind. Livre des Merveilles de l'Inde. Texte arabe publié par P.A. van der Lith. Trad. française de L.M. Devic. Leiden, 1883–1886 (далее: *Бузург ибн Шахрийар*. Kitab ал-'аджа'иб. Изд. ван дер Лита).
- ²³ *Buzurg ibn Šahriyar*. The Book of the Marvels of India. From the Arabic by L.M.Devic. L., 1928.
- ²⁴ *Бузург ибн Шахрийар*. Чудеса Индии. Пер. с араб. Р.Л.Эрлих. Под ред. И.Крачковского. М., 1959.
- ²⁵ *Buzurg ibn Šahrijar*. Les Merveilles de l'Inde. Trad. française de J.Sauvaget. — Mémoires de l'Institut de France. T. 1. Damas, 1954, с. 189–309.
- ²⁶ *Крачковский*. Избр. соч. Т. 4, с. 144.
- ²⁷ *Бузург ибн Шахрийар*. Kitab ал-'аджа'иб. Изд. ван дер Лита, с. 14–19.
- ²⁸ *Ковальская М.* Замечания о структуре «Путешествий Синдбада». — *Problemy literatur orientalnych*. Warszawa, 1974, с. 58.
- ²⁹ *Бузург ибн Шахрийар*. Kitab ал-'аджа'иб. Изд. ван дер Лита, с. 35–173.
- ³⁰ Там же, с. 178.
- ³¹ *Ковальская*. Замечания о структуре «Путешествий Синдбада», с. 58.
- ³² Ал-Казвини, I, с. 189–191.
- ³³ Там же, с. 140.
- ³⁴ *Бузург ибн Шахрийар*. Kitab ал-'аджа'иб. Изд. ван дер Лита, с. 178–179.
- ³⁵ Ал-Казвини, I, с. 253–254; *Бузург ибн Шахрийар*. Kitab ал-'аджа'иб. Изд. ван дер Лита, с. 179.
- ³⁶ *Бузург ибн Шахрийар*. Kitab ал-'аджа'иб. Изд. ван дер Лита, с. 180.
- ³⁷ *Relation de la Chine et de l'Inde rédigée en 851*. Texte établi, traduit et commenté par J.Sauvaget. P., 1948, с. 2.
- ³⁸ *Lewicki T.* Przysłowie do 1000 i jedej nosy. Wrocław–Krakow, 1959, с. 255.
- ³⁹ Ал-Казвини, I, с. 130.
- ⁴⁰ *Ковальская*. Замечания о структуре «Путешествий Синдбада», с. 65.
- ⁴¹ Подробно об острове амазонок см.: *Lewicki T.* Arabskie legendy o kraju Amazonok. — ZNUJ. 1957, № 13, с. 283–300.

- ⁴² Ал-Казвини, II, с. 33.
- ⁴³ Там же.
- ⁴⁴ Там же, с. 33.
- ⁴⁵ Ferrand G. Wakwak. — EI. 4.
- ⁴⁶ Minorsky V. Sharaf al-Zaman Tahir Marwazi on China, the Turks and India. L., 1942, с. 20–23.
- ⁴⁷ Gerhardt M.J. The Art of Story-Telling. — A Literary Study of the Thousand and One Nights. Leiden, 1963, с. 256.
- ⁴⁸ Му'джам ал-му'аллифин. Т. 5, с. 162.
- ⁴⁹ Исмаил-паша ал-Багдади. Идах ал-макнун. Т. 1. Стамбул, 1945, с. 94 (далее: Идах ал-макнун).
- ⁵⁰ Ташкабри-заде. Мифтах ас-са'ада ва мисбах ас-сийада. Т. 1. Каир, 1968, с. 235 (далее: Мифтах ас-са'ада).
- ⁵¹ Иршад ал-ариб. Т. 1, с. 281; т. 2, с. 44 и сл., 282 и сл.; т. 5, с. 359, 392, 406 и сл.
- ⁵² Абу Хайян ат-Таухиди. Ал-Ишарат ал-илахийя. Каир, 1951, с. 7.
- ⁵³ Там же, с. 2.
- ⁵⁴ Бартольд В.В. Соч. Т. 8. М., 1973, с. 427.
- ⁵⁵ Иршад ал-ариб. Т. 1, с. 124; т. 3, с. 86; т. 6, с. 58.
- ⁵⁶ См.: Bielawsky J. Maly slownik. Warszawa, 1970, с. 63.
- ⁵⁷ GAL. Bd. 1, с. 350; SBd. 1, с. 592.
- ⁵⁸ Хаджи Халифа. Кашф аз-зунун. Т. 2, с. 1128.
- ⁵⁹ GAL. Bd. 1, с. 350; SBd. 1, с. 592.
- ⁶⁰ Му'джам ал-му'аллифин. Т. 11, с. 266–269.
- ⁶¹ Абд ар-Рахман ал-Бадави. Муаллифат ал-Газали. Каир, 1961, с. 396, 397.
- ⁶² Хаджи Халифа. Кашф аз-зунун. Т. 2, с. 1127.
- ⁶³ Аджа'иб ал-махлукат ва гара'иб ал-мавджудат. Талиф-е... Ахмад Туси. Изд. Менучехра Сетуде. Тегеран, 1345/1966-67, с. 8.
- ⁶⁴ О нем. см.: Крачковский. Избр. соч. Т. 4, с. 123–126; Le Tuhfat al-albab de Abu Hamid al-Andalusi al-Garnati. Ed. d'après les MSS 2167, 2168, 2170 de la Bibliothèque Nationale et de MS d'Alger par Gabriel Ferrand. — JA. 1925, vol. 207, с. 1–148, 193–304 (далее: Тухфат. Изд. Феррана); Asin Palacios M. El «Libro de las animales» de Jahiz. — Isis. Vol. 14 (1930), с. 20–54; GAL. Bd. 1, с. 152; SBd. 1, с. 239; *Хумму*. История, с. 245; EI. 1, с. 1043–1044; *Ġahiz*. Kitab fahr as-Sudan 'ala l-Bidan. — «Tria opuscula» autore Abu Othman Amr ibn Bakr al-Djahiz Basrensi. Ed. G. van Vloten. Lugduni Batavorum, 1903, с. 57–88; Kitab at-tarbi' wa-l-tadwir. — «Tria opuscula», ed. van Vloten, с. 82–147; Le Livre des Avares par Abou Othman Amr ibn Bahr, al-Djahiz de Basra. Texte arabe publié d'après le manuscrit unique de Constantinople par G. van Vloten. Leyde, 1900; Risala ila l-Fath ibn Hagan. — «Tria opuscula», с. 1–56; Lewicki T. Źródła arabskie do dziejów slowianszczyzny. I. Wrocław–Krakow, 1956 (далее: *Левицкий*. Сведения); Vloten G. van. Le Livre des Béantes et des antithèses attribué à Abu Othman Amr ibn Bahr al-Djahiz de Basra. Leyde, 1898; *Zeki Pacha A. Djahis...* Texte arabe. Le Caire, 1914 (далее: *Зеки-паша*. Джажиз).
- ⁶⁵ *Левицкий*. Сведения. 1, с. 161.
- ⁶⁶ *Ибн Хаукал*. — BGA, 2, с. 159.
- ⁶⁷ Не следует путать с общепринятым термином «реализм» в нашей литературе.
- ⁶⁸ *Мрозек*. Средневековая арабская философия, с. 142.

- ⁶⁹ Цит. по: Ханна аль-Фахури. История арабской литературы. Пер. В.Е.Сегалья. Т. 2. М., 1961, с. 65.
- ⁷⁰ Крачковский. Избр. соч. Т. 2, с. 366.
- ⁷¹ Хитти. История, с. 245.
- ⁷² Там же, с. 382 и 420; GAL. Bd. 1, с. 152.
- ⁷³ GAL. Bd. 1, с. 153; Хитти. История, с. 382.
- ⁷⁴ Зеки-паша. Джахиз, с. 1.
- ⁷⁵ Ал-Джахиз. Книга ал-хайаван. Комментар. Абд ас-Салама Мухаммада Харуна. Т. 1–7. Каир, 1938–1947, т. 5, с. 51.
- ⁷⁶ Цит. по: Ханна аль-Фахури. История. Т. 2, с. 7.
- ⁷⁷ Там же, с. 67.
- ⁷⁸ Там же.
- ⁷⁹ Там же.
- ⁸⁰ Крачковский. Избр. соч. Т. 2, с. 368.
- ⁸¹ Там же.
- ⁸² Абу Рейхан Бируни. Избр. произв. Т. 4, с. 13, 514, 561, 603, 612, 704, 781, 1077; т. 1, с. 243.
- ⁸³ Там же.
- ⁸⁴ Yaqut. Mu'ğam al-Buldan. Ed. F. Wüstenfeld. Vol. 1–6. Lpz., 1866–1870, vol. 1, с. 561; vol. 2, с. 593, 792; vol. 4, с. 552 (далее: Йакут. Му'джам).
- ⁸⁵ Ибн Хаукал. — BGA, 2, с. 266.
- ⁸⁶ Al-Maṣūūdī. Les Prairies d'or. Texte et trad. par Barbier de Meynard et Pavet de Courteille. Vol. 1–9. P., 1861–1867, vol. 1, с. 206–207; vol. 2, с. 52–53 (далее: ал-Мас'уди. Мурудж).
- ⁸⁷ Тухфат. Изд. Феррана, с. 108, 206, 215, 218, 263.
- ⁸⁸ Kraters. Nil. — EI. 3, с. 991.
- ⁸⁹ Ханна аль-Фахури. История. Т. 2, с. 65–66.
- ⁹⁰ Там же, с. 72.
- ⁹¹ Grunebaum G.E. Islam Médiéval. P., 1962, с. 246–248.
- ⁹² Ал-Джахиз. Фахр ас-судан. — Маджму'а. Лейден, 1903, с. 77–78.
- ⁹³ Ал-Джахиз. Рисала. — Маджму'а, с. 9.
- ⁹⁴ Ал-Джахиз. Книга ал-мухтарат. Изд. Маркварта. Лейпциг, 1903, с. 271–274.
- ⁹⁵ Ал-Джахиз. Фахр ас-судан. — Маджму'а, с. 64.
- ⁹⁶ Цит. по: Ханна аль-Фахури. История. Т. 2, с. 81.
- ⁹⁷ Там же, с. 79.
- ⁹⁸ Там же.
- ⁹⁹ GAL. Bd. 1, с. 152.
- ¹⁰⁰ Там же, с. 123.
- ¹⁰¹ Хаммер-Пургиталь. Литература арабов. Т. 4. Wien, 1853, с. 480–482.
- ¹⁰² Ал-Джахиз. Книга ал-хайаван. Каир, 1323–1325/1905–1907.
- ¹⁰³ GAL. SBd. 1, с. 241.
- ¹⁰⁴ Йакут. Му'джам. Т. 1, с. 651.
- ¹⁰⁵ Ал-Казвини, II, с. 175.
- ¹⁰⁶ Ал-Мас'уди. Мурудж. Т. 1, с. 206–207.
- ¹⁰⁷ Тухфат. Изд. Феррана, с. 145.
- ¹⁰⁸ Ал-Мас'уди. Мурудж, Т. 1, с. 207.
- ¹⁰⁹ Ибн Хаукал. — BGA, 2, с. 266.
- ¹¹⁰ Ибн Хордадбех. — BGA, 6, с. 170.

- ¹¹¹ *Ал-Мукаддаси*. — ВГА, 3, с. 33.
- ¹¹² Тухфат. Изд. Феррана, с. 145.
- ¹¹³ Ал-Казвини, II, с. 125, 185, 310, 375.
- ¹¹⁴ *Ал-Мукаддаси*. — ВГА, 3, с. 4–5.
- ¹¹⁵ Там же, с. 241.
- ¹¹⁶ Ал-Казвини, II, с. 23, 53, 130, 144, 147, 151, 267, 576, 614.
- ¹¹⁷ *Ал-Мас'уди*. Мурудж. Т. 1, с. 206.
- ¹¹⁸ Там же. Т. 8, с. 55.
- ¹¹⁹ Ал-Казвини, II, с. 125.
- ¹²⁰ Там же, с. 185.
- ¹²¹ Там же, с. 310.
- ¹²² Там же, с. 371.
- ¹²³ Цит. по: *Ханна аль-Фахури*. История. Т. 2, с. 72. Подобную насмешку с употреблением терминов «аджиб» («удивительно») и «гариб» («дикивинно») встречаем и в цитате из ал-Джахиза у ал-Казвини (II, с. 381).
- ¹²⁴ *Ал-Джахиз*. Китаб ал-хайаван. Каир, 1938–1947. Т. 6, с. 77–79.
- ¹²⁵ О нем см.: *Крачковский*. Избр. соч. Т. 4, с. 219–223; *Бартольд В.В.* Туркестан. — Соч. Т. 1, с. 57–58.
- ¹²⁶ *Рено*. Введение, с. LXIII.
- ¹²⁷ Перевод дан по И.Ю.Крачковскому (Избр. соч. Т. 4, с. 219–220); ср.: *Бартольд*. Соч. Т. 1, с. 57. Перевод Бартольда ближе к оригиналу.
- ¹²⁸ *Ибн Хаукал*. — ВГА, 2, с. 235; ср.: *Крачковский*. Избр. соч. Т. 4, с. 198.
- ¹²⁹ *Ал-Мукаддаси*. — ВГА, 3, с. 241.
- ¹³⁰ *Ал-Мас'уди*. — ВГА, 8, с. 75.
- ¹³¹ Иршад ал-ариб. Т. 4, с. 293.
- ¹³² *Крачковский*. Избр. соч. Т. 4, с. 221.
- ¹³³ Там же, с. 223.
- ¹³⁴ Там же, с. 224.
- ¹³⁵ *Абу-р-Рейхан ал-Бируни*. Собрание сведений для познания драгоценностей (Минералогия). Пер. А.М.Беленицкого. М., 1963, с. 43–44 (далее: *Абу-р-Рейхан ал-Бируни*. Минералогия).
- ¹³⁶ Цитаты, как правило, начинаются с глаголов «хала» или «хакайа» — «сказал», «рассказывает».
- ¹³⁷ *Абу Рейхан Бируни*. Избр. произв. Т. 1, с. 54.
- ¹³⁸ Там же, с. 244.
- ¹³⁹ Там же, с. 290.
- ¹⁴⁰ Там же, с. 298.
- ¹⁴¹ Там же, с. 349. См.: ал-Казвини, II, с. 76.
- ¹⁴² *Крачковский И.Ю.* «Благодатный огонь» по рассказу ал-Бируни и других писателей X–XIII вв. — ХВ. (1914). 1915, с. 225–242.
- ¹⁴³ *Абу Рейхан Бируни*. Избр. произв. Т. 1, с. 349.
- ¹⁴⁴ Там же, с. 313.
- ¹⁴⁵ Там же, с. 290.
- ¹⁴⁶ Там же.
- ¹⁴⁷ Там же, с. 313.
- ¹⁴⁸ *Абу Рейхан Бируни*. Индия. — Избр. произв. Т. 2. Таш., 1963, с. 228; *он же*. Геодезия. — Избр. произв. Т. 3. Таш., 1966, с. 91; *он же*. Фармакогнозия. — Избр. произв. Т. 4. Таш., 1974, с. 753, 921.

