

П.В. Башарин **«Сакральные войны» в рамках мусульманской демонологии**

С расширением границ Арабского халифата коренной трансформации подвергалась вся система мирозерцания раннего ислама. Выйдя за пределы Аравии, арабы столкнулись с большим числом религий и религиозных традиций, чья древность превосходила ислам (христианством, зороастризмом, манихейской доктриной, с религиями Индии, главным образом индуизмом и буддизмом, утвердившимся в Восточном Иране и Трансоксании, разнообразными формами шаманизма на Переднем Востоке и в Средней Азии). Укорененность многовековой традиции в сознании народов новых покоренных территорий делала весьма затруднительным для молодой религии идейную борьбу с автохтонными религиозными идеями. Силовое искоренение местных религиозных практик, особенно путем сознательного уничтожения письменных текстов и предметов, связанных с религиозной практикой, не всегда давала результаты и никогда не велась сознательно. Например, переплавка предметов из драгоценных металлов и уничтожение памятников искусства при дележе добычи не было сознательной попыткой элиминирования автохтонной религиозной традиции, в отличие, например, от уничтожения местных книг в Хорезме и репрессивных мер по отношению к тамошней интеллектуальной элите. Включив в территорию халифата земли, заселенные различными народами, ислам, продемонстрировав удивительную пластичность, очень рано начал синтезировать изначально чуждые элементы в свою идеологию. Самым колоссальным примером такого синтеза является создание Сунны, включившей в себя ответы на большинство правовых, юридических и повседневных вопросов, на которые не в силах был ответить корпус коранических сур. В результате такого синтеза в халифате сформировались историография, право, экономика, литература, философия, искусство и т.д. В религиозную мусульманскую практику было введено огромное количество новых идей, с одной стороны, изменив облик первичного арабийского ислама, с другой стороны, создав в различных регионах, покоренных мусульманами, особые региональные разновидности ислама.

Этот синтез представляет собой весьма сложный предмет для исследования в плане выявления и точного атрибутирования заимствований и

однозначного отделения их от предшествовавшей традиции. Это касается анализа любой из вышеперечисленных сфер. Довольно сложный феномен в своем постепенном развитии представляет собой также мусульманская демонология. В данной статье мы сосредоточимся в основном на развитии одного любопытного концепта демонологии в мусульманском Иране. Речь идет о таком малоизученном вопросе, как войны потусторонних существ. Этот феномен по определенным соображениям, которые будут изложены в ходе статьи, можно назвать сакральными войнами. Сложные механизмы трансформаций образов в наибольшей степени прослеживаются в жанрах изящной литературы и в особенности в фольклоре. В связи с этим мы сосредоточимся в большей степени на них.

В аравийской традиции сверхъестественные создания практически никогда не объединяются в общественные ассоциации. Согласно еще домусульманскому мировоззрению арабов, окружающее пространство, преимущественно пустыня, населено помимо диких зверей демоническими существами. Главными демонами пустыни являются *гӯли*, принимающие различные образы, для заманивания злосчастных путников, которых затем они убивают. К ним примыкают в более поздней традиции *си'лāt* (преимущественно женские особи *гӯлей*, но иногда они осознаются, как отдельный вид), *қутрубы* (мужские особи *гӯлей*), *'узъры* (демоны мужского пола, которые обожают насиловать путников, после чего те умирают), а также *'удрӯты* (демоны-оборотни, духи убитых)¹ и пр. [Macdonald, [Pellat], 1999; Omidsalar, Omidsalar, 2003]. *Гӯли* всегда выходят на охоту поодиночке и никогда не объединяются в стаи. Иллюстративным примером описания встречи человека с *гӯлем* (женского рода) в доисламской арабской поэзии встречается в стихах Та'аббаты Шаррана.

Второй класс аравийских демонических существ — джинны, часто враждебные человеку, обитают в пустынях, горах, камнях и деревьях, представляя собой известный всем демонологическим традициям тип имперсональных духов отдельной вещи. К ним обращались за помощью и приносили жертвы (Кор. 72:6). Поэты-прорицатели, произносившие стихи или речения в виде ритмизованной прозы (*садж'*) в состоянии экстаза были одержимы джиннами (*маджнӯн*). Считалось, что у каждого поэта был свой индивидуальный джинн [MacDonald, [Masse], Boratav, Nizami, Voorhoeve. 1999].

Подобная характеристика аравийских джиннов вступает в противоречие с более поздними сообщениями о джиннах, ведущих жизнь бедуинов. В *хадйсе*, переданном 'Алқамой б. Қайсом ал-Хамадāнӣ (ум. 681), встречается упоминание о джиннах, обладающих племенной организацией и такими атрибутами кочевой жизни, как ночной лагерь, разведение костров, выпас скота. Мухаммада находит один из джиннов (*dā't*) и приводит его к племени, дабы он почитал им *Коран*. За это посланник Божий обещает, что отныне голые кости, над которыми будет упонянуго имя Бога покроются мясом, а навоз станет пищей их скоту. Таким образом, он навсегда отвращает голод от этого племени джиннов. То есть угроза голода, животрепещущая проблема

1 | Проблема идентификации *'удрӯт*, как вида *гӯлей* условна. В сведениях, собранных о них Р.Б. Сарджентом, информанты идентифицируют их с джиннами [Sergeant, 1949, p. 4].

для бедуинов, сближает здесь джиннов со смертными людьми². Однако подобные описания общественного устройства у джиннов единичны. Данное описание приводится в качестве комментария к суре *Джинны*. В самом же Коране упоминание «сонма» (букв. «нескольких») — *naḡar*) джиннов не означает наличие у них общественного устройства. Скорее всего, здесь мы имеем дело не с традиционным представлением доисламских арабов, а с нарочитым нововведением, призванным доказать тождество людей и джиннов³. Облик имперсональных духов и «внушителей» откровений явно противостоит приведенному бытовому описанию.

Поэты и прорицатели (*к̄ахины*) получали информацию еще от одного вида демонических существ — *шайт̄анов*. Это злые духи. По аналогии с джиннами, каждый великий поэт имел своего *шайт̄ана*. Слово *шайт̄ан* также обозначало змею и в этом значении встречалось, как имя человека. Характерно, что в Коране всегда упоминается множество *шайт̄анов* (в значении дьяволы, буквально «сатаны»), что следует объяснять иудео-христианским влиянием⁴. Однако в Коране упоминаются многие реминисценции, связанные с доисламскими реликтами восприятием *шайт̄анов*, где они выступают не поодиночке, а группами. Самое известное место — описание попыток нечестивых демонов подслушать ангелов, которые швыряются в них падающими звездами (Кор. 15:16–18). Однако даже предположение, что *шайт̄аны* были способны сбиваться в стаи, не доказывает наличия у них социальной организации.

Если мы обратимся к иранской мусульманской традиции, то увидим уже совсем иную картину: иранским сверхъестественным созданиям довольно часто предписывают возможность организовывать социум и конфликтовать между собой. В персидской народной традиции социальная иерархия присуща не только человеческому социуму, но также другим живым существам: животным и потусторонним существам.

В дальнейшем будут рассмотрены примеры войн джиннов, дэвов (*д̄йвов*) и пери.

Самым ранним пластом в арабской мифологии, касающимся сакральных войн, необходимо признать распространенный в фольклоре сюжет о битве джиннов с людьми. Часто, особенно в арабских народных романах, касающихся жизнеописаний героев времен джахилийи (времени, предшествовавшего исламу), на помощь арабам в их битве с неверными приходят сверхъестественные существа из числа обращенных в ислам (часто новообращенных) джиннов⁵. Как правило, их не больше двух, однако

2 | См.: Налич, 2009, с. 172–173.

