

807.1.2
118
К. А. Иностранцевъ.

Г 238
30

Сасанидскіе этюды.

C. Inostrancev.

Etudes Sassanides.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія В. Ф. Кизимовъ (організація) Невскаго вѣдѣнія, 20.
1900.

9 238
30

К. А. ИНОСТРАНЦЕВЪ.

Сасанидскіе этюды.

C. Inostrancev.

Etudes Sassanides.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.

Типографіе В. Ф. КЕРИВАТМА (о. Кербала), Новоосарицеская, 20,
1900.

ОГЛАВЛЕНИЕ.

	СТРАН.
Предисловіе (списокъ сокращеній, table des matières détaillée).	1—VI
I. Персидская литературная традиція въ первые вѣка ислама.	1—41
II. Сасанидская военная теорія.	41—82
III. Сасанидскій праздникъ весны.	82—110
IV. Обычаи прикаспійскаго населенія Перси въ X-мъ вѣкѣ . . .	110—136
Указатель.	137—140



№ 8179-36



2011137450

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Объединенные въ настоящей книгѣ этюды по культурной исторіи Персіи разновременно печатались мною въ различныхъ научныхъ изданіяхъ. Первый этюдъ былъ напечатанъ въ Запискахъ Императорской Академіи Наукъ по Историко-Филологическому Отдѣленію, т. VIII, № 13; второй—въ Запискахъ Восточнаго Отдѣленія Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества, т. XVII (см. и т. XIV); третій—тамъ-же, т. XVI; четвертый—въ Живой Старинѣ за 1909 г., вып. II—III. Этюды эти тѣсно связаны между собой какъ феноменологически, такъ и методологически. Въ первомъ отношеніи всѣ они касаются определенной эпохи и определенныхъ явленій въ исторіи Персіи; во второмъ отношеніи они объединены общей научной идеей, именно идеей культурнаго общенія, часто выражающагося въ формѣ культурнаго переживанія. Далѣе, содержаніемъ этихъ этюдовъ является не только изслѣдованіе персидской культуры въ эпоху сасанидской династіи (III—VII вѣка по Р. X.), но и разнообразныхъ вліяній этой культуры въ эпоху ислама. Такимъ образомъ, они касаются основного положенія въ современной наукѣ объ исламѣ и его культурѣ—чрезвычайно значительнаго, если не главенствующаго, вліянія до-мусульманской культуры Персіи на развитіе культуры мусульманской, и предвѣщаны поэтому столько же, если не въ болѣе мѣрѣ, для историковъ мусульманскаго Востока, сколько и для историковъ древней Персіи.

Первый этюдъ имѣетъ содержаніе болѣе общаго характера, разбираетъ персидскую литературную традицію въ первые вѣка ислама и основанъ на историко-литературныхъ данныхъ. Вступленіе къ этому этюду, могущее служить вступленіемъ и ко всѣмъ остальнымъ этюдамъ, характеризуетъ персидскую исторію съ сасанидскую эпоху и, за исключеніемъ нѣкоторыхъ еще не отмѣченныхъ фактовъ, слѣдуетъ доказанному и принятому въ современной исторической наукѣ взгляду на внутреннее устройство сасанидскаго государства. Въ характеристикѣ среды литературной традиціи это введеніе, въ дополненіе къ разска-

ниями предшествующих исследователей (Гольдцера, а затем Бруна), главным образом рассматривавших персидские элементы в самом исламе, преимущественно отмечает влияние на мусульманскую культуру независимой от ислама персидской среды. Так как влияние научной, энциклопедической и сказочной литературной традиции уже рассматривались в предшествующих исследованиях, дальнейшее содержание этого этюда касается главным образом этической литературной традиции. Здесь, в противоположность распространенному в науке, но недостаточно обоснованному мнению о преимущественном греческом влиянии на развитие мусульманской этики, мы отмечаем главенствующее влияние персидской морали. Мы выставляем этот, подкрепленный рядом соображений взгляд, отмечая первостепенное значение в исламоведении научения мусульманской этики, рядом с догматикой и мистикой.

Второй этюд касается истории быта, специально того отдела ее, который носит название «восточных древностей». Основой его является арабский перевод персидских текстов сасанидской эпохи — отрывков из Аппианамака, «книги установлений», одного из важнейших источников для культурной истории сасанидской Персии. Достоверность сообщений этих отрывков подтверждается нашими разсказами и таким образом, кроме ряда фактических данных для культурной истории, мы имеем в этих отрывках памятник средне-персидской светской литературы, сохранившейся в весьма ограниченном количестве в нехлывских подлинниках.

Третий этюд — этнологического характера. Основой его является арабский текст, пересказ или может быть даже перевод из персидского сочинения сасанидского времени. Текст этот содержит описание празднования в сасанидской Персии начала весны, вообще одного из важнейших праздников в народной жизни всего земного шара.

Четвертый этюд — также этнологического характера. Исходя из описания обычаев прикаспийского населения Персии в X-м веке у арабского географа Макдиса, мы имеем в данном случае дело главным образом с культурным обменом в форме переживания. Главным содержанием этого описания являются свадебные и вообще относящиеся к браку обычаи, занимающие также одно из важнейших мест в народной жизни.

Для того, чтобы каждый этюд мог читаться интересующимся отдельно, нами не сделаны сокращения в некоторых указаниях предшествующих изданий и исследований. Приложенный к книге указатель имеет целью, не исчерпывая всех имен и названий, дать возможность читателю ориентироваться в главнейших из них. Для

интересующихся сасанидской эпохой европейских ученых и считая полезным приложить подробное французское оглавление моей книги. Некоторые из изданий и журналов приводятся в сокращениях, список которых мы указываем ниже.

Список сокращений.

- BGA = Bibliotheca geographorum arabicorum, editio M. J. de Goeje, Lugduni Batavorum, 1870—1894 (pars tertia, editio secunda, 1900).
 GIPA = Grundriss der Iranischen Philologie.
 GSAT = Giornale della Società Asiatica Italiana.
 JA = Journal Asiatique.
 JBRAS = Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society.
 JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society.
 RHR = Revue de l'histoire des religions.
 SBWA = Sitzungsberichte der Wiener Academie der Wissenschaften.
 SDA = Supplément aux Dictionnaires arabes par R. Dozy, I—II, Leyde, 1866.
 WZKM = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.
 ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
 ЖМНП = Журнал Министерства Народного Просвещения.
 ВВО = Вестник Восточного Отделения Императорского Русского Археологического Общества.
 Физронт. = Kitāb al-Fihrist, mit Anmerkungen herausgegeben von G. Flügel, I—II, Leipzig, 1871—1872.
 Хаджи-Халифа = Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum a Haji Khalifa compositum, edidit, latine vertit et commentario indicibusque instruxit G. Flügel, I—VII, Leipzig—Londae, 1895—1898.

Table des matières détaillée.

I. La tradition littéraire persane pendant les premiers siècles de l'islam.

I—Caractère de l'histoire persane pendant l'époque sassanide. Importance de cette époque d'après les écrivains arabes des premiers siècles de l'islam. La position de la communauté perse et les centres de la conservation de la tradition persane pendant la période du califat (Tabaristân, Khorâsan, Fârs). Le château de Djîss (dans le district d'Arradjân de la province de Fârs—Istakhrî, 118,2—4, 150,14—17; Ibn-Hauqal, 189,1—2; cf. le traducteur du Khodâi-nâmè Bahrâm, fils de Mardâncbâh, de la ville de Châpour de la province de Fârs), demeure des connaisseurs (les *bâdhgozar*'s) de la tradition iranienne et ses archives. II—Le clergé persi et la partie musulmane iranophile Cho'oubiya. Leur rôle dans la conservation de la tradition littéraire persane. Différentes formes de cette tradition: scientifique, épico-historique, fabuleuse, éthico-didactique. III—Les livres éthico-didactiques dans Fihrist (315,19—316,23), presque exclusivement d'origine persane. IV—Sources persanes du recueil d'Ibn-Miskawâhi. Prépondérance de l'élément persan dans l'évolution de la morale musulmane. „Le livre de l'adab" d'Ibn-al-Moqaffâ' et autres œuvres arabes analogues. V—Tâdj-nâmè (Fihrist, 305; cf. ib., 118 et 'Oyoum-al-ahbâr, I, passim), le livre persan avec dessins mentionné chez Maç'oudî (Kitâb-at-tanbîh, 106—107) et les illustrations des rouleaux du château de Djîss. VI—Liste des traducteurs du persan en arabe dans Fihrist (244,25—245,6) et différentes catégories de ces traducteurs. Omar-ibn-al-Farrokhân de Tabaristân (Fihrist, 273,14—16) et son Kitâb-al-mahâcin. Autres auteurs de livres aux titres analogues dans les premiers siècles de l'islam. Rapports de ces livres avec „les livres des vertus et des vices" (cf. Baihaqî, pseudo-Djâhîz) et de ces derniers avec l'idée religieuse perse du convenable et de l'inconvenant (Al-mahâcin oua-l-maçavî—Châyast-nâ-châyast). VII—„Le livre de la lumière" de 'Ali-ibn-'Obâida ar-Raihânî.

II. La théorie militaire sassanide.

I—Les livres officiels sassanides—le Khodâi-nâmè et l'Âin-nâmè (Fihrist, 305; cf. Maç'oudî, Kitâb-at-tanbîh, 104 suiv.; l'analogie du dernier—Âin-i-Akbarî d'Abou-l-Fazl), „le livre des faits" et „le livre des institutions". La traduction arabe de l'Âin-nâmè par Ibn-al-Moqaffâ' et les fragments de cette traduction chez Ibn-Qotaïba. Les influences étrangères sur l'évolution de l'art militaire chez les Arabes. Les anciens livres militaires persans (Fihrist, 314,19—315,6). II—Traduction du traité militaire de l'Âin-nâmè (Ibn-Qotaïba, 'Oyoum-al-ahbâr, II, 139,12—143,12). III—Matériaux pour le commentaire. La littérature militaire byzantine. IV—Les règles de tactique: l'ordre de bataille, l'acception du combat, l'embuscade, l'attaque de nuit etc. (le combat près de Dara—Procope, I, 13—14). La poliorcétique. V—L'école du tir à l'arc ('Oyoum-al-ahbâr, II, 165,16—166,7). Interprétation de la règle dactylogomique. Classification des différentes manières de tendre la corde. La manière sassanide. VI—Les règles du jeu de polo (ib. 166,7—167,3). Histoire de ce jeu. Importance de ce jeu dans la Perse sassanide (cf. la tradition de l'échange des cadeaux des rois de Perse et de Roum dans Kitâb-al-mahâcin oua-l-addâd, 369,4—371,3). VII—L'armure du guerrier sassanide. „Le débat sur les mœurs" des Cho'oubiya chez Djâhîz et matériaux ayant trait à la vie militaire, fournis par ce débat.

III. La fête sassanide du printemps.

I—Les fêtes populaires du calendrier. Les éléments persans dans l'islam—Nowrouz et Rouz-i-qatl. Les notices arabes du Nowrouz (Bîrounî, Qazwinî, Dimachqî). Kitâb-al-mahâcin oua-l-addâd et Kisravî (359,14—364,6). II—Traduction des données fournies par Kisravî. III—Les traditions sur l'origine du Nowrouz. La division du mois et de ses jours au point de vue du cérémonial. IV—La cérémonie de la félicitation: le féliciteur (la mention des deux bénis et des deux bienfaiteurs c. à. d. Haurvatât et Ameretat) et la table rituelle (cf. le Daroun-bâdj). Les parallèles contemporains à cet usage (le cérémonial de la cour et la fête du peuple en Perse; les parallèles des mœurs de la population du Caucase). V—„Le vol de l'eau" (cf. les usages modernes des musulmans-chiites) et la donation honorifique au chef de la communauté juive (cf. la fête du Pourim et le livre d'Esther, ch. X). Les interprétations du procès de survivance. VI—Les semailles et la récolte des céréales. „Les jardins d'Adonis" dans l'ancienne Perse (les éléments de la fête du printemps dans le Nowrouz et le Rouz-i-qatl). VII—Les chants persans pendant le Nowrouz. Le chanteur Fahlabadh.

IV. Usages de la population des provinces caspiennes de la Perse au X-me siècle.

I—Les provinces caspiennes dans l'histoire de la Perse. Leur importance pour la connaissance de la culture de l'époque sassanide. Description des usages de la population de ces provinces, conservée chez Maqdicî (368,16—370,11). Son oeuvre et son époque. Importance de la description de Maqdicî en comparaison avec d'autres sources. II—Traduction de la description de Maqdicî. III—Le mariage entre consanguins* chez les peuples iraniens. Sa corrélation avec l'endogamie et les données de Maqdicî. IV—Les usages nuptiaux des provinces caspiennes. Commentaire des ces usages dans leurs rapports avec les usages de la population ancienne et moderne de l'Iran. La tradition de la fondation d'Āmol dans ses rapports avec les usages en question (Ben-Isfendiyyar, tr. Browne, 20—27 et Zehīr-ed-dīn, éd. Dorn, 22—28). V—Les coutumes hospitalières chez Maqdicî et dans le Qābous-nāmē (ch. XII). VI—L'usage des lamentations funéraires et ses parallèles. VII—Une croyance populaire du Djordjān dans le Qābous-nāmē (ch. VII).

I.

Персидская литературная традиция

въ первые вѣка ислама.

I—Характеръ персидской исторіи въ сравнительно эпоху. Ея значеніе въ сужденіи арабскихъ писателей ранне-мусульманскаго періода. Положеніе персидской общины и центра сохраненія персидской традиціи въ первые вѣка ислама. Заметь Дажестъ, его архивъ и жившіе въ немъ знатоки иранскаго преданія. II—Персидское духовенство и мусульманская правописьная партія Шу'убайн. Ихъ роль въ сохраненіи персидской литературной традиціи. Различныя формы проявленія этой традиціи: научная, научно-педагогическая, сказочная, этно-дидактическая. III—Книги этно-дидактическаго характера въ Фихрестѣ. IV—Источники сборника Ноб-Миснавехи. Персидскій элементъ въ развитіи мусульманской морали: «Книга адаба» Ибн-ал-Мукаффи и нѣкоторые другіе близкіе къ ней арабскія сочиненія. V—Тадж-нама, упоминаемая у Мас'уді персидская книга съ рецептами и волшебными свойствами въ замкѣ Дажестъ. VI—Списокъ переводчиковъ съ персидскаго въ Фихрестѣ и различныя ихъ категоріи Табаристанецъ Умар-ибн-ал-Фаррухидъ и его «Книга-ал-махдешти». Другіе авторы книгъ съ подобными заглавіями въ ранне-мусульманскую эпоху. Смыслъ этихъ книгъ съ «книгами о добродѣтеляхъ и порокахъ». VII—«Книга свѣта» 'Али-ибн-'Убайды ар-Райхані.

I.

Иранскому элементу принадлежит очень крупная роль какъ во внѣшней, такъ и во внутренней исторіи ислама. Его вліяніе сказывается на протяжении всей многовѣковой исторіи мусульманскихъ народовъ, то—при благоприятныхъ-условіяхъ—явно и определенно, то—при условіяхъ враждебныхъ—на первый взглядъ незамѣтно, но по существу многозначительно. Причины этого весьма сложны и для всесторонней оцѣнки ихъ необходимо разсмотрѣть длинную цѣпь фактовъ, но съ общей точки зрѣнія несомнѣнно, что онѣ коренятся главнымъ образомъ въ продолжительности исторической, культурной традиціи. Особенное значеніе имѣетъ то обстоятельство, что именно въ эпоху, предшествовавшую арабскому завоеванію, Персія переживала время національнаго возрожденія послѣ разгрома, нанесеннаго ей государственности—походами Александра Великаго¹⁾, ея культурѣ—сильнѣйшимъ вліяніемъ эллинизма, во многихъ отноше-

¹⁾ Этими объясняется въ частности, исторія рѣзко выражаемая въ персидскихъ преданіяхъ объ Александрѣ—см. J. Darmesteter, La légende d'Alexandre chez les Perses, Essais Orientaux, Paris, 1883, 227—251.

ниях, впрочем, весьма плодотворным. Поэтому, для изучения иранской традиции в исламское особенное значение имела эта предшествующая арабскому завоеванию эпоха правления Сасанидской династии.

Сасанидская династия (со второй четверти III-го в. по Р. X. до середины VII-го в.), вышедшая из мелких владельцев южной Персии—области, которая справедливо носит название «ядра персидской нации»,—занимает видное место в персидской истории. Широкая государственная задача соединялась с достаточно прочной государственной организацией, совершенство которой вошло даже в пословицу у арабов. В этом последнем отношении сасанидская традиция долго еще переживала династию: сильнейшее влияние ее чувствуется при Аббасидских халифах и позже, при турецких Сельджукидах. Но не только государственность—и некоторые другие культурно-исторические явления позднейшего времени находят себя объяснение в сасанидской эпохе. Поставленная на перепутьи между греко-римским миром с одной стороны, и Китаем и Индией с другой, сасанидская Персия служила в течение долгого времени средоточием обмена, духовного и материального. В противоположность Ахеменидам, тяготевшим к великим семитическим культурам Запада, и эллинистическим стремлениям предшествовавшей парфянской династии, Сасаниды преимущественно выдвигали иранский элемент. Вместе с этим, но уже в подчиненном положении, продолжали развиваться эллинистическое движение и стародавний ирано-семитический синкретизм; одновременно происходило также сближение этническое, особенно в западной Персии, где семитизм был силен издавна. При всем том, однако, Сасаниды могли опираться на сплоченное иранское население средней и восточной Персии. Сплоченность эта была достигнута основным фактом всей политической системы сасанидских царей¹⁾—созданием государственной церкви, которая является вместе с царем главнейшим вершителем судеб персидского народа за все время существования сасанидского государства. Перед этим был бы важен значение второго факта сасанидской политической системы—централизации управления, так как элементы феодального строя давали себе чувствовать все время существования государства и позже, после арабского завоевания, явились даже, во главе за церковь, главными носителями иранской традиции.

Господствовавшая в сасанидскую эпоху иранофильская тенденция сложилась и развивалась при ближайшем участии государственной религии, мадеизма, и парсийского духовенства. При них же

¹⁾ Об устройстве сасанидского государства см. A. Christensen. L'empire des Sassanides, le peuple, l'état, la cour, Copenhagen, 1907.

содбйствнн происходила и литературная ее обработка. Помимо окончательной редакции священных книг, нормированных всей главнейшая проявления как духовной, так и гражданской жизни населения, по преимуществу в этой среде должны были сохраняться и развиваться персидские этические идеалы. Они должны были находить свое выражение в литературной форме, в этико-дидактических трактатах, подобные которым мы находим в той же среде в позднейшее время. В ту же же целях сохранения национальной традиции, государственная церковь путем компромисса удерживала древнюю народную обрядность или по крайней мере относилась к ней безразлично, хотя обрядность эта в некоторых случаях не имела ничего общего с мадеизмом. В этой обрядности, в этих этических идеалах, церковь находила сильную поддержку у феодальных кругов, крупных и мелких землевладельцев, так называемых «диханов», которые с особенным рвением сохраняли древнее героическое предание. Все это встрѣчало сочувственное отношение династии, вышедшей из феодальных владельцев и опиравшейся на государственную церковь.

Рядом с этими национальными стремлениями, в сасанидском государстве в полной силе действовали и те факторы культурного обмена, о которых мы говорили выше. Из этих факторов особенно заслуживают внимания вопросы просвѣтительные. В этом отношении сасанидская Персия находилась под сильным влиянием Запада—достаточно вспомнить присутствие паваных из Греции неоплатоников при дворе сасанидского царя и основание высшей медицинской школы, в которой видная роль принадлежала греческим врачам. Одновременно в этой же области можно усматривать и другие влияния: сасанидской Персии не была чужда и индийская наука. Мы имеем данные об оживленной деятельности переводчиков научных сочинений на персидский язык и традиция этой деятельности переживается позже, в мусульманское время. В связи с этой теоретической научной деятельностью стояло высокое совершенство и высшей культуры, протекавшее в значительной степени из обмена материального. В этом отношении также сасанидская традиция переживает династию и как при изучении торговли и промышленности, так и искусства мусульманской эпохи, необходимо обращаться к предшествующему времени персидской истории.

В до-мусульманской Аравии было хорошо известно высокое культурное развитие сасанидской Персии. Среди подданных великого персидского царя, в западных областях его царства, находилось много арабов, которые в торговых сношениях разносили среди племен сирийской пустыни и далее на юг, на арабский полу-

островъ, слухи и рассказъ о величии Йрйишахра. Не только повѣствованія о героическихъ подвигахъ выдающихся лицъ иранскаго эпоса—Рустема и Ифендйра, но и религиозные взгляды и убѣжденія персовъ находили себѣ мѣсто и распространение среди арабскихъ племенъ. Такъ, мы имѣемъ извѣстіе¹⁾, что огнепоклонники находились среди арабскаго племени Темимитовъ. Въ политикѣ вліяніе персовъ на племена Аравіи сказывается въ до-мусульманскую эпоху очень сильно. Какъ извѣстно, благодаря главнымъ образомъ персидскому вліянію, держалось небольшое арабское государство Лахмидовъ²⁾ на юго-западныхъ предѣлахъ сасанидскаго государства; оно сыграло свою, весьма полезную для Персіи, роль, сдерживая съ одной стороны римско-византійское стремленіе къ Востоку, съ другой—постоянныя попытки къ вторженію на территорію Персіи арабскихъ кочевыхъ племенъ. Неиздолго до возникновенія ислама, сасанидское вліяніе захватило арабовъ и съ юга, такъ какъ Йемень перешелъ во владѣніе персовъ. Тогда Хосрой и его дворъ важутся арабамъ недостижимымъ идеаломъ величія и роскоши.

Быстрое завоеваніе Персіи арабскими войсками явилось полнымъ разгромомъ для сасанидской государственности, но персидская культура не могла быть уничтожена успѣхами арабскаго оружія. Въ наукѣ установлено, что разгромъ Персіи былъ только внѣшній и что арабы были принуждены въ очень многомъ сохранять прежнее. Потерявъ господствующее положеніе, парсійское духовенство фактически сохранило всю свою власть надъ туземнымъ населеніемъ, какъ въ глазахъ его самого, такъ и новаго, чужеземнаго правительства; то же можно сказать и о землевладѣльческомъ классѣ³⁾. Иранская традиція продолжала жить въ нихъ и съ ними. Не только сохранившееся, но и все разрушенное оставило долгій слѣдъ въ памяти завоевателей. Черезъ много лѣтъ послѣ арабскаго завоеванія, развалины, покрывающія Персію, возбуждаютъ удивленіе арабовъ, и ихъ географы IX—X вѣковъ считают долгомъ перечислять главнѣйшія постройки Сасанидовъ и упоминать, что тамъ-то Хосрой выстроилъ въ свое время деревню, тамъ замокъ, тамъ крѣпость, тамъ мостъ⁴⁾. Оставшіяся

¹⁾ См. напр. Ибн-Русте (BGA, VII), 217, 4—9.

²⁾ О немъ см. G. Rothstein, Die Dynastie der Lahmiden in al-Hira. Ein Versuch zur arabisch-persischen Geschichte zur Zeit der Sasaniden, Berlin, 1899.

³⁾ О роли этого класса въ эпоху халифата см. A. von Kremer, Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen, II, Wien, 1877, 159—162.

⁴⁾ См. перечисленіе замѣчательныхъ построекъ древней Персіи у Махдией (BGA, III), 399 и Ибн-ал-Факіха (ib. V), 267. О различныхъ старинныхъ постройкахъ, оставшихся въ Персіи отъ временъ Сасанидовъ см. напр. Истахрй (ib. I), 124, Ибн-Хаукаль (ib. II), 195, Ибн-Хурдадбе (ib. VI), 43 (текста) Ибн-Русте (ib. VII), 153, 162, 164, 166, 167, 169, Якуби (ib. VII), 270, 271, 273 и др.

отъ сасанидской и предшествующей эпохъ монументальныя художественныя сооруженія также привлекаютъ вниманіе арабовъ и они съ большей или меньшей подробностью описываютъ ихъ¹⁾. Изъ сообщеній тѣхъ же арабскихъ мусульманскихъ писателей мы имѣемъ точныя данныя о населеніи Персіи и вѣроисповѣданія его. Такъ, напр., Якуби указываетъ, что населеніе Исфажана, Мерва и Херата состояло главнымъ образомъ изъ благородныхъ дикановъ²⁾; Махдией отмѣчаетъ значительное количество огнепоклонниковъ въ нѣкоторыхъ провинціяхъ Персіи, напр. въ Йрйѣ и Джидбалѣ³⁾; Истахрй и Ибн-Хаукаль рассказываютъ, что населеніе нѣкоторыхъ мѣстностей Кирмйна во все время Умейядской династіи открыто исповѣдовало мадеизмъ⁴⁾. Но особенно подробно отмѣчаютъ арабскіе писатели мадеизмъ жителей Фѣрса, коренной области Персіи. Махдией говоритъ, что въ Фѣрѣ существуютъ огнепоклонническіе обычаи, а жители-огнепоклонники главнаго города этой провинціи Шйрѣза не имѣютъ даже отличительнаго знака въ одеждѣ, такъ что изъ этого мы можемъ заключить, что въ его время это населеніе ничѣмъ не отличалось отъ жителей-мусульманъ⁵⁾. Истахрй⁶⁾ и Ибн-Хаукаль⁷⁾ сообщаютъ, что главнѣйшее населеніе Фѣрса составляютъ огнепоклонники и что тамъ ихъ больше, чѣмъ гдѣ-либо, такъ какъ въ Фѣрѣ былъ центръ государственной, религиозной и просвѣтительной жизни во время самостоятельности Персіи. Особенно подробно останавливаются эти писатели⁸⁾ на древнихъ замкахъ и храмахъ огня, разбросанныхъ по всему Фѣрсу въ изобиліи. Последнее особенно важно потому, что именно въ этихъ пунктахъ было мѣстопребываніе тѣхъ двухъ классовъ персидскаго общества, дворянства и духовенства, которые явились наиболѣе рьяными хранителями древней національной традиціи.

Сравнительно благоприятное положеніе парсійской общины послѣ мусульманскаго завоеванія несомнѣнно, однако, должно было иногда омрачаться эксцессами фанатизма, интригами другихъ иновѣрцевъ и пр. Хотя парсы въ качествѣ чиновниковъ, ученыхъ и т. п., могли иногда выдвигаться и играть значительную роль въ исторіи халифата, вообще говоря, община эта была обречена на нѣсколько замкнутую и одинокую жизнь, обстоятельство, способствовавшее сохра-

¹⁾ Истахрй, 203, Ибн-Хаукаль, 256 и 265, Махдией, 390 и 445, Ибн-Русте, 166.

²⁾ Якуби, 274, 279, 289.

³⁾ Махдией, 126, 164.

⁴⁾ Истахрй, 164, Ибн-Хаукаль, 221.

⁵⁾ О. с. 421 и 429.

⁶⁾ О. с. 190.

⁷⁾ О. с. 207.

⁸⁾ Истахрй, 116—119 (стр. 100), Ибн-Хаукаль, 187—190 (стр. 181).

нению национальных особенностей и приверженности къ старинѣ. Время отъ времени, условія ихъ существованія должны были ухудшаться и результатомъ этого явилось постепенное выселеніе части общины съ родины въ сѣверо-западную Индію.

Во всей персидской литературѣ мы имѣемъ лишь одно историческое сочиненіе, которое именно и рассказываетъ объ этомъ выселеніи. Однако, рассказъ его настолько неясенъ, что объ этомъ событіи можно составить лишь самое общее понятіе ¹⁾. Сочиненіе это называется *Кисса-и-Санджидъ* и написано очень поздно, въ самомъ концѣ XVI-го вѣка, такъ что его сообщенія можно разсматривать лишь какъ отраженіе древняго преданія ²⁾. Изъ имѣющихся въ этомъ сочиненіи данныхъ можно вывести, что выселившіеся послѣ мусульманскаго завоеванія парсы провали сто лѣтъ въ какой-то горной мѣстности и только спустя сто лѣтъ переселились въ Хурмүзъ, а оттуда на Гуджерайтскій полуостровъ, и наконецъ, послѣ переговоровъ съ мѣстными владѣтелями, поселились въ Санджидъ; позже къ нимъ прибываютъ изъ Хорасана новые выселенцы. Изъ послѣднато-го и можно заключить, что выселеніе происходило постепенно; это подтверждается также тѣмъ, что въ случаѣ массоваго выселенія «исходъ» парсовъ оставилъ бы слѣды въ арабской литературѣ. Несомнѣнно далѣе, что значительное количество парсовъ оставалось на родинѣ и ихъ потомками являются современные персидскіе Гебры, которые вмѣстѣ съ парсами Индіи, могутъ быть названы во многихъ отношеніяхъ единственными хранителями древней иранской традиціи въ настоящее время.

Итакъ, во всей Персіи въ первое вѣка ислама национальный элементъ съ переменнымъ счастьемъ отстаивалъ свое существованіе. Нужно, однако, замѣтить, что болѣе или менѣе его успѣхъ не во всѣхъ частяхъ страны былъ одинаковъ и его судьбы въ значительной степени зависѣли отъ географическаго положенія и исторической жизни отдѣльныхъ областей страны. Западные провинціи, вследствие наибольшей близости къ центрамъ арабской государственной жизни, ранѣе другихъ должны были поступиться своими стремленіями и дѣятельно войти въ кругъ событій, составлявшихъ собственно арабскій періодъ исторіи мусульманскаго Востока. Средняя Персія, вследствие

¹⁾ Названіи историкъ, ученикъ парса г. Карана въ изложеніи событій послѣ арабскаго завоеванія слѣдуетъ поглядѣть старой школы исламистовъ-историковъ, разсматривавшихъ эту эпоху какъ полный разгромъ всѣхъ иранскихъ устоевъ и торжество фанатизма новой религіи—см. D. P. Karaka, *History of the Persia*, vol. I, London, 1884 (объ исторіи персовъ послѣ арабскаго завоеванія см. стр. 22 слѣд.).

²⁾ R. B. Eastwick, *Translation from the Persian of the Kissa-Sanjān or History of the arrival and settlement of the Parsis in India*, JBRRAS, I, 1844, 167—191 (op. ib. XXI, Extra Number, 1900, 197—199).

своего географическаго положенія, также не могла быть опорнымъ пунктомъ для персидскихъ элементовъ. Наибольше для нихъ благоприятными были провинціи сѣверныя, восточныя и южныя: Табаристанъ, Хорасанъ и Фарсъ.

Табаристанъ, какъ извѣстно, за все время расцвѣта арабской имперіи, находился почти въ полной независимости отъ центральной власти. Мѣстные владѣтели, такъ называемые «испахбеды», пользовались фактической независимостью и арабско-мусульманское вліяніе было въ ту эпоху совершенно ничтожно. Мѣстная династія (Бѣендиды, Бѣдуспанды, Дабудиды, Кѣрениды), смѣнявшая одна другую и правившая одновременно, наследовала преданія, оставленныя имъ такъ называемыми «мерзбанами», т. е. намѣстниками (часто наследственными) великихъ Хосроевъ и независимыми со времени Арсанидовъ властителями ¹⁾, а позже (Алиды, Віриды) рѣзко примыкали къ шитству, съ его опредѣленно выраженными персидскими симпатіями. Однако, эта область не была благоприятна для особенно успѣшной національной эволюціи. Дѣло въ томъ, что и въ сасанидскую эпоху Табаристанъ являлся отдаленной и глухой окраиной и не принималъ дѣятельнаго участія въ культурной жизни того времени. Поэтому, не сюда должно быть перенесенъ центръ тяжести персидской жизни, хотя несомнѣнно, что въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ въ этой области сохранились типичныя черты сасанидской старины.

Иное дѣло—восточныя провинціи. Хорасанъ былъ слишкомъ удаленъ отъ мѣстностей съ арабскимъ населеніемъ и слишкомъ густо населенъ иранцами, чтобы быстро утратить прежній обликъ. Наоборотъ, мы знаемъ изъ исторіи, что въ этой провинціи иранскій элементъ держался стойко во все время Умейядской династіи, и неслучайно благодаря поддержкѣ хорасанцевъ Аббасиды удалось свергнуть предшествовавшую династію и начать эпоху сильнѣйшаго иранскаго вліянія въ исторіи мусульманскаго Востока ²⁾. Хорасану принадлежить первенствующая роль въ развитіи ново-персидской литературы и особенно ея главнѣйшаго вида—поэзіи. Весь древнѣйшій періодъ исторіи ново-персидской поэзіи, отъ Аббаса, привѣтствовавшаго стихами халифа Мамуна при въѣздѣ его въ Мервъ, до Фирдауси включительно, можетъ быть названъ хорасанскимъ. Тамъ протекала дѣятельность Рудекіи, Кисейи, Дакейи и другихъ, менѣе знаменитыхъ

¹⁾ Общія общія исторіи провинціальныхъ провинцій въ окладѣхъ ихъ независимой отъ сасанидскаго и арабскаго управленія жизни см. напр. у P. Justi, *Geschichte Irans von den Ältesten Zeiten bis zum Ausgang der Sasaniden* 2^e GfH, II, 547—549.

²⁾ Объ исторіи Хорасана въ Умейядскій періодъ см. J. Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlin, 1902, 247 сл. и 306 сл.

представителей раннего периода ново-персидской поэзии¹⁾. Этому благоприятствовали не только географические, но и политические условия. Уже в начале IX-го века в Хорасане возникают национальные персидские династии, и под их покровительством начинается возрождение персидского народа (Тихриды, Саффариды, Саманиды).

В иных условиях, но с одинаково крупным значением для персидской национальной идеи сложились условия в южной провинции, в Фарсе. Здесь должна была с особенным упорством переживать не только национальная, но и государственная традиция древней, сасанидской Персии—здесь был центр государства и отсюда происходила династия. После арабского завоевания эта провинция вошла в гораздо более тесную связь с халифатом, чем напр. Хорасан, но персидскому элементу ее благоприятствовало географическое положение—горный характер местности и потому трудная доступность ее завоевателям. Мы приводили уже выше известия арабских географов X-го века об изобилии храмов огня и замков в Фарсе. Они говорят, что там не было деревни или села, в котором не было бы храма огня; укрепленные же замки являлись местопребыванием туземной аристократии, идеалы которой коренились в сасанидской эпохе. У тех же географов, Истахри и Ибн-Хаукал, находится чрезвычайно важное, по нашему мнению, известие о сохранении персидской традиции в Фарсе, не только до сих пор но до достижению не отмененное, но даже не отмененное в его значении для этого вопроса.

Истахри и Ибн-Хаукал, перечисляя замки Фарса, говорят следующее о замке Джиссе²⁾: «Замок Джиссе находится в округе Арраджана. В нем живут огнепоклонники, знатоки³⁾ Персии и ее прошлого. Там они изучают (все это). Замок этот очень укреплен». Далее, у Истахри⁴⁾ мы находим еще следующее: «В округе Сабура, на горх изображены все известные персам цари и вельможи, все знаменитые хранители огня, великие мубады и прочие. Их изобра-

¹⁾ См. обобщен очерки этого периода у J. Darmesteter, Les origines de la poésie persane, Paris, 1887 и E. G. Browne, A Literary History of Persia, I, London, 1902, 340 стр.

²⁾ Истахри, 118, 2—4; Ибн-Хаукал, 189, 1—2.

³⁾ В том же персидском слове «*бидгуду*» (*بادگداران*, мн. *بادگداران*) т. е. рядовые, эмпирики народных преданий; ср. об этом слово BGA, IV, 182—183 и Vulliamy, Lexicon persico-latina, s. v.; параллель с надсмотрщиками ахеменидского государственного архива см. у F. Justi, Ein Tag aus dem Leben des Königs Darius, Berlin, 1873 (Sammlung gemeinverständlich wissenschaftlicher Vorträge, herausgegeben von R. Virchow und F. v. Holtzendorff, VIII Serie, Heft 178), 14.

⁴⁾ O. c. 150, 14—17.

жения, их деяния и рассказы о них последовательно излагаются в свитках. Специально хранить это (т. е. эти свитки) люди, живущие в одном месте округа Арраджана, именуемом крепость Джиссе». Из этих известий мы узнаем, что в одном из замков Фарса, еще в X-м веке хранились рукописи, написанные врантно на пехлевийском языке, содержащих рассказы из персидской истории и иллюстрированные рисунками в стиле сасанидских рельефных изображений на скалах в округе Сабура¹⁾. Этот укрепленный замок был врантно мало доступен арабам и представлял вранное убежище мубадам, дикхам и другим, интересовавшимся родной стариной.

Известие это, вообще важное для истории сохранения эпической, исторической и художественной традиции Ирана, интересно в частности и для исследования источников арабских переводов сасанидской хроники и эпоса Фирдауси. Как известно, переводчики этой хроники были персы-огнепоклонники или же мусульмане, но принявшие ислам лишь наружно и оставшиеся вранми прежней религии. Среди них прямо называется мубад, происходящий из Сабура в Фарсе, имевший большое значение в выработке иранского исторического предания и о котором мы еще будем говорить далее. Мубад этот врантно делал арабский перевод сасанидской хроники по материалам архива в замке Джиссе. Далее, известие, приводимое об этом замке, относится ко времени, невозможному предшествующему эпохе Фирдауси и несомненно в материалах этого архива были источники Шаххам, перешедшие к Фирдауси через посредников. Наконец, мы видим, что эти сасанидские хроники иллюстрировались, чем можно подтвердить вранность другого арабского же известия, о котором мы еще скажем далее. Вообще, округ Арраджана пользовался древней славой в просветительном отношении: у Якута²⁾ сохранилось известие, что в Рипшахре, в округе Арраджана, жили в сасанидское время знатоки особого почерка, которым они писали медицинские, астрологические и магические книги.

Приведенное известие служит одним из доказательств существования персидского литературного предания в национальной форме

¹⁾ Т. е. в стиле тех сасанидских барельефов, которые до сего времени сохранялись на скалах близ Шабура и наиболее характерным образом которых являются барельефы с изображением победы сасанида Шабура I-го над императором Валентиномом.

²⁾ *معجم البلدان*, изд. Wüstenfeld'a, II, 887. Это место переведено у C. Barbier de Meynard, Dictionnaire géographique, historique et littéraire de la Perse, Paris, 1801, 270—271. Ср. Фихриста, II, 105.

через несколько столетий после арабского завоевания. Теперь нам нужно рассмотреть, в чем именно заключались характеристичные черты этого предания и что составляло главнейшее его содержание. Къ этому мы и переходимъ.

II.

Мы уже указывали, что во время постварабского завоевания иранская традиция нашла себѣ прочное убѣжище въ средѣ парсидскаго духовенства. Тамъ она поддерживалась и разрабатывалась какъ въ устной, такъ и въ письменной формѣ. Все наиболѣе компетентные въ персидской исторіи арабскіе писатели того времени обращались за разъясненіями къ парсидскому духовенству и на это мы имѣемъ прямыя указанія въ ихъ сочиненіяхъ и въ цитатахъ изъ этихъ сочиненій у позднѣйшихъ авторовъ. Говоря объ этихъ вопросахъ, они постоянно указываютъ: «говорить мнѣ мубаддѣ-мубаддѣ», «сообщилъ мнѣ мубаддѣ такой-то» и т. д. Отыскивая старо-персидскія книги, арабскіе писатели искали ихъ въ средѣ парсидскаго духовенства и только тамъ находили ихъ. Такимъ образомъ, заслуга этой парсидской среды заключается въ томъ, что она сумѣла въ безвременье сохранить иранскую традицію и въ болѣе благоприятныхъ условіяхъ передать ее мусульманской Персіи.

Невольно напрашивается сравненіе въ ея пользу съ дѣятельностью иранофильской партіи того же времени въ мусульманскомъ обществѣ, такъ называемой Шуубіята¹⁾. По характеру свѣтская, по выраженію литературная, она сосредоточила свою дѣятельность въ культурныхъ центрахъ халифата, въ Багдадѣ и другихъ городахъ, и, минуя собственно Персію, сыграла важную роль въ развитіи мусульманской средневѣковой культуры вообще. Но въ сохраненіи иранской традиціи, она всегда обращалась къ болѣе узкой и исключительной парсидской средѣ, которой, судя по историческимъ результатамъ, она несомнѣнно и уступаетъ мѣсто въ этомъ отношеніи. Во второй половинѣ X-го и въ XI-мъ вѣкахъ, теченія, подготовившія персидское возрожденіе, теряютъ и значеніе ихъ забывается, но въ цѣляхъ выясненія историческаго процесса, тщательное разсмотрѣніе этихъ теченій заслуживаетъ полнаго вниманія. Помимо прочаго, благодаря имъ, сохранились литературные матеріалы, иногда прямые переводы, изъ сочиненій сасанидской эпохи. Путь, которымъ эти матеріалы перешли въ арабскую литературу, намъ частенько опредѣленно: изъ парсидской среды черезъ

¹⁾ Объ этой партіи см. подробныя разсужденія у I. Goldziher, *Mohammedanische Studien*, I, Halle, 1889, 147—219.

симпатизирующіе персидской старинѣ круги мусульманской культуры. Вообще говоря, круги эти были вѣрными и надежными передатчиками. По существу, они обращались къ парсидской средѣ лишь за матеріалами, въ освѣщеніи-же этихъ матеріаловъ они не отличались отъ своихъ источниковъ. Самое большее, въ чемъ можно ихъ подозревать — это въ нѣкоторой утѣривкѣ парсидской тенденціи, являвшейся результатомъ направленія этихъ круговъ. Дѣятельность ихъ являлась тѣсно связанной съ насущнымъ вопросомъ жизни: борьбой за власть въ халифатѣ арабскаго и персидскаго элементовъ. Являясь рыными сторонниками персидскаго элемента, эти круги, въ противобѣдѣ бѣдной культурными факторами до-мусульманской исторіи арабскаго народа, опирались на славное былое Персіи, главнымъ образомъ на сасанидское прошлое. При этомъ сравненіи они не нуждались въ измышленіяхъ, такъ какъ историческая правда была на ихъ сторонѣ, хотя наличность нѣкоторой тенденціозности, главнымъ образомъ въ зависимости отъ методовъ ихъ полемики, не можетъ быть оспариваема. Въ этомъ отношеніи, иранская традиція въ мусульманской, арабской передачѣ должна была имѣть преимущество передъ передачей ея въ нѣкоторыхъ христіанскихъ литературахъ Востока, гдѣ исключалась возможность подобнаго рода полемики. Поэтому приходится сожалѣть, что литературная дѣятельность симпатизирующіхъ персидской культурѣ мусульманскихъ круговъ дошла до насъ лишь въ случайныхъ отрывкахъ и въ заглавіяхъ написанныхъ ими книгъ.

Основнымъ фактомъ при изученіи вопроса о сохраненіи персидской литературной традиціи въ ранне-мусульманскую эпоху является установленіе слѣдующаго: какого рода проявленія этой традиціи наиболѣе существенно тогда сказывались? Иначе говоря — въ чемъ главнѣйше переживала эта традиція? Для этого намъ нужно разсмотрѣть проявленія ея въ различныхъ литературныхъ формахъ.

Мы говорили уже о довольно оживленной научной дѣятельности въ сасанидской Персіи. Дѣятельность эта имѣетъ главнымъ образомъ значеніе въ качествѣ посредствующаго звена — во первыхъ въ передачѣ греческаго знанія на Востокъ, во вторыхъ въ соединеніи этого знанія съ тѣмъ наследіемъ, которое сасанидская Персія получила отъ продолжительной научной работы перадне-азиатскихъ семитическихъ культуръ, а также отъ индійской науки. Главными представителями этой дѣятельности являлись не персы, а христіане, главнымъ образомъ сирійцы, несториане и монофизиты, вышедшіе изъ Эдесской школы²⁾. Каково было участіе въ этой дѣятельности собственно пер-

²⁾ Обшир очеркъ характера этой научной дѣятельности см. теперь хотя-бы у T. J. de Vogt, *Geschichte des Philosophie im Islam*, Stuttgart, 1901, 17—20.

совь, сказать трудно, но, во всякомъ случаѣ, оно не было особенно значительно¹⁾). Нужно отмѣтить, что самый характеръ этой дѣятельности не давалъ особеннаго простора для широкой творческой работы, такъ какъ она выражалась преимущественно въ компиляціяхъ, переводахъ и комментаріяхъ философскихъ, астрономическихъ, астрологическихъ, медицинскихъ, математическихъ, физическихъ и т. п. сочиненій греческихъ, а также индійскихъ ученыхъ. Но въ этой области сосредоточивалось главнымъ образомъ духовная дѣятельность персидскаго народа въ сасанидскую эпоху. И позже, въ эпоху развитія аналогичной научной работы въ восточномъ халифатѣ, при 'Аббасидѣхъ, главная роль принадлежала тѣмъ же элементамъ—христианскимъ, сирійскимъ ученымъ, съ той лишь разницей, что дѣятельность эта нашла продолжателей въ средѣ мусульманскихъ ученыхъ разныхъ національностей, тогда какъ въ сасанидской Персіи ихъ дѣятельность была прервана неблагоприятно сложившимися условиями—арабскимъ завоеваніемъ. Интересно, что въ 'Аббасидскую эпоху переведенными съ персидскаго или принадлежавшими персидскимъ авторамъ называются по преимуществу нѣкоторые научныя сочиненія спеціальнаго, технического характера: книги о военномъ дѣлѣ²⁾, о гаданіяхъ³⁾, о леченіи лошадей и другихъ животныхъ (Фихристъ, 315), объ охотничьихъ птицахъ (Фихристъ, тамъ-же). Эти спеціальныя книги не имѣли отвлеченнаго научнаго содержанія и предназначались для практическихъ цѣлей жизни.

Иное значеніе имѣть связанная съ преимущественно государственной и національной жизнью въ сасанидскую эпоху историческая, а съ нею и эпическая литературная традиція Персіи. Ея значеніе, въ связи съ вышеуказанными историческими условиями, было и осознано и оценено культурными кругами мусульманскаго общества. Современные наслѣдователи, обратившіе наибольшее вниманіе именно на эту сторону иранской традиціи, также оценили ея значеніе и, благодаря ихъ работамъ, въ этомъ отношеніи можно уже говорить о наличномъ,

¹⁾ Въ философіи традиція сасанидской Персіи въ мусульманскую эпоху сказывается главнымъ образомъ во введеніи системы такъ называемаго «форайнизма» на приращенствѣ ученія о «адхрѣ», о безвѣчности времени, и тѣсно связана съ этическимъ религіознымъ—см. de Vogt, 15 и 70.

²⁾ Объ этомъ см. ниже глава II.

³⁾ Объ этомъ см. мою книгу Материалы изъ арабскихъ летописей для культурной исторіи Сасанидской Персіи. Принята и повѣряема *باب العرافة والجر والفراسة*.

على مذهب الفرس. СПб., 1897, 71 (= ЗВД, XVIII, 193).

сведенномъ матеріалѣ, а также о нѣкоторомъ, хотя и не окончательномъ объясненіи его⁴⁾.

Слѣды древне-иранскаго эпическаго преданія сохранились у нѣкоторыхъ греческихъ писателей (Ктесій, Геродотъ, Элианъ, Харетъ Митиленскій у Асена); въ значительномъ количествѣ оно имѣется въ Авестѣ; существовало оно и въ официальныхъ записяхъ сасанидскаго времени, переработки которыхъ мы имѣемъ въ рядѣ арабскихъ историческихъ сочиненій и въ Шихнѣмъ. Какъ установлено въ научной литературѣ, записи эти подверглись окончательной редакціи въ послѣднее время сасанидской династіи и эти-то редакціи главнымъ образомъ вошли въ обращеніе позже. Рядомъ съ официальными записями общаго характера существовали отдѣльныя книги эпическаго и историческаго содержанія (напр. Яднѣр-и-Зариратъ). Какъ въ эти записи, такъ и въ послѣднюю ихъ переработку включались разнообразныя матеріалы того-же содержанія (романъ о Вахрѣмѣ Чубинѣ, рассказы о Вахрѣмѣ Гурѣ, рассказъ о введеніи въ Персію шахматной игры); въ нихъ-же входили и нѣкоторые мѣстныя историко-эпическіе циклы⁵⁾. Интересно, что эпическій элементъ традиціи съ особеннымъ упорствомъ сохранялся и сохраняется персами—Моля⁶⁾ отмѣтилъ уже тотъ фактъ, что большинство персидскихъ эпическихъ поэмъ, за исключеніемъ Шихнѣмъ, сохранилось лишь въ персидскихъ рукописяхъ. Дальнѣйшее развитіе этой стороны персидской литературной традиціи шло въ двухъ направленіяхъ. Существуетъ предположеніе, что официальныя хроники сасанидскаго времени оказали вліяніе на развитіе мусульманской историографіи; съ другой стороны эпосъ пере-

⁴⁾ Главнѣйшими работами въ изслѣдованіи персидской исторической и эпической литературной традиціи являются, кромѣ предисловія къ изданію и переводу Шихнѣмъ Моля, — Th. Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden, Leyden, 1870, Einleitung и его же, Das iranische Nationalepos, Strassburg, 1890, спец. 1—18 (= ОРВ, II, 130—212); бар. В. Р. Ровинъ, къ вопросу объ арабскихъ переводахъ Худай-Нама, Восточныя Записки, СПб., 1885, 155—192 (пересказъ Kirste въ WZKM, X, 1896); Н. Zotenberg, Histoire des rois des Perses par al-Tha'libi, texte arabe publié et traduit, Paris, 1900, préface, XLI—XLIV. Рядъ основательныхъ мыслей и остроумныхъ предположеній былъ послужно высказанъ въ разныхъ статьяхъ и рецензіяхъ А. von Gutschmid'омъ.

⁵⁾ Мы разумеемъ главнымъ образомъ такъ называемый составскій эпическій циклъ, въ составѣ древности котораго такъ разсказано единственное писаніе о немъ ученомъ—Mehl (LXII сп. изд. 1876 г.) и Nöldeke (Nationalespos, 80—81). Въ дополненіе къ приведеннымъ у Nöldeke библиографическимъ даннымъ, укажу еще на работу Y. Ruggari, Il Libro di Gherhasp, poema di Asadi il giovine, GSAI, XI, 1896, 33—81.

⁶⁾ Mehl, LXVII, n. 2.

рождается в героические романы и сказки¹⁾. В связи с историческим преданием и эпосом стоит романтическая поэзия, которая восходит в мусульманских литературах в значительной степени к иранской традиции. В эпоху расцвета этого рода поэзии в арабской литературе, в этой последней существовало сильное персидское влияние и некоторые ее представители имели несомненную склонность к персидским литературным мотивам (напр. Шу'убиъ Сахл-ибн-Харунъ, Фихристъ, 120, 1—12²⁾.

Къ этому же типу литературных памятниковъ примыкает обширная область сказочной литературы. Хотя значительная часть ее входит в состав страстных сюжетовъ и Персии принадлежит часто лишь роль передаточная, тѣмъ не менѣе, составленія подобнаго рода сказочныхъ сборниковъ бесспорно имѣло мѣсто в сасанидскую эпоху и зависимость основного содержания Тисячи и одной ночи от персидскаго сказочнаго сборника Хезър-Эфсаяъ несомнѣнна³⁾, почему мы и не будемъ останавливаться здѣсь дальше на этомъ неоднократно обсуждавшемся фактѣ. Отметимъ лишь, что, в связи с персидской литературой сасанидскаго времени, стоитъ также и рядъ повѣстей сказочно-эпического характера, восходящихъ къ древнему историческому периоду западныхъ предѣловъ Перси и образуящихъ своеобразный циклъ „сказаній о Вавилонскомъ царствѣ“. Доказательствомъ того, что эти сказанія выходятъ изъ сасанидской литературы, служитъ, между прочимъ, и то обстоятельство, что въ Фихриств, въ одномъ мѣстѣ (308, 6) „Книга о Нимрудѣ, царѣ Вавилонскомъ“ названа въ числѣ сочиненій этого цикла, а въ другомъ (305, 7)—въ числѣ „персидскихъ книгъ“.

Наконецъ, такъ же, какъ в исторической и особенно повѣствовательной литературахъ, персидская традиция переживаетъ в мусульманскую эпоху и в литературу этико-дидактическую. Извѣстно значеніе пехлемейскаго перевода Калйлы и Димны для перехода этого сборника на Запад—его значеніе не менѣе вышеупомянутаго сказочнаго сборника Хезър-Эфсаяъ для сложения Тисячи и одной ночи. При всемъ томъ, однако, персидская традиция въ этой области изучена и оценена гораздо меньше, чѣмъ в исторической и повѣствовательной литературахъ (Калйла и Димна примыкаетъ собственно по своей формѣ

¹⁾ О процессахъ послѣдняго рода см. Mohl, o. s. LXXXII сл. (объ одномъ изъ главнѣйшихъ представителей послѣдняго этапа этого развитія Abu-Tikharъ Taroufi см. теперь Bazuklorasdie des Islam, 2, Leiden-Leipzig, 1908, 115).

²⁾ Ср. для этого рода поэзии Фихристъ, 308, 1—308, 14. Сюда же, впрочемъ, относятся книги, посвященные на тему о предвѣдѣніяхъ, среди которыхъ мы находимъ также персидскія книги Фихриств, 314, 1—7.

³⁾ Ср. Фихриств, 304, 10—305, 2.

именно къ послѣдняго рода литературѣ—повѣствовательной). Рассмотрѣнію нѣкоторыхъ вопросовъ, связанныхъ съ персидской традиціей въ этико-дидактической литературѣ ранней эпохи ислама, посвящена главнымъ образомъ настоящая статья и къ этой сторонѣ литературной традиціи мы переходимъ въ слѣдующей главѣ.

III.

Вліяніе о значительности вліянія этическихъ и дидактическихъ сочиненій сасанидскаго времени на литературу этого рода въ ранне-мусульманскую эпоху, вообще говоря, уже высказывалось въ наукѣ и даже вошло въ нѣкоторые общіе обзоры персидской литературы¹⁾. Къ этимъ литературнымъ памятникамъ возводится рядъ сочиненій по такъ-называемому „адабу“, о хорошихъ поступкахъ и благопристойномъ поведеніи, какъ въ ново-персидской литературѣ, такъ и въ литературѣ арабской ранне-мусульманскаго періода. Однако, опредѣленіе этого вліянія не выходило за предѣлы заключеній общаго характера и не прослѣживалось документально. Кромѣ ряда литературныхъ памятниковъ болѣе поздняго времени, для выясненія этого вопроса капитальное значеніе имѣютъ факты, сообщаемые въ Фихриств ан-Надйма, этомъ основномъ источникѣ для исторіи всей арабской литературы интересующей насъ эпохи. Въ дальнѣйшемъ мы будемъ главнымъ образомъ опираться на это сочиненіе въ цѣляхъ опредѣленія этого рода литературной традиціи въ арабской литературѣ первыхъ вѣковъ ислама.

Важное значеніе для этого вопроса имѣетъ та, до сего времени мало отмѣчавшаяся, часть Фихриства, гдѣ перечисляются главнѣйшія книги этико-дидактическаго характера²⁾—персидскія, греческія, индійскія и арабскія, извѣстныхъ авторовъ и анонимныхъ (315, 19—316, 20). Какъ извѣстно, не-арабскія, въ частности персидскія, названія являются въ Фихриств въ весьма искаженномъ видѣ, а въ интересующемъ насъ перечисленіи книгъ такія названія встрѣчаются весьма часто, но все же нѣкоторыя изъ этихъ названій частью дошли въ исправномъ видѣ, частью же легко восстанавливаются.

Въ этомъ отдѣлѣ мы имѣемъ всего сорокъ четыре названія книгъ: среди нихъ значительное количество возводится непосредственно къ

¹⁾ См. напр. P. Horn, Geschichte der persischen Literatur, Leipzig, 1901 (Die Literaturen des Ostens in Einzeldarstellungen, Bd. VI), 38 и ero же, Die mittelpersische Literatur (Die Kultur der Gegenwart, I, Abt. VII, Die orientalischen Literaturen, Berlin—Leipzig, 1906), 237.

²⁾ الكتب المولفة في الواعظ و الآداب و الحكم.

персидским источникамъ, часть-же сложилась подъ персидскимъ влияніемъ. Къ первымъ мы, не колеблясь, относимъ четырнадцать книгъ, или, вѣрнѣе, названій, при чемъ, какъ увидимъ дальше, двѣ изъ нихъ, а можетъ быть и три, составляютъ несомнѣнно одну и ту-же книгу. На этихъ книгахъ мы остановимся подробнѣе.