- ¹⁴⁹ Ал-Казвини, II, с. 242.
- ¹⁵⁰ Там же, с. 275.
- ¹⁵¹ Ал-Казвини, I, с. 103. Благодаря цитате ал-Бируни можно восстановить и текст у ал-Казвини, который имеет пропуски.
- ¹⁵² *Ибн ан-Надим*. Ал-Фихрист, с. 219.
- ¹⁵³ Иршад ал-ариб. Т. 2, с. 63; ср.: *Йакут*. Му'джам. Т. I, с. 787.
- ¹⁵⁴ *Ибн ал-Факих*. — BGA, 5, с. 217–258, 269–270.
- ¹⁵⁵ *Sprenger A.* Die Post- und Reiserotten des Orients. — АКМ. 1864, Bd. 3, № 3.
- ¹⁵⁶ *Ибн ан-Надим*. Ал-Фихрист, с. 219.
- ¹⁵⁷ *Ал-Мукаддаси*. — BGA, 3, с. 5. Ср. перевод И.Ю.Крачковского (Избр. соч. Т. 4, с. 158).
- ¹⁵⁸ Ср.: *Крачковский*. Избр. соч. Т. 4, с. 156–158, 221.
- ¹⁵⁹ По другим версиям, ал-Мадаини ум. в 830 или 845 г. См.: *Левицкий*. Сведения, 2, с. 12.
- ¹⁶⁰ *Brockelmann*. Al-Madaini. — EI. 3, с. 87.
- ¹⁶¹ *Ибн ал-Факих*. — BGA, 5, с. 39, 105, 115, 161, 175, 192, 318.
- ¹⁶² Там же, с. 17, 27, 33, 37, 56, 64, 67, 103, 104, 149, 163, 178, 188, 205, 209, 213, 217, 246, 258, 259, 261, 268, 286, 296.
- ¹⁶³ Там же, с. 203.
- ¹⁶⁴ *Левицкий*. Сведения. 2, с. 13.
- ¹⁶⁵ *Ибн ал-Факих*. — BGA, 5, с. 79–107.
- ¹⁶⁶ *Левицкий*. Сведения. 2, с. 14.
- ¹⁶⁷ *Ибн ал-Факих*. — BGA, 5, с. 303, 321.
- ¹⁶⁸ Там же, с. 290.
- ¹⁶⁹ Там же, с. 303.
- ¹⁷⁰ Там же, с. 6.
- ¹⁷¹ Там же, с. 349.
- ¹⁷² Ал-Казвини, II, с. 46, 50, 55, 62, 68, 120, 141, 142, 149, 187, 188, 192, 202, 219, 247, 347, 405, 433, 435, 441, 445, 464, 465, 471, 491, 492, 495, 551, 559, 561, 594, 603.
- ¹⁷³ Там же, с. 68.
- ¹⁷⁴ Там же, с. 50.
- ¹⁷⁵ Там же, с. 120.
- ¹⁷⁶ Там же, с. 219.
- ¹⁷⁷ Там же, с. 405.
- ¹⁷⁸ Там же, с. 441.
- ¹⁷⁹ Там же, с. 591–595.
- ¹⁸⁰ Там же, с. 594.
- ¹⁸¹ Там же, с. 492.
- ¹⁸² Там же, с. 471.
- ¹⁸³ Можно перевести как «случай» или «приключение».
- ¹⁸⁴ Ал-Казвини, II, с. 464.
- ¹⁸⁵ Там же, с. 445.
- ¹⁸⁶ Там же, с. 440–442.
- ¹⁸⁷ Подробно о нем см.: *Булгаков*. Жизнь и труды Бируни. Здесь же содержится и наиболее полная библиография работ об ал-Бируни.
- ¹⁸⁸ Там же, с. 17.
- ¹⁸⁹ *Мрозек*. Средневековая арабская философия, с. 75–77.

- ¹⁹⁰ См.: *Шарипов А.* Великий мыслитель Бируни. Таш., 1972, с. 114–162. Почти вся вводная часть «Минералогии» ал-Бируни посвящена «политике» в средневековом понимании этого термина.
- ¹⁹¹ *Абу Рейхан Бируни.* Избр. произв. Т. 2, 1963, с. 57.
- ¹⁹² *Абу-р-Рейхан ал-Бируни.* Минералогия, с. 17.
- ¹⁹³ Ср.: *Шарипов.* Великий мыслитель Бируни, с. 89.
- ¹⁹⁴ *Абу Рейхан Бируни.* Памятники минувших поколений. — Избр. произв. Т. 1, с. 249.
- ¹⁹⁵ *Boilot D.I.* L'Œuvre d'al-Beruni. — Institut Dominicain d'études orientales du Caire. Mélange 2. Le Caire, 1955, с. 229, № 153. См.: *Булгаков.* Жизнь и труды Бируни, с. 87–88, 310. Рукописи этого сочинения ал-Бируни мне были недоступны.
- ¹⁹⁶ *Хаджи Халифа.* Кашф аз-зунун. Т. 2, с. 205.
- ¹⁹⁷ *Абу Рейхан Бируни.* Избр. произв. Т. 1, с. 96.
- ¹⁹⁸ Полную характеристику этого памятника см.: *Салье М.* Бируни и его «Памятники минувших поколений». — *Абу Рейхан Бируни.* Избр. произв. Т. 1, с. I–XXXV; *Булгаков.* Жизнь и труды Бируни, с. 95–118.
- ¹⁹⁹ *Абу Рейхан Бируни.* Избр. произв. Т. 1, с. XVI.
- ²⁰⁰ Эта же мысль подчеркивается и П.Г.Булгаковым (Жизнь и труды Бируни, с. 107).
- ²⁰¹ *Абу Рейхан Бируни.* Избр. произв. Т. 1, с. XVI.
- ²⁰² *Абу-р-Рейхан ал-Бируни.* Минералогия, с. 205.
- ²⁰³ Там же.
- ²⁰⁴ Там же, с. 206.
- ²⁰⁵ Там же.
- ²⁰⁶ Ал-Казвини, I, с. 132.
- ²⁰⁷ *Абу-р-Рейхан ал-Бируни.* Минералогия, с. 12.
- ²⁰⁸ *Абу Рейхан Бируни.* Избр. произв. Т. 1, с. 17.
- ²⁰⁹ Там же.
- ²¹⁰ Там же. Кстати, ал-Бируни относит к «ахл ал-китаб» и магов, что оспаривалось теологами.
- ²¹¹ *Mrozek A.* Koran i kultura arabska. Warszawa, 1967, с. 45.
- ²¹² *Абу Рейхан Бируни.* Избр. произв. Т. 1, с. 32.
- ²¹³ Там же.
- ²¹⁴ Там же, с. 33.
- ²¹⁵ Там же, с. 35.
- ²¹⁶ Там же, с. 35, 109–110.
- ²¹⁷ Там же, с. 117.
- ²¹⁸ Там же, с. 204.
- ²¹⁹ Там же, с. 122.
- ²²⁰ Там же, с. 94.
- ²²¹ Там же, с. 96.
- ²²² Там же, с. 98.
- ²²³ Там же, с. 99.
- ²²⁴ Там же, с. 100.
- ²²⁵ Там же, с. 95.
- ²²⁶ Там же, с. 101, 112.
- ²²⁷ Там же, с. 99–100.
- ²²⁸ Там же, с. 96.

- 229 Там же.
- 230 Там же, с. 97.
- 231 Там же.
- 232 Там же, с. 98.
- 233 Там же, с. 225, 290 и сл.
- 234 Там же, с. 244.
- 235 Там же.
- 236 Там же.
- 237 Там же.
- 238 Там же.
- 239 Там же.
- 240 Ал-Казвини, I, с. 69. Ср.: *Абу Рейхан Бируни*. Избр. произв. Т. 1, с. 269
- 241 Ал-Казвини, I, с. 77. Ср.: *Абу Рейхан Бируни*. Избр. произв. Т. 1, с. 269
- 242 Ал-Казвини, I, с. 116. Ср.: *Абу Рейхан Бируни*. Избр. произв. Т. 1, с. 290.
- 243 У ал-Бируни — Файлаван.
- 244 Ал-Казвини, I, с. 116.
- 245 *Абу Рейхан Бируни*. Избр. произв. Т. 1, с. 290.
- 246 Там же, с. 286–290.
- 247 Ал-Казвини, I, с. 113–114.
- 248 *Абу Рейхан Бируни*. Избр. произв. Т. 6. Таш., 1975.
- 249 Ал-Казвини, I, с. 148. Ср.: *Абу Рейхан Бируни*. Избр. произв. Т. 6, с. 98.
- 250 Ал-Казвини, I, с. 111. Ср.: *Абу Рейхан Бируни*. Избр. произв. Т. 6, с. 99.
- 251 Ал-Казвини, например, ссылается на Абу-л-Фараджа аз-Зинджани, которого он никогда не читал, но знал только по упоминанию ал-Бируни в «Памятниках минувших поколений» (с. 250–251). В тексте ал-Бируни, цитирующего аз-Зинджани, говорится о каком-то «Кладбище табаристанцев» в Зинджане. Ал-Казвини (II, с. 384) дает «кладбище птиц». Следует заметить, что для критики текста «Памятников» цитаты в мирабиллиях могут быть полезными.
- 252 *Беленицкий А.М.* Краткий очерк жизни и трудов Бируни. — *Абу-р-Рейхан ал-Бируни*. Минералогия, с. 415.
- 253 Ал-Казвини, I, с. 5.
- 254 *Мрозек*. Средневековая арабская философия, с. 62.
- 255 *Беленицкий*. Краткий очерк жизни и трудов Бируни, с. 418.
- 256 Ал-Казвини, I, с. 121.
- 257 См. раздел «Минералогия» в публикуемой работе.
- 258 Ал-Казвини, II, с. 12, 29, 145, 237, 270, 349, 384, 404, 517, 588.
- 259 Ал-Казвини, II, с. 12. Ср.: *Абу Рейхан Бируни*. Избр. произв. Т. 6, с. 99.
- 260 Ал-Казвини, II, с. 15, 73, 137, 273, 491, 575, 609, 623, 645.
- 261 *Абу Рейхан Бируни*. Избр. произв. Т. 6, с. 110 (вопрос 36), с. 113 (вопрос 240), с. 115, 117 (вопрос 241).
- 262 *Булгаков*. Жизнь и труды Бируни, с. 112.
- 263 Там же, с. 113.
- 264 Ал-Казвини, I, с. 94.
- 265 Там же, с. 2.
- 266 *Крачковский*. Избр. соч. Т. 4, с. 299; *Большаков О.Г.* Ал-Гарнати и его сочинения. — Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131–1153). Публ. О.Г.Большакова, А.Л.Монгайта. М., 1971; Тухфат. Изд. Феррана, с. 193–304 (текст); 1–148 (пер.); *Jacob G.* Studien in arabischen

Geographen. Н. 1–4. В., 1891–1892, Н. 3, с. 64–124 (далее: *Якоб*. Космография Абу Хамида); *Dubler C.* Abu Hamid el-Granadino y su relacion de viaja por tierras Eurasiaticas. Madrid, 1953 (далее: *Дублер*. Абу Хамид ал-Гарнати); *Canard M.* Les géographes arabes des XI et XII siècles en Occident. — AIEO. 1960–1961, 1, с. XVIII–XIX (далее: *Канар*. Арабские географы); *GAL*. Bd. 1, с. 478; SBd. 1, с. 878; *Грбек*. Абу Хамид, с. 109–135; *Hrbek I.* Ein arabischer Bericht über Hungaru. — АОН. 1955, 5, с. 205–230; *Lewicki T.* Węgru i musulmanie węgęrscey w swietle podroznika arabskiego. — RO. 1937, № 13, с. 106–122.

²⁶⁷ *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes par al-Makkari.* Publiés par R. Dozy, G. Dogat, L. Krehl et W. Wrigtit. T. 1–2. Leide, 1858–1861.

²⁶⁸ *Большаков*. Ал-Гарнати, с. 9.

²⁶⁹ Тухфат. Изд. Феррана, с. 15. Ср.: *Большаков*. Ал-Гарнати, с. 7, сн. 3.

²⁷⁰ О.Г.Большаков принял дату рождения 1080 г., но в дальнейшем изложении биографии появляются некоторые несообразности: «В юном возрасте Гарнати... покинул Андалусию...» (ал-Гарнати, с. 7), и дальше: «...окончив „ал-Албас“, ал-Гарнати переехал в Сирию, где и скончался в 1169/70 г. семидесяти лет от роду» (там же, с. 12).

²⁷¹ Тухфат. Изд. Феррана, с. 106–108 (текст), с. 200–201 (пер.).

²⁷² См.: *Крачковский*. Избр. соч. Т. 4, с. 300–302.

²⁷³ См.: Тухфат. Изд. Феррана, с. 15–16; *Монгайт А.Л.* Абу Хамид ал-Гарнати и его путешествие в русские земли в 1151–1153 гг. — История СССР 1959, № 2, с. 169–181; *Монгайт А.Л.* Исторический комментарий. — Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу, с. 84–130.

²⁷⁴ *Рено*. Введение, с. СХІ.

²⁷⁵ *Якоб*. Космография Абу Хамида, с. 92.

²⁷⁶ *Крачковский*. Избр. соч. Т. 4, с. 300–302.

²⁷⁷ *Монгайт*. Исторический комментарий, с. 85.

²⁷⁸ *Ковальская*. Замечания о структуре «Путешествий Синдбада», с. 111.