3 | Следует отметить, что подробный рассказ 'Алхамы, в ранних вариантах намного короче и не включает описание прибытия у племени джиннов и самого его упоминания. Формирование этого варианта выглядит следующим образом: 1) появление джинна, зовущего Мухаммада к своим собратьям; 2) спутники Мухаммада видят следы костров джиннов (как подтверждение слов посланника); 3) Мухаммад на просьбу о съестных припасах со стороны уверовавших джиннов гарантирует им постоянное пропитание.

4 | Те места, где *Шайт̄аном* назван сам Сатана (в остальных случаях *Иблис*) мы оставляем без внимания, так как это не относится к предмету статьи [см.: Fahd, Ripplin, 1999].

5 | Нет ничего странного, что существование мусульман в Аравии в поздней фольклорной традиции постулируется задолго до времени начала проповеди Мухаммада. Этот факт является осознанной или бессознательной ссылкой на бытование слова *ислам* в языческой Аравии, что находит отражение в Коране [см., напр.: Ringgren, 1949].

и этого вполне достаточно, чтобы разбить полчища врагов. Стандартный способ сражения у джиннов — забрасывание противника огненными стрелами и раскаленными камнями, а также битва особыми мечами. Они мечут огненные молнии, в более поздних сюжетах встречается выдыхание огня изо рта и ноздрей (*Жизнеописание 'Антара*, *Жизнеописание З̣āt ал-Химмы*, *Жизнеописание Сайфа, сына царя З̣у Йа̣з̣āна*, *Рассказ об 'Аджд̣йбе и Гар̣йбе*, вошедший в *1001 ночь*) [*Жизнь и подвиги Антары...*, 1968, с. 421; *Жизнеописание доблестной Фатимы...*, 1987, с. 478, 480; *Жизнеописание Сайфа...*, 1975, с. 520–521; *Книга тысячи и одной ночи*, 1959, т. 6, с. 446]. В волшебных сказках характерный способ ведения боя у джиннов — выпускание пламени. Перед большими сражениями они бьют в барабаны, которые гремят подобно грому.

В *Жизнеописании Сайфа, сына царя З̣у Йа̣з̣āна*, которое является ярким образчиком постепенной трансформации героического эпоса в волшебную сказку, сюжет, соответственно, усложняется. Героям помогают сверхъестественные существа. На стороне отрицательных персонажей также сражаются джинны и колдуны. В результате сражения происходят не только между людьми и между людьми и сверхъестественными существами, но и между добрыми и злыми волшебниками и джиннами. Именно в этом произведении красочные описания битв и осад демонических существ достигают апогея и особой повествовательной эстетики, рассчитанной на слушателей: «... да спасет нас Аллах от боя джиннов! Ведь их битвы и сражения лишают рассудка и разума. Когда джинны бьются, их голоса рождают подобно грому, приводя душу в содрогание и трепет» [*Жизнеописание Сайфа...*, 1975, с. 365]. Особенно в народных романах дикие вопли и страшные крики сражающихся джиннов, от которых у людей встают дыбом волосы, являются обязательным атрибутом жарких битв. Устрашение противника криками не является специфическим приемом сверхъестественных существ, а копирует военную тактику бедуинов.

В арабо-мусульманском фольклоре можно встретить многочисленные примеры битв войск джиннов. Самый распространенный мотив — сражение джиннов, принявших ислам, с джиннами-неверными. В интеллектуально арабской традиции джинны часто сближаются с людьми, отсюда кораническое выражение «сонм людей и джиннов», что подразумевает наличие у них свободы выбора. Способностью осознать различие между добром и злом они отличаются от таких существ, как г̣ули. Коранический текст утверждает, что пророки, начиная с Моисея, были посланы не только к людям, но и к джиннам. Во время проповеди Мух̣аммада некоторые из них уверовали, другие продолжили совершать злые деяния и примкнули к шайт̣анам, составляющим войско Сатаны (Ибл̣йса), сбивая людей с верного пути. Их участь — загробные муки в аду (Кор. 46:28–31; 71:1–17; 6:112, 128–130; 7:36, 178; 11:120).

Сражения праведных и неверных джиннов происходят, согласно народной традиции, так же частотно, как походы мусульман на священную войну (газав̣āt). Эти битвы можно наблюдать только в сакральном мире, ле-

жащем за пределами ойкумены. Герой переносится туда, как правило, в результате долгих странствий.

Особенно богатый материал на тему битвы джиннов предоставляет нам корпус сказок *1001 ночи*⁶. Знаменитая история о Булұқии, вошедшая в *Рассказ о Хәсибе и царице змей из 1001 ночи*, — источник многочисленных вариантов в иранском и тюркском фольклоре содержит подробное описание такой битвы. Герой в ходе своего странствия по волшебным краям наблюдает битву двух конных воинств: «Их голоса были точно гром, и в руках у них были копья, мечи, железные дубины, луки и стрелы, и они сражались великим боем» [*Книга тысячи и одной ночи*, 1959, т. 5, с. 169]. Выясняется, что сражаются два войска джиннов: правоверные и неверные. Первые живут в белой земле за горой Қәф под владычеством царя Сахра и ежегодно ходят священной войной на неверных джиннов. Позже Булұқийә попадает к этому царю. Тот рассказывает ему любопытную историю, которая носит неизгладимую печать манихейского влияния о происхождении джиннов от двух демонических существ. Утверждается, что изначально все племя джиннов было правоверным. Неверные джинны — потомки Сатаны (Иблїса), одного из них [там же, с. 157–158].

В турецком варианте этой истории герой наблюдает битву двух войск дївов. Дївы-мусульмане сражаются с неверными дївами Магриба⁷. Битва описана в более гротескных красках, дабы подчеркнуть демоническую природу этих воинов: «Белькия с изумлением и ужасом смотрел, как дивы ростом с минарет на конях с человеческими головами метали огромные ножи» [*Эмрах и Сельви...*, 1979, с. 371].

Описание волшебных коней джиннов — отдельный мотив в арабском фольклоре. Например, в *Сказке о Хасане Басрийском из 1001 ночи* джинны на просьбу героя доставить его и его спутников в Багдад из волшебной страны, дают своих коней, ссылаясь на запрет Соломона возить на себе детей Адама [*Книга тысячи и одной ночи*, 1960, т. 7, с. 225–226].

У фольклорных джиннов, в отличие от джиннов доисламских и коранических, существуют государства, управляемые царями. Персидская

6 | Материал *1001 ночи* представляет уникальный материал по исследованию в области арабо-мусульманской демонологии. Вот список сюжетов этого корпуса (при этом, далеко не полный), связанных с демонами, согласно М. Герхардт:

Обрамление, посвященное Шахразәде, *Семь вазїров* (139 ч), *Рассказ о носильщике и трех девушках* (36), *Абу Мухаммад-лентяй*, *Адждїб и Гарїб*, *Сайф аз-Мулук*, *Худәд женщины* — пленницы демонов. Обрамление, посвященное Шахразәде, и *Семь вазїров* — демон носит женщину в сундуке.

Купец и демон — разговор людей успокаивает демона.

Купец и демон, *Рассказ о носильщике и трех девушках* (3г), *Абд Аллах б. Фәдил*, *Сїдї Ну'ман* (179б), *Али Зибәк* 3 часть, *Джулланар*, *Адждїб и Гарїб* (139к), *Абд Аллах б. Фәдил*, *Три женщины* — превращение человека в животное и обратно.

