

И. И. Надиров

ДЖАХИЛИЙА И ИСЛАМ: Очерк демонологии

И. И. Надиров

## ДЖАХИЛИЙА И ИСЛАМ:

Очерк демонологии

Серия  
«РЕЛИГИИ МИРА»

Редакционная коллегия:

С. И. Богданов, В. А. Дроздов, Б. В. Ерохин, Ю. А. Иоаннесян,  
В. П. Никоноров, Е. П. Островская, А. М. Прилуцкий,  
М. А. Родионов, Р. В. Светлов, Т. Ю. Сем, С. А. Французов,  
А. А. Хисматулин, А. Л. Хосроев

I. I. NADIROV

JAHILIYYA AND ISLAM:  
STUDIES  
IN DEMONOLOGY

Saint Petersburg  
The Herzen State Pedagogical University  
2021

И. И. НАДИРОВ

ДЖАХИЛИЙА И ИСЛАМ:

ОЧЕРК  
ДЕМОНОЛОГИИ

Санкт-Петербург  
Издательство РГПУ им. А. И. Герцена  
2021



ББК 86.33

Н17

**Надилов И. И.**

Н17 Джахилия и ислам: Очерк демонологии. — СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2021. — 440 с., ил. — (Религии мира).  
ISBN 978-5-8064-2905-7

Новая монография Ильнура И. Надилова «Джахилия и ислам: очерк демонологии» – эпиграфическое, историко-филологическое и этнографическое исследование – посвящена вопросам возникновения и динамике развития онтологических представлений о демонических существах, отраженных в арамейских и раннеарабских надписях и текстах Аравии, а также в доисламской поэзии, Коране, хадисах и богословской литературе, и охватывает период в пять веков (III-VIII вв.). По своей сути это опыт историко-религиозного описания верований, унаследованных исламом от джахилии, а также типология и классификация сверхъестественных существ, что ново в отечественной традиции. Работа ставит перед собой две основные задачи: 1) рассмотреть источники и исследования на предмет концептуальной эпигенетики изучаемой терминологии; 2) описать представления о джиннах и других сверхъестественных существах в доисламский период, а также проследить изменения их при переходе общества к исламу. Проводится оценка мифологем, параллельных в иудаизме и христианстве и других религиях, верованиях и культах Передней Азии, общих по происхождению или заимствованных ранним исламом. На базе обширного круга источников автор доказывает языческие корни демоники «джинн» в исламе.

Данная книга является третьей авторской работой, посвященной языческим представлениям, укоренившимся в исламе.

**ББК 86.33**

**Nadirov I. I.**

Jahiliyya and Islam: Studies in Demonology. — St. Petersburg: The Herzen State Pedagogical University, 2021. — 440 p.  
ISBN 978-5-8064-2905-7

This book is an epigraphic, historical-philological and ethnographic research, and devoted to the problems of the emergence and dynamics of the development of ontological ideas about demonic beings reflected in the Aramaic and early Arab inscriptions and texts of Arabia, as well as in pre-Islamic poetry, the Qur'an, hadith and theological literature, and covers a period of five centuries (III-VIII centuries). In its essence, this is an experience of the historical and religious description of the beliefs inherited by Islam from time of jahiliyya, as well as the typology and classification of supernatural beings that is new in the domestic tradition. The work contemplates two main objectives: 1) to consider the sources and studies for the conceptual epigenetics of the terminology under study; 2) to scrutinize the concept of the jinn and other supernatural beings in the pre-Islamic period, and also trace their changes in the transition of society to Islam. An assessment is made of the mythology parallels to Judaism and Christianity and other religions, beliefs and cults of the Near East, common in origin or borrowed by early Islam.

This book is a third part of studies dedicated to Pre-Islamic religious concepts that left an imprint on Islam and survived up to date. Based on a wide range of sources, the author argues in favour of pagan origin of the jinn demonym.

© И. И. Надилов, 2021

© С. В. Лебединский, дизайн обложки, 2021

© Издательство РГПУ им. А. И. Герцена, 2021

ISBN 978-5-8064-2905-7

*Моим сыновьям с любовью*

## От автора

В конце 80-х – начале 90-х годов я находился в длительной командировке в Сирии, где мне впервые довелось столкнуться с такой неотъемлемой частью жизни мусульман, как суеверие и предрассудки; в особенности это касалось стремления обезопасить дом и домочадцев от злых духов. Тогда и появилась идея создания научной статьи на данную тему, но собранный впоследствии материал позволил перерос в более объемную работу, окончательный вариант которой и предлагается в этой монографии.

Работа предназначена не только для ученых специалистов в вопросах культуры и религии арабских стран Ближнего Востока, но и для массового читателя, в особенности пытливого и непредубеждённого.

И. Н.

Санкт-Петербург — Кирения, Кипр

## Источники

Понятно, что к источникам, в той или иной степени касающимся джиннов, — а джинны обычно представляются обывателю иррациональным явлением, — следует подходить осторожно, ибо это иррациональное уже само является удивительным феноменом ислама. Хочется надеяться, что такой подход был выдержан. В работе предпринята попытка показать, что вера в джиннов была неотъемлемой частью аравийской жизни задолго до ислама. Также хочется надеяться, что предлагаемое вниманию читателя исследование сможет в определенной мере прояснить и некоторые неясные коранические и, отчасти, интертестаментарные вопросы, связанные с демонами (джиннами). В работе мы стремились показать, насколько тесно исламская догма связана с языческими верованиями, и до какой степени, вопреки сильному единобожию, она сохранила следы этих древних верований.

Одним из основных источников по доисламским представлениям о демонических силах в Аравии являются надписи, в основном арамейские. Надписи найдены в областях проживания северных арабов, охватывающих территории Сирии, Nabatei и северо-восточной Аравии, а также Северной Месопотамии. На основе этих эпиграфических данных предпринята попытка сведения воедино некоторых общих для семитоязычных народов обрядов, которые так или иначе были восприняты исламом. Из них нужно особо отметить термины, прямо связанные с джиннами (*ghu'*). Важны и другие, в частности греческие и римские надписи, ибо оставили об арабах и их верованиях бесценные свидетельства. Объем надписей, как и информации древних авторов по данному вопросу, относительно невелик и большей частью изучен, однако ведущиеся на Ближнем и Среднем Востоке раскопки и изыскания продолжают вводить в научный оборот новые эпиграфические и археологические артефакты, связанные с нашей темой. В конечном счете, это вносит новые оттенки в понимание представлений древних о божествах и демонах.

В работе мы также пользовались рядом сводных работ, изданных на европейских языках, и, разумеется, периодическими изданиями на арабском и других восточных языках, публикующими найденные надписи и комментирующими тексты, связанные с данной тематикой.

Кроме того, для сравнения представлений о демонах языческих арабов и мусульман с иудейскими и христианскими воззрениями привлекались Танах и Новый завет, а также их переводы на греческий язык. Книга Исаяи по хронологии описанных событий состоит из трех частей. Интересующие нас главы, в особенности 14:12–13, относятся к ассирийскому периоду (VIII в. до н. э.), а также к событиям начала заката Вавилонского царства (около 547–538 гг. до н. э.). Из Нового завета для нас были интересны главы Евангелий от Матфея и Луки (дат. 80–100 гг.), посвященные путешествию Иисуса из Галилеи в Иудею, где среди притч и чудес описываются демоны.

Для Аравии периода джахилии были характерны представления о «естественной» солидарности божества и его почитателей. Связь между людьми племени и их богом, *per se*, — та же связь кровного братства, соединявшая в языческом обществе одного человека с другим, и тот же единственный принцип нравственных обязательств. Именно в эту эпоху возникают представления о контакте между человеком и джинном, сначала в среде прорицателей, а позднее — в среде поэтов.

Вместе с тем, нельзя забывать, что кроме иудаизма и христианства, на Аравию, в особенности Южную Аравию, оказывали влияние другие религии, например, зороастризм, а также поздние его модификации, сложившиеся под влиянием христианства. Учитывая всю эту сложную картину взаимно переплетавшихся верований и религий, сложившуюся в арабской среде, можно предположить, что более древние иранские *дэвы* вполне могли быть прообразом местных джиннов.

Несмотря на достаточно скудные данные доисламских поэтов о джиннах и их проявлениях, они все же позволяют говорить о том, что эта категория категория сверхъестественных существ была чисто арабской по происхождению и отличалась от ангелов, несущих абсолютное благо, и демонов с их абсолютным злом в

предшествующих монотеистических религиях. Более того, надписи позволяют говорить о джиннах как о божествах.

В Коране упоминаются ангелы, джинны и другие сверхъестественные существа, причем признается, что они, как и люди, бывают правоверными и *кафирами*. Две Суры провозглашают, что проповеди Мухаммада адресованы не только людям, но и джиннам (55, «Милосердный», и 72, «Джинны»). Люди поклонялись джиннам (К 34:41), надеясь на получение их защиты: «Мужи среди людей прибегали к мужам среди джиннов» (К 72:6).

Коран позволяет проследить определенную динамику представлений об ангелах и джиннах, причем в отношении последних она более драматична.

Коран, этот особенный текст сакрального характера, подлинное значение которого всегда шире его непосредственного смысла, постоянно дополняется ассоциациями и образами, возникающими у читателей. В различные эпохи, в разной социально-культурной и этнополитической среде круг этих ассоциаций существенно различался. Изучение мусульманской экзегетики в диахронном аспекте как реакции арабо-мусульманского общества на Коран представляется, таким образом, попыткой воссоздания подлинной истории памятника.

Сунна, в глазах подавляющего большинства богословов, — это практическое применение Корана, которое может быть через прямые слова пророка. На арабском языке сунна означает «обычай, пример», и указывает на собственно пророческую традицию, совокупность преданий о деяниях и сентенциях Мухаммада, т. н. хадисов (ед.ч. *hadīth*, мн.ч. *ahadīth*).<sup>1</sup> При жизни пророка, во исполнение его собственного запрета, сунна не записывалась, а передавалась изустно (это не касалось Корана). Полагают, что

---

<sup>1</sup> На первый взгляд, между сунной и хадисами нет существенной разницы, ведь хадисы в совокупности и представляют собой «сунну». Хадис с арабского переводится как «сообщение», «рассказ», «описание», в то время как сунна буквально значит «практика», «обычай». Сунна — это действия и высказывания пророка Мухаммада, его реакция на различные события; по сути это — одна из форм описаний жизни и действий пророка. Хадисы же суть рассказы, фиксирующие сунну. При этом хадисы подразделяют на «слабые» (*da'if*) и «хорошие» или «действительные» (*hasan*).

такое запрещение было связано с опасением Мухаммада, что Коран будут смешивать с сунной, однако позже он позволил записывать хадисы.<sup>2</sup>

Сборники хадисов стали составляться с сер. VIII в. Мусульмане-сунниты считают авторитетными шесть основных собраний хадисов, называя их «Кутуб ас-Ситта».<sup>3</sup>

При работе с материалами хадисов использовались все доступные нам сборники, при этом основная информация была почерпнута из ал-Бухари, Ибн Маджа и Малика б. Анаса.<sup>4</sup> Учитывались общие замечания по ранним толкованиям хадисов и по вопросам эсхатологии.<sup>5</sup>

Тафсир (от *fasara* – «комментировать, толковать») выступает в качестве важнейшей после Корана частью мусульманской религиозной традиции. Толковать Коран начали еще при жизни Мухаммада. Ввиду того, что некоторые обстоятельства и события того или иного *айата* не всегда были понятны новообращенным, они нуждались в комментарии. Судя по всему, можно с

<sup>2</sup> Хадис состоит из двух частей — самого текста, излагающего некую историю (*matn* – «текст»), и иснада, т. е. списка передатчиков хадиса (*isnād* – «цепочка передатчиков») — людей, которые в тот или иной период истории передавали информацию друг другу. По мнению М. Родинсона, для сложения наиболее ранних традиций, связанных с Посланныком Аллаха, потребовалось около 125 лет (Rodinson, 43).

<sup>3</sup> *Сахих ал-Бухари*, сборник хадисов, собранный Мухаммадом б. Ибрахимом ал-Джа'фи ал-Бухари (810–870), включает в себя 7275 хадисов; *Сахих Муслим*, хадисы, собранные Муслимом б. Хаджаджом ал-Кушайри ан-Нисабуром (820–875), включает в себя 9200 хадисов; *Сунан ал-Сугра*, сунны, собранные Ахмадом б. 'Али б. Шу'айб ан-Наса'и (830–915); *Сунан Абу Давуд*, сунны, собранные Сулайманом б. ал-Аш'асом ас-Сиджистани (Абу Давуд) (817–888); *Джами' ал-кабир ат-Тирмизи*, собрание хадисов Мухаммада б. 'Исы ат-Тирмизи (824–892); *Сунан б. Маджа*, собранные Мухаммадом б. Йазидом ал-Казвини (Ибн Маджа) (824–887). Именно последний дает довольно развернутую характеристику джинов. Авторитетом пользуются еще три сборника хадисов: *ал-Муаватта* Малика б. Анаса (713–795); *Муснад* Ахмада б. Мухаммада б. Ханбала (780–855), содержит 40000 хадисов (ShEI, 20–22); и *Муснад* 'Абдаллаха ад-Дарими (797–869).

<sup>4</sup> Кроме них, использовались переводы на европейские языки некоторых доступных сводов, таких как «Les Traditions de Bukhari» О. Худаса и «The translation of the meanings of Sahīh al-Bukhari» Мухсина Хана и др. Разумеется, при изложении мы нередко обращались к работе Э. Риппина (Rippin 1988).

<sup>5</sup> *Sawwaf*, 135–145; *Ayoub Mahmoud*, 189–192; *Kister* 1988, 82–116.

достаточными основаниями утверждать, что традиция письменной фиксации тафсиров существовала уже к сер. II в. хиджры.<sup>6</sup>

Наиболее существенными для нашего изложения были тафсиры Ибн Касира, Табари и ал-Куртуби.

В предлагаемой на суд читателя работе в той или иной степени освещаются взгляды на джиннов ряда доисламских и исламских религиозных мыслителей. Среди них Джахиз (*Kitāb al-hayawān*), Са'либи (*Kitāb simar al-qulūb*), Газали (*Ihya 'ulūm al-dīn*), Дамири (*Ḥayāt al-hayawān al-kubra*), Казвини (*'Ağā'ib al-Maḥlūqāt wa Ġarā'ib al-Mawjūdāt*), Ибн Таймийи (*Kitāb al-Jinn*) и некоторых других. Кроме того, анализируются и некоторые частные вопросы, связанные с джиннами, которым посвятили свои трактаты Шибли (*Ākān al-marḡān*) и ас-Суйути (*Laqt al-marḡān*).

---

<sup>6</sup> См. Резван 2001.



## Примечания к стилю

Для удобства восприятия арабские термины и имена, а также цитируемые стихи даются в латинской транскрипции и выделяются, как правило, курсивом, если встречаются в главе впервые (напр. *talbiya*). Далее они, чаще всего, даются обычным шрифтом. Буквы арабского алфавита транслитерированы следующим образом: q для передачи k, ġ для dj, ġ для gh, ħ для kh, š для sh, ḍ для dh, и ṭ для th.<sup>7</sup> В сносках допускается передача в арабской транскрипции, но только для цитат арабского письма.

Исламские арабские термины, упоминаемые в *Webster's Third New International Dictionary Unabridged*, такие как Коран, Хадисы, Шариат, Сунна, Сура и т. д., пишутся с заглавной буквы, но курсивом не выделяются. Похожие термины, обозначающие священные тексты, такие как Талмуд, Тора, Библия или Ветхий завет, указываются с заглавной буквы.

Имена собственные, а тем же целый ряд терминов на арамейском, древнееврейском, сирийском и греческом языках воспроизводятся в оригинале. Впрочем, иногда — в стандартной транслитерации строчным латинским курсивом, следуя тем же условиям, что использовались, например, Д. Хиллерсом и Э. Куссини.<sup>8</sup>

Буквы мандейского алфавита передаются для удобочитаемости еврейским шрифтом с незначительными добавлениями диакритики, а в латинской транслитерации выделяются полужирным шрифтом.

Для обозначения библейских книг использовались два способа: при ссылке на канонический текст Ветхого Завета — обычный шрифт, например, Ис. или Вт., для передачи Книг Исаяи и Второзакония, соответственно; при ссылке на еврейскую Библию — курсив, например, *Йеш.* для Исаяи, *Деварим* для Второзакония, и т.п. Эти сокращения даны в Списке аббревиатур.

---

<sup>7</sup> Разумеется, за исключением случаев, когда именно в такой транскрипции делается ссылка в работе другого автора.

<sup>8</sup> *Hillers–Cussini* 1996.

Большая часть ссылок на арабские тексты состоит из номера тома (если он имеется), за которым следует номер страницы. Например, Muğnī 16:27 означает *Ibn Qudama*, Muğnī wa-š-šarḥ al-kabīr, том 16, страница 27. Или: *Buḥārī*. Beginning, 2:245. No. 543 означает al-Buḥārī, Beginning of Creation, том 2, страница 245, Хадис 543. Или: *Saḥīḥ al-Buḥārī*, 80/12 означает Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, Hadīṭ 80, Line 12. Иногда ссылка имеет такой вид — *Nawawī* 5:16:239, что означает *Nawawī*. Ṣarḥ Ṣaḥīḥ Muslim, том 5, ч. 16, страница 239, или Lisān III:17, l. 12 — *Ibn Manẓur*, Lisān al-‘arab, том 3, страница 17, строка 12.

В арабских именах «б.» (*b.*) используется как сокращение слова «ибн» (*ibn*) «сын такого-то».

Иногда в конце абзаца приводятся ссылки на тех или иных авторов, исследования которых использовались в этом фрагменте. В основном, такие ссылки касались старых арабских источников, но также и сиглов надписей. В таких случаях после имени автора или произведения ставились том и страница, например, Muğnī I:17.

При цитировании Корана использовался перевод И. Ю. Крачковского и, реже, Д. Н. Богуславского, что в ряде случаев дает, на наш взгляд, более точное толкование коранических смыслов. Все цитаты из мусульманского Писания оформлены следующим образом: К 2: 16 (Коран, *Сура* 2: *āyat*16).

## Краткий обзор исследований

В исследовательской литературе работы о джиннах и шайтанах, а также об их доисламской и коранической роли, начали публиковаться еще в XIX в. Число арабоязычных работ о джинне и шайтане на данный момент столь велико, что мы сошлемся лишь на ключевые.<sup>9</sup> Что до западноевропейских штудий, то их относительно немного. Кроме монографий Ю. Вельгаузена, В. Эйхлера и Г. Хентшеля, следует упомянуть статьи Й. Хаммера-Пургшталля по материалам ас-Са'либи<sup>10</sup> и И. Гольдциера о роли джиннов в поэтическом творчестве доисламских арабов,<sup>11</sup> ставшие ключевыми в изучении арабской демонологии на то время.<sup>12</sup>

Поэтические произведения доисламских арабов, в той или иной степени дающие материал о джиннах и шайтанах, цитируют и комментируют в своих работах Р. Николсон, М. Бравманн и А. Паласиос, а также ар-Рафии.<sup>13</sup> Из отечественных исследований для нашей работы был полезен базисный труд Вл. В. Полосина «Словарь поэтов племени 'абс».

Как можно заметить, специальных работ в исследовательской литературе, посвященных анализу представлений о природе и функциях джиннов в доисламский период, мало, равно как, за редким исключением,<sup>14</sup> и обобщающих работ о сверхъестественных существах в первые века победы мусульманства, в отличие, скажем, от исследований по интертестаментарным существам.<sup>15</sup>

В российской исторической науке обобщающих работ по демонологии Аравии нет, как практически нет и специальных

<sup>9</sup> Ограничусь указанием на них у Абдаллы ал-Мусадда: *al-Musadd. Al-Ginn wa-s-sayātīn*, 101 и сл.

<sup>10</sup> *Hammer-Purgstall* 1852.

<sup>11</sup> *Goldziher*, Abh.; *idem*. Muh. St.

<sup>12</sup> Касаясь более современных исследований, данная тема в той или иной степени затрагивается в следующих работах: *Zbinden* 1953; *Awn* 1983; *Macdonald* в EI II: 209–222; *Fahd* 1966, 69–76; *idem*. 1971; *Hentschel* 1956; *Muhammad Asad* 2003.

<sup>13</sup> *Nicholson* 1969; *Bravmann* 1972; *Palacios* 1926 (repr. 1968); *Al-Rafi'i* 1974.

<sup>14</sup> *Heminger* 1959, 115–140; *Hentschel* 1997; *Lebling* 2010.

<sup>15</sup> *Finkelstein* 2002.

исследований по отдельным проблемам, за исключением нескольких статей. Из энциклопедических материалов — это статьи М. Б. Пиотровского об ангелах, Бураке, гуриях, Иблисе и шайтанах,<sup>16</sup> а также П. В. Башарина о гулях, гуриях, джиннах и шайтанах, а также об ангелах в исламе.<sup>17</sup>

Несколько лет назад из печати вышла книга за авторством Т. С. Налич «Ангелы и другие сверхъестественные существа в исламе», но она, во-первых, сфокусирована в основном на коранических сюжетах и ограничена Кораном, Сунной и тафсирами, а во-вторых, при достаточной фактологии и обстоятельности изложения, к сожалению, не свободна от существенных замечаний.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> *Пиотровский* 1991.

<sup>17</sup> *Башарин* 2009, 45–63.

<sup>18</sup> *Налич* 2009. См. так же рец. *Башарин*.

## ВВЕДЕНИЕ

Если сравнивать исламскую и христианскую религиозные доктрины, то заслуживает внимания один существенный фактор. Христианство, даже в периоды наиболее жестоких гонений инквизиции, не вытесняло светской власти полностью. Ислам же как религия и форма социальной организации, в свою очередь, охватил все стороны общества, определив характер экономических отношений и формы социальной и политической структуры, бытовое поведение и культуру верующих. Здесь вера в джиннов — одно из главных требований, и демонические существа такого рода в Коране возведены в ранг, сосуществующий с человеческим родом. Память поколений донесла до нас достаточно, чтобы судить о месте джиннов в мусульманской культуре, однако же в религиозно-историческом контексте нужно говорить и о преемственности данного понятия и явления.

Представления о демонах уходит корнями вглубь веков, во «времена эмпирического дуализма анимистических воззрений на мир, согласно которым вся природа населена духами, неусыпно воздействующими на человека и его судьбу».<sup>19</sup> Речь идет о том времени, когда целостность выражалась через любую пару оппозиций — добра и зла, дня и ночи, земли и неба, столкновение которых и составляло смысл существования мира.

Традиционно демон представлялся злым духом, дьяволом, хотя это, по существу, является сильным обобщением. В политеистических религиях разделение на богов и демонов было

---

<sup>19</sup> *Eliade* 1958. Pt. VI: 1a, § 4.

довольно изменчивым явлением: некоторые демоны мыслились добрыми, в то время как отдельные боги были способны творить явное зло. В монотеистических идеологиях, в свою очередь, вредные сущности представлялись либо слугами единого бога, исполняющими волю последнего, и в этом случае были тесно связаны с ангелами, либо причислялись к его врагам. И те, и другие обладали разумом и сверхъестественными способностями. В раввинистической литературе демоны именуются «нечистыми духами» или «злыми сущностями», населяющими пустынные земли.

Религиозные представления иудеев, христиан и мусульман были проявлением единого культурного мира. Эти представления можно найти в Коране, но нужно понимать и то, что последний был частью единого целого. При этом, по точной оценке М. Пиотровского, именно благодаря Корану мы можем понять многие важные черты этого целого.

Как свидетельствуют мифопоэтические традиции разных народов мира, демоны представляются сущностями менее могущественными, чем боги, и наделяются меньшей индивидуальностью и независимостью. У доисламских бедуинов, жизнь которых протекала между скалами и пустыней, само существование подразумевало ежедневную борьбу за выживание. Такое напряжение не оставляло места для какого-либо развития родоплеменной системы, и, соответственно, вместе с неразвитым обществом не развивалась и религия. Во всяком случае, на момент прихода ислама древнее язычество испытывало упадок, как и вся родовая структура общества. С другой стороны, очевиден и тот факт, что отступление языческих верований, сопровождавшее распространение ислама, нельзя назвать резким: для отказа от своих прежних племенных богов и охраняющих духов требовалось время. С появлением новой религии пришли новые идеи, в сознании бедуина стали укрепляться мысли о будущей жизни, вечности, загробном воздаянии Рая (*ġannat*). Давно привычные кочевому арабу *ġihad* (рвение) и *'anima* (добыча) приобрели иное осмысление под новым могучим импульсом.

Отношения с джиннами и их таинственным миром, связанным с пламенем огня, до сих пор продолжают будоражить умы и сердца

арабского простого народа. Они столь же загадочны, сколь и пугающи: это бесконечный источник людских переживаний и несчастий. И все же, как верят мусульмане, у джиннов бывают добрые импульсы, и они способны не только мешать, но и помочь.

Это — сверхъестественные существа, традиционно воспринимаемые как невидимые для глаза человека, скрытые, прячущиеся и не заметные. По оценке средневекового персидского ученого-энциклопедиста и философа Мухаммада Ф. ар-Рази, этот дух связан с миром, не постигаемым через органы чувств. Толкователь Корана Са'лаби отмечает, что джинны не доступны зрению человека, но могут быть узнаны сердцем. Также полагают, что сверхъестественные существа видимы для некоторых «особых» людей. Для Корана и Сунны известны несколько видов таких существ: это джинны, дьявол, шайтаны и ангелы.

Как бы удивительно это не звучало, но джинны воспринимаются как реальные и осязаемые существа огромной частью населения планеты. Здесь жители и Ближнего Востока, и Северной Африки, и Юго-Восточной Азии, и других регионов с преобладанием мусульманского населения. Вместе с тем не лишне добавить, что образованные элиты исламских стран в известной степени размывают эти верования, видя в этой идее спиритуалистическую и даже метафорическую концепцию.

Однако мусульмане, убежденные в дословной истинности Корана как слова Аллаха, переданной Пророку Мухаммаду через ангела Габриэля (Джибрила), не смеют отрицать указаний в отношении джиннов. Коран представляет джиннов как разумных существ, хотя и отличных от людей, но имеющих с ними и общие черты. Лишь отдельные течения ислама, такие как джахмиты<sup>20</sup> и му'тазилиты,<sup>21</sup> отрицают существование джиннов.

---

<sup>20</sup> Основана в VIII в. Джахмом б. Сафваном. Он отрицал все «прекрасные качества» Аллаха, кроме качеств Всемогущества и Создателя. Он также утверждал, что если человек верует, дурные дела его не коснутся, и он не будет за них наказан. Он отрицал свободу воли и не верил в вечность Рая и Ада. Его последователи, начали с XI в. постепенно перенимать воззрения аш'аритов (Shorter Encyclopedia of Islam, 83).

<sup>21</sup> Школа основана в VIII в. Василем б. 'Ата и 'Амром б. 'Убайдом, учениками ал-Хасана ал-Басри. Основным догматом школы *mu'taziliya* являлось утверждение, что существует промежуточное состояние между верой и безверием, в которое верующие впадают в случае совершения крупных грехов. Догмат о свободе



Примечательно, что ни в одном из семитских языков Древнего Ближнего Востока, включая древнееврейский и арабский, нет общего термина для обозначения демона. Вместе с тем, местные традиции, в частности в Аравии и Палестине, говорят о существовании джиннов также у евреев и христиан. В некоторых странах ислама, например, Индонезии, считают, что джинн способен уверовать и в другие религии (буддизм и индуизм).<sup>22</sup>

Для адекватного представления об отношении мусульман-арабов к джиннам и шайтанам нужно оказаться в их среде, желательно не ограниченной одной страной. Мне такая возможность представилась. Некоторые сведения о таких представлениях удалось собрать из первых рук за время пребывания в Сирии (я работал несколько лет арабским переводчиком в нач. 90-х гг.), Египте и Судане (уже значительно позднее). Частью собранного материала я обязан и частым поездкам в Индию.

Джинны были издавна известны жителям доисламской Аравии как своего рода природные духи или же незначительные божества. Связь с ними может наделить человека огромными возможностями. Как полагает традиция, поэты и провидцы, если вступают в особые отношения с джиннами или становятся одержимыми, обретают магическую силу. Устойчивая синтагма *ins wa ġinn* (люди и джинны), довольно часто упоминаемая в Коране, получила развитие в доисламскую эпоху, и, в частности, встречается в поэзии того времени.<sup>23</sup> Характерно, что в Коране

выбора был добавлен в ответ на принцип предопределенности Джахма и сторонников-джахмитов. Позднее теологи школы добавили иудео-христианский догмат о вездесущности Бога. Му'тазилитская доктрина стала официальным учением Аббасидского халифата и более 100 лет принудительно насаждалась в мусульманском мире (до XII в.). Она сохранилась как основа теологии шиизма среди исна'ашаритов и зайдитов (ShEI, 421–426).

22 Согласно современному исследователю Корана Шаббиру Ахмаду, коранический взгляд на джиннов можно толковать как касающийся существ, во многом близких бедуинам (учитывая тасриф, т.е. многократное повторение одной и той же мысли в разных местах и разными словами). Как нечто скрытое в зелени, трактуется и слово *Jannah*, происходящее от того же корня. Предполагается, что когда джинны или бедуины становятся оседлыми и цивилизуются, их называют *ins*. О последних автор говорит, что это «Urbanites = Humans including the nomads»: Šabbir Ahmad 2003. Glossary, XV.

<sup>23</sup> Полосин 1995, 40, 95. См. также: Власова, 266.

слово *инс* всегда сопровождается словом *джинн* либо *джанн* (с одинаковой семантикой). Учитывая противоположность значений корней 'n-s («видеть, замечать») и j-p-n («скрывать»), данное словосочетание указывает на древнее противопоставление мира скрытого миру явному, зафиксированное в этих древних словесных формах.

Джиннам приписывают человеческие качества; их знания ограничены, но они имеют свободу воли. Они могут либо покориться богу, либо противиться ему, за что бог будет их судить. В народной религии, а тем более в маргинальной ее части, — это духи, ответственные за чуть ли не все чрезвычайные события, даже чудеса, и виновные во многих видах заболеваний. Для управления ими или удержания их от зла изготавливаются особые амулеты.

Когда ислам распространился за пределы Аравии, вера в джиннов ассимилировалась с местными верованиями, от Африки до Ирана, Индии и Юго-Восточной Азии.<sup>24</sup>

При обращении к демонологии ислама важно помнить, что, по сути, мусульманская традиция — едва ли не единственный источник информации о верованиях джахилии, имеющийся в нашем распоряжении, и здесь ситуация сравнима с той, когда для представлений об иудаизме I в. выявлялась почти полная зависимость от раннехристианской литературы. Несмотря на это, по мнению современных исследователей, эпоха джахилии была той основой, на которой родился ислам, и чем глубже будет наше понимание этой основы, тем легче нам осознать истоки, причины и составляющие новой религии.

Существует несколько теорий, объясняющих веру в джиннов у древних арабов.<sup>25</sup> Анимистическая теория Ю. Вельгаузена в свое время приобрела сторонников, и подразумевает линейную эволюцию (*linear Evolution*) от полидемонизма к монотеизму через политеизм. Согласно В. Р. Смиту, джинны суть пережиток ранней, тотемной стадии развития бедуинов; по ранним верованиям, различные кланы джиннов (*ginn-clans*) воплощались в конкретных

---

<sup>24</sup> O'Donnel, *Campo* 2009.

<sup>25</sup> Henninger 1963, 280–282; *idem.* 1959, 121–124.

животных, которые имели особые связи с тем или иным племенем, став в итоге их эпонимом и защитником.<sup>26</sup>

Согласно монотеистическому учению, священное сосредоточено в одной всемогущей и всезнающей сущности, в то время как в многобожии это священное было рассредоточено, рассеяно среди множества существ, мест, объектов и практик. Разница между этими религиозными системами реальна и существенна.

В реалиях предшествующих современным обществ, когда главное место в сердцах людей занимала религия предков и природные верования, и, соответственно, отсутствовала светская жизнь, — монотеизм по самой своей сущности был непримирим к любому проявлению ереси. Должен был быть только один истинный бог, все остальные же — бессильные мошенники, а те, кто поклоняется им, — не просто ошибаются, но должны быть прокляты, и нужно с ними бороться или, по крайней мере, избегать. Однако в ситуации, когда вы верите во многих богов, не было особых причин для враждебности к чужим богам, как не было и препятствий, чтобы оказывать им и их поклонникам свое почтение. «Когда вы входите в деревню, клянитесь ее божеству», — гласит старинная арабская пословица. Во-вторых, слова, исходящие от этого уникального всемогущего бога должны были быть абсолютной истиной, и, соответственно, регулировать жизнь верующих и объяснять их мир.

С другой стороны, политеизм, по самому определению, лишен подобного единства и последовательности. Это пестрое мировоззрение, — мировоззрение, связанное с многочисленными и разнообразными обязанностями, возлагаемыми на людей природным миром и его силами. Политеизму предшествовал полидемонизм, но не значит ли это, что политеизм есть не что

---

<sup>26</sup> Lectures, 126–139; «тотемная» теория Смита, видевшая тесную связь между джинами и животными, опровергается, в частности, Эдвардом Вестермарком: *Westermarck* 1899, 266–268. Последний считает, что это совершенно разные сущности: животное является предком и другом; мести его не страшились, поскольку оно уже убито. Вместе с тем, по противоположному мнению Йозефа Хеннингера (*Hemninger*, см. supra), не следует думать, что эти боги сначала прошли стадию духов или демонов и что небесные существа — это позднейшее, чем земные духи, явление.

иное, как именно полидемонизм, прошедший определенную переработку? Попытаемся в этом разобраться.

Хотя понятие *джинны* относится ко всем невидимым существам и обозначает как демонов, так и ангелов, было бы слишком схематично представлять тогдашний мир как состоящий только из высокого и низкого, светлого и темного. Иногда, как показывают разные мифологические традиции, подземные силы стремились подняться на более высокий уровень. Кажется очевидным, что переход от одного уровня к другому мог происходить только тогда, когда оба уровня существовали одновременно. Или, возможно, когда два взаимодополняющих аспекта одного и того же целого параллельны друг другу.

Едва ли стоит сомневаться в примитивном характере и глубокой древности этого принципа. Тогда *джинн*, как представляется, мыслился как именно тот, кто восходит из своих адских условий, чтобы начать «внимать небу». Это мужское начало, небесная твердь, необъятная как звезды и благотворная как дождь, которое возглавлялось лунным богом (*Qamar*). С миром высокого отождествляли свет, белое, птиц, правую сторону, порядок, «*бараку*»<sup>27</sup> и пр. При этом к миру низкого относили женское начало, тьму, черное, подземных тварей, левую сторону, беспорядок и проклятие, а также скверну, ставшую синонимом греха и пр. Этого мира боялись, старались избегать и, по возможности, задобрить.

Этот мир низкого властвовал над хтонической стихией,<sup>28</sup> и был причудлив, как судороги земли; при этом он был зависим от солнечной богини Шамс и способен сжечь в безжалостном огне. Судя по разнообразным *гулям*, *са'али* и *каринам*, именно таким подходом следует объяснять тот факт, что древнейший мир злых джиннов в своем большинстве был женским. Позднее, как представляется, мужское начало все же возобладало, хотя

---

<sup>27</sup> Концепция «барака» означает божественную благодать, нисходящую на Коран, пять столпов ислама, Мухаммада и его потомков, а также на всех «приближенных» к Аллаху.

<sup>28</sup> По представлениям древних, к хтоническим божествам относились владыки преисподней, податели плодородия или общавшиеся с подземным царством.

женщина-демоница сохранила преобладание в магии и таинствах.<sup>29</sup> В арабских сказках женское существо *ġinniyya* часто более могущественно, чем демон *ġinni*.<sup>30</sup> У арамейев, евреев и мандеев сходные характеристики принадлежат демонице Лилит.<sup>31</sup>

По представлениям доисламских арабов, мир располагался между двумя рогами джинна,<sup>32</sup> равно как и безжалостное солнце, которому было принято обращать молитву на восходе и на закате.<sup>33</sup> Исламские предписания, восприняв данную концепцию, не рекомендуют верующим совершать омовение водой, нагретой солнечными лучами.<sup>34</sup>

Итак, двустороннее разделение, которое, среди прочего, коснулось и арабского алфавита, и даже земледелия, не могло ограничиваться только невидимым миром.<sup>35</sup>

<sup>29</sup> Из относительно недавних работ о современных тенденциях возрождения языческого колдовства на Западе см.: Hutton 1999 и *Strmiska*, 9–55.