²⁷⁹ *Lem St.* Fantastyka i futurologia. T. 1. Kraków, 1970, с. 13.

²⁸⁰ Там же.

²⁸¹ Там же, с. 14.

²⁸² *Peschel O.* Abhandlungen zur Erd- und Völkerkunde. Lpz., 1874, с. 31.

²⁸³ *Pertsch*. Gotha. T. 3, с. 164.

²⁸⁴ Ал-А'лам. Т. 9, с. 222.

²⁸⁵ *GAL*. Bd. 1, с. 447.

²⁸⁶ *Дублер*. Абу Хамид ал-Гарнати.

²⁸⁷ 'Улван Мухаммад Бакир. Кутуб ал-аджа'иб, с. 238.

²⁸⁸ EI. 1, с. 122. Ср.: *GAL*. Bd. 1, с. 478; SBd. 1, с. 878; *Грбек*. Абу Хамид. с. 109–135.

²⁸⁹ Тухфат. Изд. Феррана, с. 193–304 (текст), 1–148 (пер.).

²⁹⁰ Там же, с. 7–8.

²⁹¹ *GAL*. SBd. 1, с. 878.

²⁹² См.: Тухфат. Изд. Феррана, с. 2.

²⁹³ 'Улван Мухаммад Бакир. Кутуб ал-аджа'иб, с. 238.

²⁹⁴ *Большаков*. Ал-Гарнати, с. 17.

²⁹⁵ *Дублер*. Абу Хамид ал-Гарнати, с. 44.

²⁹⁶ *Крачковский*. Избр. соч. Т. 4, с. 382.

²⁹⁷ *Дублер*. Абу Хамид ал-Гарнати, с. 133.

²⁹⁸ Грбек. Абу Хамид, с. 113.

²⁹⁹ Якоб. Космография Абу Хамида, с. 72; Канар. Арабские географы, с. 61.

³⁰⁰ Дублер. Абу Хамид ал-Гарнати, с. 49, 50, 66.

³⁰¹ Грбек. Абу Хамид, с. 113.

³⁰² См.: Бартольд В.В. Еще о Самаркандских оссуариях. — Соч. Т. 4, с. 122.

Бартольд считал, что все экземпляры сочинений ал-Гарнати дошли в сокращенных редакциях, а Закарийа ал-Казвини мог иметь полный список.

³⁰³ Ал-Казвини, I, с. 85.

³⁰⁴ Этот отрывок приведен О.Г.Большаковым (Ал-Гарнати, с. 15–16).

³⁰⁵ Большаков. Ал-Гарнати, с. 16.

³⁰⁶ См.: Аттая М.О. Легенда о семи спящих отроках и ее арабские версии. —

ДВ. 1913, т. 4, с. 7–71.

³⁰⁷ Там же, с. 56.

³⁰⁸ Там же.

³⁰⁹ Там же.

³¹⁰ Ал-Казвини, I, с. 85.

³¹¹ Пер. О.Г.Большакова (Ал-Гарнати, с. 59).

³¹² Ковалевский А.П. Книга Ахмеда ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Харьков, 1956, с. 138.

³¹³ Тухфат. Изд. Феррана, с. 215–218.

³¹⁴ Ал-Мас'уди. Мурудж. Т. 1, с. 206.

³¹⁵ Тухфат. Изд. Феррана, с. 227.

³¹⁶ Там же, с. 226.

³¹⁷ Там же, с. 219.

³¹⁸ Там же, с. 199.

³¹⁹ Там же, с. 225.

³²⁰ Там же.

³²¹ Там же, с. 217–218.

³²² Там же, с. 91–93. Версия этого рассказа есть и в «Памятниках минувших поколений» ал-Бируни. См.: Абу Рейхан Бируни. Избр. произв. Т. 1, с. 244.

³²³ Тухфат. Изд. Феррана, с. 39–45.

³²⁴ Ферран (Тухфат, с. 251) читает «аш-Шу'би». Здесь имеется в виду известный куфийский традиционалист Амир ибн Шурахбил аш-Ша'би, учитель Абу Ханифы — основателя одной из правовых школ. По преданию, он выслушал 150 сподвижников Пророка и был послан халифа Абд ал-Малика в Константинополь. См.: Хитти. История, с. 243.

³²⁵ В тексте: Вади ас-сабт. Но я вижу необходимость давать перевод, а не названия собственные, потому что здесь мы, очевидно, сталкиваемся со сказочными сюжетами.

³²⁶ Тухфат. Изд. Феррана, с. 46–50.

³²⁷ Ал-Газали. Мункид мин ад-далат. Цит. по: Goldziher I. Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften. В., 1916, с. 20.

³²⁸ Коран 54:7–8: «С опущенными взорами выйдут они из могил, точно саранча рассыпавшаяся, устремляясь к зовущему; скажут неверные: „Это — день тяжкий!“».

³²⁹ Коран 37:22–23: «Соберите тех, кто тиранствовал, с их сотоварищами и тем, чему они поклонялись, помимо Аллаха, и отведите их на путь геенны...»

³³⁰ Тухфат. Изд. Феррана, с. 141.

- ³³¹ Там же.
- ³³² Ал-Казвини, II, с. 179, 181, 201, 225, 284, 291, 526, 547, 561, 562, 564, 578, 590, 612, 613, 615, 620.
- ³³³ См. замечания Феррана по этому поводу: Тухфат. Изд. Феррана, с. 240.
- ³³⁴ Там же.
- ³³⁵ Там же.
- ³³⁶ Ал-Казвини, I, с. 83.
- ³³⁷ Там же, с. 85.
- ³³⁸ Дублер. Абу Хамид ал-Гарнати, с. 71.
- ³³⁹ Ковальская. Замечания о структуре «Путешествий Синдбада», с. 100.
- ³⁴⁰ Тухфат. Изд. Феррана, с. 38.
- ³⁴¹ См.: Му'джам ал-му'аллифин. I, с. 125; *Carra de Vaux. L'Abregé des merveilles traduit de l'arabe*. P., 1898, с. XXXI, XXXIII; GAL. Bd. I, с. 335–336, № 5; SBd. I, с. 574–575; *Chwolson D. Die Ssabier und ssabismus*. Т. 1. SPb., 1857, с. 237, 322; т. 2, с. 755; *Rosen V Notices sommaires des manuscrits arabes du Musée Asiatique*. I. SPb., 1881, с. 167–170 (далее: Розен).
- ³⁴² Крачковский. Избр. соч. Т. 4, с. 415.
- ³⁴³ *Chwolson. Die Ssabier*. Т. 1, с. 237, 322, № 3; т. 2, с. 755.
- ³⁴⁴ Розен, с. 167–173.
- ³⁴⁵ 'Улван Мухаммад Бакир. Кутуб ал-аджа'иб, с. 237, № 30.
- ³⁴⁶ Хаджи Халифа. Кашф аз-зунун. Т. 2, с. 1126.
- ³⁴⁷ См.: Розен, с. 168.
- ³⁴⁸ Крачковский. Избр. соч. Т. 4, с. 182, 184; Розен, с. 173.
- ³⁴⁹ Ибн Васиф-шах. Китаб ал-'аджа'иб ал-кабир. Рук. ИВ АН СССР, В 613. л. 66–199 (далее: Ибн Васиф-шах).
- ³⁵⁰ Там же, с. 146.
- ³⁵¹ Розен, с. 172.
- ³⁵² Там же, с. 171.
- ³⁵³ *Markwart J. Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*. Lpz., 1903, с. XXXV
- ³⁵⁴ Ибн Васиф-шах, л. 2. Цитата приведена у В.Р.Розена (с. 168).
- ³⁵⁵ См. о Ибн Абд ал-Хакаме: Арабские источники VII–X вв. по этнографии и истории Африки южнее Сахары. Подгот. текстов и пер. Л.Е.Куббеля и В.В.Матвеева. Т. 1. М.–Л., 1960, с. 335; GAL. Bd. I, с. 148, № 1; SBd. I, с. 227.
- ³⁵⁶ Ибн Васиф-шах, л. 3.
- ³⁵⁷ См.: Тураев. История древнего Востока, с. 167; *Коростовцев М.А. Религия древнего Египта*. М., 1976, с. 20.
- ³⁵⁸ *Wensinck A. Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia*. Amsterdam, 1918, с. 37.
- ³⁵⁹ Там же.
- ³⁶⁰ *Кахарова Н. Рифаа Рафи ат-Тахтави и его произведение «Извлечение чистого золота из посещения Парижа»*. М., 1968, с. 15.
- ³⁶¹ См. подробно: *Шахнович М.И. Мифы о сотворении мира*. М., 1969.
- ³⁶² См.: *Коростовцев. Религия древнего Египта*, с. 107.
- ³⁶³ Там же, с. 112.
- ³⁶⁴ Ибн Васиф-шах, л. 36.
- ³⁶⁵ Ср.: *Ibn Wadhīh qui dicitur al-Ja'qubi. Historiae*. Ed. Th. Houtsma. T. I *Lugduni Batavorum*. 1883, с. 13 (далее: ал-Йа'куби. История).
- ³⁶⁶ *Мас'уди. Мурудж*. I, с. 78; 3, с. 105.

³⁶⁷ Среди сыновей патриарха Иоктана, перечисленных в Библии, имя Йаруба не встречается. См.: Бытие 10:26–29.

³⁶⁸ Ибн Васиф-шах, л. 61б.

³⁶⁹ Там же, л. 67а.

³⁷⁰ Там же, л. 77а–92б. Имена правителей приведены без огласовок и, вероятно, могут быть прочтены по-иному. Ал-Бируни дает таблицы только коптских правителей (Избр. произв. Т. 1, с. 105). Полностью они приведены ал-Калкашанди (Субх ал-а'ша, с. 284).

³⁷¹ Ибн Васиф-шах, л. 109б.

³⁷² Ал-Бируни приводит эти изначальные пары: Мальхи и Мальхиана, Меша и Мешана у персов; Мард и Мардана у хорезмийцев. См.: *Абу Рейхан Бируни*. Избр. произв. Т. 1, с. 110.

³⁷³ Там же, с. 117–118.

³⁷⁴ Полностью см.: *Абу Наср ал-Фараби*. Политика, с. 142–143.

³⁷⁵ См. раздел об ал-Джахизе в публикуемой работе.

³⁷⁶ См. раздел об Абу Хамиде ал-Гарнати в публикуемой работе.

³⁷⁷ *Taqi el-Din el Maqrizi*. *El-Mawaiz wa'l-itibar fi dhikr el-Khitat wa'l-Athar*. Ed. par G. Wiet. T. 1. Le Caire, 1911, с. 13.

³⁷⁸ Розен, с. 168.

³⁷⁹ Ср.: *Абу Ма'шар ал-Фалаки ал-Кабир*. Тавали ар-риджал ва-н-ниса. Дамаск, 1956, с. 7.

Глава IV

¹ *Крачковский*. Избр. соч. Т. 4, с. 382–385; *Рено*. Введение, с. CL; GAL. Bd. 2, с. 130; SBD. 2, с. 161; *Brockelmann K.* Al-Dimashki. — EI. 1, с. 1016; *Ferrand G.* Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks relatifs à l'Extrême-Orient du XIII^e au XVIII^e siècle traduits, revus et annotés par G. Ferrand. P., 1913–1914, vol. 2, с. 363–393; *Devic M.* Coup d'oeil sur la littérature géographique arabe au Moyen Âge. — Bulletin de la Société Languedocienne de Géographie. Montpellier, 1882, vol. 5, № 3, с. 396; *Mehren A.F.* Cosmographie de Chems-ed-din Abou Abdallah Mohammed ed-Dimachqui. Texte arabe, publié d'après l'édition commencée par M. Fraehn d'après manuscrits de St-Petersbourg, de Paris, de Leyde et Copenhague. SPb., 1866 (далее: *ад-Димашки*. Нухбат).

² *Крачковский*. Избр. соч. Т. 4, с. 382.

³ *Медников Н.А.* Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов по арабским источникам. СПб., 1897, с. 116б.

⁴ <Название «Нухбат ад-дахр» соотносит это произведение не только с традицией мирабилеской литературы, но и с традицией литературно-художественных антологий XI–XIII вв. См. также ниже, примеч. 75. — *М.К.*>

⁵ *Крачковский*. Избр. соч. Т. 4, с. 382.

⁶ Там же, с. 383.

⁷ *Руска*. О географической литературе, с. 596.

⁸ *Крачковский*. Избр. соч. Т. 4, с. 383.

⁹ *Ад-Димашки*. Нухбат, с. 11.

¹⁰ Там же.

¹¹ Ср.: *Абу Рейхан Бируни*. Избр. произв. Т. 6, с. 98.

- ¹² См.: Томсон Дж. О. История древней географии. М., 1953, с. 523.
- ¹³ *Ад-Димашки*. Нухбат, с. 15.
- ¹⁴ Там же.
- ¹⁵ Там же, с. 30.
- ¹⁶ Там же.
- ¹⁷ *Геродот*. История, с. 68.
- ¹⁸ Набатейский храм в Джебел Рамм.
- ¹⁹ *Ад-Димашки*. Нухбат, с. 31.
- ²⁰ Там же, с. 18.
- ²¹ Там же, с. 31–32.
- ²² Ал-Казвини, II, с. 56.
- ²³ *Ад-Димашки*. Нухбат, с. 32.
- ²⁴ Там же.
- ²⁵ Там же, с. 39–44.
- ²⁶ Там же.
- ²⁷ Ср. перевод И. Ю. Крачковского: Коран 5:73.
- ²⁸ *Ад-Димашки*. Нухбат, с. 44–45.
- ²⁹ *Мрозек*. Средневековая арабская философия, с. 63–65.
- ³⁰ *Демидчик В. П.* Космология ал-Фараби и ее основные источники. — Ал-Фараби. М., 1975, с. 13–30.
- ³¹ *Аль-Фараби*. Философские трактаты, с. XXXIII–XXXIV
- ³² *Ад-Димашки*. Нухбат, с. 116. Ср.: ал-Казвини, II, с. 590.
- ³³ *Ад-Димашки*. Нухбат, с. 118.
- ³⁴ Там же, с. 122–123.
- ³⁵ Ср.: *Хеннинг Р* Неизвестные земли. Т. I. М., 1961, с. 19.
- ³⁶ *Ковалевский*. Книга Ахмеда Ибн Фадлана о его путешествии, с. 54–56.
- ³⁷ См.: *Хеннинг*. Неизвестные земли. Т. I, с. 778.
- ³⁸ Далее идет полное описание креплений моста. К тексту приложен чертеж. См.: *ад-Димашки*. Нухбат, с. 136–137.
- ³⁹ Там же, с. 238.
- ⁴⁰ Там же, с. 248.
- ⁴¹ Там же, с. 250.
- ⁴² Там же.
- ⁴³ Там же.
- ⁴⁴ Там же, с. 251–252.
- ⁴⁵ Там же, с. 252.
- ⁴⁶ Там же.
- ⁴⁷ Там же, с. 253.
- ⁴⁸ Там же, с. 254.
- ⁴⁹ Там же, с. 255.
- ⁵⁰ Там же, с. 256. Гельшах — Шах Глины. Ср.: *Абу Рейхан Бируни*. Избр. произв. Т. I, с. 110. У ал-Бируни приводится также другое имя, пехлевийское, — Гиршах, означающее «Шах Горы».
- ⁵¹ *Ад-Димашки*. Нухбат, с. 256.
- ⁵² Там же.
- ⁵³ Исходя из таблиц, приводимых ал-Бируни, можно восстановить более правильное чтение. См.: *Абу Рейхан Бируни*. Избр. произв. Т. I, с. 114–116.
- ⁵⁴ *Ад-Димашки*. Нухбат, с. 256–257.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Там же, с. 259–260.