Рыбак и демон, *Абу Мухаммад-лентяй*, *Адждїб и Гарїб*, *Неверный вазїр* (139аб), тождественная ей *История о царевиче и зїле* (139ж), *Окаменевший царевич* — торжество человека над демоном. *Неверный вазїр* — над гүлем, *Окаменевший царевич* — над волшебницей. *Адждїб и Гарїб* это торжество рассматривается как результат священной войны.

Рассказ о носильщике и трех девушках (3г), *Абд Аллах б. Фәдил*, *Абу Мухаммад-лентяй* — благодарная спасенная змея-демон.

Абу Мухаммад-лентяй — город демонов.

Рассказ о носильщике и трех девушках (3б) — битва с превращениями.

Завистник и внушивший зависть (3 ба) — демоны в колоде.

Камар аз-Замән — демоны-сваты.

[Роспись сделана на основе: Герхард, 1984, с. 249–250. Пагинация дана по списку М. Герхардт (там же, с. 21–28).]

7 | Согласно арабским представлениям, Магриб — родина самых могущественных колдунов.

литература и фольклор содержат сведения о наличии государств также у таких демонических существ, как дивы, с которыми иранцы стали соотносить арабских джиннов. Устройство этих государств неизвестно, его жители живут разбоями и грабежами людей и добрых существ. Персидская литература, как классическая, так и фольклорная, наполнена описаниями банд гӯлей и дивов. Обычно гӯли, как и в арабской традиции, встречаются по одному или попарно. Но замороженные путники иногда попадают в места их скопления, как, например герой Низāми Мāхāн, где «гӯл на гӯле... дивов тысячи на дивах» [цит. по: Низами, 1968, с. 469].

Между тем в том, что дивы властвуют над целыми странами, нет ничего удивительного. Иранская традиция с древнейших времен описывает края, где господствуют эти существа. Еще в Авесте упоминаются знаменитые мазанские дэвы (māzainya daēva) (край Мāзан часто отождествляется с более поздним Мазандараном)⁸. На территории восточного Ирана с древности был известен так называемый героический систанский цикл о подвигах богатырей — наместников Систана (Сакастана). Одним из самых знаменитых персонажей был Рустам. Видимо, с древности возникает мотив о битве Рустама с дэвами. Подобные битвы характерны для многих иранских героев и мифических царей Кайанидов и зафиксированы еще в Авесте. Сам Рустам, согласно *Шāх-нāма* Фирдауси, сражается с ними на протяжении всей жизни. Но в данном случае нас интересует история о его походе на страну дэвов и битве с многочисленным войском демонов. Самой ранней фиксацией этой истории является согдийский текст из Дуньхуана, являющийся, по всей видимости, переводом с недошедшего среднеперсидского оригинала [Кауфман, 1969]⁹. В нем Рустам на своем коне Рахше, разгромив до этого войско дэвов и убив их царей, преследует их до ворот их города. Это выясняется из разговора запершихся в городских стенах дэвов: «Это было великое зло, великий позор для нас, что мы бежали в город от одного-единственного всадника. Почему бы нам не сразиться? Или мы все умрем и будем уничтожены, или отомстим за [наших]¹⁰ царей» [10–13 Sims-Williams, 1976, p. 55; пер. см.: Sims-Williams, 1976, p. 56].

Дэвы выходят на битву, собрав все свои силы. Самым интересным является описание войска демонов: «Множество лучников, множество колесничих, многие верхом на слонах многие верхом на *yūn'uch*¹¹, многие верхом на свиньях, многие на лисицах, многие на собаках, многие на змеях и ящерицах, многие пешком, многие летели, как коршуны и как летучие мыши¹², многие [шли] головою вниз и ногами кверху [...] Они издавали рев. На долгое время они подняли дождь, снег, град и сильный гром; они распахнули пасти и выпускали огонь, пламя и дым» [16–23 Sims-Williams, 1976, p. 55; пер. см.: *ibid.*, p. 56–57]. Второй отрывок меньшего объема

8 | Альтернативный перевод «громатные дэвы» [Bailey, 1958, p. 523].

9 | Русский перевод И. Брагинского, основанный на чтении Э. Бенвениста, достаточно устарел [Согдийский фрагмент о Рустаме, 1973]. Здесь приведен наш перевод по транслитерации в: [Sims-Williams, 1976, p. 42–82].

10 | Добавление Н. Симс-Вильямса [Sims-Williams, 1976, p. 56].

11 | *Harax legomenon*. Традиционный перевод “a kind of animal” [Gharib, 1995, p. 445, № 10948]. Возможно также чтение *yūn'uch* [Sims-Williams, 1976, p. 56].

12 | *kyōby/krōby*. *Harax legomenon*. Этимологический анализ см: [Sims-Williams, 1976, p. 1959].

описывает хитрый маневр Рустама, когда он отступает, а затем обрушивается на врагов «как свирепый лев на жертву, как гиена на стадо, как сокол на зайца (?), как дикобраз на змею и начал уничтожать их» [41–44 *ibid.*, p. 55; пер. см.: *ibid.*, p. 58].

Таким образом, способ боя у дэвов из согдийского текста очень похож на атаку джиннов, разобранную выше (рев, устрашающий врагов, огонь и дым изо рта).

В *Шāх-нāма*, содержащей наиболее полную компиляцию жизни и подвигов Рустама, герой выступает в поход на дйвов Мазандарана. Сюжет этой истории таков: царь Кай-Кāвӯс восседает на троне и восхваляет свои доблести. На пир проникает дйв-музыкант и начинает воспевать красоты Мазандарана. Кай-Кāвӯс, услышав песню, воспламенился идеей похода на Мазандаран. Он дает наставления бойцам: убивать старых и молодых, жечь места обитания, дабы день для них стал ночью, очистить от дйвов мир, пока весть о походе иранцев не дошла до них. Войско идет по земле Мазандарана, убивая на своем пути всех, до женщин, детей и стариков, сжигая и грабя страну. Царь страны дйвов Санджа посылает за помощью к Белому дйву (Дйв-и сапйд). Тот выступает в поход с бесчисленным войском и пленяет Кай-Кāвӯса и его воинов. Чтобы спасти своего злосчастного сюзерена, на Мазандаран выступает богатырь Рустам. Двигаясь по краю, он совершает различные подвиги, сражаясь с силами зла.

Край дйвов Мазандаран, согласно *Шāх-нāма* лежит за скалистой пустыней, за рекой шириной в два фарсанга. За ней следует край козлоухих (*buzgūš*) и ремнегих (букв. «мягконогих» — *namrāu*). Рустам побеждает дйва Аржанга и обращает в бегство его войско, одолевает в единоборстве Белого дйва, живущего в пещере. Освободив Кай Кāвӯса с войском, Рустам вступает в Мазандаран и бьется с войском дйвов. Битва двух войск лишена сверхъестественных описаний. Она не отличается от остальных битв, описаниями которых богата *Шāх-нāма*. Вначале перед генеральным сражением бьются поединщики (Рустам и дйв Джййā), а затем вступают в битву обе армии. Войско дйвов сражается на конях и боевых слонах точно так же, как и войско людей (12. 315–378)¹³.