1) Прежде всего называется книга ибъкоу Задѣфарруха ¹⁾ въ наставленіе сыну его. Хотя мы и не можемъ назвать книги съ такимъ названіемъ въ дошедшей до насъ пехлевійской литературѣ, тѣмъ не менѣе, общій характеръ этого сочиненія представляется намъ вполне определеннымъ—оно несомнѣнно является однимъ изъ тѣхъ наставленій или завѣщаній, такъ называемыхъ „пандѣмаковъ“ или „авдаржей“ отца сыну или какого-нибудь одного лица другому, типичными представителями которыхъ въ пехлевійской литературѣ являются известныя „книга завѣта“ Адурбѣда сыну, „книга завѣта“ сыну-же Хосроя Апшпрвѣа, „книга завѣта“ этому послѣднему везира Бузурдамира ²⁾. Рядомъ съ этими наиболѣе известными пандѣмаками, въ пехлевійской литературѣ известны и рядъ другихъ сходныхъ литературныхъ памятниковъ, возводимыхъ къ определеннымъ лицамъ и анонимныхъ—въ родѣ напр. простого наставленія отца сыну ³⁾. Какъ указывалось уже раньше и какъ мы будемъ имѣть случай говорить еще дальѣе, этотъ родъ литературныхъ памятниковъ несомнѣнно переживалъ въ мусульманскихъ литературахъ, въ частности въ литературѣ арабской. Въ изученіи пехлевійской литературы этого рода трактаты уже давно обратили на себя вниманіе и вызвали рядъ изданій и переводовъ. Мы отмѣчаемъ, что ихъ интересъ выходитъ собственно за предѣлы пехлевійской литературы и они важны также для исторіи литературы мусульманскихъ народовъ. Болѣе того, они интересны съ болѣе общей точки зрѣнія—изученія мусульманской культуры. Дѣло въ томъ, что, по самому характеру своему, сочиненія эти являлись

¹⁾ Въ текстѣ стоитъ обозначеніе زَادَ الْقَرَوَاحِ, но уже F. Justi, iranisches Namenbuch, Marburg, 1896, 377 предложилъ чтеніе Zādā Farrūxъ, زَادَ الْقَرَوَاحِ.

²⁾ О первой см. мои Матеріалы изъ арабскихъ источниковъ II т. д., 69—69 (=180—181). О второй—E. W. West, Pahlavi literature, GPh, II, 112. О третьей—въ пехлевійской версии: West, 113, въ мусульманской—Ch. Schefer, Chronologie Persane, I, Paris, 1883, 3—6 и текстъ; C. Salemann und V. Shokovskij, Persische Grammatik, Berlin, 1889, 41—49. (Ср. еще и Mélanges Asiatiques, IX, 1885, 315). Въ арабскихъ автокопияхъ, особенно съ характеромъ тамъ на. Fürstentum, авторъ этого мудраго везира царю цитируется очень часто—см. напр. سراج الملوك للسناد.

سراج الملوك للسناد, Каиръ, 1299, 329—351. Ср. еще библиографическія указанія у V. Chauvin, Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes, I, Liège, 1892, 65.

³⁾ E. W. West, 109—111, 118—115.

краткими катихизисами, не претендовавшими на отвѣченное, теоретическое значеніе богословскихъ трактатовъ, составляющихъ другую значительную часть пехлевійской литературы, а непосредственно входящими въ жизненный обиходъ, регулируя своими постановленіями жизненные отношенія. Несомнѣнно, что не въ виду теоретическаго интереса, какового за ними не считалось и въ подлинникахъ, они переводились на арабскій и ново-персидскій языки, а съ тѣмъ же практическою цѣлью. Если же дѣло обстоитъ такъ, то очевидно, что парсійская жизненная мудрость должна была восприниматься въ практическую этику мусульманскихъ народовъ и вліять на весь строй этическихъ идеаловъ мусульманскаго Востока. Поэтому, какъ ни монотоненъ, какъ ни однообразенъ характеръ этихъ литературныхъ памятниковъ ⁴⁾, они очень важны для сравненія съ аналогичными произведеніями мусульманскихъ литературъ и для установленія вліянія въ выработкѣ этическаго идеала мусульманскаго Востока, далеко не высказанныхъ научно. Эта сторона вопроса заслуживаетъ, по нашему мнѣнію, въ настоящее время полнаго вниманія и разслѣдованія ⁵⁾.

2) Книга, въ текстѣ Фихриста приписываемая ибъкоу мубадѣ-мубаду, т. е. главному парсійскому духовному лицу (которое въ арабскихъ текстахъ иногда называется просто ал-мубадѣй), имя котораго не было понято издателемъ ⁶⁾. Это-же слово встрѣчается, также въ искаженной формѣ, въ другомъ мѣстѣ Фихриста (119, 20) ⁷⁾. Имя именуется одна изъ книгъ 'Алі-ибн-Убайды ар-Райхані, арабскаго писателя, стоявшаго близко къ халифу Мамуну и имѣвшаго склонность къ „дуализму“, т. е. въ данномъ случаѣ къ дуализму. Ему приписывается рядъ книгъ; среди нихъ называется одна, названіе которой было восстановлено Юсти въ его иранскомъ именословѣ ⁸⁾. Предположеніе

⁴⁾ Th. Nöldeke, Persische Studien, II, SBWA, philologisch-historische Classe, CXXVI, 1892, 29, справедливо замѣчаетъ по поводу этого рода литературныхъ памятниковъ: «freilich erfordert die Untersuchung dieser ermüdenden Stücke ein ungewöhnliches Maass von Geduld».

⁵⁾ Ср. напр. сблуженія, сдѣланные между этическими нормами въ парсійскихъ и мусульманскихъ литературныхъ памятникахъ J. Darmesteter'омъ въ Revue Celtique, N. S., XXI (1886, I), 1—8.

⁶⁾ مَهْرَانُوحْسِسْ, مَهْرَانُوحْسِسْ, مَهْرَانُوحْسِسْ, или такъ слѣдующее السویدان P. Hägel принималъ за двойственное число и въ такомъ случаѣ разгадалъ собственное имя на два (ср. B. II, 156).

⁷⁾ كتاب كيلهراسف. Слѣдующая упоминаемая книга называется مَهْرَانُوحْسِسْ и очевидно тѣсно касалась вопроса, близкаго къ персидской литературной традиціи.

⁸⁾ Justi, Namenbuch, 3—ein Buch des Nafr (Mhr?) Arda (Ādar)-jušnās, 150—«Teil eines Buches». Какъ увидимъ дальѣе, единственно приближеннымъ является первое толкованіе.

Юсти о томъ, что названіе это надо читать „Михр-Адар-Джуншасъ“, вполне подтверждается начертаніемъ его въ интересующемъ насъ мѣстѣ Фихриста. Юсти, видимо, колебался признать ли это названіе именемъ книги, или-же именемъ автора ея. Въ нашемъ мѣстѣ текста это слово сопровождается означеніемъ „ал-мубадѣй“, изъ чего нужно съ несомнѣнностью заключать, что эта книга принадлежала опредѣленному лицу—верховному мубаду Михр-Адур-Джуншасу, написавшему ее яко-бы для извѣстнаго везира Хосроя Ауширвайна Бузурджмихра, сына Бухтака; заглавіе-же ея надо читать такъ: „книга Михр-Адур-Джуншаса ал-мубадѣйна“. Начало ея приводится въ разбѣрномъ нами мѣстѣ Фихриста. Поэтому, это сочиненіе мы можемъ, не сомнѣваясь, возводить къ персидской литературной традиціи.

3) Также несомнѣнно персидской книгой является „книга завѣта Киеры сыну его Хурмузу съ наставленіями, данными, когда онъ передавалъ ему власть, и отвѣтъ ему Хурмуза“. Уже Флегель совершенно справедливо отмѣтилъ, что подъ Киерой нужно здѣсь разумѣть Киеру Ауширвайна. Такимъ образомъ въ этомъ сочиненіи или въ первой его половинѣ мы имѣемъ несомнѣнно извѣстный въ пехлевійской литературѣ, сохранившійся до нашего времени и переведенный на европейскіе языки памятникъ „Андарж-и-Хуеро-и-Кавдаль“¹⁾. Онъ содержитъ рядъ завѣтовъ великаго Хосроя сыну и занимаетъ одно изъ видныхъ мѣстъ въ этого рода литературѣ; характеръ его псевдоэпиграфическій.

4) Съ этой же книгой тождественна другая, упоминаемая тамъ-же, но нѣсколько дальше, и озаглавленная „книга завѣта Киеры Ауширвайна сыну его, называемая—отборное краснорѣчіе“. Такимъ образомъ, эти третье и четвертое названія книгъ означаютъ собственно одну книгу, достаточно извѣстную въ интересующей насъ персидской литературной традиціи.

5) Изъ этой же категоріи относится еще одна книга, написанная Киерой для достигшихъ подходящаго для обученія возраста домашнихъ. Возможно, что и въ этой книгѣ мы имѣемъ сочиненіе, тождественное вышеуказанной „книгѣ завѣта“ Хосроя Ауширвайна, такъ какъ, въ нѣкоторыхъ редакціяхъ, его завѣты представляются въ видѣ завѣщанія сыну, а въ нѣкоторыхъ какъ наставленіе вообще „людямъ“²⁾.

6) Съ шестымъ названіемъ является „книга завѣта Ардешира Бабекана сыну его Сибору“. Сочиненіе это, пользовавшееся достаточной извѣстностью въ ранне-мусульманскую эпоху, не дошло до насъ

¹⁾ West, 112.

²⁾ C. Salemann, *Mittelperische Studien, Mélanges Asiatiques*, IX, 1888, 218.

въ пехлевійскомъ подлинникѣ. Мы знаемъ о существованіи арабскаго стихотворнаго перевода этого сочиненія, сдѣланнаго ал-Балазуріи Фихристъ, 113, 14). Кроме того, книга эта считалась образцовымъ сочиненіемъ (вѣроятно именно въ передѣлкѣ Балазуріи) и въ этомъ отношеніи сопоставлялась (Фихристъ, 126, 16—19) съ Калейлой и Димной, рисале Умйра-иби-Хамзы¹⁾, „ал-МХхайейн“²⁾, трактатомъ „Яйтма“ Нби-ал-Мукаффы и рисале Ахмед-иби-Юсуфа, секретаря Мамуна³⁾. Отрывокъ изъ этого завѣщанія, именно изъ конца его, дошелъ до насъ въ *Китаб-ат-тебейхъ Масуді*⁴⁾; онъ касается предсказанія Зардушта объ уничтоженіи периодическихъ религій и государства черезъ тысячу лѣтъ послѣ него⁵⁾. Весьма возможно, что такъ же какъ извѣстное посланіе Тансара къ царю Табаристана⁶⁾, это завѣщаніе написано было значительно позже, уже въ эпоху Ауширвайна. Объ общемъ характерѣ этого апокрифическаго завѣщанія можно судить по тѣмъ завѣтамъ основателя сасанидской династіи, которые вошли въ различныхъ арабскихъ и персидскихъ историческихъ сочиненіяхъ и въ Шайхейн⁷⁾.

7) Седьмымъ названіемъ обозначена книга какого-то мубадѣйна мубада съ изреченіями и наставленіями, аналогичная, вѣроятно, тѣмъ анонимнымъ падавмакамъ, которые мы встрѣчаемъ въ пехлевійской литературѣ.

8) Восьмымъ является книга о переносѣ Киеры съ ал-Марзубаномъ⁸⁾.

¹⁾ Приблизженный каліграфъ Масури и Махди и секретарь первого изъ нихъ—Фихристъ, 118, 1—11. Въ *Китабъ-ан-нашр ва-ль-нашр* Ахмед-иби-Аби-Талхир (см. о ар. В. Р. Реле и т. д., Объ автологіи Ахмед-иби-Аби-Талхир, ЗВО, III, 1889, 264) рисале, которое, вѣроятно, здѣсь подразумевается, названо *رسالة في الحميس لليامون* (или *رسالة الجيش*—ср. Фихристъ, II, 52). Въ виду важности, которую придаетъ этому, какъ и слѣдующимъ рисаламъ авторъ Фихриста, интересно было бы имѣть ихъ издачіе и переводъ.

²⁾ Такъ, поинимому, называлось сохранившееся у того же Ахмед-иби-Аби-Талхир посланіе Умара-иби-Хамзы къ Али-иби-Мухамму. О линіяхъ съ именемъ Махавъ въ мусульманскую эпоху ср. Jussé, *Namensbuch*, 185.

³⁾ У того же Ахмед-иби-Аби-Талхир сохранилось рисале этого Ахмед-иби-Юсуфа о благодарности—[*في الشكر*], *رسالة لحد بن يوسف*, которое, можетъ быть, и разумѣть авторъ Фихриста. Тамъ же и очень важное *رسالة ابن البقع في الصحابة*.

⁴⁾ BGA, VIII, 98, 15—99, 1; Masoudi, *Le livre de l'avertissement et de la revision*, trad. par E. Carré de Vaux, Paris, 1897, 141—142.

⁵⁾ О сиванской ср. стили предсказаніемъ перошнунъ въ хронологической системѣ персидскихъ историковъ ср. A. Gutschmid, *Kleine Schriften*, III, Leipzig, 1892, 22—23 и 97 сл.

⁶⁾ Ср. по этому вопросу Christensen, 111—112.

⁷⁾ Ср. кон. Матеріалы изъ арабскихъ источниковъ и т. д., 62, пр. 5 (=174, пр. 5).

⁸⁾ Не является ли это сочиненіе персидскимъ извѣстнымъ эпизодомъ изъ исторіи персоязычій въ Ісфахъ и персидски называемымъ этой областью Марзубанъ или Марзаванъ съ Хосроемъ Парвиномъ (ср. Nöldeke, *Tabari*, 237, 264, 350—351)?

9—10) Девятое и десятое заглавия относятся к книгамъ вопро- совъ, отправленныхъ въ одномъ случаѣ царемъ Рума къ Анушир- вану, въ другомъ случаѣ царемъ Рума-же къ какому-то царю Персии.

11) Одинадцатая книга трактуетъ о томъ, что Ардеширъ при- казалъ извлечь изъ сокровищницъ книгъ, написанныхъ мудрецами объ управленіи.

12) Двѣнадцатая книга написана была для Хурмуза, сына Кисры, т. е. Кисры Ануширванъ, о перепискѣ какого-то Кисры съ „Два- вастъ“¹⁾.

13) Тринадцатая книга приписывается какому-то Кисрѣ, причемъ прибавляется, что она трактовала о благодарности и была написана для народныхъ вождей.

14) Наконецъ, четырнадцатое названіе относится къ несомѣнно также персидской книгѣ, написанной лицомъ съ персидскимъ име- немъ²⁾ и содержащей разные рассказы и анекдоты.

Изъ остальныхъ тридцати книгъ одиннадцать относятся къ му- скульманской эпохѣ, но составлены во время сильнѣйшаго персид- ского вліянія на арабскую литературу. Мы имѣемъ три книги „адаба“, написанныя для халифовъ Махди и Рашіда и для Вармекида Ихъ- иби-Халида; затѣмъ восемь книгъ авторовъ частью неизвѣстныхъ, частью восходящихъ къ той-же эпохѣ персидскаго вліянія и упоми- наемыхъ въ другихъ частяхъ Фихриста³⁾.

Изъ оставшихся девятнадцати книгъ значительное число также восходитъ къ персидскимъ источникамъ. Персидскаго происхожденія были, вѣроятно, двѣ книги, приведенныя послѣ упоминанія Михр-

Адур-Джунваса — одна „объ адабѣ“, другая „о домостроенствѣ“⁴⁾. „Книга возраженій индійцамъ неизвѣстнаго автора“ также можетъ выходить изъ персидскихъ круговъ, такъ какъ именно въ эпоху Мамуна существовала санкціонированная властью полемика маздеи- стовъ и дуалистовъ⁵⁾. Далѣе, среди несомѣнно персидскихъ книгъ, называются „книга заветовъ древнихъ царей“ и „книга вопросовъ нѣкоего мудреца и отвѣтовъ на нихъ“, — ихъ присутствіе среди пер- сидскихъ книгъ склоняетъ призвать и ихъ если не персидскими, то по характеру близкими къ персидскимъ книгамъ сходнаго содержанія. Двѣ заключительныя книги—1) нѣкоего христианина, этико-дидакти- ческаго содержанія, составленная какъ то указано въ самомъ загла- вии, по персидскимъ, греческимъ и арабскимъ образцамъ, и 2) книга, переведенная авторомъ Фихриста и содержащая рассказы о высшемъ, среднемъ и низшемъ классахъ общества, — по своему содержанію со- ставляли, вѣроятно, опыты обобщенія этико-дидактическихъ вопро- совъ компилятивнаго характера, что-нибудь въ родѣ книги Ибн-Мис- кавейхи, о которой мы еще будемъ говорить ниже. Наконецъ, всѣ остальные книги, вѣроятно, примыкаютъ къ той повѣствовательно- дидактической литературѣ, которая вошла широкой волной черезъ пехлевійскую литературу въ арабскую изъ индійской письменности. Таковы напр., книги „о бесѣдѣ безнадѣжности и надежды“, „о службѣ и рѣшѣн“⁶⁾, „о двухъ индійцахъ—щедромъ и скупомъ, объ ихъ спорѣ и о рѣшеніи индійскаго царя по этому поводу“ и т. д. Что наше предположеніе вполне вѣроятно, подтверждается упоминаніемъ среди этихъ книгъ—„книги о философѣ, испытанномъ невольницей“⁷⁾. Эта книга, несомѣнно, есть вариантъ известнаго фавла Lai d'Aristote, сохранившагося въ нѣкоторыхъ древнихъ манускриптахъ арабской ли- тературы. Эта-же книга названа среди „персидскихъ книгъ“ въ дру- гомъ мѣстѣ Фихриста (305,6)⁸⁾. Названіе ея сильно искажено и мо-

¹⁾ فی تدبیر المنزل. Подобно مهرآفرینشس 'у. слова, слѣдующія за словомъ 'بروسن "بروس، برودس، برووس، بروس (بروس، برووس، برووس، برووس). Не имѣетъ ли слово 'بروس, находящееся въ заглавіи вто- рой изъ этихъ книгъ, чего-нибудь общаго съ собственнымъ именемъ Варушанъ (Justi, 64)?

²⁾ A. Barthélemy, Gujustak Abalish, relation d'une conférence théologique, présidée par le calife Mâmour, Paris, 1887 (Bibliothèque de l'école des hautes études, sciences philologiques et historiques, L. XIX fascicule).

³⁾ Има невольницами должно въ первоначальномъ видѣ 'مظنر' «فمنظر».

⁴⁾ كتاب مسك زمانه و شاه زمان. Различіи имени — مكاربانه، شاه زمان، شاه زمان، второго — مكاربانه، مسك زمانه.

¹⁾ Личность эта не указана, ср. Justi, Namenbuch, 123. Можетъ быть, подъ этой книгой надо разумѣть известную въ пехлевійской литературѣ Джамасп-намакъ (West, 110)? О персидскомъ мудрецѣ Джамасп см. H. L. Fleischer, Kleineres Schriften, III, Leipzig, 1888, 254—255 и Justi, Namenbuch, 109.

²⁾ Ихъ это читается во множествѣ именъ — حاداهود (м. б. Худакъа, какъ въ томъ-же Фихристѣ, 316, 18, гдѣ вмѣсто مردید можно читать, مردویه, Мерафа или м. б. тамъ же, 162, 4, гдѣ вмѣсто زيدود можно читать, زيدويه, Зейдафа; ср. вообще для имени حاداهود имена, приведенныя у Justi, 177), сынъ Фаррухада.

³⁾ Таковы: حرة بن عفيف، ميمون بن ميمون (секретарь Тхир-иби-ал-Хусейна Зу-л-мизвайль, ср. Фихристѣ, 126, 6)، معزة الكاتب (ср. Фихристѣ, 125, 8, и 136, 12—

13)، ابراهيم بن الهذق، عاقية بن يزيد القاضي، العزيمي (о секретарѣ Махсура).

(ср. Фихристѣ, 115, 24—116, 8) كلثوم بن عمرو العتابي (ср. Фихристѣ, 121, 3—12—

приблизженій Вармекидовъ). عبد الله بن المعتز (ср. Фихристѣ, 116, 11—18).

жетъ даже служить примѣромъ того, до какой степени испорчены персидскія заглавія въ этой книгѣ. Тѣмъ не менѣе, благодаря тому, что собственное имя повелителя дошло до насъ въ арабской версии разсказа¹⁾, мы можемъ восстановить его и въ заглавіи приведенной въ Фихриствъ книги. Имя это — „Мушкдѣнъ“, „Мушкусное зернышко“. Такимъ образомъ, „книга о Мушкдѣнѣ и ал-мубаддѣи“²⁾ была известна въ арабской литературѣ какъ отдѣльное персидское сочиненіе.

Разборъ названнаго книгѣ этико-дидактическаго характера, упоминаемыхъ въ Фихриствъ, показать намъ, что персидскимъ литературная традиція вліяла въ этого рода сочиненіяхъ очень сильно. Тутъ можно отмѣтить рядъ книгъ, не только написанныхъ подъ вліяніемъ этой традиціи, но prime по содержанію персидскихъ. Можно сказать, что врядъ-ли какой-нибудь отдѣлъ Фихриста содержитъ большее количество персидскихъ книгъ, чѣмъ именно этотъ. Къ сожалѣнію, мы не имѣемъ здѣсь большого количества именъ авторовъ. Это, конечно, вполнѣ понятно, такъ какъ по самому своему характеру эти сочиненія бывають либо анонимными, либо псевдонимическими. Однако, мы имѣемъ нѣкоторые указанія и на то, кто именно составлялъ подобнаго рода книги. Выясненіе этого вопроса весьма важно для установленія факта переживанія этого рода литературной традиціи и мы считаемъ поэтому необходимымъ остановиться также и на этой сторонѣ вопроса.

IV.

Во главѣ дошедшей до насъ этической литературы ислама стоитъ сборникъ съ весьма характернымъ заглавіемъ „Адъбъ ал-'Арабъ уа-л-Фурсъ“, принадлежащій перу писателя X—XI в. Ибн Мискавейхи (въ персидскомъ произношеніи Ибн-Мушкдѣнъ). Въ основѣ этого сборника лежитъ древне-персидское псевдонимическое сочиненіе „Джѣвдѣн-Хиредъ“, „Вѣчный Разумъ“, а въ составъ его входитъ рядъ литературныхъ памятниковъ сасанидской письменности и ихъ передѣ-

¹⁾ Le livre des beautés et des antithèses attribué à Abu Othman Amir Ibn Bahr al-Djahiz, texte arabe publié par G. Van Vloten, Leyde, 1898, 255—257 (или *مكرراته* упоминается на стр. 258, 2, 7, 11); E. G. Browne, Some Account of the Arabic work entitled „Nihāyat-ul-ıcah fi akhbārı'l-Pers wa'l-'Arabı“, particularly of that part which treats of the Persian Kings, JRAS, 1900, 243—245 (или *مكتوباته* упоминается на стр. 244, 13, 10, 22).

²⁾ Такимъ образомъ и загадочное *شاه زبان* въ Фихриствъ, можетъ быть, есть *الوینان* (ср. Browne, 244, 2, 3, 12, 14, 16, 245, 4, 10 и Van Vloten, 255, 16, 256, 1, 4, 14, 257, 7, 1), или *الشیخ الوینان* (Browne, 245, 1).

локъ³⁾. Писатель этотъ известенъ, кромѣ того, своими философскими трудами⁴⁾, а также какъ историкъ, при чемъ въ послѣднемъ отношеніи онъ особенно важенъ для исторіи Буйдовъ⁵⁾. Последнее обстоятельство объясняется его общественнымъ положеніемъ, такъ какъ онъ былъ назначаемъ и близкимъ другомъ Буйда 'Адуд-ад-даули. Уже эта близость къ шитской династіи, равно какъ и вѣроятное персидское происхожденіе, должны были бы указывать на его симпатіи къ персидской литературной традиціи. Дѣйствительно, его этико-дидактическій сборникъ основывается на восходящихъ къ сасанидской эпохѣ сочиненіяхъ, все-же остальное имѣетъ характеръ привходящій (както иреченія Лукмана, халифа 'Али и т. д.). Кажется бы, это обстоятельство должно было имѣть неоспоримое значеніе въ опредѣленіи того, какое вліяніе было преимущественнымъ въ выработкѣ мусульманскихъ этическихъ идеаловъ. Однако, въ противорѣчіе этому основному факту и несмотря на то, что даже въ области развитія ислама, какъ религіи, персидскимъ элементамъ отводится крупная роль⁶⁾, развитіе мусульманской этики трактуется въ современной научной литературѣ главнымъ образомъ въ зависимости отъ античнаго, спеціально греческаго преданія⁷⁾.

Разсматриваются три стихіи, вліявшія на мусульманскую мораль и ее образовавшія. На первомъ мѣстѣ ставится мораль священнаго писанія—мораль кораническая, основанная на морали библейской, затѣмъ развитая мусульманскими законодѣленіемъ и впитавшая въ себя нѣкоторые элементы морали христіанской. На второмъ мѣстѣ ставится рядъ этическихъ документовъ весьма разнороднаго и смутнаго характера въ формѣ поговорокъ, иреченій, притчъ, басенъ, составляющихъ собственно рядъ нравственныхъ философій, часто весьма противуположныхъ другъ отъ друга, весьма разнородныхъ по характеру, пре-

³⁾ Объ этомъ сочиненіи и его рукописяхъ см. подъ Материалами изъ арабскихъ источниковъ и т. д., 48—59 (=190—181).

⁴⁾ О немъ, какъ философѣ, см. de Vogt, 116—118.

⁵⁾ Вар. В. Р. Редовъ, Императоръ Василій Болгаробойца. Назначенія изъ жизни Яхья Антиохійскаго, СПб., 1883, 134.

⁶⁾ Признакъ значительнаго вліянія иреченія на исламъ, J. Goldziher (Die Religion des Islams; Die orientalischen Religionen in Die Kultur der Gegenwart, I, Abt. III, 1, Berlin-Letzpzig, 1906, 109) numbers: «Der genaue Nachweis des Zusammenhanges dieser Erscheinungen mit den kulturhistorischen Momenten, deren Folgen sie sind, wäre eine der interessantesten Aufgaben, die sich die Islamkunde auf dem jetzigen Stande ihrer Leistungsfähigkeit zu stellen hätte. Manche über den ursprünglichen Geist des Islams herrschende Anschauung könnte durch solche Untersuchung eine Korrektur erfahren».

⁷⁾ Обширъ очерка мусульманской этики въ древнее время см. иречъ у Вон Сагга de Vaux, Gazali, Paris, 1905, 129—142 и Энциклопедіе des Islam, 4, 244—246.

мени и мѣсту возникновения. Въ нихъ удѣляется нѣкоторая доля персидскому элементу, но разборъ этихъ элементовъ считается частью еще недоступнымъ современному знанію; частью-же чуждыми системѣ религиозной морали. Третье, но, конечно, не послѣднее мѣсто отводится греческой этической традиціи, къ которой позже примыкаетъ значительный христіанскій элементъ. Таково построеніе мусульманской этики, дѣлаемое новѣйшими учеными. Интересно, однако, что эти теоретическіе взгляды на первыхъ-же шагахъ не находятъ подтвержденія въ фактическихъ данныхъ: неизвѣстно, какія именно греческія сочиненія по этикѣ переводились въ начальный періодъ научнаго расцвѣта въ исламѣ, и для подтвержденія тезиса указывается на возможность устной передачи греческой этической традиціи черезъ посредство сирийскихъ ученыхъ. Послѣднее обстоятельство не выходитъ, конечно, за предѣлы гипотезы. Кромѣ нѣкотораго количества переводныхъ съ греческаго этическихъ сочиненій, особенно сочиненій Аристотеля, отмѣчается среди сочиненій, возводимыхъ къ этой традиціи, рядъ повидимому автографическихъ сочиненій, которыя, однако, могутъ имѣть лишь чисто внѣшнюю связь съ греческой наукой и которыя даже сторонниками главенствующаго греческаго вліянія вводятся скорѣе во вторую группу вліявшихъ на мусульманскую этику памятниковъ—группу памятниковъ «восточной мудрости». Самый типъ неавтографическихъ «вѣщаний» (висѣй), приписываемыхъ Аристотелю, Платону и другимъ, по нашему мнѣнію, въ такой-же, если не въ большей мѣрѣ, можетъ возводиться къ персидской традиціи, чѣмъ къ христіанской. Фактически тѣми же учеными признается, что основнымъ сочиненіемъ для этой эпохи является вышеуказанная книга Ибн-Мискавейхи, построенная, какъ мы видѣли выше, на персидской литературной традиціи. Характеръ этой традиціи объясняется даже съ внѣшней стороны, безъ анализа собственно моральнаго содержанія. Дѣло въ томъ, что Ибн-Мискавейхи опирается на нѣкоторые такого рода персидскіе матеріалы (напр. пандіамаки или андаржи), которые вовсе не входятъ въ область смутной и неопредѣленной «гномической» литературы, а являются сочиненіями съ характеромъ катихизисовъ и потому выражаютъ опредѣленную систему религиозной морали, морали парсизма ¹⁾. Оцѣнка вліянія парсизма на исламъ едва лишь начата, но уже теперь можно сказать о значительномъ вліяніи персидской этики на исламъ и признать это вліяніе рядомъ съ греческимъ и христіанскимъ. Пока для признанія этого вліянія служатъ даже чисто внѣшніе факты—библиографическій обзоръ древнѣйшихъ этико-дидактическихъ трактатовъ

¹⁾ Общій обзоръ морали парсизма см. у A. V. Williams-Jackson, Die iranische Religion in SIP, II, 678—683.

въ мусульманскихъ литературахъ и разсмотрѣніе состава сочиненія Ибн-Мискавейхи. Подтвержденіемъ этому можетъ служить и рядъ другихъ фактовъ.

Извѣстно значеніе, которое имѣетъ въ началѣ эпохи расцвѣта арабской мусульманской литературы обращенный въ поламъ парсѣ Ибн-ал-Мукаффа ¹⁾. Кромѣ его извѣстности, какъ перваго комментатора греческихъ книгъ по логикѣ въ арабской литературѣ, онъ особенно извѣстенъ какъ дѣятельный сторонникъ персидской литературной традиціи и проводникъ ея въ арабскую литературу. Извѣстенъ его переводъ Калілы и Димни, сыгравшій первостепенную роль въ переходѣ этого сборника на Западъ. Извѣстны также его переводы персидскихъ книгъ Худай-нѣме—«о дѣяніяхъ», т. е. официальной хроники сасанидскаго времени, и Айн-нѣме—«объ айнѣ», т. е. объ установленіяхъ того времени. Объ этихъ книгахъ мы еще скажемъ дальше. Ему-же принадлежатъ книги, тѣсно связанныя съ сасанидской эпохой—«книга о Маадакѣ» и «книга ат-Таджъ», о которыхъ мы также поговоримъ еще въ своемъ мѣстѣ. Интересно, что имъ-же были написаны двѣ книги объ адабѣ, едва-ли не одніи изъ древнѣйшихъ въ арабской литературѣ ²⁾. Одна изъ нихъ называется «малой» книгой и, вѣроятно, была выдержкой изъ другой, называемой «большой» и носившей чисто персидское заглавіе «Мāх-Фаррѣ-Джушасъ» (такъ читали это заглавіе Хофманъ и Юсти) ³⁾. Такъ какъ интересы Ибн-ал-Мукаффы вращались въ области персидской культуры, то несомнѣнно, что онъ не ограничился въ данномъ случаѣ однимъ заглавіемъ, но и содержаніе книги сдѣлалъ въ значительной степени зависящимъ отъ персидскихъ мотивовъ. Это доказывается косвенно различными обстоятельствами. До насъ дошла его книга «ал-Ятїма», трактующая о той части морали, которая была особенно распространена въ сасанидскую эпоху (возьмемъ хотя-бы софиты Бузурджихра) и была посвящена политикѣ, а по формѣ представляла собою нечто въ родѣ такъ называемыхъ Fürstenapiegel ⁴⁾. Традиція этого вида литературы еще долго пережи-

¹⁾ Фихристъ, II, 10—11 и Ibn al-Qutaybī Ta'rif al-fukama', Herausgegeben von Dr. J. Lippert, Leipzig, 1903, 230, 1—10!

²⁾ C. Brockelmann, Zu den rhetorischen Schriften des Ibn al-Muqaffa', ZDMG, LIII, 1899, 231—232.

³⁾ G. Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, Leipzig, 1890, 259, anm. и Justi, Namenbuch, 196. Рукопись Фихриста даетъ ما قرا حيس

ما قرا حيس

⁴⁾ Определенно въ содержаніи вѣрнѣе у Ибн-ал-Кифтї — في طاعة السلطان. Чѣмъ въ Фихриств — في الرسائل. См. хотя-бы французскій переводъ съ голландскаго перевода-же этого трактата—La perle incomparable ou l'art du parfait courtisan de Abdallah ibn al-Mokaffa, Bruxelles, 1906.

вала въ мусульманской письменности, и типичнымъ ей представителемъ является известное Сійест-наме сельджукидскаго везира Низам-ад-мулька, которое въ некоторыхъ случаяхъ прямо служитъ источникомъ для внутренней истории сасанидскаго государства. Эта специальная отрасль дидактической литературы, также весьма мало наученная со сравнительной точки зрѣнія, одна изъ тѣхъ, въ которыхъ вліяніе сасанидской эпохи особенно ясно. Некоторые части «ал-Итимаъ Ибн-ад-Мукаффи» могутъ быть параллельными и переходными звеньями отъ соответствующихъ памятниковъ вехлевійской литературы къ Къбус-наме и Сійест-наме¹⁾. Мы знаемъ дальѣе, что книги такъ называемого «персидскаго адаба»²⁾ были распространены среди симпатизирующихъ маадекизму и манихейству круговъ мусульманскаго общества. По характеру своему эти книги сравнивались съ книгой о Маадакѣ, а также съ Калйлой и Димной.

Кромѣ Ибн-ад-Мукаффи, рядъ писателей эпохи расцвѣта арабской мусульманской литературы интересовался темами, связанными съ персидской стариной. Одинъ изъ нихъ—Абѣн-ибн-Абд-ал-Хумайдъ ар-Ракъшй (имяче Абѣн-ал-Тѣхикй) избралъ рядъ темъ изъ старо-персидской письменности и переложилъ ихъ стихами; таковы были (Фихристъ, 119, 1—8 и 163, 7—10)—Калйла и Димна, книга о Вархвамѣ и Юсафѣ, книга Синдбадѣ, книга о Маадакѣ, наконецъ, книги о двухъ популяризированныхъ представителяхъ сасанидской династии—книга о дѣяніяхъ Ардешіра и книга о дѣяніяхъ Аушнривана³⁾. Другой, Ахмед-ибн-Абн-Тѣхиръ Тайфуръ⁴⁾ написалъ (Фихристъ, 146, 21) специально книгу о Хурмузѣ, смѣя Аушнривана⁵⁾. Несомнѣнно дальѣе, что писатели персидскаго происхождения въ своихъ сочиненіяхъ по «адабу» также слѣдовали персидскимъ образцамъ⁶⁾. Въ связи съ этой же литературой стоялъ рядъ сочиненій этого рода, упоминаемыхъ въ Фихристѣ. Возможно также, что въ этой литературной персидской

¹⁾ О политическихъ идеяхъ послѣдней ср. I. Pizzi, *Le idee politiche di Nizām-ud-dīn*, GSAI, X, 1897, 131—141.

²⁾ *ادب من آداب الفرس* — Tabari, *Annales*, III, 1309, 6—11. Ср. E. G. Brown, *A Literary History of Persia*, I, 332.

³⁾ Стихотворная история Аушнривана встрѣчается и въ позднѣйшей персидской литературѣ — см. E. Sachau, *Contributions to the knowledge of the Persian Literature*, JRAS, N. S., IV, 1870, 258 слѣд.

⁴⁾ О немъ см. вышесказанную статью бар. В. Р. Розена, *Объ антологія Ахмед-ибн-Абн-Тѣхиръ*.

⁵⁾ *کتاب مرتبة هرمز بن کسری نوشروان*.

⁶⁾ Такова, вѣроятно, была *کتاب الاداب* пѣвца *بن عبدوس* (Фихристъ, 139, 16, 18).

традиции коренятся и некоторые изъ сочиненій, озаглавленныхъ «книги завѣщаній», значительное число которыхъ мы находимъ въ томъ-же Фихристѣ¹⁾.

Этико-дидактическіе трактаты въ формѣ наставленій или завѣщаній составляютъ своеобразную группу литературныхъ памятниковъ, генезисъ которыхъ въ мусульманскихъ литературахъ можетъ быть установленъ лишь послѣ разсмотрѣнія сходныхъ сочиненій въ персидской литературѣ сасанидскаго времени. Примеры подобнаго рода завѣщаній, обработанныхъ литературно, по заглавію въ большей части псевдоэпиграфическихъ и восходящихъ къ до-мусульманской эпохѣ, мы уже видѣли въ «книгѣ завѣта Ардешіра» или «пандіамакѣ Кисры Аушнривана».

V.

Выше мы указывали переводы Ибн-ад-Мукаффи изъ персидскихъ книгъ. Кромѣ книгъ этико-дидактическаго содержанія, среди нихъ были также книги историческаго характера. Всѣ эти переводы не дошли до насъ. Отрывки-же изъ этихъ переводовъ сохранились въ подлинникахъ и пересказахъ. Особенно важенъ былъ переводъ книги Худей-наме, значеніе которой уже давно оцѣнено въ наукѣ: определено ея отношеніе къ Шѣхнаме, обследованы различныя ея переводы въ мусульманскую эпоху и т. д. Потеря этого сочиненія, едва-ли не важнѣйшаго памятника всей среднеперсидской литературы, особенно существенна потому, что въ немъ утеряно среднее звено въ построеніи исторической эволюціи Ирана, построеніи, идущемъ изъ религіознаго и церковнаго законодательства черезъ официальную редакцію исторической традиціи къ возмѣ національнаго прошлаго. Весьма важно также значеніе другой книги, *Айн-наме*²⁾, «книги установленій»,

¹⁾ 78, 13; 130, 10; 203, 11; 204, 15—16; 204, 20; 207, 21; 210, 23; 212, 22—23; 217, 4—5; 220, 20; 222, 14; 234, 20; 281, 20; 282, 1.

²⁾ *Объ Айн-наме*, см. ниже, а также мою книгу *Материалы изъ арабскихъ источниковъ* и т. д., 63—66 (=175—178). Какъ Мас'удѣ въ *Китаб-ат-тавѣхъ*, такъ и Асадѣ въ *Лугат-и-Фурсъ* (*Asad's neupersisches Wörterbuch Lughat-i Furs, herausg. von P. Nopp, Berlin, 1897, 110, 1*) отождествляютъ слово *آتین* съ *رسم*, установленіе,

обычай. О словѣ *آتین* въ иранскихъ языкахъ, см. P. Nopp, *Grundriss der neupersischen Etymologie*, Strassburg, 1893, 15—16, H. Hübschmann, *Persische Studien*, Ib, 1895, II и BGA, IV, 175 и VIII, *Glossarium*, IX. Для пониманія стариннаго словоупотребленія имѣетъ значеніе современное персидское выраженіе *داد و آتین*

داد, въ смыслѣ «религіозные законы и обычаи»; въ этой фразѣ слово *داد* соответствуетъ современному мусульманскому *شرعة*, а слово *آتین* — *عادة*. Въ Умайядскую эпоху слово это имѣло еще специальное значеніе «позитивъ» или н. б. не регулируемыхъ законовъ, но увеличивавшихъ согласно обычаю повинностей — см. J. Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz*, 189.

важного источника для внутренней истории Сасанидского государства, включавшаго въ себя и сасанидскую „табель о рангах“, (Гих-наме¹⁾). Судя по указанию Фихриста (118, 20), можно думать, что исторической же была и книга Таджъ, такъ какъ въ немъ поясняется, что эта книга трактовала о „дѣяніяхъ Аушнрвѣна“. Дѣйствительно, среди книгъ, написанныхъ персами на эпическихъ и историческихъ темъ и упомянутыхъ въ томъ же Фихристе (305, 9—10)²⁾, упоминается и книга Таджъ. Здѣсь, однако, она характеризуется не какъ трактатъ о „дѣяніяхъ Аушнрвѣна“, а какъ сочиненіе, заключающее въ себѣ предвѣщанія персидскихъ царей³⁾. Возможно, что книга Иби-ал-Мунаффы не была прямо переводомъ персидской книги, тѣмъ болѣе, что заглавіе это прилагалось и въ некоторыми другими арабскими писателями того времени къ своимъ сочиненіямъ⁴⁾.

Барономъ В. Р. Розеномъ были отмѣчены въ свое время⁵⁾ цитаты изъ какой-то книги Таджъ въ Уѣн-ал-ахбаръ Иби-Кутейбы. Цитаты эти находятся лишь въ первой части Уѣн-ал-ахбаръ. Всѣ эти отрывки, числомъ восемь, имѣютъ дидактическій характеръ; за исключеніемъ трехъ, всѣ возводятся къ Кисрѣ Эберрайну и заключаютъ его наставляющія сына (два), секретарю, казначею, хаджибу; изъ остальныхъ трехъ одно заключаетъ общаго характера изреченіе практической политики, другое—наставленіе древне-персидскаго царя неапрямъ, третье—изреченіе одного изъ секретарей царя. Такимъ образомъ, всѣ эти цитаты носятъ этико-дидактическій характеръ, лишь приспособлен-

¹⁾ Весьма вѣроятно, что въ связи съ матеріалами этой книги стояли и сборники персидскихъ родословій, занесенный извѣстнымъ Иби-Хурдадбе (Фихристе, 149, 4) и представлявшій своеобразную антитезу многочисленнымъ сборникамъ арабскихъ племенныхъ и семейныхъ родословій.

²⁾ Тутъ называются во-первыхъ двѣ персидскія Джабала-ибн-Салимъ книги: 1) о Рустанѣ и Исфаидѣрѣ и 2) о Вахрѣмѣ Чубѣхъ (т. е. извѣстный романъ о немъ, ср. Noldeke, Tabari, 474—478), заглавіе—книга о Шахривадѣ съ Эберрайномъ (имѣющая несомнѣнное отношеніе къ рамкѣ Тысячи и одной ночи), книга Киривмадиль о дѣяніяхъ Аушнрвѣна (что-нибудь въ родѣ известной вавилонской напѣи съ тѣмъ же заглавіемъ объ Ардешѣрѣ), интересующая насъ книга Таджъ, книга о Дарѣ и золотомъ ядоу, Аѣн-наме, Худба-наме, книга о Вахрѣмѣ Турѣ и его братѣ Нарѣ, я, наконецъ, еще одна книга объ Аушнрвѣхъ.

³⁾ كتاب الناج وما تفالت به (تألفت فيه ملوکهم).

⁴⁾ Напр. Абу Убайдой, см. Goldziher, Muhammedanische Studien, I, 108.

⁵⁾ См. Bar. V. Rosen, Zur arabischen Literaturgeschichte der älteren Zeit. I Ibn Qutaybi: Kitāb Ujūn al-akhbār (Mélanges Asiatiques, VIII, 1880, 740—778, спец. 774—775—Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St-Petersbourg, 27, 1881, 55—78). Цитаты эти по изданію Brockelmann'a соответствуютъ слѣдующимъ страницамъ: 21, 12—16, 27, 11—13, 32, 2—8, 44, 10—45, 3, 64, 10—80, 3, 80, 2—14, 107, 2—17, 120, 10—121, 3.

ной къ историческимъ условіямъ и по общему типу скорѣе всего должны были бы входить въ составъ политическихъ руководствъ для властителей, такъ называемыхъ Fürstenspiegel. Подобнаго рода отрывки сохранились въ тронныхъ рѣчахъ и завѣщаніяхъ сасанидскихъ царей, которыя мы встрѣчаемъ въ разныхъ арабскихъ историческихъ и антологическихъ сочиненіяхъ, касающихся сасанидской Персіи, а также въ Шāхнāmā.

Гутшмицъ также уже отмѣтилъ¹⁾, что у персидскихъ историковъ сообщаются о каждомъ сасанидѣ его изреченія и указали, что относительно Ардешѣра и Аушнрвѣна эти изреченія могли имѣть основанія, такъ какъ съ именемъ перваго была извѣстна „книга завѣта“, а многочисленныя поучительныя изреченія втораго ходили въ народѣ. Прибавимъ, что, какъ мы указали выше, отъ втораго тоже сохранилась подобнаго рода „книга завѣта“. Изреченія остальныхъ сасанидовъ Гутшмицъ считалъ искусственными, краткими характеристиками каждаго изъ нихъ и тогда-же высказалъ слѣдующее предположеніе: не представляли-ли эти изреченія текстъ къ картинамъ той иллюстрированной портретами царей книгъ, которой пользовался Хамза Исфахѣнскій и которую видѣлъ Мас'удѣ²⁾.

Согласно показанію послѣдняго³⁾, онъ видѣлъ эту книгу въ Истахрѣ, въ одномъ аристократическомъ персидскомъ семействѣ, и она заключала, кромѣ наложенія многихъ наукъ, исторію персидскихъ царей и ихъ царствованія, а также описаніе памятниковъ, которые они воздвигли; въ ней были портреты сасанидовъ и вся она была составлена по документамъ, найденнымъ въ царской сокровищницѣ. По матеріаламъ отсюда-же были нарисованы и ихъ портреты. Книга была окончена въ 113 г. Хиджры (731 г. по Р. X.) и переведена для халифа Хшѣма съ персидскаго на арабскій языкъ⁴⁾.

Мы выше приводили уже извѣстія Истахрѣ и Иби-Хаукала о замкѣ Джиссъ и о сохраненіи въ немъ свитковъ съ изображеніями сасанидскихъ царей. Весьма вѣроятно, что при воспроизведеніи этихъ изображеній царемъ руководилъсь какъ находившимся недалеко отъ этого замка барельефами, такъ и художественной традиціей тѣхъ иллюстрацій, которыя они находили въ древнихъ книгахъ, въ родѣ упомянутой Мас'удѣ, несомнѣнно находившихся въ ихъ архивахъ⁵⁾.

¹⁾ Gutschmid, Kleine Schriften, III, 35—36.

²⁾ Объ этой книгѣ ср. еще Gutschmid, id. III, 150—151.

³⁾ BGA, VIII, 106, 0—107, 2, пер. Carra de Vaux, 150—151. Ср. Christensen, 90—91.

⁴⁾ Ср. Gutschmid, 150—151.

⁵⁾ Въ связи съ древней традиціей, но также въ зависимости отъ новыхъ научныхъ исследованийъ, стоятъ портреты сасанидскихъ царей въ новѣйшей *Наме-и-Хуррвѣна* «Наме-и-Хуррвѣна»,—см. напр. тегеранское изданіе 1285 г. X. (= 1868 г. по Р. X.), томъ I.

Вместѣ съ литературной традиціей должна была переживать и традиція художественная. Весьма вѣроятно что тѣ особы, персидскія краски ¹⁾, которыя были уже неизвѣстны, по словамъ Мас'уді, въ его время, съ золотомъ, серебромъ и мѣднымъ порошокомъ, употреблялись также и минеральными, каллиграфіей которыхъ восхищались мусульманскіе писатели ²⁾ и стиль иллюстрированныхъ рукописей которыхъ долженъ быть походить на стиль иллюстрацій тѣхъ книгъ, которыя въ X-мъ вѣкѣ хранились въ замкѣ Джиссъ, а раньше были широко распространены въ персидскихъ кругахъ ³⁾.

Возвращаясь къ предположенію Гутшмида. Если-бы онъ зналъ цитаты изъ книги Тэдждъ въ 'Уйн-ал-ахбаръ, то, вѣроятно, привелъ бы ихъ въ подтвержденіе своей гипотезы. Тогда можно было-бы также сопоставить упоминающуюся у Мас'уді книгу съ книгой Тэдждъ, называемой среди написанныхъ персами книгъ въ Фихриетѣ. На осно-

¹⁾ Въ связи съ искусствомъ персидскихъ каллиграфовъ и иллюстраторовъ сасанидской эпохи стоитъ сказаніе древнихъ мусульманскихъ писателей объ Авестѣ, написанной Зороастромъ золотыми красками на пергаменту, а также о каллиграфіи золотыми-же красками некоторыхъ старинныхъ персидскихъ книгъ (ср. въ Зафар-наме сообщеніе о томъ, что Аушширайя приказала написать изреченіе Бузурджихра золотомъ водою — *باب زر*). Изъ сасанидской древности идетъ, вѣроятно, обычай писать на цветныхъ пергаментѣ или бумагѣ — шесты книги, о которой говоритъ Мас'уді, были опрашены изъ «спуртуровыхъ» цвѣтовъ.

²⁾ Ср. *Erwin's, Literary History*, I, 105—106.

³⁾ Предположеніе (*Zotenberg, Th'ālihi*, XII), согласно которому Фирдаусъ издѣль иллюстрированную «книгу царей», основано на недоразумѣніи. Дѣло въ томъ, что соответствующіе стихи переведены неправильно у Моһ'ри (IV, 700—701, стихи 4071—4075). Стихи эти читаются такъ:

یکی پیر بد نامش آزاده سرو — که با احد سهل بودی سرو
 کجا نامه خسروان داشتی — تن و پیکر پهلوان داشتی
 دلی پر ز دانش سری تر سخن — زبان پر ز گفتارهای کهن
 بسام نریان کشیدی نژاد — بسی داشتی رزم رستم بیاد

Моһ'ри переводитъ эти стихи такъ: «Il y avait un vieillard, nommé Azadsh Serw, qui demeurait à Merw, chez Ahmed fils de Sahl; il possédait un livre des rois dans lequel se trouvaient les portraits et les figures des Pehevasse. C'était un homme au coeur plein de sagesse, à la tête remplie d'éloquence, à la langue nourrie d'anciennes traditions; il faisait remonter son origine à Sam, fils de Neriman, et il savait bien des choses sur les combats de Kuestem». Правильный же переводъ будетъ: «Была лѣтняя старость, по имени Ладш-Сервъ, жившій въ Мервъ съ Ахмедомъ, сыномъ Сахла. Онъ имѣлъ «книгу царей». Тѣло въ лицѣ онъ было безвѣстно; сердце его было полно мудрости, голова полна краснорѣчія, а на устахъ его всегда были рассказы о древнихъ временахъ. Происходящій своею отъ воеводъ изъ Саму, сыну Неримана и храниль въ памяти много рассказовъ о битвахъ Рустана».

ваніи этого послѣдняго сочиненія, можно утверждать, что въ сасанидскую эпоху существовала какая-то Тэдждъ-наме, сопоставляемая съ Худай-наме и Айн-наме. Цитаты въ 'Уйн-ал-ахбаръ не содержатъ ничего специально относящагося къ Аушширайяну, а потому и «книга Тэдждъ о дѣяніяхъ Аушширайяна», называемая въ Фихриетѣ среди сочиненія Ибн-ал-Мукаффа, врядъ-ли заключала въ себѣ то, что цитруется въ 'Уйн-ал-ахбаръ; для установленія-же ея отношенія къ сасанидской книгѣ Тэдждъ пока слишкомъ мало данныхъ.

VI.

Въ Фихриетѣ (244, 25—245, с) приведенъ рядъ именъ главнѣйшихъ переводчиковъ съ персидскаго языка на арабскій. Конечно, списокъ этотъ далеко не полный; авторъ назвалъ лишь нѣкоторыхъ, потому-либо особенно обратившихъ на себя его вниманіе переводчиковъ. Данными этого мѣста Фихриета уже неоднократно пользовались въ предшествующей литературѣ, но весь этотъ отдѣлъ полностью не разсматривался. Мы думаемъ, что изъ этого перечня можно заключить объ общемъ характерѣ содержанія тѣхъ переводовъ, которые дѣлались съ персидскаго на арабскій, а также и прочесть нѣкоторыя дальнѣйшія указанія между строкъ этого списка именъ.

Разсмотримъ этотъ списокъ въ послѣдовательности. Прежде всего, какъ слѣдуетъ ожидать, называется Ибн-ал-Мукаффа, о которомъ подробно говорится въ другомъ мѣстѣ Фихриета. Далѣе слѣдуютъ: семья Наубахта; Мусъ и Юсуфъ, сыновья Хайда; Асу-х-Хасанъ 'Али-ибн-Зейдъ ат-Темимі—изъ его главнѣйшихъ переводовъ указываются «таблицы Шахрийра»; Хасан-ибн-Сахль, упомянутый въ главѣ объ астрологахъ; Баллазурі; Джабала-ибн-Салимъ, секретарь Хинъама; Исхакъ-ибн-Найлъ, переводчикъ персидской исторіи, называвшейся Худай-наме; Мухаммед-ибн-ал-Джахмъ ал-Бармекі; Хинъам-ибн-ал-Касимъ; Мусъ-ибн-Исъ ал-Исраві; Зейдъ-ибн-Шайхъ ал-Исфахлій; Мухаммед-ибн-Вахрамъ ал-Исфахлій; Вахрамъ-ибн-Мердншайхъ, мубадъ города Сабура въ Фарсѣ; Умар-ибн-ал-Фаррухънъ, относительно котораго авторъ Фихриета отсылаетъ къ специальному упоминанію его среди отдѣльныхъ авторовъ.

Разсмотрѣніе вышеприведенныхъ именъ переводчиковъ въ послѣдовательности можетъ, мы думаемъ, дать матеріалы для затронутого нами выше вопроса о различнаго рода категоріяхъ персидской литературной традиціи въ первые вѣка ислама.

Ибн-ал-Мукаффа стоитъ на первомъ мѣстѣ, принадлежащемъ ему по праву — онъ былъ истиннымъ энциклопедистомъ-переводчикомъ, знакомящимъ арабское общество со всеми проявленіями духовной жизни сасанидской Персіи въ ихъ литературномъ выраженіи: онъ

переводить и научным, и энциклопедическим, и энцикло-дидактическим сочинения. Поэтому, вполне понятно, что в Фихристе ему было посвящено специальное сообщение, выше нами приведенное.

Упоминаемая далее семья Наубахта представляет собою группу ученых, упомянутых в Фихристе отдельно¹⁾. Глава их Наубахт был астрологом халифа Мансура, а сын его Абū-Сахль наследовал должность отца. Потомки Наубахта писали книги как по астрологии, так и по правоправлению. Персидскую литературную традицию скорбь всего надо видеть в астрологических трудах потомков Наубахта. Автор Фихриста как бы подтверждает это значение их, так как, упоминая далее отдельно Хасан-ибн-Сахла, который, как то указал уже Флегель, был один из тех же потомков Наубахта, говорит, что он будет специально упомянут в главе об астрологах. Такого же научного характера была, несомненно, и деятельность упоминаемых там же Мусы и Юсуфа, сыновей Халида²⁾, и ат-Темими, автора астрономических таблиц „Зидж-аш-Шахрир“³⁾. Таким образом, эти следующие за Ибн-ал-Мукаффой переводчики образуют как-бы особую группу переводчиков ученых сочинений с персидского на арабский.

Упоминаемые далее Баллаур и Джабала-ибн-Салим уже упомянуты выше—один перевел стихами „книгу завѣта Ардешира“, а другой книгу о Рустемѣ и Исфендиарѣ, а также роман о Бахрамѣ Чубинѣ. Таким образом, темы, затронутые этими писателями, могут быть названы энциклопедической и энцикло-дидактической. Чисто же историческими вопросами интересовались следующие семь переводчиков от Ибра-ибн-Язда до мубада Бахрама. Эти лица достаточно известны в специальной литературе; они—переводчики на арабский язык Худай-нама⁴⁾. Таким образом их мы можем также выделить в особую группу.

Особнякомъ стоитъ послѣдній изъ названныхъ въ этомъ мѣстѣ Фихриста переводчиковъ—Умар-ибн-ал-Фарруханъ. Онъ совершенно независимъ, какъ переводчикъ историческихъ трудовъ, почему и не можетъ быть включенъ въ группу лицъ, упомянутыхъ передъ нимъ. Съ другой стороны, если-бы онъ былъ названъ въ этомъ мѣстѣ Фихриста какъ переводчикъ сочиненій научнаго содержания, то ему слѣдовало бы мѣсто не въ концѣ перечня, а среди переводчиковъ этого рода книгъ, т. е. послѣ Ибн-ал-Мукаффы и среди потомковъ

¹⁾ См. 173,20—177,9; 177,9—19; 274,3—14; 275,25—26. Ср. Ибн-ал-Кифти, 165,1—2; 409,3—14.

²⁾ Упомянуты о первомъ ср. у Ибн-ал-Кифти, 171,10—11.

³⁾ См. вышеприведенную статью бар. В. Р. Розена, къ вопросу объ арабскихъ переводахъ Худай-Нама, 173—176, 182—180.