⁵⁷ Там же, с. 261.

⁵⁸ *Ад-Димашки*. Нухбат, с. 261. Ср.: *Гаркави А.Я.* Сказания мусульманских писателей о славянах и русских (с половины VII в. до конца X в.). СПб., 1870, с. 134–137. Для критики текста ал-Мас'уди «Нухбат» дает мало данных.

⁵⁹ Текст приведен А.Я.Гаркави (Сказания, с. 257) и Т.Левицким (Сведения. I, с. 202–203). Гаркави считал, что сведение Ибн Кутайбы не имело исторического смысла, и предлог «кабла» поэтому читал как «кибала» («возле»). В его переводе получалось, что славяне жили «возле румийцев». Возражение Левицкого, который переводит этот текст как «славянские поселения были в стране ар-Рум до того, как возникла Византия», грамматически обосновано, но нет необходимости «ар-Рум» переводить как «Византия»: больше оснований перевести «румийцы», имея под этим в виду европейцев вообще.

⁶⁰ *Ал-Йа'куби*. История, с. 13.

⁶¹ *Ад-Димашки*. Нухбат, с. 261.

⁶² Там же, с. 262.

⁶³ См. подробно: *Демидчик В.П.* Описание Волги в «Книге изображений земли». — ИАН ТаджССР. Отд. общ. наук. 1962, № 2, с. 54–57.

⁶⁴ *Ад-Димашки*. Нухбат, с. 262.

⁶⁵ Вероятно, в источнике ад-Димашки был указан 275 год цифрами, где цифра « ۷ » была написана неразборчиво, и ад-Димашки мог легко спутать ее с « ۶ ».

⁶⁶ *Ад-Димашки*. Нухбат, с. 262.

⁶⁷ Ср.: *Крачковский*. Избр. соч. Т. 4, с. 383.

⁶⁸ *Ад-Димашки*. Нухбат, с. 260–261.

⁶⁹ Там же, с. 264.

⁷⁰ Там же, с. 283.

⁷¹ Там же, с. 284–285.

⁷² *Кромби*. Средневековая наука. Т. 1, с. 202; т. 2, с. 210–212.

⁷³ Там же. Т. 1, с. 202; т. 2, с. 212.

⁷⁴ *Muhammed Ben Cheneb*. Ibn al-Wardi. — EI. 2, с. 455 (далее: *Бен Шенеб*. Ибн ал-Варди).

⁷⁵ GAL. Bd. 2, с. 131–132, № 8; SBd. 2, с. 162–163; *Бен Шенеб*. Ибн ал-Варди, с. 455; *Wüstenfeld F.* Die Geschichtschreiber der Araber und ihre Werke. Göttingen. 1882, с. 175–176; *Рено*. Введение, с. CLIV–CLV; *Крачковский*. Избр. соч. Т. 4, с. 490–496 <Подобно сочинению ад-Димашки (см. выше, примеч. 4), произведение Ибн ал-Варди также соотносится по названию с традицией литературно-художественных антологий. — М.К.>

⁷⁶ *Ибн ал-Варди*. Харидат ал-'аджа'иб ва фаридат ал-гара'иб. Рук. (Ар. Н.с. 299) (далее: Харидат ал-аджа'иб). См.: *Михайлова А.И.* Обзор арабских рукописей «Новой серии» Гос. публ. библ. им. М.Е.Салтыкова-Щедрина. — Восточный сборник. М., 1972, вып. 3, с. 48.

⁷⁷ *Крачковский*. Избр. соч. Т. 4, с. 49.

⁷⁸ Харидат ал-аджа'иб, л. 13.

⁷⁹ *Хаджи Халифа*. Кашф аз-зунун. Т. 3, с. 132–133, № 4688.

⁸⁰ *Бен Шенеб*. Ибн ал-Варди, с. 455.

⁸¹ *Крачковский*. Избр. соч. Т. 4, с. 492–493.

⁸² Харидат ал-аджа'иб, л. 1.

⁸³ Там же, л. 1.

⁸⁴ Там же, л. 22б, 61а, 95а.

⁸⁵ Там же, л. 2, 3а.

⁸⁶ См.: *Крачковский*. Избр. соч. Т. 4, с. 494.

⁸⁷ *Сенковский О.И.* Собр. соч. Т. 7. СПб., 1858, с. 203.

⁸⁸ Харидат ал-аджа'иб, л. 58б.

⁸⁹ Там же.

⁹⁰ Там же, л. 60а. См.: *Рыбаков Б.А.* Русские земли по карте Идриси 1154 года. — Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института истории материальной культуры. М., 1952, вып. 18, с. 3–44; *Монгайт А.Л.* К вопросу о трех центрах древней Руси. — Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института истории материальной культуры. М., 1947, вып. 16, с. 103.

⁹¹ *Ибн ал-Факих*. — ВГА. 5, с. 3.

⁹² Харидат ал-аджа'иб, л. 8а. Ср. раздел об Ибн Васиф-шахе в публикуемой работе.

⁹³ Харидат ал-аджа'иб, л. 8б.

⁹⁴ Харидат ал-аджа'иб, л. 10.

⁹⁵ Там же, л. 10б.

⁹⁶ Там же.

⁹⁷ *Streck M.* Kaf. — EI. 2, с. 658–660; *Крачковский*. Избр. соч. Т. 4, с. 45.

⁹⁸ *Ал-Макризи*. *Китаб ал-мава'из ва-л-и'тибар фи зикр ал-хитат ва-л-асар* (офсетное переизд.). Багдад, 1965, с. 3.

⁹⁹ Там же.

¹⁰⁰ Там же, с. 4.

¹⁰¹ Там же.

¹⁰² См. подробно: *Muhammad ibn Abdallah Ibn Battuta*. *Cesty pa Africe, Asii a Evrope vykonane v letech 1325 až 1354*. Přeložil I.Hrbek. Praha, 1961.

Заключение

¹ Раса'ил ал-Кинди ал-фалсафийа. Изд. Абу Раида. Т. 1. Каир, 1950, с. 104.

² Ср.: *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975, с. 9, 49.

³ См.: *Крачковский*. Избр. соч. Т. 4, с. 593.

⁴ *Грюнебаум*. Литература в контексте исламской цивилизации, с. 41–42.

⁵ Там же, с. 41.

Список сокращений

- ДВ — Древности восточные. Труды Восточной комиссии Имп. Московского археологического общества. М.
- ЗВОРАО — Записки Восточного отделения (Имп.) Русского археологического общества. СПб., Пг.
- ЗКВ — Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее Российской Академии наук (Академии наук СССР). Л.
- ИАН СССР — Известия Академии наук СССР. М.—Л.
- ИАН ТаджССР — Известия Академии наук ТаджССР. Душ.
- ИВАН СССР — Институт востоковедения АН СССР. М.
- ФЭ — Философская энциклопедия. Т. 1–5. М., 1960–1970
- ХВ — Христианский Восток. Серия, посвященная изучению христианской культуры народов Азии и Африки, изд. Имп. Академии наук. СПб., Пг.
- ЭС — Энциклопедический словарь Ф.А.Брокгауза и И.А.Ефрона. СПб., 1890–1907
- AIEO — Annales de l'Institut d'études orientales. Paris–Alger
- AKM — Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. Hrsg. von der Deutschen morgenländischen Gesellschaft. Lpz.
- АОН — Acta orientalia Academiae scientiarum hungaricae. Budapest
- AOр — Archiv Orientální. Praha
- BGA — Bibliotheca geographorum arabicorum. Edidit M.J. de Goeje. Pars 1–8. Lugduni Batavorum
- BSO(A)S — Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies, London Institution (University of London)
- EI — Enzyklopaedie des Islam (Encyclopédie de l'Islam, The Encyclopaedia of Islam). 1–4. Leiden (Leyde)–Leipzig (P., L.), (1908), 1913–1934
- GAL — Brockelmann C. Geschichte der arabischen Literatur. Bd. 1–2. Weimar–Berlin, 1898–1902; SBd. 1–3. Leiden, 1937–1942
- GZ — Geographische Zeitschrift. Lpz.
- IC — Islamic Culture. Hyderabad
- IQ — Islamic Quarterly. L.

JA — Journal asiatique. P.

JAS — The Journal of Asian Studies. Ann Arbor

POr — Przegląd orientalistyczny. Warszawa

RO — Rocznik Orientalistyczny. Lwów (Kraków)

SO — Sources orientales. P.

ZDMG — Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Lpz.,
Wiesbaden

ZNUJ — Zeszyty naukowe Univ. Jagiellońskiego. Kraków

Указатель имен

- Аббасиды 13, 14, 93
'Абд ал-'Азйз 'Абд ал-Мадждид 39
Абд ал-Ваххаб ал-Байати 5
'Абд ал-Қадир Аҳмад Тулаймат 236
'Абд ал-Карйм ал-Джйлий 243
'Абд ал-Қахир ал-Джурджәни см. ал-Джурджәни
'Абд ал-Малик, халиф 253
'Абд ар-Раҳйм Китаец 174
'Абд ар-Раҳмән Джами см. Джәми
'Абд ар-Раҳмән ибн Муҳаммад ибн 'Али ар-Риккй 120
'Абд ал-Ҳаққ ибн 'Атыяа 171
'Абд ал-Ҳамид ал-Катиб 15
'Абд аш-Шамс ибн Йашдждуб 204
'Абдалләх ибн ал-'Аббас см. Ибн ал-'Аббас
'Абил ибн 'Ус б. Арәм 203
Абкам-Чародей 183
Абӯ-л-'Аббас ал-Ҳидждәй 164, 165
Абӯ-л-'Аббас Аҳмад ибн Шурайх 57
Абӯ 'Абдалләх Муҳаммад б. 'Омар ар-Рәзй 58
Абӯ 'Абдалләх Муҳаммад ибн Ҳафйф см. Ибн Ҳафйф
Абӯ 'Абдалләх ан-Нәтилий 157
Абӯ-л-'Алә' ал-Ма'аррй 4, 5, 38, 56, 57, 61, 65, 126
Абӯ 'Амр 64
Абӯ 'Амр ибн 'Абд ал-Барр 191
Абӯ-л-'Анбас Муҳаммад ибн Исхәқ ас-Саймүрй 120
Абӯ-л-'Атәхйяа 55
Абӯ Бакр (или Абу-л-Ҳасан) ибн Муҳаммад ибн 'Абдалләх ибн Муҳаммад ал-Кисә'й 126
Абӯ Бакр Муҳаммад ибн ат-Таййиб ал-Бақилләни 57, 58
Абӯ Бакр аш-Шәшй 125
Абӯ-л-Баракәт ал-Бағдәдй 93
Абӯ-л-Вафә' 125
Абӯ Дулаф 48, 49, 52
Абӯ Зайд ал-Ансәри 132
Абӯ Зайд Аҳмад ибн Сахл ал-Балхй 191, 192, 214
Абӯ Закарйя' ибн ал-'Аввәм 54
Абӯ Исхәқ ан-Наззәм см. ан-Наззәм
Абӯ-л-Йақзән 191
Абӯ-л-Қасим 'Али б. Ҳасан б. 'Асәкир 57
Абӯ-л-Қасим ибн Қадждж 62
Абӯ-л-Қасим Маслама ал-Мадждрйтй 93
Абӯ-л-Қасим ар-Рафй'й 53, 75
Абӯ-л-Маҳәсин 182, 184
Абӯ Ма'шар ал-Балхй 157
Абӯ Наср ибн Тархән ал-Фарабй см. ал-Фарабй 58, 59, 92, 93, 152, 185
Абӯ Нувас 28, 32
Абӯ 'Осмән ('Усмән) 'Амр б. Баҳр ал-Джәхиз см. ал-Джәхиз
Абӯ Рейхан (Райхән) ал-Бйрүни ал-Хорезми (Ҳоразмй) см. ал-Бйрүни
Абӯ Са'йд ал-Ҳиддрй 117
Абӯ Сулаймән ал-Мантйқй 93, 125, 126
Абӯ 'Убайд ал-Джджджәни 54
Абӯ 'Убайда 132
Абӯ 'Убайда ал-Бакрй см. ал-Бакрй
Абӯ-л-Файйәд (или Абӯ-л-Файд) Савбан ибн Ибрәхйм ал-Ихмймй ал-Мисрй, прозванный Зү-н-Нүн ал-Мисрй 12, 120
Абӯ-л-Фатх 'Амир ас-Савй 57
Абӯ-л-Фатх ал-Исфәхәни 93