Характерно, что одним из положительных героев в арабском народном романе о Сайфе Зӯ Йазāне выступает Белый царь джиннов, отец молочной сестры Сайфа, джиннии Āқисы. Он владычествует над семью царями джиннов, будучи, таким образом, самым могущественным джинном. Мы рассматриваем его как аналог Белого дйва. Мотивировка такой трансформации следующая: персидские владыки, воплощенные в арабском сознании в образ нечестивых тиранов Хосроев, были врагами мусульман. Следовательно, враги персов в картине мира, построенной на дихотомии мусульмане–неверные, могли стать друзьями, т.е. однозначно перейти в разряд мусульман.

Мотив о войнах дэвов не только продолжает жить в Иране после арабского завоевания, но переносится к арабам через фольклор в трансформированном

виде. Трансформация состоит в том, что образ дэвов переносится на джиннов. Описание войск царей джиннов — один из излюбленных сюжетов арабского фольклора. Например, в *Сказке о Хасане Басрийском* при помощи волшебной палочки герой призывает семерых 'ифрйтов¹⁴. Они оказываются царями джиннов. Каждый царь правит семью племенами сверхъестественных существ («джиннов, шайт'анов, м'аридов, отрядов и духов летающих, и ныряющих, в горах, пустынях и степях обитающих и моря населяющих», существ без тел, без голов, имеющих обличия зверей и львов) [*Книга тысячи и одной ночи*, т. 7, 1960, с. 225]¹⁵. Это войско вступает в битву с войском острова Ва'к. С другой стороны, в этой же истории есть еще одно описание войска могущественного царя джиннов, куда входят шайт'аны, м'ариды и колдуны [там же, с. 159–160].

Такое же описание приводится в *Жизнеописании 'Антара*: «там были туловища без головы, и головы без тел, иные из этих существ имели обличие птиц разного вида и разного цвета, а иные — обличие верблюдов, коней, мулов или буйволов. У некоторых из них было четыре головы, а у других — две, некоторые имели вид кошек, а другие были похожи на змей, а целые ряды джиннов в образе собак двигались на полчище львов» [*Жизнь и подвиги Антары...*, 1968, с. 420].

Необходимо отметить еще одну характерную черту: в обеих историях войско джиннов скрыто от глаз героев. В первом случае цари джиннов отказываются показать Хасану и его спутникам войска, т.к. люди не могут вынести этого страшного зрелища. Перечисленные выше описания даются со слов джиннов. В романе об 'Антаре герои также не видят войск, но слышат ужасные вопли и душераздирающие крики. Однако в этом случае царь джиннов позволяет людям увидеть полчища демонов, помазав им для этого глаза насурьмленной палочкой [*Книга тысячи и одной ночи*, т. 7, 1960, с. 225; *Жизнь и подвиги Антары...*, 1968, с. 420]. Все вполне логично: простой человек Хасан не обладает качествами 'Антара и его сподвижников, возвышающих их над остальными смертными. Соответственно, смерть от страха грозит только первому.

В *Рассказе о Х'асибе и царице змей из 1001 ночи* повествуется о сражении войска народа обезьян с г'улями, их исконными врагами. При этом г'ули не составляют отдельного войска, как д'ивы и джинны. Между тем в арабомусульманской литературе описание сражения г'улей встречается нечасто. Г'ули сражаются верхом на конях, некоторые из них имеют коровьи головы, некоторые верблюжьи. Сражаясь, они закидывают противника каменными палицами («камнями, имевшими вид дубин») (Синдбад-мореход) [*Книга тысячи и одной ночи*, т. 5, 1959, с. 487]¹⁶. Следует отметить, что обезьяны, сражающиеся в рассказе о Синдбаде против г'улей, не являются положительными персонажами. До этого берут в плен людей, а после того, как те совершают побег, преследуют их по пятам. В рамках классической дихотомии мусульмане–неверные они рассматриваются как неверные. Между сражени-

14 | 'Ифрйты — вид джиннов, служащих людям. Подробнее о них см.: [Chelhod, 1999].

15 | Заметим, что именно семеро царей-джиннов часто выступают в арабском фольклоре.

16 | Верховые г'ули — образ навеянный иранской демонологией. В классической персоязычной поэзии иногда описываются г'ули-всадники, которых доверчивые люди берут в попутчики, а те уводят своих жертв подальше в пустыню и там пожирают.

ем обезьян и гӯлей можно проследить прямые параллели войн иранцев (неверных) с дївами. Так этот сюжет совершает еще одну трансформацию¹⁷.

Налицо имеется сходство приведенных перечней с согдийским перечнем дэвов. Можно утверждать, что на мотив описания полчищ демонов в арабском фольклоре напрямую повлияла иранская демонология. Изначально этот мотив фиксируется в описании полчищ злых существ, обитающих на востоке от халифата. В индийской литературе также часто встречается описание земель демонов (ракшасов). Аналогом острова Вāқ является южный остров Ланка, так как именно на юге наблюдается наибольшая концентрация этих существ. Например, классическое описание царства ракшасов, управляемых царем Рāваной, приводится в *Рāмāяне*. Исходя из этого, можно надежно атрибутировать анализируемый мотив, как индо-иранский.

В арабском фольклоре также встречается сюжет о городе демонов (‘ифрїтов). В *Рассказе об Абу Мухаммаде-лентяе* он называется «медным городом, над которым не восходит солнце» [*Книга тысячи и одной ночи*, т. 4, 1959, с. 106–109]. Сам Медный город хорошо известен арабской литературе. Его описания содержатся в большом количестве исторических и географических сочинений, а также в фольклоре. В некоторых из сообщений упоминается связь этого места с демонами. Самое раннее свидетельство, согласно исследованиям М. Герхард, обнаруживается в *Та’рїх* Ибн Хāбїба, датированном IX в. и относящемся к андалусской традиции. Полководец Мусā б. Нусайр обнаруживает в нем медные сундуки, в которых со времени пророка Соломона заточены демоны. Ат-Табарї, приводит другую историю о Медном городе: Мусā приказывает подняться по его стенам своим людям, обещая награду. Трое смельчаков, взобравшись на стену один за другим, с радостным хохотом перемахивают через нее и исчезают¹⁸. В надписи на стене люди находят табличку, что этот город построен дївами и джиннами по приказу Соломона на месте источника, бьющего жидкой медью. Абу Хāмид ал-Андалўсї объясняет поступок людей, бросившихся со стены, демоническим наваждением. Из-за стены раздавались жуткие крики (джиннов). Ибн ал-Фақїх в *Китāб ал-булдāн* приводит схожий с ат-Табарї, рассказ, дополняя его: после того как люди прочли надпись, они продолжили свой путь, пока не достигли озера. На его берегу они обнаружили джинна, вышедшего из воды. Нырятьщики по приказу Мусы отправляются на дно озера и возвращаются в кувшине. После того, как с него снимают медную крышку, появляется джинн с копьем в руке и взмывает ввысь¹⁹. Таким образом, Медный город, как город населенный джиннами, — сюжет достаточно поздний, возникший из первоначальной истории города, построенного Соломоном

17 | Этот сюжет имеет несколько глубинных уровней, но в данном исследовании нас интересует только этот. Сюжета, связанного с царством обезьян, мы специально не касаемся.

18 | Этот сюжет широко известен, в том числе в христианской средневековой и древнерусской литературе. Ал-Мустауфї пишет, что за стеной находилась гора камня Базат (перс. «Смеющегося»). Всякий, кто посмотрит на нее, заражается безудержным смехом [Герхард, 1984, с. 200].