<sup>30</sup> Иногда слово *ġinn* употребляется в единственном числе, хотя чаще – во множественном, что с точки зрения арабской грамматики точнее. Правильной формой слова в единственном числе является *ġinni*, а его женский эквивалент — *ġinniyya*. Кроме самого слова *ġinn*, есть еще несколько форм для передачи множественного числа: *ġunūn*, *ġann* и *ġān*.

<sup>31</sup> Имя «Лилит» восходит, по ряду источников, к группе месопотамских демонов под общим названием «лилу» (*lilū*), из которых демоницы именовались *lilīū*. Лилу ассоциировались с бурями и бесплодной землей. У этих демонов было много имен, одно из которых *Ardat Lili*. Некоторые исследователи полагают, что Лилит относится к классу духов, называемых *haibit-ab*. До времени неолита (VIII–III тыс. до н. э.) эти демоны неизвестны. Их имя происходит от древнеегипетских слов, обозначающих «тень» и «сердце». Подробнее о Лилит см.: Приложение 1.

<sup>32</sup> Wensinck 1928, II: 271. Автор указывает, что Солнце находится в связи с демоническими силами и может оказывать быстрое и пагубное влияние на человека. Оно также передает магическую силу. Об этом также см.: *al-Buḥārī*. Aṣ-Ṣaḥīḥ, ma'a ṣarḥi-l-Qaṣṭallāni. III: 177, и Muḡnī I: 163. По живописному описанию поэта-современника Мухаммада, «солнце появляется в конце каждой ночи, красное с розовыми лучами; оно не уходит, пока не подвергнет тебя пытке и не измучает» (Aḡāni IV: 130; *Ni'ma* 1981, 62).

<sup>33</sup> Один из родов, соперничающих внутри племени курайш, объединялся вокруг 'АбдулШамса, чье имя указывает на почитание солнца. В Хиджазе солнце воспринималось как демоническое божество.

<sup>34</sup> Muḡnī I: 17. Ибн Кудама утверждает, что такая вода наделяет лепрой. Не случайно словарь *Lisan al-'arab* приводит для слова *'ilāhat* значение «жестокое солнце»: *Lisan*, art. *'alh*; ср. *Nuwayrī*. I: 48. Добавлю, что от *ilaha* происходит глагол *lāha* – «блестеть», также связанный с солнцем (*Lisan*, loc. cit), особенно при обозначении миража, «ложного блеска».

<sup>35</sup> *Ibn 'Awām*, 23; *Fahd* 1998, 13.

Повторю, что на Аравийском полуострове представления о демонах существовали задолго до появления ислама. В эту категорию входили разные сущности, и в первую очередь джинны и шайтаны, хотя последние появились в народной традиции незадолго до ислама. В других религиях Ближнего Востока напрасно искать параллели для джиннов: это явление отличает исключительно доисламские верования арабов.

Между тем арамейские надписи, датируемые уже III в. до н. э. упоминают духов и божков, называемых термином *ḡny*, что, как представляется, скрывает в себе именно передачу арабского «джинн», поскольку слово *джинн*, в отличие от многих других категорий сверхъестественных существ, имеет арабские корни. При этом показательно то, что в первые годы утверждения новой религии арабские язычники пытались увязать доисламские представления о джиннах с проповедью Мухаммада, и видели в ангелах детей Аллаха и джиннов. Эти взгляды были осуждены Пророком, считавшим их крайне волюнтаристскими, однако, в конце концов, понятию *ḡinn* нашлось место в исламской доктрине как одному из двух, наряду с людьми, классов существ *taqalāni* (букв. «тяжелые»), которым предназначена проповедь Мухаммада.

В арабских преданиях джинн являет собой духовное существо, часто связываемое с природными силами, и способен к физическому проявлению. Полагают, что джинны обладают могуществом и удивительными способностями, которые недоступны людям.

Среди возможностей, приписываемых джиннам, одной из главных является способность оборачиваться в то или иное существо, в том числе и человека. Они могут летать и быть невидимыми. Они наблюдают за поступками людей, изучают их и реагируют на них. Временами они похищают людей, вступают с ними в связь и производят смешанное потомство.

Согласно устоявшимся представлениям, джинны могут быть и мужского, и женского пола, и живут семьями. Они обладают свободой воли, и с этим связано их принятие бога или его отрицание. Некоторые становятся вероотступниками, тогда их причисляют к демонам или *гулям*. Другие принимают религиозные установления и обряды и живут, согласно человеческой

терминологии, «нормальной» жизнью среди соплеменников, придерживаясь устоев собственных общин, которых может быть множество. Но они также при случае вступают в связь с людьми, порой чисто эмоциональную связь, и преследуют свои цели, положительные или отрицательные: человек для них существо ведомое. Иногда, как о них говорят, джинны принимают осознанное решение отыскать того или иного человека и либо помочь ему, либо причинить вред.

Согласно мифу о сотворении, различные категории джиннов создавались отдельно. В своей знаменитой работе «Золотые луга» ал-Мас'уди (896–956), приводит «яичную» последовательность акта создания. Этот мотив обнаруживается в ранних историях сотворения мира у многих народов, среди которых греки, египтяне, индийцы и китайцы, что позволяет предположить, что Мас'уди использовал некий доисламский источник. Впрочем, точное происхождение мифа неизвестно.

Джиннов упоминают Коран и хадисы. По мусульманским представлениям, джинны живут в собственном царстве, они способны видеть, как люди, но сами остаются невидимыми. «Он и его сподвижники (*qabīluhu*) видят вас, откуда (*min ḥaṭṭi*) вы их не видите».<sup>36</sup>

Нередко они враждебны человеку, и не случайно в Священном писании сказано: «О, дети Адама! Не позволяйте Сатане обольщать вас, как он это сделал с Адамом и Евой. Его посланцы всегда будут стараться, невидимыми вам способами, перетянуть вас на сторону Сатаны. Именно поэтому вы не можете их видеть».

Для джиннов характерны черты и свойства, сближающие их с людьми: жизнь и смерть, брак и воспроизводство, а также свобода выбора между добром и злом. Их происхождение, однако, отличается от человека. Кроме того, они обладают способностью принимать различные формы, как человеческие, так и животные, например, таких зверей как собаки, кошки, медведи, тигры, журавли или змеи.

Ислам признал наличие двух миров — мира людей и мира джиннов, ангелов и шайтанов. Он также признает наличие магических практик *sihr*. Позже мусульманские правоведы,

---

<sup>36</sup> К 8: 27 (пер. Богуславского).



экзегеты и ученые подтвердили этот тезис и поддержали мнение, что магия и Сатаны едины; белую же магию стали относить к Пророку Сулайману, который, как считалось, имел влияние на демонов.

По всему исламскому миру встречаются люди, которые говорят о взаимодействии с джиннами посредством колдовства. Эти отношения устанавливаются в основном для избавления человека от разного рода физических, психических и душевных проблем. Говорят и о помощи джиннов в поиске сокровищ.<sup>37</sup>

О сущности и происхождении джиннов споры не утихают со времени зарождения ислама. Известный персидский врач, астроном и географ Закария ал-Казвини (XIII в.) в своем знаменитом труде, посвященном космографии, описывает джиннов в следующих словах:

«Принято считать, что джинны — эфирные животные, с прозрачным телом, способные принимать разные формы». <...> Некоторые считают джиннов неподконтрольными людьми существами, но это — лица из му'тазилитов; другие полагают, что Аллах сотворил ангелов из света огня, а джиннов из его пламени... и что эти категории существ [обычно] невидимы для людей, но они принимают те формы, которые захотят, и когда эти формы сгущаются, они становятся видимы».<sup>38</sup>

Мамлюкский богослов XIV в. Мухаммад ад-Дамири дал развернутую характеристику этих существ в своем зоологическом труде под названием *Hayat al-Hayawan* («Жизнь животных»). *Hayat* описывает 731 вид разных животных, с многочисленными богословскими умозаключениями, фольклорными отступлениями и ссылками на хадисы Пророка, и опирается на 585 других прозаических и 222 поэтических источника. Ад-Дамири причисляет джиннов к миру животных. Он описывает их как эфирные тела, способные принимать различные формы, и цитирует традицию, восходящую к Абу-д-Дарда, сподвижнику Пророка: «Бог создал три типа джиннов: тип змей, скорпионов и гадов земли; тип, подобный ветру в воздухе; и тип, подобный людям, которые подлежат суду и наказанию».

В этом контексте уместна следующая современная характеристика, согласно которой [это] — некие живые организмы,

<sup>37</sup> Rothenberg, 245.

<sup>38</sup> Ajā'ib al-maḥlūqāt wa-ḡarā'ib al-mawjūdāt.

столь тонкие по своей природе и отличные по физиологической композиции от нашей, что, как правило, они не доступны нашему чувственному восприятию. Допуская, что джинны суть живые организмы, «биологическое существование которых полностью отличается от нашего», было бы логично предположить так же, что наши чувства позволяют войти с ними в контакт «только в исключительных обстоятельствах». Отсюда и их описание как «невидимых существ». Очень редкие пересечения путей их образа жизни и нашего вполне могут привести к странным — поскольку необъяснимым, — проявлениям, которые примитивная фантазия человека впоследствии истолковала как призраков, демонов и других подобных «сверхъестественных» фантомов.<sup>39</sup>

Данное объяснение предполагает, что джинны обитают в другом измерении, но иногда проникают и в наше измерение и взаимодействуют с нами. Такие понятия традиционно принадлежат к области научной фантастики, — но так ли уж это фантастично? Последние работы физиков из многих стран на переднем краю квантовой теории и теории суперструн поддерживают мысль, что наша Вселенная обладает значительно бóльшим числом измерений, чем привычных четыре — длины, ширины, высоты и времени. Тогда, возможно, существует и больше сущностей, чем мы можем обычно воспринимать, и что идея джиннов, в конце концов, не так уж причудлива. В сущности, все мистические меты древнего мифотворчества арабов, будь то поэзия или фольклор, на самом деле лишь предполагают существование в пустынной, а позже городской ауре иного, параллельного мира.

Относительно недавно появилась точка зрения, согласно которой джинны суть плазменная форма жизни. Ее высказывает исследователь Джей Альфред, автор известной книги, где он поддерживает теорию Криса Лайна:<sup>40</sup> «джиннам, созданным из плазмы, присуща разная ‘вибрационная интенсивность’ или ‘энергетический уровень’, и они, таким образом, обычно невидимы и не обнаруживаются людьми. Иными словами, о них можно

---

<sup>39</sup> *Muhammad Asad*, 1135.

<sup>40</sup> *Line* 1989.

сказать, что жизнь их протекает в параллельном мире, который проходит через наш». <sup>41</sup>

Альфред предполагает, что большинство джиннов не могут видеть людей четко: очертания людей кажутся им смазанными. При этом отмечается, что некоторые джинны видят людей более ясно, и по психике эквивалентны людям в их параллельном мире. Большинство джиннов, вероятно, видят людей как призраков, как это делают и люди в их отношении. В заключении автор делает предположение, которое мы оставляем на суд читателя, что джинны существуют в нескольких временах одновременно, поэтому при контакте с правочеловеческим джинном мусульманин может изменить свое будущее коррекцией прошлого.

Две последние Суры Корана представляют собой формулы «нахождения убежища» против определенных проявлений зла, и объединяются словом *tu'awwidatayn*. В этих Сурах содержится призыв прибегнуть к первобожеству Аллаху против Сатаны (ср. К 7: 200; 16: 98; 41: 36) <sup>42</sup> и против людей, «спорящих о чудесах Божиих» (40: 56); многобожников же ругают за то, что они «ищут прибежища» у джиннов (72: 6). Сказанное позволяет говорить о разнообразии религиозных практик в Аравии на рубеже VII в.

Вышесказанным определяется построение монографии и проблемно-хронологические рамки исследования. Задачей данной работы является описание видов и проявлений злого в представлениях древних арабов, и сравнение этих представлений с мировоззрением ислама. Для нас существенным источником стали надписи, составленные, в большинстве своем, на арамейском языке. Тексты, говорящие о добре и зле, о защите от вредоносных существ и попытках их задобрить, – порой весьма выразительны и способны напомнить нам, каким мимолетным мгновением являются тысячелетия и как устойчивы и живучи народные верования.

Было важно показать развитие концепции джиннов в исламе и его динамику, подчеркнув, что исламские представления о существах потустороннего мира носили более сложный характер,

---

<sup>41</sup> Alfred 2009.

<sup>42</sup> «Слово шайтан синонимично библейскому термину сатана»: Гогиберидзе 2009.

нежели дихотомные представления иудаизма и христианства, а также доисламских арабов.

Естественно, одной из задач работы являлось сравнение взглядов на демонов в разных монотеистических религиях и выявление общих черт, а также их особенностей, в отношении демонических существ. Здесь нужно иметь в виду и те родственные качества, которыми наделялись божества и демоны рода и племени. Поэтому демон (джинн) с его непредсказуемыми способностями представлялся существом, которое также можно задобрить, совершив жертву, и обойтись с ним по-доброму, как с родственником.

Ранняя литература семитского язычества практически отсутствует. Исключением является клинописный материал из Вавилонии, в котором находятся отрывки развитой и обширной мифологии. Касаясь аравийского наследия, заметим, что арабская доисламская (языческая) поэзия была мало связана с религиозными переживаниями: они начинают проявляться только с почти полным закатом древнего язычества, и сохранились лишь в сборниках, сформированных мусульманскими учеными. При этом исламские улемы внимательно следили за тем, чтобы следы верований их предков-идолопоклонников были по возможности уничтожены. Факт отсутствия у семитских народов мифопоэтической поэзии, сравнимой с греческой, широко признан. При этом считается, что «доисламский поэт находился в непосредственном контакте с демоном. Иногда указывается, что его заставляет писать прямое давление со стороны его джинна или шайтана. Однако необходимость сохранить четкое различие между вдохновением, ниспосланным Пророку, и вдохновением поэтов предотвратила сублимацию этой ранней точки зрения на поэзию как на дар или внушение свыше, развивая которую Платон, если говорить о греках, готов был видеть в поэте независимого интерпретатора божественного откровения».<sup>43</sup>

Представления о божественных сущностях и их отношениях с человеком вполне позволяют говорить об идее родства между людьми и богами в буквальном и физическом смысле, точно так, как это было в Греции. Здесь представления о любовных связях

---

<sup>43</sup> Grunebaum, 333.

богов со смертными восходят к древнейшим временам, но и в Вавилоне бог Бел, еще во времена Геродота, имел смертную жену, проводившую ночи в его храме (Herod. i. 181 и сл.). В еврейском Писании, сохранившем несколько древних мифозэпических отрывков, есть рассказы о сыновьях богов, бравших в жены смертных жен и становившихся отцами известных героев. В вавилонском эпосе можно вспомнить Издубара, которому свою руку не погнушалась предложить сама великая Иштар.

В арабской традиции такие предания также существуют, в частности, о связях демонов и смертных. Так, у Ибн Дурайда есть сообщение о том, что род 'Амра б. Йарбу считается берущим начало от женщины-демоницы си'лат, ставшей супругой их прародителя, но неожиданно исчезнувшей с его глаз при виде вспышки молнии.<sup>44</sup> Современные предания о женитьбе или ухаживании между человеком и джинном описаны, например, у Даути. Вопрос о законности таких браков воспринимается мусульманскими правоведами вполне серьезно.

Примеры Аравии, в частности, показывают, что этот тип отношений божества и человека среди семитов был первоначальным типом религии, из которого появились все другие типы; здесь мы находим представления о круге поклонников божества и круге родства, которые так глубоко и прочно вошли своими корнями в практику ритуала, что стали превалирующими, даже после того, как люди стали поклоняться богам, которые уже не были родственными.

Первоначально родство между богом и его почитателями считалось не по отцовской, а по материнской линии, причем это относилось не только к семитским народам, но и к другим ранним обществам. О матрилинейном преобладании говорит хотя бы тот факт, что у семей наиболее часто в качестве племенного или родового божества-основателя была именно богиня, а не бог. Сохранились намеки на матрилинейные договоры в доисламской Аравии.

---

<sup>44</sup> Iṣṭiqāq, 139. Следует подразумевать, что эта демоница сама была из разряда молний. Си'ла также описывается как огненная обжигающая сущность. Согласно Ибн Хишаму (ИИ 27: 14), эфиопы вспоминают о *sa'ālī* в связи с пожарами и опустошением страны огнем.

Так, в двух южноаравийских текстах речь идет о царе, который назначил ряд лиц на управление двумя знатными семьями, одной в Сирвахе, другой – в Марибе.<sup>45</sup> Списанием имен в каждом случае предшествовали слова «следующие мужчины и женщины». При этом во фразе «и их дети, и их потомки» притяжательное местоимение «их» было женского рода множественного числа. Иными словами, дети были причислены к матери, а не к мужскому прародителю, хотя, вместе с тем, это не было, очевидно, универсальной системой, ибо подобные выражения в других текстах имеют мужское местоимение. Добавлю, что в древней погребальной надписи из Восточной Аравии приводится родословная трех поколений по женской линии.<sup>46</sup> Также в набатейской Хегре (северо-западная Аравия) на нескольких воздвигнутых женщинами гробницах упомянуты только их родственницы, и указано, что сооружения предназначены только для их дочерей и их родственников.

Заслуживает внимания, что в семитских религиях есть божества, представлявшие первоначально женскими, которые со временем изменили пол и стали богами; это должно было отражать переход от матрицентрического общества к патриархальному правлению. Показательно и то, что в среде ранних арабов такие понятия как *banu 'amm*, *'ašira*, *baṭn* относились не к разным степеням объединения, а к разным линиям родственных отношений. При этом совершенно очевидно, что понятие батн (ар. *baṭn* «утроба матери») первоначально обозначало матрилинейную группу родства.<sup>47</sup> Реминисценции о существовании у древних арабов глубокого разделения между родством со стороны матери (*baṭn*) и со стороны отца (*zahr* – «спина»)<sup>48</sup> сохранились кое-где и поныне, например, у сирийских, и, отчасти, у среднеазиатских арабов;

---

<sup>45</sup> Fa 3, 76. Другой текст описывает столкновение между супругом женщины и сюзереном ее клана, в котором первый был убит, а последний ранен (Ja 700). Конфликт был возбужден обращением женщины к сюзерену ее рода за помощью в восстановлении опеки ее мужа над ребенком, которого она родила от него, — возможно, указание на напряженность в семейных отношениях.

<sup>46</sup> HIT 16; ср. Ja 1048.

<sup>47</sup> Kinship, 292, Note 8; ср. Эль-Массарани. Арабско-русский словарь сирийского диалекта s. v. Однако с VI–VII вв. слово уже обозначает круг родственников уже по отцовской линии

<sup>48</sup> Таг V: 199.

среди последних предпочтение отдается «родству со стороны батна».<sup>49</sup>

Религиозное чувство консервативно по своей природе, ибо связано со старыми обычаями и прежними устоями. При этом боги, к которым обращались только в ритуальных традициях и в случаях, когда требовалось их разрешение на общепринятые действия, были всегда как будто на стороне тех, кто был не склонен к переменам. Для семитов, как и для других народов, религия часто боролась против *высоких* норм поведения, и не потому, что они были злом по своей сути, а потому, что сохраняли отжившие этические нормы поведения прошлого общества. Известно, например, что одной из наиболее агрессивных черт родоплеменной религии являлся ее партикуляризм, т. е. исключительная приверженность своему племени. Согласно этой черте, член племени был ответственным перед богом только за то зло или вред, что нанес своему роду, однако был вправе обмануть, ограбить или даже убить чужака без ущерба своему верованию и отношениям со «своим» богом. Мыслилось, что божество проявляет заботу и защищает только свою кровную родню. Хотя этот принцип поведения выглядит низкоуровневым, с исторической точки зрения его нельзя отрицать. Роль, которую сыграла родовая религия в развитии принципов норм поведения, стала одной из важнейших ее заслуг перед прогрессом общества. Племенной сородич, допустивший зло или нанесший вред семье или роду, должен был держать ответ как перед своими родственниками и домочадцами, так и перед богом, и прежде всего, перед охранным богом рода, которого бедуины называли *gadd* или *gny*'.

Джинны в древней Аравии представлялись духами, олицетворявшими, прежде всего, природные силы, и это не были призраки. С приходом же ислама общность происхождения, служившая фундаментом клановой системы, уступила место религиозному единству, основе объединения племен Аравии.

Предваряя изложение основного текста работы, отметим одно обстоятельство, касающееся места демонов в доисламской и раннеисламской Аравии. Согласно одному из авторитетных источников, сохранивших эти верования, курайш считало *иблиса*

---

<sup>49</sup> Витников, 93.



— одно из имен дьявола — братом Аллаха.<sup>50</sup> Тот же источник утверждает, что между Аллахом и джиннами имелось близкое родство. Ангелы считались детьми Аллаха, а матери ангелов были дочерьми «Господина джиннов».<sup>51</sup> Эти джинны мыслились как занимающие более высокую ступень в небесной иерархии, чем ангелы. Такое положение было обусловлено именно тем, что джинны были ближе к Аллаху. С этим и связано, вероятно, столь важное место, которое уделяется джиннам в Коране.

Тема джиннов в исламе достаточно изучена, и многое было сделано для правильного понимания роли демонологии в истории Аравии. Тем не менее, накопление и осмысление нового сравнительно-исторического материала из Набатей, Пальмиры и Хатры, а также открытие и публикация вновь найденных votивных надписей позволяют расширить онтологическую диахронию джиннов и дают основание еще раз обратиться к данному вопросу.

Итак, нашей первой задачей было включить в научный обиход новых свидетельств о том или ином демоне или джинне, позволяющих судить об их характере и влиянии в тот или иной период времени. Еще одна задача — комментирование и анализ терминов, связанных с демонологией, в свете данных, полученных в результате исследований, посвященных проблемам религиозной истории Ближнего Востока периода эллинизма и римского и персидского господства. Мы старались сделать упор не на географический или этнологический аспект демонологии, а на ее историческую, точнее транстемпоральную составляющую.

Многое скрыто от нашего понимания, но онтология представлений, которые до сих пор бытуют в среде оседлого и бедуинского населения арабских стран, требует качественного осмысления именно в силу их живучести и стойкости. Книга адресована широкому кругу читателей. В таком виде на русском языке демонологический аспект мусульманской культуры рассматривается впервые. Предназначена она и специалистам, занимающимся вопросами мусульманской культуры и религии

---

<sup>50</sup> Tab. 23: 69. О том, что Бог и Сатана — братья, существует множество поговорок: см. *Eliade* 1949, 356. Не исключено, что здесь отразились иранские влияния, так как в традиции зерванизма перворожденным считается именно Ариман. См. *Zaehner*, 419 ff. и *Грантовский*, 468.

<sup>51</sup> *Buḥārī*, 4: 96.

стран Ближнего Востока, ибо ведет речь о переосмыслении важных понятий, связывающих доисламские религиозные переживания с мусульманством.

## Глава 1. ОХРАНИТЕЛЬНЫЕ ДУХИ ДО ИСЛАМА

---

*Все народы питают тайную симпатию к своей нечистой силе.*

— Батлер

*Среди этих богов могли почитать и тех, кто первоначально были джинами, мифическими предками или легендарными героями, и кто постепенно поднялся до ранга бога. С другой стороны, некоторые боги развились непосредственно в результате персонификации сил природы (в доисламском божестве Кузахе, например, кое-кто до сих пор видит черты бога-громовика).*

— Й. Хеннингер,  
немецкий семитолог

Представления о демонах и богах, при отсутствии существенных физических отличий, имеют принципиальное различие морального характера: джинны суть посторонние существа. По законам пустыни, они — враждебные силы, тогда как «бог для его поклонников <...> — хорошо знакомая и дружественная сила».<sup>52</sup> «Разница между богами и демонами

---

<sup>52</sup> Lectures, 121.

заключается не в их происхождении и могуществе, — ибо сами язычники не оценивали силу своих богов в их всемогуществе, — но в их отношении к человеку». <sup>53</sup> Для историко-мифологической среды семитского мира было характерно, что охранительные функции объединяли *gny'* с близким по архетипу араам. *gdd*.<sup>54</sup>

### *Gd и Gny'*

Гадде (араам. *gadia*) связано с общесемитским корнем *gdd*, который близок по смыслу греческому глаголу δαίωμαι. По-гречески «*daemon*» значит «знание», и первоначально данное слово применялось к материальному миру. Платон выводит его от адъективной формы, образованной от *daō* и означающей «знающий» или «разумный». <sup>55</sup> И Гесиод, и Гомер упоминают *daimōn* в значении сущности, могущей служить источником вдохновения; в равной степени эту сущность представляли как духа, предупреждающего об опасности. По Сократу, именно *daimonion* упреждает человека от неправильных поступков. Иными словами, предполагалось, что за человеком всегда стоит «демон», и этот демон отнюдь не злокозненная или вредоносная фигура.

Нужно отметить, что в античной религии демонам до известной степени соответствовали ангелы,<sup>56</sup> и слово *daimōn*<sup>57</sup> в оригинале было, скорее, нейтральным, и могло даже использоваться как синоним слова *theos* «бог». Его также широко использовали для обозначения охраняющего духа (лат. *lar*, *lemur*, *genius*), и, в конце концов, оно стало указывать на души усопших. Для I в. до н. э. была очевидна следующая характеристика демонов, которая может относиться и к арабским джиннам: «Демон есть некое огненное или эфирное тело, обладающее всей той чувственной

<sup>53</sup> Ibid, 120–121.

<sup>54</sup> Термин «архетип» ввел швейцарский психоаналитик Карл Г. Юнг для обозначения образа бога (*Gottbild*) (Jung 1977). Среди бедуинов Аравии широко бытовали обряды поминания определенных героев прошлого, основавших племя или объединивших народ в племенную федерацию. В ряде случаев можно предположить переход от племенного эпонима к племенному богу (*ḡadd*).

<sup>55</sup> Unger, 55–56, со ссылкой на: Платона (*Cratylus* 1: 398).

<sup>56</sup> Philo, de Gigant. 6; 16; Demons.

<sup>57</sup> Диминутив *daimonion*.

конкретностью, которая требовалась для демона, а также необходимым для него внутренне-смысловым содержанием».<sup>58</sup>

В Септуагинте Ветхого Завета Библии, в Новом Завете, а также в христианском церковном языке сопутствующим, вторичным значением слова *демон* является «злбный; пагубный», что подразумевает нечистую силу, беса. Считается, что евреи обыкновенно избегали слова *daimon* ввиду того, что оно было «слишком тесно связано с определенно религиозными элементами» многобожников.<sup>59</sup>

Поскольку иудеи считали всех языческих «богов» и «божеств» несравнимыми по значению с истинным богом, этот термин мог быть удобен для обозначения всех божков и духов. Септуагинта использует диминутив *daimonion*, означающий «незначительное божество; божок», для перевода пяти разных еврейских слов (*šedim*, Вт. 32: 17; Пс. 106:37; *šeirim*, Лев. 17: 7 и др.; *'elilim*, Пс. 96:5, 95:5 в LXX; *gad*, Ис. 65:11; а также *qeter*, Пс. 91: 6, 90:6 в LXX). В греческом переводе книги Пророка Исании 65: 11 для слова Гад (*gad*) в выражении «Трапеза для Гада» употребляется слово *daimon*, а не привычное *tyche*. Иначе говоря, используется термин, который не совпадает с каким-либо определенным божеством и происходит, по некоторым толкованиям, от глагола *daiomai*, сходного по семантике с семитским *gdd*.<sup>60</sup> В «Вульгате» слово *daimon* было латинизировано на *demonium*. В позднейших переводах Библии во Второзаконии и Псалтыри оставлено «демон», однако в Новом завете используется уже только «дьявол».

Большинство развитых пантеонов Nabatei, Сирии и Месопотамии были восприняты арабами уже в готовом виде. Как показывают арамейские тексты, в эпоху Римского принципата и позднее, вплоть до V–нач. VI вв. среди арабов, оседлых и кочевых, роль покровителей рода, племени, места или отдельного человека играл арамейский *gadd*<sup>61</sup> (*Ḡadd*, *Ḡadde*), а в Южной Аравии — *mndḥw* ... и *'šms*.<sup>62</sup> По выражению А. Оппенхейма,

<sup>58</sup> Clem. Alex. Protr. II 26.

<sup>59</sup> Theological Dictionary 1964–1976. 2: 12.

<sup>60</sup> Abbott-Smith, 97.

<sup>61</sup> Латинские надписи, а так же Плавт передают финикийские имена с элементом *gd* в следующем виде: *Giddeneme* (גִּדְדִּנְעִמֶּה, CIS, 378, 383), *Namgidde*

«с глубокой древности термин *gadia* передавал тот сверхъестественный ореол, которым царь был наделен наравне с богом, и который считался видимым проявлением его статуса среди людей».<sup>63</sup>

Слово *gd* впервые засвидетельствовано в XIX в. до н. э. в составе имени Йаггид-Лим аморитского основателя династии Лим в Мари.<sup>64</sup> В аккадском языке понятие *gadia* эквивалентно *melammu* («слава», «харизма»). В древнеперсидском языке его смысл передавался через *xvarna*, в греческом — через *tyche*, а в латинском — через *fortuna*.<sup>65</sup> Кроме Ветхого Завета, как уже говорилось выше, в значении «счастье; удача» слово *gd* отмечено в угаритской документации.

В Дедане (JS 138) теоним *Gad* подразумевает удачу:

*Khfkbr'l bn mt' 'l mlk ddn wtrw n'm bh n'r gd*

Гробница Кабир'ила б. Мата'ила, царя Дедана. И да оросит и благоприятствует юная сила Гадда!<sup>66</sup>

Словом *gad* выражается защитная роль богов в получении удачи, доброй, счастливой судьбы отдельных людей, сообществ и политических организаций. В этом смысле, *gad* близок лат. *genius* и гр. *daimon*.

В Пальмире эти понятия были близки, и в надписях под ними подразумевались духи-заступники отдельных мест или людей. Неудивительно, что, несмотря на двуязычный пальмирский материал, эквивалентность *gad* — *tyche* не столь очевидна, и тождество *gad* — *genius* не исключается, особенно если учитывать широкий семантический спектр латинского слова.

В финикийском и пунийском языках слово хорошо задокументировано в антропонимии, но здесь теофорные имена не всегда поддаются определению: в них *gd* может обозначать, по

(CIL 4906, 6529, 10785). В арабском языке термин *ḡadd* соответствует современному слову *baht* — «счастье, успех».

<sup>62</sup> *Mndhw* считались божествами-покровителями ирригации, а *'šms* «солнца» (мн. ч.) — покровителями рода, которые не относились к отдельному человеку.

<sup>63</sup> *Onnenxheim* (пер.), 163.

<sup>64</sup> *Dossin*, 3, 9f.

<sup>65</sup> Митра, например, считался подателем маздеистского *hvareno*, дарующего победу, благодаря слиянию с древнеримской традицией почитания *Fortuna Regia* (лат. перевод выражения *tyhe basileos*), в свою очередь нашедшей выражение в форме Победы, которая стала объектом культа в римском сенате.

<sup>66</sup> См.: ARNA, 115, где надпись датируется эллинистическим периодом.

сути, и осуществление желания, и хорошее предзнаменование. На настоящий момент, насколько можно об этом судить, только в трех случаях *gad* используется в качестве божественного эпитета. Надпись RES 1222 (IV–III в. до н. э.) из Норы в Сардинии посвящена «Госпоже Танит — лицу Баала и Фортуны» (*lrbt lnt pn b'l wgd*). Другая надпись на курильнице из Куэвы д'эс-Куйрама (Ибица, 180 до н. э.) также ставит *Gad* непосредственно рядом с богиней Танит/*Tinnit*, в формуле *lrbt lnt 'drt whgd*. «для Госпожи, для могущественной Танит, и Фортуны».<sup>67</sup> Последний теоним может указывать на определенное родство между финикийской богиней и *Manawat*, спутницей Бел-Хаммона в Пальмире, чье имя связано с участью и судьбой.

В неопунийской надписи KAI 147: 2 из туниского Мактара зафиксировано выражение *gd hšmm*, «Гад небес», что прямо соответствует титулу *Fortuna Caelestis sacrum* Константина,<sup>68</sup> хотя обычно лат. *Caelestis* относилось к пунийской богине. При этом нельзя исключить, что *gad* может обозначать и карфагенскую богиню, считавшуюся *Caelestis*.

Первоначально финикийскому божеству Гаду (*Gadde*) поклонялись в значительно более ранних посвящениях, по сравнению с *Fortuna coloniae*<sup>69</sup> и *Genius coloniae*<sup>70</sup> римского времени (Berytus), или *Genius Carthaginis*, сравнимого с латинским текстом из Дакии.<sup>71</sup> Данное определение *Genius Coloniae*, кроме того, относится к Гераклу из Лептис-Магна,<sup>72</sup> и с ним же отождествляется *Milkašart*. Его также ассоциируют с богом *Šadrafa* / *Liber Pater*. С точки зрения иконографии, в дополнение к фигуре на динарии Метелла имеется атрибут, который может помочь определить функции божественности Гада: *corona muralis* (черта *tyche*).<sup>73</sup>

<sup>67</sup> KAI 72 = ICO Spagna 10.

<sup>68</sup> CIL VIII 6943.

<sup>69</sup> Syria XX, 1939, 315.

<sup>70</sup> CIL III, 6671, 6672.

<sup>71</sup> CIL III, 993.

<sup>72</sup> IRT 1, 3–9, 275, 280.

<sup>73</sup> Исходя из изображений, увенчанных *corona muralis*, М. Марин Себаллос полагает, что словом *gd* обозначался не бог, а богиня: *Marin Ceballos*, 118. Если это и так, все же следует признать, что женская иконография *gd* дополняется мужской, о чем недвусмысленно свидетельствуют примеры из Пальмиры и Хатры.

В Дура-Европосе обнаружена фреска с короткой билингвой TEAD VI, 686:<sup>74</sup> γάδδος *gd'*. Здесь теоним *gd'*, происходящий от общесемитского корня *gdd*, используется как имя собственное.<sup>75</sup> Имя γάδδος восстановлено в соответствии с общей греческой транскрипцией.<sup>76</sup> Арамейское имя *gd'* засвидетельствовано на вазе, найденной в некрополе Дура-Европоса.<sup>77</sup> Греческое имя Γάδδαῖος также встречается в надписи TEAD 6, 37. No. 617. Латинское *Gaddes* известно по военному папирусу.<sup>78</sup> В пальмирских надписях *gd'* в качестве имени собственного встречается девять раз.<sup>79</sup> Параллели можно проследить в набатейских, сафских и хатрийских надписях.<sup>80</sup>

Для бедуинского общества типичным было почитание и обожествление предков, на чьих могилах укладывались камни и совершались простые жертвоприношения, а также героев прошлого, перед которыми преклонялись как перед эпонимами племен и племенных союзов. В ряде случаев можно предполагать переход от племенного предка к племенному богу (*ḡadd*), как результат обожествления эпонима.<sup>81</sup>

В качестве охранного божества места или рода (*Gaddā*), ему посвящали небольшие святилища и крупные храмы в Пальмирене и Хатрене, в Хаурани и Набатее.<sup>82</sup> Божеству под этим именем поклонялись многие семитские народы.

В короткой хатрийской надписи H221 засвидетельствовано теофорное имя с элементом *Gd*:

<sup>74</sup> Опубликовано в PAT 1093. Об этом также см.: *Dirven*, 289.

<sup>75</sup> *Stark*, 81.

<sup>76</sup> *Wuthnow*, 38.

<sup>77</sup> TEAD 6, 75.

<sup>78</sup> TEAD PP, 61.

<sup>79</sup> *Stark*, 13.

<sup>80</sup> Набатейцы: *gd* – Cant. II: 76; сафские надписи: *gdw* – *Harding*, 154; Hatra: *gd'* – *Abbadi*, 94.

<sup>81</sup> *Henninger* 1963, 128. Обращает на себя внимание то, что в араб. *ḡadd* — «лед». Но на примере личного имени из Ибн Халдуна ('Абд ал-Джадд) можно сделать вывод, скорее, о «предках» в теофорной части, чем имени родства. В современном Марокко у народа гнава существуют ритуалы, посвященные *l-ḡdūd*, которых почти не отличают от *mlūk* (правителей джиннов), особенно в Касабланке. *Pouchelon*, 128–129.