- Абу-л-Фатх Йахйа Шихаб ад-Дйн ас-Сухравардй 59
- Абу Хаййан 'Алий ибн Мухаммад ибн ал-'Аббас ат-Таухйидй 93, 125, 126
- Абу Хамид ал-Гарна'тй ал-Андалусй 11, 51, 52, 55, 134, 138, 163–180, 185, 223, 224
- Абу Хамид ал-Марваррүзй 125
- Абу Хамид Мухаммад ибн Мухаммад ал-Газали см. ал-Газали
- Абу Ханийфа 57, 253
- Абу Ханийфа ад-Динаварй 137
- Абу-л-Хасан 'Алий ибн ал-Асйр см. 'Изз ад-Дйн Ибн ал-Асйр
- Абу-л-Хасан 'Алий ибн Хусайн ал-Мас-'удй см. ал-Мас'удй
- Абу-л-Хасан ал-'Амирй 93
- Абу-л-Хасан ал-Ахфаш 132, 133
- Абу-л-Хасан ал-Мада'инй 147
- Абу Хафс 'Омар ибн Мухаммад ал-Ардабийй 168
- Абу Хурайра 57
- Абу-л-Хусайн 'Абд ар-Рахман ибн 'Омар ас-Сүфй 125
- Августин Блаженный 112
- Аверинцев С.С. 119
- Аверроэс 9, 108
- Авицеброн 108
- Авиценна см. Ибн Сйна
- Авраам (Ибрахйм) 63, 85, 129, 183, 202, 203, 215
- 'Ад ибн Авс ибн Арәм ибн Сәм 176, 194, 203
- Адам 85, 89, 90, 156, 158, 164, 183, 184, 215, 217
- 'Аднан 203, 204
- Азүрй см. Хамза Азүрй
- Аййуб ибн Халил 50
- 'Ала' ад-Дйн 'Ата' Малик ал-Джувай-ний 47, 66
- Александр Афродисийский 109
- Александр Великий, Македонский, Зул-Карнайн 42, 52, 91, 117, 128, 129, 175, 177, 199–201, 213, 215, 225
- 'Алий (ибн Аби Талиб) 175
- 'Алий, турецкий историк 226
- 'Алий ибн 'Иса ал-Харранй см. ал-Харранй
- 'Алий ибн Мухаммад ибн аш-Шах аз-Зайхирй 120
- Алкмеон 55, 60
- Альберт Великий 210
- Альфонтс 205
- Амин ибн Лод ибн Сәм ибн Нүх 204
- 'Амлак, или 'Амлик, брат Тасма 203
- Анака 183
- Анаксагор 112
- Анаксимандр 112
- Анас ибн Малик 46
- 'Антара 29, 227
- Антоний Диоген 17
- Антонович К.А. 4
- Аполлоний Мудрый 150
- Арәм, сын Сима (Сәма) 183
- Аристей из Проконнеса 17
- Аристотель, Стагирит 8, 11, 16, 19, 24–26, 31, 32, 34, 55, 58, 59, 61, 76, 81, 94–96, 98–101, 107–109, 111, 112, 120, 131, 132, 151, 162, 198, 216, 223
- Артак-Вираз 7
- Архимед 55, 60
- ал-Асма'й 'Абд ал-Малик 132
- Атриб 183
- ал-Афдал, амйр ал-джуйуш 165
- Ахмад Амйн 125
- Ахмад Дониш 19
- Ахмад ибн Ибрахйм ал-Му'аллий ибн Асад ал-Уммй 120
- Ахмед Биджан Йазиджй-оглу 50, 225–226
- Ахмим, брат Тасма и Амлака 203
- Ашмун 183
- ал-Бадавий 125
- Бадй' аз-Заман см. Ибн ал-Фахйх
- ал-Бакры Абу 'Убайда 52, 54, 191, 204
- ал-Бахүвй 148, 212
- ал-Балазурй 147
- Балкйс 42
- Балхабад 150–151
- ал-Балхй Абу Зайд Ахмад ибн Сахл 91, 194, 212, 214
- Бартольд В.В. 126
- Бахрам Гүр 150
- Башшар ибн Бурд 5
- Бейбарс 189

- Беленицкий А.М. 162
 Белявский Ю. 93, 126, 232
 Бен Шенеб Муҳаммад 211, 212
 Биварасиф 159, 192, 197
 ал-Бйрўни Абў Рейхан (Райҳан) ал-Хорезми (Ҳоразмӣ) 43, 47, 53, 54, 57, 58, 61, 65, 66, 93, 111, 127, 134, 143–145, 151–163, 171, 181, 184, 191, 213, 222, 225, 248, 250–251, 254, 255
 Блашер Р. 11, 38, 39, 40
 Большаков О.Г. 169, 170
 Борухович В. 36
 Брокельман К. 126, 137, 168, 178
 Брунетто Латини 10, 19
 Буало Д. 153
 Бузург ибн Шахрийёр 120–125, 224
 Булгаков П.Г. 44, 163
 ал-Буҳарӣ 171
 Быков В. 5
 Бэкон Р. 210
 Бюргель Й.К. 24, 26, 28, 30, 34, 44

 Ва'ил ибн Ҳимйәр ибн Саба' 194
 Валйд ибн Йазид 28
 Вальцер Р. 32
 Васил ибн 'Ата' см. Ибн 'Ата'
 Василий 206
 ал-Вағвāt 18, 218
 Вахб ибн Мунаббих 54, 81, 83, 85, 99, 213, 216
 Винцент из Бове 210
 Вольтер Ф.М.А. 133
 Вюстенфельд Ф. 48

 Гавриил, архангел см. Джабра'йл
 ал-Ғазālӣ 54, 56–59, 81, 108, 126, 127, 191, 253
 Гаййумарт см. Ушандж, сын Афравалы, сына Шабабака, сына Менша, сына Хаййумарта
 Гален 54, 55
 Гаркави А.Я. 257
 Гарнак сын Абкама 183
 ал-Ғарнāтӣ см. Абў Ҳамид ал-Ғарнāтӣ
 Гекатей Милетский 35, 36
 Гераклит 35
 Гердер И.Г. 8, 230

 Гермоген 36
 Геродот 35, 36, 193, 224
 ГесIOD 35, 232
 Гиппократ 55, 60
 Гирон ибн Сада ибн Ада 195
 Гиршасп 205
 Гомер 7, 25, 31
 Готье из Меца 19
 Грбек И. 121, 169
 Гроссетест 210
 Грюнебаум Г.Э. фон 26, 226–227
 Гумар 206
 Гумбольдт А. 230
 Гэтч 14

 Давид (библ.) 85, 128
 Давыдов Ю. 228
 Дамат 136
 ад-Дамйрӣ 49
 Дāна-и Хинд 74
 Данте 7, 9, 10, 19, 228
 Дарий 205
 Дарий Великий 205
 Девик Л.М. 120–121, 200
 Дейлем, сын Базиля, сына Мудара 202
 Дефо Д. 7
 Джабра'йл 28, 70, 90
 Джадис, брат Самуда 203
 ал-Джайхāнӣ Абў 'Абдаллāх Муҳаммад ибн Аҳмад 11, 52, 140–145, 214, 222
 Джāмӣ 'Абд ар-Раҳмāн 10, 230
 Джамил Сидки аз-Захави 5
 Джамшид 184
 Джарйр 55
 ал-Джāхиз Абў 'Осмāн ('Усмāн) 'Амр ибн Баҳр 10, 15, 38, 53, 54, 57, 74, 112, 122 123, 126, 130–140, 146, 147, 152, 156, 159, 171, 173, 174, 185, 222
 ал-Джахшйрӣ 40
 ал-Джувайнӣ см. 'Алā' ад-Дйн 'Ата' Малик ал-Джувайнӣ
 Джумār 183
 ал-Джурджāнӣ 'Абд ал-Қāхир 32, 33
 Джурхум ибн Кахтан ибн Абир ибн Фалиг ибн Салих ибн Арфахшад ибн Сам ибн Нух 203
 Дийā' ад-Дйн Ибн ал-Асйр 46, 113

- ад-Димашқй Шамс ад-Дйн ас-Сўфи 11,
22, 101, 188–210, 212, 217
- Дитерици Ф. 244
- Достоевский Ф.М. 41
- Дублер С. 168–170
- Ева 91, 156, 183, 184
- Евклид 55, 60
- Евдокс 94, 96
- св. Ефрем 116
- Заркаи, ангел 88, 100
- Зейдан Дж. 236
- аз-Зинджанй Абў-л-Фарадж 191, 251
- Зороастр 130
- Зу-л-Қарнайн см. Александр Великий
- Зу-л-Мунār 177
- Иблис 87, 89, 90, 192, 215
- Ибн ал-‘Аббās ‘Абдаллāх 26, 37, 82
- Ибн ‘Абд ал-‘Азйз 173
- Ибн ‘Абд ал-Ҳакам 181, 182, 186
- Ибн Абй Усайби‘а 239
- Ибн ал-‘Аввām см. Абў Закариййā ибн
ал-‘Аввām
- Ибн ‘Араби 46, 61, 189, 190, 192, 198,
243
- Ибн ал-Асйр см. Дийā ад-Дйн
- Ибн ал-Асйр см. ‘Изз ад-Дйн
- Ибн ‘Атā’ 130–132
- Ибн Баттўта 4, 125, 219, 223
- Ибн ал-Вардй Сирāдж ад-Дйн Абў
Ҳафс ‘Омар ибн Музаффар 11, 22,
210–217
- Ибн Васийф-шāх 22, 124, 180, 185, 186,
258
- Ибн Вахб ал-Кāтиб 31
- Ибн Ваҳшиййā 191
- Ибн Дурайд 191
- Ибн Закариййā ар-Рāзй см. ар-Рāзй
- Ибн ал-Калби 53, 55, 119, 120, 147, 173,
191
- Ибн ал-Карйх 57
- Ибн ал-Қифтй Джалāl ад-Дйн 126, 239
- Ибн Қутайба 171, 206, 257
- Ибн Лахй‘а 191
- Ибн Мискавайх 125, 152
- Ибн ал-Муқаффа‘ 15, 55
- Ибн ал-Му‘тазз 14, 55
- Ибн ан-Надйм 40, 93, 119, 145
- Ибн ар-Равандй 126
- Ибн Рашйқ 28–32
- Ибн Са‘йд 93
- Ибн Сйнā (Авиценна) Абў ‘Алй 9, 34,
46, 47, 53, 54, 56–58, 61, 65, 74, 79,
93, 108–112, 115, 116, 127, 132,
156, 162, 163, 193, 213, 225, 229,
241
- Ибн Фадлāн Аҳмад 48, 52, 55, 172, 200,
212, 215
- Ибн ал-Фақйх ал-Ҳамаданй Абў Бакр
Аҳмад ибн Муҳаммад ибн Исҳāқ
Бадй‘ аз-Замāн 15, 55, 138, 145–151,
215, 222, 249, 258
- Ибн ал-Фарйд ‘Омар 10, 189
- Ибн Ҳазим 173
- Ибн ‘Абд ал-Ҳакам 254
- Ибн Ҳалликāн 54
- Ибн Ҳауқал 3, 52, 55, 134, 138, 141,
143, 144, 191, 206, 212, 214, 215
- Ибн Ҳафйф 63, 64
- Ибн Ҳордāдбех 51, 55, 138, 141, 147,
171, 173, 194, 215
- Ибн Хубайра см. Йāхйā ибн Хубайра
- Ибн аш-Шамалғанй ал-Куфй 93
- Ибрāхйм ибн Васийф-шāх см. Ибн Ва-
сийф-шāх
- Ибрāхйм ибн Йā‘қўб ал-Исрā’йль ат-
Туртўшй 52, 54, 55
- Ибрāхйм ибн Синāн 93
- Идрйс, пророк 195
- ал-Идрйсй 54, 119, 171, 191, 206, 212
- ‘Изз ад-Даула Бахтиййār 158
- ‘Изз ад-Дйн Ибн ал-Асйр 46, 53, 55, 74,
191, 203, 204, 212
- Иисус, сын Марии, Христос 63, 85,
129, 136
- Илья Армянин 32
- Имру‘улқайс 29, 55
- Индикоплов 242
- св. Иоанн 197
- Иоктан см. Кахтан
- Иосиф (Йўсуф) 42, 85
- Ирадж (Иран) 202, 204
- Ирам 176
- Исмā‘йль 202–204

- Исмаил (ар-Ра'д), ангел 88, 100
Исма'ил Паша 50
ал-Истахри 52, 55, 139, 206, 214
Исхак ибн Хунайн 120
Ифрандж, сын Лайси, сына Йунана,
сына Йафета 205
- ал-Йа'куби 147, 206
Йакут ал-Хамави 51, 52, 54, 66, 119,
125, 126, 134, 137, 138, 142, 145,
187, 193, 240
Йа'руб ибн Кахтан 183, 194, 204, 254
Йафет, сын Ноя 183, 202, 206
Йахйа ибн 'Ади 93
Йахйа б. Хубайра Абӯ-л-Музаффар 168–
171, 179
Йашдуб ибн Йа'руб 204
Йунан ибн Ирана (Ираджа) 204
Йунан, сын Йафета (или сын Сима) 205
Йунус ибн Матта 198
Йуханна ибн Хайлан 198
- Ка'б ал-Ахбар 54, 82, 83, 213, 216
Кадм Милетский 35
Кайкубад 205
Калкаил, ангел 88, 100
ал-Қалқашанди 18, 47, 184, 218
Каллипп 94, 96
Кан Гранде делла Скала 228
ал-Катраджанни Хазим 32, 34
Кахлан б. Саба' см. 'Абд аш-Шамс
б. Йашдуб
Кахтан 204, 205
ал-Кинди 222
ал-Киса'и Мухаммад б. 'Абдаллах 85,
88, 91, 126
Қифт 183
Клеопатра 196
Ковальская М. 121, 123, 125, 179
Конрад Магенберский 10
Константин 205, 206
Корш Ф.Е. 244
Крачковский И.Ю. 4, 13, 20, 22, 40, 48,
49, 121, 134, 142, 143, 146, 165, 169,
180, 188, 211, 234–237, 242
Кромби А. 209, 210
Крымский А.Е. 244
Ксенофан 35
- Кудлама ибн Джа'фар 29, 31, 33, 37, 29,
191
Курд ибн 'Амр 202
Куш, сын Хама 193
- Ланакак 139
Латини Брунетто 10, 19
Левницкий Т. 130, 147
Лейли 227
Лем С. 167
Лит Ван дер П.А. 120
Лихачев Д.С. 106
Лосев А.Ф. 79
Луджим 183
Лукреций 66
- ал-Ма'арри см. Абӯ-л-'Ала' ал-Ма'ар-
ри ал-Мада'ини 249
Магаффи Дж.П. 35
Маджд ал-Даула 58
Маджудж 183, 206
Маймонид 9, 152
ал-Маққарй 163, 164
ал-Мақрйй 182, 184–186, 218, 219
Макробий 192
ал-Малик ал-Афдал ибн Салах ад-Дин
ал-Аййуби 46
Мальхи 255
Мальхиана 255
ал-Ма'мун 32
ал-Марвази 124
Мард 255
Мардана 255
Мария, мать Иисуса 63, 129
Марк К. 12, 230
ал-Марракуши 212
ал-Мас'уди Абӯ-л-Хасан 38, 40, 55, 93,
120, 134, 138–143, 162, 171, 173,
180, 181, 183, 184, 191, 206, 212,
215
Махмуд 73
Маш 183, 206
Маших 183, 206
Меджнун 227
Медников Н.А. 188
Менучехр 197
Менша 205
Меншана 205