Наубахта и другихъ вышеупомянутыхъ лицъ. Поэтому, мы думаемъ, что Умар-ибн-ал-Фарруханъ является переводчикомъ какого-то другого рода сочиненія или, можетъ быть, сочиненій. Въ подтверждение нашего предположенія мы должны обратиться къ тому мѣсту Фихриста, гдѣ перечислены книги этого автора и къ которому отсылаетъ самъ ал-Надѣмъ въ разбираемомъ нами перечисленіи арабскихъ переводчиковъ съ персидскаго. Прибавимъ, что мы считаемъ возможнымъ искать результатовъ его деятельности, какъ переводчика съ персидскаго, среди мазонитовъ въ Фихристе его сочиненій потому, что сочиненія этого рода упомянутыхъ въ перечнѣ писателей имѣются при перечисленіи ихъ сочиненій въ различныхъ мѣстахъ Фихриста (напр. Джабала-ибн-Салимъ и Баллаур); въ противномъ случаѣ, т. е. если эти сочиненія не упомянуты, характеръ ихъ легко опредѣляется по характеру той категоріи, къ которой они отнесены (напр. переводы ученыхъ сочиненій и Худай-нама).

Кромѣ этого мѣста Фихриста, Умар-ибн-ал-Фарруханъ табаристанецъ названъ тамъ еще дважды. Одинъ разъ мѣлькомъ (265,23—26)¹⁾, какъ толкователь астрономическихъ книгъ Дороса Сидонія, и другой разъ (273,14—19) въ нѣсколькихъ строкахъ, специально ему посвященныхъ²⁾. Здѣсь онъ названъ, какъ толкователь-же Птолемея, именно его „четверокишкія“ въ переводѣ ал-Батрика Яхья-ибн-ал-Батрика, и какъ авторъ двухъ сочиненій: одного—астрономическаго содержания, другого—озаглавленнаго „Китѣб-ал-махъсинъ“ т. е. «книга о хорошихъ качествахъ и поступкахъ»³⁾. На этой послѣдней книгѣ мы нѣсколько и остановимся въ нашихъ цѣляхъ.

Умар-ибн-ал-Фарруханъ упомянутъ въ отдѣлѣ о сочиненіяхъ астрономовъ, математиковъ, физиковъ, механиковъ и музыкантовъ. Въ этомъ отдѣлѣ названъ рядъ писателей, писавшихъ сочиненія по этимъ наукамъ, начиная отъ Эвклида и кончая современными ал-Надѣму арабскими писателями; среди нихъ названы, между прочимъ, и потомки Наубахта. Ни одинъ изъ нихъ не писалъ книги съ названіемъ „Китѣб-ал-махъсинъ“, являющейся, повидимому, самостоятельной рабо-

¹⁾ Ср. Ибн-ал-Кифти, 184,0—10.

²⁾ Ср. Ибн-ал-Кифти, 241,20—242,12 (его названіе было также найдено въ Фихристе, II, 110—111 и въ ZDMG, XXV, 1871, 413—415); ср. еще упоминаніе его Ib. 98,2 и 184,10.

³⁾ Очеркъ литературной деятельности этого писателя, какъ ученаго, былъ данъ въ работѣ Н. Suter, Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke, Abhandlungen zur Geschichte der mathematischen Wissenschaften, X—Supplement zum 45 Jahrgang der Zeitschrift für Mathematik und Physik, Leipzig, 1900, 7—8. У Хаджаи-Халифы приведены лишь астрологическія сочиненія Умар-ибн-ал-Фаррухана, I, 199 и V, 35, 360. Объ этомъ писателѣ см. еще Justi, Namenbuch, 95, 264 15 и 19.

той Умар-ибн-ал-Фаррухъна. Книга эти, даже, должна была быть не научного, агрономического или математического характера, такъ какъ касалась совсѣмъ другой темы—хорошихъ качествъ и поступковъ. Названа-же она была въ этомъ отдѣлѣ только потому, что здѣсь были упомянуты главныя сочиненія Умар-ибн-ал-Фаррухъна. Хорошіе качества и поступки составляютъ, какъ мы говорили раньше, любимѣйшую тему персійской литературы, которая въ главномъ своемъ составѣ можетъ быть прямо названа этико-дидактической; таково содержаніе не только «андаржей» или «пандімаковъ», но и ряда трактатовъ на религиозныя темы. Поэтому мы думаемъ, что именно благодаря этой книгѣ, Умар-ибн-ал-Фаррухънъ попалъ въ число главнѣйшихъ переводчиковъ съ персидскаго на арабскій и въ числѣ этихъ переводчиковъ онъ является стоящимъ нѣсколько особнякомъ, единственнымъ представителемъ своеобразной категоріи переводовъ—этико-дидактическаго характера и тѣсно связанныхъ съ вопросами персійской религіи. Умар-ибн-ал-Фаррухънъ былъ, возможно, первымъ, введшимъ этого рода литературныя произведенія въ арабскую литературу, при чемъ онъ, надо думать, пользовался какъ матеріалами, такъ и идеями персійскихъ трактатовъ. Уроженецъ Табаристана, онъ, по словамъ Ибн-ал-Кифтї, восходящимъ къ Абу-Ма'шару ал-Балхї, былъ въ хорошихъ отношеніяхъ съ Бармекидомъ Джа'фаромъ, а позже съ везиромъ Мамунъ Фадль-ибн-Сахломъ, который и рекомендовалъ его Мамуну; для этого халифа онъ сдѣлалъ рядъ переводовъ. Рѣзко выраженныя симпатїи всѣхъ этихъ лицъ къ персидской литературной традиціи должны были содѣйствовать его дѣятельности не только въ переводахъ научныхъ сочиненій, но и въ сохраненіи персидской этико-дидактической литературной традиціи.

Книги съ заглавіемъ «Китāб-ал-махāsинъ» встрѣчаются въ Фихриствѣ, но весьма не часто, всего нѣсколько разъ. Такъ, извѣстному Ибн-Кутейбѣ приписывается одна книга съ такимъ заглавіемъ (77,21), написанная, конечно, позже книги Умар-ибн-ал-Фаррухъна, такъ какъ Ибн-Кутейба родился въ самомъ концѣ правленія Мамуна и его литературная дѣятельность должна быть отнесена къ половинѣ IX-го вѣка. Интересъ Ибн-Кутейбы къ персидскимъ литературнымъ матеріаламъ несомнѣненъ; отсюда можно заключить, что и его Китāб-ал-махāsинъ не была чужда этимъ матеріаламъ, а по формѣ могла быть прямымъ имъ подражаніемъ. Затѣмъ, интересно, что книги съ такими заглавіями приписываются преимущественно шитскимъ писателямъ: таковы—Абū-и-Надръ Мухаммед-ибн-Мас'удъ ал-'Айнї, написавшій «Китāб-махāsин-ал-ахлākъ» т. е. «Книгу о хорошихъ нравахъ» (195,10) и Абū-'Абд-ул-лахъ Мухаммед-ибн-Халидъ ал-Баркї, написавшій «Китāб-ал-махāsинъ» (221,3—4, ср. тамъ-же 7—9); интересъ шитскихъ

писателей къ персидской традиціи также несомнѣненъ. Книгу съ тѣмъ же заглавіемъ «Китāб-ал-махāsинъ» написалъ еще пѣвнїй Ибн-ал-Харунъ (148,17), авторъ, помѣщенный въ Фихриствѣ среди писавшихъ объ «адабѣ» и самъ написавшій книгу, подъ заглавіемъ «Китāб-ал-ādābъ»; вопросомъ адаба, какъ мы говорили выше, тѣсно связаны также съ персидской традиціей. Эта традиція можетъ быть переживаетъ позже въ книгахъ на тему «о хорошихъ качествахъ адаба»¹⁾. Мы думаемъ, что всѣ эти книги связаны съ персидской литературной традиціей, въ ближайшихъ отношеніяхъ къ которой стоитъ «книга о хорошихъ качествахъ и поступкахъ» упомянутого въ Фихриствѣ переводчика съ персидскаго языка на арабскій табаристанецъ Умар-ибн-ал-Фаррухъна.

Въ связи съ этими книгами «о хорошихъ качествахъ»²⁾ стоятъ, по нашему мнѣнію, и книги «о хорошихъ качествахъ и ихъ противоположностяхъ» или «о добродѣтеляхъ и порокахъ», «Кутуб-ал-мазāsинъ уа-л-аддāдъ» или «Кутуб-ал-махāsинъ уа-л-масāвї». Хотя въ Фихриствѣ мы не встрѣчаемъ книгъ съ такимъ заглавіемъ, однако отъ начала X-го вѣка мы имѣемъ книгу съ такимъ названіемъ, авторомъ которой былъ Ибраһимъ-ибн-Мухаммедъ ал-Байхакї³⁾. Съ названіемъ «Китāб-ал-махāsинъ уа-л-аддāдъ» мы имѣемъ также сочиненіе, приписываемое Джамхзу⁴⁾. Обѣ эти книги восходятъ, повидимому, къ общему источнику⁵⁾. Вспомнївъ возможно, что антидезмъ не были исключены и изъ «кутуб-ал-махāsинъ», изъ которыхъ въ свою очередь развились, благодаря обилію противопоставленій, особыя книги—о хорошихъ качествахъ и ихъ противоположностяхъ. Продолжая то-же сравненіе съ персидской литературой, мы отмѣчаемъ, что подобнаго рода противопоставленія являются въ ней весьма употребительнымъ приемомъ. Въ духовной этической литературѣ естественно встрѣтити опредѣленія того, что «приличествуетъ» и того, что «не приличествуетъ»⁶⁾. Какъ извѣстно, съ такимъ заглавіемъ (даннымъ, впрочемъ, позже) мы имѣемъ пехле-

¹⁾ Напр. въ Махāsин-ал-адабъ Ибн-ал-Харунъ, см. С. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur, Weimar, 1898, I, 351.

²⁾ Не стоитъ ли въ связи съ этого рода таковой восточный рассказъ индїйской царевны селендскому царю Нахшму въ арабскомъ сочиненіи Низаг-ал-арабъ (Brown, Some Account of the Arabic work entitled Nihāyat'ul-'arab etc., 225—discourse of the different kinds of beauty) и называющагося въ персїи, сообщаемой въ Китāб-ал-махāsинъ уа-л-аддāдъ?

³⁾ Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Baihaqi, Kitāb al-mahāsini wal-masāwi, herausgegeben von Dr. F. Schwally, Gießen, 1902.

⁴⁾ Le livre des beautés et des antithèses attribué à Abu Othman Amir Ibn Bahr al-Djibli, texte arabe publié par G. Van Vloten, Leyde, 1898.

⁵⁾ См. респонса Барбїер-де-Монурга'са на надъ Махāsинъ уа-л-аддāдъ въ Revue Critique, I, 1906, 278.

⁶⁾ نه شایب — شایب.

вийский трактат, время составления которого возводит к VII—IX вв. нам по Р. Х.). Сопоставляя персидские трактаты по вопросам о том, что подобает делать и что заслуживает осуждения, с арабскими сочинениями о хороших и дурных качествах и поступках, нужно, конечно, иметь в виду главным образом общий характер, общую форму, равно как культурные условия эпохи, когда эти сочинения писались, т. е. условия интенсивного сближения—культурного вообще, литературного в частности—между арабской и персидской народностями, между исламом и парсианом. Не только в деталях, но и по существу эти сочинения должны были сильно взаимодействовать—в такой мере, в какой должны отличаться написанный духовным лицом этический трактат от дидактического сочинения с сильным новаторским элементом, принадлежащего перу светского человека. Эти литературные памятники должны различаться так же, как их авторы, и относительно них мы должны провести ту же параллель, какую выше проводили между персидским духовенством и иранофильской партией Шу'убия. Общий характер их литературной деятельности должен был отразиться и в этом роде литературных произведений.

Быть может в связи с этим же литературным общением стоит и форма известных в интересующий нас период арабских сочинений «о вопросах и ответах»¹⁾. Ведь именно в такой форме написаны некоторые из известнейших персидских сочинений, напр. Мейн-Я-храд²⁾ и Дадистан³⁾. Второе из этих сочинений весьма определенно относится к IX-му в. Содержание, конечно, могло в зависимости от вышеприведенных условий сильно отличаться в обоих случаях.

В заключение настоящей главы укажем значение поставленных нами выше в связи с персидской литературной традицией арабских сочинений о хороших и дурных качествах и поступках для сохранения литературных материалов. Уже ранее нас было отмечено значение цитат в древних арабских антологиях из персидских исторических сочинений⁴⁾. Такого рода цитаты имеются и в книгах о хороших и дурных качествах и поступках; более того, их имеется в них значительное количество и весьма важных по со-

¹⁾ Shāyast lā-shāyast — см. E. W. West, Pahlavi texts, part I, Oxford, 1880, — The Sacred Books of the East, vol. V, LIX—LXVII, 237—407.

²⁾ كتب المسائل و الجوابات.

³⁾ E. W. West, Pahlavi texts, p. III (= Sacred Books of the East, XXIV), Oxford, 1895, XV—XXV, 1—115.

⁴⁾ Ib., p. II (= S. B. E., XVIII), Oxford, 1882, XXII—XXV, 1—277.

⁵⁾ Ср. напр. Nöldcke, Nationalepos, 13 (= GPh, II, 142).

держанию—обстоятельство, весьма существенное для исследования переживания персидской литературной традиции. Многие из подобных цитат в этих книгах находятся, конечно, и в других антологиях. В нижеследующих строках мы отмечаем несомненные цитаты на персидские сюжеты из «Ал-махисинь уа-л-масйив» и в «Ал-махисинь уа-л-аддаль».

У Байхаки мы находим эти сюжеты на следующих страницах: 3, 5—6 (изречение Бузурджихра); 114, 4—11 (рассказ о царь Кубад); 114, 11—117, 3 (рассказ о битве при Зу-Кар); 128, 11—12 (изречение Ануширвана); 133, 7—136, 2 (рассказ об Ануширване, царь Хазарь, постройка Дербента и чудесах Каспийского моря); 136, 2—138, 7 (рассказ о Кисре Эберейзе); 138, 16—139, 1 (рассказ о Ширюа и яде Эберейза); 153, 8—154, 6 (изречение Ардешира и предания о нем); 155, 12—157, 3 (рассказ о Кисре Эберейзе); 168, 11—19 (о послых сасанидских царей); 168, 19—169, 3 (изречение Ардешира); 170, 15—171, 7 (Исадеджирд и Бахрам); 171, 18—172, 4 (персидская поговорка); 185, 10—186, 14 (рассказ о Бахраме, сыне его и дочери мерзавца); 202, 2—3 (изречение Бахрама Джюра); 202, 5—9 (изречение мубада Эберейза); 202, 14—16 (изречение Бузурджихра); 202, 16—203, 2 (спорь араба и перса о гостеприимстве); 310, 18—18 (изречение Ануширвана по персидски); 313, 7—8 (персидское изречение); 372, 11—18 (изречения Бузурджихра, Кисры и персидских мудрецов); 376, 1—9 (надписи на персидских погребальных сооружениях мавзольях); 396, 10—13 (изречение некоего Вахшбюра); 411, 6—16 (рассказ о Кисре Ширюа); 427, 2—4 (изречение персидского мудреца); 490, 2—7 (рассказ о Кисре Эберейзе); 494, 12—495, 14 (рассказ об Ануширване); 496, 18—497, 5 (рассказ о Кисре Кубад); 505, 2—506, 2 (рассказ о Бахраме Джур); 506, 2—11 (рассказ об Ануширване); 537, 9—538, 12 (рассказ о Хурмузе, Бахраме Чубине, Ануширване и изречение Ардешира); 553, 10—18 (2 рассказа об Ануширване); 560, 4—562, 15 (рассказ о Кисре и царь Хир); 571, 1—3 (изречение Кисры, сына Хурмуза); 592, 6—593, 14 (рассказ о Кисре Ширюа).

В «Ал-махисинь уа-л-аддаль» мы находим цитаты на персидские темы в следующих местах: 21, 4—10 (рассказ о Кисре Эберейзе); 25, 16 (изречение Кисры); 37, 12—14 (изречение Ануширвана); 53, 14—16 (изречение Кисры, сына Хурмуза); 78, 5—9 (изречение Бахрама Джюра); 78, 9—14 (изречение мубада Эберейза); 79, 2—6 (изречение Бузурджихра); 79, 6—11 (спорь араба и перса о гостеприимстве); 168, 20—169, 3 (изречение Ануширвана по персидски); 170, 2—3 (персидское изречение); 173, 8—10 (изречения Бузурджихра, Кисры и персидского мудреца); 242, 12—251, 4 (рассказ о Балше, идиотской цареве).

и дочери повюха¹⁾; 251, 4—17 (рассказ о смерти Ширинъ); 252, 2—255, 15 (рассказ о Бистамъ и Гурдйи); 256, 15—257, 11 (версия Lai d'Aristote); 276, 5—277, 15 (рассказ о Кисрѣ Эбернйзъ); 277, 13—280, 10 (рассказъ объ Ануширванъ); 299, 1—11 (рассказъ о Кисрѣ Эбернйзъ); 359, 13—364, 6 (цитата изъ Кисравы о празднованіи Науруза²⁾); 365, 8—12 (персидскія повѣрья³⁾); 369, 4—371, 3 (подарки Кисры Эбернйза и царя Рума⁴⁾).

Приведенныя указанія на персидскіе сюжеты въ обѣихъ книгахъ даютъ намъ достаточное представленіе о богатствѣ и разнообразіи этихъ сюжетовъ въ «книгахъ о хорошихъ качествахъ и поступкахъ». Въ нихъ сохранились и некоторые изъ такихъ извѣстій о сасанидской старинѣ, которыя мы тщетно будемъ искать въ другихъ источникахъ⁵⁾.

VII.

Выше мы говорили уже объ арабскомъ писателѣ 'Али-ибн-'Убайдѣ ар-Райхѣнѣ, имѣвшемъ склонность къ персидской культурной традиціи вообще, къ традиціи литературной въ частности. Кроме этико-дидактическаго сочиненія «Михр-Адур-Джушнасъ», ему приписывается еще книга «адаба» съ персидскимъ заглавіемъ (Фихристъ, I, 119, 29;

¹⁾ См. статью бар. В. Р. Розена, Къ вопросу объ арабскихъ переводахъ Худай-Нама, 153—165.

²⁾ См. ниже стр. 113.

³⁾ См. мой Материалы изъ арабскихъ источниковъ и т. д., 196—197 (= 84—85).

⁴⁾ См. ниже стр. 113.

⁵⁾ Отмѣчаемъ рассказы на эти сюжеты, совпадающіе въ Ал-махдиси у-л-аддѣль и въ Ал-махдиси у-л-аддѣль (опечатки первой мы означаемъ буквами MM, второй—MA); MA 21,4—10 = MM 400,2—7; MA 57,12—14 = MM 128,11—12; MA 58,14—16 = MM 571,1—3; MA 78,6—8 = MM 202,2—4; MA 79,2—4 = MM 202,14—16; MA 79,4—11 = MM 202,18—203,2; MA 168,20—169,3 = MM 310,16—18; MA 170,2—3 = MM 313,3—4; MA 173,6—14 = MM 372,11—18. Въ виду указанной бар. В. Р. Розеномъ (Къ вопросу объ арабскихъ переводахъ Худай-Нама, 167 сл.) важности въ вопросѣ о сохраненіи персидскихъ литературныхъ матеріаловъ Кисравы, отмѣчаемъ цитаты изъ него у Райхѣнѣ и въ Ал-махдиси у-л-аддѣль: MA (безъ приведенія имени цитируемаго автора) 168,20—169,3 = MM 310,16—18; MA 53,14—16 = MM 571,1—3; MA 556,11—364,6; MM 376,1—3. Въ виду отмѣченного у Гроуна (Literary History, I, 474—475) значенія персидскихъ словъ и выраженій въ древне-арабскихъ литературныхъ памятникахъ для исторіи персидскаго языка, особенно важно для насъ указать въ Кисравѣ на стр. MA 168,20—169,3 = MM 310,16—18, гдѣ приводится персидская фраза изъ «адаба» Ануширвана, дошедшихъ до насъ, какъ мы говорили выше, и въ пехлевійскомъ подлинникѣ. Въ этомъ отношеніи не безинтересно толкованіе слова *موهان* въ другомъ мѣстѣ той-же книги: MA 79,4—11 = MM 202,14—203,2.

сп. II, 52¹⁾), а также еще одна книга, заглавіе которой не было разобрано Флюгелемъ при изданіи (Фихристъ, 119, 29). Заглавіе это передано въ Фихриствѣ слѣдующимъ образомъ: *روسا بدل*, но имѣется различіе, стоящее, по нашему мнѣнію, ближе къ истинному смыслу—*روسا بذك*. Первое слово не представляетъ особенныхъ затрудненій для восстановленія, такъ какъ лишено только точекъ, при проставленіи которыхъ легко получается ясное толкованіе; для второго слова необходима конъектура средней буквы, читая вмѣсто *بذك*—*بمك*. Такимъ образомъ, оба слова заглавія состоятъ изъ слѣдующаго комплекса буквъ: *روسا بمك* и читаются такъ: *روشانا نمیک* «Рушанъ-нибикъ»²⁾.

Такое заглавіе мы знаемъ въ средне-персидской письменности³⁾. Книга съ такимъ заглавіемъ въ пехлевійской литературѣ касалась, какъ и большинство произведеній этой литературы, различныхъ религіозныхъ вопросовъ, а слѣдовательно трактовала и этико-дидактическія темы. Такое же заглавіе, дакъ, мы находимъ и въ ново-персидской литературѣ—съ такимъ названіемъ является сочиненіе извѣстнаго Насир-и-Хусрау «Рушанай-нѣма», въ значительной части котораго изслѣдователи признаютъ шиитское и суфійское влиянія и которое по своему характеру должно быть относительно къ этико-дидактической литературѣ⁴⁾. Воплоти въбродно, что ар-Райхѣнѣ, интересовавшійся персидской этико-дидактической литературой и персидскимъ «адабомъ», далъ имя «Книга свѣта» одному изъ своихъ сочиненій, касавшемуся подобнаго рода вопросовъ. Эта книга могла быть, какъ несомнѣнно было и ея авторъ, переходнымъ звеномъ отъ дидактики парсійской духовной литературы къ этической литературѣ ислама.

Читая упоминаемое въ Фихриствѣ сочиненіе ар-Райхѣнѣ—«Рушанай-нибикъ», мы получаемъ неизменный характерности историко-литера-

¹⁾ *حواصر ادب جانشير* (въ одной рукописи *حواصر*).

²⁾ Конъектура эта можетъ быть опарнаема съ точки зрѣнія графическо-орфографической конечнаго знака *ك* ивѣдетъ слѣдуетъ съ предшествующей, тогда какъ въ рукописяхъ она написана отдѣльно. Возьмемъ, однако, выше отмѣченный фактъ, крайняго искаженія персидскихъ названій въ Фихриствѣ. Даже такая принципиально извѣстная книга, какъ Худай-Нама, является въ некоторыхъ рукописяхъ Фихриствы въ алтеративн *نام باختیار نام* и *بخدای نام* (Бар. В. Р. Розенъ, Къ вопросу объ арабскихъ переводахъ Худай-Нама, 177, стр. 3). Укажемъ также искаженіе имени *مشکنداد* и, возможно, слова *الموبنان*.

³⁾ West, Pahlavi texts, I (= S. B. E., p. V), Oxford, 1880, 244, v. I и III, 169 (сп. ib. XXVI—XXVII). Объ имени Рушанъ ср. Justi, Nomenclbuch, 282 (при сл. *Pašān*).

⁴⁾ GIPH, II, 280.

турный фактъ. Не только переработки персидскихъ историческихъ сочиненій (Худай-нама, Айн-нама), не только разнообразныя памятники персидской этико-дидактической литературы, но и книга съ пехлевйскимъ заглавiемъ является въ указателѣ сочиненій эпохи расцвѣта арабской письменности. Явленiе — знаменательное для оцѣнки значенія персидской литературной традици въ первые вѣка ислама.

II.

Сасанидская военная теорiя.

I — Сасанидскiя официальныя книги — Худай-нама и Айн-нама, книга дѣлiевъ и «книга установокъ». Арабскiй переводъ Айн-нама Ибн-ал-Мукаффи и отрывки изъ него у Ибн-Кутейбы. Многочисленныя ссылки на развитiе арабскаго воюваго дѣла. Старинныя персидскiя книги воинскаго содержанiя. II — Переводъ воинскаго трактата изъ книги Айнъ. III — Материалы для комментарiя. Индiйскiя военная литература. IV — Тактическiя правила: построенiе, принятiе боя, засада, ночное нападенiе и др. Позиорскiя. V — Урокъ стрѣльбы изъ лука. Объясненiе «дантилономическаго» правила. Приемъ катанiя тетивы и классификацiя ихъ. Сасанидскiй приемъ. VI — Правлаа игры въ поле. VII — Десятка сасанидскаго воина. «Вытовой споръ» съ Шуубитами у Джахиза и его военно-тактическiе материалы.

I.

Въ персидской литературѣ сасанидскаго періода одно изъ главнѣйшихъ мѣстъ принадлежало сочиненiю историческаго содержанiя, къ сожалѣнiю до насъ не дошедшему и называвшемуся Худай-нама. Сочиненiе это важно и находившимися въ немъ материалами по исторiи сасанидовъ ¹⁾, и сохраненiемъ древне-перскаго преданiя (перенесеннаго, отчасти черезъ исто же, въ Шахнама) ²⁾, и весьма вѣроятнымъ влiянiемъ на сложенiе и развитiе арабской исторiографiи ³⁾. Поэтому отрывки изъ этой книги, дошедши до насъ въ древнихъ арабскихъ переводахъ, вызвали интересъ и служили предметомъ послѣдованiя. Значенiе этихъ арабскихъ переводовъ увеличивается еще потому, что дошедшая до насъ пехлевйская литература носитъ однако выраженный религиознаый характеръ, а сочиненiя свѣтскаго содержанiя ⁴⁾, при всемъ ихъ интересѣ, слишкомъ немногочисленны и далеко не исчерпываютъ того, что служило содержанiемъ Худай-нама.

Однако, среди персидскихъ книгъ историческаго или вообще свѣтскаго содержанiя, Худай-нама не была единственной, принадлежавшей

¹⁾ Th. Nöldeke, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden aus der arabischen Chronik des Tabari übersetzt, Leyden, 1879, XV entd.

²⁾ Th. Nöldeke, Das iranische Nationalepos, Strassburg, 1896, II entd. (= OPh, II, 144).

³⁾ C. Nyberg, Geschichte der arabischen Literatur, I, Weimar, 1898, 134.

⁴⁾ E. W. Lane, Persiavi literature, OPh, II, 116—122.

внимание арабских писателей. Рядомъ съ упоминаніями и переводами Худай-наме, мы находимъ упоминанія и переводы другихъ сочиненій. Среди нихъ называется Айн-наме, книга, приводимая въ Фихристе и притомъ въ непосредственномъ соотвѣствіи съ Худай-наме. При перечисленіи сдѣланныхъ Ибн-ал-Мукаффой переводовъ, вошло за стоящей на первомъ мѣстѣ Худай-наме, стоитъ Айн-наме (I, 118, 27; ср. II 52, пр. 9)¹⁾; при упоминаніи написанныхъ персами книгъ, Худай-наме и Айн-наме поставлены рядомъ (I, 305, 11—12). Къ сравненію этихъ книгъ побуждаютъ не только совмѣстное ихъ упоминаніе, но и самыя ихъ заглавія. Худай-наме, переводимая на арабскій языкъ «Китаб-ас-сіаръ», «Книга дѣяній»²⁾, была историческими записями официальнаго характера и трактовала преимущественно о внѣшнихъ и внутреннихъ событіяхъ; Айн-наме, переводимая на арабскій языкъ «Китаб-ар-русумъ», «Книга установленій», касалась государственной организаціи и вопросовъ, какъ или иначе съ этой организаціей связанныхъ. Въ научной литературѣ второму сочиненію уделялось гораздо меньше вниманія, чѣмъ первому, хотя оно также имѣетъ большое значеніе для исторіи сасанидской Персіи въ послѣднія времена ея существованія³⁾.

Въ Китаб-ат-танбихъ Мас'уди въ отдѣлѣ объ исторіи сасанидскихъ царей сохранилось любопытное сообщеніе, дающее возможность

¹⁾ Ср. тамъ же I, 138, 8 и II, 56, впп. 2.

²⁾ Въ частности «дѣяній царскихъ», *کتاب سیر الملوك*.

³⁾ Послѣ измѣняемой статьи бар. В. Р. Рёзона въ европейской научной литературѣ объ Айн-наме говорилось очень мало. Кромѣ нѣсколькихъ соображеній Н. Zotenberg'a (*Histoire des rois des Perses par al-Tha'libi, texte arabe publié et traduit*, Paris, 1900, 14—15; ср. мою книгу *Материалы изъ арабскихъ источниковъ для культурной исторіи сасанидской Персіи*, Принтъ и Лондонъ, *باب العرافة و التزجر*, СПб., 1907, 84—85—380, XVIII, 170—8) и нумизматолога

и нумизматолога J. Marquart'a (*Ein Jahr nach der Geographie des P. Moses Korenani, Abhandlungen der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse, Neue Folge, III, 1901, 48, анн. 1, выходящая изъ Айн-наме, часть изъ Гай-наме, перечисленіе арабскихъ синонимовъ у Ибн-Хурдадбе), мы имѣемъ также, весьма важное правдѣ лица нумизматолога, A. Christensen'a (*L'empire des Sassanides, le peuple, l'état, la cour*, Copenhagen, 1907, 93, п. 3), согласно которому въ сасанидскую эпоху было много книгъ, посвященныхъ заглавію «Айн-наме». Цитаты изъ Уай-ат-ахбаръ, приводимыя въ подтвержденіе этого мнѣнія, могутъ, по нашему мнѣнію, свободно входить въ составъ одной книги, не противорѣча испытымъ содѣлательствомъ Фихриста и Мас'уди о существованіи одной сасанидской официальной книги съ такимъ заглавіемъ. Прибавимъ, что вопреки мнѣнію A. Christensen'a терминъ *آئين* больше обозначаетъ, какъ мы показали раньше, арабскому слову *رسوم* чѣмъ *ادب*.*

опредѣлить, хотя бы приблизительно, общій характеръ сасанидской Айн-наме¹⁾. «У Пересвѣ», пишетъ онъ: «имѣется» книга Гай-наме, въ которой (значится) чины персидскаго государства, въ числѣ шестисотъ, въ надлежащей имъ послѣдовательности. Книга эта входитъ въ составъ Айн-наме, т. е. книги установленій, которая весьма обширна, въ нѣсколько тысячъ листовъ, и полный (экземпляръ которой) можно найти лишь у мубадовъ и другихъ пользующихся властью лицъ». Изъ этого сообщенія мы прежде всего выводимъ указаніе на то, что еще во время Мас'уди, въ IV-мъ вѣкѣ Хиджры, можно было видѣть въ Персіи, впрочемъ какъ большую рѣдкость, персидскій подлинникъ Айн-наме. Далѣе, упоминаніе «табелъ о рангахъ»²⁾, какъ составной части Айн-наме, опредѣляетъ официальный характеръ этой книги и этимъ еще болѣе обличаетъ ее съ Худай-наме. Подобнаго рода «книги установленій» официального характера дошли до насъ и изъ болѣе поздняго времени; укажемъ какъ на примѣръ на Айн-и-Акбаръ Абу-л-Фази, этотъ богатѣйшій источникъ для изученія культуры въ царствѣ Великихъ Моголовъ³⁾. Быть можетъ, по аналогіи съ Айн-и-Акбаръ, въ Айн-наме входили и описи сокровищницъ и конюшенъ сасанидскихъ царей, — книги, на существованіе которыхъ мы имѣемъ указанія въ арабскихъ источникахъ⁴⁾.

Какъ уже было указано, Айн-наме упоминается среди переводовъ извѣстнаго переводчика съ пехлевійскаго на арабскій Ибн-ал-Мукаффъ⁵⁾. Этотъ переводъ постигла та же участь, что и переводъ тѣмъ же лицомъ Худай-наме, — оба труда не дошли до насъ. Но отрывки изъ того и другого сохранились въ сочиненіи болѣе поздняго автора, въ антологіи Ибн-Кутейбы Уай-ал-ахбаръ. Сочиненіе это,

¹⁾ *Kitāb al-tanbīh wa'l ishrāf ancore al-Masūdī, Lugdani Batavorum, 1894 (BGA, VIII), 104, 8 стр. Maqoddi, Le livre de l'avertissement et de la revision, trad. par B. Carré de Vaux, Paris, 1897, 148. Ср. выше стр. 27—28.*

²⁾ Книжки подобнаго содержанія всегда содержатъ матеріалы и для военной исторіи, ср. напр. римскую *Notitia dignitatum*.

³⁾ *Āin-i-Akbari of Abul Fazl-i-Allami*, edited by H. Blochmann, 2 vol., Calcutta, 1872 сл.; transl. vol. 1 by H. Blochmann, Calcutta, 1878 сл., vol. II—III by H. S. Jarrett, Calcutta, 1891—1894. Объ Абу-л-Фахрѣ у Н. M. Elliot, *The History of India, as told by its own historians*, vol. VI, London, 1875, 1—6 (срн. Айн-и-Акбаръ—6).

⁴⁾ *Liber Maftūh al-udm explicans vocabula technica scientiarum ancore Abū Abdallah Mohammed ibn Ahmed ibn Jūsuf al-Rādh al-Khawarizmi*, editit G. Van Vloten, Lugd. Bat., 1895, 118, 2—4: *أهر هبار دنیرو و تنج هبار دنیرو*.

⁵⁾ Ср. Nöldeke, *Tabarī*, XXI, анн. 2.

состоящее из десяти книг, дошло до нас и издание ¹⁾ его предпринято Броккельманом по двум рукописям: полной Константинопольской рукописи медресе Кёпрюлю и рукописи Азиатского Музея Академии Наук, заключающей в себя лишь две первые книги. Из десяти книг этой антологии, касающейся весьма разнообразных предметов ²⁾, вторая книга посвящена войнѣ и содержит, между прочим, цитаты из переводов, а среди них мы находим цитату и из Ибн-ал-Мукаффы. Еще до появления издания Броккельмана, бар. В. Р. Розеном ³⁾ были перечислены по петербургской рукописи тѣ мѣста въ первых двух книгах 'Уюн-ал-ахбаръ, въ которых сохранились отрывки из болѣе древнихъ переведенныхъ сочиненій; въ ихъ числѣ мы находим упоминанія и о книгѣ Айнъ. Внимание наше привлекаетъ одна цитата изъ этой книги—отрывокъ военного трактата, помещенный въ 1-й главѣ II-й книги 'Уюн-ал-ахбаръ и содержащей различныя военныя предписанія (II, 139, 12—143, 12). Отрывокъ этотъ, восходящій черезъ Ибн-ал-Мукаффу къ Айнъ-наме, даетъ намъ такимъ образомъ переводъ сасанидскаго военного трактата и знакомитъ съ приемами и традиціями военного дѣла у персовъ. Прежде чѣмъ перейти къ переводу и разбору этого текста, мы считаемъ нужнымъ вѣскольکو остановиться на общихъ вопросахъ, связанныхъ съ темой.

Чѣмъ внимательнѣе изслѣдуется ранняя исторія ислама, тѣмъ точнѣе устанавливается сильное персидское вліяніе на развитіе идей и учреждений въ исламѣ. Рѣшительно сказалось это вліяніе и на государственной организаціи ⁴⁾. Различныя отрасли этой послѣдней слагались подъ двойнымъ вліяніемъ—Персін и Византіи, и въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ приходится считаться съ обоими вліяніями, отдавая первенство то тому, то другому. Очевидно, что часть общегосударственной организаціи, военная организація, подчинялась тѣмъ же вліяніямъ. Военное дѣло и военныя установленія разсматривались въ сочиненіяхъ по исторіи государственнаго развитія ислама. Однако,

¹⁾ Ibn Qutaiba's 'Uyun al-akhbar, herausgegeben von C. Brockelmann, Teil I, Berlin, 1900 (Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete herausgegeben von C. Bezold, 18 Ergänzungsheft, Semitische Studien 18). Teil II, Strassburg, 1903 (Zeitschrift für Assyriologie, Beiheft zum XVII Band). Teil III, ib., 1906. Teil IV, ib., 1906.

²⁾ Organische см. Teil I, 12—15.

³⁾ Baron V. Rosen, Zur arabischen Literaturgeschichte der älteren Zeit. I. Ibn-Qutaiba: Kitab 'Uyun al-akhbar, Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Petersbourg, T. 27, 1881, 55—78; о книгѣ Айнъ 75—76 (= Mélanges Asiatiques, VII, 1880, 745—779; о книгѣ Айнъ—755—777).

⁴⁾ Общія замечанія у I. Goldziher, Islamisme et Parsisme, RHR, 43, 1901, 7 стр.

степень и значеніе различныхъ вліяній до сихъ поръ точно не установлены. А. Кремеръ, одинъ изъ ученыхъ, наиболѣе занимавшихся государственной исторіей ислама, особенно отнѣялъ римско-византійское вліяніе ⁵⁾.

Большая часть военныхъ трактатовъ на арабскомъ языкѣ относится къ поздней эпохѣ столкновеній мусульманскихъ войскъ съ франками съ одной стороны, и съ монголами съ другой. Эти столкновенія вызвали значительныя измѣненія во всемъ военномъ дѣлѣ мусульманъ ⁶⁾. Поэтому, чрезвычайно интересны сами по себѣ, эти трактаты характеризуютъ болѣе позднюю эпоху, хотя несомнѣнно и въ нихъ могутъ быть найдены древнія черты. Въ переводной литературѣ отнѣятымъ арабскій переводъ греческаго военного писателя Эліана (I—II в. по Р. X.), именно части его Тактики ⁷⁾. Много матеріала, правда отрывочнаго, накопится въ историческихъ сочиненіяхъ и въ антологіяхъ,—его еще нужно выбрать и оцѣнить. При признаніи сильнаго персидскаго вліянія на государственную организацію въ исламѣ, необходимо также обратить вниманіе и на военное дѣло сасанидской эпохи ⁸⁾.

⁵⁾ A. Cremer, Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams, Leipzig, 1873, XII; его же, Culturgeschichte des Orients, I, Wiesn, 1875, 77—84 и 203—256, ср. особенно 217 и 221. Кроме историческихъ сочиненій, Кремеръ пользовался теоретическими соображеніями, изложенными въ известномъ Введеніи Ибн-Халдуна, — тексты: Notices et Extraits des manuscrits, XVII, I, 1858, 65—79; перевода: XX, I, 1865, 75—81. О военномъ правѣ въ исламѣ см. В. Harnberg, Das muslimische Kriegsrecht, Abhandlungen der phil.-philol. Classe der königl. bayerischen Akademie der Wissenschaften, B. XII, München, 1871, Abth. II, 217—295. О древнемъ до-мусульманскомъ военномъ дѣлѣ арабовъ см. G. Jacob, Altarabisches Beduinenleben nach den Quellen geschildert (= Studien in arabischen Dichtern, Heft III), I Ausgabe, Berlin, 1896, 121—131; II Ausgabe, 1897, 72 же стр.; ср. также F. Schwarzlose, Die Waffen der alten Araber, Leipzig, 1896; о терминологіи военного дѣла у древнихъ арабовъ ср. S. Fränkel, Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen, Leiden, 1896, 232—244. Общія обзоръ исторія военного дѣла на древномъ и средневѣковомъ Востока даетъ M. Jähne, Handbuch einer Geschichte der Kriegswissenschaften von der Urzeit bis zur Renaissance, Leipzig, 1880; см. также и G. Köhler, Die Entwicklung des Kriegswesens, der Kriegskunst und der Kriegführung in der Ritterzeit, Breslau, I, 1880; II, 1889; III, I Abth. 1887, II Abth. 1889, III Abth. 1889. См. еще ниже стр. 55, нр. 1.

⁶⁾ J. Reinaud, De l'art militaire chez les Arabes du moyen âge, Paris, 1848, 3 стр. (нр. JA, 4 sér., XII, 1848, II, 163—137).

⁷⁾ F. Wüstenfeld, Das Heerwesen der Muhammedaner nach dem Arabischen; Die arabische Uebersetzung der Taktik des Aelianus, Abhandlungen der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, B. 24, 1880, Hist.-phil. Classe. III—VII, 1—73, 1—32. О персидской традиціи см. 24, 28, 30, 33; 4, 6.

⁸⁾ О антихъ персидскаго военного искусства на арабовъ ср. замечанія F. Justi, Geschichte Irans von den ältesten Zeiten bis zum Ausgang der Sasaniden, GPH, II, 397.

Уже на первых страницах истории ислама мы встречаемся с удачно примененным персидским военным способом: извѣстенъ советъ перса Салмана Мухаммеду окончить Медину, въ зацѣту противъ наступающихъ мекканцевъ, рвомъ, почему вся эта война и получила название «войны изъ за окоповъ». Но не одни только практическіе приемы привлекали къ себѣ интересъ мусульманъ; они интересовались повидямому и персидскими военными теоріями. Въ Фихриятъ (314, 19—315, 6)¹⁾, рядомъ съ книгами о военномъ дѣлѣ, написанными для халифовъ Мансура и Мамуна, цитуются книги о персидскомъ военномъ дѣлѣ: книга правилъ стрѣльбы; книга правилъ игры въ поле, сасанидской военной игры; книга, касавшаяся обороны персидскими царями границъ ихъ государства; переводъ книги о военномъ дѣлѣ, о завоеваніи крѣпостей и городовъ, о засадахъ, лазутчикахъ и пр. Цитованныя книги составляютъ треть упомянутыхъ въ Фихриятъ книгъ военного содержанія²⁾.

Но кромѣ интереса для изученія истории ислама, военный трактатъ изъ Айн-наме даетъ намъ возможность ознакомиться съ одной стороной культурной истории сасанидской Персіи, относительно которой мы располагаемъ весьма ограниченнымъ количествомъ матеріала.

Переводъ этого текста, какъ вслѣдствіе спеціальнаго характера его, такъ и вслѣдствіе отрывочности, нуждается въ комментаріи, который и будетъ предложенъ нами далѣе.

II.

«Читалъ я въ книгѣ Айнъ: Установленъ въ сраженіи обычай ставить воиновъ лѣвшею на лѣвомъ крылѣ, чтобы они, стоя лицомъ къ врагу, стрѣляли бы въ обѣ стороны. И (установленъ также обычай), чтобы впереди сражались всадники, и не соблюдается это при обоюд-

¹⁾ Ср. Кейланд, с. с. 5.

²⁾ Въ изданномъ переводѣ Министерствомъ *کتاب فہرستہ الکتب التي ترغبان*

انتاعها, 1840) правяномъ каталогѣ вопросовъ и книгъ, относящихся къ военному дѣлу у мусульманъ, мы также находимъ указаніе на важность сасанидскаго посягаема дѣла для изученія военныхъ древностей ислама. Здѣсь упоминаются вопросы военного дѣла, при изученіи которыхъ необходимо считаться съ персидской традиціей (напр. 25, с. 14; 26, 11—12; 34, 12—35, 1); здѣсь приводится рядъ книгъ объ исторіи до-мусульманской Персіи, военныхъ отомекъ и къ военному искусству (120, 12—122, 14). Объ Айн-наме и *Китаб-ат-танбихъ* — 120, 12 — 121, 1. Ср. еще напр. 33, 17 и 90, 1—12 [سلاحور نامہ]. Въ этомъ же каталогѣ названы книги Ибн-Кутейбы либронія отношеніе къ военному дѣлу, напр. *کتاب الحرب عشرة* — 94, 5 — *کتاب القریس ستة و اربعون بابا* — 103, 3 — *ابواب*

номъ наступленіи или боковымъ движеніемъ. И (также), чтобы искали для «сердца» (войска) возвышеннаго мѣста и старались бы расположить его тамъ, такъ какъ воины праваго и лѣваго крыльевъ не (могутъ быть) преодолены и побѣждены, даже когда сильно потерпѣть, пока крѣпко держатся «двѣ главныя части», если же разбиты «двѣ главныя части», бесполезна стойкость праваго и лѣваго крыльевъ. И когда слабѣетъ войско, пусть наступаютъ воины праваго крыла и «двѣ главныя части», что же касается лѣваго крыла, то оно не нападаетъ, если только не будетъ наступать на него опасный¹⁾ врагъ, — тогда они (т. е. воины лѣваго крыла) отбрасываютъ нападеніе врага. При этомъ, воины праваго крыла и «двухъ главныхъ частей» могутъ²⁾ вступать въ бой съ наступающими на нихъ и возвращаться къ своимъ съ тѣмъ, чтобы снова вступить (въ битву)³⁾, а воины лѣваго крыла могутъ (дѣлать это) лишь при отступленіи⁴⁾ и не возможно имъ, вернувшись снова вступить (въ бой).

И пусть полководецъ заботится, чтобы солнечный лучъ и вѣтеръ приходились въ тылъ войска его. И пусть не вступаетъ онъ въ бой съ войскомъ иначе, какъ въ случай крайней необходимости и въ такомъ положеніи, когда нельзя избѣжать сраженія. И если случится это, пусть старается полководецъ затянуть войну до конца дня. И слабѣетъ, во всякомъ случаѣ, чтобы бѣглецы могли бѣжать и не удерживались бы. И когда войско остановится у воды, и врагъ пожелаетъ получить ее, не нужно препятствовать ему, чтобы онъ не приложилъ особуиъ усилій въ сраженіи; и когда врагъ остановится у воды, и войско пожелаетъ отнять ее у него, то (лучшее) время достигнуть этого, когда врагъ напьется воды и валонтъ ею своихъ верховныхъ животныхъ, а войско будетъ нуждаться въ водѣ; — (вѣдь) самое легкое побѣдить человека, когда онъ удовлетворенъ, а наиболее упоренъ человекъ, когда онъ нуждается въ чемъ-нибудь. И пусть передовые отряды проходятъ ровными мѣстами и останавливаются на возвышенностяхъ, и не мнужать мѣстности, тщательно ее не разслѣдовавъ. И пусть засада закладывается въ прикрытіи и незамѣтныхъ мѣстахъ. И

¹⁾ Вукъ «отъ котораго опасается несчастіе».

²⁾ Принимая чтеніе Петербургской рук.; при чтеніи Константинопольской съ ѻ, мы не получаемъ смысла.

³⁾ Слово *عاجلین* имѣетъ спеціальное значеніе. Вар. В. Р. Розенъ указавъ мѣтъ на словарь *کتاب المحققین* Ибн-Сина (ابن سینا, + 686 X.), надъ ст. Буахитъ въ 1317—1319 г. Хидиръ, т. 6, с. 81, гдѣ *عاجلین* отожествляется съ *کثر*, значеніе же послѣдняго слова хорошо извѣстно — «вторичное наступленіе послѣ отступленія».

⁴⁾ Читая вмѣсто *ما یلین*.

пусть ставятся желѣзные канканы ¹⁾ въ мѣстахъ, въ которыхъ опасаются ночного нападенія. И пусть полководецъ опасается распространенія вѣсти о немъ, потому что въ распространеніи ея гибель и разрушеніе арміи.

И когда большая часть воиновъ войска (люди) опытные, разумные и храбрые, то самое лучшее для войска, чтобы врагъ первымъ напасть на него; когда же большинство ихъ неопытно и нельзя избѣжать боя, то всего лучше войску первому напасть на воиновъ врага. И не слѣдуетъ войску сражаться съ врагомъ, если число его не превышаетъ въ четыре или три раза числа враговъ; если же врагъ нападетъ на него, то оно можетъ сражаться, если превышаетъ число враговъ приблизительно въ полтора раза; если же врагъ вторгается въ страну, то могутъ сражаться и будучи въ меньшемъ числѣ.

И слѣдуетъ выбирать для засады воиновъ смѣлыхъ, храбрыхъ, осторожныхъ и дѣятельныхъ, которые не будутъ громко вадыхать, кашлять и чихать; и выбираются для нихъ верховыя животныя, которыя не будутъ ржать или шалить ²⁾; и выбираются для ихъ засады мѣста, въ которыхъ нельзя внезапно проникнуть и (въ которыхъ нельзя неожиданно) придти, близкія отъ воды, чтобы заняться ею, если продолжится выжиданіе. И (слѣдуетъ), чтобы они нападали обдумавъ, посоветовавшись и выждавъ удобный случай; чтобы не пугали они дикихъ животныхъ и птицъ ³⁾; и чтобы ихъ нападеніе было подобно плавающему огню. И пусть избѣгаютъ они добычи. И пусть выходятъ они изъ засады раздѣлившись, когда врагъ перестанетъ охранять себя и высылать лазутчиковъ, и когда замѣтятъ въ передовыхъ частяхъ врага небрежность и упущеніе, и когда выпустятъ тѣ своихъ верховыхъ животныхъ на пастбища. И всего холоднѣе зимой и жарче лѣтомъ. И (слѣдуетъ) имъ, выйдя изъ засады, развернуться и раздѣлиться, распредѣлить между собой обязанности и сѣгнуть нападеніемъ на врага, не медлить и не колебаться.

И слѣдуетъ нападающимъ ночью воспользоваться для нападенія (временемъ), когда дуетъ вѣтеръ или слышится плескъ исходящей около нихъ рѣки, такъ какъ это самое удобное для того, чтобы не быть слышенъ шумъ ихъ (приблизженія), и (слѣдуетъ) имъ воспользоваться для нападенія полночью или временемъ наибольшей темноты. И части войска слѣдуетъ идти противъ середины врага, а остальнымъ кругомъ него, и нападать первыми (слѣдуетъ) идущимъ въ серединѣ

¹⁾ Doxy, SDA, I, 256.

²⁾ Принимаю чтеніе Петербургской рук. — بعيت.

³⁾ Въ текстѣ — ولا یخيفوا سماعا ولا طيرا ولا وحشا.

для того, чтобы были слышны крикъ и шумъ съ этого мѣста, а не съ боковъ. И (слѣдуетъ) передъ нападеніемъ погнать одного за другимъ наиболѣе быстрыхъ верховыхъ животныхъ, перерѣзать ихъ поводья, колоть ихъ саади копытами, чтобы они перепугались, бросились бѣжать и напугали; и чтобы одинъ (изъ воиновъ) кричалъ: «о, воины, сѣгните, сѣгните! Уже убить вождя нашъ такой то! и перебиты многіе! и бѣгутъ многіе!», и кричалъ бы другой: «о, человѣкъ! ради Бога пощади меня!», и другой бы говорилъ: «пощади, пощади!», и еще «аввахъ, аввахъ!» ¹⁾ и т. п. И да будетъ извѣстно, что ночныя нападенія пужны для того, чтобы напугать и устрашить врага; и пусть воздерживаются подбирать пожитки врага, уголить верховыхъ животныхъ, брать добычу.

Говорить (авторъ книги Алія): и слѣдуетъ при осадѣ крѣпости пытаться склонить кого можно изъ находящихся въ крѣпости и въ городѣ, чтобы добыть отъ нихъ двѣ вещи: одна—развѣдываніе ихъ тайнъ, и другая—зипугиваніе и застраиваніе изъ нихъ же. И (слѣдуетъ) послать человѣка, который бы поколебалъ ихъ и отнял бы надежду на помощь, и сообщилъ бы имъ, что ихъ хитрая тайна разсѣялась, и что ходять рассказы о крѣпости, и указываютъ пальцами на укрѣпленныя и слабыя мѣста ея, и на мѣста противъ которыхъ направляются осадныя машины, и на тѣ, противъ которыхъ направляются баллисты, и на тѣ, гдѣ проведутся подкопы, и на тѣ, гдѣ поставятся лѣстницы, и на тѣ, съ которыхъ поднимутся на стѣны, и на тѣ, гдѣ будетъ устроенъ пожаръ,—чтобы все это наполнило ихъ ужасомъ. И ишнуть на стрѣлѣ: «берегитесь населенія крѣпости, небрежности и безпечности въ охранѣ воротъ; вѣдь время (теперь) дурное и живущіе теперь—люди намѣны. Большую часть населенія крѣпости мы уже соблазнили и склонили къ сдачѣ». Либо стрѣляютъ этой стрѣлой въ крѣпость, (а) потомъ посылаютъ для переговоровъ съ ними человѣка краснорѣчиваго, достигающаго (цѣли), умнаго, умѣющаго обмануть и обмануть, не пустомеля, ничего не забывающаго.

И (пусть) по возможности откладывается война, вѣдь въ ней у сражающихся (вызываются) дерзкія дѣянія и выказываются хитрости и козни ²⁾. Если же нельзя избѣжать сраженія, то пусть сражаются легкимъ оружіемъ ³⁾. И пужно для лагеря и строевыхъ расположеній войскъ завладѣть мѣстностью закрытой, лѣсной и снабженной водой; врагу же пусть будутъ предоставлены равнина и низины.

¹⁾ Т. е. «авъ, авъ».

²⁾ Это мѣсто текста представляетъ некоторыя затрудненія для пониманія.

³⁾ Въ текстѣ *باحت الآلة و اسر الآلة*.

III.

Прежде чѣмъ перейти къ комментарію переведеннаго текста, мы считаемъ нужнымъ сказать нѣсколько словъ о тѣхъ матеріалахъ, которыми мы можемъ воспользоваться въ цѣляхъ этого комментарія.

Изъ сасанидской эпохи мы не имѣемъ сочиненія, аналогичнаго по содержанию съ нашимъ текстомъ. Поэтому, для объясненія его, намъ нужно обратиться либо къ инымъ эпохамъ, либо къ литературамъ другихъ народовъ. Обращаясь къ исторіи самой Персіи, мы оставляемъ въ сторонѣ прежде всего эпоху древней иранской культуры, послужившую предметомъ подробныхъ разсужденій Гейгера¹⁾, въ виду значительной ея отдаленности. Родъ, какъ организационная боевая единица и битва на колесницахъ, либо въ пѣшемъ строю, не могутъ считаться типичными для сасанидской Персіи. Достаточно сравнить добытые Гейгеромъ матеріалы изъ Авесты, хотя бы съ известными описаніями Геродота²⁾, чтобы увидѣть, что даже время Ахеменидовъ представляетъ весьма существенныя измѣненія сравнительно съ этой эпохой. Болѣе близкая эпоха Ахеменидовъ все-же отдѣлена значительными промежутками времени и слишкомъ крупными историческими измѣненіями, чтобы ея военное дѣло отождествить съ военнымъ дѣломъ Сасанидовъ. Отдѣльными чертами однако могутъ быть выяснены путемъ сопоставленія тѣхъ и другихъ извѣстій, что въ свое время было сдѣлано Шнигелемъ³⁾. При скудости матеріаловъ для исторіи Ахеменидовъ вообще, эта эпоха скорѣе нуждается въ подробнѣйшихъ извѣстіяхъ, чѣмъ служитъ источникомъ для сасанидскаго времени. Времена болѣе близкія еще бѣдѣе матеріалами, чѣмъ Ахеменидская эпоха. Поэтому, изъ до-сасанидскаго времени мы не можемъ назвать много данныхъ для комментарія нашего текста. Не въ лучшемъ положеніи находимся мы, обращаясь къ эпохѣ непосредственно слѣдовавшей за сасанидской, т. е. къ эпохѣ арабскаго завоеванія. Военныя отношенія сасанидской Персіи плохо выясняются намъ въ описаніяхъ древнихъ арабскихъ историковъ. А. Мюллеръ относился,

¹⁾ W. Geiger, *Ostiranische Kultur im Altertum*, Erlangen, 1882, о военномъ дѣлѣ 438—450. Объ оружьи см. еще A. V. W. Jackson, *Herodotus*, VII, 61, or the arms of the ancient Persians illustrated from Iranian sources, *Classical Studies in Honour of H. Drieger*, 95—125; не имѣя этой статьи подъ руками цитую по *Orientalische Bibliographie*, VIII, 1994, 70.

²⁾ Ср. напр. описаніе воюема VII, 60 сл.

³⁾ Fr. Spiegel, *Kranische Alterthumskunde*, B. III, Leipzig, 1878; о военномъ дѣлѣ 638—640. Картина ахеменидскаго воюема см. еще у F. Justi, *Eine Heerschau des Xerxes* (*Historisches Taschenbuch*, begr. von F. von Raumer, herausgegeben von W. H. Böhrl, V Folge, 4 Jahrgang, Leipzig, 1874, 3—31).