<sup>82</sup> Теофорные имена с элементом *gd* достаточно часты: финик. *gd'at* и *gd-ha-šamim*; пунийское *gdna'im*, евр. *gaddi'el*, палм. *gdršw* и хатр. *gdyhb*.



- |   |   |
|---|---|
| 1. <i>dkyr gdyhb</i> <sup>83</sup> <i>rbyt'</i> | Да поминается <i>Gdyhb</i> -управляющий |
| 2. <i>w'štt spr'</i>                            | и 'Aštāt-писец.                         |
| 3. <i>glp šmšyhb whbyb</i>                      | Šmšyhb и Hbyb вырезали.                 |

Поскольку имя собственное '*Abd al-Ġadd*' встречается в набатейских текстах не единожды, и в силу того, что слово в значении удачи употребляется среди арабов до сего дня, — вполне вероятно, что набатейское *Gadda* действительно могло быть «арамеизированной формой исконно арабского *al-Gadd (al-Ġadd)*».<sup>84</sup>

Иными словами, здесь мы имеем дело со вторичной этимологией *GDY*.

Замечу, что в Коране (К 72: 3) имя *ġadd* используется в значении «величие» и «могущество».

Главный пальмирский бог Бел (Бол) упоминается как охранное божество объединения торговцев маслом (*bl gd mšh'*). Об этом можно судить по тессерам, отображающим божество в калатосе с веткой в руке, на оборотной же стороне тессер — ножи и точильный камень.<sup>85</sup> Формула, указывающая на Гадде, как на божество, покровительствующее определенному объединению (профессиональному), была популярна и встречается в надписи Н58 из Хатры, где говорится о «Гадде сукновалов» (*gnd' dy ksry'*).<sup>86</sup> Что касается пальмирских *collegia*, то, учитывая возрастание роли таких профессиональных коллективов по мере удаления от родины, они приобретали доминирующее значение во взаимосвязи благотворителей и благопо-лучателей за счет посвящений и жертвований на строительные работы. Так, в Коптосе (Кифт, Верхний Египет) группа владельцев суден и торговцев, связанных с

<sup>83</sup> Имя также упоминается в надписях из Хатры Н4, Н13 и Н23.

<sup>84</sup> *Ismail*, 22.

<sup>85</sup> RTP 131–2 = PAT 2137–8. Другой перевод такой: «Бел, Гад землемеров». См.: *Kaizer* 1997, 162–163 и *idem*. 1998, 58. В прошлом формула интерпретировалась как указание на Гада оливы или оливкового масла. См.: DNWSI, s.v. *mšhm'*. Михал Гавликовский (*Gawlikowski* 1973, 117) предложил альтернативный перевод «Гад миропомазания», считая, что участие *byt mšhm'* в культовой церемонии начинается с I в. (PAT 1981).

<sup>86</sup> Для толкования данного титула см.: *Aggoula* 1990, 415 («прачки»), и *Kaizer* 1998, 33, 58 («сукновалы»). Согласно нашему мнению, *gnd' dy ksry'* = «fortuna militum»; «Гадде лагеря» (*Надиров* 2006, 100–101; *его же*, 2009, 125–126, 293, ср. *Caquot* 1955, 263).

Красным морем, чествуют пальмирского жертвователя за то, что тот выстроил заново ворота, три галереи и портал здания.<sup>87</sup>

В Северной Аравии того же времени (рубеж н. э.) под *gd'* часто подразумевалось божество, приобретшее со временем свойства общеаравийской богини Манат, ведавшей судьбой и смертью. Возможно, одним из местных богов, отчасти перевоплотившимся в мекканскую Манат, было некое аморфное божество *Maniya* (*Manā*), которому поклонялись в Хузайле, где ему был посвящен храм, и чье имя можно сравнить с евр. *Meni* (Ис. 65: 11). В Пальмире Манат (*Manawat*) называлась *Gad 'Agrud*, т. е. главное божество-защитник «сынов 'Агруды» (Ἀγρουδῆνοι), известного пальмирского рода.<sup>88</sup> Достаточно часто теоним Манат встречается в набатейских надписях,<sup>89</sup> и в составе теофорных имен, например, в регионе Мада'ин Салих, в Nos. 24, 25 в виде *zydmnwtw*. В комментарии к этим текстам Ж. Старки указывает, что поздняя арабская форма *manātu*, вероятно, представляет фонетическую адаптацию *manwtw*, с *w- mater lectionis* для *ū*. *Mnwtw*, очевидно, произносилось как *Manautu* или *Manotu*.<sup>90</sup> Добавлю, что теофорное имя *zydmnwtw* встречается также в лихйанских надписях (*zdmnt*). На мандейских магических чашах слово *manātā* מנאטא обозначает судьбу, удел.<sup>91</sup> Так было и у набатеев. Теоним встречается в надписи из Хегры в виде *manūtū* מנותרו,<sup>92</sup> чье проклятие призывается на голову грабителей гробницы.

Жители эллинизированной Сирии чаще олицетворяли судьбу в облике греческой богини Тихе, обычно сопровождающей бога Бэ'элшмина.<sup>93</sup> Иногда богиня называется двойным именем *Gad-Tyche*, как в надписи из Пальмиры,<sup>94</sup> что, в общем, и не удивительно: с первыми контактами с эллинизмом семитский Гад стал отождествляться с Тихе, ибо оба божества символизировали удачу. Билингва CIS II 3927 датируется 140 г.

<sup>87</sup> SEG 34, 1984–1987, no. 1593. *Bingen*, 355–358.

<sup>88</sup> RTP 213, 224.

<sup>89</sup> Например, CIS 320F.

<sup>90</sup> CIS 320F (ARNA, 147).

<sup>91</sup> Борисов, 230.

<sup>92</sup> CIS II, 197.

<sup>93</sup> См., например: *Protutung* 1994.

<sup>94</sup> PNO: 76–77; Pl. XXXV–I.

Но вместе с тем, нельзя не заметить, что в Пальмире Гадде чаще почитали в образе Геракла. Более того, в этот период в Пальмире на тессерах встречается изображение дубинки (атрибута Геракла), вместе с именем Нергала, хтонического бога аккадского происхождения (*<sup>d</sup>Nergal*), который почитался местным населением в качестве Гадде<sup>95</sup>. Это обстоятельство и дало основание для предположения, что Нергал = Гадде почитался в Пальмире в образе Геракла. Поэтому пальмирские тессеры<sup>96</sup> можно было бы подразделить на те, что указывают на греческий *геркулесов* аспект,<sup>97</sup> и те, где упоминается Нергал-гадде.<sup>98</sup>

Характерно, что для Пальмирины Гадде наиболее часто представлялся как бог-воин, в кирасе, вооруженный щитом и обоюдоострым топором, в каске. Его божественная спутница в калатосе сидит на троне со львами по бокам.<sup>99</sup> Близкая чета встречается и на рельефе из Хатры, где изображены Нергал (в сопровождении собаки) и Атаргатис (*'Attar'ate*).<sup>100</sup> Вполне вероятно, что в мифологии Сирии и Северной Месопотамии существовали предания о подвигах Нергала, сопоставимых с подвигами Геракла.

Второй рельеф, связанный с Нергалом, хранится в Стамбульском музее. На нем мы находим изображение огромного пса, сидящего перед Знаками, справа от которого стоит молодой бог-воин. В центре другого барельефа стоит старый бог, бородатое лицо его страшно, в правой руке он держит двойной топор, а в левой – поводок, на котором собака о трех головах. Характерно, что около него семь змей и два скорпиона.<sup>101</sup> Справа от него можно видеть *Семейон*, а в левой нижней части, — богиню, сидящую на

<sup>95</sup> О культе хтонического Нергала в Хатре и ее окрестных землях см.: *Надирова* 1996, 81–86. О Нергале в составе хатрийской триады более детально см.: *Hoftijzer*, 53–54.

<sup>96</sup> Тессера, по всей видимости, представляли собой амулеты, дающие их обладателям покровительство астральных божеств, изображенных на них. Эти знаки давали право на участие в культовых церемониях. См.: *Chabot*, 133.

<sup>97</sup> Тессеры №№ 228–230 и 237.

<sup>98</sup> Тессеры №№ 231–236. RTP; Index, s.v. *Nergal*.

<sup>99</sup> Тессеры 233–236. На тессера также нередки парные изображения Бол-  
\*Астора в сопровождении льва и Нергола в сопровождении собаки.

<sup>100</sup> *Downey*, 211–217.

<sup>101</sup> См.: здесь, Прим. 890.

троне в окружении двух львов; она держит ветку дерева в правой руке, и в левой — знак. Без сомнения, это Нергал с Цербером и его супруга Атаргатис.<sup>102</sup>

Как показывают тексты надписей Пальмирены и Хатрены, роль Гадде здесь не ограничивалась только аспектом «удачи» и «благоприятствования», а состояла и в защите отдельного племени, рода или даже отдельной личности. Например, Гадде почитался как покровитель родоплеменной группы «сынов Таймайа» (*gd' dy bny tymu*;<sup>103</sup> *gd tymu*<sup>104</sup>). Позднее, как можно предположить, такие племенные коллективы стали называться *batn* (букв. «чрево; брюхо») и *āl* («семья»). Кроме этого, сюда входила и охрана определенных важных объектов, например, пальмирских городских ворот («Гадде Ворот»).

Приведенное сочетание *gd' dy bny tymu* близко хатрийскому *gd' rb' drmgw* в надписях Н408 и Н413, что позволяет допустить, что, помимо *gd' rb'* («главного Гадде»), племя *Rmgw* почитало и других *gd'*, менее важных (*gd' dy rmgw* — Н406).

Возможно, некоторую ясность в понимании персоны Геракла-Гадде *Ramgu* можно получить из рельефа молодого божества с полумесяцем за плечами, найденного в Храме XIII. Скорее всего, это изображение бога Бармарина, одного из важнейших божеств Хатры. Кроме этого рельефа, здесь найдены и две стелы с фигурами, которые, судя по надписям, обозначают *zaqiqu* или *gennaya*<sup>105</sup>. В Н410 оба духа названы вместе:

1. hdyt gnyt' 'prtn zqyq'
2. 'dry zqyq' 'kyn rhmny br slwk

1. Это *gnyt*<sup>106</sup>, дух Афартана<sup>107</sup>, демон

<sup>102</sup> *Safar*, 175, no. 5 (араб.); ср. *Ingholt*, 8-10.

<sup>103</sup> RTP, 108.

<sup>104</sup> RTP, 274-277, 279.

<sup>105</sup> *Al-Salihi* 1990, 31, Fig. 23. No. 2 – по надписи Н5; *idem.* 1985-86, 103 – по Н410.

<sup>106</sup> См.: *Brockelmann*, 123: *delubra* (храм, святилище), *idola* (идол). Принимаем второе значение толкования.

<sup>107</sup> В посвяtitельных текстах Н13 и Н410 призывается милость божества смерти Закика (*zqyq'*). См.: *Oppenheim*, 238. Лео Оппенхейм, касаясь семантики слова *zaqiqu*, отмечает ее широту, от значения «буря» до «злых духов» и даже до «небытия» (*nothingness*). При этом последний нюанс рассматривается как типично семитское проявление семантического развития, от «ветра» до «небытия», как в

2. 'Идри. Поставил Рахмани сын Селевка.

На одной из стел из того же храма XIII представлены три фигуры: отец и его сын совершают акт жертвоприношения перед божеством, возможно, самим Гадде.<sup>108</sup> Здесь примечателен тот факт, что фигура справа — единственная в сопровождении надписи, начинающейся с *šlm* «статуя такого-то», что предполагает, что мы имеем дело с почетной статуей или изображением божества. В другой пальмирской надписи (№ 60, храм Бэ'элшмина, дат. 11 г. I в.) засвидетельствовано имя владельца Вахбаллата, чья генеалогия, начиная с предка Йеди'бела, насчитывает шесть поколений и чей род охраняется своим *gd'*, богом-покровителем (№23: *gd' dy ydy'bl*). Наконец, как это происходило на большей части земель с греко-арамейской культурой, в представлениях местного населения были божества удачи, которые охраняли определенные сообщества («*gadde* ремесленной группы тех-то и тех-то»),<sup>109</sup> и территории: например, «*gad* Пальмиры» или «*gad* Дуры» (дат. 159 г.).<sup>110</sup>

Кроме ипостаси *synnaos theos*, *Gadde* Дура-Европоса (*gd' dy dwr'*) представлено в двух иных образах: в виде Зевса Олимпийского на одном из городских рельефов, а также в виде богини на фреске храма Бела. Здесь нужно указать на несколько характерных для сирийских городов нюансов. Имя *Gadde* выписано по-пальмирски на рельефе, изваянном в т. н. «храме Гадде», с изображением бородатого бога, сидящего между двух орлов. На голове божества начертано имя основателя города Селевка Никатора (*šlwqws nyqtwr*).<sup>111</sup> Как уже отмечалось, арамейский *Gad* считался тождественным греческой *Tyche*, и, кроме всего прочего, в нем видели защитника города.<sup>112</sup> Дура-европосская иконография

аккад. параллели *šāru* «ветер» и в евр. *hebel* (Вт. 32, 21; Иер. 2, 5; 14, 22) «ничто». О *zayq'* в Хатрене см.: подробно в: *Надирова* 2009, 380–388.

<sup>108</sup> *Al-Salihi* 1990, 32. Fig. 29, H414.

<sup>109</sup> PAT 2137, 2138.

<sup>110</sup> PAT 1094, 1097.

<sup>111</sup> PAT 1094. См. также: Rep. VII/VIII: pl. XXXIII и *Dirven*, 230, 245–247, и pl.

III.

<sup>112</sup> См., например: *Belayche*, 111–138. Покровительница города с *corona muralis* иногда изображается с рогом изобилия и часто на троне, что следует трактовке Тихе Антиохии работы Евтихида из Сикиона; при этом ноги Тихе опираются на символический источник воды.

Тихе на фреске, найденной в храме пальмирских богов и датированной 230-ми гг. и изображающей жертвоприношение пальмирского трибуна Юлия Теренция, вполне вписывается в классическую схему. На фреске, слева внизу, под фигурами трех божеств, принимающих жертву от трибуна и его солдат, изображены две сидящие покровительницы, увенчанные *corona muralis* и обозначенные по-гречески Τύχη Παλμύρων и Τύχη Δούρας. Интересно, что если греческий эквивалент «Гада Тадмора» назван по греческому названию города (Пальмира), то «Гад Дуры» — несмотря на смену рода, — обозначен как «Тихе Дуры», а не «Тихе Европос».<sup>113</sup>

Слово *zaqiqu* встречается в надписи на рельефе из Храма II (H13). Надпись H410 на рельефе из пронаоса предполагает, что *zaqiqu* и *gennaya* есть указание на определенный класс божественных существ. Использование термина *gennaya* в культурной орбите Пальмиры, а также связь обоих терминов (*zaqiqu* и *gennaya*) с личными именами в H410 позволяют предположить, что перед нами духи предков. Гипотеза о том, что данный пальмирский рельеф лишь случайное нарушение общегородского характера храма XIII Хатры, подтверждается другими находками из святилища. Это следует и из надписей H406, 408, 409, 413 с упоминанием *Gad Ramgu*. Хотя *gad* встречается и в отдельном виде, все-таки чаще *gadde* ассоциируются с отдельными местностями, объектами или группами людей. В случае с *Gad Ramgu* естественно выглядит предположение, что это — коллектив, объединенный некой личностью по имени *Ramgu*. Поэтому можно уверенно считать *Gad Ramgu* покровительствующим божеством этой группы.

Согласно ветхозаветному тексту, пророк Исайя обвиняет живущих в Вавилоне евреев в том, что они забыли Йахве и его священную гору, стали готовить столы для Гада и наполнять кубки

---

<sup>113</sup> Настоящее, первоначальное имя города сохранилось и на латинской надписи II в. на алтаре одних из городских ворот, сообщающей о молитве двух ветеранов когорты Ульпия Пафлагона Коммодиана, обращенной к «Гению Дуры» (*Genio Dura*) (TEAD I: 42). Разумеется, наиболее вероятно предположение, что под «гением Дуры» имеется в виду патронирующее город божество.

для *Meni*.<sup>114</sup> Долгое время исследователи полагали, что в вавилонском пантеоне Гад не был популярен. Между тем, как стало известно, именно ему был посвящен один из храмов в Мескене-Эмаре, относящийся к эпохе поздней бронзы (XII в. до н. э.).<sup>115</sup> Не исключено, что культ Гада был импортирован из Сирии, и, вместе с Мени, должен был нести некий фатальный смысл (см. например, Ис. 22: 13).

Судя по всему, идея связи божеств *gd* с Гераклом, ассоциированным, в свою очередь, с Нергалом, вавилонским божеством загробного мира, именуемым в Хатре в App.4 «Нергалом охранников» (*nrgwl dhšpt'*), далеко не случайна. Предположение, что усопшие почитались в этом святилище, подтверждается рельефом, изображающим некоего знатного гражданина, полулежащего на левом боку с чашей для питья в руке. Из текста надписи H407 следует, что при жизни этот человек по имени Хайуша сын Асалмайа служил жрецом в этом храме. Орел на его правой руке, полулежащая поза, а также надпись, в которой содержится просьба помнить его сына, дают нам основание думать, что этот памятник был установлен в память о нем уже после его смерти. Надпись H408, начертанная на притолоке в юго-западном углу двора, говорит о семьях, почитавших память их предков поминальной трапезой.

В Хатре божество Гадде фиксируется в трех типах контекстов и выступает, соответственно, в трех функциях:

1) как носитель и источник власти царя; 2) как бог народа,<sup>116</sup> определенного коллектива (предок?) либо отдельного человека,

---

<sup>114</sup> Бог судьбы, рока. Гезениус связывает *meni* с араб. *minā* (مناء «судьба, рок»): Gesenius' Handwörterbuch über das Alte Testament, s. v. Но, скорее всего, сравнение ненадежно, поскольку *Meni* идентично с вавилонским *Manu*, которого многие исследователи (Ленорман и др.) присоединяют к *dii minores*, и в вавилонских мифологических табличках он был назван богом, выступающим в роли Судьбы. Scholz, 412. Что до исламской трансформации этих понятий, то здесь весьма показателен пример из Корана (К 41: 49–50). Понятно, что для *gadde* применяется *rahma* (т. е. счастье или удача, понимаемое как Божье милосердие), а для *meni* — *darrā'* (несчастье, неудача, горе), что дублирует по смыслу антитезу ар. *ḥayr* — *šarr*.

<sup>115</sup> Arnaud. Nos. 369: 37, 373: 165.

<sup>116</sup> См. H232, согласно которой Шеламан, сын 'Акивы, поминается перед триадой, «знаками» и «Гадде народа» (*gnd' d'm*).

воплощающего его жизненные силы и божественное начало;<sup>117</sup> а так же 3) как покровительствующее божество того или иного материального объекта (например, городских ворот в Хатре), а также города или территории.<sup>118</sup>

На примере Хатры, Пальмиры и Nabatei и их памятников мы получаем представление о том, как воплощался *gadde*, совпадающий по архетипу с *gny*'. В период II–IV вв. в Nabatee (Хазне, Таннуре, Бостре) многие фигуративные изображения божеств интерпретированы как принадлежащие Тихе.<sup>119</sup>

Как уже говорилось выше, в Пальмире и в Дура-Европосе<sup>120</sup> божество Гад-Тихе нередко почиталось как женское божество, Фортуна,<sup>121</sup> и, судя по надписям, была известна местным жителям так же под именем *Hwarena*.<sup>122</sup> Функциональное тождество Гадде и Тихе в регионе Сирийской пустыни и вокруг нее подтверждается, в частности, пальмирской билингвой Wadd 2588, где греческому Τύχη Θεαίειος соответствует пальмирское 𐤅𐤁𐤃𐤌𐤕𐤍, т. е. «Гад (рода) б. Таймай».<sup>123</sup> В Хирбет Рамадане найден рельеф с изображением женского образа Тихе и надписью, согласно которой она — *Gad* данной деревни.<sup>124</sup> Материалы из синагоги Дура-

<sup>117</sup> Hofstijzer 1968, 60.

<sup>118</sup> H79, стк. 10: *bgnd' d'rb* «...Гадде (области) 'Араб».

<sup>119</sup> Wenning-Merklein, 106–107, со ссылкой на RES 1092; Milik 1958. No. 7; Lyttleton, 19–29.

<sup>120</sup> О Тихе Дура-Европоса см.: Teixidor 1979, 92–93; Du Mesnil du Buisson, 16–18; ср. Τύχη Παλμύρων и Τύχη Δούρας в: Cumont, 97 и 363, Nos. 8 с и d.

<sup>121</sup> Gawlikowski 1969, 105–109. Пальмирской *Tyche*, бывшей для греков, римлян, эллинизированных семитов и латинян богиней, иногда отождествляемой с Атаргатис или Астартой, соответствовал *Gad Tadmor*, который почитался семитами как божество м. р. Об этом соответствии говорят билингвы, найденные в черте города. Что до топонима *Tadmor*, то, как показали последние исследования, он вовсе не связан с «пальмой» или «фиником». Это безусловно арабское имя, происходящее от корня *dmr* «защищать», которое следует понимать как естественное «защищенное, укрепленное место; лагерь», и что сравнимо с сир. ܗܝܪܬܐ *hirta*. Касаясь топонима «Пальмира», замечу, что он возник позднее, с приходом в регион греко-римских влияний.

<sup>122</sup> Хварэна (*Khwarena*) — зороастрийское божество, связанное с Митрой и с *Anam-Nanatom*. Оно олицетворяет божественную благодать или славу, и иногда соединяется с *Аши*, богиней судьбы, которая дарует свои награды лишь праведным.

<sup>123</sup> В греческом переводе Книги Исаии (65: 11) божество 𐤂𐤓 передается через τὸ θεαίνον.

<sup>124</sup> Drijvers 1976, 28–38 и Pl. LIII.



Европоса позволяют предположить, что здесь, на раннем этапе строительства местного общества, иранский *Khavaranah* персонифицировался именно как арамейский *gadia*.<sup>125</sup> На другом рельефе, обнаруженном в пальмирском теменосе храма Бела и датированном 200 г., изображена богиня со скипетром в левой руке и ветвью в правой. Под рельефом с изваянием Тихе надпись, свидетельствующая, что изображение относится к «Гадде садов» (*lgd' dgny'*).

А вот другие примеры из Пальмиры: PNO. P. 157: *wlgdh dy qryt' wlgd' dy gny'*; 161: *lgd' qryt'*; CIS II 3976: *lgd' dy 'yn' brykt'*; MUSJ 38 (1962), 121–139: *lgd' dgny'*, *lgd' dy qrt*. В одной надписи речь идет о Гадде «благословенного источника» (Эфка): *lgd dy 'yn' brykt'*.<sup>126</sup>

Здесь важно указать на очень близкую по иконографии фигуру Тихе, найденную в Джубб ал-Джарра на стеле с изваянием вооруженного божества. Под стелой — надпись, состоящая из одного слова — *GNU'*. Принимая во внимание семантику гр. *Τύχη*, можно предположить, что то же значение «удача» повторяется в индогерманской области.<sup>127</sup>

Переход к грамматической транспозиции слова 𐎧𐎡 указывают на такую форму выражения, как «я клянусь удачей (𐎧𐎡) царя».<sup>128</sup> Исаак Антиохийский указывает, что в его время было обычным ритуалом накрывать для Гадде столы; об этом известно так же из Талмуда.

<sup>125</sup> В результате различных трансформаций, происходивших в течение развития иранской религии, *Khavaranah* стало олицетворением скорее рода, чем человека. См.: Bailey, 41, где автор приходит к заключению, что из популярного конкретного значения слова *хварена* — «добро, богатство» произошло более узкое значение — «(благая) судьба». Этому значению приписывалась власть даровать удачу, успех и победу царям, а так же героям и людям, и которая, наконец, превратилась преимущественно в символ законной царской власти.

<sup>126</sup> CIS II 3976.

<sup>127</sup> На санскрите слово *bhaga* обозначает понятия удачи и счастья, а также ведических богов, позднее Шиву. В староперсидском слово *baga* указывает на бога, и в Зенде встречается *bagha* в значении «божество, бог». Фригийского Зевса звали Βαγαῖος (ZDMG 10, 369). Ср. рус. «богатырь» < монг. *багатур*, букв. «тот, в ком живет бог».

<sup>128</sup> Smith, 425–468.

Из некаталогизированных текстов Хатры следует упомянуть H017.<sup>129</sup> Согласно надписи, здесь еще во II в. почитались Гадде того или иного рода или семьи. Так, согласно тексту надписи,

1. mndlt ['d 'bd 'l]ksndrws lgnd' dbyt
2. rpšmš ['l hyy' m]tšm' brt qrwñ' dkyr'

1. База (статуи), которую установил Александр для Гадде дома
2. Рафшамша, [ради жизни M]tšm', дочери Qrwñ'. Да поминается.

Клаузула «База <...> для Гадде дома» (*mndlt <...> lgnd' dbyt*) предполагает, что статуя, вероятно, была установлена внутри дома, что аналогично контексту, доставленному надписью H3, где речь идет о *smu' dbt 'qb'* «знаках дома Орла».<sup>130</sup>

По данным Вакиди, касающимся домашних богов более позднего периода, у арабов Мекки в каждом доме был идол: «И не было ни одного курайшита в Мекке, чтобы у него в доме не было идола».<sup>131</sup>

Итак, на основании P017 можно признать, что домашние идолы были известны арабам значительно раньше непосредственно доисламского времени. Заслуживает внимание тот факт, что установителем и, вероятно, мастером, изготовившим данный цоколь и статую домашнего Гадде был некто Александр, явно не семит, хотя имена владельца дома — семитские и, скорее всего, судя по имени *Qrwñ'*, — арабские.<sup>132</sup>

Необходимо указать и на то, что идол Гадде ставится в доме с определенной целью: «ради жизни Муташаммы', дочери Каруны», и призван, таким образом, отправлять именно охранную, защитительную, а возможно, и лечебную функцию. Под домом, естественно, имеется в виду не только семья, но и все домочадцы, включая рабов. Семейные или родовые *Гадде* упоминаются в RTP 108, 279, H408, 413 и др.

<sup>129</sup> Надпись H017 впервые анализируется в работе: *Надиров* 2009, 98–99.

<sup>130</sup> Об '*qb'* и почитании орла в Хатре см.: *Надиров* 2006, 203; *его же*. 2014, 79–81; *его же*. 2009, 274–279; *Invernizzi*, Fig. 7.

<sup>131</sup> *Waqidi* II: 869–870.

<sup>132</sup> Ср., например, имя *قارين qarīn*, араб. «компаньон» (C445/1; R4693/1 в: *Harding*, 481), и арабские имена из «Указателей имен собственных» в: *Бауэр, Лундин* 1998. Неарабское имя, предположительно, принадлежало скульптору, специально нанятому хозяином.

На рельефе из набатейской Канаты изображен бык, приносимый в жертву богу Гадде от имени двух братьев, называющих себя *rḥmy gd'* («облагодетельствованные Гадом» или «друзья Гада»).<sup>133</sup>

Интересно, что в одной из пальмирских надписей понятия *gd'* и *gny'* пересекаются: *'bd wmnwd' lgd' dy gny' wl'ršw wrḥm yrḥbwl' br 'b' bn' wb'lw brh*.<sup>134</sup> Если принятое прочтение верно, надпись посвящена удаче (божества – И.Н.) *Gny'*, равно как и богам 'Арцу, Рахиму, Йарихболу. «Удача *Gny'*» вполне соответствует другим примерам, и не только из Пальмиры. Так, в этом контексте можно назвать финик. גַּד אֶתֶה («Гад 'Athe») из надписи CIS I, 92 (Идалион) и גַּד הַשָּׁמַיִם («Гад Небес») из CIS I, 13 (Китион); пунийское имя *Giddeneme* у Плавта, соответствующее גַּד נַעַם (CIS I, 383), и евр. גַּדִּיאל (Чис. 13:10).

На стеле из Мекемле к северо-западу от Пальмиры бог-воин Абгал трактован как молодой человек.<sup>135</sup> Его называют в надписях *'bgl gny ṭb'*.<sup>136</sup> В пальмирских надписях называются также арабские божества Саад (или Саар), Маану, Шалман (Салман), Асгар, Рахим, Ашар (*'šr gny' ṭb'*). Дело в том, что перешедшее к оседлости население Пальмиры было главным образом арабским (как и в северомесопотамской Хатре), о чем свидетельствует ономастика и присутствие сафаитских надписей рядом с пальмирскими. Что до религиозного фактора, он является важным критерием, поскольку арабские божества были здесь явно доминирующими. Иногда их обозначали как охранных богов, называя анонимно «*gny'* или *gd'* (определенного места)», о чем говорит, например, сафаитское и. с. עבד גַּד.<sup>137</sup>

Примеры из Хатры упоминают богов (*'lh'*) и *gadde (gnd')* вместе. Под словом *'lh'* имеется в виду категориальное понятие, от которого *gd'* и *gny'* отличаются качественно. Вероятно, под *gadde* следует подразумевать божество, подчиненное богу, потому что, согласно тексту Н79, *gndh 'm 'lh'*, т. е. именно «его Гадде» — с богом (вар. с богами), как второстепенный с главным. Предположительно, Гадде выступает здесь в роли ангела-

<sup>133</sup> RES 53 и RES 806.

<sup>134</sup> Starcky 1962, 124–132, Pl. XIV.

<sup>135</sup> PNO P. 64, Pl. XXVII 4.

<sup>136</sup> PNO P. 146, 176. No. 6, pl. XXII, 1.

<sup>137</sup> Collart–Vicari. I: 223–225, II: Pl. CVIII; PNO, 125.

хранителя царя. В тексте призываются его благорасположение и защита наряду с другими богами, называемыми вкупе 'lh', как в H125, H235 и др. В этой связи стоит упомянуть и надпись H106, где триада Хатры указана в единственном числе, и к ней адорант обращается как к единому «богу великому» ('lh' rb').

Сказанное позволяет сделать следующий вывод относительно характера *gd* (*gd'*) и черт, объединяющих его с *gnu'*. Божество Гадде, известное от Угарита до Ирана, выполняло охранную функцию, чаще всего персональную.<sup>138</sup> Фортуна широко признавалась как действенная сила помощи в людских делах, что доказывается существованием таких топонимов как Баал-Гад и Мигдал-Гад, и таких культов, как Манат и Гадд. Тот факт, что в южноаравийских текстах засвидетельствованы такие женские имена, как *gdn'm* и *n'mgd*, позволяет предположить, что на данной территории Фортуна почиталась в женском облике как сила, способная помочь, прежде всего, при родах и в болезни. О Фортуне как о руководящем божестве определенной группы в эллинистическое и римское время говорят сафайтские надписи.<sup>139</sup> В первые века н. э. в среде оседлых и полукочевых жителей Сирии и Северной Месопотамии происходит своеобразное разделение божеств на богов и духов (ангелов-хранителей), на 'LH' и GD'.

Иконография в целом подтверждает, что Гадде почитался как защитник и благодетель человека, племени, деревни или города. Его имя функционировало, таким образом, как эпитет.<sup>140</sup> Вместе с тем, трактовка фресковой короны на нескольких барельефах позволяет говорить уже о персонифицированном божестве, поскольку такая корона восточного происхождения со временем становится атрибутом Тихе в эллинистической Сирии и Месопотамии. Более ранние примеры редки, хотя и засвидетельствованы в нумизматике.<sup>141</sup>

---

<sup>138</sup> По удачному определению Х. Теишидора, племенной Гадд был не столько родовым божеством, сколько персонификацией «особого провидения, предназначенного для племени богом или богиней»: *Teixidor* 1979, 92–93.

<sup>139</sup> CIS V, 853, 857, 860 и др., а также WSJ, 151.

<sup>140</sup> DDD 340.

<sup>141</sup> См., например: *Beer*, 369–385.

Итак, к названным божественным категориям, почитаемым в Пальмире, Nabatees и Mesopotamia, добавляется класс *gny'* (*gny'*)<sup>142, 143</sup>.

В Пальмирене (Хирбет Семрин) найден кратер II в. с рельефным изваянием головы Тихе и львов и следующей надписью, впервые опубликованной в 1995 г.:

gb't' dy 'bd šm'wn br whby br šm'wn br m'nw byrḥ b'lwl šnt 474  
'bd lgn'y' 'lhy' ṭby' dkyt hrms ṭly'

Кратер, который сделал Шим'он б. Вахбай б. Ма'ну в месяц элул года 474 (=163 г.). Сделал для *gny'*, богов добрых. Да вспоминается Гермес Младший.

Надпись представляет собой комбинацию посвящения и коммеморативной формулы.<sup>144</sup> Посвящение сделано анонимным божествам *gny'*, которые здесь квалифицированы не иначе как добрые боги,<sup>145</sup> что само по себе крайне показательно.

Другая надпись (дат. 270 г.) из этих же мест найдена в храме Абгала и составлена Шалманом, рабом Угайлу Килайана, во исполнение мольбы к воздающим божествам (*gny' skry'*) и в память о его братьях, Камле, Тайме и Суаде.<sup>146</sup>

В то же время, термин *gny'* обозначал и конкретных богов. Этот вывод подтверждает барельеф из Пальмирены, датируемый 138 г. На нем изображен бог верхом на коне с копьём в левой руке; правая рука согнута на груди и держит некий предмет, о назначении которого можно лишь догадываться (глобус?). На бедре закреплен колчан со стрелами. Тело фигуры покрывает развевающаяся накидка. Справа, перед алтарем, изображены почитатели с жертвенным животным. Пальмирская надпись

<sup>142</sup> В сирийском языке воспринятое субстантивированное *genyātā* (эмф. мн. ж.р.) получило смысл «языческих храмов», а так же «оженских божеств»; в Пешитте слово соответствует евр. 'Aštārōt, при этом Ефрем Сирий (IV в.) и Йакоб Саругский (V в.) используют его как синоним *gaddā*. Payne Smith I: 476 b.

<sup>143</sup> Hillers-Cussini, 1704.

<sup>144</sup> Кратер хранится в частной коллекции; для фотографий и эстампажа надписей см.: Briquel-Chatonnet, 160–163.

<sup>145</sup> PNO, 135–137. Ср. Schlumberger, 207–222; Starcky 1976, 327–334.

<sup>146</sup> P1677. Текст надписи позволяет оценить важность родственных связей, ибо названный в надписи *Salmān*, невзирая на статус раба, открыто выражает желание о добром поминании своих братьев.

сообщает, что эта стела посвящена *lmn'ym gny' tb' wskr' =* Мун'иму, доброму и вознаграждающему *gny'*.<sup>147</sup>

На одном из алтарей, найденных в долине Бека', сохранилась латинская посвяtitельная надпись с именем божества *Genneas* (Deo Genea).<sup>148</sup> Существование конкретного бога по имени *Genneas* при этом четко не установлено. Возможно, так назывался бог, упоминаемый на барельефе из Джебел-ал-Джарра, в 50 км восточнее Хомса. Эти *GNY'* функционально сравнимы с латинскими *genii*: это божества-покровители людей и местности, которые, как полагали, принимали человеческий облик и заботились о жизни и удаче человека. Например, *Ginnayê*, которым посвящались святилища в полукочевом окружении Пальмиры, мыслились как охраняющие божества стад и караванов, а так же тех, кто стал оседлым.<sup>149</sup> Возможно, *Ginnayê* могли сопровождать другое божество, как можно понять из надписи из Дейр ал-Кала'а, хотя, скорее всего, в данном случае перед нами обычное нарицательное имя. В Сирийском ареале, в сравнении с Пальмиреной, смысл данного термина, тем не менее, может показаться несколько размытым.

Во всяком случае, из приведенных клаузул понятно, что пальмирский *gny'* трактуется в надписях как фактический синоним *'lh'* и обозначает, таким образом, *numen*.