- Мерен А.Ф. 191
 Меша 255
 Мешана 255
 Миллер К. 213
 Мильтон Дж. 41
 Минорский В.Ф. 124
 Мисрам, сын Накраса 183
 Михаил (Хабиб), ангел 88, 100
 Моисей 39, 42, 73, 184, 195
 Монгайт А.Л. 165
 Мор Т. 7
 Му'авийа 140, 142–146, 216
 Му'изз ад-Даула 158
 ал-Муқаддасй Муҳаммад Тāхир 138,
 151, 171, 212, 217
 ал-Муқтадир би-ллāх 64, 215
 Мусā см. Моисей
 Мусā б. ал-Мубāрак ас-Сайрафй 123,
 124
 Мусаннā ибн Зухайр 136
 ал-Муста'сим 46
 ал-Мутанаббй 28, 32, 55, 173
 ал-Му'тасим 46, 196
 Муҳаммад 4, 12, 26–29, 38–44, 55, 67,
 70, 73, 85, 92, 116–118, 128, 129, 147,
 175, 177, 200, 204, 212, 215, 218
 Муҳаммад, хорезмшах 74
 Муҳаммад б. 'Абдаллāх ал-Мусаббихй
 хй 191
 Муҳаммад ибн Абӯ Бакр ал-Фахрй 164
 Муҳаммад б. Закариййа' ар-Рāзй 54,
 111, 123, 124, 154, 156, 162, 225
 Муҳаммад б. Идрйс аш-Шāфи'й см.
 аш-Шāфи'й
 Муҳаммад ибн Йāхйй ас-Сӯлй 120
 Муҳаммад ибн Маҳмӯд ибн Аҳмад ат-
 Тӯсй ас-Салмāнй 127
 Муҳаммад ал-Ҳорезмй (ал-Ҳоразмй)
 см. ал-Ҳорезмй

Надсан 183
 ан-Наззām, Абӯ Исхāқ 112, 132, 133
 Накраус (Накрас) 183
 Наллино К.-А. 13, 231
 Нафйр ад-Даула 158
 Нафйр ад-Дйн ат-Тӯсй 212
 Нафр Х. 80, 91, 243
 Нейгебауер О. 91

 Нестерович В.И. 4
 Нехебт 182
 Никифор 205
 Никольсон Р.А. 56
 Нимруд 193, 202
 Ной 137, 155, 157, 158, 183, 201–203,
 206, 215
 ан-Нувайрй 18, 218
 Нусизун 183
 Ньютон И. 91, 92

 Одиссей 7
 Ольшки Л. 230
 'Омар 27
 'Омар ибн 'Абд ал-'Азйз 57
 'Омар ибн Абй Рабй'а 28
 'Омар ас-Сахлāн 58
 ал-'Омарй 18, 218
 Омейяды 130
 Оттон I 52

 Парандовский Я. 45
 Парвиз 150, 151
 Пертв В. 5, 168, 169
 Петрачек К. 42
 Пешель О. 168
 Pickham 210
 Пифагор 35, 55, 60, 81, 102, 163
 Платон 24–26, 34, 59, 60, 94, 101, 107,
 131, 223
 Плиний Старший 17, 19, 54, 55, 60, 224
 Плотин 94, 98
 Помпоний Мела 17
 Псевдо-Аристотель 54, 110, 111, 122,
 162, 163, 191, 198
 Псевдо-Балхи 100
 Псевдо-Каллисфен 17, 117
 Псевдо-Плутарх 17
 Птолемей 19, 53, 55, 59, 81, 163, 183,
 186, 191, 192, 212

Ра 182
 ар-Рāзй см. Муҳаммад ибн Закариййа'
 Ренан Ж.Э. 133
 Рено Ж.Т. 46, 165
 Ристоро д'Ареццо 10, 19
 Рожер II 171
 Розен В.Р. 180, 181, 185

Роузентал Ф. 9, 15
ар-Руммāнй 38, 125
Руска Ю. 48, 49, 190
Руус, сын Тюрка, сына Тоджа 206

Ҷа 183
ас-Ҷа'алибй 83, 88, 100
Ҷабит ибн Синан ибн Ҷабит ибн Кур-
ра 158
Савād ибн Қарйб 27
ас-Савй см. Абу-л-Фатҳ 'Амир ас-Савй
Сагадеев А.В. 9
Садиаил, ангел 88, 100
Ҷадриддйн (Ҷадр ад-Дин) ал-Қуна-
вй 243
Ҷақлаб 205
Салим 202
Ҷалих, пророк 203
Саллам ат-Тарджуман 51, 52, 168, 171–
173, 215
Салсаил (ангел) 88, 100
Салхук 183, 184
Салье М.А. 153, 154
Самуд ибн Джасир ибн Арам 203
Санā'й 10
Сарре (Зарре) Фр. 48
ас-Сāхиб б. 'Аббад 58
Сахл б. 'Абдаллах ат-Тустарй 59
Сейболд (Зейболд) Х.Ф. 48
Сенковский О.И. 213
ас-Сиджзй 93
Сим 175, 176, 183, 201, 205
Синдбад 124, 167
ас-Сирафй (Абу Зайд Ҳасан) 125
Сократ Ж. 121
Сократ 55, 59
Солин 17
Соломон (Сулайман) 42, 62, 128, 170,
171
Стагирит см. Аристотель
Страбон 16, 35, 36
ас-Суйūtй 184
Сулайма 63
Сулайман, купец 123
Сулайман см. Соломон
Сурид 184
ас-Сурӯрй 50
Сухраб 53

Та'аббата Шарран 55, 79
ат-Ҷабарй 55, 171, 212
Тамуд 176
Ҷарафа 29
Тасм ибн Лод ибн Сам 203
Тауфйқ ал-Ҳаким 224
ат-Тахтāвй Рифā'а Рафй' 19, 182
Теймур М. 236
Теофраст 108, 109, 112
Тешнер Ф. 49, 50
Тирас 183
Тодоров Ц. 223, 224
Толстой Л.Н. 41
Томсон Дж.О. 17
Тубал 183, 206
Тудж (Тус) 202
Тузун 158
ат-Туртӯшй см. Ибраҳим ибн Йа'куб
ал-Исра'илй ат-Туртӯшй

ал-'Узрй Аҳмад ибн 'Омар 52, 54, 55
'Улван Муҳаммад Бақир 22, 153, 180
Ушандж (или Хушанг) 205
Уэльс Г 224

ал-Фарабй Абу Наsr 3, 7, 9, 14, 31, 32,
58–60, 65, 81, 93–101, 104, 152,
162, 185, 197, 198, 225

Фараздақ 55
Фарйд ад-Дйн 'Аттār 10
Фарис ибн Йа'сур ибн Сам 204
Фарис Мухйи ад-Дин 5
ал-Фахури Х. 135
Ферекид Леросский 35
Феридун 202, 204
Ферран Г 124, 168, 178
Филипон 32
Фир'аун 39, 184
Фоллерс К. 13, 231
Фома Аквинский 9
св. Франциск 210
Фритч Э. 189
Фролова О.Б. 237
Фукидид 36

Хаджар (Агарь) 203
Ҳаджжй Ҳалифа 45, 50, 54, 153, 180,
211

ал-Ҳазинӣ 48, 108–110
Хаййумарт, Шах Глины 204, 205
Хайнрихс В. 33, 34
Ҳаким ат-Тирмизӣ 93
Халиса 204
ал-Ҳалладж см. Ҳусайн б. Мансӯр
Хам 183, 193, 202
ал-Ҳамадани см. Ибн ал-Фақих
Ҳамза Азӯри Джалал ад-Дин Исфа-
ра'ини 50
Ҳамид ибн 'Аббас 64
Хаммер Й. 137
Ханыков Н.В. 50
ал-Ҳарақӣ 143
ал-Ҳарӣрӣ 15
ал-Ҳаррәни 'Али ибн 'Йса 120, 212
Харсал 183
Хәрӯн ар-Рашид 175, 205
ал-Ҳасан ал-Басрӣ 130
Хасан Иззат 5
Хаслим 183
Хашимиты, род 27
Хвольсон М. 180, 197
Хишам б. Муҳаммад б. ас-Са'иб Абӯ
Мунзир ал-Калби см. Ибн ал-Калби
ал-Ҳорезмӣ (ал-Ҳоразмӣ) 93, 191
Хор 182
Худ 183, 203

Ҳудайдж 136
Хулғу 47
Ҳусайн ибн Мансӯр ал-Ҳалладж 61–65
Хушанг 196, 205

аш-Ша'би 'Амир ибн Шураҳбил 55,
117, 176, 253
Шадлад 194, 201
аш-Шайзарӣ 148
аш-Шайх ар-Ра'ис см. Ибн Сйна
Шамруз 183
Шамхаил, ангел 88, 100
Шанфара 55
Шауқӣ Дайф 22, 36
Шарнак 183
аш-Шәфи'и 53, 57, 75
Шахйн ал-Му'аййади 211
Шекспир У 41
Шйрйн 150, 151
Шпренгер А. 27, 145
Штрек М. 46–49, 61

Эмпедокл 112
Энгельс Ф. 230
Эрлих Р.Л. 121

Якоб Г 165, 169
Ясинская И. 13, 36

Указатель названий сочинений

- «ал-‘Аджә’иб («Чудеса») ‘Абд ар-Рах-мәна ар-Риккй 120
- «‘Аджә’иб ал-‘әлам» («Чудеса мира») Аҳмада ал-Уммй 120
- «‘Аджә’иб ал-бахр» («Чудеса моря»), аноним 120, 121
- «‘Аджә’иб ал-бахр» («Чудеса моря») ‘Алй аз-Зәхирий 120
- «‘Аджә’иб ал-бахр» («Чудеса моря») ‘Алй ибн ‘Йсә ал-Ҳаррәнй 120
- «‘Аджә’иб ал-бахр» («Чудеса моря») Ибн ал-Калбй 120
- «‘Аджә’иб ал-бахр» («Чудеса моря») Муҳаммада ас-Саймурй 120
- «‘Аджә’иб ал-биләд», или «‘Аджа’иб ал-булдән» см. «Асәр ал-биләд» ал-Қазвийнй
- «‘Аджә’иб ва асәтйр» («Чудеса и баснословие») Шауқй Дайфа 22
- «‘Аджә’иб ал-ғарә’иб» («Чудеса необычного») ат-Тауҳйдй 125, 126
- «‘Аджә’иб ад-дунйә» («Чудеса этого мира») Ибн Вафйф-шәха 180, 181, 185
- «‘Аджә’иб ад-дунйә» («Чудеса этого мира») ал-Мас’удй 120, 180
- «‘Аджә’иб ал-малакүт» («Чудеса небесной обители») ал-Кисә’й 126
- «‘Аджә’иб ал-махлүқәт» («Чудеса творений») Аҳмада Бйджәна Йәзиджй-оглү 50, 225, 226
- «‘Аджә’иб ал-махлүқәт» («Чудеса творений») ал-Ғарнәтй 168
- «‘Аджә’иб ал-махлүқәт» («Чудеса творений») Ибн ал-Асйра 212
- «‘Аджә’иб ал-махлүқәт» см. «‘Аджә’иб ал-махлүқәт ва ғарә’иб ал-мавджүдәт» ал-Қазвийнй 53, 54, 75, 111, 112, 188
- «‘Аджә’иб ал-махлүқәт» («Чудеса творений») ас-Сүфй 125
- «‘Аджә’иб ал-махлүқәт ва ғарә’иб ал-мавджүдәт» («Чудеса творений и диковины существующего») (перс.) 11, 18, 127–130, 156, 213
- «‘Аджә’иб ал-махлүқәт ва ғарә’иб ал-мавджүдәт» («Чудеса творений и диковины существующего») ал-Қазвийнй 18, 19, 46–187, 188–218, 224–226
- «‘Аджә’иб ал-махлүқәт ас-сүгрә» («Малая книга чудес существующего») 49
- «‘Аджә’иб сәний’ Алләх» («Чудеса творений Аллаха») ал-Ғазәлй 126
- «‘Аджә’иб ал-Хинд» («Чудеса Индии») Бузурга ибн Шахрийәра 120–125
- «Аййәм ал-‘араб» («Дни арабов») 40
- «Алхимия слова» Я.Парандовского 45
- «Альмагест» Птолемея 53, 59, 191, 192
- «Античный космос и современная наука» А.Ф.Лосева 79
- «Аподиктика» Аристотеля
- Апокалипсис 116
- «Арабская географическая литература» И.Ю.Крачковского 22
- «Аримаспея» Аристея из Проконнеса 17
- «Асәр ал-биләд ва ахбәр ал-‘ибәд» («Памятники стран и предания о людях») ал-Қазвийнй 3, 18, 50, 52, 54, 55, 66, 117, 120, 138, 145, 148, 163, 178, 179