повидимому, съ большимъ скептицизмомъ къ арабскимъ извѣстіямъ о сраженіяхъ въ эпоху завоеванія Персіи; извѣстія о битвахъ этой эпохи представляютъ, по его мнѣнію, «безпорядочное собраніе отрывочныхъ извѣстій, чаще всего анекдотической окраски и сомнительной достовѣрности»¹⁾. Во всякомъ случаѣ, все эти извѣстія нуждаются еще въ критикѣ и проверкѣ. Въ подробнѣйшей персидской литературѣ до насъ дошли сочиненія, могущія служить источниками для знакомства съ бытомъ и жизнью сасанидской Персіи. Здѣсь, на первомъ мѣстѣ, нужно конечно назвать Шахнамъ. Нѣльзя же считать вооруженіе героевъ Шахнамъ болѣе подходящимъ къ сасанидской эпохѣ, чѣмъ ко времени Фирдаусі²⁾, но описанія сраженій, преимущественно единоборствъ, такъ въ значительной степени относятся на долю поэтической фантазіи³⁾. При сложномъ составѣ Шахнамъ необходимо выяснять историческій колоритъ у Фирдаусі; на этотъ же вопросъ мы еще не имѣемъ отвѣта⁴⁾. Поэтому, къ Шахнаму, какъ къ источнику для изученія сасанидскаго быта, приходится пока относиться съ осторожностью. Кромѣ Шахнама, мы имѣемъ и другіе источники: назовемъ хотя бы весьма близкое къ нему по характеру Ядвар-и-Зариранъ⁵⁾, дающее иногда весьма реальныя картины древней боевой жизни⁶⁾; однако сочинилъ это, вслѣдствіе незначительныхъ размѣровъ, не давая подробностей, необходимыхъ для ближайшаго знакомства съ

¹⁾ A. Müller, *Der Islam im Morgen und Abendland*, I, Berlin, 1883, 227; A. Мюллеръ, *Исторія Ислама*, пер. подъ ред. Н. А. Мѣднкова, I, СПб., 1896, 232.

²⁾ *Nationalrevue*, 43 (= GfPh, II, 172).

³⁾ *ib.* 48 (= GfPh, II, 177).

⁴⁾ Какъ примѣръ неясности этого историческаго колорита приведу слѣдующее: Th. Nöldeke, въ извѣстномъ прекрасномъ трудѣ своемъ объ иранскомъ эпосѣ, высказалъ мнѣніе (43—172), что таяные панцирники въ описаніяхъ Шахнамъ болѣе характеризуютъ сасанидскую эпоху, и высказалъ сомнѣніе, чтобы въ мусульманскихъ пѣсняхъ было особенно распространено примѣненіе одѣжныхъ словъ въ панцири всадниковъ. Сопоставивъ съ этимъ данныя у проф. Кагабасека въ *Führer durch die Ausstellung der Papyrus Erzherzog Rainer*, Wien, 1894, 184—185, который рисуетъ арабскихъ завоевателей Египта именно такими панцирниками, одѣтыми въ покрывало изъ отъ плеча до ноги кожаныхъ рубашки, съ желтыми кожаными шарфами, т. е. баринцами (металлическими стѣлками или кусками матеріи, опущающимися изъ подъ шлема и обвивающими уши, щеки и шею), въ коническихъ желѣзныхъ шлемахъ. На подробнѣйшихъ персидскихъ миниатюрахъ сплошной панцирь доспѣхъ имѣли всадники, такъ и лошадей, истрѣчавъсь весьма часто.

⁵⁾ W. Geiger, *Das Yâkâr-i Zairân und sein Verhältniss zum Šâhnâm*, Sitzungsberichte der phil.-philol. und hist. Classe der k. bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München, 1890, II, München, 1891, 43—85. Th. Nöldeke, *Parthische Studien*, II, SBWA, phil.-hist. Classe, B. CXXVI, 1892, 1—12; о времени—9.

⁶⁾ Ср. напр. картину сбора воюема—Geiger, 51—52.

военными теориями. Итак, восточные источники не дают нам в данном случае достаточного количества материала и нам нужно обратиться к иным источникам, к источникам западного происхождения, сочинениям, написанным на греческом языке в восточно-римской и византийской империях. К рассмотрению этих источников мы теперь и переходим.

Византийская военная литература, сравнительно весьма небогатая, как количественно, так и качественно, дает материалы, которые необходимо принять во внимание, знакомясь с сасанидскими военными делами. М. Генс, в истории военных наук, дает весьма подробный, снабженный библиографическими указаниями общий обзор византийской военной литературы¹⁾. Более краткий обзор этой литературы, составленный преимущественно по Генсу же, дает Крумбахер в своей истории византийской литературы²⁾. Кроме этого, мы имеем ряд монографий, приведенных в библиографических указаниях этих общих сочинений. Поэтому мы имеем возможность познакомиться в общих чертах с главными представителями византийской военной литературы. В то время, как в некоторые моменты византийской истории дают замечательные примеры военного дела, военная литература имеет теоретический характер и победы византийского оружия приписываются преимущественно силе древней традиции³⁾. Однако, рядом с извлечениями из военных писателей античного мира, мы находим сочинения и более самостоятельного характера. Вся византийская военная литература делится хронологически на две группы⁴⁾: первая группа относится к VI-му веку, вторая к X-му. За время с VII по IX столетие вклю-

¹⁾ M. Jähnke, Geschichte der Kriegswissenschaften, vornehmlich in Deutschland, I Abtheilung: Altertum, Mittelalter, XV und XVI Jahrhundert, München-Leipzig, 1889 (= Geschichte der Wissenschaften in Deutschland, XXI Band); о византийской военной литературе 141—179. Об арабах см. там же 179—183.

²⁾ K. Krumphacher, Geschichte der byzantinischen Literatur, 2te Auflage, München, 1897, 385—439; ср. II, 236, 238—239, 1060. О военном деле у византийцев см. в русской литературе—С. И. Успенский, Военное устройство византийской империи (Изв. Рус. Арх. Инст. в Константинополе, VI, София, 1903, 154—207; ср. замечания об источниках 204); Ю. А. Кулаковский, Новонайденный византийский трактат по военному делу (Византийский Временник, VII, 1903, 646—660); его же, Византийский лагерь конца X-го века (там же, X, 1903, 63—61). Расположение византийского и мусульманского лагерей ср. на планах у Кулаковского, 75—77 и Wästenfeld, 18—19, 2—3 или Münster, 43—48 и 49. Кустер, Kulturgeschichte, I, 206, полагал, что систему укрѣпленного лагеря арабы заимствовали через переводы от римлян.

³⁾ Krumphacher, 435.

⁴⁾ Jähnke, 140.

чительно, мы не имеем военных сочинений в византийской литературе, за исключением дошедшего до нас в латинском переводе трактата о греческом оружии Марка Грека. Сочинения второй группы¹⁾ сводятся, по исключению нескольких небольших трактатов, главным образом к «Общему изложению военного искусства» или Тактике императора Льва²⁾ и к дошедшим до нас с именем императора Константина Багрянородного Тактике и Стратегике. Сочинение Льва, чисто теоретическое и компилятивное, важно сохранившем предания и считается одним из важнейших военных сочинений средних веков. В отношении военной истории Востока, это сочинение очень ценно сообщениями об арабском войске и является одним из источников для изучения военных древностей ислама. Тактика и Стратегика, приписываемая Константину Багрянородному, совершенно не имеют самостоятельного значения. Заслуживает также внимания с точки зрения военной истории Востока трактат о «малой» войне, приписывавшийся Никифору Фоке³⁾. Эти сочинения относятся однако к поздному времени и интересны для изучения мусульманского военного дела; для сасанидской же эпохи они многого дать не могут, так что всю эту группу можно в нашем вопросе оставить в стороне. Другая, более древняя группа сочинений, относящихся к VI-му веку, имеет для нас особое значение⁴⁾. К этому времени наибольших военных успехов восточно-римского государства, «заката римской военной славы», относится ряд военных сочинений большого или меньшего интереса. По времени прежде всего нужно упомянуть Орбикла, написавшего несколько небольших сочинений военного содержания, не имеющих впрочем особенного значения. Также незначительны другие небольшие трактаты: трактат о государственном устройстве, касавшийся и военного дела⁵⁾, и отрывок трактата о военном деле, тесно примыкающий к Стратегике Маврикия. Но кроме этих сочинений, мы имеем от VI-го века два

¹⁾ Jähnke, 159 след.

²⁾ О том, что это сочинение принадлежит Льву Мудрому, а не Льву Исавру, как принято у Крумбахера, см. статью Э. Кулаковского, Лев Мудрый или Лев Исавр был автором «Тактики»? (Византийский Временник, V, 1902, 368—403).

³⁾ Из более позднего времени относятся еще сочинение Кокамена, известное по исследованию В. Г. Васильевского, Соиния и военный византийского боярина XI века (ЖМНП, 1891, т. 215, 242—269, т. 216, 102—171, 316—357); новое издание В. Г. Васильевского и В. К. Вриштедта в Записках Историко-Филологического факультета Имп. С.-Петербургского Университета, ч. 58, СПб., 1890.

⁴⁾ Jähnke, 141 след.

⁵⁾ Jähnke, 151 и Krumphacher, 239.

теоретических сочинения первостепенной важности. Прежде всего, мы должны назвать трактат анонимного автора, относящийся к царствованию Юстиниана, изданный и переведенный по-гречецки X. Кёхли и В. Рюстовым во втором отдѣлѣ второй части ихъ собрания греческихъ военныхъ писателей¹⁾. Трактатъ этотъ заслуживаетъ особаго вниманія. Крумбахеръ называетъ его сочиненіемъ, «выдающимся своей самостоятельностью»²⁾. Гейсъ считаетъ его не только однимъ изъ наиболее полныхъ компендіевъ древней военной традиціи, но также послѣдней самостоятельной работой въ этой области, послѣднимъ произведеніемъ античной военной литературы³⁾. На второмъ мѣстѣ нужно поставить Стратегику Маврикія, принятавшуюся императору этого имени, но написанную вѣроятно другимъ лицомъ⁴⁾. Это сочиненіе было издано съ латинскимъ переводомъ въ XVII-мъ вѣкѣ Шефферомъ⁵⁾ и съ тѣхъ поръ не передавалось. Оно носитъ характеръ компиляціи, въ нѣкоторыхъ вопросахъ весьма близко къ Анониму, но даетъ и новые матеріалы. Кромѣ теоретическихъ военныхъ трактатовъ, мы имѣемъ изъ VI-го вѣка въ высокой степени пѣнную военную исторію—извѣстную Исторію войны римлянъ съ персами Прокпія Кесарійскаго, дающую намъ матеріалы для исторіи военного дѣла не только у римлянъ, но и у персовъ⁶⁾, а отъ IV-го вѣка Исторію Амміана Марцеллина, также сообщавшую много данныхъ для исторіи военного дѣла въ сасанидской Персіи⁷⁾.

Намъ нужно также обратить вниманіе на время написанія упомянутыхъ сочиненій. На основаніи показаній Агаеія, Нельдеке⁸⁾ считала возможнымъ признать существованіе официальной персид-

¹⁾ H. Köchly u. W. Rüstow, Griechische Kriegsschriftsteller, griechisch und deutsch mit kritischen und erklärenden Anmerkungen, II Theil, II Abtheilung, Des byzantinischen Anonymus Kriegswissenschaft, Leipzig, 1855. О времени написанія—37, съ авторъ—38.

²⁾ Krumpholtz, 635.

³⁾ Jähns, 151.

⁴⁾ Jähns, 152 и Krumpholtz, 635. См. также замѣчанія Ю. Кулаковскаго по поводу вышедшаго въ 1903 г. русскаго перевода, въ ЖМНП, ч. 350, 1903, Декабрь, 529—530.

⁵⁾ J. Schefferus, Arriani tactica et Mauricii artis militaris libri duodecim, omnia nunquam antea publicata, graece primus edit, versione latina notisque illustrat., Upsaliae, 1654; томъ I—382, примѣчанія 383—337, востровокъ 8 стр.

⁶⁾ Jähns, 143—144; Krumpholtz, 290—287. Русскій переводъ—С. Достуника, Прокпія Кесарійскаго исторія войны римлянъ съ персами, вавилонянами и готами, переводъ; комментарий Г. Достуника, книга I, СПб., 1876, книга II, СПб., 1880.

⁷⁾ Исторія Амміана Марцеллина, переводъ Ю. Кулаковскаго, выхуецъ I (въ содружествѣ съ А. Сожнн), Киевъ, 1906; вын. II, ib. 1907; вын. III, ib. 1908.

⁸⁾ Tabari, XVI; Nationaleros, 12 (GPR, II, 141).

ской исторіи, хотя бы и не въ окончательной редакціи, еще во время Хосроя I-го. Быть можетъ, и Айн-наме входила въ составъ тѣхъ персидскихъ «царскихъ» книгъ, о существованіи которыхъ при Хосроѣ I-мъ упоминаетъ Агаеія. Во всякомъ случаѣ, вѣтъ основаній отрицать современность или, по крайней мѣрѣ, очень большую близость во времени между сочиненіями Анонима, Маврикія и Прокпія съ одной стороны, и Айн-наме съ другой. Кромѣ современности, обращаясь въ цѣляхъ комментарія къ военной исторіи Византіи побуждаютъ и нныя соображенія. Персы, за все время своей исторіи, являлись главнымъ образомъ коннымъ войскомъ, съ лукомъ, какъ главнымъ оружіемъ; греческое войско представляеть собой образецъ пѣшого строя съ главнымъ оружіемъ мечемъ и копьемъ. По мѣрѣ столкновеній, тѣ и другіе вводять измѣненія. Извѣстно обращеніе Ахеменидовъ къ греческимъ наемникамъ. Съ процессомъ ориентализаціи античнаго міра, античное войско все болѣе проникается восточными вліяніями. Къ VI-му вѣку, т. е. ко времени, насъ преимущественно интересующему, военные приемы римлянъ и персовъ все болѣе сближаются и войска Юстиниана и Хосроя являються уже очень сходными между собой¹⁾. Итакъ, во-первыхъ близость по времени вышеупомянутыхъ византійскихъ сочиненій и нашего текста, во-вторыхъ однородность военныхъ приемовъ восточно-римскаго и сасанидскаго войскъ, даютъ намъ право сопоставлять и пользоваться для взаимной провѣрки военными сочиненіями, написанными въ VI-омъ вѣкѣ въ Византіи и Персіи.

Въ заключеніе настоящей главы мы должны еще въ краткихъ чертахъ изложить организацію сасанидскаго войска, поскольку это возможно сдѣлать, пользуясь отрывочными извѣстіями разновременныхъ и разноплеменныхъ писателей. Въ данномъ случаѣ мы будемъ пользоваться тѣми составленіями, которыя были уже приведены въ работѣ А. Кристенсена²⁾. До времени Хосроя I-го вся военная власть была, повидному, сосредоточена въ рукахъ одного лица, главнокомандующаго, при чемъ должность эта была наследственной въ одной изъ семи знатнѣйшихъ фамилій Персіи. Его полномочія, разумеется, значительно ограничивались интересами къ военному

¹⁾ О византійскомъ военномъ дѣлѣ и его отношеніяхъ къ Востоку см. particularly сочиненія: H. Dalbrück, Geschichte der Kriegskunst im Rahmen der politischen Geschichte, I, Berlin, 1900, II, ib. 1902 (о характерѣ древне-персидскаго и парфянскаго войскъ I, 37, 39, 40; о войскахъ Юстиниана II, 363; о походѣ войскъ Юстиніана и Хосроя II, 427) и Ch. Oman, A History of the art of war, the middle ages from the fourth to the fourteenth century, London, 1905 (new and cheaper issue; ранее изданіе—The art of war in the middle ages, A. D. 378—1515, Oxford-London, 1885). Маврикія сближаетъ военные приемы римлянъ и персовъ (XI, 3), стр. 263—264.

²⁾ Christensen, 34—38, 59—64.

дѣлу царской власти. Кроме того, изъ историческихъ извѣстій можно усмотрѣть, что руководителями военныхъ дѣйствій въ различныхъ войнахъ выступали также и нѣкоторые другіе высшіе сановники. При Хосроѣ I-мъ должность главнокомандующаго была уничтожена и вмѣсто нея были учреждены должности четырехъ главнокомандующихъ, имѣвшихъ въ своемъ распоряженіи войска каждой четвертой части государства. Выше главнокомандующаго могло быть поставлено въ нѣкоторыхъ случаяхъ лицо, удостоенное особаго царскаго довѣрія и принадлежавшее часто къ царской фамиліи. Ядро, наилучшую часть сасанидскаго войска, составляла конница, въ составъ которой входили принадлежавшія къ дворянству лица. Въ конницу входилъ и отрядъ «бессмертныхъ», составленный, вѣроятно, по ахеменидскому образцу. Больше слабую часть войска составляла пѣхота изъ крестьянъ, обязанныхъ военной повинностью. Кроме того, въ составъ войска входили многочисленныя вспомогательныя отряды изъ различныхъ народовъ, жившихъ на границахъ сасанидскаго государства—сестанцы, жители прикаспійскихъ провинцій, хіониты, армяне. Отличительной чертой сасанидской арміи являлись слоны, выдвигавшіеся въ рѣшительные моменты. Отъ командующаго требовались необходимыя знанія и храбрость, отъ солдатъ—соответственная дисциплина. Въ томъ случаѣ, если вблизи мѣста сраженія находилась вода, ее окропляли священной водою; первой стрѣлой пускали священную вѣтвь; сраженіе открывалось призывомъ къ неприятелю подчиниться «царю царей» и принять вѣру Зороастра. Последнія предписанія, взятые изъ сасанидскаго «военнаго кодекса» въ книгѣ Динкардъ (книга VIII, глава XXVI¹⁾) значительно дополняются переведеннымъ нами текстомъ изъ книги Айнъ.

IV.

Переведенный текстъ представляетъ рядъ правилъ, изложенныхъ либо безъ указанія лица, которое должно руководиться этими правилами, либо обращенныхъ къ полководцу. При всей краткости и отрывочности, эти правила все же можно разсматривать въ нѣкоторой системѣ. Прежде всего укажемъ, что текстъ распадается на двѣ различныя неравныя части, раздѣленные въ самомъ текстѣ, хотя и въ одной только Константинопольской рукописи, словомъ: «говорить»—разумѣется авторъ книги Айнъ, персидскаго подлинника или арабскаго перевода. Лишь нѣсколько послѣднихъ строкъ второй части по

¹⁾ E. W. West, Pahlavi texts, IV, Contents of the Nasks, Oxford, 1892, 86—90 (Sacred books of the East, XXXVII).

содержанію примыкають къ первой; въ остальномъ вторая часть самостоятельна. Въ античной военной наукѣ отдѣлялись двѣ части²⁾: ученіе о расположеніи и веденіи войскъ въ открытомъ полѣ, ученіе о полевой войнѣ и ученіе объ осадной, крѣпостной войнѣ, такъ называемая поліоркетика. Каждая часть трактовалась особо. Двѣ части нашего отрывка, при всей его краткости, содержатъ указанія; первая—о полевой войнѣ, вторая—объ осадной. Въ порядкѣ расположенія начнемъ съ первой.

Въ началѣ текста стоитъ довольно подробный и представляющій нѣкоторыя затрудненія для пониманія отрывокъ относительно расположенія войска какъ передъ битвой, такъ и въ томъ случаѣ, когда наступаетъ рѣшительный моментъ сраженія и боевой порядокъ долженъ нарушиться. Прежде всего нѣсколько замѣчаній о частностяхъ расположенія. Воадникамъ предписывается сражаться впереди. Это мѣсто текста находить себѣ объясненіе въ современной трактату тактикъ. Анонимъ (XXXVI)³⁾ даетъ намъ правила относительно сраженія пѣхоты противъ конницы. Онъ указываетъ, что передъ боемъ нужно выставить впереди конницу для того, чтобы врагъ ожидалъ коннаго боя; когда-же онъ приблизится, конница должна отойти на крылья и предоставить дѣло пѣхотѣ. Далѣе, въ описаніи издѣлывается особое положеніе лѣваго крыла—оно наступаетъ лишь въ крайнемъ случаѣ; на немъ ставятся воины-лѣвшіи. Кроме того, говорится о стрѣльбѣ этихъ воиновъ, конечно о стрѣльбѣ изъ лука, главнаго оружія той эпохи⁴⁾. Мы будемъ еще имѣть случай говорить объ этомъ оружіи, тутъ же только отмѣтимъ, что достоинство этого исконаго персидскаго оружія прекрасно сознавалось римлянами того времени: Проконій (I, 1)⁵⁾ восхваляетъ искусство современныхъ ему лучниковъ. Лучники-лѣвшіи были, конечно, особые мастера въ этомъ дѣлѣ, такъ какъ къ обыкновенному способу держать лукъ изъ лѣвой рукъ и натягивать тетиву правой, присоединяли особую способность—держати лукъ въ правой рукѣ и натягивать тетиву лѣвой, а следовательно и свободно стрѣлять въ обѣ стороны. Это же было особенно важно, такъ какъ, согласно изложеннымъ въ нашемъ текстѣ правиламъ, лѣвое крыло, дальше другихъ не наступая, должно было дальше вести перестрѣлку—

¹⁾ См. напр. Köchly-Rüstow, II, 1, Leipzig, 1855, V.

²⁾ О. с. 170—171.

³⁾ Jahn's Handbuch, 474, описаніе тактику Велларія характеризуетъ конной, лучной стрѣльбой.

⁴⁾ Тотъ же Проконій упоминаетъ о щитѣ носившемъ у лучниковъ его времени на плечѣ и защищавшемъ лицо и шею. Такого рода щиты и по сіе время употребляются у лучниковъ, см. напр. W. Foy, Ueber Schilde beim Bogenschützen, Globus, LXXXI, Nr. 18, 15 Mai 1902, 261—265.

какъ прямо, такъ и направо, противъ непріятельскаго центра, и направо, противъ возможнаго обхода. Умѣнье владѣть лукомъ безразлично обѣими руками вообще рекомендовалось при лучной стрѣльбѣ¹⁾. Переходя далѣе къ особому положенію лѣваго крыла, мы находимъ объясненіе для этого правила въ общихъ тактическихъ приемахъ того времени, по которымъ войско старалось всегда обойти врага съ правой стороны, что вымывалось удобствомъ для каждаго отдѣльнаго воина нападать со стороны, у него не защищенной, а у врага безоружной²⁾. Безоружной лѣвая сторона была потому, что на этой сторонѣ держали щитъ, такъ что все направление налѣво именовалось «направленіемъ щита»³⁾. На этомъ принципѣ построено и различіе въ расположеніи крыльевъ: правое выдвигается впередъ для обхода врага; лѣвое охраняетъ войско отъ обхода. Возможнъ обхода объясняется правило, по которому лѣвое крыло, не производящее ложныхъ наступленій и отступленій, вступаетъ въ бой лишь при рѣшительномъ нападеніи⁴⁾. Далѣе нуждаются въ объясненіи терминъ «сердце» и «двѣ главныя части». Значеніе слова «сердце» не представляетъ особыхъ затрудненій, такъ какъ имъ означается обыкновенно въ арабской военной терминологіи центръ войска. Изъ общаго смысла текста видно, что «двѣ главныя части», въ противоположность правому и лѣвому крыльямъ, также означаютъ центръ; возникаетъ только вопросъ: почему центръ получилъ такое названіе и что это за двѣ части? Для отвѣта на этотъ вопросъ мы должны обратиться къ тактическимъ построеніямъ. Боевой порядокъ тогда раздѣлялся на: первую боевую линію, вторую подкрѣпляющую линію, небольшой резервъ за второй линіей и два крыла⁵⁾. Если опредѣленіе «двѣ главныя части» означаетъ центръ, то, принимая въ соображеніе общій порядокъ построенія, тутъ

¹⁾ Д. В. Анучинъ, Лукъ и стрѣлы. Археолого-Этнографическій очеркъ, Москва, 1887, 27 (изъ Трудовъ V-го Тифлискаго Археологическаго Общества). См. и Е. В. Мюллеръ, Ancient and modern methods of arrow-release, Bulletin of the Essex Institute, vol. 17, Oct., Nov., Dec., 1885, Nos. 10—12, 184. Въ позднѣйшее время, въ язычарскомъ сочтеніи, воины лучниковъ прямо назывались — *صوالقار* «лѣвшіе». Олучниковъ-лѣвшихъ на хусульманскомъ Востоку см. еще В. Дорн, Das Asiatische Museum, St. Petersburg, 1846, 455.

²⁾ См. хотя бы Delbrück, I, 81 и 162 и Oman, 195.

³⁾ Анонимъ (XXII, 4), 126—127. Маврикій (VI, 6), 133.

⁴⁾ Перемъ и разбѣе сдѣланы этой тактикѣ Аммианъ Марцеллинъ (XXV, 3, 4), описывая одно сраженіе, говоритъ: «заставивъ податься лѣвое крыло, непріятель стремительно сталъ всѣхъ окружать и повелъ бой копьями и всякими металлезными снарядами».

⁵⁾ См. хотя бы Jahnъ, Kriegswissenschaften, 146 и Oman, 194. Ср. Маврикій (II, 1), 46 слѣд.

могутъ разумѣться лишь двѣ линіи, поставленныя одна за другою¹⁾. Этотъ порядокъ вполне отвѣчаетъ дѣйствительности, какъ мы сейчасъ увидимъ.

Въ цѣляхъ комментарія, намъ нужно обратиться къ исторіи. Мы думаемъ, что можно указать у Прокопія примѣръ сраженія, въ которомъ персидскій полководецъ слѣдовалъ правиламъ, сообщеннымъ въ нашемъ трактатѣ. Прокопія особенно подробно описалъ одно сраженіе, данное Велисаріемъ персамъ, — именно сраженіе при Дарѣ (I, 13—14). Для поясненія выставленнаго текстомъ правила мы дадимъ краткій пересказъ его. Отмѣтимъ при этомъ, что инициатива боя²⁾ все время находится въ рукахъ персовъ, что особенно даетъ возможность примѣнять теоретическія правила. Бой возникъ вслѣдствіе желанія персовъ завладѣть пограничнымъ римскимъ городомъ Дарою, важнымъ для римлянъ стратегическимъ положеніемъ. Римлянами командовалъ Велисарій, персами Перозъ. Войска сошлись съ восходомъ солнца³⁾. Относительно построенія персовъ говорится только, что войско ихъ состояло изъ пѣхоты и конницы и что фронтъ ихъ фаланги былъ очень глубокъ. Сраженіе не начиналось до вечера; только тогда конный отрядъ, занимавшій правое крыло персовъ, началъ на лѣвое крыло римлянъ; тѣ нѣсколько отступили, персы же не погнались за ними. Тогда римляне повернули обратно и въ свою очередь ударили на персовъ, которые не выдержали и отступили къ своей фалангѣ. Обѣ стороны заняли прежнія мѣста и остались въ выжидательномъ положеніи. Затѣмъ начинаются единоборства⁴⁾, неудачныя для персовъ, послѣ чего, за наступленіемъ сумерокъ, оба войска расходятся на ночлегъ. На слѣдующій день, по прибытіи къ персамъ подкрѣпленія и по окончаніи не приведшихъ ни къ чему переговоровъ, войска снова выстраиваются другъ противъ друга. Персидскій полководецъ ставитъ въ строй лишь одну половину войска, другую же оставляетъ сзади, чтобы воины смѣняли другъ друга и такимъ образомъ сражались бы по-очереди; слѣдовательно, онъ раздѣляетъ войско на «двѣ главныя части». Кроме того, отрядъ «бессмертныхъ» онъ оставилъ въ резервъ. Битва не начиналась до полудня; послѣ полудня,

¹⁾ О «первой линіи» персидскаго войска упоминаетъ и Аммианъ Марцеллинъ (XXIV, 6, 12).

²⁾ Объ инициативѣ см. Jahn, Kriegswissenschaften, 149. Ср. и Маврикій (VIII, 3), 158—159.

³⁾ О наступленіи персовъ лишь по восходѣ солнца и объясненіе этого факта, что паравы не дѣлали ночныхъ нападеній см. у Spiegel, III, 642.

⁴⁾ Объ единоборствѣ см. Nöldeke, Tabari, 340 и Wüstenfeld, 65 слѣд. и 25 слѣд.

персы начали сражение, состоявшее в перестрелке стрѣлами¹⁾, при чемъ они дѣйствовали успешно благодаря тому, что имѣли возможность смѣнять другъ друга и сражаться свѣжими силами. Мало по малу стрѣлы начинаютъ истощаться, пускаются въ дѣло копья и завязывается рукопашный бой. Лѣвое крыло римлянъ сильно страдаетъ—туда въ значительныхъ силахъ ударяютъ правое крыло персовъ, которымъ удается оперекнуть римлянъ и обратить въ бѣгство. Правое крыло персовъ наступаетъ. Римляне пускаютъ въ дѣло задуманный ранѣе обходъ; это застигаетъ персовъ врасплохъ—часть перебита, часть съ большими потерями отступаетъ къ своей фалангѣ; римляне не преслѣдуютъ; оба войска снова становятся въ строй. Тогда персидскій полководецъ переводитъ на лѣвое крыло значительное число воиновъ и «бессмертныхъ», что, однако, замѣчено римлянами, значительно усиливающимъ свое правое крыло. Персы налаждаютъ съ лѣваго крыла, обращаютъ римлянъ въ бѣгство (быть можетъ притворное), но снова попадаютъ при преслѣдованіи въ засаду—римскій отрядъ ударяетъ ихъ сбоку. Отступавшіе римляне возвращаются, персы оказываются между двухъ огней; тогда все ихъ войско бросается въ бѣгство и сражение оканчивается погромомъ персовъ²⁾. Таковъ историческій примѣръ, въ своихъ деталяхъ весьма характерный. Передъ нами долгое время продолжавшаяся перестрѣлка изъ луковъ, главный способъ ведения боя въ ту эпоху; когда стрѣлы истощаются, когда «слабѣетъ войско», переходятъ къ наступленію. Упорно наступавшее правое крыло разбито на голову и отступило—пускаютъ въ дѣло лѣвое крыло; при пораженіи оно не отступаетъ, чтобы снова напасть, а бѣжитъ, такъ какъ сражение приняло уже слишкомъ рѣшительный характеръ. Ходъ боя въ общихъ чертахъ согласуется съ правилами нашего текста.

Слѣдующія установленія излагаются въ видѣ краткихъ правилъ, которыя мы рассмотримъ въ ихъ постепенности. Первое правило касается заботливости полководца расположить войско такъ, чтобы солнце и вѣтеръ приходились въ тѣнь. Правило повѣстное и рекомендуемое также византийцами³⁾. Укажемъ лишь, что именно въ сраженіи при Дарѣ, на второй день боя, во время стрѣльбы изъ луковъ, когда

¹⁾ Köchly-Rüstow, 826, отмѣтила, что, вслѣдствіе примѣненія лука, битвы византийской эпохи имѣютъ совершенно современный характеръ, бой на дистанціи.

²⁾ Относительно этого боя см. Othm. 27—29 (съ планомъ); Deibrück, II, 402; Köchly-Rüstow, II, 2, 328; Jähns, Kriegswissenschaften, 159, анн. 3. Въ сраженіи при Калкинкѣ, окончившемся побѣдой персовъ и спешакомъ Прокопіемъ (I, 18) съ новыми подробностями, рѣшительный ударъ наноситъ, повидимому, лѣвое крыло персовъ.

³⁾ См. Мавриція (VIII, 2), 188.

вслѣдствіе удачнаго расположенія персы имѣли все шавсы на успѣхъ, подвизавшіеся противъ нихъ вѣтеръ препятствовали ихъ стрѣльбѣ и задерживали стрѣлы. Второе правило о наступленіи въ бой лишь въ случаѣ крайней необходимости, повторенное еще разъ въ концѣ отрывка, также имѣетъ общій характеръ; Прокопія (I, 14) влагаетъ въ письмо Велисарія къ Персосу замѣчаніе, по которому миръ является лучшимъ благомъ жизни, нарушающій его призываетъ бѣдствія на своихъ соплеменниковъ и наилучшій полководецъ тотъ, который войномъ стремится лишь возстановить миръ. Бодфе специальный характеръ носитъ третье правило, ограничивающее предшествующее: въ случаѣ необходимости боя, занять его до конца дня. Въ 'Уби-ал-ахбаръ, въ той-же II-й книгѣ (153, 1—2), во второй главѣ, трактующей о лучшемъ времени для путешествія и войны, сообщается персидская поговорка, которой рекомендуется по возможности откладывать битву, въ случаѣ же невозможности избѣжать ея, сражаться въ концѣ дня. У Прокопія дважды (I, 14; II, 18) говорится о нападеніи персовъ около или постѣ полудня, хотя бы боевой строй былъ построенъ съ разсвѣта. При этомъ оба раза объясняется планъ персовъ: они откладываютъ бой потому, что сами обѣдаютъ около вечера, римляне же около полудня, и потому не могутъ оказать въ это время должнаго сопротивленія. Искѣе, однако, это правило изложено у Авонима (XXXIII, 10)¹⁾, рекомендующаго вступать въ бой вечеромъ, чтобы показать, что войско такъ рвется въ бой, что не заботится о времени, на самомъ же дѣлѣ для того, чтобы въ случаѣ необходимости было легко отступить подъ покровомъ ночи. Въ слѣдующемъ правилѣ о томъ, чтобы дать свободу бѣглецамъ и не истреблять поэтому всего войска враговъ, мы видимъ прямое совпаденіе съ античной и византийской теоріями. Мы находимъ это правило и у Авонима (XXXIV, 4; XXXIX, 12)²⁾, и у Мавриція (IX, 2)³⁾, и во многихъ мѣстахъ у Прокопія, какъ по отношенію къ римлянамъ (I, 14, 18), такъ и къ персамъ (II, 8); мотивировка одна и та же—не доводить врага до крайности. На томъ же мотивѣ основано и слѣдующее правило—допускать врага къ водѣ⁴⁾; съ другой стороны, отбивать воду надо тогда, когда войско нуждается въ ней, при чемъ мотивъ также приводится—стремясь получить воду, войско будетъ ожесточеннѣе бороться. Пра-

¹⁾ О. с. 164—165. Объ обѣдѣ персидскаго войска см. извѣстіе Аммиана Марцеллина (XXIII, 6, 77) у Дестуанса, II, 128, пр. 7.

²⁾ О. с. 166—167, 182—183.

³⁾ О. с. 210.

⁴⁾ Spiegel, III, 645 указываетъ на любопытный примѣръ по мѣнать прагу переходить для сраженія черезъ рѣку и преслѣдовать его исторически. Ср. также извѣстія о сраженіяхъ арабовъ и персовъ при Буе-и-Низафѣ и Бувайбѣ.

вида относительно прохода передовыми отрядами ровных мест и остановки их на возвышенностях, равно как относительно скрывания известий об армии, находят параллели у Анонима (XVIII, 7) ¹⁾, рекомендующего занимать возвышенности, чтобы враг, заняв их, не задержал движения войска; у Маврикия (I, 9) ²⁾, советующего обходить населенные пункты, чтобы враги не узнали состава войска; и у Прокопия (II, 18), у которого Велисарий высказывается против объявления своих намерений для того, чтобы весте о них не дошла до врага.

Типичны для эпохи правила о соответствии численных отношений возможных, о засадах и о ночных нападениях. В правилах о численном соответствии поражает чрезвычайная осторожность—вести наступление, лишь превосходя врага в три или четыре раза; принимать сражение с оборонительной целью, превосходя врага в полтора раза,—иные условия, очевидно, заставляют уклоняться от боя; лишь защита страны исключает условия. У Анонима цѣлая глава (XXXIII) ³⁾ посвящена вопросу о том, когда нужно принять сражение и когда бѣжать. По его мнѣнію, сравнивать надо: силу войска, качество людей, вооруженіе обѣих сторонъ и настроеніе воиновъ. При равныхъ силахъ, когда, по его мнѣнію, побѣда сомнительна, онъ рекомендуетъ истощеніе врага и ссылается на Велисарія. У Прокопія (I, 17) Алаундаръ, царь Саракиновъ, советуется ⁴⁾ царю Кавату, даже при рѣшительномъ превосходствѣ надъ врагомъ, изводить его обманомъ и хитростями. Нашъ текстъ принимаетъ во вниманіе силу войска и качество людей, а въ концѣ его говорится также и о вооруженіи, именно, что нужно побѣждать легкимъ оружіемъ. Укажемъ далѣе, что, по Прокопію (I, 12), при Дарѣ войско римлянъ состояло изъ двадцати пяти тысячъ, персовъ—изъ сорока, а по присоединеніи подкрѣпленія въ десять тысячъ (I, 14) изъ пятидесяти тысячъ. Если эти цифры точны, то мы можемъ въ нихъ увидѣть нѣкоторое соответствіе съ нашимъ правиломъ. Изъ всѣхъ правилъ, однако, нашъ текстъ особенно подробно останавливается на двухъ вопросахъ: на засадахъ и ночномъ нападеніи; и это, думаемъ, не случайно. Анонимъ весьма подробно говоритъ о засадахъ (XI); нѣкоторые материалы можно также извлечь и изъ главы о стражахъ (VII) ⁵⁾. Онъ отмѣчаетъ необходимость ставить на стражѣ воиновъ, отличающихся особыми нравственными качествами (понятливыхъ, мужественныхъ и т. д.); указываетъ, что

¹⁾ О. с. 108—109.

²⁾ О. с. 44.

³⁾ О. с. 130—161 сл.

⁴⁾ См. и Deibrück, II, 400.

⁵⁾ О. с. 60—63, 162—167.

нужно для нихъ выбирать закрытыя мѣста; онъ упоминаетъ также и о желѣзныхъ напканахъ, какъ говоря объ укрѣпленіи лагеря (XXIX, 6) ¹⁾, такъ и объ отступленіи и о задержаніи преслѣдующаго врага (XXXVIII, 5) ²⁾. Засадамъ посвящена вся IV-ая книга у Маврикія ³⁾; онъ рекомендуетъ завлекать врага ложнымъ отступленіемъ (2); советуется устраивать скрытыя рыи (3); отвести особое предпочтеніе желѣзнымъ напканамъ (тамъ же); предлагать находящимся въ засадахъ бросаться на врага сбоку (4); онъ же отмѣчаетъ необходимость ставить на стражу особо выдающихся людей (IX, 5). У Прокопія мы также имѣемъ достаточно примѣровъ засады (I, 3, 4; II, 23). Прибавимъ, что въ позднѣйшей мусульманской традиціи мы также находимъ ученіе о засадахъ, сходное съ приведенными правилами ⁴⁾; такъ же советуется выбрать мѣсто у воды, находящееся въ засадахъ такъ же должны молчать и не вслушиваться дѣлать звѣрей и птицъ, даже нападеніе ихъ сравнивается съ плающимъ огнемъ ⁵⁾. Наставленія относительно ночного нападенія, составляющія любимѣйшую тему византийскихъ военныхъ трактатовъ ⁶⁾, подробно рассматриваются и нашимъ трактатомъ. Они заслуживаютъ сравненія съ Анонимомъ (XXXIX) ⁷⁾ и Маврикіемъ (IX, 2) ⁸⁾. Анонимъ рекомендуетъ выбирать для этой цѣли добровольцевъ, пользоваться темной, не лунной и не звѣздной ночью ⁹⁾. Особенно же близко къ нашему тексту слѣдующее правило: рекомендуется послать съ обѣихъ сторонъ отряды съ трубами, которые бы громко трубили и этимъ вызвали бы у врага предположеніе, что съ этой стороны идетъ большое войско; кромѣ того, другіе воины этихъ отрядовъ должны кричать на языкѣ врага и призывать его къ бѣгству, что должно смутить непріятельское войско и обратить къ отступленію ¹⁰⁾. При этомъ сказывается осторожный характеръ эпохи:

¹⁾ О. с. 144—145.

²⁾ О. с. 178—179.

³⁾ О. с. 106 сл., 231.

⁴⁾ Wüstenfeld, Das Heerwesen der Muhammedaner, 15.

⁵⁾ Вставочная фраза о жарѣ и холодахъ указываетъ, быть можетъ, время, благоприятное для похода. У Деступиса, I, 80 пр., приведено сообщеніе изъ Агама, что персы выступили въ походъ зимой, и изъ Менандра, что персы обыкновенно выступали въ Персидскую Арменію около похода Августа; ср. еще Spiegel, III, 643. О персидскомъ набѣгѣ въ началѣ Октября см. у Амміана Марцеллина (XIV, 3, 3—4); о возможномъ походѣ см. у него же (XVIII, 4, 1).

⁶⁾ См. Анонимъ, 330.

⁷⁾ О. с. 178—183. Ср. XXXIII, 6, 162—163.

⁸⁾ О. с. 205 сл.

⁹⁾ О нападеніи Гикловъ на персидское войско «темной и безлунной ночью» см. Амміанъ Марцеллинъ (XIX, 6, 7).

¹⁰⁾ Характерна въ персовъ прекрасными воинами, Амміанъ Марцеллинъ пишетъ (XXIII, 6, 80), что «они забрасываютъ противника множествомъ легкихъ стрѣлъ и издаютъ дѣки и свирѣные вопли».

этим путем отвлекать врага въ противоположную сторону и, давая возможность отступленія, не вынуждать его на крайности. Ту же осторожность, со сходными хитростями, рекомендует и Маврикій, который отмѣчает и опасность грабежа неприятельскаго лагеря (VII, 15 и VIII, 2) ¹⁾. Оба византийские трактата рекомендуют ночное нападеніе преимущественно какъ средство устрашенія врага.

Въ заключеніе этихъ правилъ полевой войны укажемъ еще, что въ той же главѣ той же книги 'Убн-ал-ахбаръ (II, 144, 7—8), сообщается еще небольшой отрывокъ изъ книги Абуль, рекомендующей запасаться главнымъ образомъ провіантомъ и избѣгать лишней клади. Важность запастись провіантомъ отмѣчают и византийцы ²⁾.

Переходя къ поліоркетическимъ правиламъ, укажемъ, что имъ удѣлено въ нашемъ трактатѣ значительно меньше мѣста ³⁾. Кроме того, эти правила тѣсно связаны съ другимъ вопросомъ, трактовавшимся и древними и византийскими писателями, и у послѣднихъ бывшимъ даже ихъ любимой темой ⁴⁾,—съ вопросомъ о лазутчикахъ. Въ нашемъ текстѣ собственно весь вопросъ сводится къ вѣнтію крѣпости при помощи лазутчиковъ и измѣнниковъ. Предлагаются два приема: сначала подсылать человека, который бы старался обманомъ склонить население крѣпости къ сдачѣ, а затѣмъ пустить стрѣлу съ привазами къ сдачѣ письмомъ, или наоборотъ. О приемахъ къ сдачѣ стрѣлой пишетъ и Маврикій (VIII, 1; объ осадахъ у него X, 1) ⁵⁾; лазутчики и шпионы служатъ предметомъ подробныхъ разсужденій Анонима (XLI и XLII) ⁶⁾. О томъ же мы имѣемъ подробныя извѣстія и у Прокопія. Онъ сообщаетъ (I, 21) какъ общій фактъ, что и у римлянъ, и у персовъ, издавна существовали общія содержать лазутчиковъ, переходившихъ къ врагу и развѣдывавшихъ ⁷⁾. У него же приводится примѣръ (II, 19), какъ Велисарій подослалъ въ крѣпость Сисавранонъ умнаго и довѣреннаго человека, который и склонилъ осажденныхъ къ сдачѣ. Повидному, этотъ человекъ былъ по-

¹⁾ О. с. 146—147; 189.

²⁾ Маврикія (VII, 8 и 11), 142—143. Въ Константинопольской рук. 'Убн-ал-ахбаръ читается: «говорить персамъ въ кентъ Абуль» (ср. тамъ-же, II, 196, 10).

³⁾ Некоторые замѣчанія о древней персидской поліоркетикѣ см. въ статьѣ M. Dureau de la Malle, Mémoire sur la poliorcétique des Perses (Mém. de l'Institut de France, Académie des Inscriptions et belles-lettres, XVIII, Paris, 1849, II, 412—494). О древне-греческой поліоркетикѣ—Wescher, La poliorcétique des Grecs, Paris, 1867 (значеніе нѣзъ приведенія см. также Revue Archéologique, N. 8, VIII année, XVI, 1867, 286—291).

⁴⁾ Анонимъ, 331.

⁵⁾ О. с. 178, 237.

⁶⁾ О. с. 186—198.

⁷⁾ См. напр. о римлянахъ—II, 15, и персахъ—II, 25.

дослать какъ шпиона, такъ какъ и далѣе онъ является у Прокопія (II, 28) находящимся въ сношеніяхъ съ римскими шпионами ¹⁾.

Приведенный комментарий даетъ намъ возможность сдѣлать нѣкоторые общие выводы для характеристики сасанидскаго военнаго трактата. Изъ разсмотрѣнія правилъ можно видѣть, что, во-первыхъ, трактатъ ни разу не даетъ фактовъ, которые можно было бы относить специально къ сасанидской Персіи, не даетъ условій мѣста, и, во-вторыхъ, что почти всѣ сообщенныя имъ правила находятъ себѣ подтвержденіе какъ въ современныхъ ему византийскихъ военныхъ трактатахъ, такъ и въ военныхъ традиціяхъ и событіяхъ, сообщаемыхъ Прокопіемъ. Волѣ того, нужно отмѣтить, что именно тѣ статьи, которыя составляли любимую тему византийскихъ военныхъ трактатовъ, особенно подробно разбираются въ нашемъ отрывкѣ. Такимъ образомъ возникаетъ мысль о возможности литературнаго общенія. Однако, если и допустить въ извѣстной степени его возможность, все же нужно признать, что оно не имѣло въ данномъ случаѣ отвѣтственнаго характера; и приведенные нами примѣры примѣненія правилъ, и нахожденіе этого отрывка въ сасанидской «Кентѣ установленій», указываютъ на практическое значеніе содержанія текста. Кроме общаго, отвѣтственнаго содержанія подобнаго рода трактатовъ, отсутствіе мѣстнаго элемента можетъ быть объяснено и случайностью—передъ нами все-таки отрывокъ трактата, а не цѣлое сочиненіе.

Въ заключеніе комментарія укажемъ, что въ современной византийской военной литературѣ имѣются указанія и специально на военное дѣло сасанидовъ. Изъ нихъ данныя Прокопія интересны именно для комментарія, такъ какъ отрывочны и самостоятелно полной картины не даютъ. Анонимъ, вообще не богатый примѣрами, все же упоминаетъ персовъ (XLI, 4) ²⁾,—говоря о лазутчикахъ, онъ сообщаетъ, что персы подослали однажды въ видѣ подарка триста рабовъ, которые на самомъ дѣлѣ были ихъ шпионами. Но особенно нужно отмѣтить сообщенія Маврикія, у котораго вся XI-ая глава посвящена описанію приемовъ войны другихъ народовъ. II-ая глава этой книги трактуетъ о томъ, какъ надо воевать съ персами ³⁾. Маврикія отмѣчаетъ стараніе персовъ сообразоваться съ правилами военнаго искусства;

¹⁾ О лазутчикахъ и перебѣжчикахъ въ войскахъ римлянъ съ персами см. нѣсколько примѣровъ у Амміана Марцеллина (XVI, 9, 3; XVIII, 5, 1 см.; XIX, 3, 5; XXI, 13, 4). Характерные примѣры осады крѣпостей въ римско-персидскихъ войнахъ см. у того-же автора въ книгѣ XIX, XX (6—7, 11), XXIV (2).

²⁾ О. с. 38, 188—189.

³⁾ О. с. 254—260. О томъ, что сообщенія Константина Багрянородскаго (въ немъ отсылка Кетнер, Culturgeschichte, I, 205, анн. 2) ложественны сообщеніямъ Маврикія см. Jahn, Kriegswissenschaften, 172.

изъ выносливость въ жаркихъ странахъ и непривычку къ холоду; описываетъ ихъ вооруженіе; говорить о ихъ боевомъ порядкѣ, раздѣляющемся на три части — средину, правое и лѣвое крылья и пр. При этомъ онъ, какъ и Прокопій, упоминаетъ у персовъ боевое построеніе фалангу. Его сообщенія заслуживаютъ вниманія при изученіи военного дѣла сасанидскаго времени.

V.

Въ той же второй книгѣ Уюн-ал-ахбаръ, въ главѣ о верховой ѣздѣ, приведены еще два отрывка изъ книги Айнъ (165, 16 — 167, 9). Первый изъ нихъ касается стрѣльбы изъ лука, второй — игры въ поло. Содержаніе перваго слѣдующее.

«И читай я (еще) въ книгѣ Айнъ: слѣдуетъ ¹⁾ при обученіи стрѣльбѣ стрѣлами, чтобы обучающійся держалъ лукъ, прижимая его верхней частью своей лѣвой руки ²⁾, а стрѣлу, прижимая ее верхней частью своей правой руки ³⁾, и (чтобы) кисти (своихъ рукъ онъ прижималъ бы) къ груди, и смотрѣлъ бы на то мѣсто, гдѣ (находится) обучающій стрѣльбѣ. И слѣдуетъ ⁴⁾ водрузить лукъ, согнуть нѣсколько рогъ его, и крѣпко ухватить его ⁵⁾ тремя пальцами, и согнуть уважительный палецъ на тетиву, и держать въ двадцати трехъ, какъ бы въ шестидесяти трехъ, и крѣпко сжать три, и повернуть подбородокъ къ лѣвому плечу, и поднять голову, и опустить шею, и склониться съ лукомъ, и выпрямить спину, и опустить верхнюю часть руки, и натянуть лукъ приподнявшись (на сѣдлѣ), и оттянуть тетиву до уха, и поднять вверхъ глаза ⁶⁾, внимательно рассмотреть мѣсто (приложенія) острія стрѣлы ⁷⁾, не двигать зубами, не вращать глазами, не качать тѣла».

Стрѣльба изъ лука съ глубочайшей древности составляла одну изъ отличительнѣйшихъ особенностей населенія Ирана. Уже Геродотъ (I, 136) отмѣтилъ, что верховая ѣзда и стрѣльба изъ лука являлись одними изъ главнѣйшихъ предметовъ древне-персидскаго воспитанія.

¹⁾ Бука. хорошее дѣло.

²⁾ Бука. въ лѣвой рукѣ своей, силой верхней части лѣвой руки.

³⁾ Бука. въ правой рукѣ своей, силой верхней части правой руки.

⁴⁾ Бука. хорошее дѣло.

⁵⁾ Т. е. лукъ.

⁶⁾ Бука. поднять глазами — бѣлки. Ср. мон. Материалы изъ арабскихъ источниковъ для культурной исторіи Сасанидской Персіи, СПб., 1907, 12 и 99 (= 380, XVIII, 124 и 151).

⁷⁾ Въ текстѣ множ. число. Эту фразу мы ставимъ раньше послѣдующихъ согласно Кодексу рус., въ Петерб. она заключаетъ эпископа.

танія. То же говоритъ и Страбонъ (ки. XV, гл. III, 18): по его словамъ, главнѣйшими предметами обученія персовъ отъ пяти до двадцати четырехъ лѣтъ, являются стрѣльба изъ лука, метаніе копья, верховая ѣзда. При этомъ, учителя собираютъ дѣтей для военныхъ упражненій въ опредѣленное мѣсто, гдѣ и учить ихъ ¹⁾. Иранское преданіе тоже повѣствуетъ лучнику: достаточно вспомнить знаменитого стрѣлка Эрехшу ²⁾. Такой же распространенностью пользовалась стрѣльба изъ лука и въ сасанидской Персіи. Въ пехлевійскомъ романѣ объ Ардешірѣ ³⁾ говорится, что герой, получившій прекрасный «фрахантъ», т. е. необходимое для рыцарской жизни образованіе, занимался, между прочимъ, при дворѣ персидскаго царя охотой со стрѣлой. Персидскихъ стрѣлковъ хвалитъ и Прокопій (I, 18) ⁴⁾. Аммианъ Марцелинъ (XXV, 1, 13) отмѣчаетъ, что искусствомъ стрѣльбы изъ лука персы славились искони. На памятникахъ, возводимыхъ къ сасанидской эпохѣ, мы часто встрѣчаемъ лучниковъ и стрѣльбу изъ лука.

Въ переведенномъ нами отрывкѣ ясно выступаютъ два момента: положеніе стрѣлка передъ стрѣльбой и самая стрѣльба. Первый не возбуждаетъ особыхъ затрудненій. Прижать лукъ къ лѣвому боку, а стрѣлу къ правому, руки же держа у груди, обучающійся стрѣльбѣ смотреть на учителя. Къ этому нужно прибавить, что какъ изъ

¹⁾ Ср. Christensen, 60. Примеръ особаго умения воспитывать лукъ въ ахеменидское время см. у Геродота (III, 30; ср. Marquart, *Einleitung*, 155).

²⁾ Послѣдняя статья по этому вопросу, гдѣ приведена и предшествующая литература — Н. v. Stackelberg, *Die iranische Schützenkunst*, ZDMG, 56, 1904, 853—856. Таборъ (Nöldöke, *Tahar*, 271—272) называетъ трехъ знаменитыхъ въ Персіи своихъ выстрѣловъ изъ лука имя: Аринъ, Сухра, Вахривъ Чубейръ. Что касается до сасанидской эпохи, то здѣсь интересно отмѣтить хэджабабедскую надпись, касающуюся, по топонимію F. Müller'a (*Die Pahlavi-Inschriften von Nadjäbâd*, WZKM, IV, 1892, 71—79), сооруженія особаго столба — мишени для стрѣлъ царя (Шанур I-го) и запрета какъ стрѣлять въ этотъ столбъ другимъ людямъ, такъ и становиться на тотъ камень, на которомъ становился царь и на которомъ начертана надпись. Содержаніе этой надписи Brown'e (*JRAS*, 1900, 230) объясняетъ съ разсказомъ арабскаго историка о томъ, какъ персидскій военачальникъ Вахривъ навѣстилъ себя мѣсто погребенія выстрѣломъ изъ лука. Лукъ ипсилета и въ символѣ древне-персидскаго искусства — ср. E. Drouin, *Observations sur les monnaies à légendes en pahlvi et pahlvi-arabe*, Paris, 1880, 10, n. 1 (изъ *Revue Archéologique*).

³⁾ Th. Nöldöke, *Geschichte des Artahšîr i Pâpakân aus dem Pahlavi übersetzt, mit Erläuterungen und einer Einleitung versehen von—(Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen herausgegeben von A. Vossler, Göttingen, 1878, 22—70), 38—39. О воспитаніи въ сасанидскую эпоху см. J. J. Modi, *Education among the ancient Iranians*, Bombay, 1905.*

⁴⁾ Относительно сообщеннаго Прокопіемъ способа вычисления боевыхъ потерь персами при помощи стрѣлы ср. Whitley Stokes, *On an ancient method of computing losses in war*, *The Academy*, XLVI, 1895, 184—185 и J. Taylor, *An ancient method of computing losses in war*, *ib.* 216—217.

упоминания этого отрывка в главѣ о верховой ѣздѣ, такъ и изъ отличительныхъ особенностей лучной стрѣлы того времени, преимущественно конной, стрѣлокъ является всадникомъ. Стрѣла описывается подробно. Лукъ ставится въ позицію, при чемъ слегка сгибаются «рога» его, т. е. оконечности¹⁾; лукъ, следовательно, нѣсколько раздвигается. Далѣе, стрѣлокъ крѣпко обхватываетъ его тремя пальцами лѣвой руки; большой и указательный пальцы придерживаютъ стрѣлу²⁾. Указательный палецъ правой руки рекомандуется склонить на тетиву. Слѣдующія фразы: «онъ держитъ въ двадцати трехъ какъ бы въ шестидесяти трехъ, и крѣпко сжать три», совершенно непонятны безъ комментарія. Прежде всего отмѣтимъ, что чрезвычайно важно при стрѣльбѣ изъ лука положеніе правой руки, цѣлящей и натягивающей тетиву, не опредѣлено пока текстомъ. Далѣе, такъ какъ правило рекомандуется «держатъ», и при этомъ слѣдуетъ непосредственно за указаніемъ на тетиву, то возникаетъ мысль, что мы здѣсь именно и имѣемъ дѣло съ важнейшимъ въ лучной стрѣльбѣ приемомъ. Вопросъ въ томъ, что означаютъ эти два числа: двадцать три и шестидесять три. Ничего другого, по нашему мнѣнію, они означать не могутъ, какъ такъ называемую «дактилономію», счетъ по пальцамъ. Исходя далѣе изъ мысли, что передъ нами текстъ въ основѣ своей персидскій, мы должны отыскать въ персидской же литературѣ данныя для рѣшенія нашего вопроса. Персидской дактилономіи были посвящены, между прочими, статьи Саси, Рёдигера и Гійара³⁾.

¹⁾ Schwarglöse, с. с. 267 (у него же о лукѣ и стрѣлахъ у древнихъ Арабовъ, 246—319; ср. еще о стрѣлахъ A. Fischer, Pfeile aus Nab-Holz, ZDMG, 58, 877—887, 905). О лучной стрѣльбѣ изъ мусульманскомъ Востока, кроме общихъ замѣчаній изъ книгъ G. A. Hansard, The book of archery, London, 1841, 26, 31, 34, 119—125, 130—136, см. еще статью Hammer'a въ Ersch-Gruber, Allgemeine Encyclopädie, XI, 298 и его-же Ueber Bogen und Pfeil (Denkschriften der kais. Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Classe, B. IV, 1853, 1—35) и каталогъ Müntzer'a, 22—23; о стрѣльбѣ на константинопольскомъ. См. мѣлаль см. J. Kara Bassak изъ Jahreshäfte des oesterreichischen Archäologischen Institutes in Wien, IV, 1901, 61—70 (Nachträgebuch zu dem vorstehenden Aufsätze, т. е. изъ статьи R. v. Stern, Der Pfeilschuss des Obleopoliten Anaxagoras, 57—61). Богатый матеріалъ въ восточныхъ источникахъ еще ждетъ исследователя.