Нельзя не упомянуть пример возможной интерпретации понятия *'lh'* из Раввафы, что в 75 км южнее Табука. Здесь во времена Марка Аврелия был отстроен храм, о чем свидетельствует греко-

<sup>147</sup> Starcky 1972, 57–65, Pls. I, II. пальмирских текстах слово *škr'* (мн. *škr'y'*) «вознаграждающий, воздающий» засвидетельствовано несколько раз в качестве божественного эпитета. Иногда оно встречается в виде *škr'* (мн. *škr'y'*). В основном, появляется в таких формулах, как *'lh' tb' wskr'* «добрый и воздающий бог» (CIS II, 3973/4, 4013/2; *Diem*, 76) и *gny' tby' wskr'* «добрый и воздающий *gny'*» (CIS II, 3983; 67 г.; *Inv.* I, 5; 67 г., CIS II, 3973), а также *tby' wrhmn wskr'* «добрый, милосердный и воздающий» (*Inv.* XI 38/2; DNWSI, 1135). Вероятно, *škr'* следует считать активным причастием *šakir* «благодарный, признательный». В. Мюллер (Müller, 32) вслед за Ж. Кантино (*Cantineau* 1935, 42, 150) полагает, что слово арабского происхождения. М. Лидзбарски (*Lidzbarski* 1898, 375) также полагает, что *škr'* должно интерпретироваться в соответствии с араб. *šakara* «благодарить». Но ср. возражение в DNWSI, 1135. Надо отметить, что в других семитских языках подходящей этимологии для слова *škr'* нет.

<sup>148</sup> См. *Rey-Coquais*, no. 2954.

<sup>149</sup> *Teixidor* 1977, 78.

набатейская билингва,<sup>150</sup> согласно которой «жрец Ша'дат сын Мутиду из (племени) Рубату построил это святилище для А(л)аха, бога...» ([d]nh byt' dy bnh š'dt 'fkl 'lh' br mgydw dy mn rbtw l'lh['] 'lh...). Речь в посвящении, написанном на том же камне, что и три других текста, в которых упоминается *Thamudemon ethnos*, идет, возможно, о боге Ал(л)ахе (с конечным алифом), в то время как обозначающим определением для него является *илах* ('lh), слово явно арабское. Стало быть, нельзя исключить, что уже во II в. северо-западные аравитяне знали Аллаха, а для некоторых племен, как для Рубату, он был важнейшим богом.

*Гну'* – это арамейский термин *ginnayā* (мн. *ginnayê*), который некоторые западные исследователи пытались связать со словом римского происхождения *genii*, обозначавшим первоначально охранительных или домашних божеств. *Ginnayê* Пальмиры действительно похожи по функциям на латинских гениев, и это сходство, вероятно, получало поддержку в период римской оккупации. Римские *genii* защищали отдельных лиц, семьи и места. Даже в конце европейского Возрождения латинский термин «гений» еще не применялся в своем современном значении, обозначая человека, наделенного большим интеллектом и творческим зарядом. Лишь во времена Леонардо да Винчи высочайшие произведения художников или мыслителей стали связывать с их гениями. Пальмирские *гну'* также имели назначение поддерживающей силы,<sup>151</sup> но это были коренные, древние духи, с долгой историей. Здесь необходимо указать на некоторые детали.

Об арабском элементе пальмирского населения свидетельствуют несколько довольно ранних строительных надписей. Так, греко-арамейская билингва CIS II, 3924 = P0270, датированная 19 г., была посвящена, по всей видимости, возведению целлы.<sup>152</sup> В надписи упоминается статуя в честь Йеди'бела сына 'Азизу сына Йеди'бела, «что из рода *bny mtbwł*». Пальмирские и греческие торговцы в Селевкие-на-Тигре оплатили

<sup>150</sup> Milik 1971, 54–58.

<sup>151</sup> Capra, 34f.

<sup>152</sup> Ср. P0271, почётную билингву из храма Бела, из которой следует, что тот же Йеди'Бел посвятил статую своему отцу Азизу ('zyzw) в 17 г. Он называется в греческой части надписи особо: «Пальмирянин из племени *Manth(a)bōleioi*», что со всей очевидностью указывает на племя маттабол.

посвящение из-за вклада Йеди'бела в строительство храма Бела. Конструкция продолжалась до 24 г. как сообщает текст P1352, воздающий хвалу Малику, сыну Неши, из рода Хомара (*bny kmr'*). Надпись утверждает, что «он помог им во всем, и помог в строительстве храма Бела, и дал из своих собственных средств больше, чем кто-либо до него» (*mn dy špr lhwn bkl gns klh w'[d]r bny'n' | dy h[y]kl' dy bl wyhb mn kysh dy l' 'bdh | 'nš*). В 25 г., как следует из текста надписи P1353, казначеи и «народ» (*gbl / dēmos*) Пальмиры почтили Малику второй статуей в закрытом дворе храма, «потому что он был добр к ним, к их <...> городу, и к дому их богов» (*[mn d]y špr lhwn wlmh<...> wzhwn wlbt 'lhyhwn*).

Важно заметить, что за несколько лет до этого, в 21 г. брат Малику, некий Хашаш, также был увековечен памятной статуей во дворе святилища. Статую Хашаша тогда возводили оба рода, *bny mtbwl* и *bny kmr'*, «за то, что он был их вождем и установил мир между ними, и помог им во всем, великом и малом» (*mn [dy] qm | bršhwn w'bd šlm' bynyhwn wprns | brmnhwn bkl [s.]bw klh rb' wz'r'*).<sup>153</sup> Данную надпись традиционно толкуют как свидетельство оседания здесь двух разных племенных групп, по крайней мере, одна из которых относилась к этническим арабам, т. е. тем, кто явно участвовал в создании коллективной идентичности пальмирян.<sup>154</sup> Об этом же должно свидетельствовать арабское имя Хашиш. Другие роды также принимали участие в строительстве храма.<sup>155</sup> Как можно заключить, строительство храма Бела стало совместным предприятием для разных племенных объединений в то время, когда жители оазиса начали именовать себя, по крайней мере, в надписях, как единая община пальмирян. По сути, процесс формирования общины начался фактически задолго до строительства святилища.<sup>156</sup>

<sup>153</sup> CIS II, 3915 = P0261.

<sup>154</sup> Но см.: однако, предостережения Дж. Миллера: *Miller*, 322; ср. *Kaizer* 2002, 44.

<sup>155</sup> P0263 (обсуждение идентификации ворот и дверей, на которые ссылается надпись, дается в: *Kaizer* 2002, 68; ср. *Gawlikowski* 1973, 73) и P0260: *bbslq'rbt' | dy bt bl / én tē meýalē βασιλικῇ | τοῦ Βῆλου*.

<sup>156</sup> По замечанию И. Шифмана, в Пальмире существовали две группы фил: полисные, к которым относились четыре филы, среди которых были и названные хомар и маттабол, и кровнородственные, «насколько можно об этом судить, арабские». См.: *Шифман*, 202.



Факт возможного арабского происхождения жителей Пальмиры позволяет говорить и о джиннах, как о наиболее вероятной интерпретации тсонима *gnu'* и достаточно раннем употреблении его в этом значении. По всей вероятности, именно в этот период арабское понятие *ġinn* перешло в пальмирский.<sup>157</sup>

Арабское слово *ġinn* используется в нескольких старых арабских переводах Библии. В этих переводах для передачи духа используются *ġinn*, *al-ġān*, *maġnūn*, для передачи «духа умершего» (𐤒𐤍) — *ġann*, а дьявола или δαίμόνιον — *'Iblīs*. В арабском переводе Библии Ван Дейка эти слова упоминаются в книгах *Лев.* 19: 31, 20: 6, *1Цар* 28: 3, 28: 9, 28: 7, *1Хрон* 10: 13, *Мф.* 4: 1, 12: 22, *Лк.* 4: 5, 8: 12, *Иоан* 8: 44 и др.

Кроме того, в апокрифическом Завете Соломона израильский царь описывает особых демонов, которых он поработил, чтобы построить храм, и вопросы, заданные им об их делах, и их ответы, что в совокупности представляет своеобразное руководство против демонического влияния. Ибн ан-Надим также пишет, что царь Соломон был первым историческим персонажем, кому удалось поработить джиннов и пользоваться их услугами.<sup>158</sup>

Можно предположить, что *gnu'* надписей I–IV вв. и *ġinn* более позднего времени происходят, как будет показано, от одного корня, хотя функционально принадлежат к разным категориям.

Но прежде предстоит понять, какие отношения существовали между богами и демонами до ислама, и как развивался «конфликт» между Аллахом (ставшим победителем в борьбе с другими богами) и сущностями, называемыми джиннами.

Явное указание на веру в джиннов в Коране и арабской литературе, в том числе доисламской, свидетельствует о важной

<sup>157</sup> PNO:136; *Seyrig-Starckey*, 249–257. Ср. также: *Briquel-Chatonnet* 1991–1993, 42.

<sup>158</sup> Однако персидские источники, как утверждается в *Фихристе*, верили, что первым существом, приручившим джиннов, был персидский царь Джамшид, сын Тамхурата. Правление Джамшида вошло в историю за счет его гигантских сооружений, возведение которых приписывается джиннам. Возможно, именно его отец Тамхурат был первым, кто установил контроль над демонами, ибо его знали как *Div-Band* или «связыватель демонов». См.: *Browne*. 1: Sec. 27.

роли, придаваемой арабами этим сущностям в нач. VII в.,<sup>159</sup> и о понимании этой роли Мухаммадом.<sup>160</sup>

Конфликт между Аллахом и другими богами (в том числе и *gnu'*) должен был отражать реальную борьбу между различными группировками и племенами в Аравии в период, когда проповеди Мухаммада начинают играть здесь решающую роль, и появляются его адепты.<sup>161</sup> Иначе говоря, изменения, произошедшие в назначении, иерархии и значимости божеств и духов должны были происходить в то же самое время, когда в экономике, социальной и политической жизни аравийского общества происходили огромные перемены.

Как уже отмечалось, первоначально слово *gnu'* было связано с понятием «счастье», «удача». В арабском и сирийском словарях слово получило значение «покровитель, патрон (места)», что, безусловно, сближает его с *gd'*.<sup>162</sup>

Как было показано выше, термин *gnu'* широко засвидетельствован на Аравийском полуострове, от сафаитских и самудских надписей Северной Аравии до памятников Сирийской пустыни, установленных арабами, переселившимися сюда из Центральной и Южной Аравии в I тыс. до н. э.

<sup>159</sup> *Damiri*, s.v. ڨن; *Baydāwī*. Tafsīr. 72:1.

<sup>160</sup> *EI*, n. e. Vol. II (1965), 546–547. Ср. *Wensinck* 1920, 506–514. Согласно Корану («Сурат ал-Джинн», 72:11), среди джиннов есть *добродетельные*, есть и *порочные*, и разделены они на различные роды (курсив мой — *И. Н.*). См. также: *Zbinden*, 79–80. Работу Э. Цбиндена, несмотря на большой охват материала, можно принимать только с определенными оговорками: автор, не зная арабского языка, пользовался в основном западной литературой.

<sup>161</sup> Идеологическое значение придавалось, прежде всего, тому, что пророчества не должны были исходить от богов, поэтому, как будет показано ниже, раннеисламские апологеты сочли возможным поставить пророков и кâхинов, равно как и поэтов, в такие условия, когда экстатическое вдохновение, свойственное всякому пророчеству, приходит только от джиннов. По точному определению А. Тритона в его рецензии на труд А. Хершеля, «когда автор пытается с самого начала доказать, что пророчество не носит экстатического характера, — его метод не научный, а схоластический» (см.: его рец. на *Herschel*, 1166–1167). Что касается «арабского» своеобразия экстатичности, то здесь акт «инспирации» мыслится как результат козней демонов. Такой взгляд, однако, скорее всего, был итогом долгого развития и окончательно сформировался только в исламе.

<sup>162</sup> *Brockelmann*, 123: *idola*. Здесь усматривается тождество с *Tyche*: см.: *Aggoula* 1991. См.: близкое мнение в: *Boyce*, 42, 68.

Как отмечал Ж. Старки, термин *GNU'* в пальмирских надписях происходит из арабского языка, от арабских слов *ḡanā* или *ḡaniy* (растягивать), которые связаны с глаголом *ganān*; при этом глагол GN во всех семитских языках передает смысл «покрытия для защиты». <sup>163</sup> Поясняется, что до ислама арабы вполне могли считать существ, именуемых *gnu'*, богами: «[...] *quoique leur rôle bienfaisant ne soit guère marqué*». <sup>164</sup> Позднее Д. Шлюмберже также подчеркнул, что слово *GNU'* (в значении "божество" в пальмирском) было арабского происхождения: «Именно этот термин используется в арабизированной сирийской степи и пустыне, в то время как его эквивалент '*LH*' использовался в таких городах, как Пальмира, где арамейский был языком культуры». <sup>165</sup>

Итак, в Пальмире *gnu'* часто упоминается в текстах II–III вв. н. э, смысл его — «охранительное божество». <sup>166</sup> Нужно подчеркнуть, что в самой Пальмире эти благодетельные охранники были все же мало популярны: в основном их почитание простиралось вне города, что объясняется их арабским происхождением, а возможно, и тем, что он был понятен бедуинам.

Ж. Теишидор считает, что *ginnayī* это «[...] особый класс божественных существ, чьей функцией должна была быть опека и защита, задача, которая полностью приравнивает их к иудео-христианским ангелам». <sup>167</sup>

Как уже отмечалось выше, *gnu'* может быть эквивалентно '*lhy'* *lby'* «богам добрым». Обычный формуляр, применявшийся к ноции *gnu'*, включает эпитеты «добрые и воздающие» или «вознаграждающие» (*skry'*) (ср. с набатейским Шай' ал-Каумом). Здесь уместно привести и короткую греческую надпись из Апаimei IG, XIV, 2327: ἐποίκιον Γεννέου (ὄρων Ἀπαμείων) «поселенцы (*Bēt*) *Ginnāyā*», где имеется храм бога *Gny'*. <sup>168</sup> В одном из довольно

<sup>163</sup> Starcky 1949, 255.

<sup>164</sup> Starcky *ibid.*, 256

<sup>165</sup> Schlumberger, 220.

<sup>166</sup> Sing. abs. *gnu'* PNO 41; emph. *gnu'*, PNO 5, 6bc, 23, 43; Plur. emph. *gnu'* RTP 243, Semitica iii 47, PNO 14, 16, 39, 48, Inv. D. 20 (*gnu'*, PNO 78, RTP 225, 226: ед. или мн).

<sup>167</sup> Teixidor 1977, IV, 89.

<sup>168</sup> См. DFD, 13. Ж. Тутен привлек внимание к тому факту, что в Римское время в Африке и Испании было популярно почитание «гения города» *Genius municipii* (Toutain, 451–453). В большинстве мест, где были найдены подобные посвящения,

типичных посвящений, найденных в Пальмире, упоминается «Шаламат и ее брат, *gny'*, добрые и воздающие», из чего следует, что *gny'*, как и боги, персонифицировались.<sup>169</sup>

В Хатре, как и в Пальмире того же времени, также встречается данный теоним: *gnyt'* — H410.<sup>170</sup> В этом северомесопотамском городе понятия *gd'* и *gnyt'*, обозначали *numen* индивидуума точно так же, как среди римлян — личный *genius*. К данному выводу нас приводит фраза из надписи H79, сообщающая о примирении арабских племен, живших в Хатре и окружавших город, и посвященная «...царю Санатруку победоносному, чей *gnd'* (искаженное *gd'*) вместе с богами (*gndh 'm 'lh'*)». <sup>171</sup> Дело в том, что данное сочетание близко формуле «*iuxta deos*», используемой в посвящениях Римским императорам после их смерти, и в таком случае следует полагать, что царь Санатрук, «чей *gnd'* вместе с богами», к моменту написания надписи H79 уже умер. Вместе с тем мы не должны забывать, что в Хатре, фактически созданной парфянами как антиримский форпост, иранские традиции проникли в городскую и административную жизнь глубоко, и, говоря о надписи H79 и ее формуляре, следует, видимо, указать и на значительное сходство хатрийского «личного» *gnd'* с иранским *Khavaranah*, воплощающим царскую Фортуны.

Что же касается текстов на тессерах, то имя *gny'* могло бы толковаться и как имя собственное.<sup>172</sup> Вопреки определенным сомнениям, посвящение Κυρίω Γενναίω Βαλδάρκωδι при такой интерпретации особых трудностей для понимания не представляет.<sup>173</sup> Д. Шлюмберже не без оснований полагает, что

ранее находились поселения финикийцев, и отсюда автор делает вывод, что местный *Bāl* финикийцев продолжал почитаться уже под латинским именем *Genius municipii*.

<sup>169</sup> Starcky 1950, 45–52; Drijvers 1976, 35, Pl. LXVII.

<sup>170</sup> Обращает на себя внимание женский род слова, что со всей очевидностью говорит, что *джиттиш*, или, точнее, демоницы с охраняющими функциями почитались в Северной Месопотамии с ее смешанным арамейско-арабским населением во II–III вв.

<sup>171</sup> Для анализа ситуации с хатрийскими «царскими» надписями см.: *Надилов* 2006, 97–106; *его же*, 2015, 65.

<sup>172</sup> PNO, 218, n. 1.

<sup>173</sup> Ср. мнение Х. Сайрига и Ж. Старки (*Seyrig–Starckey*, 253). В связи со сказанным выше вызывает любопытство пример, приводимый в Ссылке 108, где

текст будет более ясным, если *gennaïos* понимать как теоним. Но надпись именно и есть обращение к Ба'алМаркаду, высшему богу, к которому адресуют молитвы то как к Юпитеру, то как к *Theos Agios Monos*.<sup>174</sup> Само выражение θεῷ Γενναῖῳ πατρίῳ представляет собой некий плеоназм, избыточность, хотя эти значения и известны по пальмирским текстам.<sup>175</sup>

Как уже говорилось выше, *gny'* засвидетельствовано на пальмирских тессерах 225 и 226 и надписях Пальмилены.<sup>176</sup> Это божество упоминается и в греческих надписях из Дейр ал-Кала'а,<sup>177</sup> Баниаса (θεῷ Γενναῖῳ πατρίῳ)<sup>178</sup> и в DNWSI 229f.

В тексте Иоанна Дамаскина, сохраненном Фотием, говорится о чудесном видении горящего священного камня, принадлежащего богу *Gennaïos*.<sup>179</sup>

Некоторые названные здесь тексты рассматривал Д. Шлюмберже,<sup>180</sup> который пришел к заключению, что термин *gny'* должен был иметь так же и нарицательное качество.

Нельзя не отметить, что в Пальмире и Хатре локальные охраняющие *gny'* изображались в костюме бедуинов-степняков, вооруженных копьем, небольшим круглым щитом, луком и стрелами, а часто и мечом, т.е. они были, скорее всего, арабскими божествами. В целом, подобного рода божки носили арабские имена, хотя зачастую обозначались анонимно: *gny'* (иногда *gd*)

говорится о поклонении *Gennaïos* в Баалбеке, где данный бог изображен в виде льва (PNO, 136 и сл.).

<sup>174</sup> См.: текст на стеле, хранящейся в музее Дейр ал-Кал'а (см.: *Abi-Fadel, Moukheiber*).

<sup>175</sup> Например, в тексте посвящения богу Аресу (Арцу в пальм. части) в пальмирском храме в Риме называется Ἄρῃ θεῷ πατρίῳ (IG, XIV, 962), ср. *Schlumberger*, 218.

<sup>176</sup> PNO, Nos. 43, 78; Джуфф ал-Джарра. О пальмирских надписях см. также: *Seyrig-Starckey*, 248–257.

<sup>177</sup> OGI I, 589.

<sup>178</sup> Rec. V, 1903, 154.

<sup>179</sup> *Damascius*: 348a.

<sup>180</sup> *Schlumberger*, 217. Что касается упомянутого пассажа из *Жития Исидора* (apud *Photium*, Bibliotheca 348a), то Д. Шлюмберже обоснованно возражает Ж.Т. Милику, для которого *Gennaïos* был богом Эмесены (возможно, имеется в виду Джебель-Чумарийе), и доказательно объясняет, что здесь следует подразумевать божество, близкое по функциям Аллāt-Афине (PNO, 136 и 218). Имя известнейшей греческой богини — микенского происхождения, т. е. его связывают с заимствованием от более древнего народа.

*du...* (такого-то места). Ваятели Пальмиры изображали их в соответствие с теми определенными ролями, которые эти божества играли в пальмирском обществе и его бедуинском окружении. Так, на дошедшей до наших дней стеле сохранились рельефные портреты Асхара (Асгара) и Са'ада, двух известных пальмирских *ginnayê*. Они облачены в римские тоги; Асхар показан сидящим на коне и с колчаном стрел, притороченным к седлу, а Са'ад стоит рядом, держа круглый щит. В некоторых случаях Асхар трактован как всадник в арабском платье, с пикой и щитом. Барельеф этих же охранных богов найден в Дура-Европосе, в одинаковом местном одеянии, но с характерной для того времени парфянской прической и густыми усами. Между тем, Са'ад часто изображается в паре с Ма'аном, чей праздник пальмиряне отмечали каждый август. На алтарной надписи 194 г. из сирийского Рас аш-Шаара Ма'ан именуется «богом добрым и воздающим» (*'lh' ṭb' wskr'*). Он изображается как конный всадник, вооруженный пикой, а Са'ад — верхом на верблюде. Для Пальмиры и окрестных земель было характерно, что джинны почитались парами. Этим *ginnayê* надлежало заботиться о людях и защищать человеческие жизни — отсюда и оружие — и, таким образом, пальмиряне присвоили им наименование *šbb'* «близкие», указывающее на их функции в качестве охранников и защитников. *Ginnayê* считались также защитниками караванов, скота и пустынных деревень, и в их честь строились святилища. Руины этих святилищ еще и сегодня напоминают нам о времени расцвета Пальмиры. Арабы Пальмиры и окрестностей в основном были бедуинского происхождения, и занимались разведением скота и земледелием. По мере того, как племена постепенно оседали на земле, племенные джинны продолжали их охранять, обеспечивая безопасность в переходный период. *Ginnayê* древней Пальмиры также защищали торговые караваны, о чем говорят изображения этих божков, сидящих верхом на верблюде.

Здесь нужно упомянуть и Эдессу, где почитался бог Мун'им (Monimos).<sup>181</sup> Это арабское божество почиталось и в Сирии, где найдена пальмирская надпись, опубликованная Ж. Старки, в

---

<sup>181</sup> *Drijvers* 1972, 355–371.

которой речь идет о стеле в честь Монимоса-*gny'*.<sup>182</sup> Об этом кочевом божестве стоит поговорить чуть подробнее.

На барельефе изображен бог верхом на коне с копьем в левой руке. Правая рука согнута на груди и держит некий предмет, напоминающий шар, о назначении которого можно лишь догадываться. На бедре закреплен колчан со стрелами. На плечах — развевающаяся накидка. Справа, перед алтарем с жертвенным животным, стоят посвятителю. Рельеф датирован 138 г. Надпись, выполненная пальмирским письмом, сообщает, что эта стела посвящена Мун'иму, «доброму и воздающему джинну» (*lmm'ym gny' w wskr'*). Пальмирский *gny'* есть синоним *'lh'* = божества, и обозначает, таким образом, *pumen*, божество. Это — араб. *jinn*, перешедшее в пальмирский.

В другой надписи из Пальмиры засвидетельствована фраза *gny' dy gryl' dy bt p̄y'l 'lhy' <...>*, «*gny'* селения Бет-Фасиел, божества <...>».<sup>183</sup> Из других источников можно понять, у этой деревни был не один джинн-покровитель, а семь, и один из них — женского пола, как показывает стела из Хирбет Фарвана. Комментаторы по данному поводу разошлись во мнениях на природу джиннов и ангелов:<sup>184</sup> последние, по некоторым сведениям, были бесполыми, в отличие от джиннов.<sup>185</sup>

Местные божества *gny'* нередко называются в надписях «добрыми» (*tby'*) и «воздающими» (*skry'*), что полностью совпадает с эпитетами сирийского бога Бээлшмина<sup>186</sup> или арабского Шай' ал-Каума.<sup>187</sup> В одной пальмирской надписи *GNY'* сопровождается эпитетом *š'yd'* «помогающий».<sup>188</sup> Уместно

<sup>182</sup> Starcky 1972, 57–65. Барельеф, обнаруженный в Пальмире, находится в частной коллекции в Бейруте.

<sup>183</sup> PNO. No. 39.

<sup>184</sup> Cp. Reste, 153 и Zwemer 1939, 126.

<sup>185</sup> Zwemer . loc. cit, 129; Drijvers 1976, Pl. LIV, 2. Возможно, именно по этой причине нельзя причислять к ангелам Харута и Марута, посланных на землю для испытания их поведения, которые, согласно хадису, «возжелали женщину» (*Baihaqi* 1:180. cp. K 2:30).

<sup>186</sup> CIS II, 3983 — 67 г.; Inv. I, 5.

<sup>187</sup> CIS II, 3973 — 132 г. Cp. клаузулу *lyqr mlk' t̄b' wškr'* «в честь ангела доброго и воздающего» в посвятельной надписи 262 г. из Хирбет Абу Духура (PNO, 165-166, no. 57, Pl. XXXVIII).

<sup>188</sup> PNO. No. 14. Cantineau 1935, 124.

добавить в этой связи, что в Библии в некоторых местах демоны и боги так же идентифицируются.<sup>189</sup>

Ниже приводятся характеристики арабских степных богов, известных в Пальмирене.

*Azizu*. В 60-е годы Польская экспедиция обнаружила при раскопках Пальмиры барельеф с изображением бога-всадника, и вполне вероятно, его следует отождествить с *Azizu*, если судить по сопровождающей надписи.<sup>190</sup> Репертуар пальмирских изображений позволяет говорить о том, что Азизу, в виде вооруженного копьем и щитом пешего воина или же всадника, мог выступать как один, так и в паре с другими богами такого же характера, как Абгал или Арцу (*Arṣu*). Другие пары воинственных божеств, как отмечает Х. Сейриг, включали, например, Абгала и Агара, Ма'ну и Са'д, Агаду, Салман и 'RG.<sup>191</sup> Азизу – один из божеств пустыни, где постоянно присутствует опасность, и его основной задачей является безопасность ее обитателей. Боги изображались верховыми в интересах исполнения их функций.<sup>192</sup> Таким образом, эти степные боги встречаются по всей Сирийской и Месопотамской пустыне, в Пальмире, Дура-Европосе, Хомсе и т.п. Рельеф их Телль-Халафа, хранящийся ныне в Алеппском музее и изображающий всадника-мехари, вооруженного копьем и щитом, принято также считать посвященным Азизу.<sup>193</sup> Само имя *Azizu* есть производное от корня 'zz «быть сильным», и, соответственно, значит «сильный». Это – имя существительное мужского рода, а женский род – al-'Uzza, которая, в свою очередь, представляет воинственный аспект арабской «звезды» Венеры. Таким образом, главным назначением Азизу было сопровождение и защита степных караванов и путников, а также, а может быть, и в первую очередь, эскорт Солнца. Был ли Азизу Утренней звездой, "продоцос" Солнца,

<sup>189</sup> *Втор.* 32:17; *1 Хр.* 10:30; *Пс.* 106:37; *Иез.* 65:3, 11. Ср.: Bailey, loc. cit.

<sup>190</sup> Michalowski, 138, fig. 153; по исправленному чтению надписи см.: Gawlikowski 1974, no. 51; прочтение надписей Бунни и Шлюмберже в *MUSJ* 46, (1970), 214, n. 1 – неверно; Drijvers 1976, Pl. LXVI, 2.

<sup>191</sup> Seyrig 1970, 77ff. Предполагается, что разные боги могли составлять разные комбинации, например, Абгал и Азизу, Абгал и Агар, Азизу и Арцу; при этом все они передавали одну и ту же идею, а именно божественный эскорт и защиту.

<sup>192</sup> Will, 124; Seyrig, op. cit, 82, 92.

<sup>193</sup> Bossert, 162, fig. 528.



изначально, и, по этой причине, защитником своих поклонников, сказать трудно. Данный вопрос еще будет рассматриваться чуть ниже.

*Mun'im*. Собственно *Monimos*, также часто встречающееся в ономастике, есть греческая передача арабского *mun'im*, от корня *mn'* — «быть привлекательным, притягательным, приятным», и, следовательно, означает "благосклонный, доброжелательный". Клермон-Ганно много лет назад отмечал, что *Mun'im-Monimos* есть точный эквивалент бога *Arṣu*, чье имя происходит от корня *ḡ-ṣ-*' «быть притягательным, приятным», и также означает "благосклонный, доброжелательный". Однако, к сожалению, нет ни одного скульптурного или живописного представления этого бога, позволяющего подтвердить гипотезу Клермона-Ганно. О барельефе Мун'има из Пальмиры уже говорилось несколько выше.

В конце концов, было бы вовсе не удивительно однажды обнаружить какой-либо рельеф с изображением обоих богов, Азизу и Мун'има, как «добрых и вознаграждающих богов» или «добрых и вознаграждающих джиннов». Поскольку данная пара полностью аналогична с Азизом и Арцу и другими богами, восседающими на коне или верблюде или представленными в виде воинов, мы вправе говорить о богах-близнецах как о полностью идентичных, как в облике, так и в поведении и функциях, сущностях. Однако, этого нельзя сказать об Азизу и Мун'има, ибо их функции разнятся. Так, в частности, последняя пара, как полагает Х. Й. Драйверс, тождественна паре Ареса и Гермеса.<sup>194</sup> Поэтому более надежно говорить о такой божественной паре, каждый элемент которой имел более-менее сходные функции, в данном случае по эскортированию жителей пустыни и Солнца, но которые, с другой стороны, могли представлять разные аспекты божества одной и той же звезды (Венеры), как утреннего и вечернего светила. Ключом к такому пониманию мог быть тот факт, что в инвокациях к этим дублирующим друг друга богам никогда не обращаются вместе, но только порознь, и на это обращает внимание Йамблих. Поэтому, если Йамблих отождествляет Азизоса с Аресом, а Монимоса – с Гермесом, и отмечает, что первый предшествует Солнцу, тогда как оба бога «суть каналы, через которые на наши земли проливается

---

<sup>194</sup> *Drijvers* 1980, 56–57.

благость», то отсюда следовало бы, что он рассматривает несколько вышеуказанных свойств Азизу и Мун'има одновременно.<sup>195</sup> Идентификация Азизу с Аресом достаточно очевидна: изображения первого в виде воина напоминает изображения Ареса: со щитом, копьем и мечом. Военный аспект ал-Уззы, особенно в ее роли Утренней звезды, повторяется в Азизу. Предвестник Солнца является основным защитником последнего, точно так же, как ведущая караван фигура. Их охранная функция представляется, кроме того, их ролью при принесении клятвы. Ал-Узза, как другая воинственная арабская богиня, часто поминается при принесении разного рода клятв; это же отличает и Ареса. Боги войны часто становятся мстителями за несправедливость, отсюда их значение в произнесении клятв. отождествление Азизу с Аресом делает определенный упор на защитные, охранительные качества воинственного бога. Вероятно, именно по этой причине Азиз и Мун'им именуются *ṭb' wskr'* (хорошие и воздающие), что парафразируется Йамблихом в следующем виде: они – «канал для многих благодеяний этой области нашей земли». Азиз – это, по сути, воинственный охраняющий бог, выступающий в качестве "πρόδρομος" Солнца, а также как эскорт караванов и путешественников в пустыне. Идентификация Йамблиха, таким образом, есть точное толкование характера Азиза.<sup>196</sup>

Что до *Ginnayé* Сирийских пустынь, их можно было бы характеризовать как особый класс божественных сущностей, выполняющих охраняющую функцию, «по своим задачам полностью совпадающих с иудео-христианскими ангелами».<sup>197</sup>

<sup>195</sup> Henninger 1954, 82f.

<sup>196</sup> Клавдий Птолемей при описании мужских и женских планет отмечает следующее: «утверждают, что звезды могут становиться мужскими и женскими, в зависимости от их аспекта нахождения к Солнцу; так, будучи утренними звездами и предшествуя Солнцу, они являются мужскими; вечерние звезды, которые следуют за Солнцем, превращаются в женские. Более того, это же происходит и в зависимости от их положения относительно горизонта; при движении с востока до Середины Неба, или с запада до нижней его части звезды, являясь восточными, превращаются в мужские, однако в двух других квадрантах они рассматриваются как западные, или женские» (Четверокнижие. Математический трактат).

<sup>197</sup> Teixidor 1977, 89. Об определенной связи и зависимости исламских представлений о грехе и безумии с иудейскими говорит хадис (*Kanz*, II:5306), где, по словам Абу Хурайры, Пророк встречает толпу, привлеченную безумным, прошедшим по дороге. Пророк же сказал: «Нет! Он не безумен (مجنون), но одержим

Вероятно, на раннем этапе развития арабы составляли идолов из камней разной формы (или обтесывали в форме стелы), и только позднее, под влиянием извне, богов стали изображать в виде статуй.<sup>198</sup> Сказанное согласуется с более поздними арабскими источниками, доказывающими, что в эпоху джахилии арабы перешли от первоначального обожествления камней к поклонению антропоморфным статуям. Такой переход стал возможен в результате эллинистического влияния, причем первоначально его испытало городское оседлое население.

Касааясь отношений единобожия и культа божков на Ближнем Востоке в эллинистический период, Х. Тейшидор привлекает некоторые новые североаравийские надписи. Его наблюдения дают возможность выявить основные черты, характерные для верований кочевников первых веков н.э., которые были отличными от тех, что типичны для городских надписей. Такой монотеизм назван автором «постоянным латентным явлением для всех семитов», при этом указывалось, что ближневосточные надписи с 500 г. до н. э. проявляют явную тенденцию к практическому монотеизму, с лояльностью верховному богу одновременно с более мелкими его «заместителями» и ангелами. Общий формуляр почитания главного бога был весьма близок формуляру поклонения более мелким богам (генотеизм), при этом автор не исключает, что в Северной Аравии культ был «направлен на единого верховного бога, который, по представлениям, был многолик».<sup>199</sup> Здесь и кроется причина того, что у арабов «пантеон» с неразличимым

---

злым духом (مصي). Безумен же тот, кто упорствует в своей непокорности (معصية) перед Богом!» Здесь уместно напомнить о близкой талмудической параллели, Сота 3а: «Никто не совершает грех (און), пока его не поглотит дух глупости (רוח שטות)» (Yahuda, 308).

<sup>198</sup> Teixidor 1977, 73. Еще во времена Ахеменидов в Тайме существовал «дом статуй» (= храм): KAI 228, KAI 229. Имя собственное Целемшазаб из KAI 228 («идол/статуя спасла»), возникло в результате отождествления понятий «статуя» и «божество», т. е. того, кого статуя изображает. Для арабов соответствующим для евр. *šelem* словом было *šanāt* (мн. *aṣnām*) – «идол», который при этом далеко не всегда выглядел как статуя. Ср. *šlm* как обозначение божества в надписи царя Думата Умм'аттарсама (Шифман, 100–101). Но в KAI 229 сочетание *šlm 'lh* следует понимать уже как «статуя бога», ибо речь идет о посвящении постамента (*mytb*).

<sup>199</sup> Teixidor 1977, 75–76.

множеством богов отсутствовал, а скорее, была вера в одного бога, с которым другие божества были объединены.

Добавлю в виде попутного замечания: верховный бог в протосемитском языке фигурировал как *il(u)*, который после развития принял вид *el* у северо-западных семитов, *ilah* у набатеев, и *allāh* в классическом арабском. Вплоть до IV в. почти все жители Аравии были политеистами.

## Этимология слова «джинн».

По мнению Старки, первые упоминания *gnu'* отмечены в сафаитских надписях, т. е. тех, что составлены раннеарабским письмом.<sup>200</sup> Он также считает, что надписи из Сирийской пустыни, где упоминается данный демоним, указывают на проникновение арабских племен в данный регион во второй половине I тыс. до н. э.

В первоначальном переводе «Тысячи и одной ночи», например, джинны назывались не иначе как *Genii*.<sup>201</sup> В Баалбеке поклонялись Γενναῖος богу-предку города, в виде льва. Ж.-Т. Милик полагает, что Γενναῖος есть «семитская адаптация римского *genius*, сформированного по схеме интенсификации *qittal: ginnay*. Греческая транскрипция термина хорошо известна; однако в латинских надписях встречается только однажды».<sup>202</sup>

А. Вензинк в специальном исследовании отвергает связь двух терминов, т. е. араб. *ġinn* и лат. *genius*, и видит здесь, несомненно, арабский корень.<sup>203</sup> Аргументы Ю. Вельгаузен подкрепляют эту позицию.<sup>204</sup> В. Олбрайт, однако, наоборот, полагает, что слово не

<sup>200</sup> Seyrig-Starcky, 255. Наиболее ранняя датировка сафаитских писем – I в. до н. э.