- «Асрār-нāме» («Книга тайн») Фарйд ад-Дйна 'Аттāра 229
- «Асрār аш-шамс ва-л-қамар» («Тайны Солнца и Луны») Ибн Ваҳшиййи 191
- «Аҳбār ал-фурс» («Хроника персов»), аноним 147
- «De Anima» Аристотеля 198
- Библия 19, 42, 53, 89, 193, 204
- «Божественная комедия» Данте 10
- «Божественные знамения» см. «ал-Ишārāt ал-илāхиййа» ат-Таухїдї
- «Большая книга о животных» см. «Хайāt ал-хайавāн ал-кубрā» ад-Дамїрї
- «Большая книга чудес» см. «Китāб ал-'аджā'иб ал-кабїр» Ибн Вақїф-шāха
- «Булбул-нāме» («Книга соловья») Фарйд ад-Дйна 'Аттāра 10, 229
- «Buch der Natur» Конрада Магенбергского 10
- «ал-Варқа» («Голубка») Ибн Сїны 54, 79, 115
- «Введение в фантастическую литературу» Ц.Тодорова 223
- «Введение к географии Абў-л-Фидā'» Ж.Т.Рено 46
- Ветхий завет см. Библия
- «Воспитание нравственности» см. «Тахзїб ал-ахлāқ» Ибн Мискавайха
- «Всеобщая история» см. «ал-Кāмил фїт-та'рїх» 'Изз ад-Дйна Ибн ал-Асїра
- «Выборка времени о диковинах суши и моря» см. «Нуҳбат ад-даҳр...» ад-Димашқї
- «Выборка воспоминаний о чудесах стран» см. «ал-Му'риб» ал-Ғарнāтї
- «Ғарā'иб ад-дунйā» («Диковины этого мира») Ҳамзы Азўрї 50
- «Генеалогии» Гекатея 35
- «Географический словарь стран» см. «Му'джам ал-булдан» Йāқўта
- «География» Птолемея 53, 192, 212
- «География» Страбона 35
- «Голубка» Ибн Сїны см. «ал-Варқа»
- «Деяния царей» аш-Ша'бї 176
- «Джāми' ал-фунўн» см. «Космография» ал-Харрāнї 212
- «Диковины этого мира» см. «Ғарā'иб ад-дунйā» Ҳамзы Азўрї
- «Дурр-и макнўн» («Сокровенная жемчужина») Аҳмада Бїджāна Йāзїд-жї-оглў 225
- Евангелие 42, 155
- «Естественная гармония» см. «Физика» Аристотеля
- «Естественная история» Плиния 17
- «Жемчужина чудес и перл диковинок» см. «Харїдат ал-'аджā'иб ва фарїдат ал-Ғарā'иб» Ибн ал-Вардї
- «Жемчужина чудес и перл диковинок морей и ужасы островов» см. «Харїдат ал-'аджā'иб ва фарїдат ал-Ғарā'иб ал-буҳўр ва ахвāl ал-джазā'ир» Ибн ал-Вардї
- «Зерцало миров» см. «Мир'āt ал-'авāлим» 'Алї
- «Избранное века касательно чудес суши и моря» ад-Димашқї см. «Нуҳбат ад-даҳр...» ад-Димашқї
- «Илāхї-нāме» («Божественная книга») Фарйд ад-Дйна 'Аттāра 229
- «Image du monde» Готье из Меца 19
- «ал-Имга' ва-л-му'анаса» ат-Таухїдї 125
- «Индия» ал-Бїрўнї 134, 153, 158
- «Иршād ал-арїб» Йāқўта 142, 244–246
- «История» ал-Йа'қўбї 206
- «История» см. «ал-Кāмил фїт-та'рїх» 'Изз ад-Дйна Ибн ал-Асїра
- «История животных» Аристотеля 239
- «ал-Ишārāt ал-илāхиййа» («Божественное знамение») ат-Таухїдї 125
- «Ж вопросу об истории традиции аристотелевской „Поэтики“» Р.Вальцера 32
- «Калила и Димна» 34

- «ал-Камил фй-т-та'рйх» («Всеобщая история») 'Изз ад-Дйна Ибн ал-Асйра 46, 74, 191, 204
- «Cantico del Sole» св. Франциска 210
- «Китāб ал-'аджā'иб» («Книга чудес») ал-Гарнāтй 52
- «Китāб ал-'аджā'иб» («Книга чудес») Зӯ-н-Нӯна ал-Миcрй 120
- «Китāб ал-'аджā'иб ал-ақāлйм ас-саб'а» («Книга чудес семи климатов») Ҷухрāба 53
- «Китāб ал-'аджā'иб ал-арба'а» («Книга чудес четырех частей земли») Ибн ал-Калбй 53, 119
- «Китāб ал-'аджā'иб ал-кабйр» («Большая книга чудес») Ибн Ваcйф-шāха см. «'Аджā'иб ад-дунйā» («Чудеса этого мира») Ибн Ваcйф-шāха
- «Китāб ал-'аджā'иб ат-табй'ййа вал-ғарā'иб аc-синā'ййа» («Книга о естественных чудесах и искусственных диковинках») ал-Бйрӯнй 153
- «Китāб ал-ақāлйм» («Книга климатов») Ибн ал-Калбй 53
- «Китāб ал-ақāлйм ас-саб'а» («Книга семи климатов») см. «Китāб ал-'аджā'иб ал-ақāлйм ас-саб'а» Ҷухрāба 53
- «Китāб ал-амcār ва 'аджā'иб ал-булдāн» («Книга о больших городах и чудесах стран») ал-Джāхйза 53, 137–140, 146, 173
- «Китāб асрār ал-балāға» («Тайны красноречия») ал-Джурджāнй 32
- «Китāб ахбār аз-замāн ва 'аджā'иб ал-булдāн» («Книга о преданиях времени и чудесах стран»), аноним 53
- «Китāб ал-бад' ва-т-тавāрйх» («Книга творения и хронологий») ал-Муқаддасй 22, 217
- «Китāб ал-булдāн» («Книга стран») см. «Китāб ал-амcār ва 'аджā'иб ал-булдāн» ал-Джāхйза
- «Китāб ал-булдāн» («Книга стран») Ибн ал-Фақйха 145, 151
- «Китāб ал-булдāн» («Книга стран») ал-Йа'қубй 147
- «Китāб ал-бурхāн фй вуджӯх ал-байāн» Ибн Вахба ал-Кāтиба 31
- «Китāб ад-дурар ал-мунтақāt мин 'аджā'иб ал-булдāн» («Книга отборных жемчужин о чудесах стран») 49
- «Китāб ал-ибтйдā'» («Книга начала») 212
- «Китāб ал-ма'āриф» Ибн Қутайбы 206
- «Китāб ал-мавā'из вал-итибār фй зикр ал-ҳитағ вал-ācār» («Книга увещеваний и назидания в рассказе о кварталах и памятниках») ал-Мақрйзй 218, 219
- «Китāб ал-масāлик вал-мамāлик» («Книга путей и государств») ал-Джййхāнй 140–145
- «Китāб ал-масāлик вал-мамāлик» («Книга путей и государств») Ибн Хордāдбеха 51, 147, 173, 194
- «Китāб ал-масāлик вал-мамāлик» («Книга путей и государств») ал-Маррақушй 212
- «Китāб ал-масāлик фй ма'рифат ал-мамāлик» («Книга путей в познании государства») см. «Китāб ал-масāлик вал-мамāлик» ал-Джййхāнй
- «Китāб ат-танбйх вал-лишрāф» («Книга наставлений и пересмотра») ал-Мас'удй 138
- «Китāб футӯх ал-булдāн» («Книга завоевания стран») ал-Балāзурй 147
- «Китāб ал-ҳайавāн» («Книга о животных») ал-Джāхйза 137, 140, 174
- «Книга адаба» Ибн ал-Му'тазза 14
- «Книга андалусских государств и путей», «Книга андалусских путей» см. «Низām ал-марджāн...» ал-'Узрй
- «Книга восточных путей» см. «Китāб ал-масāлик вал-мамāлик» ал-Джййхāнй
- «Книга вразумления начаткам науки о звездах» ал-Бйрӯнй 53, 162, 163
- «Книга городов» см. «Китāб ал-амcār ва 'аджā'иб ал-булдāн» ал-Джāхйза
- «Книга завоевания стран» см. «Китāб футӯх ал-булдāн» ал-Балāзурй
- «Книга исцеления» Ибн Сйны 34, 54, 57, 111, 112

- «Книга климатов» см. «Китāб ал-ақā-
лйм» Ибн ал-Калбй
- «Книга коптов» 180, 181
- «Книга наставлений и пересмотра» см.
«Китāб ат-танбйх ва-л-ишрāф» ал-
Мас'удй
- «Книга о больших городах и чудесах
стран» см. «Китāб ал-амсār ва 'ад-
жā'иб ал-булдāн» ал-Джāхйза
- «Книга о естественных чудесах и ис-
кусственных диковинках» см. «Ки-
тāб ал-'аджā'иб ат-табй'ййа...» ал-
Бйрўнй
- «Книга о животных» см. «Китāб ал-
хайвāн» ал-Джāхйза
- «Книга о камнях» см. «Минералогия»
Псевдо-Аристотеля
- «Книга о преданиях времен и чудесах
стран» («Китāб ахбār аз-замāн ва
'аджā'иб ал-булдāн»), аноним
- «Книга о свойствах» ар-Рāзй 154
- «Книга об идолах» Ибн ал-Калбй 119
- «Книга отборных жемчужин о чудесах
стран» см. «Китāб ад-дурар ал-
мунтақāt...
- «Книга путей в познании государств»
(«Китāб ал-масāлик фй ма'рифат
ал-мамāлик») см. «Китāб ал-масāлик
ва-л-мамāлик» ал-Джайхāнй
- «Книга путей и государств» см. «Китāб
ал-масāлик ва-л-мамāлик» Ибн
Хордāдбеха
- «Книга растений» Абў Хāнйфы ад-
Динāварй 137
- «Книга семи климатов» см. «Китāб
'аджā'иб ал-ақāлйм ас-саб'а» Сўх-
рāба
- «Книга спасения» Ибн Сйны 112
- «Книга стран» см. «Китāб ал-амсār ва
'аджā'иб ал-булдāн» ал-Джāхйза
- «Книга стран» см. «Китāб ал-булдāн»
Ибн ал-Фақйха
- «Книга стран» см. «Китāб ал-булдāн»
ал-Йā'қубй
- «Книга творения и хронологий» см.
«Китāб ал-бад' ва-т-таварйх» ал-
Муқаддасй
- «Книга увещеваний и назидания в рас-
сказе о кварталах и памятниках»
см. «Китāб ал-мава'из ва-л-ити-
бār...» ал-Мақрйзй
- «Книга чудес» см. «Китāб ал-'аджā'иб»
ал-Гарнāтй
- «Книга чудес» см. «Китāб ал-'аджā'иб»
Зу-н-Нўна ал-Мисрй
- «Книга чудес» см. «Āсār ал-билād...»,
«'Аджā'иб ал-махлўқāt ва гарā'иб
ал-мавджўдāt» ал-Қазвйнй
- «Книга чудес семи климатов» см. «Ки-
тāб 'аджā'иб ал-ақāлйм...» Сўхрāба
- «Книга чудес четырех частей земли»
см. «Китāб ал-'аджā'иб ал-арба'а»
Ибн ал-Калбй
- «Composizione del mondo» Ристоро
д'Ареццо 10, 230
- Коран 11, 12, 21, 26–29, 33, 38–44, 53,
62, 67–69, 80–92, 99, 102, 116, 131,
132, 133, 137, 154–156, 171, 175,
178, 181, 184, 200, 202, 203, 215,
216, 220, 222, 240, 241, 242, 253
- «Космография», аноним см. «'Аджā'иб
ал-махлўқāt...» (перс.)
- «Космография» см. «'Аджā'иб ал-
махлўқāt ва гарā'иб ал-мавджўдāt»
ал-Қазвйнй
- «Космография» ал-Ҳаррāнй 212
- «Лапидарий» см. «Минералогия» Псев-
до-Аристотеля
- «Лощман с острова Арвад» В.П.Демид-
чика 5
- «Малая книга чудес существующего»
см. «'Аджā'иб ал-махлўқāt ас-сугрā»
- «Мантиқ ат-тайр» («Беседа птиц»)
Фарйд ад-Дйна 'Аттāра 229
- «ал-Масал ас-сā'ир фй адаб ал-кāтиб
ва-ш-шā'ир» («Общий образец для
обучения писца и поэта») Дийā' ад-
Дйна Ибн ал-Асйра 46
- «ал-Масāлик ва-л-мамāлик» ал-Маррā-
кушй 212
- «Мафāтих ал-'улўм» Муҳаммада ал-
Хорезмй 93

- «Медицинская поэма» («Урджуза фй-т-тиб») Авиценны 193
- «Метеорология» Аристотеля 96, 108, 109
- «Минералогия» ал-Бирўнӣ 111, 143, 152–154, 158, 162, 191, 248, 249, 250, 251
- «Минералогия» Псевдо-Аристотеля 54, 110, 111, 122, 162, 163, 191
- «Минхадж ал-балāга» («Путь красноречия», «Метод риторики») ал-Катраджаннӣ 34
- «Мир'ат» («Зерцало») Ҳамзы Азўрӣ 50
- «Мир'ат ал-'авāлим» («Зерцало миров») 'Алий 226
- «Мифтāх ас-са'āда» 125, 246
- «Му'джам ал-булдāн» Йāкўта 187, 193, 247, 249
- «Му'джам ал-му'аллифйн» 180, 244, 245, 246
- «Мудрость творений Аллаха» см. «ал-Ҳикма фй махлўқāt Аллāх» ал-Ғазāлий
- «ал-Му'риб» ал-Ғарнāтӣ 52, 168–171, 178, 179
- «ал-Му'риб 'ан ба'д 'аджā'иб ал-булдāн» («Ясное изложение некоторых чудес стран») см. «ал-Му'риб» ал-Ғарнāтӣ
- «ал-Му'риб 'ан ба'д 'аджā'иб ал-Мағриб» («Ясное изложение некоторых чудес Мағриба») см. «ал-Му'риб» ал-Ғарнāтӣ
- «Мурўдж аз-захаб» («Промывальни золота») ал-Мас'удӣ 138, 173, 180, 206, 212, 247, 248, 253
- «Мусйбат-нāме» («Книга несчастья») Фарйд ад-Дйна 'Аттāра 229
- «Мухтāр мин мухтасар мин „Тухфат ал-албāб ли маджāлис ал-ахбāб“» ал-Ғарнāтӣ 168
- «Мухтасар ал-ғарā'иб ва-л-'аджā'иб» («Сокращение из диких и чудес») см. «Китāб ахбāр аз-замāн ва 'аджā'иб ал-булдāн», аноним
- «Навāдир ал-усўл» Ҳакима ат-Тирмизӣ 93
- «Назм ас-сулўк» («Прогресс на мистическом Пути познания Истины») 'Омара ибн ал-Фарйда 10
- «Нақд аш-ши'р» («Критика поэзии») Кудāмы ибн Джа'фара 29
- «Нанизывание кораллов о государствах и путях» см. «Низām ал-марджāн фй-л-мамāлик ва-л-масāлик» ал-'Узрӣ
- «Небо и Вселенная» Аристотеля 96
- «Нибелунги» 45
- «Низām ал-марджāн фй-л-мамāлик ва-л-масāлик» («Нанизывание кораллов о государствах и путях») ал-'Узрӣ 52
- «Никомахова этика» Аристотеля 8, 151
- Новый завет см. Евангелие
- «Нузхат ал-муштāк» ал-Идрисӣ 206
- «Нузхат ал-азхāн фй 'аджā'иб ал-булдāн» («Выборка воспоминаний о чудесах стран») см. «ал-Му'риб» ал-Ғарнāтӣ 168
- «Нузхат ад-даҳр фй 'аджā'иб ал-барр ва-л-баҳр» («Выборка времени о диких и моря») = «Избранное века касательно чудес суши и моря») ад-Димашқӣ 188–210, 255
- «О возникновении и исчезновении» Аристотеля 96
- «О высших телах» см. «Метеорология» Аристотеля
- «О знаменьях» Плиния 60
- «О лице, видимом на диске Луны» Псевдо-Плутарха 17
- «О небе» Аристотеля 96
- «О природе вещей» Лукреция 66, 240
- «О чудесных случаях» Аристотеля 16
- «Об общности взглядов Аристотеля и божественного Платона» ал-Фарабӣ 59
- «Области мира» см. «Худўд ал-'āлам», аноним
- «Области мира от востока к западу» («Худўд ал-'āлам мин ал-машриқ илā-л-мағриб») Ибн Ҳауқала
- «Общие соображения о плане истории арабской литературы» И.Ю.Крачковского 13
- «Общий образец для обучения писца и поэта» см. «ал-Масал ас-сā'ир фй