²⁾ Ср. изображение хотя бы на сасанидскомъ блудѣ—A. de Longpérier, Oeuures, I, Paris, 1883, 59 или M. Jähns, Entwicklungsgeschichte der alten Trutewaffen, Berlin, 1890, Taf. XXXVIII, 7.

³⁾ S. de Sacy, De la manière de compter au moyen des jointures des doigts, usitée en Orient (JA, III, 1823, 66—71); Rüdiger, Ueber die im Orient gebräuchliche Fingersprache, für den Ausdruck der Zahlen (Jahresbericht der deutsch morgenl. Gesellschaft für das Jahr 1845, Leipzig, 1846, 111—129, ср. указаніемъ западныхъ матеріаловъ); H. Guyard, Chapitre de la préface du Farhang-i Djehangiri sur la dactylo-nomie (JA, VI série, XVII, 1871, 106—125). См. также Mohl, Le livre des rois, II,

Во введеніяхъ двухъ извѣстныхъ персидскихъ ферхенговъ—въ Ферхенг-и-Джехангиріи и въ Ферхенг-и-Рашидіи сохранилась интересная цитата о дактилономіи изъ рисала Шереф-ад-дйна 'Али Ісаді XV-го вѣка, при чемъ въ ней какъ примѣры приводятся стихи болѣе древнихъ поэтовъ—Фирдауси и др. Въ ману залачу входитъ опредѣленіе по этимъ матеріаламъ положенія пальцевъ при выраженіи ими двухъ чиселъ: двадцать три и шестидесять три. У персовъ, въ противоположность системѣ, господствовавшей на Западѣ и у арабовъ¹⁾, правая рука выражала единицы и десятки, а лѣвая сотни и тысячи; при этомъ, мизинецъ, безымянный и средний пальцы правой руки выражали единицы, а указательный и большой—десятки. Для выраженія²⁾ числа 3 мизинецъ, безымянный и средний пальцы плотно прижимаются къ ихъ основаніямъ³⁾.—Нашъ текстъ тоже прибавляетъ: «крѣпко сжать три». Изъ разнообразныхъ положеній, которые принимаютъ два первыхъ пальца при выраженіи десятковъ, двадцать и шестидесять чрезвычайно сходны: двадцать выражается тѣмъ, что большой палецъ подкладывается подъ нижній суставъ указательнаго, а шестидесять тѣмъ, что большой палецъ подкладывается подъ второй суставъ указательнаго. Нашъ текстъ рекомандуетъ держать въ двадцати трехъ какъ бы въ шестидесяти трехъ, т. е. даетъ такое положеніе, когда большой палецъ подкладывается не подъ суставы, а подъ сочлененіе суставовъ, вѣроятно для того, чтобы пропустить тетиву. Итакъ, принципъ счета по пальцамъ, положенный въ позднихъ персидскихъ ферхенгахъ и подтверждаемый стихами болѣе раннихъ персидскихъ поэтовъ, можетъ быть отодвинутъ въ еще болѣе древнюю эпоху, ко времени Селевкидовъ. Прибавимъ, что по лексическимъ даннымъ, въ персидскомъ языкѣ слово «шестидесять»⁴⁾ означаетъ также: большой палецъ, натягивающій тетиву лука; кольцо, надеваемое на этотъ палецъ для натягиванія тетивы; вообще—стрѣлу и лукъ; наконецъ, такой способъ натягиванія лука, когда тетиву тянутъ большой и указательный пальцы.

1842, préface, II—III, A. Matte, sur arabes poèmes Шереф-ад-дйна Маунаи, касающагося дактилономіи въ Bullettino di Bibliografia e di storia delle scienze matematiche e fisiche, t. I, Ottobre, 1868 (указано у Guyard) и Doxy, SDA, II, 147—148 (кроме статьи Sacy и Rüdiger'a, указавши ибета въ восточныхъ текстахъ).

¹⁾ Guyard, 107.

²⁾ Rüdiger, 114; 116, 14—15; 116, 25—117, 3; 117, 12—14. Guyard, 111, 4—5; 112, 3—5; 113, 2—3; 117, 116.

³⁾ نيمك زيديك اصل.

⁴⁾ شست, см. словарь Vulliers'a, II, 425; ср. и Rüdiger, 128. Лувр-у-Фуръ даетъ еще значеніе «стрѣла» (Asad's neupersisches Wörterbuch Lughat-i Fars, herausgegeben von P. Hoga, Berlin, 1897, 11, 6).

Вопросъ о лукѣ и стрѣлахъ получилъ особое развитіе въ послѣднее время, и притомъ не только съ феноменологической, но и съ методологической стороны. Къ изученію лука и стрѣлы были приложены такъ называемый географическій методъ народовѣдѣнія и изслѣдованіе ихъ распространенія и формъ является однимъ изъ основаній для культурной классификаціи по матеріальнымъ признакамъ¹⁾. Однимъ изъ результатовъ сравнительнаго изслѣдованія явилось установленіе различныхъ способовъ натягиванія тетивы, которая сводится къ пяти главнѣйшимъ²⁾. При первомъ способѣ, стрѣла и тетива отводятся концомъ большого пальца и первымъ и вторымъ суставами согнутого указательнаго; при второмъ, отведенію тетивы помогаютъ еще третій и четвертый пальцы; при третьемъ, почти несогнутой указательный и средний пальцы тянутъ тетиву, а большой слегка нажимаетъ на стрѣлу; при четвертомъ способѣ, названномъ «присредиваемымъ», по тѣмъ народамъ, у которыхъ онъ преимущественно употребляется и употреблялся, тетива натягивается концами указательнаго и средняго пальцевъ, къ которымъ иногда присоединяется и безымянный, стрѣла же лежитъ между указательнымъ и среднимъ; при пятомъ и послѣднемъ способѣ, названномъ «монгольскимъ», вследствие особаго распространенія его у племенъ монгольской расы, тетива тянется большимъ пальцемъ, указательный же, нажимая сверху на палецъ большого, вмѣстѣ съ нимъ держитъ стрѣлу.

Переходя теперь къ предложенному въ нашемъ текстѣ способу, мы можемъ увидѣть, что описанное въ немъ положеніе пальцевъ вполне соответствуетъ пятому способу, употреблявшемуся также и въ Персіи. У Шардена³⁾ сохранилось любопытное описаніе персидскихъ игръ и развлеченій, среди которыхъ на первомъ мѣстѣ стоитъ стрѣльба изъ лука. Онъ описываетъ способъ натягиванія тетивы до уха большимъ пальцемъ правой руки, на который для предосторожности еще порѣза одѣвается кольцо изъ рога, слоновой кости или жаданта.

¹⁾ См. отомъ см. напр. S. Günther, Ziele, Richtpunkte und Methoden der modernen Völkerkunde, Stuttgart, 1904, 46—47. О лучшей стрѣльбѣ съ точки зрѣнія баллистики см. статьи К. В. Вакке, Ballistische über Bogen und Pfeil, Globus, 83, 1903, Nr 22—23, 345—348, 365—379 и В. Муллис, Die Theorie des Bogenschüssens, Archiv für Anthropologie, N. F., III, H. 3, 1905, 219—226.

²⁾ Предложено у Морзе, о. п., современные народы 145 сл., древніе народы—164 сл., таблица классификаціи 195—197; разсказъ у F. Luschka, Vortrag über Bogenspannen, Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, 1891, Berlin, (870)—(873). Принято въ общемъ сочиненіи у Jähne, Urtaufaffen, 252—253; по русски у Ажучина, 32 сл. Ср. еще O. M. Dalton, The treasure of the Oxus, London, 1905, 56—57.

³⁾ Chardin, Voyages en Perse, nouv. éd. par L. Langlès, III, Paris, 1811, 437—439.

Уже Морзъ⁴⁾ отвѣтъ древнихъ персовъ къ народамъ, пользовавшимся пятымъ способомъ, основываясь на двухъ, впрочемъ, не особенно ясныхъ примѣрахъ. Мы можемъ указать болѣе очевидный примѣръ: близкое по времени къ нашему тексту изображеніе коннаго лучника, натягивающаго тетиву тѣмъ способомъ, который предлагается текстомъ. Это—бюсто Эрмитажа, возводимое къ сасанидской эпохѣ или ко времени близкому⁵⁾. Владникъ, стрѣляющій повернувшись, держитъ правую руку такъ, какъ рекомендуетъ нашимъ трактатомъ. Итакъ, общепотребительную въ мусульманской Персіи во время Шардена систему стрѣльбы изъ лука, мы можемъ возвести къ сасанидской эпохѣ⁶⁾.

Слѣдующія предписанія нашего текста не представляютъ особыхъ затрудненій; заслуживаетъ упоминанія лишь оттягиваніе тетивы до уха, о чемъ, какъ мы уже говорили, упоминаетъ и Шарденъ. У Прокопія (I, 1) сохранилось описаніе современныхъ ему лучниковъ, которыхъ онъ хвалитъ за то, что они умѣютъ притягивать тетиву ко лбу до праваго уха. Мы имѣемъ еще матеріалъ для сопоставленія въ небольшомъ разсужденіи о лучшей стрѣльбѣ, дошедшемъ до насъ въ приложеніи къ трактату византийскаго Анонима⁷⁾. Онъ совѣтуетъ учиться стрѣлять какъ въ спокойномъ положеніи, такъ и въ движеніи, противъ врага, какъ стоящаго на мѣстѣ, такъ и двигающагося; натягивать тетиву онъ предлагаетъ тремя средними пальцами, либо двумя изъ нихъ,—большимъ пальцемъ, положеннымъ на указательный, или обратно,—эти пальцы, по его мнѣнію лучше тянутъ тетиву и пускаютъ стрѣлу съ большей силой; наконецъ, онъ совѣтуетъ натягивать лукъ, отводя тетиву либо къ груди, либо къ шеѣ, либо къ уху,—послѣдній способъ даетъ стрѣлѣ наилучшій полетъ. Итакъ, мы видимъ, что въ VI-мъ вѣкѣ распространенный въ Греціи⁸⁾ способъ натягивать тетиву тремя средними пальцами уступаетъ мѣсто иному способу, восточному, который рекомендуется въ сасанидское время.

⁴⁾ О. с. 182—184 (ссылка, между прочимъ, на вышеупомянутое сасанидское бюсто, наданное у Leongrévier).

⁵⁾ Наданіе см. въ Отчетѣ Имп. Археологической Комиссіи за 1867 г., табл. III, 1—3, с. 154—155, у А. Н. Оленика, Археологическіе труды, II, СПб., 1882, табл. XXVIII (объясненіе не отличаетъ изображенія, 180—181) и въ наданіи—Восточное Сребро. Атласъ древней сребряной и золотой посуды восточнаго происхожденія, найденной преимущественно въ предѣлахъ Россійской Имперіи, СПб., 1909, табл. XXXIII.

⁶⁾ О несправдливости времени перехода населенія передней Азіи отъ натягиванія тетивы тремя средними пальцами къ «монгольскому» приему, см. P. Luschka, Ueber den antiken Bogen, Festschrift für O. Benndorf, Wien, 1898, 190.

⁷⁾ О с. 198—200.

⁸⁾ Luschka, Ueber den antiken Bogen, 190.

VI.

Другой отрывок, касающийся игры въ поло, имѣетъ слѣдующее содержаніе.

«И читаль я (еще) въ книгѣ Айвъ о наилучшемъ ударѣ саульджаномъ¹⁾, что (слѣдуетъ) прежде всего ударить шаръ быстрымъ²⁾ ударомъ, повертѣть при этомъ рукой у уха и склонивъ саульджанъ до нижней части груди; и (слѣдуетъ), чтобы ударъ направлялся обокъ, осторожно, внимательно, тицательно, и (слѣдуетъ) пользоваться исключительно остриемъ (саульджана) и защищать путь шара до конечной цѣли. Затѣмъ (нужно) гнать шаръ съ его мѣста и стараться ударить его подъ подушкой лошади со стороны верхней части ея груди, съ умѣренной силой, и (при этомъ) стараться достигнуть цѣли и побѣдить; и не пытаться, ударивъ мячъ, помогать кнутомъ, и не задѣвать земли саульджаномъ, и, пользуясь имъ, по неумѣию, не разбить его, и не ранить ногу лошади, и (слѣдуетъ) остерегаться повредить того, кто скачетъ вмѣстѣ по майдану, и хорошо управлять лошадью при быстромъ ея бѣгѣ, и при этомъ остерегаться паденія и удара, и не давать мѣста гнѣву, брани, раздраженію, спору, и остерегаться забросить шаръ на крышу дома, даже если бы можно было купить шесть шаровъ за дирхемъ, и не гнать зрителей и сидящихъ на стѣнахъ майдана, потому что шарина майдана для того только и слѣлана въ шестьдесятъ локтей, чтобы не наскочить и не сбить сидящихъ на стѣнѣ его».

Отрывокъ этотъ относится къ военной игрѣ, конной игрѣ въ мячъ, типичной для сасанидской эпохи. Въ упомянутомъ уже пахлепійскомъ романѣ объ Арденібрѣ³⁾ игра въ мячъ составляетъ одно изъ главныхъ развлеченій. Подобно тому, какъ турниры западно-европейскаго средневѣковья, мипедромъ и бѣга на колесницахъ въ Византію, конная игра въ мячъ является неотъемлемой частью жизни сасанидской Персіи. Перенесенная къ халифскому двору и далѣе, въ страны христіанскаго запада, она сохранялась долгое время и въ мусульманской Персіи, и въ странахъ, подчинившихся вліянію персидской культуры. Подробный очеркъ исторіи этой игры при дворахъ мусульманскихъ правителей былъ данъ съ обычнымъ мастерствомъ еще Катрмеромъ⁴⁾, а позже общую исторію этой игры изложили Юль и

¹⁾ Особого рода палка, употреблявшаяся при игрѣ въ поло.

²⁾ Doxy, SDA, I, 391 и Schwarziöse, 242.

³⁾ О. с. 38—39, 57.

⁴⁾ E. Quatremère, Histoire des sultans mamlouks, I, I, Paris, 1857, 121—132.

Вёрнелль⁵⁾. Изъ историческихъ данныхъ выясняется, что введеніе этой игры подъ ея теперешнимъ названіемъ въ Европу—есть введеніе вторичное. Она уже была известна въ средніе вѣка, но подъ другимъ названіемъ⁶⁾. Названіе это исследователи производятъ отъ персидскаго слова «чауганъ», означающаго особаго рода палку съ загнутымъ концомъ, употреблявшуюся при этой игрѣ и называвшуюся у арабовъ «саульджанъ»⁷⁾. Что касается до проихожденія игры, то она, повидимому, есть индо-персидское изобрѣтеніе—по крайней мѣрѣ въ

¹⁾ H. Yule and A. C. Burnell, Nelson-Johnson, a glossary of colloquial anglo-indian words and phrases, London, 1896, 145—147, 544—545, New Edition, 1908, II, 190—193, 719—720. Ср. также Крешер, Kulturgeschichte, I, 142; II, 53, 75—76. Къ собраніямъ у Quatremère's мабетамъ можно еще прибавить сообщеніе арабскаго писателя XIII-го вѣка Ибнъ-Абд-ал-Захиръ (В. P. Tизенгаузенъ, Сборникъ матеріаловъ, относящихся къ исторіи Золотой Орды, I, СПб., 1884, 50 и 56, о томъ, что при дворѣ султана Бейбарса было два специально назначенныхъ дня для игры въ мячъ: вторникъ и суббота, а также извѣстіе объ игрѣ въ поло у Монголовъ въ запискѣ Менхута (Труды Восточнаго Общества Имп. Русскаго Археологическаго Общества, IV, 234). На распространеніе игры въ Персію въ болѣе позднее время (XV в.) указываютъ хотя-бы названіе мистическаго поэма 'Арафъи — *گویی و چوگان*.

²⁾ O chiscano на Западѣ см. De Saugo, Glossarium mediae et infimae Latinitatis, X, Niort, 1857, Dissertation VIII, De Exercitio de la chiscano ou du jeu de paume à cheval, 29—31 и позднѣе сочиненіе J. J. Jassonard, Les sports et jeux d'exercice dans l'ancienne France, 2-me édition, Paris, 1901, 314—320.

³⁾ Yule-Burnell, согласно Вехр-и-Аджемъ, производятъ слово «чауганъ» (چوگان) отъ «чулганъ» (چولگان) возмоденному къ слову «чуль» (چول), «согнутый», что по шхъ мѣтѣи повторяется арабской формой «саульджанъ» (سولجان). Впрочемъ они допускаютъ и другое словопроизводство (отъ прааритскаго слова; ср. еще Franke, 201). Въ Византіи эта игра называлась «χάσκω», играть въ нее «χάσκω», расталаше «χάσκωσις» (De Saugo, Glossarium mediae Graecitatis, II, Lugd., 1576), во Франціи—chiscano (Fr. Michel, Etudes de philologie comparée sur l'Argot, Paris, 1856, 108—109 и M. Devic, Dictionnaire étymologique des mots français d'origine orientale, Paris, 1870², 28—29), въ Португаліи—choca (Doxy-Bugolman, Glossaire des mots espagnols et portugais, dérivés de l'arabe, Leyde, 1869, 254), въ Германіи schaggin (Al. Schultz, Das hñfische Leben zur Zeit der Minnesinger, I, Leipzig, 1889, 341; анн. 3; см. сошталъ, впрочемъ мало основательный, у K. Weinhold, Die deutschen France in dem Mittelalter, II, Wien, 1897², 164, анн. 2). Отъ этого-же слова происходятъ и русское «чечанъ», родъ оружія въ видѣ молота и знака начальническаго достоинства (Висковатовъ, Историческое описаніе одежды и оружія русскихъ войскъ, I, СПб., 1841, 67 и рис. 71 и изображеніе у В. Леида, Опись собранія оружія графа С. Д. Шереметова, СПб., 1895, табл. X; слово «чауганъ», по Yule-Burnell, также имѣетъ видѣніе знака начальническаго достоинства), а равно и особое орудіе—молоточекъ, служившій для работы при изобрѣтеніи металлическомъ производствѣ, нал. «чечанникъ» (verroussé), молоточекъ, отъ котораго получено названіе и самое производство (объ употребленіяхъ этого слова въ славянскихъ языкахъ см. Mikolajch, Die türkischen Elemente in südost- und osteuropäischen Sprachen, Wien, 1884, 38 и Nachtrag, I Hälfte, 22 и 2 Hälfte, 94).

Персидские эпические герои изображаются играющими в палочный мяч. В статье Модя¹⁾ приведены извлечения из Шахнаме, относящиеся к этой игре: в нее играют как древние цари—Тохраспт, Сийвушт, так и исторические лица—основатель сасанидской династии Ардешир. В Константинополе игра была введена во всяком случае не позже начала VIII-го века; подробное же описание ее мы находим у Киннама (конец XII-го века)²⁾. Миниатюры позднейших персидских рукописей часто изображают эту игру и ими можно проверить предлагаемые нашим текстом правила; мы видим всадников, вертящих перед ударом молотком около уха, потом сгибающих его вниз к лошадиной подпруге, ударяющих держа руку у груди лошади, во весь опор сплывающих по майдану и пр.³⁾ У Шардена⁴⁾ сохранилось описание и этой игры. По его рассказу, цель игры—провести шар между столбами на конце площади, причем противная партия останавливает шар и отгоняет их; особым достоинством считается ударить шар на галоп, тогда как играющие, которые ударяют шар, останавливаются или при шаге шагом, вымывают намышки; так как молоток короток, то игроку нужно согнуться ниже сядельной луки.

Распространенность этой игры в сасанидской Персии объясняется и присутствием описания ее в Айн-наме. Равно, мы уже проводили аналогию между этой книгой и позднейшей Айн-и-Акбары. Теперь отметим, что и в сочинении Абд-д-Фахля до нас дошла небольшая статья, трактующая об этом же предмете. Во второй части, посвященной военной организации, в «установлении о развлечениях»⁵⁾, предшествующем «табели о рангах», рассказывается и об игре в поле. Тут указывается два способа: один состоит в том, чтобы медленно двигать шар от середины майдана к столбам, между которыми и надо провести его; другой—чтобы, осторожно намыкнув, сильно ударить шар, быстрее прочих скакать за ним

¹⁾ J. J. Modi, The game of ball-bat (Chougan Gu) among the ancient Persians, as described in the epic of Ferdousi, Bombay, 1890. Op. cit. же, Education etc., 20—36.

²⁾ Описание игры в поле в Персии длет теперь Major P. M. Sykes, Ten thousand miles in Persia or eight years in Iran, London, 1902, 334—344, Chapter XXIX, Polo in Persia (со ссылками на двух миниатюры).

³⁾ Отметим рукопись волеи Гун-у-чауэбия, хранящуюся в Имп. Публичной Библиотеке, написанную шахом Тахмаспом I-м в 101 г. X. (1524—5) и содержащую ряд рисунков, изображающих игру в поле и нарисованных весьма тщательно. Об этой рукописи см. B. Do n, Catalogue des manuscrits et xylographes orientaux de la Bibliothèque Impériale Publique de St. Pétersbourg, 1852, 384, № 441.

⁴⁾ О. с. III, 181—182, 440.

⁵⁾ آئين نشاطاری; том 214, 18—215, 18; переводы 297—298.

и отбросить обратно. Тут приводятся также различные способы удара. Итак, присутствие статьи об игре в поле в Айн-наме является вполне понятным и находит себе аналогию в позднейшей персидской литературе, в сочинениях однородного содержания.

Значение этой игры в сасанидской Персии отразилось и в позднейших арабских преданиях. В Kitab-ал-махеннэ уа-л-аддабэ (369, 4—371, 3)¹⁾ сохранилось любопытное известие об обильных подарках Хосроя Парвиза и греческого царя—в конце этого известия имеется упоминание об игре в поле. Возможно, что это известие, дошедшее в арабском сочинении аббасидской эпохи, восходит к какому-нибудь арабскому же пересказу персидского текста сасанидского времени. Хотя мы и не считаем его прямым историческим источником, но усматриваем в нем черты, характерные для истории быта; мы видим в нем имеющая известное реальное основание и довольно распространенная в народе предания о диковинках в сокровищницах Хосроев. Богатства сасанидской династии поразили внимание арабов при завоевании столицы персидского государства. Эти богатства были в значительной степени результатом высокого развития в стране художественной и промышленной деятельности, на продолжительное время пережившей падение государства, а также широкого культурного общения с соседними народами. Поэтому, мы, в виду характерности рассказа, даем в нижеследующих строках перевод всего известия, хотя нашей цели отвлекает лишь конец его.

«Неслыханный подарок отдала Эберийз царю Рума из борьбы с Бахрамом Чубинем. Хотя (Эберийз) прежде соперничал с Румом, он отправил (к царю его) посла с просьбой о помощи. И послал он его турецких слуг, отборных как по внешнему, так и по внутреннему качествам; в ушах у них были золотые серьги с привешенными к ним жемчужными зернами; они бжали на верховых животных с золотыми седлами, усмачными яхонтами и изумрудами. И послал он с ним (т. е. с послом) стол из амбры, размером в три локтя, кругом обделанный жемчугом; у стола—три золотые ножки: одна представляла собой ногу льва с лапой, другая ногу оленя с копытом, третья—лапу орла; в лапе льва был зеленый яхонт, в лапе копытом оленя—красный яхонт, в лапе орла—куропатка из ланис-лазули, глаза которой были из красных, ярко блестящих красным цветом яхонтов. Посреди стола стояли: чаша из прекрасного Йемского

¹⁾ Le livre des beautés et des antichéses, attribué à Abu Othman Amir ibn Bahr al-Djahlé de Basra, texte arabe publié par G. Van Vloten, Leyde, 1868.

оникса разбѣрами въ падень въ ширину и длину, наполненная красными яхонтами, и золотая коронка съ сотней большихъ жемчужинъ, каждая жемчужина вѣсомъ въ «мискаль» [1²/₃ драхмы], и съ сотней малыхъ жемчужинъ, каждая жемчужина вѣсомъ въ «мискаль» ¹⁾, и съ сотней колецъ изъ золота, украшенныхъ драгоценными камнями, съ клѣтками наверху; внутри клѣтокъ были мускусъ и амбра. Послы Эбервейза передали этотъ подарокъ царю Рума и тотъ помогъ ему, и послалъ двадцать тысячь всадниковъ, вооруженныхъ съ головы до ногъ, два милліона динаровъ для уплаты войску, тысячу тканыхъ одеждъ, двадцать двѣнадцатъ—дочерей славянскихъ вождей, въ одеждехъ [собств. «саба»—особый видъ одежды ²⁾] изъ украшеннаго фигурами птицъ атласа ³⁾,—въ ухахъ у нихъ были золотыя серьги, украшенныя жемчугомъ и яхонтами, а на головахъ діадемы изъ драгоценныхъ камней; кроми того—двадцать верховыхъ животныхъ, на каждомъ изъ которыхъ былъ крестъ; каждый крестъ сопровождали—тысяча всадниковъ, тысяча вьючныхъ лошадей, тысяча «шихрий» [особая порода лошадей ⁴⁾], тысяча муловъ, тысяча благородныхъ коней—съ позолоченными лошадиными и ослиными сѣдлами, съ уздечками изъ ли того золота, съ позолоченными вьючными сѣдлами, съ попонами на туловище и на голову изъ атласа, вышитаго золотомъ и жемчугомъ; мулы нагружены были «сундусомъ», «ислабракомъ» [сорты тканей], золотомъ, жемчугомъ. Затѣмъ онъ послалъ золота, разбѣромъ съ «джеррибъ» [опредѣленная мѣра] земли; между прочимъ—золотую пальму, листья которой были сдѣланы изъ изумруда, плоды — изъ жемчуга, вѣтки—изъ красного яхонта, корни вѣтокъ — изъ оникса; и послалъ ему также милліонъ жемчужинъ, каждая жемчужина стоимостью въ тысячу динаровъ, и милліонъ дирхемовъ вѣсомъ ⁵⁾ въ милліонъ «хус-

¹⁾ Оба означенн. въ текстѣ слова *درّة* и *أولوية* означаютъ вообще жемчужину; въ частности же *درّة* подразумѣвается въ болѣебольш. жемчужинахъ, а *أولوية* въ меньш. (см. Clément Mullot, Essai sur la minéralogie arabe, JA, IV série, XI, при словѣ *perle*). Разбѣры жемчужинъ вообще не различаютъ на ея вѣсъ, а потому жемчужины разныхъ разбѣровъ могутъ имѣть одинъ и тотъ же вѣсъ.

²⁾ *قما* см. Dozy, Dictionnaire des noms des vêtements chez les Arabes, Amsterdam, 1845, 352—353 и его же, SDA, II, 307.

³⁾ Въ текстѣ стоитъ слово *سباح*, которое чаще переводится «парча»; переводъ атласъ, смъ слѣдующ. J. Kafarvassok, Ueber einige Benennungen mittelalterlicher Gewebe, Mittheilungen des kais. k. königl. Oesterreichischen Museums für Kunst und Industrie, Juni, 1879, 546 слѣд.

⁴⁾ См. экскурсъ о «шихри» въ глоссаріи къ изданію арабскихъ географовъ, BGA, IV, 277—278.

⁵⁾ Въ текстѣ стоитъ *مئائتة*, мн. отъ *مئال*, слово, которое означаетъ опредѣленную вѣсь. При сохраненіи буквального значенія смысла этого мѣста не имѣетъ никакого.

раванійскихъ» динаровъ. Все это принесли и извинились за незначительность подарковъ. Въ день Нирӯза на слѣдующій годъ царь Рума отплатилъ (Эбервейзу) всадникомъ изъ золота на серебряномъ конѣ [букл. «шихрий»]; глава у коня была изъ бѣлаго оникса, съ черными зрачкомъ, а челка, грива и хвостъ изъ черныхъ волосъ. Въ рукѣ у всадника былъ золотой «саульджайнъ» ¹⁾, а рядомъ съ нимъ серебряный «майданъ» [кристалище], посреди котораго находился шаръ изъ красного корнелина. «Майданъ» поддерживали два серебряныхъ быка. Конь мочился водой и когда она лилась, «саульджайнъ» ударялъ по шару и отбрасывалъ его на край «майдана»; при движеніи ихъ двигались быки и «майданъ», а всадникъ быстро скакалъ ²⁾.

¹⁾ Производствомъ «саульджайнъ» изъ некоего дерева скандалъ въ средн. вѣка на мусульманскомъ Востокѣ перенесенъ въ городъ Никтевель—см. BGA, V, 50, 11 и Baghier de Meunard, Dictionnaire géographique de la Perse, Paris, 1861, 575.

²⁾ Въ текстѣ стоитъ еще *بمجت حوافر الثورتي* вариантъ—*بمجت حوافر الثورتي* («подъ копытами коня» или «подъ божками коня»). Значеніе этихъ словъ въ общемъ смыслѣ фразы—не понятно. Поддержка, означенная императоромъ Маурикіемъ Хосрою Парвизу является историческимъ фактомъ (см. напр. Nöldcke, Tabari, 284). Что касается до количества вооруженной силы, посланной Маурикіемъ, то здѣсь имѣются вѣроятныя условія (см. Mehl, Le livre des rois, VII, Paris, 1879, 134—135; Nöldcke, Tabari, 275 и 283; Zotenberg, Histoire des rois des Perses par al-Tha'alibi, Paris, 1909, 698), равно какъ и относительно суммы, рожденной Хосроемъ грекамъ въ войскахъ (Tabari, 287; Tha'alibi, 671). Какъ указание на древнюю традицію, такъ и на современныя арабскія книги извѣстна, можно видѣть напр. изъ сравненія уложазіи о золотой пальмѣ и указаній историковъ на существованіе подобнаго золотого дерева во дворцѣ халифа Мухтасира (Kremer, Culturgeschichte, II, 83) и золотой пальмы въ современнѣйш. Фахильдовѣ (Quatremère, Mémoires géographiques et historiques sur l'Égypte, Paris, 1811, II, 375 и Kremer, с. с. 301) или чашки изъ оникса среди подарковъ Хосрою и въ мусульманскую эпоху (Kremer, с. с. 106) и т. д. Что касается самаго факта подарковъ, то историкъ почти обходитъ его молчаніемъ, тогда какъ Шахнаме говоритъ болѣе о подаркахъ Маурикію Хосрою (с. с. 134—135, 180—181, 280—281), чѣмъ обрато (с. с. 282—293). О механической игрушкѣ упоминается и въ Шахнаме, гдѣ Маурикій для испытанія персовъ приказываетъ сдѣлать фигуру женщины съ двигающейся рукой (с. с. 122 слѣд.). Въ игрушкѣ, двигающейся при помощи воды, мы имѣемъ аналогію къ изобрѣтенію, современнѣйш. или близкѣш. по времени Катъб-ал-нахиски уа-а-аддѣль, въ которомъ о болѣе позднихъ сообщеніяхъ мусульманскихъ писателей. Вспомнимъ объ общекатолическомъ историческомъ фактѣ—о присылкѣ Харунъ-ар-Рашидомъ Карлу Великому въ Ахонтъ (807 г.) среди прочихъ подарковъ—часовъ изъ позолоченной бронзы, двигающихся при помощи воды; каждый часъ означенное число мѣльных шариковъ выдало на часовой колонокъ, отъ чего получался звонъ; кромѣ того каждые двѣнадцать часовъ изъ двѣнадцати оконъ выходило двѣнадцать дѣвятирядъ и со звономъ забирали за собою дворцы. По словамъ описывающаго это Эгинхарда, въ часахъ было еще много разныхъ чудесъ (Oeuvres complètes d'Éginhard, éd. Teulet, I, Paris, 1816, 271).

приемами, относительно которых мы говорили уже раньше, основываясь на Апи-наме; это—ночное нападение, засада, построение с раздѣленіем на опредѣленные части. Потомъ приводятся военныя орудія ¹⁾: скорпионы, баллисты меньшихъ и большихъ размѣровъ, подвижныя башни; средства обороны: рвы и желѣзные кашкаки ²⁾. Упоминается персидская одежда,—вѣроятно потому рядомъ съ доспѣхомъ, что одѣвалась подъ него,—персидскій кафтанъ «кабъ» и шальвары ³⁾; «подвижные мечи», барабаны, знамена, панцири для лошадей и всадниковъ, шлемы, наручи, колокольчики и арканъ ⁴⁾. Упоминаемые здѣсь колокольчики ⁵⁾ должны быть отнесены къ конскому убору,—обычай, который можно опредѣлить по сасанидскимъ памятникамъ и прослѣдить отъ ассирійскихъ изображеній до современнаго конскаго убора курдовъ ⁶⁾. Возвращаясь снова къ военнымъ орудіямъ, тексты называютъ стрѣльбу «пятерней» ⁷⁾, т. е. пятью стрѣлами и метанье

¹⁾ Имя предшествуетъ النفاضة (النفاطة), машина, бросающая нефть; ср. Tristoposia, 44, 1—3) и الذراجة, «очередка», подвижная наполь для тиража или осажденной вышка. Приводимыя дѣлѣ названия الرميطة, العزادة, التجانيف, вследствие неустойчивости реальной номенклатуры могутъ быть переданы лишь съ относительной точностью. الدواب или الدوابات торжашъ опредѣленный, Dozy, SDA, I, 421.

²⁾ О средствахъ противъ наеза на конныхъ лошадяхъ см. у Аписима (XVII, 4), 106—107. Персидское происхождение этихъ названій предполагаетъ J. B. H. a, Kriegeswissenschaften, 150, анн. 1.

³⁾ Въ словѣ سرواياتъ можно видѣть намекъ Шу'уби на первобытныя костюмы прабовъ, выразившіеся въ назывкомъ костюмѣ хаджа и состоящій лишь изъ двухъ кусковъ матеріи, безъ шальваръ; возможно также усматривать иное значеніе для этого слова. Въ персидскомъ мы видимъ слово سروايدъ, въ значеніи «шлема» (греч. σπερμα)—ср. P. de Lagarde, Gesammelte Abhandlungen, Leipzig, 1903, 72 или P. Hogn, Grundriss der westpersischen Etymologie, Strausburg, 1903, 153,—независимо отъ новоперс. шлема. Есть много также значеніе этого слова и у Schwarziowa, 523. Ср. еще рашарскій виситія поддѣлканнаго промена, служащая выученія, — سروايل الفتوة, Dozy, SDA, II, 341 (глѣ и литература).

⁴⁾ Объ отсутствіи аркана у древнихъ арабовъ см. вандр. Jacob, Beduinleben, 135.

⁵⁾ الجراس. Такое значеніе даемъ мы этому слову и въ BGA IV, 278 и Tristoposia, II, 7; 33, 12, гдѣ оно стоитъ рядомъ съ التجانيف, лошадиными панцирями. Объ однородномъ обычаѣ въ мусульманскую эпоху см. Dozy, SDA, I, 364. حطامъ (со ссылкой на Quatremère).

⁶⁾ Abbé L. Merilliet, Etude sur l'emploi des clochettes, Dijon, 1888, 28—29 (со ссылкой на Puyret et Chiplez, Histoire de l'art dans l'antiquité II, Paris, 1884, 767, fig. 446). Ср. Longpérier, а. с. 84—86.

⁷⁾ البينجانъ т. е. перс. پنجگانъ — см. Tabari, Annales, Glossarium, I, B., 1901.

нефтя и «огней» ¹⁾. Прибавимъ, что историческія извѣстія подтверждаютъ намъ существованіе у Сасанидовъ развитыхъ осадныхъ средствъ: Прокопій (I, 17; II, 17, 26, 27) говоритъ объ осадныхъ башняхъ и машинахъ, объ огнеосныхъ стрѣлахъ, о длинныхъ и толстыхъ щитахъ изъ козлиной шерсти, называвшихся «иллиними», которыми перомъ прикрывали свои осадныя работы. О томъ же говоритъ раньше Прокопій Аммианъ Марцеллинъ (см. особенно кн. XIX, XX, XXIII и XXIV).

Итакъ, сасанидское войско выступаетъ въ походъ, руководясь правилами, типичными для эллинистическаго періода военного дѣла. Преимущественно конное, хорошо снабженное наступательнымъ и оборонительнымъ оружіемъ, знакомое съ поллюристикой и имѣющее для нея необходимыя средства, оно начинаетъ бой, о которомъ поетъ воинственный гимнъ Авесты ²⁾: «Да помогутъ намъ великіе боги, Митра и Ахура, когда громко стучать мечи, когда дрожать лошадиныя поадря, . . . когда тегивы луковъ свистать и пускать острыя стрѣлы».

CXII. Ср. Апуччичъ, 27. Къ персидскому же возводили арабы и названіе глинянаго шара, которымъ стрѣляли дѣти изъ луна — جالاق, см. Gawālik's Almuḡarrab, herausgegeben von E. Sachau, Leipzig, 1897, 43.

¹⁾ Отрывокъ этого Шу'убиа заканчиваетъ указавшись, что у арабовъ не было аналогичнаго (пробавимъ—въ противоположность персамъ, у которыхъ армія была обильно снабжена знаменами, Christenson, 62) и что ихъ войско состояло изъ трибома, въ чемъ сходится съ характеристикою Сасанидовъ Веллсаріема у Прокопія (II, 19). Затѣмъ Дьяхизъ представляетъ изображенія, касавшія главнымъ образомъ ночного нападенія и засады и приводя щитаты изъ древнихъ поэтовъ. Относительно стремленія оныхъ возражать, что употребленіе ихъ весьма древне у арабовъ, во что долѣеми стремленія возникло лишь со времени Арабитовъ, и что арабы вообще не любили пользоваться ими. Тамъ же упоминаются сорта коши: مرموع و نيزكъ و محبوس. حطامъ (ср. Schwarziowa, 212, 236, 238). Въ заключеніе всхваляется ударъ иланнѣмъ кошиемъ ковыя. Отмѣтимъ сходство некоторыхъ особенностей здѣсь у Джахиза разсказомъ съ сообщеніями Ибн-Кутейбы, II, 125.

²⁾ La Zend-Avesta, tr. par J. Darmesteter, II, Paris, 1892, 471. Ср. Geiger, а. с. 440.

III.

Сасанидскій праздникъ весны.

I — Народные календарные праздники. Периодические заметки въ исламѣ — Наурузъ и Рӯз-и-Катъ. Арабскія повѣсти о Наурузѣ. *Kitāb-al-makhlūṭat* у-л-аддидъ и известія Кисрави. II — Переводъ мѣсяцевъ Кисрави. III — Сказанія о началѣ Науруза. Перемѣнальное раздѣленіе мѣсяца и дней его. IV — Перемѣны подражанія — подражаніе и обрядовый столъ. Современныя параллели къ этому обычаю. V — Похищеніе воды и одареніе главы сирѣйской общины. Объясненія изъ процесса пережития. VI — Посѣвъ и сборъ киббичихъ растений. «Адошисовы сады» въ старой Персін. VII — Периодическія пѣсни въ Наурузъ. Пѣснь Фахлабадъ.

I.

Народные праздники, — тѣ моменты народной жизни, когда «реалистичныя, нравственныя и поэтическія идеалы народа принимаютъ видный образъ»¹⁾, — весьма мало привлекали вниманіе исследователей быта и фольклористовъ. О Шрадеръ уже указалъ на то, что сравнительная «эвротология», сравнительное изученіе народныхъ праздниковъ, несмотря на богатство материала, едва лишь начала и что, прежде чѣмъ удастся восстановить древнѣйшія формы, понадобится значительное количество времени и труда на изученіе различныхъ, справлявшихся въ историческое уже время праздниковъ²⁾. Однако, несмотря на все это, по мнѣнію того же Шрадера, въ настоящее время уже возможно выяснитъ нѣкоторыя общія формы народныхъ празднованій и установить связь этихъ празднованій съ нѣкоторыми другими явленіями народной жизни. Такъ, какъ одно изъ главныхъ общихъ положеній, можно установить тѣсную связь праздниковъ съ раздѣленіемъ времени, календарный характеръ народныхъ праздниковъ³⁾. Этотъ характеръ сказанъ и въ вышѣ занимающемъ насъ персидскомъ народномъ праздникѣ Наурузѣ.

Относительно древне-иранской хронологіи существуетъ, какъ известно, рядъ изслѣдованій, въ разсмотрѣніе которыхъ мы, въ дан-

номъ случаѣ, не будемъ вдаваться. Отметимъ лишь компетентное мнѣніе Нёльдеке⁴⁾, отказавшагося называть день государственнаго новаго года въ эпоху Сісайидовъ Наурузомъ, на томъ основаніи, что это слово, по его предположенію, прихвѣялось всегда лишь къ народному празднованію весны. Дѣло въ томъ, что сасанидскій календарь⁵⁾, хотя и солнечный, былъ переходный и потому государственное начало года далеко не всегда совпадало съ днемъ весенняго равноденствія, народнымъ Наурузомъ⁶⁾, что, однако, не лишило этотъ праздникъ календарнаго характера. Несовершенство календарной системы не вліяло на установленную принципиально норму. Первый мѣсяць Фарвардинъ могъ очень отдаляться отъ дня весенняго равноденствія, но жизненные явленія, связанныя съ системой, предполагали идеальный порядокъ, достигавшійся фактически вставленіемъ черезъ определенное количество дѣтъ добавочнаго мѣсяца. Справлявшійся торжественно, какъ увидимъ далѣе, при дворѣ сасанидскихъ царей Наурузъ имѣлъ и имѣетъ, какъ праздникъ весенняго обновленія природы, первостепенное значеніе въ народномъ календарѣ земледѣльческой Персін. Этотъ народный характеръ ясно видно изъ современнаго значенія Науруза, который справляется вслѣдъ въ предѣлахъ распространенія персидскаго народа и персидской культуры — Ширази и Парсами⁷⁾, Бѣбидами⁸⁾ и сектой 'Алі-Илхй⁹⁾, у Ансэриевъ¹⁰⁾ и въ Средней Азіи¹¹⁾.

⁴⁾ Th. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, Leyden, 1879, 407, анн. 2.

⁵⁾ Объ иранскомъ календарѣ вообще и его библиографію см. ГИФ, II, 1890, 675—678 (статья Л. Н. Грау). Въ частности Нёльдеке, о. с. 406—407. Краткія свѣдѣнія о современномъ исчисленіи времени у персовъ см. у А. J. Сэйр, *Astronomie und Zeitrechnung der Perser in Asien*, 1892, 354—356. По русски даль рядъ свѣдѣній о шитовомъ праздничномъ календарѣ А. Берзо, О народныхъ праздникахъ и знаменательныхъ дняхъ у мусульманъ-шитовъ вообще и у персінъ въ особенности, *Кавказскій Календарь за 1896 г.*, Тифлисъ, 362—368. О сезонныхъ праздникахъ персовъ ср. J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, I, Paris, 1892, 36—42.

⁶⁾ По сообщенію Страбона (XV, гл. III, 17) въ древней Персін браки заключались въ началѣ весенняго равноденствія.

⁷⁾ D. F. Karaka, *History of the Persia*, London, 1884, I, 144 стр. и D. Monier, *Les Perses*, Paris, 1898, 105.

⁸⁾ E. G. Browne, *A year amongst the Persians*, London, 1893, 331.

⁹⁾ S. G. Wilson, *Persian life and customs*, 2nd edition, Edinburgh-London, 1890, 296 стр.

¹⁰⁾ M. Catafago, *Notion sur les Ansériens*, JA, 4-me série, XI, 1848, 161 стр., R. Dussaud, *Histoire et religion des Nosalris*, Paris, 1900 (Bibliothèque de l'École des hautes études, fasc. 129), 149.

¹¹⁾ О древнихъ празднованіяхъ новаго года въ Средней Азіи см. нѣкоторые матеріалы: A. Régnat, *Nouveaux mélanges asiatiques*, I, Paris, 1829, 229 (также и у

¹⁾ J. Burckhardt, *Die Cultur der Renaissance in Italien*, II, Leipzig, 1901, 124.

²⁾ O. Schrader, *Reallexicon der indogermanischen Altertumskunde*, Strassburg, 1901, 978.

³⁾ O. с. 362, 977.

Известно, какое громадное влияние имели нравские элементы на образование и развитие ислама. Гольдциеръ опредѣляетъ двѣ формы воздѣйствія этихъ элементовъ: заимствование и реакцію ¹⁾. Два главнѣйшихъ праздника мусульманской Персiи — народный новый годъ, день наступления весны, Наурузъ и воспоминанiе о павшихъ при Кербелѣ, десятое число мѣсяца Мухаррема, Рӯ-и-Катль, «день убiенiя» — различаются весьма характерно для персидско-мусульманскаго синкретизма. Празднованiе памяти Хусейна установилось не только въ эпоху ислама, но въ относительно недавнее время; оставая въ сторонѣ указанiя на оплакиванiя смерти алидскихъ мучениковъ еще при Умейядѣхъ и введенiе буидомъ Му'иза-ад-даулой общественнаго траура по Хусейну, полное развитiе культа и связанной съ нимъ тенденцiи нужно относить лишь къ болѣе позднему времени ²⁾. Не касаясь пока вопроса о возможныхъ связяхъ культа 10-го дня Мухаррема у лiнтовъ съ иными, болѣе древними вѣрованiями, можно, думается намъ, сказать, что данный случай есть образецъ реакцiи безъ непосредственнаго возвращенiя къ старинѣ. Иное дѣло Наурузъ. Введенный еще вторымъ аббасидскимъ халифомъ Мансуромъ въ официальный обиходъ ³⁾, онъ

W. Tomaschek, *Centralasiatische Studien*, I, Sogdiana, SBWA, phil.-hist. Classe, 1877, 72 табл. и 8 отд. стр.) и E. Chavannes, *Documents sur les Tou-kue (Toures Occidentales)* (Сборникъ трудовъ Орхуской экспедицiи, VI), St. Pétersbourg, 1903, 133, note, а для мусульманской эпохи Ch. Schefer, *Description topographique et historique de Boukhara par Mohammed Nerschakhy, texte persan* (Publications de l'École des Langues Orientales Vivantes, III série, XIII), Paris, 1893, 16, 7—8 и Н. Лихошанъ, *Исторiя Бухары*, переводъ съ персидскаго, Ташкентъ, 1897, 27.

¹⁾ J. Goldziher, *Islamisme et Parsisme*, RHR, 43, 1901, 3.

²⁾ G. Van Vloten, *Les drapsaux en usage à la fête du Houssein à Téhéran*, *Internationale Archiv für Ethnographie*, Band V, 100—111, гдѣ приведена библiографiя.

³⁾ A. von Gromer, *Culturgeschichte Sträflinge auf dem Gebiete des Islams*, Leipzig, 1873, 32; его же, *Culturgeschichte des Orients*, II, Wien, 1877, 78 табл.; J. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, I, Halle, 1889, 210; G. Van Vloten, *Recherches sur la domination arabe, le chiisme et les croyances messianiques sous le khalifat des Omeyyades*, Verhandelingen der koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, Nieuwe reeks, Deel I, Amsterdam, 1896, 9, 13 табл. Отмѣтимъ, что въ X-мъ вѣкѣ, по сообщенiю Мааднiи (BGA, III, 441) жители Фараа справляли ижесть съ отшельниками Наурузъ и Микраджитъ и даже придерживались персидскаго календаря. Интересно фактъ существованiя Науруза и въ мусульманскомъ Египтѣ, и до сiе время у юговост. Магрибъ (Хитатъ, Вулажское изданiе, I, 237, 22—209, 27 и 493, 7—494, 30) рассказываютъ намъ сходнымъ съ приведеннымъ у Кисрави арабскiя легенды о возникновенiи праздника и известiя о его празднованiи въ среднiе вѣка и о влеченiяхъ этихъ праздничныхъ мусульманскими клериками (такiе напр. о малагань и въ аббасидскую эпоху — ср. напр. Табаръ, *Annales*, III, 4, 2144, 2—3). Интересно, что арабское преданiе приписываетъ его существованiю въ Египтѣ божественную древность.—В-он Сагга де Ваиз, *L'Abrégé des merveilles*, *Actes de la Société Philologique*, XXVI, Paris, 1866, 267—269.

преддвуется и понынѣ, при дворѣ персидскихъ шаховъ, какъ пѣюгда сасанидскими царями. Поэтому, въ данномъ случаѣ, мы имѣемъ дѣло съ принятымъ заимствованiемъ въ духѣ возрожденiя старины, хотя бы съ цѣлями той же реакцiи ⁴⁾.

Лучшими источниками свѣдѣнiй о празднованiи Науруза въ древней Персiи являются арабскiя сочиненiя. Главнѣйшее изъ нихъ — известная трудъ Абу-Рахъйна Мухаммед-ибн-Ахмеда ал-Бирунi о хронологiи древнихъ народовъ, написанный въ 1000 г. по Р. X. Этотъ трудъ, по справедливому замѣчанiю Э. Сахау, издавнаго и переведшаго его ⁵⁾, имѣетъ характеръ первоисточника и особенно важенъ въ той части, гдѣ дѣло идетъ о календарѣ и календарныхъ праздникахъ древнихъ обитателей Средней Азiи ⁶⁾, т. е. о вопросѣ, интересующемъ насъ въ данномъ случаѣ. Позднѣйшие писатели, каковы напр. Казвинiй ⁷⁾ и Димашкiй ⁸⁾, давая иногда нѣкоторыя дополненiя къ Бирунi, въ смыслѣ цѣлости и достовѣрности известiй, несомнѣнно уступаютъ ему. Относительно персидскаго, согдискскаго и хорезмийскаго календарей, Бирунi пользовался двойными источниками — устными и письменными ⁹⁾. Сахау указалъ на то, что эти письменные источники совершенно исчезли; болѣе того, болшинство вторыхъ этихъ сочиненiй, какъ и устныхъ передатчиковъ, известно лишь по именамъ. Мы не знаемъ даже, кто были упоминаемые имъ Са'ид-ибн-ал-Фадль (текстъ 215, 14, 222, 22; переводъ 199, 208, 422), Йраншахрi (222, 21; 208, 423) ¹⁰⁾, Тихир-ибнъ-Тихиръ (225, 4; 211) и т. д. Тѣмъ важнѣе должны быть для насъ известiя болѣе древнихъ, чѣмъ известiя Бирунi, сохранившiяся у писателя, литературная дѣятельность котораго относится къ половинѣ IX-го вѣка. Мы говоримъ о Мусъ-ибн-Исф-ал-Кисрави ¹¹⁾.

⁴⁾ При этомъ, иногда, старое содержанiе облекается въ новыя формы: см. напр. параллель между Джамшидомъ и 'Али у Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, Halle, 1890, 331.

⁵⁾ *Chronologie orientalischer Völker von Al-Biruni*, herausgegeben von E. Sachau, Leipzig, 1878 и его же переводъ, *Chronology of ancient nations*, London, 1879.

⁶⁾ *Chronology*, V—VI.

⁷⁾ У Sachau, *Chronology*, 422, при ссылкѣ на впечатлѣнiя изъ Бирунi и Казвинiй, вкратцѣ опечатанъ: Казвинiй говоритъ о персидскихъ вѣснцахъ не во вторыхъ, а въ первыхъ томѣ, стр. 79—84, о Наурузѣ: 80—81. Премѣчаниа Гелюса къ Ферганахъ, изъ которыхъ отсылаются Sachau, дають свѣдѣнiя о Наурузѣ на стр. 21—23 (*Alferganah, Elementa astronomica*, opera J. Golii, 1669, Amstelodami).

⁸⁾ A. Mehren, *Cosmographie de Dimichqui, texte arabe*, St. Pétersbourg, 1890, 228; его же, *Manuel de la cosmographie arabe du moyen âge*, traduction, Copenhagen, 1874, 404.

⁹⁾ *Chronology*, XI—XII.

¹⁰⁾ Объ этомъ см. стр. 380, III, 100—101.

¹¹⁾ Кисрави не разъ уже упоминался, особенно въ русской ученой литературѣ. В. Р. Ревель, въ вопросѣ объ арабскихъ переводахъ Худай-Нима, *Восточ-*

Любопытныя извѣстія Кисраві о Наурузѣ находятся въ книгѣ «Kitab-al-mahasinъ ya-l-addadъ», изданной Фанъ Флотеномъ (359, 14—364, 9) ¹⁾. До изданія книга эта приписывалась известному Джихизу и даже Фанъ Флотенъ, при изданіи, назвалъ ее «приписываемой» Джихизу, хотя уже въ предисловіи выразилъ рядъ сомнѣній относительно принадлежности ея этому лицу. Тогда же онъ указалъ на тѣсную связь и, быть можетъ, зависимость первой части этой книги отъ сочиненія Байхакі «Kitab-al-mahasinъ ya-l-maswiъ», которое Швалли относитъ къ времени не позже халифата Мустансира (295—320; 908—932) ²⁾. На основаніи этого сходства, Броунъ ³⁾ считать авторомъ ея возможнымъ всего Байхакі. Весьма, однако, вѣроятно, что обѣ эти книги восходятъ къ общему источнику ⁴⁾.

Не останавливаясь въ данномъ случаѣ на вопросѣ—кто является ея авторомъ, укажемъ лишь, что интересующее насъ сообщеніе о празднованіи Науруза (для весенняго равноденствія) и Михраджана (для осенняго равноденствія) находится въ одной изъ трехъ, указанныхъ бар. В. Р. Розеномъ ⁵⁾, выписокъ изъ Кисраві.

По установленіи тѣсной связи этой книги и сочиненія Байхакі, устраняется хронологическое затрудненіе для отождествленія сообщающаго о Наурузѣ Кисраві съ третьимъ изъ упомянутыхъ въ Фихрастѣ Кисраві—Абӯ-л-Хусейномъ 'Алі-ибн-Махдї, ко времени котораго можетъ относиться литературная дѣятельность Байхакі и который (какъ мы знаемъ изъ извѣстія Фихриета, 150, 9, указанного бар. В. Р. Розеномъ) даже написалъ книгу «о праздникахъ и Наурузахъ». Тѣмъ не менѣе, мы все же не отказываемся отъ ранѣе насъ выставленнаго мнѣнія, что Кисраві въ Kitab-al-mahasinъ ya-l-addadъ есть Мусъ-ибн-Исѣ. Мы думаемъ такъ потому, что вторая часть этой книги, гдѣ находится интересующія насъ свѣдѣнія, и Фанъ Флотеномъ, отрицавшимъ участіе Джихиза въ составленіи ея, все же относилась

ния Зинбѣти, Сиб., 1890, 153 стр., указалъ на связь сообщаемыхъ этимъ писателемъ извѣстій съ древними, до-мусульманскими матеріалами. После С. Ф. Ольденбургъ, О персидской прозаической версии книги Сидбѣда, Сборникъ Амъ-Музаффаріа, Сиб., 1897, стр. 253—270, особенно 270, вернулось къ Кисраві, доказывая его тождество съ авторомъ Малаго Сидбѣда, Ср. о немъ см. Goldziher, Mohammedanische Studien, I, 210, ann. 1.

¹⁾ Le livre des beautés et des antithèses, attribué à Abu-Othman Amr ibn Bahr al-Djahn de Basra, texte arabe publié par G. Van Vloten, Leide, 1898.

²⁾ Ibrahim ibn Mahammad al-Buhārī, Kitāb al-Mahāsīn val-maswī, herausgegeben von Dr. F. Schwalz, Gießen, 1902, VII.

³⁾ E. G. Brown, A Literary History of Persia, London, 1902, 15.

⁴⁾ Ср. выше статью I.

⁵⁾ О. с. 167—168, о цитатахъ изъ Кисраві у Байхакі и въ Kitab-al-mahasinъ ya-l-addadъ см. выше статью I.

ко времени халифата Мутеваккіа (292—247; 847—861) и нѣсколько позже ¹⁾, следовательно именно въ эпоху Мусъ-ибн-Исѣ. Въ частности вполне возможно, что то же или сходное описаніе древне-персидскихъ праздниковъ имѣлось и у другого Кисраві, и у писавшихъ на ту же тему близкихъ ко времени арабскихъ писателей: Абӯ-л-Касима ибн-'Аббѣда иб-Сѣхиба, автора «Книги о праздникахъ и достоинствахъ Нирӯза» (Фихриетъ, 135, 5—6) и Абӯ-л-Хасана 'Алі-ибн-Хлрӯн-ибн-'Алі, автора «Книги о Наурузѣ и Михраджанѣ» (Фихриетъ, 144, 14) ²⁾.

Прежде чѣмъ представить переводъ текста, считаемъ необходимымъ указать, что послѣдствіе самого содержанія, этотъ переводъ требуетъ подробнаго комментарія, который мы дадимъ послѣ него ³⁾.

II.