19 | В *Рассказе об Абу Мухаммаде-лентяе* главный герой, проникнув в город, запирает в медный кувшин мāрида, виновника его заключений [*Книга тысячи и одной ночи*, т. 4, 1959, с. 109]. Рассказ об описании Медного города в арабской литературе см.: [Герхард, 1984, с. 186–202]. В сказках *1001 ночи* история о Медном городе исключает присутствие демонов. Путешественники входят в него и обнаруживают мертвецов, почивающих среди роскоши, умерших от голода — результата семилетней засухи [там же, с. 172–186].

при помощи сверхъестественных существ. Следует считать этот поздний вариант трансформацией иранского сюжета о городе дэвов²⁰.

Еще одними интересными для нас сверхъестественными созданиями служат иранские пери (парй). В мусульманский период образ традиционных пери является одним из самых сложных в иранской демонологии. В зороастризме пери — пайрики — это демонические существа, которые многократно упоминаются в *Авесте* наряду с колдунами. Это уродливые ведьмы, враждебные людям, которые часто персонифицируют природные катаклизмы (засуху, неурожай, звездопад, кометы) и выступают как олицетворение вредных животных (храфстра). Б. Сärkäräti предложил теорию, согласно которой негативный образ пайрик сформировался в результате проповеди Заратуштры, точнее его борьбы с дозороастрийскими верованиями. До этого они были не злобными ведьмами, пакостившими людям, но богинями — хранительницами домашнего очага²¹. Это предположение подтверждается верованиями некоторых народов Средней Азии и Гиндукуша. Например, на Гиндукуше, пери является, в основном, хозяйкой охоты. Шаманская практика некоторых народов Средней Азии включает в себя веру в пери, как духов-покровителей, которых призывают во время камлания²². Редко зороастрийские пайрики предстают в образе прекрасных сладкоречивых женщин, совращающих людей с праведного пути. В зороастрийской среднеперсидской литературе они упоминаются в паре с дэвами [Бертельс, с. 141–153; Йеттмар, 1983, с. 229–235, 257–260, 379–380, 446–455; Borataev, De Bruijn, 1999; Christensen, 1941, p. 14–17; Särkäräti, 1350/1972; Boyce, 1996, p. 85–86].

В классической персидской литературе, начиная с *Шāх-нāма*, особенно в фольклоре, пери становятся прекрасными девами-волшебницами, способными обернуться любым животным, перемещающимися по воздуху²³. Уже на этом этапе постулируется существование пери мужского пола, но крайне редко. В эпосе пери входят наряду с дэвами, зверями и птицами в войска первых царей Ирана.

Наряду с этим фольклорным мотивом в ученой литературе продолжается развитие образа пери, как чертовки. Аз-Замахшарй в *Муқаддимат ал-адаб* первым соотнес с ними джиннов женского пола. Видимо, отсюда возникли джинны женского рода (джиннии) фольклорной традиции. А в поздней персидской лексикографической традиции возвращаются к соположению пери с дэвами (кл.-перс. дйвами). Пери могут поразить человека чарами и сделать его одержимым²⁴. Одержимый пери называется парйзāда аналогично дйвзāда (одержимый дйвом).

20 | Предание о троне Сатаны, известное по хадисам, никак не соотносится с мотивом города демонов. О проблеме локализации «медного города» см.: [Герхард, 1984, с. 173, 177, 208].

21 | Б. Сärkäräti на основе этого предложил для авестийского *pairikā* довольно сомнительную этимологию от индоевропейского **per* — «производить на свет, рожать» [Särkäräti, 1350/1972, s. 5].

22 | Ср. самоназвание шаманов у туркмен-гекленов *porhan* — отчитывающий пери, процедуру *parīṭalab* — призвание пери и самоназвание колдунов — *parīband parīafsoy* — у таджиков и т.д. У народов Гиндукуша целители носят название *peri-xon* [Басилов, 1986; Йеттмар, 1983, с. 464–466].

23 | Образов пери, как волшебницы-обольстительницы, внушающей сладострастие, встречается Еще в *Авесте* (Ясна 9.32).

24 | Одно из первых видений чар пери встречается еще в Вендидаде в *Авесте*, где описывается, как одна из пайрик усыпила героя Кэрэсэспу (Вендидаг 1.9). Б. Сärkäräti, расширяя этот список, пишет о пери, очаровавшей Йиму, согласно *Бундахшину* [Särkäräti, 1350/1972, s. 11]. Однако там речь идет о том, что он взял себе в жены дэва (жен. пола) (Бундахшин 23).

Совсем другие мотивы развивает фольклорная традиция, представленная в основном в волшебных сказках. В них пери воспринимается, как доброе существо, встреча с которым, как правило, влечет благие последствия для добродетельных и заслуженную кару для злодеев. Пери живут дольше людей, они не бессмертны. Их врагами являются дивы и колдуны. Отсюда сочетание «пери и люди». Иногда человек вступает с ней в брак или половую связь. Причем такой союз всегда удачен. Этим он типологически отличается от союза со сверхъестественными существами в европейской традиции. Яркий пример — мотив союза человека и феи, бытовавший в Европе. Жизнерадостное веселье, которым супруга дарит своего мужа, сходит на нет в земном браке, к институту которого сверхъестественные существа не приспособлены. В итоге фея практически всегда бросает человека, а если рождается ребенок, то забирает его с собой²⁵.

Традиционный иранский сюжет представляет история любви земного юноши (чаще царевича) и дочери царя пери. Как правило, царевич каким-то образом узнает о существовании прекрасной царевны и по рассказу или, реже, по изображению влюбляется в нее. При этом рассказ о красавице часто скрывается, и царевич тратит немало усилий, дабы уговорить рассказчика поведать его, либо найти рассказчика. Затем, несмотря на уговоры, он отправляется в путь на поиски возлюбленной²⁶. С этого момента начинается робинзонада. Главной ее особенностью является отсутствие представления о маршруте странствия. Царевич объезжает большое число стран, встречая со стороны тамошних владык теплый прием, пока не попадает в кораблекрушение, в ходе которого осуществляется переход из населенной людьми ойкумены в мир, населенный сверхъестественными существами.

Средневековая мусульманская география, как и в любой традиционной культуре, маркировала сакральное пространство, как одно из частей пространства земного. В географии мусульманского Средневековья постулировалось, что ойкумена (т.е. пространство населенное людьми) составляет ровно одну треть. Остальные области либо лишены условий для человеческого проживания, либо населены совсем иными существами.

Истории о странствиях в фольклоре обнаруживают определенное знакомство с интеллектуальной традицией [о ней см.: Демидчик, 2004], однако никогда не размещают чудесные края согласно картине мира мусульманских средневековых географов. Фольклорная традиция в большей степени восходит к так называемым «моряцким рассказам». В этой традиции сакральное пространство никогда не маркируется. В результате для этого рода робинзонады характерен процесс перехода из ойкумены в сакральное пространство, и наоборот. Переход никогда не совершается обычным путем — по земле,

25 | О браках людей и фей см.: [Gibson, 1955]. Также специально об отпрысках этих браков см.: [Gibson, 1953, p. 282–285]. Данная статья вызвала полемику на страницах журнала *Folklore* [Danielli, 1953; Rose, 1953; Raglan, 1953; Briggs, 1956].

26 | Мотив поисков возлюбленной-пери, можно надежно проследить с времени раннемусульманского халифата. Ал-Йафи'и в *Рауд ар-рай'уин* повествует о юноше, отправившемся на священную войну и увидевшем во сне деву по имени ал-'Айна' ал-Мардиййа (Большеская) в чудесной стране, где реки текут молоком, медом и вином, окруженную прекрасными служанками, восседающую в шатре, сделанном из цельной белой жемчужины на золотом троне, украшенном жемчугами и рубинами (публикацию текста и его перевод см.: [Бертельс, 1965, с. 96–102]).