- адаб ал-кәтиб ва-ш-шә'ир» Дийъ ад-Дйна Ибн ал-Асйра
«Органон» Аристотеля 32
«Основные правила вероучения» ал-Ғазәлй 57
«Основные проблемы философии» ал-Фарәбй 104
- «Памятники минувших поколений» ал-Бйрүнй 53, 143, 145, 153, 154, 156, 158–161, 163, 184
«Памятники стран» см. «Асәр ал-биләд ва ахбәр ал-'ибәд» ал-Қазвйнй
«Памятники стран и предания о людях» см. «Асәр ал-биләд ва ахбәр ал-'ибәд» ал-Қазвйнй
«Памятники чудес и толкование диковин» см. «Тазкират ал-'аджә'иб ва тарджамат ал-ғарә'иб» Аййуба ибн Хәлила
«Пир» Данте 229
«Подарок вельможам о морских путешествиях» см. «Тухфат ал-кибәр фй асфәр ал-бихәр» ал-Ғарнәтй
«Подарок созерцающим о диковинках городов и чудесах путешествий» см. «Тухфат ан-нуззәр...» Ибн Баттуты
«Подарок умам и выборки чудес» см. «Тухфат ал-албәб ва нухбат ал-'аджаб» ал-Ғарнәтй
«Подарок чудес» см. «Тухфат ал-ғарә'иб»
«Политика» ал-Фарәбй 81, 185, 243
«Послание о квадратности и округлости» см. «Рисәла фй-т-тарбй' ва-т-тадвйр» ал-Джәхиза
«Послание о музыке» «Братьев чистоты» 103
«Послание о прощении» («Рисәлат ал-ғуфрән») Абу-л-'Алә' ал-Ма'ар-рй 56, 57, 61, 240
«Послания» «Братьев чистоты» см. «Расә'ил» Ихвән ас-Сафә
«Поэзия пустыни» О.И.Сенковского 234
«Поэтика» Аристотеля 25, 31, 32
«Поэтика» Ибн Сйны 34
«Превознесение ал-Джахиза» см. «Тах-риз ал-Джәхиз» ат-Таухйид
- «Промывальни золота» см. «Мурүдж аз-захаб» ал-Мас'удй
«Проласть Мелькарта» Г.Уэльса 224
«Психология» ал-Қазвйнй 49
«Путешествие» Ибн Баттуты 125
«Путешествия» Синдбада 122, 123, 166, 167, 245, 254
«Путешествия Саллама-переводчика» 224
- «Расә'ил» («Послания») «Ихвән ас-Сафә» 101–106
«Республика» Платона 24, 25
«Рисәла» Ибн Фадләна 172
«Рисәла фй-т-тарбй' ва-т-тадвйр» («Послание о квадратности и округлости») ал-Джәхиза 140
«Риторика» Аристотеля 32
«Риторика» Қудәмы б. Джа'фара 37
«Роман об 'Антаре» 29, 227
- «Сайр ал-'ибәд илә-л-ма'әд» («Странствие рабов к месту возврата») Сана'й 10
«Словарь стран» см. «Муджам ал-булдән» Йәқута
«Слово о полку Игореве» 45
«Сокращение из диковин и чудес» «Китәб ахбәр аз-замән ва 'аджә'иб ал-булдән»
«Сокровенная жемчужина» см. «Дурр-и макнүн» Ахмада Биджәна Йәзид-жй-оглү
«Сообщение о путешествии по евро-азиатским странам» ал-Ғарнәтй см. «ал-Му'риб» ал-Ғарнәтй
«Спящие в пещере» Тауфйқа ал-Хәкйма 224
«Субх ал-'ашә фй ғинә'ат ал-иншә'» («Заря для подслеповатого в искусстве писания») ал-Қалқашандй 47
«Speculum majus» («Великое зеркало») Винцента из Бове 210
- «Тазкират ал-'аджә'иб ва тарджамат ал-ғарә'иб» («Памятники чудес и толкование диковин») Аййуба ибн Хәлила 50

- «Тайны Солнца и Луны» см. «Асрәр аш-шамс ва-л-қамар» Ибн Вахшийи
«Тақвйм ал-биләд» ал-Балхй 212
«Тақриз ал-Джаҳиз» ат-Таухидй 126
«Та'рих ал-хукамә'» («История мыслителей») Ибн ал-Қифтй 239
«Тахзиб ал-ахлақ» («Воспитание нравственности») Ибн Мискавайха 152
«Теология» ал-Фарабй 99
«Теология» Псевдо-Аристотеля 99, 162, 198
«Тимей» Платона 96
Тора 72, 155
«Точные науки в древности» О.Нейгебауера 91
«Trésor» Брунетто Латини 19, 230
«Тухфат ал-'аджә'иб ва турфат ал-ғарә'иб» («Подарок чудес и диковинок») 'Изз ад-Дйна Ибн ал-Асй-ра 46–47, 53, 161
«Тухфат ал-албәб ва нухбат ал-'аджаб» («Подарок умам и выборки чудес») ал-Ғарнәтй 164–180
«Тухфат ал-ғарә'иб» («Подарок чудес») см. «'Аджә'иб ал-махлуқат...» ал-Қазвинй
«Тухфат ал-ғарә'иб» ал-Ғарнәтй 178, 179
«Тухфат ал-ғарә'иб» см. «Тухфат ал-'аджә'иб ва турфат ал-ғарә'иб» Ибн ал-Асйра
«Тухфат ал-кибәр фй асфәр ал-биҳәр» («Подарок вельможам о морских путешествиях») ал-Ғарнәтй 168
«Тухфат ан-нуззәр фй ғарә'иб ал-амсәр ва 'аджә'иб ал-асфәр» («Подарок созерцающим о диковинках городов и чудесах путешествий») Ибн Баттутй 219
«Тысяча и одна ночь» 15, 40, 125, 224
«Уйүн ал-анбә' фй табақат ал-атиббә'» («Источник сведений о биографии врачей») Ибн Абй Усайби'и 239
«ал-'Умда фй маҳәсин аш-ши'р ва-ладабихи ва нақдихи» («Опора в по-
нимании красот поэзии, ее изысканности и ее критики») Ибн Рашиқа 26
«ал-Фалләха ан-набәтйә» Ибн Вахшийи 191
«Физика» Аристотеля 81, 95, 96, 198
«ал-Филләха» Абү Закарййә' ибн ал-'Аввәма 54
«„Философия“ ал-Фараби» А.Е.Крымского 244
«ал-Фихрист» Ибн ан-Надйма 93
«Ҳайәт ал-ҳайавән ал-кубрә» («Большая книга о животных») ад-Дамйрй 49
«Ҳарйдат ал-'аджә'иб ва фарйдат ал-ғарә'иб» («Жемчужина чудес и перл диковинок») Ибн ал-Вардй 210–217
«Ҳарйдат ал-'аджә'иб ва фарйдат ал-ғарә'иб ал-бухур ва ахвәл ал-джазә'ир» («Жемчужина чудес и перл диковинок моря и ужасы островов») Ибн ал-Вардй см. «Ҳарйдат ал-'аджә'иб ва фарйдат ал-ғарә'иб» Ибн ал-Вардй
«ал-Ҳикма фй махлуқат Алләх» («Мудрость творений Аллаха») ал-Ғазәлй 126
«Христианская топография» Индикоплова 242
«Хроника персов» ал-Бйрунй см. «Ахбәр ал-фурс»
«Хронология» ал-Бйрунй см. «Памятники минувших поколений»
«Худуд ал-'алам» («Области мира»), аноним 214
«Худуд ал-'алам мин ал-машриқ илә-лмағриб» («Области мира от востока к западу») Ибн Ҳауқала 143
«Чудеса» см. «ал-'Аджә'иб» 'Абд ар-Раҳмәна ар-Риккй
«Чудеса и баснословие» см. «'Аджә'иб ва асәтйр» Шауқй Дайфа
«Чудеса Инди» см. «'Аджә'иб ал-Хинд» Бузурга ибн Шахрийәра
«Чудеса мира» см. «'Аджә'иб ал-'алам» Аҳмада ал-Уммй

- «Чудеса моря» см. «'Аджә'иб ал-бахр», аноним
- «Чудеса моря» см. «'Аджә'иб ал-бахр» 'Али аз-Захирӣ
- «Чудеса моря» см. «'Аджә'иб ал-бахр» 'Али ибн 'Исә ал-Ҳарранӣ
- «Чудеса моря» см. «'Аджә'иб ал-бахр» Ибн ал-Калбӣ
- «Чудеса моря» см. «'Аджә'иб ал-бахр» Муҳаммада ас-Саймӯрӣ
- «Чудеса небесной обители» см. «'Аджә'иб ал-малакӯт» ал-Кисә'ӣ
- «Чудеса необычного» см. «'Аджә'иб ал-ғарә'иб» ат-Таухӣдӣ
- «Чудеса творений» см. «'Аджә'иб ал-маҳлӯқәт» ал-Ғарнәтӣ
- «Чудеса творений» см. «'Аджә'иб ал-маҳлӯқәт» ас-Сӯфӣ
- «Чудеса творений Аллаха» см. «'Аджә'иб санӣ' Алләх» ал-Ғазәлӣ
- «Чудеса творений и диковины существующего» см. «'Аджә'иб ал-маҳлӯқәт ва ғарә'иб ал-мавджӯдәт» (перс.)
- «Чудеса творений и диковины существующего» см. «'Аджә'иб ал-маҳлӯқәт ва ғарә'иб ал-мавджӯдәт» ал-Қазвӣнӣ
- «Чудеса этого мира» см. «'Аджә'иб ад-дунйә» Ибн Вақӣф-шәха
- «Чудеса этого мира» см. «'Аджә'иб ад-дунйә» ал-Мас'удӣ
- «Эннеады» Плотина 98, 108
Энциклопедия ислама 212
- «Ясное изложение некоторых чудес Магриба» см. «ал-Му'риб» ал-Ғарнәтӣ
- «Ясное изложение некоторых чудес стран» см. «ал-Му'риб» ал-Ғарнәтӣ

Содержание

Об авторе (С.Б.Певзнер).....	3
Введение.....	7
<i>Глава I</i>	
Правда и вымысел в арабской литературе.....	24
<i>Глава II</i>	
Закарийа ал-Казвини и его «Чудеса творений и диковины существующего».....	45
1. Биографические сведения об ал-Казвини.....	45
2. Сочинения ал-Казвини.....	47
3. Источники ал-Казвини.....	51
4. Отношение ал-Казвини к источникам и писателям как отражение его взглядов.....	56
5. Предисловие к «Чудесам» и введение в теорию знамений.....	67
6. Содержание «Чудес творений».....	75
7. «Космография» ал-Казвини в контексте основных мусульманских космологических учений.....	79
8. Метеорология.....	108
9. Геология и минералогия.....	109
10. Место и роль человека в «Чудесах творений».....	111
11. Эсхатология.....	116
<i>Глава III</i>	
Предшественники Закарийа ал-Казвини в жанре мирабилей.....	119
<i>Глава IV</i>	
Последователи ал-Казвини и канонизация жанра.....	188
Шамс ад-Дин ад-Димашки.....	188
Ибн ал-Варди.....	210
Заключение.....	220
Примечания.....	228
Список сокращений.....	259
Указатель имен.....	261
Указатель названий сочинений.....	269

Научное издание

Демидчик Владимир Павлович

Мир чудес
в арабской литературе
XIII–XIV вв.

*Закарийа ал-Казвини
и жанр мирабилей*

*Утверждено к печати
Санкт-Петербургским филиалом
Института востоковедения РАН*

Редактор *А.А. Янгаева*
Художник *Э.Л. Эрман*
Технический редактор *О.В. Волкова*
Корректор *Н.Н. Щигорева*
Компьютерная верстка *Н.А. Важенкова*

Подписано к печати 21.10.04
Формат 60×90¹/₁₆
Печать офсетная. Усл. п. л. 17,5
Усл. кр.-отт. 17,8. Уч.-изд. л. 19,8
Тираж 400 экз. Изд. № 7352
Зак. № 11018

Издательская фирма
«Восточная литература» РАН
127051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

ППП "Типография "Наука"
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6



В.П.Демидчик

МИР ЧУДЕС
в арабской литературе
XIII–XIV вв.

Если в человеке преобладает животное направление, он становится свирепым, как лев, кротким, как овца, прозорливым, как корова, жадным, как свинья, преданным, как собака, злобным, как верблюд, высокомерным, как леопард, хитрым, как лиса, либо, соединив все качества животных, — исчадием ада. Если же он обратит свой взор к высшему миру, он освободится от низменных чувств и страстей и возвысится в нем.



ISBN 5-02-017498-X



9 785020 174986 >