«Говоритъ Кисраві: Персидъ, введшіи Нирӯзъ, и установившіи степени (вассальныхъ) владѣтелей ⁴⁾, и утвердившіи знаки государственной власти, и добывшіи серебро, золото и (прочіе) металлы, и сдѣлавшіи орудія изъ желѣза, и приручившіи лошадей и прочіихъ верховныхъ животныхъ, и извлекшіи жемчугъ, и добывшіи мускусъ и амбру и прочія благовонія, и построившіи замки, и устроившіи цистерны, и проведшіи каналы (былъ) Кей Джамъ ⁵⁾, сынъ Вивандяхъа ⁶⁾ т. е. сохранивша міра, сына Арфахшада, сына Сѣма, сына Нуха. И было основаніемъ этого то, что онъ въ Нирӯзѣ завладѣлъ миромъ и устроилъ области Ирѣншахра, т. е. Вавилонской земли. Вылъ Нирӯзъ началомъ утвержденія власти его; потомъ ⁷⁾ принялъ онъ (т. е. Нирӯзъ) положенный видъ и сталъ обычайемъ. И властвовалъ онъ тысячу пятьдесятъ лѣтъ; потомъ убилъ его Вѣварѣфъ и правилъ послѣ него тысячу лѣтъ до Афрїдѣна, сына Асфїяна ⁸⁾. И сказалъ о немъ

¹⁾ Preface, XIII.

²⁾ Некоторымъ возраженіемъ противъ отнесенія описанія о древне-персидскихъ праздникахъ въ сочиненіи Мусъ-ибн-Исѣ можетъ служить содержаніе его: Мусъ-ибн-Исѣ ал-Кисраві главнымъ образомъ извѣстенъ въ исторической литературѣ какъ переводчикъ Худай-ибнъ, официальной хроники, касающейся еяжекой исторіи Сасанидовъ и ихъ эпохи (ср. однако H. Zotenberg, Histoire des rois des Perses par al-Tha'Alibi, Paris, 1900, XLII).

³⁾ При переводѣ нѣкоторыя цѣныныя указанія мы обозначимъ бар. В. Р. Розеномъ.

⁴⁾ Т. е. стабиль о рангахъ, Глх-ибнъ—искусственное возведеніе сасанидовъ къ мнѣшеской древности.

⁵⁾ Послѣднія два слова—конъектура издателя, см. 359, K.

⁶⁾ Послѣднее слово—конъектура издателя, см. 359, L.

⁷⁾ Принимая вариантъ C.

⁸⁾ Послѣднее слово—конъектура издателя, см. 361, h.

Хабібъ¹⁾: «какъ будто онъ Даххъкъ въ посягательствахъ его на (завоеваніе) міровъ, а ты Афрідунъ». И преслѣдовалъ тотъ Бйварёфа, и правилъ послѣ него тысячу пятьдесятъ лѣтъ, и плѣнилъ его въ западной странѣ, и заковать его, и заключилъ на горѣ Дуббивандъ; и совершилъ (Афрідунъ) назначенное ему Богомъ въ жизни его. И произошло заключеніе Афрідуномъ Бйварёфа въ средній день Михр-мѣха, въ Михр-рѣзъ²⁾, и называли этотъ день Михраджаномъ. И (установленъ) Нйрѣзъ Джамомъ, а Михраджанъ Афрідуномъ; и Нйрѣзъ древнѣе Михраджана на двѣ тысячи пятьдесятъ лѣтъ. И раздѣлялъ Джамъ дни мѣсяца и назначилъ пять первыхъ дней (праздникомъ) знатныхъ; и слѣдующіе пять дней Нйрѣзомъ царя, во время которыхъ онъ одарялъ и благодѣлательствовалъ; потомъ слѣдующіе пять дней (праздникомъ) для царскихъ слугъ; и пять—для приближенныхъ царя; и пять—для войска его; и слѣдующіе пять дней—для народа. Итого тридцать дней. И Михраджанъ звалъ Афрідунъ, когда плѣнилъ Бйварёфа, въ Рѣз-и-Михрѣ.

Послѣ того, какъ царь одѣвалъ уборъ свой и открывалъ пріемъ свой, (полагавшіеся) въ эти два дня, входилъ къ нему человекъ, угодный именемъ, испытанный (принесеніемъ) счастья, съ веселымъ лицомъ, остроумный. Становился (онъ) противъ царя и говорилъ: «разрѣши мнѣ войти». И спрашивалъ его (царь): «кто ты? и откуда приходишь? и куда идешь? и кто идетъ съ тобой? и съ кѣмъ ты являешься? и что ты приносишь?» и говорилъ (тотъ): «я прихожу отъ двухъ благословенныхъ и иду къ двумъ благодатнымъ, и со мною идетъ всякій побѣдоносный, и имя мое «Худжестъ»³⁾; привожу я съ собою новый годъ, и приношу я царю радостную вѣсть, и привѣтъ, и посланіе. И говорилъ царь: «выпустите его», а ему говорилъ царь: «войди!» И ставилъ (тотъ человекъ) передъ нимъ серебряный столъ, по краямъ котораго были разложены лешки, спеченныя изъ различныхъ зеренъ: пшеницы, ячменя, проса, дурры, гороха, чечевичи, риса, кунжута, бобовъ и фасоли. И бралось семь зеренъ каждаго изъ этихъ сортовъ, и клалось (они) по краямъ стола. И по серединѣ его клали семь вѣтвей (гѣтъ) деревъцевъ, по которымъ и по именамъ которыхъ предсказывали и видъ которыхъ считали хорошимъ знакомъ, какъ-то: ива, маслина, айва, граната, срубанныя въ одинъ, два и три сустава. И каждая вѣтвь клалась во имя одной изъ областей. И писалось на (разныхъ) мѣстахъ: «аббудъ», «аббѣдъ», «аббувъ», «барваръ», «фа-

¹⁾ Какъ указывалъ уже Van Vloten при надписи, 360, 1—разумѣется авторъ Хахисм, Абу-Теммамъ.

²⁾ Последнее слово—конъектура надателя, см. 360, в.

³⁾ Т. е. «счастливый» по персидски.

рѣй»⁴⁾, т. е. умножилось, умножится, умноженіе, богатство, счастье, изобиліе. И клались (еще) семь бѣлыхъ чапъ, и бѣлыхъ дирхемовъ чеканки того года, и новый дирваръ, и пучекъ руты⁵⁾. И бралъ онъ все это, и жалеть ему (т. е. царю) вѣчной жизни, и продолжительнаго царства, и счастья, и славы.

И (царь) ни о чемъ не совѣщался въ этотъ день изъ опасенія, чтобы не выходило отъ него что-либо нехорошее и не продолжалось весь годъ.

И пріемъ всего представлялось ему (т. е. царю) золотое или серебряное блюдо съ бѣлымъ сахаромъ и очищеннымъ, свѣжимъ индійскимъ (т. е. кокосовымъ) орѣхомъ и серебряными и золотыми чашами. И называлъ онъ день со свѣжаго парного молока, съ распущеннымъ въ немъ свѣжимъ финикомъ; загѣтъ онъ вкушалъ въ скорлупѣ кокосоваго орѣха⁶⁾ небольшие финики, и одарялъ изъ нея (т. е. скорлупы) того, кого любилъ, и ѣлъ любимая сласти.

И каждый день изъ дней Нйрѣза опускали бѣлаго сокола. И считали хорошимъ предзнаменованіемъ начинать этотъ день глоткомъ чистаго свѣжаго молока и свѣжаго сыра, и все царя Фарса считали это хорошимъ знакомъ.

И въ каждый день Нйрѣза похищались для него вода въ желѣзномъ или серебряномъ кувшинѣ; и говорилъ (царь): похищено это у двухъ благословенныхъ и двухъ благодатныхъ. И надѣвали на шейку кувшина ожерелье изъ зеленыхъ жемчужинъ, панцирныхъ или золотую нитку, въ которую были продѣты бусы изъ зеленого хризолита. И похищали эту воду лишь двѣушки изъ полъ мельницъ⁷⁾ и изъ цистернъ канальонъ⁸⁾.

¹⁾ Последнія слова—конъектура надателя, см. 361, а. Первые три слова представляютъ варианты одной и той-же известной благожелательной формулы, см. J. Olschansen, Die Pehlevi-Legenden, Kopenhagen, 1843, 25—26 и E. Drouin, Observations sur les monnaies à Nigendes en pehlevi et pehlevi-arabe, Paris, 1882, 43—44 (изъ Revue Archéologique). Для двухъ послѣднихъ словъ ср. новоперс. برادر و فراخی (ср. P. Hove, Grundriss der neuopersischen Etymologie, Strassburg, 1893, 48, 68 и 188, 189).

²⁾ Последнее слово—конъектура надателя, см. 361, в; въ рукописяхъ—سند، سینه، تینه.

³⁾ Въ текстѣ بالنارجیل, но смыслу ясно, особенно изъ сопоставленія съ جوز هندي, что тутъ разумѣется именно скорлупа.

⁴⁾ Бусы «жемчужь» или «жемчужья», причѣмъ первое слово—конъектура надателя, см. 362, г.

⁵⁾ Въ текстѣ читается صنایع или صنایع الغنی, испрашивается изъ صنایع الغنی.

И когда бывалъ Нирӯзъ въ день Субботы, царь приказывалъ давать главѣ еврейской общины четыре тысячи дирхемовъ; и не знали иной причины этому какъ то, что это обычай, исполнявшійся и сдѣлавшійся обязательнымъ, какъ поголовная подать.

И за двадцать пять дней до Нирӯза строили во дворѣ дворца двѣнадцать столбовъ изъ сушеного кирпича; сѣли на одномъ изъ нихъ—пшеницу, и на другомъ столбѣ—ячмень, и на слѣдующемъ—рисъ, и на слѣдующемъ—чечевицу, и на слѣдующемъ—бобы, и на слѣдующемъ—крокъ, и на слѣдующемъ—пресо, и на слѣдующемъ—дурру, и на слѣдующемъ—фасоль, и на слѣдующемъ—горохъ, и на слѣдующемъ—куинзуть, и на слѣдующемъ—выку. И собирали это всегда съ пѣніемъ, музыкой и играми, и бывало это въ шестой день для Нирӯза. И когда (зерна) были собраны, ихъ разсыпали по залѣ. И не разбивали (столбовъ) до Рӯз-и-михра¹⁾ Мѣх-и-Фарвардїана. И сѣли эти зерна лишь для гаданія по нимъ; и говорили, что наилучше выросшее изъ нихъ и наиболѣе зрѣлое указываетъ на хорошій ростъ посѣва его въ этотъ годъ. И царь считалъ главнымъ образомъ хорошимъ знакомъ смѣрять на ростъ ячменя.

И вставивши стрѣлковъ давалъ царю въ день Нирӯза лукъ и пять стрѣлъ. И царь давалъ надзирателю за дворцомъ цитронъ²⁾.

И пѣли тогда передъ царемъ—пѣсню обращенія, и веселія пѣсни, въ которыхъ говорилось о смирныхъ вельможахъ и описывались дождевыя сообразія, и пѣсни—Африягъ, Хусравїан, Мадарїстїан, Фахлабадъ³⁾. И болѣе всего пѣли персы Фахлабадъ съ (описаніями) дней Кисры Эберїза. И былъ (Фахлабадъ) изъ населенія Мерва. И въ пѣсняхъ его были хвала царю и, говоря на арабскій ладъ, похвощиванія о времени его, и собраніяхъ его, и побѣдахъ его; (лишь) вмѣсто стиховъ облечалъ онъ это въ форму пѣсень. И не проходило дня безъ того, чтобы у него не было новаго стиха и удивительной мелодіи. И пѣлъ онъ пѣсни, въ которыхъ просилъ у царя милости и подарковъ для марабїановъ его и вождей его и ходатайствовалъ за преступника. И если случалось событіе или приходила вѣсть, сообщить о которой ему (т. е. царю) боялись, говорили (Фахлабадъ) стихотвореніе объ этомъ и выражали это въ пѣснѣ, какъ случилось, когда палець его Шабдїазъ, и не осмѣливались сообщить это, а онъ сѣлъ объ этомъ и сказалъ, что (конь) распростертъ въ стойлѣ его съ вытанутыми ногами, не ѣсть корма и не движется; и сказалъ царь—

такъ онъ уже погибъ! И сказалъ (Фахлабадъ); ты сказалъ это, о царь! И (такимъ образомъ) онъ своими стихами заставлялъ царя говорить о томъ, чего не желали представить ему его сатраны.

III.

Приведенный текстъ, взятый, какъ на то указываютъ два первыхъ слова, у Кисравїи, былъ снабженъ неизвѣстнымъ авторомъ Кнѣ-ал-махѣскїя у-л-аддѣа заголовкомъ: «Махѣсан-ал-Нирӯзъ у-л-Михрадїанъ».—Хорошія качества Нирӯза и Михрадїана. Что этотъ заголовокъ принадлежитъ автору всей книги, а не Кисравїи, мы заключаемъ изъ того, что онъ стоитъ передъ словами «говоритъ Кисравїи». Въ описаніи празднованія, у Кисравїи все время говорится о Нирӯзѣ, о праздникѣ новаго года, и цѣлый рядъ церемониальныхъ особенностей можетъ быть отнесенъ лишь къ весеннему, а не къ осеннему равноденствію. Поэтому, нужно заключить, что описаніе празднованія Михрадїана, либо не находилось вовсе у Кисравїи, либо не дошло до насъ въ этой цитатѣ. Ко второму предположенію склоняетъ то обстоятельство, что во введеніи, предпосланномъ описанію (праздника, Кисравїи говорить о Михрадїанѣ.

Въ этомъ введеніи, какъ мы уже видѣли, Кисравїи приводитъ древнія персидскія преданія о началѣ празднованія Наурӯза и Михрадїана—тема, занимавшая и впоследствии писавшихъ объ этомъ арабскихъ писателей. Особенно много и подробно сообщаетъ Бїрӯнї (текстъ—210 слѣд., 222 слѣд.; переводъ 199 слѣд., 207 слѣд.). Эта извѣстїя, хотя и вносящая иногда чуждые, библейскіе элементы¹⁾, являются воспроизведеніемъ древне-иранскаго преданія, перешедшаго позже въ Шѣхїзмъ, и, приписывая основаніе этихъ праздниковъ, мистическимъ Джамшїду и Ферїдуну, подтверждаютъ ихъ исконный народный характеръ.

Относительно датъ, дошедшія до насъ сообщенія Кисравїи касаются лишь празднованія Михрадїана²⁾, приходившагося въ Мухр-рӯзъ, — тогда назывался каждый шестнадцатый день, — шестого мѣсяца, Мухр-мѣха, и ничего не говорятъ о времени празднованія Наурӯза. Это обстоятельство, впрочемъ, вполне понятно—самое названіе указывало мѣсто въ календарѣ; Наурӯзъ долженъ былъ праздноваться въ на-

¹⁾ Последнее слово конъектура надателя, см. 303, d.

²⁾ انرجة. О растеніяхъ этого рода см. Seignier, а. с. 997.

³⁾ Последнее слово конъектура надателя, см. 303, r.

¹⁾ Напр. у Кисравїи генеалогія Джамшїда (см. Justi, *Jeanisches Namenbuch*, Marburg, 1890, 144, 374); у Бїрӯнї—сопоставленіе Джамшїда и Соломона. Эти элементы восходятъ, впрочемъ, еще къ до-мухаммадскому (юдейско-иранскому) синкретизму персидской историографіи.

²⁾ Преданіе о женитбѣ Михрадїана ср. у Mac'udī, *Pratīcas d'or*, III, 1864, 404.

часть первого месяца Фарвардйна. Лишь позднейшие комментаторы указывали на то, что этот день был первым днем нового года и что его имя по персидски имело это значение.

Наконец, как Кисрави, так и Бируйи, одинаково сообщают о разделении дней месяца на шесть частей, по пяти дней в каждой, назначенных праздником для шести различных общественных групп и лиц. Бируйи (тексты 218,16—19, 224,2—4; переводы 203, 209) прибавляет к этому, что и Михр-махъ, месяц празднования Михраджина, так же, как и Фарвардйнъ, был разделен на шесть частей для празднования различных классов. Бируйи же (тексты 218,21—219,6; переводы 203—204) дает нам сведения, которая не имела до сих пор дошедшем до нас тексты Кисрави и которая, как увидим, содействует пониманию текста, а именно—одновременно с разделением месяца на шесть частей, и каждый из первых шести дней имел определенное назначение в церемониальном. В первый день царь открывал праздник и объявлял о приеме и пожалованиях. Во второй ему являлись лица, имевшие наибольшее значение в государстве—«единокъ» и «ахл-ал-буйтъ», т. е. во-первых, представители класса мелких поземельных собственников, т. е. вассалов, которые образовывали, по выражению Нельдеке¹⁾, истинное «ядро нации» и во вторых, представители семи главнейших родов персидской аристократии, т. е. «люди домов»²⁾. В третий день—рыцари³⁾ и представители высшего духовенства⁴⁾. В четвертый—домочадцы, родня и свита царя. В пятый—его дѣти и клиенты. Шестой день был посвящаем царем отдыху и осмотру подарков. Этот день, называвшийся, как и всякий шестой день месяца, Хурдид-Рубъ, в данном случае, по словам того же Бируйи (текст 216,6; переводы 201), кроме того носил название «Великого Науруза» и имел большую важность у персов. Итак, не вдаваясь пока в разбор того, почему этот день считался особенно священным, отмѣтим лишь, что первый из второй группы пяти дней месяца считался по преимуществу царским днем. Возвращаясь теперь к дѣлению месяца на шесть частей, мы отмѣчаем, что те общественные группы и лица, которым посвящаются эти части месяца, различны у Кисрави

¹⁾ То же у Казвини, 81,1—10. По Бируйи (218,20; 203) Хурмузъ, сын Шапура, Сынца (272—273) первый раз официально празднование дней между этими и большим Наурузом.

²⁾ Nöldeke, o. c. 440.

³⁾ Nöldeke, o. c. 71, прим. 1 и 437 стр.

⁴⁾ Nöldeke, o. c. 441.

⁵⁾ Nöldeke, o. c. 450 стр.

и Бируйи. В то время, как у Кисрави первые пять дней считаются праздником знати¹⁾, вторые самого царя, третьи—слуги, четвертые—свиты, пятые—войска, шестые—народа, у Бируйи мы находим следующую порядок—цари, знать, слуги, клиенты, народ и пастухи²⁾. Далее, так как первые пять дней были посвящены приему различных классов знати, а шестой день, или первый из второй группы дней, считался царским по преимуществу, то мы склонны считать большею достоверной группировку дней праздничного церемониала у Кисрави. Из этого не получается вывод, не лишенный интереса с общо-исторической точки зрения. В то время, как шестой день месяца посвящается царю и считается высшим праздником, все же первые пять дней нового года считаются Наурузом знати и таким образом, государственный строй сасанидской Персии, с ее развитыми феодальными отношениями, отражается и в терминологии церемониала.

IV.

Церемония поздравления с началом нового года описывается у Кисрави с большими подробностями, что особенно ценно, так как Бируйи ничего не сообщает об этом. Хотя Казвини и Демалпид, особенно последний, и дают некоторые данные, но Кисрави говорит наиболее подробно и некоторые стороны его рассказа носят на себе следы большой древности.

Различие с позднейшими известиями видно с самого начала разнала. Кисрави говорит, что поздравитель явился к царю после того, как тот одевал убор³⁾ и открывал прием; следовательно,

¹⁾ الاشراف (al-ashraf) имеют у арабских писателей в применении к Сасанидам особое значение—именно четвертого разряда аристократических фамилий, Nöldeke, o. c. 71, прим. 1. В данном случае этому слову придется, по нашему мнению, более широкое значение.

²⁾ Т. е. впрочем, общее население Персии.

³⁾ Показанному главному часу этого убора—уборы (ср. Ibn Hisham, Das Leben Muhammeds, herausgegeben von F. Wüstenfeld, I Band, I Theil, Göttingen, 1856, 428 стр. и Nöldeke, o. c. 221—222), различались для каждого отдельного случая. Бируйи (222,2; 207) говорит, что в Михраджинъ царь одевал рубищъ, на котором было изображение солнца и конуса, по которому оно именовалось. Казвини (82,1—2) относит этот убор к царским символам, но Нувайри (J. Gollub, Al-Heghazis, Notes, 25) сообщает то-же, что и Бируйи. Об обычаях надевать парадный убор на день Науруза в позднейшее время см. напр. E. Quatremère, Notice de l'ouvrage persan, qui a pour titre Maïa as-saadein, Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque du Roi, XIV, 1, 1843, 506—507. Отсюда же и название древне-русского головного убора в роду колпака—наурузъ, см. П. Савваитова, Описание старинных русских утварей, одежды, орудий, ризных достовозов и конского прибора, СПб., 1896, 84.

это поздравление носило характер официальной церемонии. Иначе у Каванай и Димашки. По их описаниям, поздравитель являлся у входа в опочивальню царя и с зарей входил к нему, так что взгляды царя при пробуждении прежде всего падали на этого человека. Димашки, кроме того, приводит ряд вопросов царя и ответы поздравителя. В этом ответе у него есть одна весьма характерная особенность, имеющаяся у Кисрави, смысл которой был, весьма вероятно, утерян не только для Димашки, но и для Кисрави. Для понимания ее необходимы некоторые объяснения.

В тексте Кисрави, поздравитель прежде всего на вопрос царя говорит: «я прихожу от двух благословенных и иду к двум благодатным». Возникает вопрос: кто же эти два благословенных и два благодатных? Для того, чтобы дать ответ на этот вопрос, нам необходимо обратиться к религиозным представлениям и легендарной системе сасанидской Персии.

Известно, что каждый день иранского года имел своего духа-покровителя, именем которого он назывался. Согласно иерархии Авесты, первый день месяца был днем Ормузда, Ахура-Маазы, Высшего Существа, творца и духа доброго начала. Слѣдующие шесть дней освящались именами шести Амеша-Спента, бессмертных святых духов, окружавших Ахура-Маазу, имѣвших каждый в своей власти часть творения. Ранее мы уже видели, что собственно царским праздником, Великим Наурузом, именовался шестой день, Хурдад-Рӯз. Хурдад, парсийская форма авестского Хаурватитъ, есть имя пятого Амеша-Спента. Посмотрим же теперь, какое отношение могъ имѣть этотъ духъ къ занимавшему насъ празднику и какое значение имѣть онъ въ особой святости этого дня. Хаурватитъ и шестой, послѣдній изъ Амеша-Спента, покровитель седьмого дня—Амеретитъ, въ парсийской формѣ Мурдад-Амурдадъ, служили темой для изощленного Дарместетера¹⁾. Некоторые выводы этого ученнаго имѣютъ значение въ занимающемъ насъ вопросѣ. 1. Въ противоположность первымъ четыремъ Амеша-Спента, изъ которыхъ каждый имѣлъ личное и независимое существование, Хаурватитъ и Амеретитъ являются почти всегда вмѣстѣ и присутствие одного означаетъ присутствие и другого—они образуютъ пару. Это единство выражается и во внѣшней формѣ: ихъ имена могутъ выражаться двой-

ственнымъ числомъ имени одного изъ нихъ (стр. 4). 2. Хаурватитъ и Амеретитъ не только выражаютъ отвлеченныя понятія здоровья и безсмертiя (стр. 19), но имѣютъ и матеріальные атрибуты: Хурватитъ—повелитель воды, Амеретитъ—растительности (стр. 1, 6, 14). 3. Двойственности духовъ отвѣчаетъ и двойственность матеріальныхъ атрибутовъ—уже въ Авестѣ воды и растенiя всегда упоминаются рядомъ (стр. 12 слѣд.), даря аоровые и безсмертiе (стр. 51 слѣд.). 4. Двойственность духовъ имѣетъ влiяніе и на то, что ихъ функции не всегда точно разграничиваются—духъ воды является иногда и духомъ растительности (стр. 62 слѣд.). 5. Хаурватитъ и Амеретитъ молится передъ трапезой; ихъ имена употребляютъ вмѣсто жертвенныхъ воды и дерева; они питаютъ праведнаго въ рай (стр. 7, 8). Изъ всего приведеннаго ясно, думается намъ, двойственность называемыхъ поздравителемъ существъ. Въ день обновления природы, въ день наступленiя новой эры, приходитъ поздравитель отъ Хаурватита и Амеретита, святыхъ духовъ, покровителей воды и растительности, и ихъ благословенiя желаетъ на будущiй годъ; ихъ имена онъ принимаетъ, ставя передъ царемъ столъ съ обрядовой трапезой. Дѣлается понятнымъ, почему царскимъ праздникомъ, Великимъ Наурузомъ именовался шестой день мѣсяца—матеріальныя понятія этихъ духовъ, слившiяся въ одно предствленіе, являлись атрибутами празднованiя весны¹⁾. Четыре первыхъ Амеша-Спента, покровители стада, огня, земли и металловъ, стояли въ данномъ случаѣ на второмъ планѣ. Наконецъ, изъ всего этого слѣдуетъ тотъ выводъ, что описываемая церемонiя происходила въ шестой, а не въ первый день Науруза, какъ то можно было бы заключить изъ извѣстiй позднѣйшихъ писателей.

Итакъ, поздравитель является къ царю, призывая святыхъ духовъ-покровителей и высказывая счастливыя пожеланiя. По Кисрави, онъ же несетъ обрядовый столъ; по Димашки, не столъ, а блюдо вносили другой человекъ, слѣдовавшiй за нимъ, причѣмъ на блюдѣ не было обрядовыхъ хлѣбовъ и лишь возже, по предствленiю везира и другихъ должностныхъ лицъ, царю приносили въ вѣрнѣ корованъ; блюдо же содержало семь колосьевъ и семь зеренъ различныхъ хлѣбныхъ растенiй, кусокъ сахара, дирхамъ и дирхемъ. Содержание обрядоваго стола у Кисрави, какъ мы видели, значительно полнѣе—здѣсь и лепешки, и семь зеренъ хлѣбныхъ растенiй, и семь древесныхъ вѣтвей, и семь чашъ, и дирхемы, и дирваръ, и пучекъ руты (послѣднее—если принять конъектуру Фанъ Флотена); всѣмъ этимъ предметамъ назначены на столѣ опредѣленныя мѣста. Для характеристики достовѣрности сообщенiй Кисрави весьма важно отмѣтить, что

¹⁾ J. Darmesteter, *Naouruz et Ameretâ*, Paris, 1875 (Bibliothèque de l'École des hautes études, sc. phil. et hist., 23 fascicule). См. также L. H. Gray, *The double nature of the Iranian Archangels*, Archiv für Religionswissenschaft, VII, 1904, 345—373, спец. 371—372, который въ противоположность Darmesteterу, считаетъ матеріальное значеніе Амеша-Спента болѣе древнимъ, чѣмъ духовное.

¹⁾ Cp. Darmesteter, *о. с.* 56, note 5.

как разъ тѣ предметы, которые названы у него и отсутствуют у Димашки, имѣютъ важное значеніе въ церемоніаль. Въ упомянутыхъ на первомъ мѣстѣ, спеченныхъ изъ различныхъ зеренъ лепешкахъ, несомнѣнно нужно признать обрядовыя лепешки парсійскаго культа, такъ называемыя «драонъ» (авест.) или «дарунъ» (парс.), которыя и по сіе время употребляются у парсовъ, пекутся изъ пшеничной муки въ различныхъ формахъ и размѣрами бывають въ большую монету или ладонь руки¹⁾. Онѣ имѣли и имѣють столь большое значеніе въ парсійскомъ ритуалѣ, что существуетъ рядъ богослужебныхъ церемоній, именуемыхъ Дарунъ, неотъемлемую часть которыхъ составляетъ принесеніе въ жертву этихъ лепешекъ²⁾. Къ днямъ, въ которые справляется эта церемонія, относится и день Хуридъ мѣсяца Фарвардйна³⁾. Кроме лепешекъ Кисравъ называетъ еще семь вѣтвей, присутствіе которыхъ также объясняется ритуаломъ. Мы узнаемъ въ нихъ такъ наз. «бересма» (авест.) или «барсонъ» (парс.), пучекъ вѣтвей различныхъ деревьевъ (иныхъ замѣняемыхъ проволоками), употребляемый въ богослуженіи, причѣмъ число вѣтвей опредѣляется ритуаломъ для каждой отдѣльной церемоніи⁴⁾. Въ церемоніи Дарунъ число вѣтвей барсона, составляющаго явъ необходимую принадлежность⁵⁾, опредѣляется въ пять, семь (какъ въ нашемъ случаѣ), девять и болѣе⁶⁾. Вѣтви эти бывають отъ различныхъ деревьевъ. Особое значеніе имѣеть граната, которая даже возлагается на одинъ изъ обрядовыхъ хлѣбовъ при церемоніи Дарунъ⁷⁾; число же составовъ у вѣтвей опредѣляется Кисравъ согласно мѣрѣ парсійскаго ритуала—отъ одного до трехъ⁸⁾. Каждая изъ этихъ вѣтвей посвящалась одной изъ семи областей, т. е. кишверовъ, на которые дѣлился, по Авестѣ, весь міръ. Что же касается, наконецъ, до не вполне ясно выраженаго мѣста у Кисравъ о надписяхъ на различныхъ мѣстахъ, то ихъ возможно относить къ обрядовымъ хлѣбамъ, на которыхъ вырѣзывались

¹⁾ Anquetil-Duperron, *Zend-Avesta*, II, Paris, 1771, 585; V. Spiegel, *Avesta*, II, Leipzig, 1860, LI, изображеніе въ табачцѣ у стр. XI; M. Haug, *Essays on the sacred language, writings, and religion of the Parsis*, 2nd edition by E. W. West, London, 1878, 281, 590.

²⁾ Haug, о. с. 407 слѣд.

³⁾ Anquetil-Duperron, о. с. 573; Spiegel, о. с. LXXIX. О значеніи вѣтвей у Наурузъ съ различныхъ сторонъ—Spiegel, С, и E. W. West, *Pahlavi texts*, III, Oxford, 1885, Sad-dar, III, 314.

⁴⁾ Anquetil-Duperron, 582; Spiegel, LXVIII; Haug, 397.

⁵⁾ Anquetil-Duperron, 578; Spiegel, LXXIX.

⁶⁾ Haug, 397.

⁷⁾ Anquetil-Duperron, 532, 584; Spiegel, LXVIII; Haug, 159, 282, 407.

⁸⁾ Haug, 397, note.

эти благопожеланія, а также и къ новогоднимъ монетамъ. Итакъ, въ описаніи Кисравъ, имѣются вѣтви два важнѣйшихъ элемента церемоніи, отсутствующіе у Димашки,—обрядовые хлѣба, Дарунъ и древесныя вѣтви, Барсонъ. Кроме того, на столѣ лежали еще слѣдующіе предметы: зерна различныхъ хлѣбныхъ растений, которыя, какъ можно думать изъ дальнѣйшаго разсказа, рассыпались впоследствии по залѣ; необходимыя церемоніальныя сосуды—чашы, дѣлающіяся болѣею частью изъ мѣди, но также и изъ дорогихъ металловъ¹⁾; вновь отчеканенныя монеты; пучекъ предохраняющаго отъ дурного глаза растенія—руты, персидское названіе котораго «сирендъ» еще Лагардъ²⁾ обличалъ съ авестенныхъ «сирендъ», свитой, указывая, что по древне-иранскимъ вѣрованіямъ рута считалась однимъ изъ древнѣйшихъ и священнѣйшихъ созданій. Такимъ образомъ, на столѣ, подносимомъ поздравителемъ царю, мы видимъ изображеніе въ миниатюрѣ церемоніи Дарунъ, до сихъ поръ соблюдаемой парсами. Если нѣкоторые предметы, входящіе въ современную церемонію этого имени³⁾, не находятъ на столѣ поздравителя сасанидскаго царя, то это нѣсколько не замѣняетъ нашего утвержденія; съ одной стороны, нѣкоторые мѣста вѣтвей въ данномъ случаѣ элементы могли быть исключены изъ недостаткомъ мѣста,—съ другой стороны, самый составъ церемоніальныхъ предметовъ могъ въ частностяхъ замѣняться⁴⁾.

Далѣе идетъ у Кисравъ описаніе утренней трапезы царя, не находящее нами у другихъ писателей. Преносится золотое или серебряное блюдо. Изъ находящихся на этомъ блюдѣ предметовъ прежде всего упоминается сахаръ. Уже Вирунъ указалъ на народный персидскій обычай дарить въ Наурузъ сахаръ. У него же приводятся персидскія повѣрья—тотъ, кто въ первый день Науруза, утромъ, прежде чѣмъ сказать что либо, съѣсть меда, избавится на весь годъ отъ болѣзни, и тотъ, кто въ шестой день Науруза, интересующій насъ въ данномъ случаѣ, утромъ, прежде чѣмъ сказать что-нибудь, отбѣдаетъ сахара, спасется отъ несчастья (текстъ 216—217; переводъ 200—202). Извѣстія Кисравъ указываютъ на соблюденіе этого повѣрья и при царскомъ дворѣ. Далѣе упоминается очищенный кокосовый орѣхъ, снова

¹⁾ Haug, 394.

²⁾ P. de Lagarde, *Gesammelte Abhandlungen*, 173—174. Cp. JA, III série, V, 1838, 240 (персидское повѣрье о томъ, что зерно руты, брошенное въ огонь, предохраняетъ отъ огня) и M. Grünbaum, *Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde*, Berlin, 1901, 218; обычай бросать руты въ огонь противъ дурного глаза, отифсенскій Лагардомъ у жеромъ, описывается и афганцами—J. Darmesteter, *Chants populaires des Afghans*, Paris, 1898—1899, 257.

³⁾ Haug, 407—408, такъ же какъ расположено при службѣ.

⁴⁾ Въ послѣдствіи отношенія ср. напр. сообщеніе Haug'a съ Anquetil-Duperron, 573.

приводящей насъ къ религиознымъ предписаніямъ — по Бундахину (XXVII, 23) для ѣды разрѣшается лишь внутренняя часть этого плода ¹⁾. Загѣмъ—золотыя и серебряныя чаши, наполненныя, по всему вѣроятію, сладкими, сыромъ, парнымъ молокомъ съ распущеннымъ въ немъ финикомъ; наконецъ, скорлупа кокосоваго орѣха съ финиками небольшого размѣра. Распущенный финикъ, т. е. безъ косточка, является, опять таки, по требованію религиознаго предписанія, такъ какъ для ѣды разрѣшалась лишь наружная часть этого плода. Наконецъ, Кисраві сообщаетъ объ обычаяхъ, ежедневныхъ, во все дни Науруза, спускать бѣлаго сокола; о самомъ обычаѣ впервые узнаемъ у него, по соколу при этомъ праздникѣ упоминается и у Кавзій—ого деринтъ на рукѣ поздравитель ²⁾.

Таковъ церемоніаль поздравленія по описанію Кисраві. Оставляя въ сторонѣ цѣлый рядъ любопытныхъ подробностей, необходимо отмѣтить въ этомъ описаніи большую важность религиознаго момента. Авторъ, говоря о воззваніяхъ поздравителя къ святымъ духамъ, покровителямъ дня, и подробно описывая образцовый столъ, воспроизводитъ черты глубокой древности. Въ этихъ описаніяхъ чувствуется зависимость отъ сасанидскихъ источниковъ, заранѣе предполагаемая при подобнаго рода сообщеніяхъ мусульманскихъ писателей.

Прежде чѣмъ продолжать комментаріи текста Кисраві, мы позволимъ себѣ недолго остановиться на нѣкоторыхъ явленіяхъ, могущихъ служить какъ бы иллюстраціей извѣстій арабскаго писателя IX-го вѣка. Подъ этими явленіями мы разумѣемъ современныя намъ поздравленія съ новымъ годомъ, соблюдаемыя въ районѣ распространенія иранскаго племени и нѣкоторыхъ народовъ, находившихся подъ культурнымъ вліяніемъ Ирана. При этомъ считаемъ долгомъ оговориться, что все эти явленія представляются въ крайне отрывочномъ видѣ, а потому мы, вовсе не претендуя на полноту данныхъ, будемъ впослѣдствіи удовлетворены, если нѣсколькими примѣрами укажемъ на реальное существованіе тѣхъ фактовъ, о которыхъ мы только что говоримъ, какъ о воспоминаніяхъ сѣдой старины.

Наурузъ современной Персіи выражается въ двухъ формахъ—въ формѣ придворнаго церемоніала и въ формѣ народнаго праздника.

¹⁾ E. W. West, *Published texts*, I, Oxford, 1880, 103.

²⁾ См. also сохранившееся въ Сіасет-нама любопытное извѣстіе о публичномъ показаніи сасанидскаго царя въ день Науруза—A. Christensen, *L'empire des Sassanides, le peuple, l'état, la cour*, Copenhagen, 1905, 73—74. О приѣздѣ царя въ Наурузъ по Шахнаме ср. P. Spiegel, *Iranische Alterthumskunde*, III, Leipzig, 1878, 707. Параллель къ полному царю дитроу (въ нашекъ текстѣ) см. въ гилзискомъ обычаѣ дарить въ Наурузъ поваренные кѣкы—Chodakko, *Specimens of the popular poetry of Persia*, London, 1842, 460, note.

Первая форма заслуживала до сихъ поръ большаго вниманія и описывалась съ большими подробностями; извѣстія о народномъ праздникѣ весьма скудны. Описаніе придворнаго церемоніала восходитъ еще къ старымъ европейскимъ путешествіямъ и наиболѣе подробно изложено въ знаменитомъ сочиненіи Шардена ¹⁾ и въ примѣчаніяхъ къ нему Лангласъ, сообщившаго также нѣкоторыя извѣстія и о древнемъ церемоніалѣ, въ общемъ сходнымъ съ сообщеніями Димашки и замѣствованнымъ имъ, вѣроятно, изъ ферхенговъ, откуда же аналогичныя извѣстія перешли и въ нѣкоторые большіе словари, напр. Ричардсона ²⁾. На тѣхъ же данныхъ основываются сообщенія и позднѣйшихъ большихъ путешествій по Персіи, какъ то Морьера, Уали, Керъ-Портера ³⁾. Изъ этнографическихъ описаній Персіи въ XIX-мъ вѣкѣ наиболѣе полно и подробно говорится о Наурузѣ въ сочиненіи доктора Полака ⁴⁾, посвятившаго этому празднику цѣлую главу. Его описаніе даетъ яркую и живую картину современнаго празднованія при дворѣ и въ городахъ. Мы узнаемъ, какъ приготовляются къ празднику—заготавливаютъ излюбленныя сладости (ширїнїи) и фрукты, припасаютъ роскошныя одежды и подарки; какъ ожидаютъ и встрѣчаютъ новый годъ въ присутствіи самого шаха въ высшіе сановники; какъ совершаются поздравленія; какъ шахъ раздастъ вновь отчеканенныя монеты, которыя по повѣрью приносятъ счастье; какъ тринадцать дней длится праздникъ; какъ въ церемоніи, на глазахъ большаго собранія, шахъ, согласно обычаю, дѣлаетъ нѣсколько глотковъ кофе и нѣсколько разъ заливается изъ наргиле ⁵⁾. Нѣкоторые изъ этихъ обычаевъ, какъ напр. церемоніальное питье и раздача по-

¹⁾ Chardin, *Voyages en Perse*, nouv. éd. par L. Langlès, t. II, Paris, 1811, 248 стр.

²⁾ Th. Hyde, *Veterum Persarum et Parthorum et Medorum religionis historia*, editio secunda, Osmii, 1700, 236 стр., основываясь на своихъ сообщеніяхъ и на фрагментахъ и на доступныхъ ему арабскихъ авторахъ, напр. Кавзійи.

³⁾ J. Morier, *A journey through Persia, Armenia and Asia Minor*, London, 1812, 205 стр.; W. Ouseley, *Travels in various countries of the East, more particularly Persia*, vol. I, London, 1819, 224 стр., III, London, 1823, 387 стр.; R. Ker-Porter, *Travels in Georgia, Persia, Armenia, ancient Babylonia etc. during the years 1817, 1818, 1819 and 1820*, I, London, 1821, 316 стр. (извѣстія о Наурузѣ изъ Керъ-Портера переведены были на русскій языкъ въ Санктпетербургскихъ Вѣдомостяхъ за 1834 г., № 18 и 19, Сѣвск.). Статья П. Мольянова, О персидскихъ праздникахъ при Сасанидахъ (*Литературная Газета*, 1840, № 103, 2361—2371) представляетъ собою компиляцію изъ извѣстій старыхъ путешественниковъ и переводовъ позднѣйшихъ арабскихъ писателей.

⁴⁾ J. E. Polak, *Persien, das Land und seine Bewohner*, I, 1805, XII, 387—389. Въ извѣстномъ сочиненіи L. DuBois, *La Perse*, Paris, 1841, 461—462, говорится о Наурузѣ очень кратко.

⁵⁾ Ср. ширинтъ (скорлупа кокосоваго орѣха) въ вышеописанной церемоніи.

выхъ монетъ, имѣють, какъ мы видимъ, аналогію въ древности. Къ сообщенію Полака можно, разумѣется, прибавить ту или иную подробность, не лишнюю интереса и для нашего вопроса: такъ напр. Вильсонъ говоритъ, что въ Тавризѣ, при дворѣ Шейхана, въ Наурузѣ, въ знакъ наступленія новаго года приносятъ лотокъ съ семью фруктами ¹⁾. Нѣкоторыя дополненія можемъ мы получить, рассматривая тѣ извѣстія, которыя имѣются о праздникѣ наступленія новаго года въ частной жизни персовъ ²⁾. Мы узнаемъ, что наканунѣ новаго года, въ большей части домовъ готовится такъ наз. «хафтъ сѣнъ», сесть сѣновъ, состоящій изъ большого подноса, на которомъ разставлено семь вещей, необходимыхъ, по народному повѣрью, для домашнего обихода, названіе которыхъ начинается съ буквы с—прямое сходство съ обрядовымъ столомъ сасанидской Персія. Кроме того, намъ сообщаютъ о повѣрїи, что всѣ тѣ дѣла, которыя человѣкъ вершитъ въ день Науруза, онъ будетъ дѣлать весь годъ—параллель къ извѣстію о томъ, что сасанидскіе цари опасались совѣщаться о чемъ либо въ Наурузѣ. Какъ параллель къ соколу, необходимому въ старину при праздникѣ, узнаемъ, что и въ современной Персіи имѣется своя, посвященная специально Наурузу, птица, «мург-и-наурузи», чайка. Я не буду говорить о другихъ весьма интересныхъ обычаяхъ, не имѣющихъ отношенія къ нашему тексту ³⁾.

Выходя, въ тѣхъ же цѣляхъ комментарія, за предѣлы персидской народности, мы ограничиваемся нѣсколькими примѣрами тѣхъ племенныхъ группъ, которыя нѣкогда находились подъ персидскимъ культурнымъ вліяніемъ, но уже съ давнихъ поръ приняли другую культуру. Благодаря значительному количеству собраннаго материала,

¹⁾ S. G. Wilson, Persian life and customs, 2nd edition, Edinburgh—London, 1896, 246.

²⁾ См. напр. о семи сортахъ плодовъ на лоткѣ—гюста Кавказъ, 1880, 19 апрѣля, № 30, 155 особенно журналъ Иллюстрація, 1893, 7 марта, № 390, 147; газета Обзоръ, 1880, 14 марта, № 446; Wilson, 245. О болванѣ предпринимать что-либо Елла Букас, Persian Folklore, Folklore, XII, 1901, 276. О чайкѣ, какъ новогодней птицѣ, E. G. Brown, A year amongst the Persians, London, 1893, 256 и т. д. Изъ двухъ новейшихъ статей о Наурузѣ въ Персіи, одна—H. Wohlbold, Neujahr in Persien in Aus allen Welttheilen, 1894, Heft 12, 649—652 не даетъ ничего новаго, другая—La fête du Nouroz en Perse in Tradition, 1901, II, 73, оказалась для меня недоступной. Въ русской литературѣ обстоятельные описанія встрѣчаются въ достаточномъ количествѣ; ср. еще напр. Сбор. мат. для науч. изст. и изъ Кавказа, V, отд. I, 159—154 (Ваншинская губ.), или XXVII, отд. II, 199—201 (Эриванская губ.), или Сбор. мат. по этногр. пад. при Дашкванскомъ этн. музеѣ, вып. III, 112 (Азербайджанскіе татары).

³⁾ Ср. напр. о начелѣхъ при старомъ и новомъ Наурузѣ—Варуші, 216, 9—11 гаа. Кавказъ, цит. ст.

мы имѣемъ возможность, въ видѣ такихъ примѣровъ, взять осетинъ и нѣсколько группъ кавказскаго народа ¹⁾. Оставая въ сторонѣ радъ извѣстій о празднованіи новаго года въ старину при дворѣ грузинскихъ царей, когда, напр., по обычаю, распорядитель охоты представлялъ царю быстрого сокола въ клѣткѣ, и въ современныхъ обычаяхъ мы находимъ любопытныя параллели къ сообщеніямъ Кисравіи. Въ послѣдователи этихъ обычаевъ единогласно указываютъ на то, что главнѣйшими моментами праздника являются: заготовленіе новогодней жертвы, состоящей изъ пироговъ или лепешекъ и прочихъ събитныхъ припасовъ, и поздравленіе, совершаемое главою дома или особымъ поздравителемъ. Наканунѣ заготавливаются обрядовые хлѣба и прочія принадлежнети лотка или подноса, который служитъ для раскладыванія на немъ новогодней жертвы. Въ день новаго года, до разсвѣта, хозяинъ, или избранные мужчина и женщина, или, наконецъ, всѣ мужчины выходятъ изъ избы и, трижды обойдя ее, стучатъ въ дверь. На вопросъ: кто тамъ и что несешь? слѣдуетъ отвѣтъ: приношу счастье и благополучіе. Когда поздравляемого или поздравляющихъ впускаютъ, онъ или они, среди прочихъ церемоній, разбрасываютъ по комнатамъ хлѣбныя зерна и раздаютъ припасенныя въ связкѣ ибѣти, по треску которыхъ на счастіе производится гаданіе. Новогодняя жертва состоитъ изъ различныхъ предметовъ: главнымъ являются хлѣба или лепешки различной формы, посвященные различнымъ лицамъ, животнымъ, даже предметамъ въ домѣ; затѣмъ кладутся прочія вещи—всѣмъ имъ отведено на лоткѣ особое мѣсто. Весьма важную роль играетъ поздравитель, «пролагающій стезю счастья», избираемый цѣлой деревней, либо приглашаемый особо хозяиномъ дома; этотъ человѣкъ долженъ быть добрымъ, кроткимъ, нравственнымъ, главное же—нога его должна быть счастлива, т. е. онъ долженъ принести счастье; при посѣщеніи избы онъ, какъ и хозяинъ, разсыпаетъ по ней зерна. Существуетъ также повѣрїе, что первый гость приноситъ счастье или несчастье и что день новаго года есть день рѣшенія судьбы. Эти примѣры несомнѣнно, думается намъ, имѣють отношеніе къ тому, что описывается въ текстѣ Кисравіи.

¹⁾ В. Ф. Миллеръ, Осетинскіе этюды, II, застѣланіе, Москва, 1882, 264 стр.; А. С. Хадановъ, Празднованіе Новаго года у Грузинъ, Этнографическое Обозрѣніе, III, 1889, 27—40; Д. Маргіани, Событія (изъ которыхъ черты быта), Сборникъ матеріаловъ для наученія ибѣностей и племенъ Кавказа, X, отд. II, 69—87; В. Доминидзе, Встрѣча Новаго года у Грузинъ, тамъ-же, XII, отд. II, 3—8; Т. Манладзе, Народные обычаи и повѣрїя Гурійцевъ: Новый годъ, Кавказъ, тамъ-же, XVII, отд. II, 15—38; М. Кордахиа, Встрѣча и празднованіе Новаго года у ингузцевъ, тамъ-же, XXXII, отд. III, 159—165. Ср. сходное празднованіе Науруза у горскихъ армяцевъ Западнаго Туркестана въ сочиненіи гр. А. А. Вюртлицкаго, Горцы верховьяхъ Панджа, Москва, 1908, 97—98.

Мы видим, что арабские известия об обычаях при дворе сасанидских царей объясняются некоторыми явлениями жизни современного христианского населения Кавказа, и в свою очередь объясняют их.

V.

За описанием поздравления с новым годом, Киравий дает краткие сообщения о двух, соблюдавшихся в день Науруза обычаях. Первый состоит в том, что девушки брали для царя тайно мельничную или цистерновую воду, калливавшуюся в желтые или серебряные кувшины; на шейку этих кувшинов одевалось ожерелье из золотой нити и драгоценных камней. Согласно же второму обычаю, если Науруз приходился в субботу, царь выдавал главам еврейской общины ¹⁾ четыре тысячи дирхемов.

Раньше, в целях объяснения текста, мы обращались уже к тем отрывочным свидетельствам, которые имеются о сходных по содержанию, но различных по времени обычаях. Два обычая, упомянутые у Киравий рядом совершенно случайно, дают возможность любопытного сопоставления.

Объяснение первого обычая не представляет затруднений: оно вытекает из самой сущности Науруза, особенно если описываемое празднование относится не к первому, а к шестому дню, посвященному духу-покровителю воды. Назначение этой воды не указывается; весьма вероятно, что она служила для того обряда, который носил название «разливание воды» ²⁾ и арабские легенды о происхождении которого сообщаются в той же Книге-ал-Махсини у-л-Адль, может быть даже со словь того же Киравий, волею за приведенным нами текстом ³⁾; весьма вероятно также, что она употреблялась на печение обрядовых хлебов. При ясности смысла обычая, комментарии излишни. Кроме того, мы можем воспользоваться этим впервые сообщаемым у Киравий рассказом для того, чтобы дать историческое основание

¹⁾ Объяснение термина *رأس الجبال* в арабской литературе см. жур. у Бирюна 16, 4—5, перевода 19 в *Libar Maftih al-olam*, editio G. Van Vloten, Lugdani Batavorum, 1895, 34, 11—35, 4.

²⁾ Бирюна, 218, 202—203.

³⁾ Сл. этим легендами, вероятно арабского происхождения, интересно сопоставить известную персидскую легенду о возникновении этого обычая, сообщаемую Ибн-ал-Файхоми (BGA, V, 205, 11—17) и возводящую возникновение обычая ко времени сравнительно давнему—к правлению Сасанида Фирруза (V-ый в.). Китайское известие существует сходный обычай в Согдиане (разделочение—Шанхайнев, в. с. 135 и с. 143 и др.), Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, III, СПб., 1851, 280.

и некоторым из современных обычаев. Мы знаем ⁴⁾, что мусульмане-шииты, для счастья в новом году, приносят домой из родника кувшин воды и, придя на мельницу, семь раз прикладывают к голове тот веник, которым очищают жернова; или, отправившись до рассвета на мельницу и семь раз пройдя под мельничным желобом, берет кувшин мельничной воды и употребляет ее на печение праздничного хлеба. Далее, этот обычай мы находим и у кавказских христиан, некоторых племен картвельского народа ⁵⁾: существует обычай, в утро нового года пойти с кувшином за водой и притом так, чтобы пройти и туда и обратно в полном молчании, и ни с кем не заговорить.

Итак, современные обычай мусульман-шиитов и кавказских христиан получают историческое основание в древне-персидских источниках.

Второй обычай сопровождается у Киравий знаменательными словами: «и не знали иной причины этому как то, что это—обычай, исполнявшийся и соблюдавшийся обязательно, как поголовная подать». Эти слова, вполне определяющие наше понятие культурного пережитка, указывают на то, что обычай не находил объяснения в существовавших условиях ⁶⁾. Не предпринимая сложных экскурсий в чуждую нам область, укажем лишь на некоторые, возможные при повзвешивании исследований обличения ⁷⁾. Мы знаем, что еврейский празд-

⁴⁾ А. К., Что должно сделать каждый дербенской мусульмане (шиит), чтобы счастливо провести весь новый год, Известия Кавказского Отдела Импер. Русс. Географического Общества, I, Тифлиси, 1872—1873, 20—22; глава Обзор, стр. 57.

⁵⁾ Хакановъ, стр. 40; Маргиани, стр. 84.

⁶⁾ Вак. В. Р. Развилъ обратилъ наше внимание на то, что это сообщение было переведено Гольдшарфомъ въ жур. *Zeitschrift, Deutsche Abteilung*, VIII, 1872, 77 (потомъ въ томъ же жур. издано перенесенно въ *Revue des Etudes Juives*, VIII, 1884, 121—122), причемъ тексту приданъ тотъ смыслъ, что глава еврейской общины не получалъ, а сама платила деньги. Далее следовала оговорка, что при правильномъ съ грамматической стороны переводѣ не было бы вопроса дальнѣйшій текстъ объ обязательности этой сунны, какъ поголовной подати. Это толкованіе перешло и въ статью *Lazarus, Die Häupter der Vertriebenen*, *Brief's Jahrbücher für jüdische Geschichte und Litteratur*, X, Frankfurt, 1890, 186, прим. 2, и, болѣе развѣтано издѣ—денъ *суббота* толкуется уже какъ шестой день праздника—Великій Наурузъ».

⁷⁾ В. Meissner, Zur Entstehungsgeschichte des Pariafestes, ZDMG, B. 30, 1896, 296—302 (ср. ZDMG, B. 55, 1901, 388—391); E. Stave, Ueber den Einfluss des Pariafestes auf das Judentum, Haarlem, 1898, 137—143; W. Erb, Die Pariafest in der Bibel, Berlin, 1900; J. Scheffelowitz, Aisches im Alten Testament, I, Königsberg, 1901; Шоуае-Блакъ, Encyclopaedia Biblica, vol. II, London, 1901, Esther, Th. N [Jidcke] и vol. III, London, 1902, Parim, C. H. J (ohns), J. G. F (axer) and T. K. C (hoyne).

никъ начала весны, т. е. Пуримъ, согласно преданию, сообщаемому въ Книгѣ Есфирь, стоитъ въ связи съ чествованіемъ персидскимъ царемъ главы еврейской общины¹⁾. Для возникновенія самого чествованія можно исхитить известное историческое основаніе въ древней Персїи²⁾. Въ сасанидскую эпоху особенно благоприятное положеніе иудейской общины надо возводить къ IV—V в., когда согласно историческимъ указаніямъ, ея покровительницами являются еврейки—жены сасанидскихъ царей³⁾. По мнѣнію Дармстедера, синкретизмъ и синхронизмъ въ изложеніи древней исторіи Персїи (смѣшеніи историческихъ лицъ древнѣйшаго періода съ национальными мифическими героями) у арабскихъ и персидскихъ историковъ можно возводить къ сасанидской эпохѣ. Основаніемъ этого синкретизма официальной хроникой могло, по мнѣнію того же ученаго, служить чисто вѣдшее сопоставленіе брака персидскаго царя и Эсфири съ женитьбой Леадежирда I-го на дочери иудейскаго «ансидарха», будущей матери Вахжирда Гуря. Тогда же могли съ особой силой воскресать и древніе обычаи⁴⁾. Тотъ фактъ, что въ сасанидскую эпоху чествованіе имѣло

Во всѣхъ этихъ работахъ разсматриваются и предположущія изслѣдованія—de Lagarde's съ одной стороны, Zimmern's и Jensen's съ другой.

¹⁾ Празднованіе возводится Zimmern'омъ и Jensen'омъ къ вавилонскому мѣсу; несмотря на скептицизмъ некоторыхъ изслѣдователей, въ полудневной этой статьѣ Nöldke, 1404—1405, признается связь съ этимъ мѣсяцемъ и считается возможнымъ самымъ праздникомъ связывать съ вавилонскимъ Загмуномъ, причемъ высказываются надежды, что дальнѣйшія открытія бросятъ свѣтъ на этотъ темный вопросъ. Вообще говоря, можно обантисъ Пуримъ съ древне-персидскимъ Замъ (мѣсяцъ Mehrshahr⁴⁾). Объ этомъ послѣднемъ праздникѣ известны сообщенія Ктеція и Борова (оба цитованы въ смѣлныхъ Аевеа и хотя же цитованы, по вѣроятію служили источниками известію Діона Христовому). Ср. ниже стлѣ IV.

²⁾ Мы думаемъ, что это мнѣніе можно высказать, даже слези до наименьшей степени присутствіе историческихъ элементовъ въ Книгѣ Есфирь. Тѣмъо не мѣнѣ Nöldke, 1402, считающаго, что немалое историческое факты не измѣняютъ общаго характера вымышленности Книги Есфирь. Впрочемъ, она считается самое открытіе таковыхъ фактовъ мало вѣроятнымъ (a thing scarcely probable). И Eibt (напр. 38, 56), и Scheftelowitz (напр. 18, 51) болѣе допускаютъ присутствіе историческихъ элементовъ.

³⁾ J. Darmesteter, Textes pehlvis relatifs au judaïsme, Revue des Etudes Juives, XIX, 1499, 41—57; see also, La reine Shasyân Dôkht, Actes du VIII-e congrès international des orientalistes, III, Leide, 1898, 191—199; L. H. Gray, The Jews in Pahlavi literature, Actes du XIV-e congrès international des orientalistes, I, Paris, 1905, 190—192. Ср. Marquart, о. с. 53.