либо по морю. Для такого перехода человек должен попасть в пограничную ситуацию — потерпеть кораблекрушение и несколько дней как щепка носиться по волнам и быть выброшенным на неизвестный берег, либо быть унесенным гигантской птицей (Рӯҳх, Сймурғ). При этом, путешествие по воздуху, санкционируется самим героем (например, он зашивается в шкуру животного, чтобы птица приняла его за добычу и отнесла в гнездо). Птица является единственным средством попасть за пределы ойкумены, поскольку гнездится только в сакральном мире²⁷.

Герой попадает в своего рода сакральный хронотоп с особыми законами времени и пространства. Только в этом мире с иными ориентирами, странствуя на протяжении бесчисленного количества земных лет, он нападает на след возлюбленной. Параллельно на его пути часто возникает сестра царевны, которая испытывает стойкость юноши. Впоследствии она же уговаривает сестру проявить сострадание к стойкому влюбленному. Преодолевая ряд заключений, герой наконец достигает цели и соединяется с царевной.

Достигая места пребывания возлюбленной, герой попадает в край, в котором живут пери. Это волшебная страна, локализуемая иногда около горы Қаф. Интересна сюжетная коллизия *Сказки о Ҳасане Басрийском*. В ней влюбленный вначале попадает в замок, населенный девушками-сестрами (предположительно пери), и уже там видит возлюбленную, прилетевшую из другой волшебной страны. Вследствие этого, он оставляет замок и летит в ее страну.

Социум пери — зеркальное отражение земного социума. В этой стране пери делятся на мужские и женские особи. Воины, однако, чаще всего женщины. Войско царя джиннов (идентичных по описанию пери) островов Вақ в истории о Ҳасане Басрийском состоит из невинных девушек, ими правит, старшая дочь царя, которой он передал бразды правления, а ее многочисленные сестры становятся советникам [Энциклопедия..., 1986, с. 368–372. *Книга тысячи и одной ночи*, т. 7, 1960, с. 117]²⁸. В народном романе о Сайфе Зӯ Йаъане повествуется о повелительнице Города девушек. Социум пери, таким образом, напоминает социум амазонок²⁹. Структура государства и быт его жителей выпадает из поля зрения рассказчика, сосредоточенного только на главном герое. Упоминаются следующие сословия: воины (аристократия) и слуги (простолудины). Государство управляется справедливым царем, окруженным мудрыми советниками. Следует признать, что на размышления об этом государстве никак не повлияла богатейшая традиция мусульманской политической и философской мысли. Книжная культура в этом случае оказалась не ведомой устной традиции. В обратном случае стоило бы ожидать от повествователя более под-

27 | Этот мотив идет из иранской традиции. *Авеста* и среднеперсидская литература поселяют Сймурга (Сёнмурва) на дереве — вместилище семян всех растений, находящемся на середине священного зороастрийского озера Воурукаша (Яшт 12:17). Когда он поднимается, на дереве вырастает тысяча ветвей, а когда садится — тысяча ветвей ломается (*Дәдестән-и мәнбә-и храд*). Согласно пехлевийским *Ривайатам*, Сймург вьет гнездо в лесу в День Воскресения. В *Шәх-нама* его гнездо находится на горе Қаф. Ас-Сухравардй поселяет его на дереве Тубә, произрастающем в раю, согласно Корану [Бертельс, 1997, с. 154–289; de Blois, 1999; Mo'in, 1964].

28 | В истории из *1001 ночи* пери названы джинниями. Об этом см. ниже.

29 | В этом состоит отличие от предыдущей иранской традиции. Однако следует отметить, что дозороастрийский образ пери, видимо, полностью не исключал существование среди них гендерных различий. В пользу этого свидетельствует мифология народов Гиндукуша [Йеттмар, 1983, с. 229–235].

робных рассуждений. Можно утверждать, что государство пери — проекция справедливого государства, размышления о котором — типологическая черта для подавляющего числа культур земного шара.

Пери — бесстрашные воины. Мы располагаем отрывочными упоминаниями о военном деле этих созданий. Тактика ведения войны у пери копирует человеческую практику: перед ведением боевых действий царь советуется со своими советниками (вазйрами). Прежде чем войско вступает на вражескую территорию, высылаются лазутчики. Воины-пери сражаются в сияющих доспехах. Все войско, или его элитную часть составляют конники. Главным оружием служит меч и копье (у всадников) [*Энциклопедия...*, 1986, с. 368–372; *Книга тысячи и одной ночи*, т. 7, 1960, с. 117]³⁰.

В известной иранской сказке *Семь приключений Хатима* главный герой встречает юношу-пери, сына Афраса, царя Сирии. Здесь мы видим яркое свидетельство зеркального отражения сверхъестественного мира на мир земной. Сын царя-пери хочет покорить при помощи воинов некий край, и для этой цели истребить всех людей, населяющих его. Но Бог не допустил этого — у воинов-пери повыпадали все перья, а царевич обратился в змея.

В этой же истории рассказывается о войне пери против дйвов. На отряд пери нападают дйвы-людоеды и уводят их в плен. В ответ царь пери приказывает своим вазйрам снарядить войско в поход. Афрас высылает лазутчиков, которые доносят, что царь дйвов находится на охоте со своими приближенными. Воины пери разбивают дйвов и пленяют их царя Макраса [*Энциклопедия...*, с. 368–371].

Гораздо более сложным является вопрос о трансформации пери в иранском фольклоре. Как уже упоминалось, в предыдущей традиции пери никогда не отождествлялись с «воинами света». Однако образ таких воинов был знаком иранцам с древности. Это сверхъестественные существа зороастрийской мифологии — *фравашии*. Фравашии (авест. *fravašay-*, ср.-перс. *fravard*, *fravahr*, *frō har*, *frava(x)š*) в зороастрийской мифологии являются душами предков. Корнями их образ, видимо, восходит к общей индо-иранской мифологии, где их аналогами являются древнеиндийские *питары* — «предки», оказывающие покровительство своему роду. Согласно общепринятой реконструированной дозороастрийской иранской мифологии. Своих фравашии имеют горы, леса и озера. Реформатор Заратуштра выступил против этого культа. Однако по ходу распространения зороастризма, их почитание не пресеклось, но, наоборот, официально закрепилось в зороастрийском каноне. Фравашии посвящен Яшт 13 (*Фравардйн-яшт*) Авесты. Согласно ему, эти создания являются некими аналогами христианских ангелов хранителей. Они предсуществуют появлению на свет человека. После его рождения фравашии соединяется с телом, а после смерти — улетает ввысь. Там они пребывают до Дня Воскресения. Фравашии являются помощниками Ахура-Мазды, поддерживая мировую гармонию, обороня творение от злых созданий Ангро-Майнйу (Ахримана). Дозороастрийский мотив фравашии, как хозяев гор, рощ и водных источников сохранился в

поверии, что они заставляют течь воды — источник жизни. Наибольшей силой обладают фравашаи праведников. Свою фравашаи имеет сам Ахура-Маздā. Поклонение им обеспечивает процветание и покровительство просящему, обилие дождей для своего края. В конце *Фравард̄ин-яшта* (85–158) приводится «Мемориальный список» — прославление фравашаи легендарных иранских царей и героев (от Гайōмарта до Заратуштры). Кроме того, в тексте встречаются имена божеств-покровителей, почитаемых как Фравашаи (Нмāнийя — покровитель домашнего очага, Вй̄сйа — деревень, Зантума — поселений, Дахйума — стран). Фравашаи посвящен первый месяц зороастрийского календаря — *Фравард̄ин* (н.-перс. *фарвард̄ин*) (21 марта — 20 апреля), а также последняя декада в году (10–20 марта), включая пять дополнительных дней — праздник (гахāнбār) Хамаспатмаэдайа, когда им приносятся одежда и мясо.