<sup>201</sup> См.: Lane 1912. Note 21, в предисловии к его переводу этого эпохального произведения. Ср. также примеры из ал-Джахиза, приводимые в: Vloten, 169.

<sup>202</sup> Milik 1967, 604–605.

<sup>203</sup> Wensinck 1920, 507–511.

<sup>204</sup> Reste, 153; к слову, сир. обозначение демонов ܕܝܢܝܢ (Kalilag we Damnag. Ed. Bickwell, 75<sup>13</sup>) представляет собой пассивное причастие от глагола ܕܝܢ «прятать» – прямой синоним *al-hawāfi*. Однако нужно отметить и то, что Вельгаузен видит в джиннах «сокрытое»: «das etymologisch mit Ginn gleichwertige Ganān in der Tat den Geist bedeutet, eigentlich das verborgene, geheime Wesen» (Р. 148), что более подходит к другим существам, *al-khawāfā*. Здесь и лежит водораздел между пониманием сути джиннов Вельгаузенем и Вензинком. См. также: Muhammad Asad, 1134.

связано ни с арабским, ни с латинским, а восходит к арамейскому корню;<sup>205</sup> в некоторых высказываниях его поддержали Т. Нельдеке и М. Лидзбарски.

Арамейское слово использовалось христианами для обозначения языческих богов, пониженных до положения демонов, и для них *gny'*, таким образом, обозначал божества, «пониженные в звании», и такая точка зрения заслуживает внимания.<sup>206</sup> В. Олбрайт приходит к выводу, что сами *Ginn* были введены в арабском фольклоре лишь в конце эпохи джахилийя.

Предваряя серьезную полемику и аргументацию сторон по данному вопросу, отмечу, что было бы странно, что джинн, столь явно выглядящий арабским по образу и замыслу, представлялся для автохтонного населения Аравии латинским термином, да к тому же еще передающим иную, не совпадающую с принятыми в народной среде дефинициями идею. Фактически также должна была складываться ситуация вокруг теонима «Аллах», который никогда не смог бы получить свое нынешнее значение при условии, что это — иностранное для мекканцев слово

---

<sup>205</sup> См.: В. Ф. Олбрайт (*Albright* 1940, 292–293) и А. Лямменс (*Lammens* 1926, 63, 69). На алтаре, найденном в долине Бека', сохранилась латинская посвятельная надпись с именем божества *Genneas* (Deo Genea). *Rey-Coquais* 1967. No. 2954. Теоним рассматривает Ж.-Т. Милик, см.: Прим. 152, хотя его вывод не бесспорен. Похоже, что мы, в действительности, имеем дело с *geneas* (а не *genius*) в данной надписи. Существование конкретного бога по имени *Geneas* при этом четко не установлено. Возможно, так назывался бог, упоминаемый на барельефе из Джебел-ал-Джарра, в 50 км восточнее Хомса. Как отметил позднее сам Й. Т. Милик, на фотографии, опубликованной Ж.-П. Рэй-Коке, скорее следует читать *Deo Senea*, а не предложенное автором *Deo Genea* (*BES*, 1971, 52). Что касается известного места из *Жития Исидора* Иоанна Дамаскина (apud Photium, *Bibliotheca* 348 a), то Д. Шлюмберже возражает Милику, для которого *Gennaïos* был богом данного региона Эмесены (возможно, имеется в виду Джебел-Чумарийе, см.: *Seyrig-Starckey*, 238), и доказательно объясняет, что имеется в виду божество, близкое Аллāt – Афинс. (*PNO*, Pp. 136 и 218).

<sup>206</sup> Процесс деградации божеств до состояния демонов начался уже до ислама (*Haldar*, 180). В мандейских источниках находим определенные свидетельства подобных представлений (*Drower* 1962, 438–448). Согласно тексту магического свинцового амулета, многие боги стали демонами: Набу, Нириг, Нанай, Истра (Астар), Амамит, Тарбушнайт, Муллита, Абугдана-мятежник. Характерно, что среди вредоносных существ, связанных с текстом В амулета (реверс, стк. 5), назван и Инсус (*u'su*). Ср. *Yamauchi*, 253–268.

(сирийское).<sup>207</sup> Джинн отличается от лат. *genius* понятиyno, и это, как кажется, должно стать решающим аргументом в пользу подлинно арабского происхождения слова *gny'*.

Этимологически слово *ġinn* связано с арабским корнем *ġnn* и не зависит от лат. *genius* или араб. *genē*.<sup>208</sup>

От *ġnn* происходит глагол *iġtanana* – «скрывать(ся), прятать(ся)»; кроме того, *ġanna*, *istaġanna*, *aġanna* все имеют значение «скрывать, прятать; покрывать». Этимологически данный глагол неразделим с *ġannat* – «сад», *ġunūn* и *ġanān* – «ночь; ночная тьма», *ġanīn* (мн. *aġinna*) – «зародыш», *miġann* – «щит», *ġunna* – «броня; женское покрывало», *ġanān* – «душа, сердце» и *ġanan* – «могила; саван». Словарь Эд. Лейна определяет слово *ġinn* не только как духов, но также как все скрытое во времени, состоянии, в том числе и физическая тьма.<sup>210</sup>

Вместе с тем, согласно статье *ġ-n-n*,<sup>211</sup> глаголы *junna*, *taġannana*, *taġānna* и *taġānana* все имеют значение «лишиться рассудка»; с ними связаны существительные *ġinnat* и *ġunūn* – «помешательство», равно как и *taġanna* – «сумасшествие» и

<sup>207</sup> Слово *allah* пришло в среду аравийского язычества задолго до Мухаммада: Reste, 217. Оно часто встречается в североаравийских надписях, в частности, самудских (Littmann 1904, 63f.; *idem.* 1909, 113f.; Ryckmans. I, 2; RES III, 441). Теоним засвидетельствован и в южноаравийских надписях, как, например, в: Glaser, 50: «со всеми богами», а также в доисламских клятвах, например, Кайса б. Хатима (Horowitz, 140). Несмотря на то, что арамейского *Elaha* почитали арабы-христиане до ислама в сирийских городах, связывать его с мекканским Аллахом никак нельзя; это напомнило бы, по сравнению Д. Маргельюса, толкование Св. Павлом «неизвестного бога» афинян (Деян 17:28). См.: Margoliouth, ERE IV, 247–248. Заслуживает внимания и то, что имя отца Пророка было 'АбдАллах, или то, что мекканцы были в целом известны как семья/род Аллаха, или, наконец, то, что теоним ал-Ллах отмечен в доисламской эпиграфике. Подробно об этом теониме и его женском варианте Аллат у древних арабов см.: Надирова 2015, 53–89 и 19–136.

<sup>208</sup> Тем не менее, по мнению Макдональда, нельзя полностью разделять арабское и латинское слова: EI<sup>I</sup>, I: 1076; EI<sup>2</sup>, II: 560.

<sup>209</sup> Lane, s. v. Ġinn; Lisān XIII: 93.

<sup>210</sup> Ср. Байдави в комментарии к *Cure* 2: 8 (Baydawi. Tafsir, I: 22, l. 13). Отмечу, что в контексте находящегося за пределами разума, у слова «оккультный» та же семантика, что и *gmn*, от латинского глагола *occultare*, букв. «убрать с глаз подальше». Ср. Koch 1965, 21.

<sup>211</sup> Lisān XIII: 92–101.

*maḡnūn* – «помешанный; одержимый джинном».<sup>212</sup> Автор считает, что джинны обозначаются этим словом именно потому, что скрыты от глаз, равно как и эмбрион, называемый в арабском словом *ḡanīn*, поскольку он скрыт в утробе матери.<sup>213</sup>

Джинны — род существ, названных так потому, что они скрыты (*iḡtinān*) от взглядов, они скрываются (*istaḡanna*) от людей и их нельзя увидеть.<sup>214</sup>

По современной богословской дефиниции, значение *ḡanna* – «укрывать нечто от восприятия».<sup>215</sup>

Когда некто говорит: *ḡannahū l-laylu*, это значит: «ночь его покрыла», а *wa-ʾaḡannahū* – «и когда его скрыли». *Ḥanna ʾalayhi* и *ḡannahū* оба означают: скрыть, закрыть нечто, спрятать, укрыть.

Арамейский *ḡny*ʾ (жен. мн. *ḡnyt*ʾ; ср. *gnnh* со ссылкой на богиню Anāt-) неразрывно связан с аккадским этимологом *ginū/ḡinā*, заимствованным, в свою очередь, из шумерского.<sup>216</sup> Прежние толкования дю Бюиссона, а также Ч. Торри, Ж.-Т. Милика и некоторых других ученых<sup>217</sup> относительно этимологии, связывающей арамейский *ḡny*ʾ и араб. *ḡinn* напрямую, не представляются удовлетворительными. Вместе с тем, последнее плохо связывается и с лат. *genius*.<sup>218</sup>

В сирийском языке имя существительное *ḡenyātā* (эмф. мн. ж. р.) обозначало языческие святилища и женские божества; в Пешитте им заменяется евр. *ʾaštaroth*, а для Ефрема Сирина (IV в.) существа *ḡʿnauyā* представляют собой синоним понятия *ḡaddā* «счастливая судьба», а так же «языческое божество, демон».<sup>219</sup> Последнее значение «(злой) дух» подтверждено на арамейских

<sup>212</sup> Талмудическое *šedim* (дьяволы: *Суккот* 28a) дало аналогию «демону безумия» (*ruʾah tezazit*), входящему в человека и изгоняемому из него (*Пр.* 40a; *Чис.* 19: 4) экзорцистами. В турецком языке для болезней, в которых замешаны джинны, существуют слова: сумасшествие (*delilik*) и одержимость (*cincilik*) (*Ocak*, 149–150).

<sup>213</sup> *Lisān* XVI: 244.

<sup>214</sup> *Lisān*, XIII: 95

<sup>215</sup> См.: статью о джиннах муфтия университета ал-Азхар шейха Абдаллы ал-Мусадда: *al-Musadd*, *al-Ginn wa-s-sayātin*, 103.

<sup>216</sup> *Kortleitner*, 16; *Soden*, I, s.v.; cf. *Black*. Sub voce.

<sup>217</sup> *Yon*, 400–401.

<sup>218</sup> *Mingana*, 90.

<sup>219</sup> *Payne Smith* I: 476 b.

магических чашах, происходящих из Вавилона VI или VII вв. (𐤊𐤍𐤁).<sup>220</sup> Признаем, что по своей сути, араб. *ġānn* соответствует асс.-вав. *šēdū* и евр. *šēdīm* — «демон».

Практически во всех семитских языках корень *gn* означает «скрывать, закрывать». С приведенными формами семантически связано араб. *ġānn* — «демон, змей»,<sup>221</sup> ср. эфиоп. *gānēn* — «демон».<sup>222</sup> Эпиграфическое *GNV* наших надписей связано с араб. *ġanna* — «закрывать», «защищать» или с араб. *gʿnē* — «спрятанный» (мн. *genēn* — «скрытые вещи, явления», эмф. *genayyā*).<sup>223</sup> Сир. 𐤍𐤊𐤍 «демоны»<sup>224</sup> есть пассивное причастие от глагола 𐤍𐤊𐤍 «прятать» и синонимично ар. *al-ḥawāfi*.<sup>225</sup> Словом *gnu* обозначались языческие боги в надписях III в. из Дура-Европоса и пальмирского Джебель аш-Ша'ара.<sup>226</sup>

Существенным для прояснения данного вопроса кажется то, что *ġinn*, как показывает Вензинк, — собирательное имя существительное, а его *nomen unitatis* — *ġinni* или *ġānn*. Последняя

<sup>220</sup> Montgomery 1913, 80; Gordon 1934, 336. Если это — заимствование из арабского языка, что не исключено, то все же следует признать, что оно — единственное в подобных текстах, *haraḥ*.

<sup>221</sup> В классическом арабском языке *ġānn* — имя собирательное для обозначения «демонского рода», противостоящего роду людскому. См.: Prémare 2: 246.

<sup>222</sup> Bekri 177, l. 342, 13 и 735, 3; Aḥṭal 238: 4.

<sup>223</sup> Мандейская *Ginza rba* называет *gania* среди хтонических духов и ангелов. Lidzbarski 1925, 278: 19–21. Ср. CIS II, 3913, ad lin. 23. Нужно отметить и сир. *gʿnīta* 𐤍𐤊𐤍 «священное место» (Ефр. I, 345), и манд. *gīnʿa* «алтарь» (S.R. I, 60, l. 301, 19. 302, l. 3), оба связанные с сокровенным, тайным характером отправления обрядов. При этом демоны в мандейском языке обозначаются и другим словом, *sāhriya*, что, вероятно, связано с вав. *sahiru* (ср. также ар. *sāhir*) «колдун, маг, чародей». При этом Т. Нёльдеке также приводит в качестве примера слово *gannāwī* "(Gotzen — ) Priester", хотя не считает его связанным с эфиопским «демоном» или арабским «змеем» (Nöldeke 1910, 62–63).

<sup>224</sup> На него ссылается К. Брокельман в работе Kalilag we Dimnag (ed. Bickell), 75: 13.

<sup>225</sup> Вместе с тем, надо помнить, что корень *ġ-n* не вполне тождествен корням ар. *al-ḥafā* и сир. 𐤍𐤊𐤍, поскольку обозначает идею покрытия, в то время как два последних значат «прятать».

<sup>226</sup> На письме: 𐤍𐤊𐤍. Об этом назначении божеств на памятниках Джебель аш-Ша'ара см.: например, Schlumberger 1935, 623, где описывается рельеф двух конных всадников, изображающих охранных божков. Аналогичный материал из Дуры анализирует Ч. Торри в TEAD 6, 240 и TEAD 7–8, 442. В Пальмирне также засвидетельствовано мужское имя собственное *gnuʿ*. Drijvers–Healey, 59–60. Pl. 4–AS7.



именная форма засвидетельствована как активное причастие глагола *ḡanna*, со значением «покрывающий», но не «покрытый, скрытый».<sup>227</sup> Для глагола *ḡanna* характерно только активное значение, в то время как пассивное значение передается глаголом *ḡinna*. Имя *ḡanan* значит «пелена, покров», а *ḡinna<sup>lun</sup>* — вуаль, прокрывало; оба слова передают активную идею.<sup>228</sup>

Естественно считать, что араб. *ḡinn* связано именно с этой глагольной формой, ибо близко эфиоп. *ḡānēn*, как показали, правда, с определенными оговорками, Т. Нельдеке (*gennāwo*)<sup>229</sup> и Х. Ниберг.<sup>230</sup> Как бы ни было, и *ḡinn* в Аравии, и *'agānent* в Эфиопии мыслились как некие демоны или божества с охранными функциями. Эпиграфические находки из Пальмиры, Nabatei и Хатры этот вывод подтверждают.

В то же время, случаев, когда *ḡny'* встречается в арамейских надписях, немного, тогда как для доисламских арабов джинн играл важнейшую роль.<sup>231</sup> «Термин *ḡinn* <...> приблизительно соответствует эфиопскому *ḡānēn*, и <...> «распространился благодаря санкции Корана на их существование, в которое включались все местные духи с неясной и в целом безличной индивидуальностью. Они содержали в себе как человеческие, так и животные качества».<sup>232</sup>

На этом фоне арабская этимология выглядит наиболее прозрачно; здесь следует подразумевать активное, а не пассивное значение слова.<sup>233</sup> Действительно, джинны в Древней Аравии представляли собой духов, в основном, связанных с силами природы, но это не были призраки, или, во всяком случае, не

<sup>227</sup> Wensinck 1920, 508.

<sup>228</sup> С толкованием Ибн Манзура согласен и Ю. Вельгаузен в Reste, 148. Но ему же принадлежит абсолютно верное замечание о том, что слово джинн встречается в древнейшей арабской литературе в смысле «покрытие; завеса, покров» (ibid.)

<sup>229</sup> Nöldeke 1910, 63; ср.: Leslau, 199 a-b.

<sup>230</sup> Nyberg, 358.

<sup>231</sup> Henninger 1963, 279f.

<sup>232</sup> Trimmingham 1974, 260.

<sup>233</sup> В доисламской поэзии засвидетельствован только глагол *ḡanna* в активной форме, со значением «делать невидимым; покрывать»; см.: Wensinck 1920, 508-509, где автор связывает его с глаголами *labisa* и *ghāna* (ср. LA XVII: 193), а также причастием *tuḡbiq* «покрывающий». Вместе с тем с идеей покрытия широко ассоциируется идея впадения в экстаз и внушения (там же, 508).

вполне призраки, хотя и скрытые (вспомним корень *ḡ n n*) сущности. В отличие от библейских демонов, здесь их считали бестелесными, поскольку состоят из огня, дыма и пыли, но могут принимать разные формы, например, облик животного.<sup>234</sup>

Учитывая сказанное, и *ganūni* как «спальное помещение» «спальня новобрачных», и *gannati* как «сад», «тенистое место»,<sup>235</sup> и *genanā* – «крыша»<sup>236</sup> можно рассматривать как производные этого корня. Наконец, надо помнить и о том, что в отличие от арамейского, в арабском языке этот корень весьма продуктивен, что само по себе противоречит идее заимствования.

В доисламских генеалогиях встречаются имена собственные, а так же племенные, образованные от слова «джинн», например, *banū Ġinni*<sup>237</sup> или *al-Aḥab b. Ġinn b. Rabī'a b. Ḥuzām*.<sup>238</sup> Известен доисламский поэт по имени *'Amru b. 'Abd-al-Ġinn*.<sup>239</sup> Традиция сохранила имя пророка-джинни Йусуфа. Он выступил против собственного племени и был убит.<sup>240</sup>

Об арабской основе термина говорит Ж. Старки,<sup>241</sup> в этом его поддерживает Д. Шлюмберже (*“le mot gny” est que le mot arabe djinn passé en palmyrénien*).<sup>242</sup> Аргументы последнего выглядят вполне убедительно.<sup>243</sup>

При этом нужно добавить, что джинны в самой Пальмире были мало популярны: в основном их почитание простиралось на окрестные земли и пустыню, что объясняется их арабским происхождением и, вероятно, популярностью среди бедуинов.

<sup>234</sup> Существа *шедим* из еврейской Каббалы также были сотворены не из четырех элементов, а только из пламени и воздуха. У них тонкие тела, недоступные восприятию человека, и эти тела позволяют им перемещаться по воздуху и через огонь. Сотворенные из разных элементов, они подпадают под законы созидания и распада, и умирают подобно людям. Их жизнеобеспечение определяется водой и огнем, запахами и соком растений; поэтому маги возжигают для демонов ладан.

<sup>235</sup> Gesenius' Handwörterbuch über das Alte Testament, 145; Jastrow, s. v.

<sup>236</sup> Aramaisch-Neuhebraisches Handwörterbuch 1922, s. v.

<sup>237</sup> Ag XXI, 207; Nāb. 13, 1.

<sup>238</sup> Ag XIX, 112, 19.

<sup>239</sup> Fraenkel, 336.

<sup>240</sup> Ni'ma, 70; см. также *al-Šibli*, 55.

<sup>241</sup> Dupont-Sommer, Starcky, 248, 254–256.

<sup>242</sup> PNO, 135, 158.

<sup>243</sup> PNO, 121–122 и 135–137.



Доисламские верования предполагали, что ангелы и демоны были в известном смысле подобны роду людскому, и поэтому обитали в обеих мирах: среди живых в мире людей и среди мертвых в вечном мире. При этом и в ином мире они полностью подчинялись своей судьбе, равно как и люди.<sup>244</sup> Жизнь бедуина была полна разного рода отношений как с естественным, так и сверхъестественным окружением. Боги в его глазах были некоей олицетворенной силой, однако не божественного, а сверхъестественного характера, т. е. того, что было выше природных явлений, и, ввиду их «небожественного» характера, отношения с ними регулировались по моделям, свойственным обществу людей. Духи представлялись не как добрые или злые в целом, а в зависимости от их отношения к людям, и, таким образом, эти отношения можно было выстраивать, делая их нейтральными и способными умиротворить духа. Собственно, в самой идее джиннов, воспринятой ранним исламом у бедуинов, также отсутствовало строгое разграничение между плохими и добрыми духами.

Верования, связанные с джинами, появляются в Аравии и к северу от нее, очевидно, после разделения семитов на разные народы, и олицетворяют общую тенденцию кочевых племен одухотворять явления природы или необычность места. Важно указать и на некоторые явные параллели этих существ у других народов. Хотя иудеи фактически очистили свою религию от демонов, и в Ветхом Завете они почти не упоминаются, кроме разве поэтических текстов, — такие существа, как *še'eirīm* (שְׁעִירִים) «волосатый»<sup>245</sup> или *lilit* (לִילִית) «суккуб, ночной гоблин»<sup>246</sup> весьма близко соответствуют характеристике арабских джиннов.<sup>247</sup>

<sup>244</sup> Trimingham 1979, 244f.

<sup>245</sup> Слово *še'irim* («волосатые демоны, сатиры») с презрительным оттенком также применялось для обозначения чужих божеств (*Лев.* 17: 7; *II Пар.* 11: 15). Эти существа, как и Лилит, населяли разрушенные убежища (*Ис.* 13: 21; 34: 14).

<sup>246</sup> О Лилит См. также: Приложение 2.

<sup>247</sup> Для подробностей см.: Сн. 234. Ср. *'azabb* «волосатый» при описании шайтана в *Damiri* 1: 324. Ср. Reste, 135. Как и в исламе, где все доисламские

Эти несколько замечаний свидетельствуют, что религиозная палитра Центральной и Северной Аравии вплоть до VII в. не была ни универсальной, ни утвержденной в определенной форме, ни свободной от внутренних коллизий. В верованиях бедуинов и оседлых арабов божества и джинны могли соприкасаться и расходиться; существовало и определенное напряжение между поклонением верховному богу Аллаху, с одной стороны, и почитанием «его дочерей», а так же других богов, и джиннов в том числе, — с другой. При этом надо сказать, что «дочерей Аллаха» почитали по всей Северной и Центральной Аравии, и они были более чтимы, чем другие местные божества.<sup>248</sup>

Влияния на Центральную Аравию, происходившие из Южной Аравии, Эфиопии, Византии и Ирана, рассматриваются нами лишь косвенно; равным образом, не принимаются в расчет и определенные общины христиан и иудеев в Аравии.<sup>249</sup>

Как бы ни было, местные божества, позднее называемые мусульманскими авторами «идолами» (*asnam*) или «сотоварищами» (*šuraka*) Аллаха, были ограничены территориально, ибо их культ соблюдался в конкретной области, или наследственно, поскольку почитались определенным племенем. Среди этих божеств, с одной стороны, — джинны, мифические предки, легендарные герои, постепенно возведенные в

---

божества понизились в статусе до джиннов, в Ветхом Завете языческие боги северных семитов получили название *še'irim* «волосатые»; боги Греции и Рима для ранних христиан стали дьяволами.

Разница между богами и демонами лежала, по всей вероятности, не в области их природы или могущества, а в области отношения к человеку. И в арабской демонологии, и в источниках практической каббалы (например, Зогаре, в тексте Мидраша на *Ruth ha-nealim*, не подвергавшемся цензуре) эти различия вполне зримы.

<sup>248</sup> Höfner 1970, 361.

<sup>249</sup> Весьма вероятно, что приводимые в Коране факты, касающиеся джиннов, — суть переложения иудейских и христианских представлений о демонах. Среди них такие, как подслушивание у небесных ворот для получения сверхъестественных сил, изгнание оттуда демонов ангелами (К 72: 8–9), служение джиннов Соломону (К 34: 12–14, 27: 38–44), сотворение их из бездымного огня (К 55: 14) и предупреждение не уверовавших джиннов о Страшном суде. Вместе с тем, нужно помнить, что, судя по древним поэтическим текстам, представления арабов о христианстве в целом чаще всего значительно отличались от нашего понимания этой религии: поэтов не интересовала догматика, их воображение возбуждали только анахореты-пустынники и религиозные процессии.

ранг богов, но с другой стороны, возможно, и в меньшей степени, — боги, непосредственно происходившие от персонифицированных сил природы (Кузах, к примеру, почитался также как грозовой бог). Далее предполагается, что перед тем, как достичь стадии богов, эти божества должны были пережить стадию духов и демонов, и что в дальнейшем небесные сущности становятся духами земными.<sup>250</sup>

В свете сказанного имеет смысл привести статистику употребления корня *ğ-n-n* в Коране в различных сочетаниях:

<i>al-ğinn</i> (22 раза)	класс демонов в целом;
<i>ğann</i> (7)	<i>al-ğann</i> может обозначать каждого демона
<i>ğinna</i> (10)	класс демонов в целом; состояние одержимости
<i>mağnūn</i> (11)	одержимый злым духом
<i>ğunna</i> (2)	защита, крыша
<i>ğanna</i> (1)	простирается над кем-то, скрывать кого-то <sup>251</sup>
<i>ağinna</i> (1)	(мн. от <i>ğanin</i> ) эмбрион, зародыш <sup>252</sup>
<i>ğanna, ġannat</i>	сад, рай <sup>253</sup>
<i>ğann</i> (2)	змея (К 27:10, 28:31)

Итак, джинны и боги, по приведенным представлениям, могли выступать вместе, подчиняясь верховному богу. В городском социуме культ высшего бога, окруженного помощниками, получил быстрое развитие, но ежедневные нужды людей находились в ведении охранных божеств и духов. Под эллинистическим влиянием каменные идола превратились в статуи.

<sup>250</sup> Reste, 213–214.

<sup>251</sup> *Сура* 6: 76: «и когда его объяла ночь».

<sup>252</sup> *Ġanin, al-ğanin* — т. е. до плода, еще задолго до рождения. *Lisān. XVI: 244.*

<sup>253</sup> Существует точка зрения, что джинны были ближе к небесам, чем к земле, ибо это слово есть производное от *ğannat* «райский сад на небесах». Ср. *Lawrence, 185.*

Тем самым существенно подкрепляется концепция «скрытого» монотеизма, утвердившегося на Ближнем Востоке за тысячи лет до прихода ислама. Этот монотеизм мог, однако, принимать различные формы, связанные с предшествующими богами, и его не следует представлять как единую однородную структуру для всех времен и народов; его вариации и разнообразные формы все еще требуют более подробного и обстоятельного изучения. Между тем, имеющиеся сведения сводятся к той идее, что монотеизм представляет собой исключительное наследие иудео-христианской традиции.<sup>254</sup> Впрочем, следует учитывать и такой фактор, как упадочное состояние вера в богов (и демонов), олицетворенных в форме идолов к концу эпохи джахилийя (VI в.) в Северной и Центральной Аравии.

---

<sup>254</sup> *Teixidor* 1977, 156f.

## Глава 2. ДЕМОГРАФИЯ ДЖИННОВ

---

### Обиталища

Утверждение Иисуса о том, что, когда демон покидает человека, в которого он вселился, он бродит «по безводным местам, ища покоя, и, не находит», требует определенного осмысления.<sup>255</sup> К сожалению, определение «безводные места» получило мало комментариев от большей части консервативных ученых.<sup>256</sup> Вместе с тем в исследовательской литературе отмечается, что заклинания экзорцистов включают в себя следующее увещание: «О злой дух — (убирайся) в пустыню. О злой демон — в пустыню!»<sup>257</sup>

Сухие земли «указаны и в других местах, как обитель демонов».<sup>258</sup> Эта концепция встречается в обоих Заветах.<sup>259</sup> Вполне вероятно, что Иисус использовал термин «безводные места» в смысле «пустыни» — т. е. того, что не подходит для обитания

---

<sup>255</sup> *Мф.* 12: 43; *Лк.* 11: 24.

<sup>256</sup> Здесь, видимо, уместно сослаться на С. Аверинцева: «Представление о пустыне как жилище демонического начала присуще и новозаветному рассказу об искушении Иисуса Христа дьяволом, а также христианским «Житиям» анахоретов начальной поры монашества». *Аверинцев*. Словарь, ст. Азazelь.

<sup>257</sup> *Unger*, 56; *Plummer*, 185.

<sup>258</sup> *Kent*, 951f.

<sup>259</sup> *Ис.* 13: 21; *Отк.* 18: 2.

человека. Именно это значение придается слову и у Исаяи, и в Откровении.<sup>260</sup>

Место, которое не пригодно для проживания людей, должно подходить только для диких животных и злых духов. Следовательно, выражение «безводные места» могло бы служить своеобразной «эмблемой их [демонов] жилища в другом мире», мире, не известном людям или ими не населенном.<sup>261</sup> По представлениям арабов, демоны могут принимать различные формы, и видны человеку, в основном, в облике животных, людей, или в смешанном образе. Они не являются ни добрыми, ни злыми сами по себе, но могут быть дружественными или враждебными в отношении людей. Их место обитания, как правило, — это пустынные или загрязненные участки, обычно вдали от человеческого жилья; это могут быть развалины или пустыри, овраги или скальные расщелины. Но они также обитают и в водной среде, реках и источниках, или на деревьях и в кустарниках.

По материалам из Хатры II в. (App4), некто Зана создал «место отдыха» для бога Нергала, живущего в солончаках (*mlh'*). Нергал в аккадском пантеоне был хтоническим inferнальным существом, ведал потусторонними силами и, как позволяет нам судить H105, для него разбивается сад в оазисе, цель которого — задобрить подземного бога и его грозную свиту. При этом аравийские и северомесопотамские представления о Нижнем мире как о солончаках близки представлениям древних египтян.<sup>262</sup>

---

<sup>260</sup> Обиталищем злых духов еще в библейскую эпоху считалась пустыня и другие заброшенные места (Лев. 16: 10; Ис. 13: 21; 34: 16). Особенно велико было значение пустыни *midbar* (מִדְבָּר), которая считалась царством смерти, нижним миром, местом обитания демонов (*лилит*, *шеирим*), а также летающих змей (Иса. 14: 29; Чис. 21: 6–8; Втор. 8: 15) и вампиров (например, Алука, живущая в преисподней, и ее дочери, см.: Притч. 30: 15) — о данных демонах в арабских представлениях см. ниже. Обитающие в пустыне и в других необитаемых местах духи способны заразить человека болезнями (Пс. 91: 5–6), лишить рассудка (1 Сам. 16–14; 1 Цар. 22: 22). Пустыня считалась местом обитания *lilī* (לִילִי) «суккуб, ночной гоблин» и *še'eirīm* (שְׁעִירִים) — волосатых козлоподобных духов (Лев. 17: 7; 2 Хрон. 11: 15), устраивающих там пляски (Ис. 13: 21; 34: 14).

<sup>261</sup> Cp. Lange, 226.

<sup>262</sup> Cp. Eitrem, Fasc. 1, 62, и Goldziher 1910, 45. Традиция также повествует о связанном с Иблисом Даджале, который, со слов Анаса б. Малика, «спустится на солончак. Медина сотрясется тремя сотрясениями. И из нее ему навстречу выйдет



Согласно мусульманской догме, джинны живут по всей земле. Хотя также считается, что их родным местом, родиной является подземное царство, из которого они часто выходят на поверхность.<sup>263</sup> Они мыслятся и как живущие там же, где и люди. Но, как уже упоминалось выше, существуют особые места, где их, по представлениям местного населения (не обязательно мусульманского) больше всего: пустыни, разного рода руины, нечистые места, свалки и кладбища. Они также живут в домах людей.

Набожный мусульманин обычно старается не употреблять слова *ġinn* или *maġnūn*, каким-то образом обойти, и вместо этого использует другие слова, такие как *hadim* (раб), *arwaḥ* (духи), *ahl al-arḍ* (жители земли), *ahl al-sufli* (жители нижнего) или *tahtāniyūn* (жители подземного мира).<sup>264</sup> В Египте существуют представления, что джинны и ифриты могут жить в огне, поэтому при бросании чего-то в костер или домашний очаг следует произнести неперенное *bismillahi ir-rahman ir-rahim*; вместе с тем, более крепки поверья, что местом их обитания является земля, поэтому их чаще именуют *tahtaniyyin*. Если сильно топнуть по земле или по полу, то они способны появиться.

В то же время, многие источники, и древние в том числе, называют пандемониумом опоясывающие всю землю горы Каф. Эти горы, как наиболее часто сообщают источники, и населяют джинны.

Основываясь на древнейших толкованиях джиннов и исламском контексте их интерпретации, охватывающих эту своеобразную форму верований в духов, — жители Аравии и большей части Ближнего Востока создали множество легенд в стремлении объяснить это загадочное и знаменательное явление. Многие источники, и древние в том числе, называют опоясывающие всю землю горы Каф, где первоначально обитали джинны и каковые

---

каждый неверный и лицемер» (*al-Nawawī. Šarḥ saḥīḥ Muslim. 6: 18: 389*). Для подробного представления древних об аде см.: ниже, Приложение 2.

<sup>263</sup> Westermarck 1926, 264f.

<sup>264</sup> Winkler 1931, 61f.; *idem.* 1936, 9. Ср. евр. *ōb* и сир. *zakkūrē*. Все три категории духов хтонические; считается, что именно с ними поддерживают сношение колдуны и маги: Йеу. 29: 4; ср. сирийские примеры в: Hoffmann 1880, 247.

считались их родным местом. Разумеется, нет никакого смысла искать географические параллели горам *Jabal al-Qaf*. Находясь на краю мира, отроги горы Каф (что равносильно горам Каф) были родиной не только джиннов, но и неуловимой и бессмертной птицы феникс ('*anqa*), которая удалялась в эти отдаленные места от сует жизни.<sup>265</sup> Гряда гор Каф представляется таинственной, она, по воле Аллаха, изумрудного цвета и опоясывает дольний мир, при этом туда очень трудно добраться. Хотя в Коране горы явно не названы, они описаны в хадисах и историях доисламских пророков, в том числе в собрании Мухаммада ал-Киса'и (ум. 804).<sup>266</sup> Топоним, как полагают, берет свое название от арабской буквы *qaf*, которой обозначается Сура 50 Корана (al-Qaf). Уже в XIV в. горы Каф включались в стандартные географические работы исламских

---

<sup>265</sup> По преданию, *анка* при сотворении богом обладала всеми совершенствами, но потом стала приносить беды, которым и положил конец один из пророков. Определения птицы '*anqa*, кажется, говорят о том, что люди не могли ее выследить и поймать: так, Казвини характеризует '*anqa* как символ Солнца; ее возможно сравнить с птицей *феникс*. См.: *Bochart*, 189–190. Суфии полагали даже, что эта птица некогда была символом Аллаха. '*Anqā magribin* наделялась мифическими качествами: «яйца этих птиц огромны как горы, она живет на Западе на одном из островов в океане, а срок ее жизни – две тысячи лет» (*Damiri* II: 86); также считали, что она живет на краю света, на горе Каф. Уже в те времена под сомнение ставилось само существование и такого творения, и слова. Так, об '*azniyya* («гриф»), евр. эквиваленте '*anqā*, как о несуществующем слове, говорится в Келим, 17 §14. В *Poeta* говорится следующее: «*Al-jūl, al-ghūl* и *al-'anqā* — вот три субстанции, которых не существует в природе» (*Bochart*, *ibid.*). Это близко по смыслу стихам арабского поэта Камила, цитируемого филологом ал-Багдади (1620–1682): «После наблюдения за людьми моего возраста я не нашел настоящего друга, который мог бы встать рядом со мной, если бы понадобилось. / Тогда я понял, что невозможными являются три вещи: гуль, феникс ('*anqa*), и верный друг (*al-ṣadīq al-muḥliṣ*)» (*Bağdādī* 1979. VII: 136). Подробнее см.: *Надиров* 2006, 194, 197.

После распространения ислама *анка* стала часто отождествляться с птицей Симург. О последней следует заметить, что это, вероятнее всего, продукт иранского мифотворчества, поскольку она упоминается в ранних частях эпоса Шах-Наме, и местом ее обитания традиционно называют гору Эльбурс (Эльбрус). По мнению учёных, Симург стал прообразом славянского полубожественного персонажа Семаргла, возможно — вестником между небесным и земным мирами. «Бог Семаргл представлял собой орнитоморфное воплощение Сазны-Симурга, проникшее к славянам через алано-сарматское посредничество» (*Васильев* 1999, 672). Данное предположение получает известную поддержку ввиду происхождения имени другого «княжеского» бога славян Хорса (Хърса) — от иранского *Khor* «солнце» (См.: *Mansikka*, 391).