⁴⁾ Въ виду интереса этого иудейско-персидскаго историческаго синкретизма (ср. ставные примѣры выше у L. H. Gray, Kal Lehrpar und Neboshadpaxak, WZKM, XVIII, 291—296 и въ разсказѣ De Boer'а о рацѣ Тимоти и одной ночи въ Киспуровѣи Врианаѣ, XXIII) для изслѣдованія Худш-нама, увеличивается важность изученія особенностей о древнѣйшей исторіи Персїи въ изложеніи арабскихъ и

мѣсто лишь тогда, когда день Науруза совпадалъ съ субботнимъ днемъ, можетъ найти себѣ объясненіе въ томъ, что первоначальный смыслъ обычая былъ уже забытъ и традиція сохранялась только при вѣдншемъ совпаденіи. Наконецъ, укажемъ на то, что въ еврейскомъ преданіи, въ десятой и послѣдней главѣ Книги Есфирь, между сообщеніемъ объ обязательности празднованія Пурима и заключеніемъ о записи этой исторіи въ персидскія историческія книги, говорится, что персидскій царь позволилъ подать; мы думаемъ—въ пользу еврейской общины¹⁾. Поэтому и выраженіе нашего текста «поголовная подать»—можно было бы понимать буквально, т. е., что царь приказываетъ уплатить означенную сумму не въ своей казны, а какъ налогъ съ васеленія²⁾.

Такимъ образомъ, мы видимъ, что обычай, утратившій смыслъ уже въ сасанидской Персїи, можетъ имѣть основаніе въ еще болѣе глубокой старинѣ.

VI.

Послѣднимъ изъ упоминаемыхъ Кисравіи обычаевъ Науруза, является постройка вокругъ дворцоваго двора, за двадцать пять дней до начала праздника, кирпичныхъ столбовъ и застѣваніе ихъ различными сортами зеренъ, по числу двѣнадцатую; посѣвъ собирался, какъ то въ данномъ случаѣ указывается Кисравіи, въ шестой день праздника съ гнѣнемъ, музыкой и играми, а столбы разбивались въ Рув-и-Михрь³⁾, т. е. въ шестнадцатый день мѣсяца; по росту отдѣль-

персидскихъ этнографовъ, на которые уже обращать вниманіе Nöldke, Persische Studien, II, SBWA, phil.-hist. Class., CXXXVI, 1892, 27, ann. 1.

¹⁾ Необходимо отмѣтить, что именно это мѣсто текста Книги Есфирь, при различіи объясненій, признается непонимаемымъ въ день Науруза какое-то безмолвное существо (مخمس صامت) является на горѣ Буназдкѣ (или на горѣ у Буназдкѣ, Chronology, 422) съ звукомъ дункиныхъ трубъ, биваетъ видно чашъ и почиваетъ до слѣдующаго года; ср. съ этимъ появленіе и пребываніе Митры на горѣ Хлра—P. Windischmann, Mithra. Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients, Leipzig, 1857 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, I, N 1), 52—53, 63.

²⁾ Въ разное время налогъ этого мѣсяца различно: донгами, натурой, барщиной. Для насъ важно, что текстъ, при правильномъ переводѣ, имѣетъ опредѣленный смыслъ, вопреки мнѣнію Гольдштра; слово «дѣвиза», поголовная подать, въ сочиненіи мусульманскаго писателя не обязательно должно относиться къ евреямъ, но можетъ относиться и къ осинополюсникамъ—подданнымъ сасанидскаго царя. О «дѣвизѣ» въ сасанидскую эпоху ср. Christensen, 56.

³⁾ Михрь, Митра, духъ свѣта, имѣлъ отношеніе къ празднованію Науруза. Вирушъ (217, 10—11; 202) говоритъ, что утромъ въ день Великаго Науруза какое-то безмолвное существо (مخمس صامت) является на горѣ Буназдкѣ (или на горѣ у Буназдкѣ, Chronology, 422) съ звукомъ дункиныхъ трубъ, биваетъ видно чашъ и почиваетъ до слѣдующаго года; ср. съ этимъ появленіе и пребываніе Митры на горѣ Хлра—P. Windischmann, Mithra. Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients, Leipzig, 1857 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, I, N 1), 52—53, 63.

ных сортов заключали объ урожаѣ въ наступающемъ году; наибольшее вниманіе удѣлялось посѣву ячменя. Краткое упоминаніе объ этомъ обычаѣ мы находимъ и у Бѣрунѣи (217, 18—20; 202)—возникновеніе его онъ относитъ къ эпохѣ Джамшида; объясняетъ его такъ же, какъ Кисравай; число сортовъ опредѣляетъ въ семь; особенно отмѣчаетъ посѣвъ ячменя.

Этотъ обычай, какъ и два предыдущихъ, не находитъ себѣ объясненія въ богослужебномъ ритуалѣ; по своему характеру, онъ принадлежитъ къ весьма распространенному виду обычаевъ, связывающихъ земледѣльческую культуру съ временемъ года. Соблюдавшійся въ Наурӯзѣ обычай «разливанія воды», не упоминаемый Кисравай, но подробно описанный Бѣрунѣи, въ основѣ принадлежитъ къ этой же группѣ¹⁾. Что касается до тѣхъ внѣшнихъ формъ, въ которыя облеклось вѣрованіе въ данномъ случаѣ, то здѣсь мы имѣемъ посомнѣнно образецъ такъ наз. «садовъ Адониса».

Культъ бога умирающей и возрождающейся природы, Адониса, справлявшійся въ Греціи еще въ V-омъ вѣкѣ до Р. X., получилъ выраженіе въ особнхъ праздникахъ, именовавшихся Адоніями²⁾. Отличительной чертой этихъ праздниковъ являлись т. н. Адонисовы сады. Это были корзины или сосуды, наполненные землей, въ которые сѣяли зерна различныхъ растений—пшеницы, ячменя, укропа, латука. Въ восемь дней эти растения, выставленные на крышахъ домовъ, сооръвали и затѣмъ, вмѣстѣ со сдѣланными для этого случая фигурами Адониса, бросались въ воду—въ море или источники. Все это ясно проникнуто календарной символиккой. Работы по отождествленію Адониса съ Таммӯзомъ и сближенію съ некоторыми другими культурами, напр. съ культурами Осириса и Діониса, значительно расширили область распространенія этого обычая въ древней мірѣ. Извѣстія Кисравай и Бѣрунѣи вводятъ Адонисовы сады, придавая этому слову болѣе ши-

¹⁾ Ср. для аналогіи съ нашимъ случаемъ общія замѣчанія BHR, XLVI, 1903, 344 и H. Schurtz, *Völkerkunde*, Leipzig—Wien, 1903, 117—118. Среди различныхъ объясненій возникновенія этого обычая Бѣрунѣи приводитъ одно, совершенно подходящее для данного случая,—именно, что этотъ обычай посвященъ зодиаку духу Хурӯдъ (هروذا) (218, 7; 203), т. е. Хурӯдъ, Хаураветъ, илліаніе шестого дня мѣсяца приводится имъ совершенно правильно Хурӯдъ.

²⁾ Raoul Rochette, *Mémoire sur les jardins d'Adonis*, *Revue Archéologique*, VIII année, I, Paris, 1851, 106 сѣд.; P. Liebrecht, *Zur Volkskunde*, Hildesheim, 1879, 251—280, Таммӯз-Adonis (въ ZDMG, XLIV); W. H. Roscher, *Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, I, Leipzig, 1884—1890, 60—77; Pauly-Wissowa, *Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, I, Stuttgart, 1894, 365—326; J. G. Frazer, *Adonis, Adis, Osiris*, *Studies in the history of oriental religion*, London, 1906. По русски А. Н. Веселовскій, *Гезеріюкъ, поворотнелю и нумонетно въ хупалнѣной обрядности*, ИМНП, 1894, № 2, ч. 291, стр. 290 сѣд.

рокій смѣль, на почву сасанидской Персіи. Въ частности, разумеется есть различія. Время произрастанія опредѣляется нашимъ текстомъ въ тридцать дней, въ мѣсяцъ,—тогда какъ ассирійскіе сады возрастали въ восемь дней; различіе, очевидно, вызываемое мѣстными условіями. Далѣе, въ одномъ случаѣ, сосуды или корзины съ растениями бросались въ воду, въ другомъ же лишь сжимались и разсыпались зерна, а столбы разбивались уже послѣ праздника. Очевидно, что при существованіи обычая разливанія и опрыскиванія водой, бросаніе въ воду оказалось излишнимъ и такимъ образомъ обычай посѣва зеренъ на глиняныхъ столбахъ имѣлъ отношеніе лишь къ матеріальнымъ атрибутамъ второго изъ двухъ недѣльныхъ духовъ-покровителей шестого и седьмого дней мѣсяца—Мурадъ-Амеретъта³⁾. Наконецъ, въ пѣсняхъ и играхъ, съ которыми совершалось собираніе и разсыпаніе зеренъ, является аналогія съ тѣми церемоніями и пѣснями, которыя имѣли мѣсто при Адоніяхъ и сходныхъ съ ними торжествахъ⁴⁾.

Къ вышеприведеннымъ соображеніямъ добавимъ еще нѣсколько словъ. Уже Либрехтъ, въ своей статьѣ объ Адонисѣ-Таммӯзѣ⁵⁾, высказывалъ мнѣніе о вліяніи культа этого семитскаго бога природы на празднованіе мусульманами-шиитами поминанія смерти Хусейна. Позже, Эрдмансъ⁶⁾, не указывая на работу Либрехта, при разборѣ вопроса о происхожденіи церемоніи 10-го Мухаррема возвелъ ее также къ культу Таммӯза. Кроме ряда частныхъ соображеній, преимущественно вѣдѣныхъ изъ внѣшнихъ формъ культа, указывалось также на то, что возникновеніе празднованія относится не въ собственную Персію, а въ Месопотамію, въ Багдадъ, и что объясненія праздника Хусейна нельзя найти въ древней персидской религіи. Благодаря извѣстіямъ Кисравай и Бѣрунѣи, есть возможность сопоставить эту церемонію съ сасанидскимъ Наурӯзомъ. Тогда въ обоихъ праздникахъ можно опредѣлить присутствіе общахъ элементовъ праздни-

³⁾ Интересно отмѣтить, что согласно относимому къ древности обычаю, персы сжигали на тарелки ячмень, пшеницу, чечевичу и просо, и въ тринадцатый, т. е. въ послѣдній день праздника, опять таки, согласно обычаю, выбрасывали все это на улицу. У современнаго персидскаго крестьянина время посѣва тѣхъ или другихъ зеренъ также опредѣляется Наурӯзомъ (Palač, 369, 380). О грузинскомъ обычаѣ бросать хлѣбъ въ воду см. Хахановъ, 36.

⁴⁾ Объ обычаѣ «опыливанія Адониса» въ мусульманскую эпоху см. сообщеніе Ибн-ал-Асира у А. Krenner, *Studien zur vergleichenden Culturgeschichte aus arabischen Quellen*, SBWA, phil.-hist. Classe, 120, Wien, 1890, VIII Abhandlung, 84 и см. W. Robertson-Smith, *Die Religion der Semiten*, Freiburg, 1893, 317.

⁵⁾ С. с. 254 сѣд.

⁶⁾ B. D. Erdmanns, *Der Ursprung der Zeremonien des Huseinfestes*, *Zeitschrift für Assyriologie*, IX, Wimar, 1894, 290—307.

ня весны³⁾, причѣмъ мусульманскій праздникъ вводитъ въ новую календарную систему—древнее персидское представлѣніе о новой годѣ. Поэтому можно сказать, что два главнѣйшіе современные персидскіе праздника—Наурузъ и Рӯз-и-Катъ, возникшіе въ полѣмъ совершенно различными путемъ, имѣютъ общія черты въ ихъ календарномъ характерѣ.

VII.

Описание празднованія Науруза Кисраві заканчиваетъ перечисленіемъ тѣхъ пѣсенъ, которыя пѣлись во время праздника, и рассказомъ объ извѣстномъ менестрелѣ царя Хосрой Парвиза Фахлабадѣ, въ арабской формѣ Фахлабадѣ. Наурузъ, какъ важнѣйшій народный праздникъ, долженъ былъ дать выходъ заветнымъ художественнымъ стремленіямъ. Вѣроятно случайно, но весьма типично для старой Персіи, Кисраві заканчиваетъ свое описаніе пѣснями и пѣвцомъ. Недаромъ персидская музыка пользуется заслуженной извѣстностью въ мусульманскомъ мірѣ; недаромъ нашъ текстъ противопоставляетъ персидскихъ менестрелей-пѣвцовъ арабскимъ поэтамъ-декламаторамъ; недаромъ, наконецъ, именемъ Науруза именуются въ персидскомъ языкѣ пѣльный рядъ музыкальных мелодій⁴⁾.

Среди пѣсенъ у Кисраві называются—«пѣснь обращенія», вѣроятно похвальный пѣснь къ царю; весеннія пѣсни, весенни⁵⁾—необходимы по самому характеру праздника; пѣсни, въ которыхъ по выраженію текста, описывались «сновы великановъ», т. е. пѣсни героическія; пѣсни о дождяхъ или о созвѣздіяхъ, вызывавшихъ дожди, т. е. пѣсни о такихъ великихъ для земледѣльческой культуры явленіяхъ природы, которыя какъ разъ современно было вспомнить въ день наступленія весны⁶⁾; наконецъ—ѳрѣнъ, хусравіи, мѣдарастаи,⁷⁾

³⁾ Древность этихъ элементовъ празднованія на праской почвѣ доказывается восходящимъ къ VII-му вѣку китайскимъ изобѣженіемъ о церемоніи поминки тѣла сына Высшаго Духа въ древней Согдианѣ (Chavannes, 133, note), которую еще Girard de Rielle (Mémoire sur l'Asie Centrale, 2-me édition, Paris, 1875, 42—44; у него, по переводу Abul-Rémiza, vedi «jetent de l'arbre et parcourant les champs en cherchant les os du fils de Dieu») объясняетъ съ Адахианъ. Вѣроятно, что въ связи съ этой церемоніей стоятъ и тѣ пѣсни согдианскаго основоположника, которыя пѣлали или въ память несчастнаго убійца Сѣнуна (Наринки, текстъ—14, 11—15, 12; 21, 7—22, 1, переводъ—25; 33. Cp. Van Vloten, Les dynasties etc., 107—108).

⁴⁾ Vulliamy, Lexicon persico-latina, t. II, 1357. Въ современной Персіи подрастаетъ, или «наурузікѣ», распеваютъ передъ дверями домовъ поздравленія съ новымъ годомъ—Chodaks, 807.

⁵⁾ Вѣроятно въ родъ приводимой у Ahmed bey Agajeff, Les croyances mazdéennes dans la religion chiite, Transactions of the IX-th international congress of orientologists, II, London, 1893, 514.

⁶⁾ Cp. Kramer, Studien etc., 81.

фахлабадъ. Броунъ¹⁾ считалъ, повидямому, эти послѣдніе названія за имена пѣвцовъ, въ чемъ, за исключеніемъ фахлабада, по нашему мнѣнію, не представляется необходимости. Ѳрѣнъ, по самому значенію слова, могли быть пѣсни, восхваляющія или благословляющія того, къ кому обращались. Хусравіи т. е. «царскія», сочиненіемъ которыхъ, по словамъ Са'либи, славился какъ разъ Фахлабадъ, пользовались распространеніемъ на мусульманскомъ Востока въ средніе вѣка²⁾. Мѣдарастаи можно, согласно ссылкѣ Фанъ Флотена при изданіи текста³⁾, читать Мѣдарастаи и производить отъ города Мѣдарастаи, близъ Хульвана⁴⁾.

Легендарная личность менестреля Фахлабада, или, какъ въ другихъ источникахъ, Барбада, послужила уже предметомъ подробныхъ разсужденій Броуна⁵⁾. Изъ извѣстій, доводящихъ собраніе этихъ матеріаловъ, мы можемъ указать еще на данныя у Са'либи⁶⁾. Событія Кисраві не даютъ намъ въ данномъ случаѣ ничего новаго и служатъ лишь еще разъ доказательствомъ распространенности этого преданія.

Всѣ эти извѣстія Кисраві относятъ, безъ какихъ бы то ни было точныхъ опредѣленій, въ до-мусульманскую эпоху самостоятельнаго существованія персидскаго государства. Лишь включая упоминаніемъ о Фахлабадѣ и дняхъ Кисры Эбервиза, онъ даетъ хронологическое опредѣленіе. Мы не думаемъ, однако, на этомъ основаніи, что Наурузъ описанъ имъ въ тѣхъ формахъ, въ какихъ онъ справлялся лишь въ то время—ритуальъ праздника по своему характеру имѣлъ независимое отъ преходящихъ причинъ значеніе. Но это упоминаніе можетъ служить указаніемъ на время оставленія источниковъ описанія Кисраві. Къ этимъ послѣднимъ временамъ процвѣтанія сасанидскаго государства относятся оставленіе историческихъ записей⁷⁾, отрывки которыхъ мы можемъ видѣть въ вышеразобранныхъ извѣстіяхъ.

¹⁾ В. G. Brown, A Literary History of Persia, London, 1902, 18.

²⁾ H. Zotenberg, Tha'libi, 696 = Al-Makkari, Analectes sur l'histoire et la littérature des arabes d'Espagne, publiés par Dozy, Dugat, Krohl et Wright, II, Leyde, 1858—61, 516.

³⁾ 363, note a.

⁴⁾ О другихъ персидскихъ мелодіяхъ Zotenberg, 696—697.

⁵⁾ Смѣтала въ статьѣ The sources of Davintshah, with some remarks on the materials available for a literary history of Persia and an Excursus on Barbad and Rudagi, JRAS, 1890, 54—60; потомъ Literary History, 14—19, съ библиографіей жужбѣхъ восточныхъ авторовъ о Фахлабадѣ, 14, note 2.

⁶⁾ Zotenberg, 694—696, 708—709.

⁷⁾ Nöldeke, XV орѣа.

IV.

Обычаи прикаспійскаго населенія Персїи

въ X-мъ вѣкѣ.

I—Прикаспійскія провинціи въ исторіи Персїи. Ихъ значеніе для изученія культуры сасанидской эпохи. Описание обычаевъ населенія этихъ провинцій, сохранившееся у Мандней. Его отношеніе ко времени. Значеніе описанія Мандней сравнительно съ другими источниками. II—Переводъ описанія Мандней. III—Родственный бракъ у персидскихъ народовъ. Его отношеніе къ законамъ и обычаямъ Мандней. IV—Самые древніе обычаи прикаспійскихъ провинцій. Ихъ комментарий въ связи со свадебными обрядами древняго и современнаго населенія Ирана. Преходяще объ основаніи Амуды въ его отношеніи къ этимъ обрядамъ. V—Обычаи гостеприимства у Мандней и въ Кабус-нама. VI—Обычай осланиванія покаянныя и паразиты къ нему. VII—Джурджанское похороненіе въ Кабус-нама.

I.

Своеобразное географическое положеніе прикаспійскихъ провинцій Персїи придаетъ имъ особый характеръ, отличающій ихъ отъ остальныхъ провинцій этой страны и въ историческомъ отношеніи. Это отличіе можно отмѣтить не только въ сравнительно болѣе позднее время, въ мусульманскій періодъ, но и въ предшествующую эпоху высокаго культурнаго развитія и большой государственной силы персидскаго народа. Обособленность и отдаленность прикаспійскихъ провинцій служатъ вмѣстѣ съ тѣмъ причиной крайне скуднаго количества дошедшихъ до насъ историческихъ извѣстій о нихъ изъ древняго времени. Лишь изрѣдка, въ исключительныхъ случаяхъ, жители этихъ покрытыхъ высокими горами и густыми лѣсами мѣстности появляются на страницахъ персидской исторіи¹⁾.

¹⁾ Объ этихъ провинціяхъ въ древнее время см. J. Marquart, *Ergebnisse nach der Geographie des Ps. Moses Chorenac'i, Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch-historische Klasse, N. F., III, Nr. 2, Berlin, 1901, 124 (Golan); 126 (Dimonk); 127 (Dabavand); 129—136 (Tagerstan); 136 (Rvan n Aml).*

Отрывочныя извѣстія о различныхъ народахъ, населявшихъ прикаспійскія провинціи, мы находимъ еще у историковъ Александра Великаго (Аррианъ, Дюдоръ Сицилійскій, Квинтъ Курцій)²⁾, но они очень кратки и даютъ лишь нѣкоторые имена народовъ. Кроме того, у Полибія сохранилось характерное описаніе мѣстности и способа горной войны туземцевъ этихъ областей въ его разсказѣ о походѣ селевкида Антиоха III-го противъ Пареванъ³⁾. Упомянутыя прикаспійскія народы мы встрѣчаемъ также у нѣкоторыхъ другихъ греческихъ писателей⁴⁾. Въ пареванскую эпоху эти области входили, вѣроятно, въ предѣлы власти господствовавшей династіи; о вассальныхъ отношеніяхъ ихъ владѣтелей къ Арсакидамъ говоритъ романъ объ Ардешірѣ⁵⁾. Во всѣхъ этихъ извѣстіяхъ нельзя, однако, найти особенно цѣнныхъ указаній культурно-историческаго характера. Одна лишь географія Страбона сообщаетъ намъ нѣсколько любопытныхъ данныхъ объ обычаяхъ древняго населенія этихъ областей⁶⁾, данныхъ, на которыхъ мы еще нѣсколько разъ остановимся въ нашемъ дальнѣйшемъ изложеніи. Что касается до племенной принадлежности этого древняго населенія, то оно обыкновенно считается въ научной литературѣ не принадлежащимъ къ арийскимъ народамъ; при этомъ, однако, у насъ не имѣется ясныхъ указаній на то, къ какой племенной группѣ ихъ надо относить.

Въ концѣ пареванскаго правленія, согласно роману объ Ардешірѣ, жители прикаспійскихъ областей входили въ составъ арсакидскихъ воеводъ; однако, если судить по письму Тахсары, сасанидское историческое преданіе считало, что прикаспійскія провинціи управлялись самостоятельными правителями уже въ эпоху перваго представителя Сасанидской династіи⁷⁾. Въ исторіи этой послѣдней населеніе прикаспійскихъ провинцій является лишь спорадически, главнымъ образомъ въ качествѣ военныхъ дружинъ⁸⁾. Оно описывается Прокопемъ и Агапиемъ какъ воинственные горцы, каменники сасанидскихъ царей, сражавшіеся въ гнѣвомъ строю и вооруженные мечами, князьями, щитами и дротиками⁹⁾. Повидному, лишь въ концѣ V-го и

²⁾ В. Дорнъ, *Каспій. О походахъ древнихъ русскихъ въ Табаристанъ (Приложение къ XXVI-му тому Записокъ Имп. Академіи Наукъ, № 1), СПб., 1875, 96—98, 106—110 (стр. 103—104, 151—154).*

³⁾ Дорнъ, 88—90.

⁴⁾ Marquart, 128.

⁵⁾ Marquart, 126—127, 129—130.

⁶⁾ Ср. Marquart, 129, анн. 3.

⁷⁾ Marquart, 126, 127, 130.

⁸⁾ Th. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden, Leyden, 1879, 478, анн. 1.*

⁹⁾ F. Wilken, *Mirchond's Geschichte der Sultane aus dem Geschichte Djuh, Berlin, 1835, 2.*

въ VI-мъ в., въ правленіе Кавѣда I-го и Ануширвана, провинціи эти становятся въ большую зависимость отъ центрального правительства¹⁾. Но и тогда мы видимъ ихъ дѣйствующими главнымъ образомъ въ смутныя эпохи социальной и политической исторіи Персіи; особенно дѣятельно выступаютъ онѣ въ анти-церковномъ движеніи ереетъ Маздака и въ возстаніи Вистама²⁾.

Въ мусульманскую эпоху завоеванія арабскихъ войскъ не оказываютъ существеннаго вліянія на жизнь прикаспійскихъ провинцій. Въ VIII-мъ в. мы видимъ ихъ во власти мѣстныхъ владѣтелей «испех-бедовъ»³⁾. Одновременно существуютъ мелкія династіи, почти совершенно независимыя отъ халифата⁴⁾. Такой же независимый характеръ носитъ исторія прикаспійскихъ провинцій и по завоеваніи ихъ возникшими въ восточной части иранскаго міра туземными династіями, Тѣхридами и Саманидами. Последнимъ удается вытѣснить образовавшуюся тамъ во второй половинѣ IX-го в. и просуществовавшую болѣе полустолѣтія мусульманскую династію 'Алидовъ, но они не могутъ сохранить власть во враждебной имъ странѣ и во второй четверти X-го в. они уступаютъ ее мѣстной, но уже мусульманской династвіи Зіридовъ. Представители этой династвіи правятъ въ теченіе ста лѣтъ въ качествѣ вассаловъ сначала 'Аббасидскихъ халифовъ, затѣмъ Саманидовъ, Бундовъ и Газневидовъ. Лишь съ активнымъ выступленіемъ въ исторіи ислама турецкихъ племенъ въ XI-мъ в., прикаспійскія провинціи входятъ въ болѣе тѣсную связь съ общей исторіей Персіи.

Хотя политическія событія въ прикаспійскихъ областяхъ въ сасанидскую и арабскую эпохи исторіи Персіи представляются болѣе ясными, чѣмъ во время болѣе древнее, культурныя условія жизни этихъ провинцій остаются такъ же неопредѣленны, какъ и раньше. Арабскіе писатели даютъ намъ въ большинствѣ случаевъ лишь отрывочныя свѣдѣнія политическаго содержанія и мало интересуютъ куль-

турными фактами. Между тѣмъ, свѣдѣнія о нихъ должны были бы представлять большой интересъ, такъ какъ замкнутость этихъ провинцій и ихъ недоступность постороннимъ вліяніямъ должны были значительно отразиться въ ихъ культурѣ, сохраняя многое изъ того, что исчезло въ остальной Персіи. Культура этихъ провинцій въ IX—X в. должна была сохранять многое изъ сасанидскаго времени, а также и изъ болѣе отдаленной поры. Свѣдѣнія изъ этого времени интересны были бы не только въ отношеніи культуры данной мѣстности, но и въ отношеніи персидской до-мусульманской культуры вообще. Арабскіе писатели X-го в. сообщаютъ, что въ религиозномъ отношеніи население этихъ провинцій состояло частью изъ мусульманъ, толка 'Али, частью же изъ невірныхъ⁵⁾; послѣдніе являлись несомнѣнно хранителями древняго преданія, древнихъ обычаевъ. Объ этихъ послѣднихъ къ счастью сохранились любопытныя свѣдѣнія у одного арабскаго писателя конца X-го в. Писатель этотъ—Макдисей⁶⁾, сообщенія котораго заслуживаютъ нашего особаго вниманія во многихъ отношеніяхъ.

Описаніе мусульманскихъ странъ Макдисей, видѣвшаго представителя арабской географической литературы древняго періода, справедливо считается однимъ изъ главнѣйшихъ источниковъ для культурной исторіи того времени. Макдисей не только основательно ознакомился съ предшествовавшей географической литературой и весьма доступными ему письменными источниками, но воспомнилъ свои познанія путешествіями и личнымъ посѣщеніемъ тѣхъ странъ, которыя онъ описывалъ. Последнее обстоятельство особенно важно въ томъ случаѣ, когда онъ описываетъ мѣстные обычаи; мы имѣемъ тогда дѣло съ очевиднымъ, видѣвшимся и наблюдавшимся описываемое имъ. Въ отношеніи интересующихъ насъ въ настоящемъ случаѣ прикаспійскихъ провинцій важно время жизни Макдисей—X-ый в. Время, имъ описываемое, было временемъ правленія Зіридской династвіи подъ опекою Бундовъ. Обѣ династіи были мѣстнаго происхожденія и выводили себя изъ древнихъ княжескихъ родовъ. Первая изъ нихъ властвовала въ прикаспійскихъ областяхъ; вторая, сначала вассальная по отношенію къ Зіридамъ, съ помощью мѣстныхъ войскъ, распространила свою власть на югъ и въ половинѣ X-го в. заняла Багдадъ; представители ея, съ даннымъ отъ халифа титуломъ эмира-ал-умарѣ, т. е. главнаго вельможи, правили съ неограниченной властью въ халифатѣ. Такимъ образомъ, это время было эпохой наибольше рѣзкаго

¹⁾ Магюартъ, 126 и 130.

²⁾ Магюартъ, 126—127 и 130—131; ср. Нейдеке, 455 слѣд. и 478 слѣд.

³⁾ О нихъ см. Магюартъ, 131—135 (книжечное извѣстіе о посылкѣхъ отъ этихъ владѣтелей, упоминаетъ Магюартъ, 129, 131, прим. 3 и 132, прим. 4 см. по русски у о. Іакимова, Собраніе свѣдѣній о народахъ, обитавшихъ въ Средней Азіи въ древніе времена, III, СПб., 1881, 265—266).

⁴⁾ Историческія свѣдѣнія объ этихъ династіяхъ разсматривались неоднократно—см. А. D. Mordtmann, Nachrichten über Tabaristan aus dem Geschichtswerk Taber's ZDMG, II, 1848, 286—315; F. Spiegel, Nachrichten über Tabaristan nach dem Türkisch-Tabaristan von Abu-l-Hasan ben Isfahdjar, II, IV, 1850, 62—72; E. Rehatsek, The Baw and Ghobranh Serhabude along the southern Caspian shores, JBRRAS, XII, 1876, Bombay, 1877, 410—445. По русски см. Г. Мельгуновъ, О южномъ берегу Каспійскаго моря, СПб., 1893, 23—43.

⁵⁾ BGA, I, 205, c—e; II, 368, c—d.

⁶⁾ О немъ см. А. Крешер, Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen, II, Wien, 1877, 429—433 (ср. также С. Bröckelmann, Geschichte der arabischen Literatur, I, Weimar, 1898, 296).

влиянія сѣверныхъ провинцій въ ранней исторіи мусульманской Персіи. Шитство и иранофильскія симпатіи Бундовъ, завоеваніемъ столицей халифата обратившихъ на себя вниманіе всего мусульманскаго міра, естественно вызвали интересъ къ той области, изъ которой эта династія вышла. Въ это то время Макдисъ и посѣщаетъ прикаспійскія провинціи. Въ его описаніи, представляющемъ рядъ пѣвныхъ матеріаловъ историческихъ и географическихъ, мы останавливаемся на описаніи обычаевъ, обратившихъ его вниманіе отличіемъ отъ обычаевъ остального мусульманскаго міра.

Прежде чѣмъ приступить къ переводу и комментарію сообщеній Макдисъ, отмѣтимъ, что ни одинъ изъ современныхъ ему арабскихъ писателей не обратилъ спеціальнаго вниманія на обычаи жителей прикаспійскихъ провинцій и не отмѣтилъ ихъ въ рядѣ личныхъ наблюденій. Позже того, мы имѣемъ въ ново-персидской литературѣ дидактическій трактатъ подъ заглавіемъ Кабу-наме, авторомъ котораго считается одинъ изъ представителей династіи Зейридовъ и который возводится къ XI-му в. ¹⁾ При всемъ томъ, и при несомнѣнномъ интересѣ, который имѣетъ этотъ памятникъ для сравненія съ аналогичными произведеніями мусульманскихъ и персидской литературъ, мы не находимъ въ немъ почти никакихъ указаній на мѣстныя условія—все рѣзко окрашено обще-мусульманскимъ колоритомъ. Въ дальнѣйшемъ изложеніи мы еще будемъ имѣть случай обратиться къ тѣмъ весьма немногочисленнымъ даннымъ, которые даетъ эта книга въ отношеніи быта прикаспійскихъ провинцій. Итакъ, даже мѣстный литературный памятникъ почти обходитъ молчаніемъ ту интересную сторону жизни, на которую следъ необходимымъ обратить вниманіе наблюдательнаго арабскія географъ.

Относительно комментарія считаемъ нужнымъ отмѣтить теперь же, что мы будемъ по возможности избѣгать широкихъ этнографическихъ сравненій. Для толкованія обычаевъ мы считаемъ вполнѣ достаточноимъ привести аналогию изъ обычаевъ иранскихъ же или близкихъ къ нимъ въ племенномъ или географическомъ отношеніяхъ народностей. Въ случаѣ широкаго распространенія обычая мы ограничиваемся лишь указаніемъ на этотъ фактъ.

Въ слѣдующей главѣ мы приводимъ переводъ сообщеній Макдисъ ²⁾.

¹⁾ О Кабу-наме см. GIPH, II, 347. и также предисловіе къ переводу его у A. Queyru, Le Cabou Namé ou Livre de Cabou de Cabou Ouzor el Moali, souverain du Djordjén et du Guilan, traduit en français, Paris, 1898 (Bibliothèque orientale sévérienne, XLVIII).

²⁾ BGA, III, Descriptio Imperii Moslemici auctore Al-Moqaddasi, Editio Secunda, Lugdani Batavorum, 1909, 368,ss—370,ss.

II.

«У Дейлемитовъ ¹⁾ удивительные обычаи. Они не женятся на иноплеменныхъ и не выходятъ замужъ за таковыхъ. (Однажды), будучи въ одномъ каравансарай, (я увидѣлъ) бѣгущую дѣвушку, а за ней человека съ обнаженнымъ мечомъ, намѣревавшася убить ее. Я сказалъ (ему): «что такое она сдѣлала, что заслужила смерть?». «Она», отвѣтилъ онъ: «вышла замужъ за иноплеменника—у насъ полагается убійство сдѣлавшему это».

Когда они оплакиваютъ покойника, то обнажаютъ головы; (затѣмъ) какъ утѣшавшіе, такъ и утѣшаемые собираются, завернувшись въ одежды и обернувъ ихъ вокругъ головы и бороды; сборища ихъ бывають на возвышенныхъ мѣстахъ улицъ и базаровъ; тамъ они собираются съ дротиками въ рукахъ, въ табаристанскихъ одеждахъ.

Ученаго они именуютъ *му'алламомъ*; иногда они обращались ко мнѣ и говорили: *ка-е-кэ му'алламомъ*; (слово же) *ка-е-кэ* означаетъ (у нихъ) «хорошій».

Не въ обычаѣ у нихъ отдавать хлѣбъ и стыдятся они просить его; иноплеменнику же слѣдуетъ (прямо) придти въ домъ и взять нужную ему пищу.

Базары у нихъ по пятницамъ, на ровномъ мѣстѣ; въ каждой деревнѣ—день. По окончаніи базара, мужчинамъ и женщинамъ расходится въ особое мѣсто и тамъ борются. При этомъ сидитъ одинъ человекъ съ веревкой и завязываетъ на ней узелъ каждому побѣдившему.

Когда человекъ полюбитъ женщину, онъ отправляется вмѣстѣ съ нею къ ея роднымъ, и тѣ встрѣчаютъ его съ радостью и привѣтомъ, и оказываютъ ему вѣжливое вниманіе, такъ какъ ему желательно получить эти ихъ знаки вниманія, и они принимаютъ его въ теченіе трехъ дней.

¹⁾ Дейлемомъ называлась собственно южная горная часть западной области прикаспійскихъ провинцій, теперешняго Гилъа, тогда какъ средняя и восточная области ихъ, нынѣшній Мазандеранъ, именовавшееся Табуристаномъ (отъ племени явуровъ Табуриновъ или Табуриновъ), принадлежавшимъ арабамъ въ Табаристанѣ. Макдисъ употребляетъ слово Дейлемъ въ дѣломъ значеніи—общимъ и частнымъ. Дейлемомъ въ широкимъ смыслѣ имъ именовавшееся (853) обширная область, включавшая въ себя округи: Кумисъ (древн. Комизванъ—см. Marghari, 71—72), Джурджанъ (древн. Гирканія—см. Marghari, 72—74), Табаристанъ, Дейлемъ въ тѣсномъ смыслѣ (856) и Хазаръ. Означеніемъ Макдисъ обычнаго относится какъ къ горной области въ южномъ Гилъа, такъ и къ Дейлему въ общемъ смыслѣ (составлявшія наблюдены онъ, по собственнымъ словамъ, произносили въ одномъ изъ городовъ Кумиса—Эйрѣ), какъ совокупности прикаспійскихъ провинцій Персіи. Въ этнографическомъ отношеніи не безинтересно, что въ число этихъ провинцій Макдисъ включаетъ и Хазаръ.

Потом, послѣ того какъ онъ встрѣчался съ женщиной семь разъ въ жилищѣ, имѣющемся у него въ (вышеупомянутомъ) особомъ мѣстѣ, глашатай провозглашаетъ (людямъ), и тѣ собираются и татуируются. Я спросилъ (по этому поводу) Абу-Набиту ал-Ансари: «не вступаетъ ли человекъ въ связь съ женщиной до заключенія брака?», на что онъ отвѣтилъ: «если они узнаютъ объ этомъ, то убьютъ его». Больше всего приходилось мнѣ присутствовать при заключеніи браковъ у населенія Бйра. (Тамъ) люди собираются послѣ сумерокъ, (при чемъ) у каждаго—чаша съ розовой водой. У дверей (домовъ) жениха и невесты горятъ огни. Одинъ старецъ начинаетъ въ красно-рѣчной рѣчи просить въ супружество женщину у другого старца, стоящаго противъ него и принадлежащаго къ семьѣ невесты; тотъ въ (столь же) красивой рѣчи высказываетъ ему согласіе; большинство изъ нихъ прекрасные ораторы. Затѣмъ они заключаютъ бракъ, присутствующіе разбираютъ о стѣны чаши, а затѣмъ каждый вручаетъ блюдо *ѳрӯма*. Ихъ *ѳрӯма* неподобна. Я слышалъ, что одинъ правитель¹⁾ вызвалъ оттуда человека, славившагося приготовленіемъ ея, съ мукой, масломъ и медовымъ сиропомъ, а также женщину, ее приготовлявшую, и (все же *ѳрӯма*) не была такая, какъ та, которая дѣлается въ Бйрѣ. Я видѣлъ людей, перевозившихъ это блюдо въ Мекку и обратно, при чемъ оно не портилось. Я жилъ (тамъ) четыре мѣсяца, бывалъ на праздникахъ и свадьбахъ, и не видѣлъ, чтобы они прибавляли (что-нибудь) или-же убавляли въ (разъ приготовленныхъ) бульонѣ, очищенномъ отъ костей и мускуловъ мясѣ, рисѣ, вѣской *ѳрӯма*.

Когда выпадаетъ у нихъ снѣгъ, они пускаютъ на улицы струю воды, уносящую весь снѣгъ и мочую улицъ.

Женщинъ тамъ не видно днемъ; онѣ выходятъ только ночью въ черныхъ одеждахъ.

Вдова (у нихъ) не выходитъ замужъ; если же она сдѣлаетъ это, дѣти разбираютъ о двери ея дома глиняные предметы²⁾.

III.

Вниманіе исследователей этнографіи иранскихъ народовъ прежде всего привлекаетъ первое сообщеніе Макдиси объ обычаяхъ жителей прикаспійскихъ провинцій Персіи. Обычай этотъ заключается Макдиси въ число вымывающихъ его удивленіе и заключается въ запретъ всту-

¹⁾ Въ одной рукописи этотъ правитель названъ эмиръ, начальникомъ войска, мѣсто же, куда былъ вызванъ этотъ человекъ—«Искандуръ».

²⁾ Одна рукопись еще добавляетъ: «слезы ихъ въ домѣ, и заржутъ женщины».

пать въ брачные узмы съ иноплеменными. Что обычай этотъ вызывалъ удивленіе мусульманскаго писателя эпохи культурнаго расцвѣта халифата, эпохи, отличавшейся неограниченнымъ смѣшеніемъ не только отдѣльных племенныхъ, но и народныхъ, и даже расовыхъ группъ,—вполнѣ понятно³⁾; для изученія же иранской культуры, это сообщеніе весьма интересно, такъ какъ находится въ тѣсной связи съ однимъ вопросомъ племенной организаціи иранскихъ народовъ, неоднократно обсуждавшимся и вызвавшимъ даже довольно обширную литературу. Въ дѣлахъ лучшаго освѣщенія обычая, мы нѣсколько остановимся на этомъ вопросѣ. Онъ касается такъ называемаго «родственного брака», брака между родственниками различныхъ степеней родства, въ частности брака между ближайшими родственниками (*Verwandtenehe*, *Geschwisterehe*), и представляется въ настоящее время въ научной литературѣ, какъ по отношенію индо-европейскихъ народовъ вообще, такъ и по отношенію иранскихъ народовъ въ частности, въ слѣдующей формѣ.

У индо-европейскихъ народовъ замѣчается различное отношеніе къ «родственному браку», у однихъ (индійцы, римляне) отрицательное, у другихъ (иранцы, греки) положительное⁴⁾. Предполагается, что отрицательное отношеніе основывается на первоначальной индо-европейской экзогамии, т. е. на обычѣ брать жену или жень не въ кругу ближайшихъ родственниковъ, такъ какъ нельзя было покупать или продавать дѣвушку у тѣхъ или тѣмъ, съ которыми были связаны общими имуществомъ. Такимъ образомъ, это отношеніе покоилось на чисто социальныхъ основахъ, при чемъ древняя семья была «агнатична» и можно было жениться на дочери дяди съ материнской стороны, но нельзя было жениться на двоюродной сестрѣ съ отцовской стороны. Вслѣдствіи, этотъ обычай могъ развиваться въ двухъ противоположныхъ направленіяхъ. Съ этой сравнительной точки зрѣнія общаго характера, наиболѣе рѣзкая форма «родственного брака» у иранцевъ считается еще болѣе позднимъ нововведеніемъ. Что касается, наконецъ, до родственныхъ браковъ, часто упоминаемыхъ въ индо-европейскихъ мѣтахъ, то возможно, что мы имѣемъ въ этомъ смутное указаніе на отношенія скрытой отъ насъ навсегда доиндоевропейской старины.

Что касается далѣе до иранцевъ⁵⁾, то здѣсь существованіе «родственного брака» надо признать у Ахеменидовъ. Относительно Авесты

¹⁾ Объ этомъ ср. напр. A. von Kremer, *Culturgeschichte des Orients unter dem Chailfen*, II, 114 стр.

²⁾ O. Schrader, *Reallexicon der indogermanischen Altertumskunde*, Strassburg, 1901, 908—912.

³⁾ Tiele, *Kompendium der Religionsgeschichte*, 3-te deutsche Auflage durchgesehen und umgearbeitet von Dr. N. Söderblom, Breslau, 1903, 390.

является еще вопросом—действительно-ли древняя священная книга Ирана знала и рекомендовала брак между ближайшими родственниками. В позднейших пехлевийских сочинениях этот брак рассматривается как поступок священный и также несомненно имѣлъ мѣсто.

Уже Раппъ¹⁾, разбирая известія греческихъ и римскихъ писателей о религии и обычаяхъ древнихъ иранцевъ, отмѣтилъ рядъ сообщений объ этомъ бракѣ въ разныхъ концахъ иранскаго мира и объяснилъ его стремленіемъ сохранить въ возможной чистотѣ племенную кровь; онъ же высказалъ предположеніе, что это былъ восточно-иранскій обычай, обычай «маговъ», возможно лишь при Камбизѣ введенный къ собственно персамъ. Шпигель²⁾, основываясь на тѣхъ же западныхъ известіяхъ, отмѣчалъ существованіе «родственного брака» у иранцевъ, объясняя въ этомъ смыслѣ терминъ *khvêdâda* въ Авестѣ и толкуя этотъ обычай въ томъ-же смыслѣ, какъ и Раппъ—стремленіемъ къ сохраненію чистоты племенной крови; аналогію этому древнему обычаю онъ указывалъ въ современныхъ нравахъ кочевыхъ племенъ иранскаго происхожденія. Гейгеръ³⁾, отмѣтивъ осужденіе «родственного брака» древними индійцами, противопоставлялъ этому Авесту и позднѣйшія пехлевійскія сочиненія, попутно отмѣчая любопытное известіе въ Арта-Вираф-намакѣ, по которому семь сестеръ Арта-Вирафа были выданы съ тѣмъ его женами; все это основывалось главнѣйше на писателяхъ греко-римскаго мира, онъ отмѣчалъ распространеніе этого обычая у восточныхъ и западныхъ иранцевъ и указывалъ, что бракъ между родственниками не представлялъ рѣдкости и у современныхъ персовъ.

Несмотря на то, что «родственный бракъ» древнихъ иранцевъ, подтверждаемый рядомъ известій писателей античнаго мира, признается несомнѣнно существовавшимъ въ общихъ руководствахъ иранскихъ древностей, каковы сочиненія Шпигеля и Гейгера, вопросъ о немъ послѣ того не считается исчерпаннымъ и продолжаетъ обсуждаться въ литературѣ. При этомъ обсужденіи, съ одной стороны, подвергается тщательному пересмотру въ этомъ отношеніи литература парсиана съ древнѣйшихъ до новыхъ временъ, съ другой стороны приводятся известія о существованіи этого брака въ Персіи изъ другихъ восточныхъ литературъ.

¹⁾ A. Rapp, Die Religion und Sitte der Perser und übrigen Iranier nach den griechischen und römischen Quellen, ZDMG, XX, 1865, 113—113.

²⁾ F. Spiegel, Iranische Alterthumskunde, III, Leipzig, 1878, 678—679; ср. еще, Ueber die iranische Stammverfassung, Abhandlungen der philosophisch-pädagogischen Classe der königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften, VII, München, 1853, 687.

³⁾ W. Geiger, Ostiranische Kultur im Altertum, Erlangen, 1882, 245—247.

Въ первомъ отношеніи главное значеніе имѣетъ подробная статья Э. Уэста¹⁾, посвященная различнымъ мнѣніямъ объ этомъ бракѣ въ литературѣ парсиана. Выводы, къ которымъ пришелъ этотъ ученый послѣ основательнаго разбора привлеченныхъ къ изслѣдованію текстовъ, могутъ быть резюмированы слѣдующимъ образомъ. 1) Терминъ, означавшій этого рода бракъ, не встрѣчается въ древнѣйшихъ частяхъ Авесты, если же онъ упоминается въ позднѣйшихъ частяхъ ея, то лишь въ значеніи «хорошаго дѣянія», безъ ближайшаго опредѣленія его характера; поэтому персы могутъ утверждать, что ихъ священная книга не рекомендуетъ этого рода бракъ. 2) Въ пехлевійскихъ переводахъ и сочиненіяхъ отъ VI-го до IX-го в. содержится много указаній на «родственный бракъ», который горячо рекомендуется со ссылками на примѣры изъ иранской мифологіи; эта апологетика разрабатывается въ эпохѣ «равнѣстовъ», т. е. сборниковъ религиозныхъ преданій, датируемыхъ XIII—XIV-мъ в.; поэтому несомнѣнно, что этого рода браки особенно горячо защищались и рекомендовались парсидскими духовными пастырями въ эпоху позднѣйшихъ Сасанидовъ и нѣсколько столѣтій позже. 3) Наконецъ, въ новыхъ «равнѣстахъ», датируемыхъ съ XV-го в., мы находимъ лишь современную форму «родственного брака», т. е. брака между родственниками, но не ближайшими. Причинами этого брака должны были быть—необходимость имѣть принадлежащее къ тому же племени потомство и стремленіе оградить свою религію отъ опасности перехода ея адептовъ въ другую, перехода, который могъ воспослѣдовать отъ браковъ съ чужеземными. Эти причины должны были сказываться особенно сильно по мѣрѣ того, какъ число принадлежащихъ къ парсианамъ уменьшалось. Отсюда возникла горячая защита этихъ браковъ парсидскимъ духовенствомъ, пока чужеземная власть не наложила запрета на этого рода обычай.

Соображенія г. Уэста вызвали возраженія парсидскаго ученаго г. Санджани²⁾, основываемыя какъ на недостаточной точности сообщений писателей греко-римскаго мира, такъ и на нереальномъ характерѣ сообщений пехлевійскихъ сочиненій, относящихся по преимуществу къ временамъ мифологическимъ. Эти возраженія, однако, не поколебали основной точки зрѣнія, выставленной г. Уэстомъ—того положенія, что этого рода браки, если и не практиковались широко, то рекомендовались.

¹⁾ E. W. West, The meaning of Khvêdâdâs or Khvêdâdâd in the Pahlavi texts, II, Oxford, 1882, 359—431.

²⁾ Darab Dastur Feshohai Sanjani, The alleged practice of near-of-kin marriages in old Iran, London, 1888.

Полемика персидскаго ученаго вызвала пополнение свѣдѣній о «родственномъ бракѣ» въ Персїи изъ другихъ восточныхъ литературъ. Хюбшманъ¹⁾ указалъ, что греческія извѣстія подтверждаются нѣкоторыми армянскими писателями (Фавстъ Византийскій, Еванъ, Елисей), а Кунъ отмѣтилъ сходныя сообщенія въ сирійскихъ житіяхъ персидскихъ мучениковъ и въ арабскихъ извѣстіяхъ о персидскомъ сектанствѣ. Въ дополненіе къ этимъ даннымъ мы можемъ привести рядъ другихъ, разновременныхъ и не находящихся въ зависимости другъ отъ друга: сирійскихъ²⁾, еврейскихъ³⁾, арабскихъ⁴⁾, китайскихъ⁵⁾. Было обращено вниманіе и на скудныя извѣстія о «родственномъ бракѣ» въ Шанъ⁶⁾, также оспаривавшіяся съ персидской стороны⁷⁾.

Указывая рядъ отмѣченныхъ предшествующими учеными извѣстій объ этомъ бракѣ, Дармстетеръ⁸⁾, добавлялъ, что бракъ между двоюродными братьями и сестрами и по сіе время примѣняется у

¹⁾ H. Hübschmann, Ueber die persische Verwandtenheirat ZDMG, XLIII, 1889, 368—373; дополненія К. Кунъ, ib. 618.

²⁾ Burdick, The book of the laws of countries, Spicilegium Syriacum edited with an english translation and notes by Rev. W. Cureton, London, 1855, 18.

³⁾ Вандаль съ-Дахи (вторая половина IX-го в.)—А. Я. Гаркави, Сказанія еврейскихъ писателей о Хазарахъ и хаарскомъ царствѣ, собраны, переведены и объяснены—Труды Восточнаго Отдѣленія Имп. Русскаго Археологическаго Общества, XVII, 1874, 277 и 287.

⁴⁾ Напр. Мас'уди—Les perles d'or, texte et traduction par Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, I, Paris, 1861, 63 или Вирунъ—Alberuni's India, an english edition with notes and indices by Dr. E. Sachau, London, 1888, I, 109 и II, 396.

⁵⁾ Th. W. King, III, The marriage and burial ceremonies of the Old Persians, Athenaeum, 1902, II, 96; по-русски см. а. Такинъ, 168—169 и 206 (стр. 153 и 167).

⁶⁾ I. Ricci, Les coutumes nuptiales aux temps héroïques de l'Iran, Muséon, 1888, II, 365—381, спец. 366—367. Сообщеніямъ, приведеннымъ Нюбшманомъ, Кунъ и Ricci посвящена статья L. C. Saertelli, Pehlevi notes, VI, Oriental testimonies regarding the Khvêdâ-dâs, Babylonian and Oriental Record, IV, 1890, 97 сл. Упомянуты объ этомъ родѣ брака въ возитъ «Востъ и Рамль» см. напр. у бар. Р. Р. Штакемъльберга, Нѣсколько словъ о персидскомъ эстетъ Виса и Рамль, Древности Восточныя—Труды Восточной Комиссіи Имп. Московскаго Археологическаго Общества, II, I, 1895, 19—24, спец. 19 (стр. его же, Объ иранскомъ вліяніи на религіозныя вѣрованія древнихъ армянъ, тамъ же, II, 2, 1901, 1—39, спец. 80—81; затѣм же примѣръ «родственнаго брака» въ Ядкър-и-Заръбуръ).

⁷⁾ Darab Dastur Peshotan Sanjana, Position of consanguine women in remote antiquity, Bombay, 1892, 69—83 (Syavakhsh and Sudabeh).

⁸⁾ J. Darmesteter, Le Hvâdvadâtha ou le mariage entre consanguins chez les Parsis, RHR, XXIV, 1891, 366—376 (стр. его же, Le Zend-Avesta, I, Paris, 1892, 126 catâ.).

персовъ и въ мусульманской Персїи¹⁾, главнымъ образомъ тамъ, гдѣ существуютъ патриархальный режимъ и богатство²⁾. При этомъ онъ различалъ два теоретическихъ вопроса, связанныхъ съ «родственнымъ бракомъ» въ древней Персїи: 1) насколько бракъ оправдывался и рекомендовался религіей и 2) насколько онъ примѣнялся въ жизни. Это различіе стоитъ въ тѣсной связи съ данными, приведенными Уэстомъ.

Наконецъ, въ подводящемъ итоги обзорѣ этого вопроса—въ древней исторїи Персїи Юсти³⁾, отмѣчается различіе въ пониманіи термина «родственный бракъ» въ древности (бракъ между ближайшими родственниками) и въ настоящее время у персовъ (бракъ между родственниками болѣе отдаленными—двоюродными братьями и сестрами и т. д.) и указывается, что «родственный бракъ» въ первомъ значеніи нѣкогда существовалъ, хотя преувеличеніе въ извѣстіяхъ о немъ, въ связи съ реальнымъ толкованіемъ мнѣческихъ преданій, воистинну допустимо. Тамъ же были приведены рядъ примѣровъ этого брака у другихъ народовъ⁴⁾, главнымъ образомъ въ широкіхъ семьяхъ. Наконецъ, Юсти принялъ датировку Уэста относительно упоминанія этого обычая, равно какъ и объясненіе его возникновенія. Обычай этотъ считается имъ, согласно толкованію Тиле, не необходимой принадлежностью мадема, а либо обычаемъ мѣстнымъ, вошедшимъ позже и въ религію, либо средствомъ сохранить чистоту арийской крови меньшинства населенія или даже нѣсколькихъ благородныхъ родовъ.

Не вдаваясь въ ближайшее разсмотрѣніе обычая «родственнаго брака» у иранцевъ, какъ обычая женитьбы на ближайшихъ или болѣе отдаленныхъ родственникахъ или выхода замужъ за родственниковъ такого рода, мы считаемъ нужнымъ отмѣтить въ цѣляхъ ком-

¹⁾ А. Оссаріа, Подробное описаніе путешествія голландскаго воеводы въ Московію и Персїю въ 1633, 1636 и 1639 годахъ, пер. съ нѣм. П. Барсова, Москва, 1870, 797. J. E. Polak, Persien, das Land und seine Bewohner, I, Leipzig, 1885, 200—201.

²⁾ Объ экономическомъ причинѣ брака по родоту у ферганскихъ сартосъ см. В. Назимкинъ и М. Назимкина, Очеркъ быта женщины сѣвернаго туземнаго населенія Ферганы, Казань, 1886, 198.

³⁾ F. Justi, Geschichte Irans von den ältesten Zeiten bis zum Ausgang der Sasaniden, GPH, II, 434—437 (стр. ib. 693).

⁴⁾ У древнихъ арабовъ «блнть-амль», т. е. дочь дяди со стороны отца, означать уже жену того-же рода или племянн—см. Wellhausen, Die Ehe bei den Arabern, Nachrichten der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften, Göttingen, 1863, 436—437 и Th. W. Jaynboll, Ueber die Bedeutung des Wortes 'amm, Orientalische Studien Th. Nöldeke gewidmet, I, Gießen, 1906, 353—357. Въ арабскомъ предстателствѣ эти женщины считались изобрѣтенными—In Qutaba's 'Ujan al-abbâr, herausgegeben von C. Brockelmann, II, Strassburg, 1903 (Beihft zum XVII Band der Zeitschrift für Assyriologie), 197, 4—5.

ментария тексты Макдиси, что этого рода брак имѣетъ непосредственное отношеніе къ «эндогаміи», т. е. къ тому обычаю, по которому члены родственной группы женятся и выходятъ замужъ лишь въ средѣ той же группы. Прибавимъ, однако, что при изученіи «родственного брака» съ этой точки зрѣнія надо особенно внимательно относиться къ примѣрамъ, которыми подтверждаются его существованіе, на что, сколько знаемъ не обращали еще достаточнаго вниманія. Дѣло въ томъ, что въ цѣлкахъ опредѣленія существованія обычая эндогаміи, для насъ особенно важны тѣ извѣстія одновременныхъ и независимыхъ другъ отъ друга писателей, которые говорятъ о существованіи этого обычая у персовъ вообще, а не объ отдѣльномъ случаѣ женитьбы того или иного знатнаго лица на ближайшей или близкой родственницѣ. Вотъ почему съ этнографической стороны для насъ важнѣе извѣстія объ этомъ обычаѣ общаго характера, чѣмъ отдѣльныя сообщенія, напр. о бракѣ Камбиза съ сестрой и Артаксеркса II съ дочерью. Съ этой-то стороны весьма интересно сообщеніе Макдиси.