Сложным вопросом является разграничение статуса фравашаи и обычных душ (урвāн). В двух отрывках *Фравард̄ин-яшта* (49–52, 96–144) они полностью идентифицируются с душами. В другом месте (149, 155) фравашаи и душа определяются как разные составляющие загробного существования. Такую же мысль содержит ряд пассажей в пехлевийских текстах. В литургических текстах фравашаи всегда упоминаются наряду с душами, а иногда полностью отождествляются.

В *Авесте* фравашаи описаны, как крылатые существа женского пола в доспехах и с оружием. Именно этим, как подчеркивают среднеперсидские тексты, они отличаются от душ. В зороастрийских пехлевийских текстах фравашаи упоминаются именно как воины Ахура-Мазды, защищающие его творения от нападения ахримановских существ (Зāдспрам 3.2–3). Правда, и души-урвāн (*рувāн*) героев участвуют в битвах со злом наряду с ними. В *Бундахишне* фравашаи описываются восседающими на конях, с копьями в руках (Индийский Бундахишн 6.3). 99 999 мириад их охраняет от дэвов род Заратуштры, откуда, согласно зороастрийской сотериологии, должны появиться три спасителя (Индийский Бундахишн 32.9). Ровно 99 999 фравашаи с Большой Медведицей сторожат ворота ада, удерживая 99 999 дэвов, демонов и колдунов (Дāдестāн-и мēнōг-и храд 49.15–18). Такое же количество охраняет тело спящего богатыря Сāма от дэвов и демонов и священное растение Хōм в океане Варкаш (авест. Воурукаша) (там же 62 20–26). Противоречивы сведения о месте пребывания фравашаи. Согласно пехлевийской традиции, они пребывают вместе с Ормуздом (Ахура-Маздой), в отличие от душ, живущих в телах (Бундахишн 3.13) и в силу этого, на них не распространяется загробное воздаяние (Дēнкард 2.10–13). Однако, согласно народным верованиям, фравашаи населяют рай и ад, куда они возвращаются после праздника Хамаспатмаэдайа (Бй̄рūнй̄). Это свидетельствует о том, что, видимо, во времена до Заратуштры культ душ усопших и собственно фравашаи, как умерших героев различался. После прихода зороастризма оба культа стали совпадать [Чунакова, 2004, с. 47–49; Boyce, 2001, p. 195–199; Gnoli, 1986, p. 339–347; Kellens, 1987, p. 99–114; Narten, 1985, p. 35–48; Boyce, 1996, p. 117–129]³¹.

31 | Все ссылки даны только на пехлевийские тексты, на основании стандартной пагинации и не учитывают пазендские, изданные О.М. Чунаковой.

Позже выступившая на первый план роль фравашаи как доблестных воинов, вероятно, отразилась в институте джаванмарди («удальцов» — иранского «рыцарства»)³².

После исламского завоевания Ирана образ фравашаи был забыт и более не встречается. Одновременно с этим появляется образ воинов-пери, мужчин и женщин, бесстрашных борцов с силами зла. Можно утверждать, что образ фравашаи был замещен в сознании образом пери, переняв его характерные черты, чуждые образу зороастрийских пери.

В арабской традиции мотив о стране пери и войске пери несколько трансформируется. Иранский образ пери замещается более привычным образом джиннов (наиболее ранние повести — повесть о Хасане Басрийском, повесть о Джахнаше и Ситг аш-Шамс, вошедшая в *Историю о Хасибе и царице змей в 1001 ночи*). Иногда образы пери, ставших арабскими джиннами, тесно переплетены с характерными чертами дивов-джиннов (описание войск царства джиннов-пери в сказке о Хасане Басрийском).

Параллели в поведении воинов-пери и воинов фравашаи напрашиваются сами собой: дивы и пери, согласно фольклорной иранской традиции, — это два рода существ, ведущих друг с другом беспощадную войну, как и фравашаи с порождениями Ахримана. Заклятыми врагами пери являются дэвы и колдуны. В истории о Хатиме, например, царь пери Афрас грозит расправой всякому, кто проявит жалость к врагу. После окончания битвы с дивами следует беспощадное истребление всех пленных. Согласно зороастрийской традиции всякое порождение Ахримана должно быть умерщвлено, а акт умерщвления вредных тварей рассматривается как благое дело. Эта черта проявляется в умерщвлении т.н. храфстра (животных, созданных Ахриманом — муравьев, саранчи, скорпионов, жаб, ящериц, змей, черепах, волков) как мифическими созданиями (трехногий осел, рыба Кар)³³, так и простыми верующими.

Мотивация беспощадного умерщвления дивов пери в истории о Хатиме была уже малопонятна современникам, поскольку шла вразрез с тогдашней военной тактикой. Согласно объяснению рассказчика, царь дивов давал клятву Соломону, что не станет чинить людям зла, и был умерщвлен именно как клятвопреступник. При этом царь дивов Макрас притворяется, что съел Хатима, но перед угрозой страшной смерти сознается, где спрятал человека. Афрас клянется именем Соломона, что не причинит Макрасу вреда, поскольку они с ним одного рода. Однако когда Макрас рассказывает, куда спрятал Хатима и пленных пери, нарушает свою клятву, т.е. сам оказывается клятвопреступником. Дивов бросают в костер, а над их землей царь-пери назначает наместника из пери [*Энциклопедия...*, 1986, с. 371.]. Казнь в огне — это тоже зороастрийская реминисценция.

Этот же мотив мы встречали в описании похода иранцев на Мазандаран в *Шāх-нāма*, когда войско Кай Кāvūса убивает старых и молодых, сжигая жилища дивов. Напомним, что мотивация для рассказчика подобной резни (по объяснению самого Кай Кāvūса) состоит в том, чтобы не оставить в жи-

32 | Наиболее подробно этот институт описан в *Кāvūс-нāма* [Унсуралмаали, 1986, с. 104–112].

33 | О трехногом оселе и рыбе Кар см.: Чунакова, 2004, с. 133, 219–221.

вых ни одного свидетеля, который мог бы донести весть о походе иранцев до главных сил врага. Однако тут же рядом Кай Кāvūса заявляет о необходимости очистить от дīвов мир.

Интересна реминисценция ненависти пери к колдунам в сказке о Ҳасане Басрийском. Царевны-пери (джиннии) мечтают умертвить огнепоклонника-мага. С их помощью его убивает главный герой. Мотивация этой ненависти малопонятна: маг ненавидит царевен, говоря о них, как о гӯлях, джиннах и шайтāнах. Регулярно он подсылает юношей собирать хворост около их замка для своих опытов с золотом³⁴.

Таким образом, в арабо-персидской литературе зафиксированы следующие виды войн: джиннов друг с другом, битвы пери с дīвами, дīвов с пери и людьми, а также экзотический случай схватки с войском гӯлей. В результате устанавливаются следующие трансформации образов: джинны и гӯли контаминируются с дīвами, пери контаминируются с фравашаи, а также с джиннами. Ведение войн предполагает наличие социальной организации у сверхъестественных существ, которую, в целом можно рассматривать как следы иранского влияния.