<sup>266</sup> *al-Kisa'i* 1978.

ученых. Так, согласно энциклопедии *Masalik al-Absar fi Mamalik al-Amsar* (Пути видения в пределах столиц) дамасского географа и историка Ибн Фадл-Аллаха ал-'Умари (1301–1349), «Все горы являются отрогами гряды, опоясывающей большую часть населенного мира. Она называется *ġabal al-qaf*, и является основой гор, и все они исходят от нее».<sup>267</sup>

Гряда отделена от мира людей океанами, окружающими известный мир. В некоторых исламских космологических теориях горы Каф держали мир и его океаны вместе, края огромной чаши. Сохранилась известная рукопись по географии ал-Казвини, *'Aja'ib al-Maḥluqat* («Чудеса творения»), в которой земля изображена в виде окаймленного грядой Каф диска, расположенного на спине гигантского быка (*al-Rayyan*), стоящего, в свою очередь, на огромной рыбе (*Behemoth*), поддерживаемой ангелом.<sup>268</sup> В XIII в. в таком взгляде на конструкцию Вселенной не было ничего необычного.<sup>269</sup> В те времена подземные толчки часто связывались с горами Каф, или с быком и рыбой.

Даже в конце XVI в. египетский ученый Джалаладдин ас-Суйути и другие исламские богословы описывали землетрясения как наказание от Аллаха, передаваемые через подземные связи с горами Каф или с космическими быком и рыбой. Подробное описание гряды Каф появляется в персидском романе о Хатиме

---

<sup>267</sup> Цит. по: Hopkins 1981.

<sup>268</sup> Ср. библейские представления о Земле, которая есть «круглый диск, плавающий в океане».

<sup>269</sup> Такой взгляд на вселенную был, судя по всему, намного старше. В IX в. ал-Киса'и дает следующую космологическую картину: «И Он [Аллах] повелел скале установиться под ногами ангела. У скалы, однако, не было никакой опоры, и тогда Бог сотворил колоссального быка <...> и повелел его нести камень на спине и рогах. Имя быка ар-Райан. Но поскольку у быка не было места для опоры ног, Бог создал огромную рыбу <...> Этой рыбе Бог повелел, чтобы быть опорой для быка, и это было сделано. Название этой рыбы Бегемот. Затем он сделал ее пристанищем воды, под которыми воздух, а под воздухом Тьма, которая относится ко всем землям. А на том, что под Тьмой, знания о сотворенных вещах заканчиваются». См.: *al-Kisa'i. Tales of the Prophets of al-Kisa'i*, 31.

Тайе,<sup>270</sup> где эта область называется обиталищем джиннов и их персидских аналогов, *пари (пери)* и *дэвов (даэвов)*<sup>271 272</sup>.

Иран, будучи неарабской, но мусульманской страной, имеет свою, и очень богатую традицию о джиннах. Некоторые сведения об иранских джиннах происходят, естественно, из исламских источников, но другие берут начало из ранних персидских верований, и эти — старше. Хотя часть мифологем повторяются, факт заимствования сюжета в каком-либо произведении не лишает последнее арабской окраски, так как нет заимствования без творческой переработки.<sup>273</sup> Есть даже мнение, связывающее веру в джиннов изначально с Ираном, чьи огненные духи называются *дэвами*,<sup>274</sup> ифритами, гулями и пери. Некоторые утверждают, что каждый из этих классов представляет собой отдельную расу джиннов, но другие говорят, что они суть различные племена, хотя принадлежат к единой расе. Третьи полагают, что джинны все из

---

<sup>270</sup> The Adventures of Hatim Tai. A Romance / Trans. 1830. Издание представляет собой перевод персидского собрания значительно более ранних историй об арабском народном герое.

<sup>271</sup> Трудно сказать, кто является первичным, джинны или пери и дэвы. Но если вспомнить, насколько выше стояла культура Ирана по сравнению с культурой Аравии накануне ислама, то создается ощущение, что именно арабы заимствовали эту идею. Достаточно упомянуть так называемую Антидэвовскую надпись Ксеркса, которая сохранилась на трех клинописных языках. В ней Ксеркс заявляет: «И среди этих стран была такая, где прежде дэвы почитались. Затем волею Ахурамазды я разрушил это капище дэвов и провозгласил: «Дэвы не должны почитаться» (Cameron, 2: 470f.). В результате смешения с персидскими религиозными воззрениями, мог быть сформирован образ джиннов, которые вытеснили своих персидских предтеч и в настоящее время являются достоянием всех мусульман. Однако же стоит заметить, что именно под иранским влиянием арабские джинны стали восприниматься как социально организованные существа.

<sup>272</sup> Традиционно считают, что, обладая чудодейственной волшебной силой, пери помогают героям в их борьбе против дивов.

<sup>273</sup> Curzon 1923. Мэри Бойс отмечает, что по каким-то причинам «сам Зороастр ограничил употребление древнего названия «даэва», применяя его лишь по отношению к Индре и другим воинственным божествам, которые он рассматривал как разрушительные силы, противоборствующие нравственным ахурам» (Бойс, 21).

<sup>274</sup> В персидской литературе и фольклоре див описывается как злой (реже добрый) дух, заросший густой черной шерстью, имеющий вид великана с клыками и рогами, большими когтями на локтях, коленях и пятках. Сравнение джиннов и дэвов в части их происхождения (одни — из чистого пламени, другие — от содомского греха Ахримана с самим собой) не позволяет говорить о возможной преемственности, хотя и обнаруживает много общих черт. См.: МХ, 24.

одного племени, но могут принимать различные формы и жить в любом месте при любых условиях. Согласно мнению муллы Мухаммада Резы ал-Имами, энциклопедиста XIX в. из персидских Каджаров (как и живший ранее персидский авторитетный хронист ал-Казвини), племена джиннов происходят от потомства Джанна б. Джанна, последнего правителя доадамовых джиннов.<sup>275</sup> Они существа из огня, способные взять на себя функций любого живого существа, кого захотят, кроме пророков или имамов. Суфи Джалал ад-Дин Руми говорит, что они были «из огня, но не вполне огня, из пара, но еще не пара».<sup>276</sup>

Племена, не вызывающие никаких конфликтов, принадлежат *пери*, а злые племена принадлежат *дэвам*. Часть племен расположена за горами Каф и не общается с человечеством. Но одна их группа живет в предгорной зоне Каф, среди людей на берегах рек, в садах или пустынях, и в частности в руинах и темных местах, таких как пещеры или заброшенные бани. Все дэвы, как полагают, действует, подчиняясь сатане, который живет на зеленом острове вблизи гор Каф. Более дружественные *пери* управляются царем (*malik*) Афшаном, чей престол в горах Каф. К востоку от царства Афшана проживают *пери* под началом правителя Маситаша, который владеет 300000 рабами, каждый из которых сам царь другой джиннов. К западу от гор Каф протянулись владения царя *пери* Абду-р-Рахмана, зятя другой подобного монарха, Абду-л-Кадира. Пророк, как говорят, дал этим двум *пери* особые имена, когда они стали мусульманами. Абду-р-Рахману подчинены 3000 царей *пери*, каждый из которых имеет свою армию. Другим племенем *пери* правит царь Талу Хуш, которого называют «хорошим душой» (ар. *salīm an-naḥsi*), и он, как говорят, относится к человечеству по-доброму.

Христианскими джиннами правит некто Масидус, что означает «почитатель духа».<sup>277</sup>

В контексте описания гор Каф нужно упомянуть и то, что местные еврейские джинны находятся под властью царя-колдуна

<sup>275</sup> Название их 'azf, 'azif. См.: *Lexicon*, s. v., с отрывком из ал-Асма'и, цит. по: Lyall 1880, 109.

<sup>276</sup> Lyall 1930.

<sup>277</sup> *al-Kisa'i. Tales of the Prophets of al-Kisa'i*, 34.

Тутаташа. Есть цари джиннов, которые выглядят как мужчины; есть и женщины; их дочери — матери джиннов, и живут они в таинственном месте под названием Зу-л-матат, рядом с легендарным источником живой воды,<sup>278</sup>

Касаясь джиннов («духов») евреев, следует упомянуть верования гнава из Марокко, которые называют таких джиннов *sebtīyīn* (букв. — «субботники»),<sup>279</sup> а их ритуалы *līla sebtīya*, которые специфичны и отличаются от ритуалов христиан (*el-līla rabbanīya*).<sup>280</sup>

В древней Персии вера в джиннов (дэвов) воплощает в себе изначальную оппозицию света и тьма, которая, собственно, и легла в основу ранних иранских религий. Согласно легенде, народ Ирана, земли света, был фаворитом Небес, в то время как те, что жили в Туране, мрачной области за горами на севере, были его врагами. В небесном ореоле света восседает Ормузд, первенец жизни; вокруг него — шесть *амшаспандов*, двадцать восемь *изедов*, и бесчисленные мириады ангелов-хранителей и невоплощённых душ разумных существ.<sup>281</sup> В противоположном царстве тьмы высшим является Ахерман / Ахриман, и престол его окружают шесть главных дэвов, а также бесконечное множество начальников низших дэвов. Между этими соперничающими державами идет непрерывная война.<sup>282</sup> В этом конфликте пери выступают как джинны света, а дэвы — как джинны темноты.

<sup>278</sup> См, например, *Michael Schirber*. 'Singing Sand Dunes: The Mystery of Desert Music'. [www.livescience.com](http://www.livescience.com). 11 Jan. 2005.

<sup>279</sup> Другое обозначение *khaībrawīyīn* (от фр. *hébreux*?). *Es-sebt* или *nhar es-sebt* — название субботы (*Prémare* 6:15).

<sup>280</sup> Букв. «*лїла божественная*» (т. е. ночная церемония). У племен гнава, населяющих Фес, употребляется также термин *līla hādīya* (настоящая?). Исследовательница религиозных братств Вивьен Паке сообщает, что в Марокко имеются сторонники т. н. «отвратительных джиннов». Их принято поминать в завершении ортодоксального ритуала (*Pāques*, 310–311). Вместе с тем, символично, что в ряде обрядов, связанных с пожертвованием крови, первая кровь предназначается для *mlūk*, и лишь вторая — для *jnūt*. Впрочем, согласно «марокканскому» словарю Премаре, слово *melk* (мн. *mlūk*) значит у гнава "король (духов)": *Prémare* 11: 249.

<sup>281</sup> Амшаспанды — от санскр. *amscha spenta*, бессмертные мудрецы. Семь высших духов в царстве света, по верованиям персов. Изеды — в иранской (зендской) мифологии низшие божества, ангелы или добрые гении.

<sup>282</sup> *Norris*, 45-6.

Персидская концепция преадамитовых джиннов была близка к арабской. В течение 36000 лет эти джинны повиновались Богу, а воздух был восходящим элементом, но когда огонь возобладал, они ослушались. Часть из них стала верующей, услышав Коран (К 72: 14). Некоторые теологи Ирана полагают, что единственное различие между демонами лежит в религиозной области.

Согласно исследователю-мифологу прошлого века Томасу Кейтли, «может показаться, что, по аналогии с космологией древней Греции, этот горный массив рассматривается как окружающее плоскую землю кольцо, или, скорее, как фальшборт на корабле, за пределами которого лежит океан. В то же время некоторые арабские авторитеты считают его лежащим за его (океана — *И.Н.*) пределами, когда им окружен и океан, и земля».<sup>283</sup>

Горы Каф, как утверждают легенды, состоят из зеленого перидота или хризолита, чьи отражения придают небу зеленоватый оттенок, и данная оценка перекликается с более ранней, согласно которой горы были сделаны из изумруда. «Общим наименованием всего этого идеального региона является Джиннестан.. Его соответствующие империи были разделены на многих царств, с содержащимися в них многочисленными провинциями и городами. Так, в области, где обитают пери, мы встречаемся с пышной провинцией Шад-у-кам [удовольствие и наслаждение], с его великолепной столицей Джухерабад [Город драгоценностей], чьи два царя попросили о помощи Кахермана против дэвов, а также величественным Амберабадом [Янтарный город] и другими, не менее пышными и великолепными. Столица империи дэвов называется Ахерманабад [город Аримана]; и воображение играет при описании заколдованного замка, дворца и галереи царя дэвов Аршенка».<sup>284</sup>

Табари приводит увлекательный рассказ о беседе между Пророком и его приемным сыном, 'Али б. Аби Талибом, о двух странных городах, которые были связаны с горами Каф.<sup>285</sup> Города — Джабулка на Востоке и Джабулса на Западе — как говорили,

---

<sup>283</sup> *Keightley*. Ch. 2.

<sup>284</sup> *Keightley*. Loc. cit.

<sup>285</sup> *Tabari*. Ta'riḥ al-rusūl wa l-mulūk. Данная история приводится целиком в: *Owadally* 2002.

были сделаны из изумруда и были невероятно крупные, каждый размером около 12000 парасангов (по крайней мере, 57000 км) в длину и 12000 парасангов в ширину.<sup>286</sup> Али спросил Пророка, существовали ли эти города в том же мире, что населяют люди. 87, ответил загадочно: «Эти два города находятся в темноте и прилегают к горе Каф». Пророк сказал, что каждый город охраняли крепости, и в каждой крепости был гарнизон из 1000 мужчин, которые стояли на страже каждую ночь. Период службы охранников длился год. Города такие гарнизоны были необходимы, ибо они содержат огромное количество драгоценных камней, захваченных у вражеских народов, называемых Сарис и Такил. Эти народы воевали против Джабулки и Джабулсы непрерывно, днем и ночью. По словам Пророка, жители этих двух городов не знали ни Адама, ни Иблиса. Они никогда не видели солнечных лучей или лунного света, и не знают, что Аллах создал солнце и луну. Свет, который сиял на них, пришел от самой горы Каф, от камней и стен и даже пыли на земле. Пророк сказал, что люди этих городов питались травами, которые росли на земле, и не носили одежды. «Тогда они ангелы», сказал Али. «Нет, но их послушание Аллаху похоже на ангелов», сказал Мухаммад. Народ Джабулка и Джабулса состоял из одних мужчин, добавил Пророк. Там не было ни женщин, ни детей. Пророк признался, что посетил Джабулка и Джабулса во время своего ночного путешествия<sup>287</sup> и что жители слушали его проповедь и приняли ислам. Он попытался сделать то же самое с Сарис и Такил и народом Йаджудж и Маджудж (Гог и Магог), но «они были неверными и не приняли ислам». Пророк сказал, что для большинства людей, чтобы поехать в Джабулка и Джабулса невозможно, потому что они должны были бы идти в течение четырех месяцев в полной темноте. В древние

---

<sup>286</sup> Наименование «Джабулка», как полагают некоторые исламские исследователи, есть сжатая форма сочетания *jabal qaf*, что по-арабски значит «гора Каф». Что до «Джабулса», то в нем видят контрактацию *jabal sina* (гора Синай) или *jabal sin* (горы Китая).

<sup>287</sup> В этом чудесном путешествии, Мухаммад, как говорят, ездил ночью верхом на летающем звере по имени ал-Бурак из Мекки в Иерусалим, где встретил пророков Авраама, Моисея и Иисуса, а затем улетел в небо. Он также стал свидетелем тех мучений, что переживаются в аду. Пророк был возвращен в Мекку перед рассветом.



времена, в дни (существования племени) 'ад, трое мужчин, принявшие доисламского пророка Худа и его монотеистическое учение, бежали от своих собственных племен и отправились в Джабулка и Джабулса. С тех пор более никто такого не совершал. Некто Зу-л-Карнайн («Обладатель двух рогов»), легендарная фигура, отождествляемая с Александром Македонским,<sup>288</sup> пытался добраться до этих городов, но вернулся, пройдя полпути, после похода в течение двух месяцев в полной темноте. В арабской традиции горы Каф стали первозданным символом связи между земным и небесным мирами.

О том, что лежало за горами Каф, мнения расходятся. Один средневековый источник описывает области за его пределами как две гряды гор протяженностью столь огромной, что для их преодоления потребовалось бы более 500 лет. Первая гряда покрыта вечными снегами, но за ней следуют другие, где не прекращается слепящий град. Некоторые полагали, что именно из-за снега и града эти страны сохранились, иначе быть бы им расплавленными в горящих кострах ада. Согласно другой старой легенде, в регионах за пределами гор Каф обитают различные расы ангелов. Эта область имеет протяженность сорока дней пути и покрыта лугами и равнинами столь белыми, что светят серебром. За равнинами лежат земли золота, за ними семьдесят земель серебра и, наконец, земля мускуса.<sup>289</sup>

О царствах джиннов в горах Каф трудно найти подробности, хотя общие ссылки на их существовании имеются. Так, в средневековом кратком описании царств джиннов в трудах *Ihwan al-safa* («Братство чистоты»), основанного в иракской Басре в X–XI вв., следует: «Шли годы, и [Пророк] Мухаммад был послан (с миссией — *И.Н.*). Он призвал мужчин и джиннов к (единому) Богу и исламу. Некоторые джинны ответили на его призыв и стали примерными мусульманами. Со временем над джиннами встал царь Биварасп Мудрый, известный как Царь Героический. Престол его царства находился на острове Баласагун в середине Зеленого

---

<sup>288</sup> Иногда «два рога» объясняются, как два выступающих завитка на висках Александра, часто изображаемых на портретах македонского полководца. Кстати, от имени Зу-л-Карнайна прослеживается не только история времен Александра, но и история шумеро-аккадских походов в Сирию.

<sup>289</sup> Saleh 1983.

моря, которое находится вблизи экватора. На острове были превосходные воздух и почва, вода в реках была сладка, родники бурлили, поля были обширны; везде располагались защищенные от солнца места отдыха, с множеством деревьев и фруктов, пышными лугами, травами и цветами».<sup>290</sup>



В арабском языке слово *ḥabūth* (мн. *ḥubūth*, *ḥubathā*) значит «зловредный, грязный, зловонный»; примененное же в сочетании с *ṣaytan* (*ṣaytān ḥabūth*), оно дает устоявшуюся идиому: «злой дух». При этом дух может быть и женского рода.<sup>291</sup>

Хотя в Коране и хадисах прямого указания на превращение джиннов нет, однако на них недвусмысленно указывают животные, в тела которых они, по представлениям доисламских арабов и мусульман, вселяются наиболее часто — собака, газель, змея и скорпион. Два последних представителя относятся к хтоническому inferнальному миру, о чем свидетельствуют многочисленные их изображения вместе с подземными богами и демонами.

У Джахиза, впрочем, кое-какие намеки на среду обитания и сборищ джиннов сохранились. Он упоминает, в частности, демонов в связи с некоторыми деревьями или местами, например, *ḡul al-qufra* — «гулей пустыни», *ḡān al-ʿuṣra* — «джан кустов ушра», *ḡinn ʿabqar* — «джиннов ʿАбкара».<sup>292</sup> Среди других мест их обитания можно выделить Бадидж (*Badij*) и Баккар (*Baqqār*).<sup>293</sup> Несколько таких мест упоминает и Хамдани.<sup>294</sup>

Библейские представления о преисподней, как и общая картина мира, нельзя назвать вполне четкими. Дело в том, что для ее обозначения используются названия различного смысла. Вместе с древнееврейскими терминами *шеол* и *геенна* применяется греческое *гадес*. В мрачном подземелье *шеола* обитают тени

<sup>290</sup> Сочинение (*Risala*) «Дело о животных против людей, рассмотренное царем джиннов»: *Irwin*, 243.

<sup>291</sup> *Баранов*, 209.

<sup>292</sup> *Reste*, 136. *ʿAbqar* считалось местом обитания только белых джиннов (ср. *Bekri, Yaqut*), откуда так называемый *ʿabqari* «настоящий демон».

<sup>293</sup> *Freitag*, 168.

<sup>294</sup> *Hamdānī* 1: 154 (*maʿāzif ʿazaf*). Ср. *Vloten*, 175.

усопших (*refaim*), и оно ярко описано в Книге Иова: «.. уйду без возврата в страну тьмы и непроглядного мрака, в страну мглы, как непроглядный мрак, и нет там света (*s<sup>e</sup>darīm*)»<sup>295</sup> — этот свет как тьма».<sup>296</sup>

По представлениям древних евреев, именно Шеол является местом назначения всех душ после смерти.<sup>297</sup> Скорее всего, прототипом потустороннего мира мертвых служила могила: засвидетельствованный в Ветхом Завете завет умирающего о погребении в родовом могильнике это мнение подкрепляет; речь идет о почитании предков. Отсюда предполагается, что взгляды на подземное царство еще не испытали влияния догмата о посмертной плате и справедливом воздаянии, поэтому их следует считать весьма древними.

Сообщения о загробной жизни в исламе более последовательны. В противоположность многим другим религиям, где оспаривались предполагаемые, порой самые фантастические версии о местонахождении ада, в исламе основным источником в данном вопросе является Коран и хадисы.

Так, Ни'ма со ссылкой на Шибли сообщает, что джинны населяли землю, а ангелы — небо за две тысячи лет до сотворения Адама.<sup>298</sup> О древности джиннов существуют разные мнения. Так, по утверждениям современных религиозных информантов, «правитель (джиннов — И.Н.) Маймун Абу Нух имеет возраст 7000 лет, а правитель ал-Ахмар — 5000 лет. По одной из оценок, «поскольку продолжительность жизни джиннов считается очень высокой, усиленное размножение джиннов ввиду короткого периода созревания и большом потомстве должно привести к

---

<sup>295</sup> При осмыслении слова *s<sup>e</sup>darim* я столкнулся с определенными трудностями. Дело в том, что в словаре Г. Дальмана корень *sadar* (סדר) имеет значение «располагать в порядке, ставить в ряд и т. п.» (Aramaisch-Neuhebraisches Handwörterbuch, s. v.), и, таким образом, не имеет прямого отношения к свету или его отсутствию. В переводе М. Рижского чувствуется использование более широкого словарного инструментария, поэтому я принимаю данный перевод: Рижский, 148.

<sup>296</sup> Иов. 10: 21–22.

<sup>297</sup> Ср. евр. *mo'it* «смерть»; угар. *mtm* — оба имени во мн. ч. *Māwet* (ед. ч.) обозначает также «место смерти» // *še'ol* в Ис. 28,15,18; 38,18; Пс. 6,6.

<sup>298</sup> *Ni'ma*, 13. Цит. по: Hentschel K., 30.

серьезной нехватке места, которое еще не произошло только потому, что джинны могут переключаться и на другие земли».<sup>299</sup>

В своей среде при ее создании 70000 лет назад джинны должны были быть размером от 15 и 150 метров. Полагают, что в настоящее время крупнейший *джинни* имеет рост в 17 метрах, а наименьший — 17 сантиметров в высоту.<sup>300</sup>

Согласно египетским преданиям, есть десять небес и десять земель. Человек живет только на первой земле, и все люди со времен Адама до сих пор населяют около четверти их земли. Джинны требуют, в связи с их распространением, три четверти «первого этажа», то есть джиннам нужно для их *сферы* в три раза больше пространства. Но есть джинны других земель, как есть и джинны небес, «потому что они могут жить на небесах».<sup>301</sup>

Наряду с тем, что древние арабы в основном придавали джиннам черты диких животных, нельзя упускать из внимания фактор дикого воображения, одушевляющего все аспекты живой природы. В этом отношении деревья, источники воды и колодцы были наделены душой именно в силу того, что считались местом обитания демонов. Например, в Хадрамауте считалось опасным прикасаться к мимозе именно из-за духа, живущего в этом растении и способного нанести человеку рану.<sup>302</sup> Что до источников воды, то их джиннов традиционно называют Бану Гайлан (*ḡaylān* – «племя гулей»); так как некоторые джинны являются мусульманами, исламский закон запрещает плавать раздетым, потому что этот джинн может оказаться оскорбленным (К. Хентшель со ссылкой на шейха Занхури).<sup>303</sup>

Близкая по смыслу история приводится в связи с историческими персонажами Харбом б. 'Умайей и Мирдасом б. Аби 'Амиром, жившими лет за сорок до Мухаммада. Они как-то решили избавиться от зарослей кустарника с тем, чтобы освободить землю для земледелия, и подожгли заросли. Вдруг оттуда, издавая скорбные стоны, вырвались два демона в виде белых змей, и вскоре

---

<sup>299</sup> Ibid, 33.

<sup>300</sup> Ibid. Loc.cit.

<sup>301</sup> Ibid, 29.

<sup>302</sup> Wrede, 131.

<sup>303</sup> Hentschel K., 29.

злоумышленники, лишившие их жилья, погибли. Предание считает, что джинны убили их именно по этой причине.<sup>304</sup>

Равным образом, змееобразными представляются джинны, населяющие деревья ушр ('*uṣr*) и хамата (*ḥamāta*). Однако и сами деревья первоначально мыслились одушевленными и даже разумными.<sup>305</sup> Так, предание называет Муслима б. 'Укбу, которому приснилось, что он слышит голос дерева гаркад (*ḡarqad*), приказывающий ему возглавить армию йазидов против ал-Мадины.<sup>306</sup> Здесь нужно упомянуть и акацию (*samura*) из-за ее смолы, которая считалась менструальной кровью (*ḥayḍ*) дерева, ибо акацию считали воплощением женщины. Сгусток этой смолы носили как амулет, а новорожденным намазывали ею чело как защиту от джиннов.<sup>307</sup> Мандрагора (*yabrūḥ*), по представлениям северных семитов, была таинственным растением, плоды которого ускользали от того, кто хотел их сорвать, и были смертельны, если их коснуться. Сюда можно добавить, что в Палестине обителью, или лучше логовищем демонов считаются фиговые деревья, карубы и сикаморы, и под ними лучше не спать.<sup>308</sup> Между тем, хурма (*sidr*) и тамариск – место для жизни *wali* (святых). Дерево, растущее в Макаме или ином сакральном месте, может также быть причислено к священным.

О культе деревьев и его значение в финикийской религии говорил еще Моверс.<sup>309</sup> Однако все эти формы почитания деревьев были малоизвестны арабам. Мы знаем только о двух божествах,

<sup>304</sup> *Agani* VI: 92, XX: 135

<sup>305</sup> То, что деревья суть живые существа, обладают чувствами и разумом, доказывали древнегреческие мыслители, ввиду движения деревьев на ветру и из-за гибкости веток: *Aristotle*, *De plantis*. i, 815; *Plutarch*, *Plac. Philos.* v. 26.

<sup>306</sup> *Agani* I: 14.

<sup>307</sup> *Zamakhshari*. *Asas*, s. v. *ḥayḍ*; *Ḥauhari*: min ṣaḡri-t-talḥi.

<sup>308</sup> PEF. Qu. St. 1893, 203f. Сикамору особенно почитают кушитские народы. На ритуально-сакральный характер происхождения подношений данным деревьям указывает тот факт, что 'афар, галла, сидама и сомали считают, что в них обитают духи природы (*ayana*). Среди приношений еда, одежда и мед. За деревьями присматривает особый охранник *dabr* (мн. *adbar*). См.: *Trimingham* 1974, 260–261. Надо заметить, что названная работа Дж. Спенсера Тримингема охватывает весь «пог» Восточной Африки, и вкупе с его же *History of Islam in West Africa* (Oxford University Press, 1962) представляет собой подробное исследование, опирающееся на прочный исторический фундамент и социальный анализ.

<sup>309</sup> *Movers* I: 574f.

которые мыслились обитающими на деревьях, и об их деревьях, которые поэтому считаются божественными. Это Зат-Анват и ал-'Уза. Впрочем, нет достоверных данных, что Зат-Анват действительно поклонялись как богине, ибо даже мнение арабов об этом дереве разделилось. Одни полагают, что существовало паломничество к нему, сопровождавшееся принесением жертв, а другие уверяют, что дерево только служило для того, чтобы повесить на него одежду, от которой паломники, прежде чем войти на священную территорию Мекки, обязаны были отказаться.<sup>310</sup> В Marasid al-ittilah о Зат Анват следует:

«Зат Анват было огромным зеленым деревом недалеко от Мекки, к которому языческие арабы приходили каждый год, чтобы поклониться ему и вешали на него свое оружие, и приносили жертвы».<sup>311</sup>

Анализируя народные верования Палестины, Т. Канаан описывает имена и классы демонов («живущие на земле» и «обитающие в аду»), их пищу, платье, внешний вид, и жилища, такие как, например, рожковое дерево (*harūb*), красноватый оттенок древесины которого связывают с кровью.<sup>312</sup> Канаан утверждает, что деревенские святилища и обряды для обеспечения защиты и благословения явно указывали на то, насколько повсеместными были сверхъестественные силы, влияющие на жизнь людей и приносящие удачу или неуспех и даже заболевания. Кстати, в названиях некоторых заболеваний на арабском языке, таких как дифтерия (*hanāq*), холера или желтая лихорадка (*ar-riḥ al-asfar*), а также чума (*tā'ūn*), он находит намек на имена давно забытых демонов. Авторское восприятие происхождения демонов соответствует традиционной точке зрения, что некогда они представлялись божествами в политеистических религиях, называемых им «примитивными».<sup>313</sup>

Традиция считает местом обитания ангелов и джиннов разные этажи неба.

Но есть и другая интерпретация обиталища джиннов. Согласно этому пониманию, джинны населяют тонкий и нематериальный,

<sup>310</sup> Йакут связывает данное имя с nāṭa = 'allaqa «навешивать» (*Yaqt*, s.v.).

<sup>311</sup> Marasid al-ittilah I: 99 и *Hammer-Purgstall*, 509.

<sup>312</sup> *Einzler*, 181.

<sup>313</sup> *Canaan* 1929, 1–63.

или тонкоматериальный мир (*'alam al-malakut*), в который материя и физический мир погружены, как в жидкость. «Если мы вообразим себе некую комнату в нашем разуме, то «среда», в которой эта воображаемая комната существует, поддерживает форму, но сама по себе тонкая; это — *'alam al-malakut*. В традиционной космологии, физический мир является «кристаллизацией», или проекцией тонкого мира, «эфира»; «эфир» же является проекцией окружающего бесформенного, или Ангельского, мира; а Ангельский мир проецируется из Бытия».<sup>314</sup>

Джинны, как о них говорят, населяют тонкий мир, они обладают свободной волей, наделены интеллектом и способны воспринимать реальность. Таким образом, о них существуют представления как о творениях, которые могут спастись. Но речь идет только об «уверовавших джиннах, у которых есть религиозные воззрения и откровения, и некоторые из их религии соответствуют религиям мира людей».<sup>315</sup>

Систему демонических чинов строили в зависимости от классификации грехов, по степени могущества или по принадлежности к тем или иным стихиям.

## Численность демонов и продолжительность жизни

Максим Тирский во II в. назвал довольно скромную численность дьявольского войска — 30 тысяч. Позднее, однако, это число многократно возросло. Так, в XV в. число бесов колеблется от 44 435 556 до 133 306 668.<sup>316</sup> В XVI в. речь шла уже о 66 адских князьях, руководящих 6-ю миллионами 660 тысячами демонов.

И. Вейер говорит о численности демонов в 7 409 127,<sup>317</sup> их возглавляют 72 адских князя. Демоны формируют 1111 отряд по

<sup>314</sup> The Concise Encyclopedia of Islam 1989, 457.

<sup>315</sup> *Neuwirth*, 442.

<sup>316</sup> По расчетам Альфонсо де Спины (*de Spina*, 1467). См. Мифологический словарь 1990, 672.

<sup>317</sup> Джонсон (пер.), 42. Для сравнения, число демонов в пехлевийских текстах — 99999 (см.: Чунакова, 94).

6666 духов в каждом.<sup>318</sup> Другие называют цифру 1 758 064 176, из которых образуется 6 легионов по 6 когорт в каждом, при этом в одну когортку входит 666 компаний, а в одну компанию — 6666 бесов.<sup>319</sup> Всех превзошли лютеранские богословы, назвавшие фантастическую цифру — 2 665 866 746 664 демона.

Что до численности джиннов в доисламский/исламский период, то знаний об этом немного, и они, в общем, лишены конкретности. Так, Алуси так комментирует аят 179 суры 7 (ал-Араф): «Джинны в этом аяте упомянуты раньше людей, потому как были созданы раньше и по численности своей больше».<sup>320</sup> По Навави, «Небеса трещат. И они имеют на это право. На них нет свободного места даже для того чтобы ставить одну ногу, поскольку они заполнены ангелами, совершающими поясные и земные поклоны».<sup>321</sup>

Ангелы созданы из света, и поэтому они не ограничены физическим пространством. Даже в ограниченном пространстве их может быть огромное количество, и они способны легко пробираться вовнутрь самых плотных веществ и путешествовать в них.

Также трудно говорить и о точном количестве ангелов. Вот что сказано об этом в Тафсире турецкого богослова Элмали Хамди Языра:<sup>322</sup> Количество людей составляет одну десятую часть количества джиннов; Количество людей и джиннов составляет одну десятую часть количества животных; Количество джиннов, животных и людей составляет одну десятую часть количества летающих птиц и насекомых; Количество всех вышеупомянутых живых существ составляет одну десятую часть количества живых существ живущих в море; Количество всех вышеупомянутых живых существ составляет одну десятую часть количества ангелов находящихся на земле; Количество всех вышеупомянутых живых существ, включая ангелов находящихся на земле, составляет одну десятую часть количества ангелов находящихся на земном небе; Количество всех вышеупомянутых живых существ, включая

---

<sup>318</sup> Лазебный, 247.

<sup>319</sup> Джонсон (пер.), 42–43.

<sup>320</sup> Alusi. *Ruh al-ma'ani*, 9: 119.

<sup>321</sup> Nawawi. *Šarḥ saḥīḥ Muslim*.

<sup>322</sup> Elmalılı Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. [https://archive.org/details/HakDiniKuranDili1-10\\_201707](https://archive.org/details/HakDiniKuranDili1-10_201707).



ангелов находящихся на земле, и ангелов находящихся на земном небе составляет одну десятую часть количества ангелов находящихся на втором небе.<sup>323</sup>

Согласно сведениям, почерпнутым из хадисов, джинны смертны. Так, со слов Ибн 'Аббаса следует, что пророк часто повторял: «Я прибегаю к Твоему величию, нет бога, кроме Тебя, Который не умирает, а джинны и люди умирают».<sup>324</sup>

Другие джинны, которых называют *munzarûn*, живут только до судилища. К последним относился некто Ханна б. Ламама б. Иблис, который следовал откровениям пророка Нуха (Ноя).<sup>325</sup> Он был еще жив во время пророка Мухаммада и услышал от него божественное Откровение; его учил Мухаммад в Суре 2:55 и 56.

Другой источник, Хадж Ахмад Йусуф, однако, считает, что джинны фараонов уже мертвы, потому что средняя продолжительность жизни джинны только от 100 до 200 лет. Им свойственны наследственные связи, определенная преемственность кланов и семей, которая восходит к фараонову времени<sup>326</sup>.

Согласно традиции, Иблис и другие шайтаны отличаются от других джиннов более долгой жизнью. Шайтаны, — утверждают

<sup>323</sup> Ibid. Количество ангелов растёт в этой же пропорции вплоть до седьмого неба. А количество вышеупомянутых живых существ, включая ангелов семи небес, составляет лишь малую часть количества ангелов «Ал-Курси» (Великого Трона). А количества всех вышеупомянутых ангелов и других живых существ не составляет даже одну десятую часть ангелов одного занавеса 'Арша (Трона) общее количество которых превышает шестьсот тысяч. И по сравнению с одним занавесом Арша, то есть по сравнению с его длиной и высотой небеса, земля и всё что между ними включая ангелов ничтожно малы. В каждой пяди занавесей 'Арша (Трона) находится ангел, совершающий поясной поклон или земной поклон или же стояние, который восхваляет и прославляет Аллаха. А количества всех вышеупомянутых ангелов и других живых существ подобны капле в море по сравнению с количеством ангелов, делающих обход вокруг 'Арша (Трона). А количество ангелов Лауха (Скрижали), являющихся помощниками ангела Исафила (мир ему), и ангелов, являющихся воинами Джibriла (мир ему) настолько велико, что сосчитать их невозможно.

<sup>324</sup> *Ašqa*, 'Alam al-ġānn wa-l-šaytān, 18.

<sup>325</sup> К. Хентшель со ссылкой на своего каирского информанта, шейха Мухаммада 'Усмана (*Hentschel K.*, 28).