Исходя изъ вышеприведенныхъ соображеній, мы должны нынѣ обратить наше вниманіе преимущественно на сасанидскую эпоху—то время, которое съ точки зрѣнія переживанія древнихъ обычаевъ въ мусульманское время насъ особенно интересуетъ. Сравнительно со значительнымъ числомъ «родственныхъ браковъ» въ родѣ Ахеменидовъ, Сасанидская династія даетъ лишь весьма ограниченное число примѣровъ¹⁾. Съ нашей точки зрѣнія, однако, интересно, что мы имѣемъ рядъ извѣстій о существованіи «родственного брака» у персидскаго народа въ сасанидскую эпоху (напр. Арт-Вірф-Намакъ или китайскія извѣстія). При этомъ, не только извѣстія иностранныхъ писателей, но только памятники персидской духовной литературы, но и восходящая къ сасанидскому времени свѣтскія литературныя произведенія упоминаютъ «родственный бракъ»; псевдоэтнографическія записки Арешира, восходящія, возможно, ко времени не ранѣе Хосроя Авширвана²⁾, рекомендуютъ его³⁾.

Обращаясь къ извѣстію Макдиси, отмѣчаемъ, что оно относится къ X-му в., т. е. къ той эпохѣ, въ которую и непосредственно передъ которой писались тѣ персидскія трактаты, которые Уэстъ отмѣчалъ какъ особенно рекомендующіе «родственный бракъ». Мотивы, которыми руководились составители этихъ трактатовъ по мнѣнію Уэста, т. е.

¹⁾ Ср. напр. Spiegel, 879 или Justi, 435—436 (ср. Marquart, 130—131).

²⁾ Ср. Nöldeke, 165.

³⁾ Die Qataba's Ujün al-ahbār, herausgegeben von G. Brockelmann, I, Berlin, 1900 (Semitische Studien, 15—Zeitschrift für Assyriologie, 18 Ergänzungsheft), 24, 12 (ср. Mac'уді, Prairies d'or, II, 1863, 163, извѣстіе котораго переводитъ в Dar-mesteter).

стремленіе къ племенному и религиозному обособленію¹⁾, являютъ примѣнами къ объясненію этого удивительнаго, по словамъ Макдиси, обычая и у населенія прикаспійскихъ провинцій. Вѣроятно, сасанидская старина переживала здѣсь не только идеально, но и реально. Даже мусульманская религія не могла разрушить древняго обычая, находившаго основаніе въ жизненныхъ интересахъ населенія прикаспійскихъ провинцій въ X-мъ вѣкѣ²⁾.

IV.

Въ связи съ сообщеніемъ Макдиси объ эндогаміи населенія прикаспійскихъ провинцій стоитъ рядъ его сообщеній о свадебныхъ обычаяхъ этого населенія. Свадебные обычая занимаютъ большую часть его этнографическихъ наблюденій въ Делемѣ. Можно предполагать, что семейная жизнь и бракъ дельмитовъ показались ему наиболѣе заслуживающими вниманія, наиболѣе отличающимися отъ всего того, что онъ видѣлъ въ другихъ мѣстахъ. Онъ довольно подробно описываетъ ихъ. Эти обычая представляются въ его изложеніи слѣдующимъ образомъ.

Наиболѣе благоприятнымъ мѣстомъ для знакомства молодежи являлись, повидимому, еженедѣльные деревенскіе базары и происходившая по окончаніи ихъ борьба въ особомъ мѣстѣ за городомъ или деревней. По вымѣненіи взаимныхъ отношеній молодыхъ людей, они отправлялись къ роднымъ дѣвушки, при чемъ послѣдніе принимали молодого человѣка съ необходимыми радужемъ и оказывали ему гостеприимство въ теченіе трехъ дней. Молодой человѣкъ встрѣчался съ дѣвушкой внаднѣ семь разъ въ изнѣ, имѣвшемся въ его распоряженіи въ томъ особомъ мѣстѣ за городомъ или деревней, гдѣ происходила послѣбазарная борьба; при этомъ онъ не имѣлъ права вступать съ нею въ связь; нарушеніе этого влекло за собой убійство его ея родственниками. По оповѣщеніи глашатая, люди татуировались. Затѣмъ,

¹⁾ Строгой эндогаміи придерживаются до сего дня секта Іевандовъ, см. С. А. Египъ-а-роузъ, Краткій этнографическо-юридическій очеркъ Ендовъ Эриванской губерніи, Записки Кавказскаго Отдѣла Имп. Русскаго Географическаго Общества, кн. XIII, вып. II, Тифлисъ, 1891, 219.

²⁾ Отмѣтимъ, что относительно «родственного брака» у высшего сословія, «исмаиловъ», мы находимъ извѣстія и у позднѣйшихъ историковъ прикаспійскихъ провинцій—см. E. G. Brown, An abridged translation of the History of Tabaristan compiled about A. H. 613 (A. D. 1216) by Muhammad b. al-Hasan b. Isfandi'ar, Leyden-London, 1905, 113 и 116 и B. Dorn, Muhammedanische Quellen zur Geschichte der südlichen Küstenländer des Kaspischen Meeres, I und V, Sahir-eddin's Geschichte von Tabaristan, Rujan und Masanderan, St. Petersburg, 1850—1858, Text—234, Uebersetzung—283.

послѣ сумерокъ, родные жениха и невесты собирались вмѣстѣ, при чемъ у каждаго была въ рукахъ чаша съ розовой водой, а у домова какъ жениха, такъ и невесты зажигали огни. Одинъ изъ старѣйшихъ членовъ семьи жениха обращался къ семьѣ невесты съ просьбой уступить ее въ жени, на что отвѣчалъ старѣйшій членъ семьи невесты. Послѣ этого происходило заключеніе брака, при чемъ присутствующіе разбивали о стѣны чаши и вручали блюдо кушавья *африма*. Это описаніе, по словамъ автора, основано на четырехмѣсячномъ наблюденіи. Къ этому-же роду сообщений надо отнести и извѣстіе Макдисей о томъ, что у нихъ вдова не выходила замужъ; въ случаѣ-же ея выхода, дѣти разбивали о двери ея дома различные глиняные предметы.

Въ дѣляхъ комментарія этихъ сообщений Макдисей мы должны привлечь къ сравненію тѣ материалы, которые имѣются въ нашемъ распоряженіи о современной свадьбѣ у парсовъ и персовъ-мусульманъ, а также у некоторыхъ другихъ иранскихъ племенъ, сохранившихъ въ своемъ бытѣ пережитки старины. Кроме того, намъ надо обратить вниманіе на тѣ немногія свѣдѣнія, которыя мы имѣемъ о свадьбѣ у древнихъ иранцевъ, а также въ частности въ прикаспійскихъ провинціяхъ въ старину. Прежде всего, въ послѣдовательности описанія Макдисей, мы рассмотримъ тѣ условія, при которыхъ происходили знакомство и сближеніе молодежи.

Обращаясь прежде всего къ свадебнымъ обычаямъ парсовъ, этихъ единственныхъ сознательныхъ хранителей до-мусульманской обрядовой старины, мы имѣемъ возможность пользоваться подробнымъ описаніемъ этихъ обычаевъ въ работѣ ученаго парса Д. Д. Моді ¹⁾. Хотя парсійская община испытала за время своего многовѣкового существованія значительное количество вліяній, все-же можно сказать, что она сохранила очень много древняго. Въ дошедшихъ до насъ свѣдѣніяхъ книгахъ парсовъ не сохранилось описаній свадебныхъ церемоній, но современныя свадебныя обычая ихъ несомнѣнно коренятся въ глубокой старинѣ и отражаютъ ее ²⁾, при чемъ въ зависимости отъ культурныхъ условій существованія общины и въ нихъ надо признать то-же, что возможно опредѣлить во всемъ современномъ парсійскомъ ритуалѣ сравнительно со стариной—упрощеніе ³⁾. Это упрощеніе можно подмѣтить и въ процессѣ знакомства и сближенія молодыхъ. По крайней мѣрѣ, г. Моді ⁴⁾ сообщаетъ, что выборъ жениха и невесты въ настоящее время есть результатъ взаимнаго согласія родителей и дѣтей;

¹⁾ J. J. Modi, Marriage customs among the Parsis, Bombay, 1900.

²⁾ Modi, 5.

³⁾ Ср. D. F. Karaka, History of the Parsis, London, 1884, I, 189—191.

⁴⁾ Modi, 6.

при самостоятельномъ выборѣ невесты или жениха дѣти обыкновенно совѣтуются съ родителями; профессиональные сваты и свахи также иногда фигурируютъ въ парсійской жизни.

У персовъ-мусульманъ бракъ заключается какъ на основаніи личнаго знакомства молодыхъ людей черезъ родственницъ женскаго пола, особенно сестеръ жениха, такъ и при помощи свахъ ¹⁾. Такъ же обстояло дѣло въ сравнительно недалекомъ прошломъ ²⁾.

Въ современномъ восточно-иранскомъ мірѣ, сохранившемъ значительное количество древнихъ обычаевъ, заключеніе брака регулируется тѣми-же нормами, что и въ мусульманской Персіи: и здѣсь выдающуюся роль играетъ сватовство ³⁾, причѣмъ иногда имъ занимаетъ мать или сестра жениха ⁴⁾, иногда же отецъ и родственники его ⁵⁾.

У упомянутыхъ народовъ, у парсовъ и осѣдлыхъ жителей западнаго и восточнаго Ирана, мы не находимъ аналогій сообщаемому у Макдисей о возможныхъ встрѣчахъ молодыхъ людей до свадьбы въ особомъ мѣстѣ за городомъ или деревней, куда собирается населеніе для борьбы послѣ базара ⁶⁾. Интересно, однако, что аналогію этому обычаю мы находимъ у иранцевъ-кочевниковъ, сохранившихъ, какъ то было уже указано раѣе по поводу «родственного брака», много бытовой старины. Въ нашемъ случаѣ мы должны обратить вниманіе на обычай курдовъ. Вотъ какъ описываетъ знакомство курдской молодежи г. Егіазаровъ ⁷⁾. «На кочевкахъ послѣ обѣда дѣвочки собираются

¹⁾ Golak, I, 206, а также В. А. Жуковскій, Образцы персидскаго народнаго творчества, СПб., 1902, 110 (при свадебныхъ пѣсняхъ идетъ сообщеніе рядъ свадебныхъ обычаевъ современного мусульманскаго населенія Персіи; для свадебныхъ пѣсней парсовъ ср. вышеупомянутую работу Моді).

²⁾ Ousearif, 797—798, а также Chardin, Voyages en Perse, nouvelle édition par L. Langlès, II, Paris, 1811, 320.

³⁾ Наземкиши, 190—200.

⁴⁾ А. А. Семюковъ, Этнографическія очерки Зарафшанскихъ горъ, Карагюла и Дарваза, Москва, 1903, 80.

⁵⁾ Гр. А. А. Вобриискій, Горцы верховьевъ Панджа (Ваханскіе и Инджинскіе), Москва, 1908, 89—90.

⁶⁾ Ср. сходное извѣстіе о базарныхъ дняхъ кочевыхъ пастыльскаго календаря древнихъ согдіанцевъ у Виррунъ—Chronologie orientalischer Völker von Albérin, herausgegeben von E. Sachse, Leipzig, 1878, 235, 12—14 и переводъ его-же, Chronology of ancient nations, London, 1879, 222 и у Наршахи—Description topographique et historique de Boukhara par Mohammed Nerchakhy, texte persan publié par Ch. Schefer (= Publications de l'École des Langues Orientales Vivantes, III^e Série, XIII), Paris, 1892, 164—7 и Historia Вухара, переводъ Н. Дьяковича, Ташкентъ, 1897, 27.

⁷⁾ С. А. Егіазаровъ, Краткія этнографическія очерки курдовъ Эриванской губерніи Западнаго Кавказскаго Отдѣла Имп. Русскаго Географическаго Общества, т. XIII, вып. II, Тифлисъ, 1891, 45—48.

на берег рѣки, подь какую-нибудь скалу или въ тѣнистую рощу и, распѣвал хоромъ пѣсни, прыгали шерсть и вязжутъ носки. Мѣсто, избранное для такого собранія, называется «биндарукъ» (byndaruk). Сюда же иногда собираются и юноши, которые, расположившись нѣсколько дальше отъ дѣвушекъ, составляютъ свой хоръ; впрочемъ, иногда, если не бываетъ дѣтей, которые могли бы передать обоимъ родителямъ, они все соединяются въ одну группу и продолжаютъ пѣть эротическія пѣсни. Въ длинные ночи, по вечерамъ, юноши и дѣвочки собираются и составляютъ хоры передъ палатками на юртѣ¹⁾; но въ этомъ случаѣ присутствуютъ матери и зорко слѣдятъ за каждымъ движениемъ своихъ дочерей. Но молодые берутъ свое: въ такихъ собраніяхъ юноши выбираютъ невѣсту и вступають съ ними въ бракъ, если родители чѣмъ изъывались на это свое согласіе. Мѣсто, избранное для такого рода собранія и называемое у курдовъ «биндарукъ», и есть то особое мѣсто, куда, по словамъ Макдисей, расходилось послѣ базара население городовъ и деревень Дейлема. Однако, въ противоположность курдскому обычаю, по которому на «биндарукъ» водятся хоры («говандъ»²⁾) и распѣваются пѣсни, у жителей прикаспійскихъ провинцій времени Макдисей—происходила борьба. По поводу этого соперничанія въ силѣ дейлемитовъ X-го в., интересно отмѣтить одно изъ немногихъ упоминаній Страбона объ обычаяхъ древняго населенія Табаристана—Табуровъ или Табаронъ, когда онъ рассказываетъ (XI, 11, 8), что у нихъ самый мужественный мужчина можетъ жениться на любой женщинѣ³⁾.

¹⁾ Юрты, —настѣища и луга, которыми владѣеть вѣкомъ оба, т. е. община изъ нѣсколькихъ семей.

²⁾ То же, что перс. «дестбенда», دستبنده (по Lane, Arabic-english dictionary, I, 3, 878—879, „a certain game of the Magians“, подражаніе кругообразному вѣбсу; отъ этого персидскаго танца Lane выводитъ хоры дѣвушекъ при радъаи, танцъ наз. ذکر), о словѣ دستبنده ср. еще A. Hagemel, Beiträge zur arabischen Lexicographie, I, Wien, 1883, 37; но арабы этотъ танецъ называли «фазаджа», الفانج, объясненіе его см. Gawālihi's Almu'arrak, herausgegeben von E. Sachau, Leipzig, 1837, 108).

³⁾ Пользуемся случаемъ напомнить при этомъ древній персидскій праздникъ Сабдда, посвященный борьбѣ и оспованій, по словамъ того же Страбона (XI, 8, 5), Кировъ послѣ побѣды надъ скинами (сакнами) и посвященный имъ богу предковъ; участвовавшие на этомъ праздникѣ, справлявшемся день и ночь, били плетью по-скински, или выѣбъ съ женщинами и дрались какъ между собою, такъ и съ женщинами (объ этомъ праздникѣ ср. K. Schradet, Die Keilinschriften und das Alte Testament, 3-tes Aufb.lage, Berlin, 1902, 384, прим. 4 и 510, прим. 2, а также примъ эдда Ш). Нумидяносея въ прообразѣ имѣете о сходномъ новомъ праздникѣ на крайнихъ восточныхъ предѣлахъ иранскаго міра—у Сихнушовой Кафиристана см. у В. В. Григорьева, Кабулистанъ и Кафиристанъ (Землеводіе Азии К. Риттера), СПб., 1867, 611—612 (по Радарту).

Послѣ того, какъ молодой человѣкъ явился къ роднымъ избранной имъ дѣвушки и, нѣсколько времени прогостивъ у нихъ, обнаружилъ свое желаніе жениться, онъ встрѣчается съ нею семь разъ въ особомъ жильѣ, имѣющемся у него въ томъ особомъ мѣстѣ за городомъ или деревней, гдѣ происходитъ послѣбазарная борьба. Аналогію этому обычаю мы находимъ какъ въ свадебныхъ обычаяхъ вообще, когда юноша, по уплатѣ выкупа или части выкупа за невѣсту, строитъ въ кустахъ хижину и скрывается туда съ невѣстой, такъ и въ свадебныхъ обычаяхъ иранскихъ и близкихъ къ нимъ народовъ. Сходный обычай мы находимъ у хевсуровъ¹⁾; у нихъ, при похищеніи невѣсты, вооруженный въ полный доспѣхъ женихъ направляется ночью съ товарищами къ лежащему въ сторонѣ отдѣльно домику, гдѣ находится въ это время невѣста, и оттуда похищаетъ ее. Въ этомъ домикѣ живутъ обыкновенно у хевсуровъ женщины во время менструаціи²⁾. Съ этимъ домикомъ можно сблизить хижину, упоминаемую Макдисей. Далѣе, обычай тайныхъ свиданій можно по сіе время отмѣтить у нѣкоторыхъ иранскихъ народовъ. Такъ, у курдовъ³⁾, «послѣ обрученія женихъ можетъ повидаться со своей невѣстой, и то тайкомъ отъ отца ея; въ первый разъ онъ съ подарками является къ ней, которая, приведши къ нему невѣсту, сама уходитъ. Съ этого времени молодая чета назначаетъ себѣ тайныя ночныя свиданія». У средне-азиатскихъ чета назначаетъ себѣ тайныя свиданія слѣдующимъ образомъ⁴⁾. «Въ нѣкоторыхъ киялкахъ, полуофициально впрочемъ, практикуется обычай, по которому женихъ задолго еще до свадьбы въ однихъ мѣстностяхъ видится только, а въ другихъ и спитъ даже со своей невѣстой. (Въ городахъ этого обычая нѣтъ). Дѣлается это обыкновенно такъ. Послѣ того, какъ сговоръ совершенъ, а часть каляна уже уплачена, одна изъ родствен-

¹⁾ G. Radda, Die Chewsuren und ihr Land, Cassel, 1878, 87.

²⁾ Обычай отдѣленія женщинъ во время менструаціи существуетъ по сіе время у парсовъ—эти отдѣляются отъ другихъ людей самое меньшее на семь дней, см. A. Houtum-Schindler, Die Parsen in Persien, ihre Sprache und einige ihrer Gebräuche, ZDMG, XXXVI, 1882, 86. По этому поводу приведемъ сообщенія Исахари (BGA, I, 119, 2—4) и Иба-Хузала (ib. II, 190, 4—7; текстъ Исахари исправленъ), по словамъ которыхъ у снисполонженцевъ существовалъ слѣдующій обычай: женщина, замѣтившая у себя близость или менструацію, означала тѣмъ, что отряпывала въ храмъ огня, гдѣ одна изъ духовныхъ лицъ означала ее отъ грѣха омытіемъ короной мочей. Объ означеніи короной мочей у огнепоклонниковъ см. K. Wilhelm, On the use of beef's urine according to the precepts of the Avesta and on similar customs with other nations, Bombay, 1889 и La purification selon l'Ayurvéda et le Gomeh, Mission, IX, 1890, 105—113. О менструаціи въ иранскихъ обычаяхъ см. еще Иба-аз-Фарихъ (BGA, V), 14, 34—35.

³⁾ Евлазаровъ, 31.

⁴⁾ Навишанъ, 208. О тайныхъ свиданіяхъ помѣщеннымъ въ мусульманской Персіи ср. Радикъ, I, 211.

ниця жениха идетъ къ невѣстной матери и условливается съ ней о томъ, въ который изъ ближайшихъ вечеровъ женихъ можетъ видѣться со своей нарѣченной. Въ назначенный вечеръ, когда совсемъ уже стемнѣетъ, женихъ, запасшись предварительно какими-нибудь подаркомъ и/сластями, отправляется къ невѣстѣ. Его приводятъ въ какую-нибудь отдѣльную комнату такъ, чтобы онъ не встрѣтился бы съ будущими тестемъ и тещей. При свиданіи этомъ, главнѣйшею цѣлью котораго является желаніе дать возможность обрученнымъ узнать и попривыкнуть другъ къ другу до свадьбы, по крайней мѣрѣ на первый разъ присутствуютъ одна изъ родственницъ невѣсты. Въ ея же присутствіи обрученные укладываются спать, при чемъ на ея обязанности лежить не уходить все время изъ комнаты и наблюдать за тѣмъ, чтобы молодые люди не увлеклись. Не задолго до разсвѣта женихъ долженъ уйти такъ, чтобы его никто не увидѣлъ. Посѣщенія эти продолжаютъ потому болѣе или менѣе безпрепятственно, при чемъ никакія родственницы уже не присутствуютъ, а обрученные вступаютъ въ фактическое сожитіе. Какъ узнаемъ изъ сообщенія Макдисей, послѣднее, наоборотъ, наказывалось смертью у древняго населенія Дейлема, если имѣло мѣсто до свадьбы. Отмѣтимъ въ заключеніе, что число разъ, которое женихъ долженъ былъ видѣться съ невѣстой—священное число парсазма, семь ¹⁾.

Переходя къ сообщеніямъ Макдисей о заключеніи брачнаго союза у дейлемитовъ, отмѣчаемъ, что четырехмѣсячныя наблюденія его производились главнымъ образомъ въ Билрѣ. Городъ этотъ находился въ области Кюмисъ, соответствующей юго-восточной части Мазандерана и сѣверо-западной Хорасана ²⁾. Для того, чтобы лучше понять обрядъ заключенія брачнаго договора въ описаніи Макдисей, мы составимся, какъ то дѣлали и раньше, на обрядѣ заключенія такового у нѣкоторыхъ другихъ иранскихъ народовъ.

У современныхъ парсовъ браки совершаются главнымъ образомъ вечеромъ, при чемъ еще съ утра дня свадьбы зажигаются огни въ домахъ какъ жениха, такъ и невѣсты ³⁾. Въ Кирманѣ, у персидскихъ парсовъ, брачная церемонія имѣетъ мѣсто и въ полночь ⁴⁾. Бракъ, въ томъ случаѣ, если имѣть специальную постройку для совершенія его,

¹⁾ У горныхъ Хлуджуша возобращаеся остатокъ одинъ семь дней—Ch. Ujfalvy, Les Aryens au Nord et au Sud de l'Indou Kouch, Paris, 1896, 304; въ описаніи Фердуوسی свадьба Зала и Рудабэ продолжается семь дней (Pizzi, 375; у ламскихъ арабовъ, однако, свадьба тоже длилась семь дней и называлась сибъа—ср. Wellhausen, 442).

²⁾ Объ этомъ см. у Макдисей, 353—354, о городѣ—356.

³⁾ Modi, 9 и 13.

⁴⁾ Modi, 36.

происходить обыкновенно въ домѣ невѣсты ¹⁾. Какъ со стороны жениха, такъ и со стороны невѣсты бываетъ по свидѣтелю изъ близкихъ родныхъ, обязательно женатому, а не холостому, брачный-же обрядъ совершаютъ два духовныхъ лица ²⁾.

Въ мусульманской Персіи, согласно мусульманскому обычаю, заключеніе брака совершается съ большой простотой: невѣста выражаетъ согласіе въ присутствіи духовнаго лица; въ присутствіи того-же лица передается женихомъ отцу невѣсты или его замѣстителю плата за нее ³⁾.

У средне-азиатскихъ сартовъ бракосочетаніе совершается обыкновенно вечеромъ, въ домѣ невѣсты, съ такой-же простотой, какъ и въ мусульманской Персіи. Въ то время, какъ невѣста помѣщается въ углу комнаты, за занавѣсомъ, женихъ является съ двумя или нѣсколькими свидѣтелями изъ родственниковъ: имамъ вопрошаетъ обоихъ объ ихъ желаніи вступить въ бракъ и по выраженіи обоюднаго согласія, бракъ считается заключеннымъ; женихъ и свидѣтели по угощеніи расходятся; остается лишь назначить день увоза невѣсты ⁴⁾.

У горныхъ таджиковъ бракъ совершается такъ же, но его можетъ совершить и любой старикъ, при чемъ непременно должны быть два свидѣтеля, сообщеніе о согласіи жениха и невѣсты; бракъ также сопровождается пиромъ ⁵⁾.

Что касается до свадебныхъ обычаевъ въ древнемъ Иранѣ, то мы не имѣемъ достаточно подробныхъ описаній ихъ въ дошедшихъ до насъ памятникахъ ⁶⁾. Описаніе свадьбы Зала и Рудабэ, считаемое наиболее типичнымъ въ Шакхемъ, ограничивается лишь общими чертами ⁷⁾; прѣздомъ Зала съ отцомъ къ невѣстѣ, ихъ торжественной встрѣчей, представленіемъ невѣсты, объявленіемъ родителей о заключеніи брака, сообщеніемъ о праданомъ невѣсты и описаніемъ пира.

Обращаясь къ описанію Макдисей, отмѣчаемъ, что, по его словамъ, заключенію брака въ прикаспійскихъ провинціяхъ предшествовало провозглашеніе гласная и татуировка; въ послѣднемъ несомнѣнно вхо-

¹⁾ Modi, 18.

²⁾ Modi, 29.

³⁾ Polak, 210—211 и Жуконевскія, 121 слѣд.; ср. также Олеарія, 707 слѣд. и Chardin, II, 229. Въ русской литературѣ свадебнымъ обрядомъ въ сѣверной Персіи посвящена статья Г. Смирновъ, Свадебные обряды въ Персіи, газ. Кавказъ, 1862, №№ 8 слѣд.

⁴⁾ Налкиничи, 209—211.

⁵⁾ Семеновъ, 80—81, Бобринскій, 92.

⁶⁾ Ср. Spiegel, 377 слѣд. и Geiger, 242 слѣд. (о юридическомъ положеніи жень въ древней Персіи ср. H. Dargatz, Etudes d'histoire du droit, Paris, 1889, L'ancien droit des Perces, 101—119, спец. 107—110). Объ ираноаравійскомъ бракѣ см. Schrader, 323—302.

⁷⁾ Pizzi, 374—375.

дито накладывание на волосы, ладони и подошвы жениха красящего вещества жемчуга и мушкет на лицо невесты — обычай, существующий по сие время в Персии ¹⁾ и, судя по описанию в Шайхнаме (написание магических формул), существовавший и в старину ²⁾.

Вѣроятно, такъ-же, какъ у современныхъ иранскихъ народовъ, свадьба происходила вечеромъ—у домовъ жениха и невесты зажигались огни. Таджикскій обычай заключенія брака любимъ старинкомъ близокъ къ упоминаемому Макдиси обычаю, согласно которому при совершении его играютъ важную роль два старика изъ семей жениха и невесты. Разбиваніе присутствовавшими сосудовъ съ розовой водой считалось, вѣроятно, хорошей примѣтой, какъ вообще считается подобнаго рода разбиваніе въ другихъ случаяхъ ³⁾. Какъ у всѣхъ иранскихъ народовъ, бракъ сопровождался угощеніемъ, при чемъ Макдиси особенно восхваляетъ свадебное блюдо *Фирруму* ⁴⁾.

Въ связи съ обычаемъ разбиванія сосудовъ съ розовой водой стоитъ и обычай, согласно которому дѣти разбивали глиняные предметы с двери дома вышедшей замужъ вдовы, которая у дейлемитовъ вообще не выходила замужъ. У персовъ въ сасанидскую эпоху положение вдовы вообще считалось незавиднымъ—въ заѣтахъ Адурбада говорится, что человекъ безъ отца и матери подобенъ вдовѣ, которую никто не уважаетъ ⁵⁾. Хосрою Ануширвану приписывается распоряженіе относительно вдовъ его отца—предложить имъ либо остаться съ его собственными женами и получать то-же содержаніе, либо снова выйти замужъ, что объяснялось ⁶⁾ какъ существовавший уже тогда взглядъ на положеніе вдовы, какъ на нѣчто весьма тяжелое. У современныхъ персовъ вдова, хотя и выходитъ замужъ, но рѣдко ⁷⁾. У персидскихъ персовъ вдова наследуетъ все отъ перваго мужа, но ничего отъ втораго, бездѣтная же вдова выдана замужъ, при чемъ ея мужское по-

¹⁾ Жуковскій, 129 и 136.

²⁾ Pirkki, 370—377. О табуриатѣ въ западно-иранской древности ср. Schröder, 851—862.

³⁾ Ср. въ отношеніи сасанидской Персіи выше слова П (о разбиваніи глиняныхъ предметовъ при свадебныхъ обрядахъ ср. L. von Schröder, Die Hochzeitsbräuche der Perser und einiger anderer finnisch-ugrischen Völkerschaften in Vergleichung mit denen der indogermanischen Völker, Berlin, 1888, 85).

⁴⁾ Объ этомъ блюде—пирогѣ, приготовлявшемся изъ муки, топленнаго масла и меда, см. литературу въ IGA, IV, 175 (о томъ-же маслѣ въ Дейлеміи ср. Макдиси, 356, 11 и 367, 8).

⁵⁾ F. Müller, Beiträge zur Textkritik und Erklärung des Amdak i Aterpat i Mahraerandan, Wien, 1907, 20 и Ch. de Harlez, Livre des conseils d'Aterpat i Mahraerandan, Leyden, 1897, 10.

⁶⁾ Nöldeke, 164.

⁷⁾ Кагака, I, 101—102.

томство считается родней покойнаго мужа наследникомъ этого послѣдняго ¹⁾.

Къ вышеприведенному добавимъ, что, по словамъ того же Макдиси, дейлемиты женщины выходили на улицу лишь ночью, по дню ²⁾, и при этомъ въ черныхъ одеждахъ ³⁾.

Въ заключеніе разбора описываемыхъ Макдиси свадебныхъ обычаевъ отмѣтимъ нѣкоторыя, касающіяся этого рода обычаевъ, любопытныя сообщенія, сохранившіяся въ вообще весьма небогатыхъ бытовыми данными специальныхъ персидскихъ исторіяхъ прикаспійскихъ провинцій—разумѣемъ Мухаммед-бен-Исефидіяра и Зехир-ед-дина. У обоихъ историковъ имѣется интересное преданіе объ основаніи города Амуля; въ этомъ преданіи мы находимъ нѣсколько интересующихъ насъ въ данномъ случаѣ шифтовъ. Вкратцѣ содержаніе этого преданія слѣдующее ⁴⁾.

Два брата Аштѣдъ и Исиданъ построили нѣкогда въ мѣстности нынѣшняго Амуля два села, въ каждомъ изъ которыхъ и поселились. У Аштѣда родилась дочь, съ возрастомъ сдѣлавшаяся красавицей. Царь Балха Фиррузъ видитъ ее во снѣ и влюбляется. Проснувшись, онъ описываетъ ей образъ и велитъ искупать ее по всѣмъ областямъ. Поиски оказываются тщетными—ее нигдѣ не находятъ. Тогда родственникъ царя Михр-Фиррузъ отправляется на поиски за нею въ далекій Табаристанъ. Здѣсь ему приходится преодолѣть рядъ затрудненій вслѣдствіе географическихъ условій мѣстности; преданіе, описывая эти затрудненія, даетъ картину лѣсной и болотистой природы страны. Лошади спутниковъ Михр-Фирруза тонутъ въ рѣкахъ и болотахъ. Наконецъ, тонетъ и его лошадь, и онъ, бродя по зарослямъ, встрѣчаетъ дѣвушку, образъ которой описывалъ ему царь и которая оказывается дочерью Аштѣда. Она ведетъ его въ домъ отца, послѣ разговора, въ которомъ предупреждаетъ, что у нея собственно два лица, пользующихся пра-

¹⁾ Houtum-Schindler, 86—87. У горцевъ Ханджунна вдова либо выходитъ замужъ за братавшаго мужа, либо должна имѣть согласіе или изъ брака съ кѣмъ-нибудь другимъ—см. J. Biddulph, Tribes of the Hindu-Koosh, Calcutta, 1880, 70 (русск. пер. Видальфъ, Народы высокогорья Гиндукуша, Ашхабадъ, 1886, 100).

²⁾ См. повторить это въ стр. 306, 12—13 (прибавилъ—смъ городокъ, т. е. Бабръ).

³⁾ Страбонъ (XI, 11, 8) рассказываетъ о Тапуракахъ иносъ: у нихъ мужчины носили черныя одежды и длинные волосы, а женщины были одѣжы и короткіе волосы. О длинныхъ волосахъ табаристанцевъ см. Исаханъ, 212, 1—2 и Ибн-Хаукала, 272, 7—8. Объ общности жемчуга у древнихъ Тапураковъ ср. того же Страбона (XI, 9, 1). Сирійскій путешественникъ (Saretan, Spilbergium Syriacum, 19—20, ср. Marguqart, 125) говоритъ, что у чаловъ, т. е. древняго населенія прикаспійскихъ провинцій, женщины имѣли особую примѣчку къ физическому труду.

⁴⁾ Brown, 20—27 и Dorn, Text 22—28, Uebersetzung 24—30. Преданіе это збротное взято изъ Вавилонскихъ, но дошедшее до насъ и основанное на условномъ преданіи древней исторіи прикаспійскихъ провинцій (записано въ XI—XII вв.).

вами отца—Аштада и его родной братъ Исэдъ. Далѣе разсказывается, что Михр-Фирӯзъ гоститъ у Аштада три дня, въ теченіе которыхъ, согласно действующему обычаю, никто не вопрошаетъ его о цѣли посѣщенія. Черезъ три дня родные дѣвушки спрашиваютъ его и Михр-Фирӯзъ проситъ ее въ жены. Для согласія требуется не только одобреніе Аштада, родного отца, но и Исэдъна, къ которому за этимъ одобреніемъ ѣдутъ родные дѣвушки и Михр-Фирӯзъ. По полученіи согласія, Михр-Фирӯзъ увозитъ дѣвушку въ Балъхъ, къ царю. Въ заключеніе указывается, что дѣвушка звалась Амула и что отъ нея имени происходитъ названіе города—Амуль.

Въ этомъ преданіи для насъ интересно отраженіе обычая, о которыхъ говоритъ Макдиси. Знакомство Амулы и Михр-Фирӯза завязывается непосредственно. Амула не ѣздитъ отъ чужеземца, а вступаетъ съ нимъ въ бесѣду и хотя изъ преданія не видно, чтобы Михр-Фирӯзъ сдѣлалъ какіе-нибудь шаги для обмуженія съ нею и сообщил о намѣреніи сосвататься, тѣмъ не менѣе Амула знакомитъ его со строго-патриархальнымъ строемъ семьи въ Дейлемѣ—она говоритъ, что у нея «два отца»—родной отецъ и его братъ. Интересно далѣе сообщеніе о дейлемскомъ обычаѣ принимать гостя, не вопрошая о цѣли посѣщенія, въ теченіе трехъ дней; то-же мы знаемъ изъ разсказа Макдиси—влюбленный отправляется съ дѣвушкой къ ее роднымъ и принимается ими въ теченіе трехъ дней, не вопрошаемый о цѣли посѣщенія, и лишь по истеченіи ихъ спрашивается о намѣреніяхъ. Наконецъ, основываясь на патриархальномъ обычаѣ, согласно на бракъ дѣйствительно даетъ не только отецъ дѣвушки, но и другой представитель рода, его родной братъ. Последнее обстоятельство снова обращаетъ насъ къ «родственному браку»: не нужно ли согласія брата отца также и потому, что дѣвушка по рожденію какъ бы считалась нарѣченкой своего двоюродного брата съ отцовской стороны?

Въ вышеприведенныхъ отрывочныхъ извѣстіяхъ и параллельныхъ мы комментировали сообщеніе Макдиси о свадебныхъ обычаяхъ въ Дейлемѣ. Въ слѣдующихъ замѣчавать мы дадимъ нѣкоторыя сопоставленія для комментарія отдельныхъ этнографическихъ матеріаловъ, дошедшихъ до насъ въ сочиненіи арабскаго географа.

V.

Въ преданіи объ основаніи Амулы, мы коснулись вопроса о дейлемскомъ обычаѣ гостеприимства жениха. У того же Макдиси имѣется любопытное извѣстіе о дейлемскомъ гостеприимствѣ вообще. Онъ говоритъ, что у дейлемитовъ не въ обычаѣ продавать хлѣбъ, равно какъ и просить его; чужеземецъ же долженъ непосредственно пойти въ домъ и взять нужную ему пищу.

Этотъ обычай дѣйствительно существовать въ Дейлемѣ, такъ какъ слѣднее извѣстіе мы имѣемъ въ Кябусъ-наме¹⁾. Въ XII-й главѣ этой книги, трактующей объ обязанностяхъ хозяина и гостя, авторъ пишетъ, что въ Гайяѣ существуетъ слѣдующій обычай приема гостя: хозяйинъ дома и домочадцы, за исключеніемъ одного, удаляются, остающійся же наблюдаетъ издали за тотъ случай, чтобы услужить гостю; послѣдній можетъ такимъ образомъ безъ стѣсненія утолить свой голодъ и жажду, а хозяйинъ является лишь по окончаніи трапезы.

Извѣстія Кябусъ-наме объ обычаяхъ Дейлема несомнѣнно имѣютъ характеръ первоисточника. Время, относящее эту книгу (XI в.) отъ извѣстія Макдиси (конецъ X в.), слишкомъ незначительно, и въ бытовомъ отношеніи памятники эти должны быть признаны почти современными. Оба сообщаютъ независимо одинъ отъ другого объ одномъ и томъ же обычаѣ.

Добавимъ, что этотъ обычай стоитъ конечно въ связи съ общеперсидскимъ обычаемъ гостеприимства: въ арабскихъ антологіяхъ²⁾ сообщается персидское толкованіе слова «гость» въ значеніи «владыка всего дома».

VI.

Наконецъ, у того же Макдиси сохранилось извѣстіе объ обычаѣ дейлемитовъ въ оплакиваньи покойника. Онъ разсказываетъ, что послѣ смерти человѣка они сначала обнажаютъ голову, а затѣмъ заворачиваютъ ихъ и бороды въ знакъ траура.

Закутыванье для оплакиванья покойника находитъ себѣ объясненіе. Достаточно отмѣтить, что, согласно персидскому обычаю, носильщики трупа принимаются за свою работу, вплотную закутавшись въ одежды и оставивъ открытыми лишь лица³⁾. Въ данномъ случаѣ мотивомъ закутыванья является стремленіе избѣжать загрязняющаго соприкосновенія съ трупомъ. Далѣе, у кевсуровъ⁴⁾, послѣ смерти человѣка родственники его обнажаютъ грудь, но надвигаютъ на лица

¹⁾ Quesquy, 125—126. Сходный обычай существовалъ и въ Хоремѣ—см. извѣстіе Ибн-Фадлана о нравахъ этой страны въ описаніи Хорема Якута (II, 474, 10—475, 10; ср. и ЗВО, XV, 1904, 57).

²⁾ Ibrahim Ibn Muhammad al-Buhārī, Kitāb al-ma'ārif wal-masā'if, herangezogen von F. Schwally, Gießen, 1902, 202, 10—203, 1 и Le livre des beautés et des utilités attribués à Abu Othman Amir Ibn Bahr al-Djāhiz de Basra, texte arabe publié par G. Van Vloten, Leyde, 1898, 79, 1—11. Объ индо-европейскомъ гостеприимствѣ ср. Schrader, 269—275.

³⁾ J. J. Modi, The funeral ceremonies of the Persians, Bombay, 1892, 12.

⁴⁾ Кз. Р. Фристовъ. О тушинско-индо-европейскомъ скрутѣ, Записки Кавказскаго Отдѣла Имперскаго Географическаго Общества, III, 1855, 115, а также Raddo, 91.

шапки; при этом, мужчины во время траура не брѣются. У нихъ же покойника окружаютъ на дворѣ плакальщицы, при чемъ одна опирается на саблю (если умерла женщина, то на палку¹⁾ и зоветъ умершаго на войну. Саблю хевсуровъ замѣняли въ Дейлемѣ дротикъ²⁾.

Такимъ образомъ, и этотъ обычай не остается безъ аналогій, заключающихъ нашъ комментарий Макдисей³⁾.

VII.

Выше мы воспользовались однимъ сообщеніемъ Кибус-нѣма для подтвержденія сходнаго обычая, сообщаемого у Макдисей. Кроме этого, мы имѣемъ въ Кибус-нѣма еще упоминаніе одной стороны бытовыхъ особенностей края, которое мы и приводимъ въ нижеслѣдующихъ строкахъ для того, чтобы отмѣтить все главнѣйшее въ нашихъ первоисточникахъ для этнографіи прикаспійскихъ провинцій.

Въ главѣ о «совершенствованіи краснорѣчія» (гл. VII)⁴⁾ авторъ Кибус-нѣма рассказываетъ о современномъ ему обычай въ одной деревнѣ въ Джурджанѣ. Въ нѣкоторомъ разстояніи отъ этой деревни находится источникъ, къ которому женщины отправлялись за водой. При возвращеніи онѣ везли кувшины, одна же изъ нихъ шла впереди безъ кувшина и внимательно осматривала дорогу, чтобы удалить отъ нея особыхъ червяковъ⁵⁾, водящихся въ окрестностяхъ этой деревни. Согласно повѣрью, у той женщины, которая наступала на этого червяка, вода въ кувшинѣ тотчасъ портилась и она должна была возвращаться обратно, чтобы снова наполнить кувшинъ свѣжей водой. Изъ даль-

¹⁾ Ср. Навликины, 233—254.

²⁾ Нама, у Макдисей — زونینъ «зонина», «зонинка»; по Vulliamy (Lexicon persico-Russicum, II, 157)—небольшое копьё съ двумя развѣтвленіями на концѣ; ср. еще объ этомъ словѣ BGA, IV, 256.

³⁾ Отмѣтимъ еще обычай, касающійся распорядка городской и сельской жизни, также упомянутый Макдисей и состоящій въ смываніи съ улицъ водой вымытого сѣнга. Сѣнга считалась характернымъ признакомъ сѣверныхъ областей Персіи—см. Истахри, 213,2 и Ибн-Хаукаль, 273,7. При рѣдкости его въ болѣе южныхъ областяхъ, повидно, что правительство, нуждаясь въ немъ, обращало вниманіе на добычу его въ сѣверныхъ провинціяхъ: одной изъ мѣръ послѣдняго времени правленія Вукла 'Алуд-ад-даули, мѣръ, направленныхъ къ усиленію денежныхъ средствъ казны, было обращеніе продажи сѣнга въ государственную монополию—правительственные агенты добывали сѣнга въ горахъ и доставляли продавцамъ нантакосъ и скоровъ (Wilkinson, 30,14—15 и 73).

⁴⁾ Quesqy, 75—76.

⁵⁾ О диневинныхъ червяхъ Дейлеса см. кроме Макдисей, 368,1—2 и у Ибн-ал-Факиха, 313,16—17. О червякахъ изъ арабскихъ гадючихъ ср. мои Матеріалы изъ арабскихъ источниковъ для культурной исторіи Сасанидской Персіи, Сиб., 1907, 5,15 и 29 (ЗВО, XVIII, 1908, 115,16 и 141).

нѣйшаго разсказа явствуетъ, что существованіе этого повѣрья было подтверждено очевидцами.

Изъ этого извѣстія мы узнаемъ, что въ прикаспійскихъ провинціяхъ существовали повѣрья о вредоносныхъ силахъ, сходныя съ повѣрьюми прочаго населенія Персіи. Арабскіе писатели сообщаютъ намъ персидскія повѣрья о мѣстныхъ животныхъ, напр. о змѣяхъ¹⁾ и мышахъ²⁾, а также о тѣхъ суевѣрныхъ средствахъ, которыми населеніе старалось оградить себя отъ бѣдствій³⁾. Возможно, что повѣрье о червѣ и его вредоносной силѣ связано съ персидскими повѣрьюми о вредныхъ животныхъ, портившихъ посѣвы и главнымъ истребителемъ которыхъ считалось полезное животное—жукъ⁴⁾. Поэтому, какъ въ обычаяхъ, такъ и въ повѣрьяхъ, мы можемъ подмѣчать бытовую близость прикаспійскихъ провинцій къ другимъ областямъ Персіи.

¹⁾ Ибн-Руэтъ (BGA, VII) 159,17—18.

²⁾ Ибн-Руэтъ, 101,2—7.

³⁾ Ср. о средотіихъ противъ холода у Ибн-ал-Факиха, 287,2—11 и Ибн-Руэтъ, 159,10—17.

⁴⁾ Ср. Матеріалы изъ арабскихъ источниковъ и т. д., 95—94 (=205—206).

У н а з а т е л ь.

- Абба-ибн-'Абд-ал-Хузаймъ пр-Рахманъ
 (Абба-ал-Нахилъ)—26.
 'Аббасъ—7.
 Абу-'Абд-ул-лахъ Мухаммед-ибн-Халидъ
 ал-Барий—34.
 Абу-а-Клмъ ибн-'Аббадъ ас-Сахъбъ—87.
 Абу-а-Фазль—43, 74.
 Абу-а-Хасанъ 'Али-ибн-Зийдъ ат-Темимъ—
 31, 32.
 Абу-а-Хасанъ 'Али-ибн-Харунъ-ибн-'Али—
 87.
 Абу-а-Хусейнъ 'Али-ибн-Махдъ ал-Кисра-
 ви—86.
 Абу-Ма'шаръ ал-Балхи—34.
 Абу-Набитъ ал-Ансари—116.
 Абу-и-Наларъ Мухаммед-ибн-Ма'судъ ал-
 'Айши—34.
 Абу-Сахъ—32.
 Абу-'Убайда—28.
 Абу-и—54, 55, 63, 111.
 Адабъ ал-'Арабъ ул-а-Фуркъ—22.
 'Адул-ад-лауль—23, 134.
 Адурбадъ—16, 130.
 Ададъ-Соры—30.
 Адрианы—81.
 'Али-и-Анбаръ—43, 74.
 'Али-и-мъ — 25, 27, 28, 31, 40, 41, 42, 43,
 44, 46, 49, 55, 56, 64, 66, 72, 74, 75, 78, 80.
 Адамуддара—32.
 'Али-ибн-Мухамъ—19.
 'Али-ибн-'Убайда пр-Рахманъ—1, 17, 38, 39.
 Амерейтъ (Мурдадъ)—94, 95, 107.
 Амманъ Марцеллианъ—54, 55, 56, 61, 63, 65,
 67, 61.
 Анупа—132.
 Андари-и-Хури-и-Кавлданъ—18.
 Анонитъ—54, 55, 57, 58, 61, 62, 63, 64, 65,
 71, 63.
 Ардеширъ—18, 20, 26, 27, 28, 29, 32, 37, 67,
 72, 74, 111, 122.
 'Арифъ—73.
 Арраджанъ—8, 9.
 Арты-Вирафъ—118.
 Арты-Вирафъ-ибн-мъ—118, 122.
 Арфахманъ—87.
 Асидъ—27.
 Асфидъ—87.
 Абридухъ—87, 88, 91.
 Абридъ—60, 108, 109.
 Ахмед-ибн-Абн-Гехиръ Таифуръ—19.
 Ахмед-ибн-Сахъ—53.
 Ахмед-ибн-Юсуфъ—19.
 Аштаръ—131, 132.
 Балежд-и-мъ—131.
 Бадгузары—8.
 Баласуръ—19, 31, 32, 33.
 Балашъ—30, 37.
 Баремитъ—96, 97.
 Баруманъ—21.
 Басридъ Яхъй-ибн-ал-Басридъ—33.
 Бахрийъ-Гуръ—13, 28, 37, 104.
 Бахримъ-ибн-Мерданшахъ—31, 32.
 Бахрийъ-Иубайнъ—13, 26, 32, 37, 67, 75.
 Бейбарсъ—73.
 Бекър-и-'Аджамъ—73.
 Бешарсефа—87, 98.
 Бируйнъ—80, 91, 92, 93, 97, 100, 102, 105,
 106, 107, 125.
 Бислалъ—38, 112.
 Биръ—115, 116, 128.
 Бузурджихръ—16, 18, 25, 30, 37.
 Буздахилъ—98.
 Варлаамъ и Юсафъ—26.
 Вахрийъ—67.
 Вахшбуръ—37.
 Валисаръ—39, 61, 62, 64, 61.
 Вбавалхилъ—87.
 Вель и Рахилъ—120.

Гях-наме—28, 42, 43, 87.
 Гуа-учаугагы—74.
 Гурдана—38.

Дадестяны—36.
 Дайхы—7.
 Дара—28.
 Дара—59, 60, 62.
 Даууш—66, 97.
 Дахры—12.
 Дахханы—88.
 Джабала-иби-Салжи—28, 31, 32, 33.
 Джаласгы (Джамасгы)—20.
 Джалалди-Хиредь—22.
 Джамшигы (Джамы)—85, 87, 88, 91, 105.
 Джамфору (Бармакды)—34.
 Джаныгы—35, 75, 78, 81, 86.
 Джисы—1, 8, 29, 30.
 Джышкы—85, 90, 94, 95, 96, 97, 99.
 Дилкарды—56.
 Дорсовж Санджыт—33.

Козыры—104, 105.

Загмунь—104.
 Задлефаррукы—16.
 Задун-иби-Шахун аз-Нофакхыт—31.
 Залы—120.
 Зафер-наме—30.
 Зерманнамы—12.
 Зехыр-ед-наме—123, 131.

Иби-Абд-аз-Зэхры—73.
 Иби-аз-Кифты—25, 32, 33, 34.
 Иби-аз-Мукаффа—1, 19, 25, 26, 27, 28, 31, 32, 41, 42, 43, 44.
 Иби-аз-Факхы—4, 102, 137, 134, 135.
 Иби-аз-Харуш—35.
 Иби-Кутейба—29, 34, 41, 43, 46, 81.
 Иби-Мискалейхи—1, 21, 22, 24, 25.
 Иби-Русто—4, 135.
 Иби-Фадлайы—133.
 Иби-Халдунь—45.
 Иби-Хужагы—4, 5, 8, 29, 127, 131, 134.
 Иби-Хурдады—4, 28, 42.
 Ибрахымы-иби-Мухаммады аз-Вафханы—35, 37, 38, 86.
 Ирианхакры—85.
 Ислахры—4, 3, 8, 29, 127, 131, 134.
 Исофрийшы—35.
 Исофшары—4, 23, 32.
 Исхак-иби-Янды—31, 32.

Иоддыгы—131, 132.
 Иоддыгары—37, 104.

Кабус-наме—26, 110, 114, 133, 134.
 Кавды—62, 112.
 Кавонды—78.
 Кавшпы—85, 92, 93, 94, 98, 99.
 Кайла и Дина—14, 18, 23, 26.
 Карсонды—78.
 Карымы—78.
 Калышкы—63.
 Карималды—28.
 Кокшынды—53.
 Кышкы—74.
 Кыды—7.
 Кытаб-ал-адды—35.
 Кытаб-ал-байгы уа-т-тобаны—78.
 Кытаб-ал-махашигы—1, 23, 34, 35.
 Кытаб-ал-махашигы уа-а-адды—35, 37, 38, 75, 77, 82, 83, 91, 102.
 Кытаб-ал-махашигы уа-а-макы—37, 38, 86.
 Кытаб-ар-русхы—42.
 Кытаб-аз-шары—42.
 Кытаб-аз-тепхы—19, 27, 42, 46, 79.
 Кытаб-махашигы-ал-ахыгы—34.
 Константыгы Вагрийороджы—53, 65.
 Кубды—37.
 Кутуб-ал-махашигы—35.
 Кутуб-ал-махашигы уа-а-адды—35.
 Кутуб-ал-махашигы уа-а-макы—35.
 Кысык-и-Санджыт—6.

Лекы (иккериторы)—53.
 Лохрысты—74.
 Лугыт-и-Фурсы—27, 69.

Магарыкы—53, 54, 55, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 77, 78.
 Мадарыстыкы (Мадарнасыкы)—90, 108, 109.
 Мадыкы—25, 26, 112.
 Махшыкы—4, 5, 84, 110, 113, 114, 115, 116, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134.
 Махрыкы—84.
 Мамуш—7, 17, 19, 21, 34, 46.
 Мансурь—19, 20, 32, 46, 94.
 Марубашы—16.
 Марыт Грехы—53.
 Месуды—1, 19, 27, 29, 30, 43, 43, 70, 91, 120.
 Механна—19.
 Мехшын-ал-адды—35.
 Махды—19, 20.
 Мех-Фарры-Джумнасы—25.
 Монахры—63.
 Мтыгы-а-эрды—36.
 Мухрадыкы—84, 85, 87, 88, 91, 92, 93.
 Мухр-Амур-Джумнасы—18, 20, 21, 38.
 Мухр-макы—85, 91, 92.

Мухр-Фирсы—131, 132.
 Му'на-ал-лаула—94.
 Муктадыры—77, 86.
 Мус-иби-Йоа аз-Кисраи—31, 35, 92, 94, 85, 86, 87, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 101, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 109.
 Мус-иби-Халды—31, 32.
 Мугованнамы—87.
 Мухаммад-бей-Нофакхы—123, 131.
 Мухаммад-иби-ал-Джалы аз-Бармакы—31.
 Мухаммад-иби-Бахрамы аз-Нофакхы—31.
 Мушканы—22.
 Мэн-хуш—73.

Наме-и-хусрайыгы—29.
 Нары—28.

Наршахы—84, 105, 125.
 Насыр-и-Хусрау—30.
 Наубахы—31, 32, 33.
 Наурусы—33, 77, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 105, 106, 107, 108, 109.
 Нормань—39.
 Нызым-ал-мулькы—26.
 Ныкфору Фока—53.
 Ныкруды—14.
 Ныкыт-аз-арды—35.
 Нузайры—93.
 Нуш—87.

Орбикы—53.

Пазенды—79.
 Перозы—59, 61.
 Пронныт Кесаридыкы—54, 55, 57, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 71, 91, 111.
 Пузыкы—104, 105.

Рашиды—23, 77.
 Радхакры—9.
 Рудды—126.
 Рудыкы—7.
 Рус-и-Каны—82, 84, 108.
 Рус-и-Мухры—68, 90, 91, 105.
 Русомы—4, 28, 50, 52.
 Рушайы-наме—39.
 Рушакы-ибины—39.
 Рушакы—39.

Са'алыкы—77, 109.
 Сабурь (Шапурь)—9, 15, 52.
 Са'ад-иби-ал-Фадды—85.
 Сакыкы—104, 126.

Салмакы—46.
 Салы—30, 87.
 Сахы-иби-Харуш—14.
 Санджыкы—26, 86.
 Сасарнамы—61.
 Сиджыкы—74, 108.
 Сисей-наме—20, 98.
 Сухры—57.

Табары—67, 77, 84.
 Талды-наме—1, 31.
 Талды (жыгы)—25, 28, 30, 31.
 Танапты—19, 111.
 Тыхыр-иби-ал-Хусрайы—20.
 Тыхыр-иби-Тыхыры—85.
 Тыхнамы 1—74.

'Умры-иби-Халы—16.
 'Умры-иби-ал-Фаррухыт—1, 31, 32, 33, 34, 35.
 'Умры-ал-ахыкы—29, 30, 31, 42, 43, 44, 61, 64, 66, 78.

Фадды-иби-Салы—34.
 Фарвардыкы—83, 90, 92, 95.
 Фаллабды (Барбды)—82, 90, 91, 108, 109.
 Фергань—85.
 Ферханг-и-Джалыкы—69.
 Ферханг-и-Рашиды—69.
 Фирдаусы—7, 9, 30, 51, 69.
 Фирсы—102, 131.
 Фыхрыкы—1, 9, 12, 14, 15, 17, 18, 19, 30, 21, 22, 25, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 39, 40, 42, 46, 60, 67.

Халды (Абу-Томанна)—88.
 Халдыкы-Халыфа—33.
 Халыкы Нефакхыт—29.
 Халыкы-иби-Салы—31, 82.
 Халыкыкы (Хурдакы)—64, 65, 106.
 Халыкы-Эфанды—14.)
 Халыкы—29, 31.
 Халыкы-иби-ал-Касыкы—31.
 Хоероф Аушкыкыкы—16, 18, 19, 30, 29, 27, 28, 29, 30, 31, 37, 38, 55, 56, 112, 132, 130.
 Хоероф Параты—19, 28, 37, 39, 75, 77, 90, 108, 109.
 Худай-наме—25, 27, 28, 31, 32, 33, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 85, 87, 104.
 Хурдакы-руды—62, 95, 106.
 Хурмуш—18, 20, 26, 37, 92.
 Хусрайы—84, 107.
 Хусрайыкы—90, 106, 109.

- Шаблезь—90.
Шайхана—9, 13, 19, 27, 29, 41, 51, 74, 77,
91, 98, 120, 129, 130.
Шехрайдан—28.
Шехрбурь—31, 32.
Шемо-ад-дин Маусали—69.
Шериф-ад-дин 'Али Исмаил—69.
Ширван—38.
Ширван—37.
Шуубан—1, 10, 30, 41, 78, 79, 80, 81.
Эвдвал га-Давид—120.
Эрехан (Ариша)—67.
Ёсуф-ибн-Халиль—91, 92.
Йндар-и-Заррань—18, 51, 120.
Якуб—4, 5.
Якут—138.
Я'йма—16, 25, 26.
Яхья-ибн-Халиль—20.