Эти войны могут быть охарактеризованы как сакральные не только в связи с принадлежностью бойцов к сверхъестественным существам. Они ведутся не за богатство, политическое господство, поскольку не могут руководствоваться эфемерными целями. Они репрезентируют борьбу двух извечных начал — добра и зла. Люди, преследующие те же высокие цели, в свою очередь, вступают в сражение с противником, аккумулируя в себе космический принцип функционирования мира. В таком случае они могут надеяться на помощь свыше, от небесных воинств³⁵.

Это не означает, что сверхъестественные создания не ведут между собой бытовых войн. Правда, битв между пери не зафиксировано. Но в *Сказке о Ҳасане Басрийском* одна из уже упоминавшихся царевен из волшебного замка, говорит юноше, что царь страны джиннов (пери) может напасть на их замок и уничтожить его. Так как эта история — продукт поздней арабской трансформации, этот факт можно не учитывать. С другой стороны, очень часто войны развязываются сверхъестественными существами (джиннами, морскими царями) из-за бытовых споров. Например, просватав за сына дочь соседнего владыки и получив отказ, царь выступает с войском. Но этот мотив — результат поздней трансформации и играет, как правило, второстепенную роль в самом повествовании.

34 | Сбор хвороста магом — реминисценция сбора топлива для священного огня, не понятая арабскими слушателями и рассказчиками. Понятна и ненависть мага к силам тьмы. Но первоначальная подоплека этой истории остается неясной, в силу сильной трансформации ее предполагаемого оригинала.

35 | В связи с этим следует отметить бытование в исторических хрониках, географических сочинениях и прочих жанрах ученой мусульманской литературы сообщений о битвах сверхъестественных существ, которыми сопровождаются реальные сражения и которые можно наблюдать в небесных высях. Эти битвы интерпретируются как сражения джиннов-мусульман с неверными джиннами. (Анализ описания подобной битвы в сочинении Ибн Фадлāна см.: [Юрченко, 2007, с. 67–68].) Анализ влияния фольклорной традиции на ученую литературу до сих пор не проделан и может стать темой отдельного исследования.

Сокращения

BSOAS – *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. L.
EI – *The Encyclopaedia of Islam* / CD-Rom Edition. Leid., 1999.
Elr – *The Encyclopaedia Iranica* / Ed. E. Yarshater. L., 1985.
IJJ – *Indo-Iranian Journal*. Calcutta.

Список источников и литературы

- Басилов В.Н. Пережитки шаманства у туркмен-гёкленов // *Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии* / Под ред. В.Н. Басилова. М., 1986.
- Бертельс Е.Э. Райские девы (гурии) в исламе // *Избранные труды: суфизм и суфийская литература*. М., 1965.
- Бертельс А.Е. *Художественный образ в искусстве Ирана IX–X вв.* М., 1997.
- Герхард М. *Искусство повествования. Литературное исследование «1001 ночи»* / Пер. с англ. А.И. Матвеева. М., 1984.
- Демидчик В. П. *Мир чудес в арабской литературе XIII–XIV вв.: Закария ал-Казвини и жанр мирабиллий*. М., 2004.
- Жизнеописание доблестной Фатимы и повествование о подвигах ее славных предков* / Пер. с араб. и предисл. Б.Я. Шидфар. М., 1987.
- Жизнеописание Сайфа, сына царя Зу Язана* / Сокращ. пер. с араб. И. Фильштинского и Б. Шидфар. М., 1975.
- Жизнь и подвиги Антары (Сират Антара)* / Сокращ. пер. с араб. И. Фильштинского и Б. Шидфар. М., 1968.
- Йеттмар К. *Религии Гиндукуша*. М., 1983.
- Кауфман К.В. Согдийский извод сказания о Рустеме и «Шах-наме» Фирдоуси // *Иранская филология. Краткое изложение докладов научной конференции, посвященной 60-летию проф. А.Н. Болдырева*. М., 1969.
- Книга тысячи и одной ночи* / Пер. с араб. М.А. Салье. Т. 5–7. М., 1959–1960.
- Налич Т.С. *Ангелы и другие сверхъестественные существа в исламе*. М., 2009.
- Низами. *Семь красавиц* / Пер. В. Державина // *Пять поэм*. М., 1968.
- Согдийский фрагмент о Рустеме / Пер. И. Брагинского // *Поэзия и проза древнего Востока*. М., 1973.
- Унсуралмаали. Кабуснаме // *Энциклопедия персидско-таджикской прозы*. Душанбе, 1986.
- Чунакова О.М. *Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов*. М., 2004.
- Эмрах и Сельви и другие турецкие народные повести* / Пер. с тур., сост. и примеч. Х.Г. Короглы. М., 1979.

- Энциклопедия персидско-таджикской прозы. Душанбе, 1986.
- Юрченко А.Г. *Книга катастроф. Чудеса мира в восточных космографиях*. СПб., 2007.
- Bailey H. W. Airya // *BSOAS*. Vol. 21. 1958. No. 1/3.
- de Blois F.G. Simurgh // *EI*. 9, p. 615a.
- Borataev P.N., De Bruijn J.T.P. Pari // *EI*. 8.
- Boyce M.A. Fravaši // *EIr*. X, II.
- Boyce M.A. *History of Zorostranism*. 1. Leid.–N.Y.–Köln, 1996.
- Briggs K.M. The Human-Fairy Marriage // *Folklore*. 1956. 67/1.
- Chelhod J. Ifrit // *EI*. 3.
- Christensen A. *Essai sur la demonologie iranienne*. København, 1941.
- Danielli M. Letter // *Folklore*. 1953. 64/2.
- Fahd T., Rippin A. Shaytan // *EI*. 9.
- Gharib B. *Sogdian Dictionary*. Teheran, 1995.
- Gibson H.M. Status of the Offspring of the Human-Fairy Marriage // *Folklore*. 1953. 64/1.
- Gibson H.N. The Human-Fairy Marriage // *Folklore*. 1955. 66/3.
- Gnoli G. Le Fravaši et l'immoralita // *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*. Cambridge–Paris, 1986.
- Kellens J. Les fravašis // *Homo Religiosus 14: Anges et Démons / Actes du Colloque de Liège et Louvain-al-Neuve*. 1987.
- MacDonald D.B., [Masse H.], Boratav P.N., Nizami K.A., Voorhoeve P. Djinn // *EI*. 2.
- MacDonald D.B., [Pellat Ch.] Ghul // *EI*. 2.
- Mo'in M. Simurgh // *Dr. N.J. Unvala memorium volume*. Bombay, 1964.
- Narten J. Avestisch frauuaši // *IJJ*. 1985. 28.
- Omidshah M., Omidshah T.P. Gul // *EIr*. XI, 4.
- Raglan. Letter // *Folklore*. 1953. 64/3.
- Rose H.J. Letter // *Folklore*. 1953. 64/2.
- Ringgren H. *Islam, 'aslama and muslim*. Uppsala, 1949.
- Särkärâti B. Pâri. *Tâhqiḡ-e dâr hâšīye-ye osturšenâsi-ye tâtbiqi*. Tâbriz, 1350/1972.
- Sergeant R.B. Two Yemenite Djinn // *BSOAS*. 1949. Vol. 13. No. 1 (1949).
- Sims-Williams N. *The Sogdian Fragments of the British Library* // *IJJ*. 1976. 18/1–2.