<sup>326</sup> *Hentschel K.*, loc. cit. Для сравнения, об ангелах Байхаки говорит, что продолжительность их жизни значительно превышает человеческую (I: 178). По христианским представлениям, Иоанн Дамаскин называет ангелов бессмертными, хотя «не по природе, но по благодати» (*Иоанн Дамаскин*, 118).

комментарии, — это дети Иблиса (последний, согласно Шибли, способен иметь потомство)<sup>327</sup>, и умрут только вместе с ним, в то время как (другие) джинны уйдут из жизни раньше него, хотя бы они жили несколько столетий. Но и это еще не все: существует традиция, по которой Иблис и много других злых джиннов должны пережить человечество, но все же умрут перед общим воскресением, как и ангелы, а последним умрет Ангел смерти, Израил. Но не все злые шайтаны должны жить долго: как говорилось уже, многих ждет участь «побиваемых» падающими звездами и метеоритами, которые будут поражать со всех сторон. Многие бывают поражены другими джиннами, и даже людьми. Сотворенные из огня, джинны не имеют в своих жилах крови: это пламя. Поэтому, при получении смертельной раны огонь выходит наружу и тело превращается в прах.

---

<sup>327</sup> К 18: 50 (*durriatihi*); *Šibli*. *Ākām al-marḡān*, 32.

## Глава 3. КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ОТЛИЧИЯ ДЖИННОВ В ИСЛАМЕ

---

*Primus in orbe deos fecit timor.*

— Statins <sup>328</sup>

*Логика мифологического мышления так же неумолима, как логика позитивная, и, в сущности, мало чем от нее отличается. Разница здесь не столько в качестве логических операций, сколько в самой природе явлений, подвергаемых логическому анализу. Может быть, в один прекрасный день мы поймем, что в мифологическом мышлении работает та же логика, что и в мышлении научном, и человек всегда мыслил одинаково «хорошо».*

— К. Леви-Стросс

В течение долгого времени своего существования человечество испытывало необъяснимый трепет перед сверхъестественными, и непостижимыми явлениями. Для других же духи суть не более, чем привидения или души усопших; вместе с тем, для части людей они

---

<sup>328</sup> «Человек представляет себя окруженным врагами, которых он стремится задобрить» (Статин, римский эпический поэт).

вообще не существуют. Несмотря на это, все, кто верит в высшие силы убеждены, что духи являются силами добра или зла, и воюют друг с другом, стремясь получить власть над человеком. Исламские религиозные течения пытаются трактовать области незнаемого и невидимого в рамках космологии. Именно этой сферой ислам пытается объяснить мир джиннов и его связи с религией правоверных. Космология, по определению Энциклопедии Корана, — порядок божественного управления вселенной и место человечества в этом порядке. Кораническое понимание космологии подается в пяти сферах: (1) шестоднев, акт божественного творения материального мира, (2) человеческий род и его условия жизни в природе, (3) демоны или духи (*ġinn*), (4) мир животных и (5) разложение созданного пространства в Судный день. Предметом исследования данной главы является третья сфера — демоны и джинны.

Миллионы людей на Ближнем Востоке, в Северной Африке и в других мусульманских регионах воспринимают джиннов как обычную и естественную часть окружающего их мира. Впрочем, со временем, под влиянием прогресса и западного мировоззрения, образованные элиты исламских стран стали определять джиннов как духовные или даже метафорические понятия. Но мусульмане, приверженные дословным истинам Корана, не смеют отвергнуть существование джиннов полностью.<sup>329</sup>

С приходом ислама к классу демонов, т.е. джиннов и шайтанов, стали относить все почитаемые до ислама божества, кроме Аллаха, хотя этот процесс не был простым и пережил несколько этапов.

Ввиду того, что джинны мыслятся как созданные из огня, это обстоятельство является основополагающим различием между людьми и джиннами, и, в определенной степени, ставит джиннов выше рода человеческого. Именно этот комплекс превосходства и создал тот дух неповиновения, что навсегда изменил мир ислама.

В доисламское время люди прибегали к помощи джиннов, ища их защиты: «Некоторые люди искали убежища у некоторых из

---

<sup>329</sup> Относительно недавно проведенный опрос в Пакистане выявил, что 89% опрошенных верят в существование джиннов. По оценке института Гэллапа, почти 96% населения этой страны исповедует ислам. См.: The News, Karachi, 1 Sept. 2009.

духов» (К 72: 6); «Во времена невежества, если человек оставлен в страшном пустынном месте, он поручал себя покровительству джиннов этой пустыни, предполагая этим получить безопасность».<sup>330</sup>

С приходом ислама джинны, вытесненные ангелами, лишаются тех сверхъестественных знаний, которыми они прежде могли снабжать хахинов и ша'иров (К 72: 8–9). В более позднее время в исламской богословской литературе дается описание передачи знания от джиннов людям, куда включены фетвы,<sup>331</sup> проповеди джиннов людям,<sup>332</sup> обучение людей врачеванию.<sup>333</sup>

Как уже отмечалось, Коран учит, что джинны предшествовали людям. Из-за неповиновения джиннов тому, что наметил Аллах, они были изгнаны с земли. Позднее были сотворены сады Эдема и заимствована христианская история создания мира.

Согласно Корану, джинны суть разумные существа, имеющие с людьми ряд общих черт. Они могут быть мужского и женского пола, и живут семьями. Джинны имеют потомство. Они обладают свободой воли и способны сделать выбор в жизни. Они принимают или отвергают Бога. Некоторые становятся отступниками и классифицируются как демоны или упыри. Другие практикуют установления религии и живут, как считают люди, обычной, «нормальной» жизнью среди своих соплеменников. В целом, джинны держатся своих общин.<sup>334</sup>

<sup>330</sup> Reste, 98.

<sup>331</sup> *Suyuti*, 33.11.

<sup>332</sup> *Idem*, 33.12.

<sup>333</sup> *Idem*, 33.14. Краткий анализ богословской литературы дается в: *Налич*, 188–192.

<sup>334</sup> Подчеркивая, что общественное устройство для джиннов в целом нетипично, ибо описания его единичны, П. Башарин, тем не менее, замечает, что в комментарии на Суру «Джинны», переданном 'Алкамой б. Кайсом ал-Хамадани (ум. 681), упоминаются джинны, обладающие племенной организацией и такими «атрибутами кочевой жизни, как ночной лагерь, разведение костров, выпас скота». Далее в хадисе описывается, как один из джиннов (*da'i*) находит Мухаммада и приводит его к племени, дабы он почитал им Коран. «За это посланник Божий обещает, что отныне голые кости, над которыми будет упомянуто 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 для бедуинов, сближает здесь джиннов со смертными людьми». См.: *Башарин* 2009, 57. Более поздние представления арабов позволяют

В эпоху джахилии божества имели разную природу и подразделялись на различные категории. Естественно, что некоторые из них мыслились как олицетворение абстрактных идей, таких как *ḡadd* (удача), *sa'd* (благоприятный, успешный), *rida'* (благорасположение, благосклонность), *wadd* (дружба, любовь) и *manaf* (высота, высокое место). Несмотря на их первоначально абстрактный характер, люди воспринимали их во вполне конкретных образах.

Божества, называемые джиннами, были неотъемлемой частью языческого мира Аравии. Пришедшее на смену идолопоклонству исламское единобожие не отказалось от джиннов, хотя отношение к ним претерпело ряд изменений: сначала эти существа были развенчаны, де-демонизированы, а затем, позднее, ре-демонизированы, получив новые качества.

В период I-V вв. джинны (*ḡnu'*) того или иного места или племени были чаще всего индивидуальными, и почитались в надписях как «добрые и благодетельные». Во времена же джахилии (VI-VII вв.) разница между богами и джиннами заключалась в том, что только первые обладали индивидуальностью, в то время как вторые были лишены ее, и слово джинн, в общем, имело уничижительный характер. *Джинни*, появляющиеся перед человеком, были столь же обезличены, как и звери.<sup>335</sup> Лишь в «Арабских ночах» встречаются джинны с личными именами и характерными чертами.

О том, что во время Мухаммада арабы поклонялись джиннам, свидетельствуют некоторые коранические стихи (К 6: 100, 37: 158 и др.). Исламская традиция также сообщает о них. Так, Ибн ал-Калби отмечает, что бану Мулайх из племени хуза'а поклонялись джиннам: «Духи и боги не отличались по своей природе, но только по характеру их взаимоотношений с людьми; духи уклонялись и

---

говорить о социальных организациях джиннов, хотя нельзя исключить, что они возникли вследствие иранского влияния.

<sup>335</sup> Это можно проиллюстрировать с грамматической точки зрения, на что обратил внимание Р. Смит. Араб скажет: «появился (этот) гул», а не «какой-то гул», или, как говорит Давид, «(этот) лев пришел и (этот) медведь» (1 Цар 17: 34; Амос 3: 12). Определенный артикль используется здесь потому, что в таких случаях атрибут содержит указание только на вид или класс. Таким образом, индивидуальности численно разные, но качественно неразличимы.

избегали своих домов, у богов же, как можно говорить с определенной уверенностью, были свои дома, построенные специально, чтобы показать им культ и получать там их помощь».<sup>336</sup>

Коран утверждает предназначение Священной книги и для джиннов. Весь вопрос в их божественной или иной природе. Джинны — в отличие от других древнеарабских божеств, почитаемых до ислама, существуют в народных верованиях нашего времени в самых разных ипостасях. Для защиты от этих злых духов в настоящее время используются коранические стихи, молитвы и амулеты с исламскими мотивами и заклинаниями.

В раннем исламе отношение к джиннам было, образно выражаясь, вполне лояльным, к ним относились даже с пиететом, однако позднее их стали все более и более приравнивать к зловредным существам шайтанам, со временем практически отождествив с ними. Так, в наиболее ранних проповедях Мухаммада утверждается отсутствие у джиннов всякой собственной силы, что полностью соответствовало тогдашним представлениям. Постулировалось, что джинн, как и человек, есть творение Господа, и потому должен служить своему создателю и преклоняться перед ним. У джиннов были свои пророки (К 6: 30), и Коран предназначен также и для них (К 41: 29–32, 72:1). Как уже говорилось, проповедь Мухаммада читается и людям, и джиннам (К 55: 33), вместе составляющим союз *al-thaqalāni*. Таким образом, в возникновении ислама можно видеть закономерный этап эволюции религиозного сознания общинно-родового общества Аравии, когда прежние охранные божества и их иерархия уступили место единобожию.

Итак, происходит двойное преобразование: прежде всего, из джиннов-*гну'*, которых было относительно немного и которые представлялись как охранные божки рода, местности, группы или города, они превратились в исламе в весьма многочисленную категорию существ *ġinn*, населяющих небеса и землю.<sup>337</sup> Во-

---

<sup>336</sup> Henninger 1963, 304–305.

<sup>337</sup> Иначе говоря, это ангелы-хранители, божества, которым поклоняются язычники, ср. К 43: 19; 53: 28.

вторых, им придается негативный характер; впрочем, если джинни уверует в Единого Бога, отношение к нему кардинально меняется.

Ярким примером таких преобразований во взглядах может служить божество Кузах. В древности ему поклонялись как громовержцу, и его имя фигурирует в устоявшемся словосочетании *qaus Quzah* (букв. «лук Кузаха»). Словом *кузах* также обозначался определенный участок священной территории в Мекке, где паломники возжигали огонь. В исламе к этому божеству сложилось не однозначное отношение: его описывают и как шайтана, и как ангела, смотрящего за облаками. Радуга становится луком Аллаха, луком пророка Аллаха, луком небес, луком облаков – знамений небесных, и т.д., и слово постепенно утрачивает свою ассоциацию с доисламским божеством.

Таким образом, проявляется некая параллельная человеческому роду категория, принадлежащие к которой существа, как и люди, могут уверовать, и предстанут перед судом Судного дня, «в числе народов, уже исчезнувших прежде их, народов джиннов и людей» (К 41: 18).

Согласно Табризи,<sup>338</sup> Мухаммаду принадлежат следующие слова: «Джинны бывают трех видов: первые имеют крылья и летают; вторые — это змеи; третьи же — из огня и могут переноситься в отдаленные места».

Йакут же сообщает, что имелось два колена джиннов, б. Малик и б. Шайшабан. Здесь мы имеем дело с явно бедуинской историей, но не мифической, а, наподобие большинства поздних преданий, свободно изложенной в рамках текущих суеверий. Наиболее же раннее упоминание клана джиннов, определяемого именем предка, принадлежит, судя по всему, ан-Набиге, где он говорит о б. 'Укайш. Это племя описывается Т. Нельдеке как «загадочное», считавшееся неким классом демонов. Для того, чтобы отпугнуть этих *'uqayši*, люди дружно стучат в сухие кожаные мешки. Однако Са'лаби относит б. 'Укайш к человеческой расе.<sup>339</sup>

Известно, что социальная структура традиционной родоплеменной Аравии включает в себя племена-парии, а также

<sup>338</sup> Miškāt 2: 313, 314 со ссылкой на Абу Са'лабана ал-Хушани-л-Хушати. Ср. *Yāqūt* III: 476.

<sup>339</sup> Nābiġa, xxix. 10; ср. IH: 282.



группы изгнанников, следовавших за лагерем, и возможно, что 'Укайш были именно таким формированием. Из подобных племен-парий наиболее известны хутайм и сулайб, прозванные 'бродячими'. Такие племенные формирования получают своеобразную метку о том, что ведут свое происхождение от безбожников (*hutaïm*), христиан (*thulaïb*) или евреев (*subut*).<sup>340</sup> В этом перечне также можно найти и племена с «джинновым» наследием.

В Коране джинны часто упоминаются вместе с людьми (*al-ġinn wa-l-ins*), им совместно читается проповедь (К 55: 33),<sup>341</sup> и вместе они составляют союз *al-thaqalāni*.

Равным образом, характерны следующие указания: «устроили они родство между Ним и джиннами, и знают джинны, что они будут собраны» (К 37: 158), (они) поклонялись джиннам: большая часть их веровала в них! (К 34: 41), и наибольшим их желанием было получить, таким образом, безопасность: «мужи среди людей прибежали к мужам среди джиннов» (К 72: 6).

Для того, чтобы понять смысл этого коранического термина, нужно абстрагироваться от того значения, которое придавалось ему в общеарабском фольклоре, где он был в ходу уже с давних времен и обозначал разнообразных «демонов» в самом широком смысле слова. Этот собирательный фольклорный образ несколько затушеввал первоначальный смысл слова.

Как уже говорилось, корневой глагол *ġanna* значит «он скрылся» или «покрылся мраком»: ср. 6:76, где об Аврааме говорится: «когда покрыла его ночь (*ġanna 'alayhi*)". Но поскольку этот глагол также используется и в непереходном смысле («он был

---

<sup>340</sup> Хутайм (реже *xtem*) считаются происходящими от людей, отказавшихся сопровождать Пророка в его поездках. «Предположительно, Мухаммад сказал о них: «Хатиму, — отказывайте им во всем, и избегайте всяких контактов». С этих пор праведные мусульмане пренебрегают людьми из *xtem*: *Kurpershoek* 1995. Сулайб описываются как неприкасаемые, ненастоящие арабы, — при этом они работают по металлу и являются умелыми охотниками в пустыне. Об обоих этих племенах говорят, что вместо верблюдов они ездят на ослах (*ibid*).

<sup>341</sup> Об Ибн 'Аббасе пишут, что он отрицает факт прихода джиннов к Пророку и чтение им Корана для них (*Sahih Muslim. Eng. trans.*, 1: 243–244, *Hadith no.* 902), однако Ибн Мас'уд и Абу Хурайра это подтверждают. Согласно Ибн Джариру, позже Ибн 'Аббас пересмотрел свои взгляды по данному вопросу и согласился с Ибн Хурайрой. Это утверждает и Ибн Касир.

скрытым», т. е. «покрылся мраком», «исчез во тьме»), все классические филологи отмечают, что *al-ġinn* должен означать "интенсивный (или «сбивающий с толку») мрак". Таким образом, корень связан с вещами, существами или силами, которые не могут восприниматься человеком с помощью обычных чувств, но имеют, тем не менее, объективную реальность, конкретную или абстрактную.

Известно, что в джиннов верил и пророк Мухаммад. Вопросом было, насколько они могущественны, как они связаны с Аллахом, а также можно ли их считать богами. Разумеется, суждение Корана сводится к тому, что джинны не могут соперничать с Аллахом, равно как они не в силах улучшить жизнь людей.<sup>342</sup> *Сура 72* «Джинны», объединяет два этих различных взгляда вместе: первый, согласно которому всем управляет всемогущий бог, и второй, в соответствии с которым у джиннов также имеется некая власть. Мусульманам строго предписывается никого не связывать с Аллахом: Он един и нет Ему равных в могуществе, власти, высоте и достоинствах. Здесь можно найти сходство с аристотелевской концепцией, подразумевающей совершенного бога, в отличие от библейского демиурга, полного недостатков. Существовало три основных подхода, посредством которых новая религия могла бы устранить угрозу, которую представляли джинны для единобожия:

- 1) можно было объявить, что джиннов не существует вовсе;<sup>343</sup>
- 2) можно было назвать джиннов демонами, сгруппированными против Аллаха<sup>344</sup> или
- 3) можно было оставить их в покое, но распространить историю, согласно которой джиннов можно считать совершенно безвластными и подчинёнными. Как видим по *Сура 72*, был избран третий вариант.

---

<sup>342</sup> *Chabbi*, 43–49. Жаклин Чабби особо отмечает, что «представление о джинне, предлагаемое Кораном, в сущности, защищающее» (45).

<sup>343</sup> Равно как и в *Сура 53*, три «дочери Аллаха» были объявлены только словами.

<sup>344</sup> Более поздняя версия подобной истории, похоже, получила воплощение в *Сура 37*: 6–10, персонажи которой называются классом *ṣaytān māridin*. Возможно, здесь и берет начало процесс демонизации джиннов, который еще не ощущается в *Сура 72* «Джинны». Более того, возможно, что слово *shayṭān* изначально было нейтральным и не передавало смысла злого, которое воплощалось через дополнительные определения, *mārid* или *rajīm*.

В тафсирах к Корану выделяется мотив сходства джиннов и людей. Здесь и возможность уверовать в единого Бога, и то, что пророк Мухаммад был посланником и к людям, и к джиннам, и общественное устройство обоих классов, и посмертная участь за совершенные поступки и пр. В толковании Суры 51:56 следует: «Потом сказал Аллах — величие Его всемогуще!: ‘Я ведь создал джиннов и людей только, чтобы они мне поклонялись’, т.е. Я создал их, приказав поклоняться Мне, а не потому, что Я в них нуждаюсь».<sup>345</sup>

В комментарии Суры 89 приводится толкование Муджахиды о чете и нечете, которыми клянется Всевышний: «Это значит, что Аллах сотворил каждую вещь со своей парой — небо и землю, сушу и море, джиннов и людей, и т.п.».<sup>346</sup> Здесь уместен комментарий Д. Богуславского: «Под словом чета надобно подразумевать все созданное, так как все в мире имеет свою противоположность, например, люди и джинны, смерть и жизнь, неверие и вера, ночь и день, небо и земля, суша и море и т.д. Что же касается до слова нечета, то это значит единого Бога, одного, не имеющего пары».<sup>347</sup>

Кроме того, нельзя найти в Коране каких-либо стихов, указывающих на то, что джинны едят и пьют. Но в записанном Бухари хадисе речь идет об особом питании джиннов;<sup>348</sup> шайтан описывается как существо, все обнюхивающее и облизывающее (*ḥassās laḥḥās*);<sup>349</sup> он пользуется при приеме пищи и питья левой рукой, и предпочитает потребление отходов и остатков.<sup>350</sup> Некоторые экзегеты утверждают, что они питаются как люди.<sup>351</sup> Отсюда делается вывод, что джинны выглядят разумными существами, способными творить как добро, так и зло.

<sup>345</sup> Налич, 178, со ссылкой на Ибн Касира.

<sup>346</sup> JK 4: 506.

<sup>347</sup> Ср. Крачковский. Коран. 1986, 457, Прим. 1119. Понятно, что в данной классификации ее основным методом представлялось разделение на «свой:чужой», являющего собой бинарную оппозицию. Об архаическом характере подобных бинарных классификаций см. подробно: Дюркгейм–Мосс. Пер. с нем. 2011, 55–124.

<sup>348</sup> *Al-'azm wa-r-rautha*, B. Manaḡib al-ansar. No. 32.

<sup>349</sup> *Tirmidī* I: 341.

<sup>350</sup> *Ibid.* I: 332, 333. См. также: Aghani XI: 109: 17.

<sup>351</sup> См. комментарии к Суре «ар-Рахман», 55: 46. *Sakat*, 402–408.

Они составляют группы, даже сообщества мужчин и женщин.<sup>352</sup>

Они живут в своем обществе, женятся и имеют семьи. В Суре «Милосердный» (К 55:33) говорится, что слово джинны в форме множественного числа указывает на различные значения. Есть несколько хадисов, объясняющих, что джинны — это мужчины и женщины. Хадис от Анаса б. Малика говорит, что когда Пророк пошел в уборную, он прочитал молитву: «О Аллах, я прибегаю к Тебе от джиннов, мужчин и женщин».

В пояснениях хадисов ал-Бухари Ибн Хаджар ал-Аскалани указывает, что *al-ḥubth* — это множественное число от *ḥabutha*, что означает джинна мужского пола, в то время как *al-ḥabaiṭh* — множественное число от *ḥabitha* со значением джинния женского пола.<sup>353</sup>

Иногда Коран использует слово *ma'ṣar*, которое, по всей вероятности, указывает на собрание или группу джиннов.

Среди мест, обычно используемых джиннами для обитания, Шибли в своем труде *Ākāṁ al-marḡān* называет деревни, горы и водоемы. Устоялось мнение, что типичными местами, посещаемыми ими, а иногда и используемыми для проживания, считаются рынки, крыши, свалки и захоронения, общественные уборные, а также океан. Помимо этих мест, полагают, что им также нравятся тихие места, например, долины, пустыни, почва и скалы.<sup>354</sup>

До прихода Мухаммада джинны считались способными легко подняться в небо и слушать беседы ангелов, которые потом доносили до колдунов и прорицателей. Но после провозглашения своей миссии Мухаммадом все их усилия стали блокироваться «звездным огнем», как описано в Суре 72:9: «И мы сидели около него на седалищах, чтобы слушать, но тот, кто прислушивается теперь, тот находит для себя подстерегающий светоч».

<sup>352</sup> *Al-Fahr al-Rāzī*. At-Tafsīr al-kabīr. Al-Qāhira, 1981.

<sup>353</sup> *Faṭḥ al-bāṭī*: I. Ибн Кудама пишет: «для тех, кто входит в туалет / ванную, рекомендуется сказать: "(Я вхожу сюда) во имя Аллаха, я прибегаю к Аллаху от зла (*al-ḥubth*) шайтанов (*al-ḥaba'ith*), и от отвратительного (*ar-rijs*), грязного (*an-najis*), проклятого шайтана)". Иногда слово *al-ḥubth* заменяется другим, *al-ḥubuthi* (джинн-мужчина), и в этом случае *al-ḥaba'ith* должно относиться к женским джиннам.

<sup>354</sup> *Ṣiḥab*. Tafsir al-Mishbah. Vol. I.

Джинны могут также совершать громадную работу, например, построить высокие здания, ваять скульптуры и устанавливать огромные плиты, о чем говорится в Суре 34:13: «Делают они ему, что он пожелает, из алтарей, изображений, чаш, как цистерны, и котлов прочных. Сотворите, род Дауда, благодарность! Но немногие из Моих рабов благодарны!»

Джинны — разумные существа, способные творить добро и зло. Они были первыми известными жителям доисламской Аравии духами природы, божествами «регионального масштаба». В одержимости поэтов и провидцев усматривают магическую силу, и полагают, что они вступают с джиннами и шайтанами в особые отношения.<sup>355</sup>

Джинны могут иметь человеческие качества; их знания ограничены, и они имеют свободу воли. Они могут либо покориться Богу, став мусульманами, но могут и клеветать на Него, за что бог будет их судить.

Когда ислам распространился за пределы Аравии, вера в джиннов ассимилировалась с местными верованиями в божества и духов, от Африки до Юго-Восточной Азии. В народной религии этих стран джинны приобретают собирательные черты и часто исполняют функции духов, ответственных за всевозможные аномалии и чудеса; это также скрытый источник многих заболеваний.

Социальная организация джиннов мыслится как близкая человеческой; они также разделены на племена и роды. Джинны описываются как существа с племенной структурой (стоянки лагерем, выпас скота). Их представления о чести близки человеческим, равно как о солидарности и мести.<sup>356</sup> В частности, они должны уважать законы города, так дорогие арабам, защитить человека, запрашивающего их помощь, чтобы спасти своих союзников. У них есть цари, суды, они проводят траурные ритуалы. Об общественном устройстве джиннов свидетельствует пример о наличии гурий в раю для джиннов, что косвенно говорит о наличии у них института брака.<sup>357</sup> Хотя в Коране условия

---

<sup>355</sup> Muh. St. II: 159f.

<sup>356</sup> *Ni'ma. Al-Ġinn fi-l-adab al-'arabi*, 44 ff.

<sup>357</sup> *Ni'ma. ibid*, 70 ff, 101, 107.

проживания джиннов не допускают их общественной организации, в позднейшей литературной и фольклорной традиции джинны изображаются «именно как существа, образующие общественные ассоциации».<sup>358</sup>

Поскольку у них имеется собственное судоустройство, имеют место судебные процессы, на которых, кроме разрешения на брак с представителями *al-nas*, часто рассматриваются похищения людей.

Несмотря на то, что детали организации этой системы не ясны, о ее существовании говорят дошедшие до нас сообщения о людях, попавших на подобный суд по вопросам права. Люди могли оказаться на суде джиннов из-за убийства джинна или совершения других серьезных преступлений против них. Наиболее часто такие истории, восходящие ко времени Пророка или к более раннему периоду, связаны с тем, что джинн принял форму змеи и человек убил ее, не ведая, что перед ним джинн. В таких случаях человека похищали и привлекали к суду джиннов. Такие истории долговечны и популярны, и продолжают жить в мусульманских общинах.

Во избежание встречи с *джинновым* судом, правоверных учат таким образом, чтобы при встрече со змеей трижды сказать ей, чтобы она покинула это место. Если этого не происходит, тогда это не джинн, и ее разрешено умертвить.

Хадисы говорят о 1) джиннах, у которых есть крылья и способность летать по воздуху, 2) джиннах, что похожи на змей и собак, и 3) джиннах, что непрестанно странствуют. 'АбдАллах б. Мас'уд (ум. 652), сопровождавший Мухаммада в тот момент, когда пришли джинны, чтобы услышать его чтение Корана, описал их как существ разных форм; некоторые напоминали стервятников и змей, другие выглядели высокими мужчинами в белом одеянии. Они могут даже появляться «как драконы, онагры и другие животные». В дополнение к животным формам, джинны иногда принимают человеческий облик, чтобы ввести в заблуждение свои жертвы. Некоторые хадисы утверждают, что джинны могут существовать в костях, и если они их коснутся, то на эти кости

---

<sup>358</sup> Башарин 2010, 5. Согласно другой точке зрения, мир джиннов отнюдь не копировал мир людей, – он выступал как его противоположность – антимир (Булатов, 68).

нарастает плоть, и что «их животные могут жить на навозе, который вновь превращается в зерно или траву для использования их стадами».

По представлениям бедуинов, джинны обитают в пустыне, рядом с деревьями или развалинами, или на каких-то особенных участках земли. Перед тем, как делать привал или разбивать лагерь в этом месте, следовало задобрить, умиротворить местного джинна; это же относилось к источникам воды.

Специфический тип джиннов составляли джинны-спутники, так называемые каринами (ар. *quranā*), которые рождались вместе с соответствующим человеком-партнером и умирали вместе с ним, оставаясь с ним во все времена и оказывая на него значительное влияние, к лучшему или к худшему, в поведении, состоянии и достижениях. В частности тех, кто проявил способности в управлении физическим миром или выполнил действия, воспринимаемые как сверхчеловеческие, считали вдохновленными каринами или снискавшими их помощь как-либо иначе. Наконец, наряду с милосердными духами и добрыми богами народ верил в целый ряд враждебных существ, начиная озорными и кончая явно злонамеренными. Однако о них практически не осталось эпиграфических свидетельств, а в доисламской арабской поэзии упоминания их часты, но кратки. Только мусульманские авторы собрали множество легенд и сказок, бытовавших в арабо-мусульманском мире об этой призрачном мире.

Джинны, как считалось и до ислама, обладают способностью принимать различные формы, становясь похожими на змей, скорпионов, львов, волков, шакалов и т. п.<sup>359 360</sup>

Они мыслились как существа трех разных видов, в зависимости от среды обитания: одни жили на земле, другие — на море, а областью третьих был воздух и небо.<sup>361</sup>

---

<sup>359</sup> См.: *Ibn 'Abbas*, в: *Mir'āt az-zamān*, цит. по: Lane 1912, 31. О воплощениях джиннов см.: ниже, Гл. IV.

<sup>360</sup> На ценную арабскую рукопись огромного сочинения Сибта б. ал-Джаузи (ум. 1256) *Mir'āt az-Zamān* часто ссылается Эдвард Лэйн в примечаниях к своему переводу «1001 и одной ночи» (см. Introduction).

<sup>361</sup> *Ibn 'Abbas*, в: *Mir'āt az-Zamān*, *ibid.*

Джинны, имеющие собственные имена, в Коране не упоминаются; о них говорят лишь несколько хадисов, причем только «слабые», т.е. сомнительные.

По некоторым источникам, джинны насчитывали сорок армий; в каждой же армии было шестьсот тысяч джиннов.<sup>362</sup>

Итак, джинны были де-демонизированы посредством объявления их творениями Аллаха, но, как мы уже увидели выше, впоследствии они были возвращены в статус демонов, прежде всего из-за широкого отождествления с шайтанами (*ṣayāfīn*). Однако джинны могли быть и добрыми, в то время как шайтаны, дети и слуги главного дьявола, Иблиса, считались всегда злыми.<sup>363</sup>



Прежде чем определять место джинна в ряду духов и божеств более точно, следовало бы сначала показать, как Коран видит другие духовные сущности, и как они соотносятся в эпоху джахилийи.

В целом о божествах в данном контексте надо сказать следующее. Во-первых, через откровения Мухаммаду постулируется единственность и уникальность Аллаха, что означает отсутствие у него, Бога Ревнителя, каких-либо «сотоварищей», *ṣuraqā*.<sup>364</sup> Во-вторых, Коран в целом не отрицает существования других божеств, но провозглашает их всего-навсего ангелами, так же как осуждает любые связи джиннов с Аллахом. Только в позднейшее время ислам уменьшил значимость этих божеств, включая «дочерей Аллаха», до уровня джиннов и шайтанов.<sup>365</sup>

<sup>362</sup> *‘Iqrīma*, цит. по *Mir’āt az-Zamān*, *ibid*.

<sup>363</sup> В исламской литературе шайтанами часто называют неверующих джиннов, см.: *Asqalani*, *Fath al-bārī*, 6: 344 и 8: 675.

<sup>364</sup> Подробно о ситуации с «придающими сотоварищей» см.: *Надилов* 2019, 22, 27–28, 144.

<sup>365</sup> Первоначальное представление о единобожии у Мухаммада было достаточно неясным, и, как свидетельствуют «сатанинские стихи», ему недостает убедительности, чтобы исключить возможность признания других божеств, почитаемых им с детства. Что до *банат Аллаха* («дочерей Аллаха»), то в Коране позднего мекканского периода они рассматриваются как джинны (К 6: 100, 18: 48,



Что касается интерпретации их божественных качеств и характеристик, то наиболее существенным для нас является то, что Коран их попросту отрицает, равно как и их культы, оставляя за ними, впрочем, возможность перевоплощений, а так же способность к мгновенному перенесению крупных предметов в другие места, а так же сверхъестественную силу.

### *Джинны и ангелы. Сущностные параллели*

С приходом ислама джинны лишаются сверхъестественных знаний, которыми они прежде могли снабжать *кахинов* и *ша'илов*, ибо были вытеснены ангелами (К 72:8–9).

Ангелы до победы ислама (но уже при Мухаммаде) почитались как сущности, которые, помимо человека, поклоняются богам. О вечности ангелов и их почитании Аллаха наряду с людьми говорит доисламская поэзия. Так, поэт-современник Мухаммада 'Умайя б. Аби-с-Салт называет их «теми, кто вечен» (*man yata'abbad*) и прилагает к ним, в отличие от людей, прилагательное «вечный» (*muḥallid*).<sup>366</sup> Согласно же мусульманской догме, ангелы смертны.

Другими словами, люди могли продолжать верить в джиннов, но не должны были поклоняться им и боготворить их; они не могли более искать у них помощи и совершать им жертвоприношения. Между тем, есть примеры нарушения этих установлений. Так, эфиопское племя 'Аскаре-Асаорта, ярые мусульмане, приносят своей *джинни*, что обитает на горе Фалум, ежегодную жертву в виде белой коровы.<sup>367</sup> Показательно в этом контексте и жертвоприношение джиннам самого Мухаммада.<sup>368</sup>

С наступлением ислама джиннов перестали считать вдохновителями поэтов и пророков, которым они прежде сообщали знания о будущем. Уже не они внушали пророкам откровения, но

---

37: 158), хотя в Сурах мединского периода ал-Лат, ал-'Узза и Манат упоминаются просто как имена собственные (53: 23).

<sup>366</sup> Power, 182.

<sup>367</sup> Reinisch II: 131–132.

<sup>368</sup> Lisan VIII: 75.

сами стали слушателями проповеди Мухаммада<sup>369 370</sup>. Передатчиками же богооткровений становятся ангелы.<sup>371</sup> Кроме того, одной из функций джиннов (*quranā*), равно как и ангелов, стало сопровождение определенного человека, «которому он поручен».<sup>372</sup>

Слово *malā'ik*, производное от глагола *malaka*, означающего в геэзе «посылать, отправлять», похоже, вошло в арабский язык посредством: *\*malaka* → *malā'ikat* → *malā'ik* → *malak<sup>um</sup>*. Слово рано проникло в арабскую среду Хиджаза, став частью религиозной лексики задолго до Хиджры. В нашем распоряжении есть некоторые малоизвестные материалы, позволяющие говорить о том, что ангелы, слуги Всевышнего, были известны арабам уже в первые века новой эры.

Пауло Бонески исчерпывающе показал, что *malak* есть арабское слово, что доказывается с морфологической точки зрения.<sup>373</sup> На ангелов, злых и добрых, делает намек Коран (К 83:8 и 18), когда первых связывает со словом *siġġīn* «тюрьма» в преисподней,<sup>374</sup> а вторых характеризует термином *'illiyīn* «возвышенные».<sup>375</sup>

Интерес вызывает роль аравийских ангелов в более раннее время. Так, набатейские надписи с греческими параллелями дают веские основания полагать, что у главного бога набатеев Душары, часто называемого в надписях *'llah-al-Gaya'*, имелся ангел-десница

<sup>369</sup> Однако в мусульманской традиции бытовала и иная точка зрения: джинны не обладали способностью знать будущее и судьбу (*Tha'labi*. *Al-Kašf wa al-Bayan*. I: 183).

<sup>370</sup> Ислам также предписывает ангелам молиться за Пророка. См.: *Fahd* 1966.

<sup>371</sup> *The Naḳāid of Jarīr and al-Farazdaq*, 76.

<sup>372</sup> *Nawawī* 6: 17: 293.

<sup>373</sup> *Boneski*, 107–111; ср. *Cuncillos*, 153–160.

<sup>374</sup> В Коране и хадисах ведется речь о нескольких видах ангелов, среди которых «ангелы истязания» (хадисы со слов Ибн 'Аббаса об Абу Джахле б. Хишаме, который говорил, что бил молящегося пророка ногой по шее, и добился того, что Мухаммад сказал: «Если он так еще сделает, его заберут ангелы») (*Ibn Kaṭīr*. *Tafsīr*, 4: 528). Главной же функцией ангелов считалось посредничество между Аллахом и людьми (*Baihaqī* I: 163), что подтверждается Кораном (К 17:95, 35:1) и сунной.

<sup>375</sup> Возможно, Я. Барт прав, когда усматривает в аятах 83: 8 и 18 противопоставление одушевленных существ: *Barth*, 122. Ср. *Крачковский* 1986, 641. Однако нужно указать, что не последнюю роль в именно такой параллели может играть ритмическое и логическое построение: (8) А что тебе даст знать, что такое *siġġīn*?... (18) А что тебе даст знать, что такое *'illiyīn*?

*'Ida-ruma*. Об этом позволяет судить греческая надпись I в. из Хаурана:<sup>376</sup>

‘Ауш и ‘Убайд (его) сыновья, оба, сделали (это приношение по обету) в дар ‘Илах-ал-Гайа’ (Ἰλαλῆ) и его Ангелу ‘Ида-рума.

Сам стиль краткого греческого текста хорошо согласуется с латинским эпиграфическим формуляром, где *diron*, относящийся к божеству, часто совпадает по месту с *donum* латинских посвящений.<sup>377</sup>

Оставляя в стороне общий смысл надписи, остановлюсь несколько подробнее на имени ангела — ‘Ида-рума. Дело в том, что с этим же именем связан набатейский теоним ‘Илах ал-Гайа’ (гр. Ἰλαλῆ, араб. *Elāh-Gē’ā*) в посвящении из оазиса ал-Гоф (44 г.). Имя также относится к национальному богу набатеев Душаре (*ldwšr* ‘*lh gy*’).<sup>378</sup> В греческой надписи из Хаурана ‘Илах-ал-Гайа’ впервые связывается с ангелом, называемым *Idarouma*; ср. *Ис.* 26:11 (*YHWH rāmāh yāḏkā*) и *Пс.* 89:14 со сходным текстом. Здесь арамейское сочетание означает не что иное, как «высшую (вознесенную) руку».<sup>379</sup> Имя существительное *yad*, *yēdā* в определенном состоянии — обычно женского рода; если же оно в мужском роде, то, судя по контексту, должно персонифицировать мужское *mal’ak* «ангел», ср. арамейское *šalma* «изображение или скульптура мужчины», противопоставленное *šalmē tā* «изображению женщины».

На арабский характер посвящения I в. безошибочно указывает артикль *al*, переданный в имени бога Ἰλαλῆ (*‘ilāh al-gay’*). Теоним также указывает на то, что Душара был арабским богом, а набатеи, соответственно, арабами.

<sup>376</sup> Надпись из Саммет ал-Барадана найдена в 1955 г. и воспроизведена в DFD, Pl. XV, 1.

<sup>377</sup> Robert, 134, *BES*, No. 53.

<sup>378</sup> *Savignac-Starcky* 1957, 196–215 и Pl. V. Шара — горная область вокруг Петры. Известно, что среди семитских народов боги назывались по месту, где их почитали (*Teixidor* 1977, 91).

<sup>379</sup> Форма *rumā* представляет собой не что иное, как фонетический вариант *ramā*, где гласный звук *-a* преобразовался в *-u-* (ср. *šamēn* «небо, небеса», в гр. передаче σοιμην или *-sumen*, как в и. с. *Barbe šamēn*, «сын Владыки Небес») из-за нахождения по соседству с лабиальным звуком; данное явление часто встречается в семитских, греческих и латинских надписях Передней Азии.

Пример поклонения *Idarouma* «(Ангелу) Вознесенной Руки», почитаемому набатеями, отражен в монетах, хранящихся в Кабинете медалей в Парижской Национальной библиотеке.<sup>380</sup> Вот краткое описание монеты:

Голова царя, поворот вправо, длинные волосы. Рука (левая). Легенда по кругу, слева от центра до низа: MLKW MLK', направо снизу вверх: MLK NBTW; на поле, справа от руки: ŠNT V, слева — III. «Малику-царь, царь Nabatees, в 8 году (своего правления)». Бронза, 17 мм, 2,28 г. Монета чеканилась в 49 г. до н. э. при Малику I (56–28 гг.).

Из других монет, выпущенных при этом царе, сохранилось лишь две, обе серебряные.<sup>381</sup> Из датированных надписей периода правления Малику I сохранилась лишь одна: *bšnt X lmlkw mlk'*, Босра; CIS II 174. Она посвящена Кацийу (*l'lh qsyw*), но это не теоним, а имя собственное, указывающее на этническую группу.<sup>382</sup>

Можно предположить, что надгробие в Саммет ал-Барадан, в основании которого была сделана приведенная греческая надпись, имела форму огромной руки. Сам текст явно указывает на ангела (посланника Всевышнего бога), выступающего в роли его Десницы. Аналогии такого рода на Ближнем Востоке известны.<sup>383</sup>

Приведенный материал позволяет сделать следующие выводы:

(1) рука в качестве божьей десницы обожествлялась в Сирии и Палестине на рубеже новой эры и позднее;

(2) эта десница могла относиться как к местным богам (богиням), так и к Всевышнему богу;

(3) Десницей бога, т.е. исполнителем божьей воли, был ангел, называемый в этом случае «Ангелом воздетой руки».<sup>384</sup>

Согласно Корану, мекканцы признали существование ангелов, считая их небесными посланниками к избранным лицам из числа людей (К 6:8, 11:12, 17:95).<sup>385</sup> С другой стороны, эти ангелы были,

<sup>380</sup> DFD, 431. Pl. XIII, 2. Насколько нам известно, эти материалы до сих пор не опубликованы.

<sup>381</sup> См. эстампажи в: Hill. Pl. XIII – XIV и Tab. I, и датированы соответственно 1 г. и 28 г.

<sup>382</sup> Milik 1958, 229. В качестве имени собственного встречается в надписях Хатры (H58).

<sup>383</sup> Более подробно о культе божественной руки в: Надиров 2007, 100–107.

<sup>384</sup> Там же, 106.

<sup>385</sup> Ограничивая временные рамки периодом 1–70 гг. Х., Роберт Хойланд отмечает, что датированная документация сообщает нам, среди прочих, такой

по представлениям тех лет, женщинами, которые мыслились как подруги или дочери Аллаха (К 17:40, 43:19, 53:27), способные заступиться за людей перед Ним. Эти родственные связи между Аллахом и ангелами, о которых Коран не дает нам никаких объяснений, кажется, предполагает существование некоего древнего мифа, который время стерло из памяти. Однако, как сообщают дошедшие до нас предания, полагали, что знатные джинны отдавали своих дочерей в жены Аллаху, и их потомством были ангелы.<sup>386</sup> Вероятно, именно этот факт осуждает Коран, когда обращается к джиннам: «Он не брал Себе ни подруги, ни ребенка. Говорил глупец<sup>387</sup> среди нас на Аллаха чрезмерное». (К 72:3–4; 6:100).

Несмотря на различия этих двух классов небесного мира, они, возможно, имеют общие черты.<sup>388</sup> Ведь, согласно словарю Ибн Манзура, слово *ġinna* в кораническом словаре иногда применяется

эпитет Бога, как «господь (ангелов) Габриэля, Микаэля и Серафизля». См.: *Hoyland*, 396.

<sup>386</sup> См. источники в: *Jawad 'Ali* V: 42. Ж. Шелхуд полагает, что концепция «ангелов» отражает определенную стадию в процессе возвышения джиннов до горних высей. «Ангелы всегда оставались в связи с джиннами и нижним миром» (*Chelhod* 1964, 79–80). Здесь просматривается близкая параллель со взглядами иудаизма, в том числе и на *шеал*, который, в определенном смысле, «выступает как оппозиция небесам, ангельскому миру (ср. *Тег.* 139: 7–8; *Йеш.* 7: 10–11; *Ам.* 9: 2); но в то же время Божественное присутствие обнаруживается и здесь» (Еврейская Библия 2006, 367).

<sup>387</sup> Под «глупцом» следует подразумевать Иблиса.

<sup>388</sup> Первым христианским автором, установившим тождество между *daimones* языческой традиции и *angeloi* Септуагинты, был Филон, см.: *Heinze*, 113; *Philo*, *Gig*, 16–17. Тождество этих двух понятий поддержали Никомех Герасский и Корнелий Лабесский, а позднее — платоники и неоплатоники. См.: *Philonenko* 1975, 204–211. См. также: *Bousset*, 170, со ссылками на халдейские пророчества и герметическую литературу. Халдейские пророчества говорят об ангелах лишь ограниченно (фр. 137–138), уделяя демонам значительно больше внимания. В них много общего с трудом Нумения (II в.), который, несомненно, был в курсе иудейской традиции. Однако убеждению Буссе в том, что употребление язычниками термина *angelos* есть «независимое развитие хтонических культов», не достает доказательности. Вместе с тем, он впервые выдвигает гипотезу об иранских корнях иудейской ангелологии. Сохранилась раввинистическая традиция о Быт. 18: 1, согласно которой «имена ангелов пришли из Вавилона». Д. С. Расселл также считает, что иудейская ангелология восходит именно к иранской (*Russell*, 257f.).

и к ангелам. Последние воспринимались древними арабами как джинны, потому что так же были невидимы.<sup>389</sup>

Для ислама весьма характерно, что в начале своей проповеди Мухаммад не видел ничего крамольного в почитании «дочерей Аллаха», которыми оседлые земледельцы считали богинь Аллат, ал-‘Уззу и Манат, и признавал их божественную сущность. Согласно легенде, которую приводят арабские традиционалисты, Мухаммад испытывал серьезные трудности с доверием населения, и, на пути к своему признанию, надеялся получить от Аллаха откровение, которое примирило бы его с народом. И, как мы знаем из легенд, сатана услышал его мысли и внушил ему, что три основные богини — «это вышние журавли (*garānik*), и на их заступничество мы уповаем»; такие слова, прозвучавшие из уст Пророка, вызвали ликование среди мекканцев. Однако потом бог вразумил своего посланника, заменив эти слова истинными: «Они — только имена, которыми вы сами назвали — вы и родители ваши» (К 53:23).<sup>390</sup>

В других стихах Коран прямо вызывает отказаться от этих верований<sup>391</sup>: «Неужели у вас мужчины, а у Него — женщины? Это тогда — разделение обидное <...> Сколько ангелов в небесах, заступничество которых ни от чего не избавит» (К 53:21, 26).

По тогдашним представлениям, ангелы часто проявлялись в виде птиц. Когда началось сражение против абиссинского завоевателя Абрахи, Аллах послал птиц *‘abābīl* в помощь защитникам священного места (К 105:3).

<sup>389</sup> Lisan XVI: 250.

<sup>390</sup> См.: например, *Gaudefroy-Demombyne*, 84–87.

<sup>391</sup> Приведенная легенда, как отмечает А. Г. Лундин, лишний раз подтверждает значение культа «дочерей Аллаха» в доисламской Аравии. Однако, указывает он, почитание «дочерей Аллаха» противоречит «самому мировоззрению доисламских арабов, по которому рождение дочерей считалось несчастьем». Обвинения в адрес тех, кто приписывает Ему дочерей, звучат в Коране (16: 59-61). Полагая, что культ «дочерей Аллаха» был чуждым «арабской кочевой среде» и восходил «к какому-то чужеземному влиянию, источником которого должны быть оседлые земледельческие народы», А. Лундин связывает с ним катабанские votivные надписи, обращенные к «дочерям бога»: *Лундин*, 128-131. О доисламских «дочерях бога» см. также: здесь, ниже. О значении одной из них, Аллат, для арабов Хатры и Пальмиры см.: *Надиров* 2011, 1–14.

Теперь эти три племенных божества, которые, по-видимому, считались ангелами и дочерями Аллаха в язычестве, были поставлены в прямую связь с джиннами.<sup>392</sup>

Согласно некоторым источникам, через жрецов идолов говорили дьяволицы-джиннии. Богиню ал-'Уззу прямо называли *šaytāna*.<sup>393</sup> Это — именно та *ḡinnīya*, которая защищала святилище ал-'Уззы от его уничтожения Халидом б. Валидом.<sup>394</sup>

Привлечение южноаравийских надписей позволяет обнаружить, что, как и в Мекке, там «дочери Аллаха» считались ассоциированными божествами, подчиненными владыке храма. Кроме того, можно выявить и определенную функциональную аналогию. По катанским текстам, по мнению А. Лундина, «Ал-Лат — женская ипостась Аллаха». Роль же солнечной богини, катанской «владычицы Калай», отводилась ал-'Уззе.<sup>395</sup> Однако, вместе с тем, мы знаем, что это небесные богини, и что ал-'Уззу в Сирии, например, отождествляли с утренней звездой. В массовом сознании арабов Хиджаза тоже не все было однозначно. Эхо этой путаницы понятий отзывается в Коране: «Он соберет всех вас и скажет ангелам: «Эти ли поклонялись вам? <...> Нет, они поклонялись злым духам; и большая часть из них веровала в них» (К 34:40, 41).

Об айте 6:100 (*они придают Богу в товарищи джиннов*), Байдави приводит такое мнение: «Говорят, что ангелов, которых обожают, считали дочерями Аллаха... или, возможно, демонами».<sup>396</sup>

Ж. Старки считает, что «сказанное подтверждает, на основе Корана 6:11, что для современников Мухаммада джинны считались богами».<sup>397</sup>



<sup>392</sup> *Alī* V: 96.

<sup>393</sup> Аснām 26: 6. Также *šaytāna* встречается в *Aḡanī* XX: 144: *wa ma'hu bintāni lahu šaytāntāni min šayāfīn al-ins*.

<sup>394</sup> *ʿAlusi* II: 204. В доисламское время ал-'Уззе поклонялись гатафан и другие племена вокруг Йасриба: *Lecker*, 37-42.

<sup>395</sup> RES 3550, 4 и RES 311, 3; Ry 390, 3.

<sup>396</sup> *Baidāwi*, I: 394.

<sup>397</sup> *Brillant-Aigran*, IV: 219.

Для населения Аравии времени Мухаммада ангелы не принадлежали к четко определенному классу священного. Следует ли считать их божествами небесными, или это были адские сущности? Между двумя мирами, горним и нижним, была найдена некая общая черта: знать мира джинов выдавала своих дочерей замуж за богов, и от этих союзов родились ангелы. Таким образом, силы, возведенные в более высокий ранг, должны были сохранять тот же размытый и безличный характер, что и хтонические силы.

По Хеннингеру, многобожие ведет начало из полидемонизма, а божество — не кто иной, как верховный джинн.<sup>398</sup> Впрочем, материалы, имеющиеся в нашем распоряжении и касающиеся религиозной истории Западной Аравии до ислама, слишком скудны, чтобы конкретно говорить о такой систематизации.

Под влиянием иудео-христианских идей и, возможно, манихейства, ислам подчеркивает оппозицию между двумя полюсами священного: восходящих ступеней (*darağāt*), которые приводят к небесам, он противопоставляет ступени, ведущие вниз (*darakāt*), которые приводят в ад; одна сторона — мир божественного, область святого и ангелов, другая — нижний мир, область нечистого и демонов. Предположительно, джинны, имевшие возможность нивелировать отношения между небом и адом, с появлением ислама вытесняются из верхних сфер. Их местом становится подземный мир, и они занимают промежуточное положение между людьми и демонами. В конечном итоге, однако, их демоническая сторона побеждает. Несмотря на анонимный и неконтролируемый характер отношений, номинально они всегда подчинены воле Аллаха.

Представления об ангелах, бытующих в то время, отражает определенную стадию в «восхождении» джиннов к небесам<sup>399</sup>; тем самым ангелы остаются в связи с джиннами и низшим миром. Именно на этой основе делается ссылка на некий мифологический сюжет, по которому ангелы суть дети от союзов Аллаха и дочерей

<sup>398</sup> Henninger 1963, 128.

<sup>399</sup> См., например: Chelhod 1964, 85. Известно, что при чтении Фатихи мусульманин вслух заявляет о своей вере в Аллаха. При этом, согласно второму постулату вероучения, он непременно добавляет, что так же верит в существование Божьих ангелов.



джиннов.<sup>400</sup> Согласно интересному сообщению Бухари, языческие курайшиты установили семейные отношения между Аллахом и джинном, они утверждали, что «дочерью Аллаха был ангел, зачатый им и рожденный женщиной-джинном».<sup>401</sup>

Небесные посланники обладали едва различимым телом и, как и джинны, были созданы из бездымного огня до появления человека.<sup>402</sup> Они имели крылья (К 35:1), преклонялись перед Адамом (Суры 2, 7, 15, 17, 18, 20, 38). В отличие от джиннов (эти созданы из огня и были невидимыми), ангелы не ели и не пили; кроме того, они не вступали в сексуальные отношения, что, однако, не возбранялось джиннам. По Ибн Касиру, (Сатана) до его неподчинения приказанию Бога был из сообщества ангелов, называемых *джинн*, и был их господином. «Он был хранителем Садов и обладал властью на небе и земле».<sup>403</sup> Если это так, то заявление о близких посланниках Аллаха из числа ангелов может относиться как к духу наподобие Габриэля и Микаэля, так и к отдельному джинну.

Здесь имеет смысл привести следующий комментарий: «Точно так же, как ни один из джиннов не может быть послан как пророк к людям, ни один из людей не может быть направлен в качестве пророка к джиннам. Одной из основных причин появления этого всеобщего правила является то, что посланник Бога является не только передатчиком посланий Всевышнего этому народу, но он также посылается с тем, чтобы служить им примером. Таким образом, равно как ангел или джинн не могли быть примером для людей, так и люди не могли служить примером для подражания среди джиннов и ангелов».<sup>404</sup>

---

<sup>400</sup> См.: об этом сюжете подробнее в: *Chelhod* 1964, 79–80. Неясно, о каких дочерях джиннов ведется речь. О связи праведников с Аллахом через джиннов см.: *Macdonald* 1965, 139–152. Ср. ИН 145: 8, со ссылкой на Ибн ал-Калби. В Коране, однако, прямого указания на «дочерей Аллаха» нет.

<sup>401</sup> *Sahih II*: 181.

<sup>402</sup> Ср. Коран: сотворение живых существ ...из воды — К 21: 30; 24: 45; джиннов из огня — К 15: 27; 55: 15, в четверг (ИК 1: 71, со слов Абу-л-Алийи). Ангелы созданы из света (*Nawawi* 6: 17:415), в среду (ИК 1: 71).

В иудаизме существует единогласие по вопросу о создании ангелов/гениев в неделю творения, но нет единства о точном дне: *Lockyer*, 14.

<sup>403</sup> *Ibn Kathir*. Tafsir, 101–102.

<sup>404</sup> См.: Muiz Amjad в: <http://www.answering-islam.Org/Shamoun/gabriel.htm>

Коран говорит об этом так: «Если бы были на земле ангелы, которые ходят спокойно (*yatšūna tuṭma'innīna*), тогда бы Мы низвели к ним с неба ангела посланником». (К 17:95).

Таким образом, из предшествующего объяснения должно следовать, что пророки из числа джиннов — из числа себя, а не из числа людей.<sup>405</sup>



Судя по другим отрывкам, Аллах для передачи откровения избирал посланников только из людей: К 12:109, 21:7–8, 25:20–21, 41:14. Эти стихи явно противоречат фрагментам, утверждающим, что Аллах посылал своих порученцев и из ангелов, и из джиннов. Если в *айате* 10 Мухаммад назван его 'слугой', что предполагает, что это — сам Бог, то традиция предпочитает считать, что во всех других случаях это был Габриэль, в основном потому, что позже Мухаммад явно пришел к тому же заключению.<sup>406</sup>

По мусульманским представлениям, ангелы были сотворены из света для того, чтобы восстановить порядок *islāh* в делах Всевышнего и населять его небеса. В их обязанности входило множество задач. Так, например, в отношении шайтанов и злых джиннов ангелам надлежало подавлять их бунты, охранять небесные врата от их любопытства и возможных атак. В отношении людей ангелы представлялись посланниками Аллаха к пророкам (К 53:1). Они призывают к людям быть послушными Божьей воле, защищают и поддерживают смертных в борьбе с Иблисом и шайтанами, сбивающими с пути истинного. В отношении вселенной ангелы курируют и направляют ее движение. Что касается веры в ангелов, то известно почитание их мекканцами, причем это были «джиннообразные» сущности (но не

<sup>405</sup> Подробнее о пророках и их функциях см.: *Гайнутдинова* 2002.

<sup>406</sup> Петерс считает, что, поскольку в мекканских Сурах нет никакого другого упоминания о Габриэле, и кажется намного более вероятным, что сначала Мухаммаду явился 'на высшем горизонте' сам Бог, а затем, во втором случае, — лотос около 'сада жилья', чтобы явить 'знаки его Господа'. Мухаммад был земным человеком, когда к нему пришел его первый опыт, но вот где имело место это видение, в известной ли местности в Мекке или, как часто думают, в некотором небесном месте, — не указано». *Peters* 1994, 142–143.

джинны), лишённые божественных свойств, или же «дочери Аллаха», стоящие, таким образом, рядом с Всевышним. В Коране указывается, что противники Мухаммада просили его познакомить их с его ангелом, что доказывало бы его богоизбранность в качестве пророка (К 6:8, 11:12, 17:95). В результате они должны были понять, что ангелы посылаются определенным личностям, таким как пророки и прорицатели. С другой стороны, в К 17:40 и 53:26-27 ясно говорится, что мекканцы сделали своих ангелов «существами женского пола», чтобы они стали спутницами или дочерьми Аллаха. Последние айаты, в частности, отмечает, что эти ангелы рассматривались как субстанции, способные ходатайствовать за людей перед Аллахом: 26. Сколько ангелов в небесах, заступничество которых ни от чего не избавит, 27. если только не после того, как дозволит Аллах тем, кому Он пожелает и соизволит!». <sup>407</sup>

---

<sup>407</sup> Самые ранние упоминания этого сюжета относятся ко времени, предшествующему «Книге идолов». «Указания на Сатанинские стихи следует искать в I и нач. II вв. (Хиджры — И.Н.); иными словами, в тот период, когда предпринимались самые ранние попытки систематизации Сур и организации исторического нарративного материала, имевшего хождение в мусульманской общине» (Ahmed, 258). «Все сообщения конца I – начала II в. едины в том, что Пророк произнес Сатанинские стихи» (Р. 262). Сообщения, позволяющие сделать соответствующие выводы о включении стихов в ранние сборники Корана, появляется во многих текстах первых двух веков ислама: Maududi, 54; Ahmed, ibid. 533; К 53: 19.

История начинается с того, что Пророк публично произносит *Суру* 53 («Звезда»). После стихов 19 и 20, ("Видели ли вы ал-Лат и ал-'Уззу...?"), он включает еще два стиха, согласно которым благосклонность этих возвышенных богинь (*garaniq*) следует искать для их заступничества и предстояния перед Всевышним. Возможные источники, упомянутые в рассказе, приводятся в: Maududi 1998, 54-55: Шайтан; это — размышление пророка; он говорил во сне; он говорил с сарказмом, отрицая их власть; эти стихи — как риторический вопрос, не ожидающий ответа. См., например: Winnett, 129. В том же ключе толкует ситуацию Дж. Бертон (Burton 1970, 246): «Когда он дошел до этого стиха, дьявол предложил Мухаммаду такое выражение, которое уже давно владело его душой, и вложил в его уста слова примирения и компромисса, которые, как он сам жаждал, Бог мог послать своему народу, а именно: «Есть возвышенные женщины / И, поистине, на их заступничество надо надеяться, они ходатайствуют перед Ним за нас». Маудуди (Maududi, 53) переводит соответствующий фрагмент *Суры* 17 так: «они только соблазняли вас, уводя от того, что мы показали вам, что вы можете придумать что-то еще от нашего имени... вы могли склониться к этому... Если бы вы сделали так, они бы приняли вас за своего верного друга».

В 37: 158 мекканцы (неверующие) прямо говорят о родстве *насаб* джиннов и Аллаха.<sup>408</sup>

В Венском музее хранится арабская надгробная надпись X в., где роль ангелов ясно выделена: «Во имя Аллаха всемилостивого и милосердного! Воистину, Аллах и Его ангелы (*malā'ikatuhi*) молятся за Пророка. О, правоверные, молитесь за него и произносите имя его с приветствием...».<sup>409</sup>

Согласно *Суре* 34: 41, именно ангелы утверждают, что неверующие поклонялись джиннам и вверяли последним свою судьбу, тогда как 6: 28 иногда толкуется как ссылка на практику жертвоприношения джиннам.<sup>410</sup>

Следует заметить в целом, что и иудаизм, и раннее христианство в свое время претерпевали процессы, подобные раннему исламу: боги, которым поклонялись до Йахве<sup>411</sup> или Христа, признавались демонами и, как следствие, подверглись деградации (инволюция). Сразу после наступления ислама эти духи неизбежно должны были трактоваться как божества, соперничающие с Аллахом, ибо их покровительства искали, они были объектами поклонения (К 34: 40,<sup>412</sup> 72: 6).

<sup>408</sup> О джиннах как помощниках Аллаха, см. ниже, в комментарии на 6: 100.

<sup>409</sup> Инв. №801. Соответствует Корану, *Сура* 33: 56. В примечании Д. В. Богуславского говорится: «Молитва Бога есть ниспослание Им милосердия, а молитва ангелов есть испрашивание ими прощения за кого-либо. Молитва правоверных есть просьба к Богу. Когда Пророк, при его вознесении на небо, спросил Бога: как нам молиться Тебе? — Бог приказал ему: говорите так: Боже! Благослови Мухаммада и народ Мухаммада».

<sup>410</sup> В Аравии местных джиннов или демонов земли (*ahl al-arḍ*) продолжают почитать, и это проявляется в орошении жертвенной кровью того места, где будет разбиваться новый лагерь, или строится новый дом, или пробивается новый колодец. *Doughty* I: 136; II: 100, 198. Абу 'Убайда говорит, что подобные жертвы джиннам следуют древнему обычаю, запрещенному Мухаммадом. См.: *Damiri* I: 241.

<sup>411</sup> Официально монотеистический культ Йахве был провозглашен шестнадцатым царем Иудеи Иосией в 622 г. до н. э. Из 4 *Цар* 21 известно, что оба его предшественника (и не только они) поклонялись разным божествам, и что ликвидация политеизма в Иудее произошла именно при нем. В *Иер.* 10: 10 речь идет о том, что Йахве — истинный бог (*elohim emet*), и его истинность в качестве бога выше, чем противостоящего ему ангела-хранителя (*molek*) Израиля (Вт. 32: 8). См.: *Baudissin*, 172.

<sup>412</sup> (34: 40) «Придет день, когда Он соберет всех вас и скажет ангелам: эти ли поклонялись вам?» Этот аят «содержит упрек многобожникам и показывает им, чтобы они оставили всякую надежду на заступничество ангелов» (Коран 2000,

В соответствии с общепризнанной теорией, полидемонизм уступил место идолопоклонству, когда божества, в сущности, признавались теми же духами, но, если так можно выразиться, более высокого уровня.<sup>413</sup> Вместе с тем, мусульманские теологи стали прилагать усилия, чтобы в умах людей получило развитие обратное «понижение божеств до состояния демонов», и усилия эти были далеко не паллиативными. Это было необходимым на тот момент шагом, поскольку многие племена не хотели уступать своих богов, а если и принимали ислам, то по политическим соображениям, нежели по религиозным.<sup>414</sup> Отчасти именно поэтому в исламе можно наблюдать изменение точки зрения на джиннов, которые, по некоторым, как говорит Коран, ложным источникам, были даже генеалогически связаны с Аллахом (К 37:158).<sup>415</sup>

По оценкам Т. Канаана, следующего традиционной точке зрения, в политеистических религиях, называемых им «примитивными», джинны мыслились божествами. Разумеется, кочевники исповедывали в целом более примитивную форму религии среди семитских культур, и бедуинские верования можно считать более древними по сравнению с оседлыми. С появлением монотеизма статус их богов понизился, существуя, тем не менее, в коллективном бессознательном, как демоны.<sup>416</sup>

Местонахождением ангелов, как уже говорилось, являются небеса, а основным их занятием — восхваление бога и исполнение его поручений. Доисламские представления об ангелах, во многом заимствованные, передаются в ряде стихотворных произведений. Так, в стихе сакафита Умайи б. Аби-с-Салта говорится:

«...как будто небо и ангелы (*mala'ik*) вокруг него, как море, которое волнуют ветры, — гладкое».<sup>417</sup>

332, Прим. 782). Как уже отмечалось, в то время разница между ангелами и джиннами рассматривалась как весьма условная.

<sup>413</sup> Schebesta. Col. 252–253. Также здесь, Подглава 3.4.

<sup>414</sup> Так, комментатор Корана Муслим (*Kitāb al-fitān wa-ašrat as-sa'ab* IV: 223) приводит хадис о возврате к поклонению Аллат и ал-Уззы. Аналогичные сведения он сообщает о дауситах, Зу-л-Халаса и возврате к его культу (*Muslim* IV: 302).

<sup>415</sup> Так же см.: Tritton, 715f.

<sup>416</sup> Nashef, 6–7.

<sup>417</sup> Цит. по: Lisān 10: 496.

Их формы красивы.<sup>418</sup> Ангелы подразделяются на ранги и ступени. Это четыре архангела (*mukarrabun* — К 4:172). Наиболее известный среди них Джибрил (или Джабра'йл, «дух верный», «дух святой»),<sup>419</sup> главный посредник между Аллахом и Пророком Мухаммадом (К 2: 91; 5: 109–110; 19: 17). Мик'ал, по преданию, был помощником мусульман в их первых сражениях. Первым, кто сопровождал Мухаммада, считается Исраф'ил. «Ангел смерти», именуемый в мусульманских преданиях 'Изра'йлом ('Азра'ил), по функциям близок иудейскому Самаэлю. Существует представление, что каждого человека в течение его жизни сопровождают два ангела-писца, один за правым плечом, другой — за левом (\*вар. спереди и позади), постоянно следящие за правоверным. Различия между этими ангелами-хранителями подсказываются словами *al-ḥāfiẓ* «ведущий запись дел смертного» (К 6: 61, 86: 4, 82: 10 и др.), и *al-mu'akkibāt*, которое указывает на проявление о нем заботы. Так, согласно К 13: 11, «(у него) есть следующие непосредственно перед ним и позади него».

Кроме того, существуют херувимы (*mukarrabun*), ангелы смерти, и, наконец, особый охранник ворот Рая — *riḍwān*. Ангелы смерти, т. е. ангелы, принимающие людские души, упоминаются в Коране 11 раз. Слово *malak* встречается у доисламского поэта Антары б. Шаддада, и речь идет именно об ангеле смерти:

«...что на острие моего меча — то ангел смерти, он там неотлучно».<sup>420</sup>

Ангелы могилы, допрашивающие покойников и карающие их за грехи, называются в К 6: 93; 8: 50; 47: 27. Эти два ангела у мусульман называются Мункар и Накир, и их основным предназначением является «дознательный» опрос грешников в их могилах, тогда как, согласно Ибн Хаджару, Мубашар и Башир опрашивают праведников. Заслуживает внимания, что в Палестине, как и в Ираке, Египте и Ливане, для уменьшения возможного наказания усопшего на его могиле сажалось зеленое дерево, в подавляющем большинстве случаев кипарис (*Cupressus*

<sup>418</sup> Характеристика ангелов в исламе не входила в наши задачи. Для подробного описания их см.: *Налич* 2009.

<sup>419</sup> В иудаизме Габриэль — злой ангел.

<sup>420</sup> Цит. по: ИК, 451. Понятие «ангел смерти» — заимствование из иудаизма (Самазль).

*sempervirens*).<sup>421</sup> Разумеется, Мункар и Накир не являются мусульманским «изобретением», а, скорее всего, заимствованы из иудаизма, где ангелы Габриэль и Азраэль ждали умерших после ухода из жизни для допроса.<sup>422</sup> Так, в Завете от Асира речь идет о том, что умерший предъявляет свою праведность (или неправедность) тогда, когда встретится с ангелами Господа и Сатаны.<sup>423</sup> Если душа находится неправедной, она подвергается истязаниям злых духов; это равно относится к похоти и преступлениям. Позднее у иудеев появляется понятие «биения могилы» *khabōt ha-qeber* (חבֹּת הקבר).<sup>424</sup>

Участники Последнего суда из ангелов упомянуты в Коране 13 раз. О хранителях Рая говорится в К 13: 23–24; 16: 32 и 39: 73 (их предводитель, Ридван, в Коране не упоминается). Что до привратника Адских врат Малика, который руководит истязаниями проклятых, то о нем говорится в К 43: 77:

«И воззвали они: «О Малик! (*yā Mālīku*) Пусть покончит с нами (*liyaqdi `alayna*) твой Господь! (*rabbuka*)» Он сказал: «Вы останетесь» (*mā kitūna*).<sup>425</sup>

Коран мыслится как произведение святого духа, которое он «принес от Господа верующим с целью их укрепления» (К 16: 102). Этот святой дух (Джибрил — *И.Н.*) сошел на Землю, чтобы

<sup>421</sup> *Canaan* 1928, 153.

<sup>422</sup> См., например: *al-Amīr 'Ala ud-Din al-Farisi*. *Al-ihsan fī takrīb sahih ibn Hibban*. 7: 386. Именно этих ангелов, наряду с Исафилом и Микалом, современные марокканцы обозначают как *al-malak*, чтобы подчеркнуть их архангельство. *Prémare*, 11: 251.

<sup>423</sup> *Asir*, VI: 4 и сл.

<sup>424</sup> Об этом писал еще Иоганн Боденшатц (*Bodenschatz*, III: 95f., ср. JE I, 593). Любопытно, что при похоронах мандесв рядом с покойником принято класть нож (называемый *skan/sekin dola* или *skan d ula* «прибежище зла»), а так же запечатывать гробницу перстнем с печатью *skandola*, что надевается на палец усопшему. Это — железное кольцо с изображениями змеи, льва, скорпиона и осы, призванными охранять покойного от демона *šiviahī*. См.: *Drower* 1937, 260–262.

<sup>425</sup> Согласно одному из предположений, имя ангела преисподней повторяет евр. *molek* (ср. греч. Μολόχ). На основании Библии долгое время считалось, что Молех — это почитавшееся в Палестине, Финикии и Карфагене огненное божество, которому приносились человеческие жертвы, особенно дети. На основании изучения неопунических надписей (конца I-го тыс. до н. э.) О. Айсфельдт подает проблему идентификации божества в ином ракурсе, предположив, что словом *molk* обозначается сам ритуал жертвенного сжигания людей или животных, позже принятое за имя божества. *Eissfeldt* 1935.

внушить Мухаммаду веру в Коран «на сердце его, чтобы он стал проповедником» (К 26: 194). Характерно, что в Коране (К 2: 102—105 и 7: 20) дважды упоминаются *malakayn* (двойств. число), что может быть объяснено либо представлениями о двух видах ангелов (собственно ангелы и джинны), либо это Харут и Марут, обучающие людей колдовству (особ. 2: 102),<sup>426</sup> либо о двух ангелах «за плечами». Но, возможно, именно в Коране впервые звучит мысль, что божества, которым поклоняются язычники, суть ангелы (К 43:19; 53:28).<sup>427</sup>

Как утверждают хадисы, ангел «находится и рядом с зародышем, определяя его судьбу, и в могиле, награждая или наказывая».<sup>428</sup>

Ад охраняется также «стражей» из ангелов, числом 19, во главе с ангелом, именуемым Маликом (43:77; 74:30; 96:18).<sup>429</sup> «Они — как тюремщики для обитателей огня» (40:49).

Ангелы также предназначены для наказания грешников. Согласно контексту айата 97:17, термином *az-zabāniya* могут обозначаться и ангелы, что охраняют праведников, и ангелы, что мучают грешников.<sup>430</sup>

<sup>426</sup> История падения этих двух ангелов, описанная в хадисах, начинается с глотка вина.

<sup>427</sup> В Коране, и это символично, число упоминаний слова «ангел» равно числу упоминаний слова «шайтан», — 88.

<sup>428</sup> *Налич*, 86.

<sup>429</sup> В связи с числом 19 важно сделать следующее замечание. «Bismi-l-lahi r-rahmani r-rahim» в переводе означает: «Во имя Аллаха милостивого, милосердного». На арабском языке это выражение состоит из 19 букв. Можно ли говорить здесь о случайном совпадении? Как отметил в устной беседе независимый караимский публицист и богослов Г. Киприсчи, каждое из слов, составляющих выражение «Бисмилляхи Рахмани Рахим», употребляется в Коране в количестве, кратном 19: «Исм» (имя) — 19 (19 x 1), «Аллах» 2698 (19 x 142), «Рахман» (Милостивый) 57 (19 x 3), «Рахим» (Милосердный) 114 (19 x 6). Ср. *nashmir.kz*, 2008-11-27.

<sup>430</sup> ИК, 2: 217, 4: 391, 397, 444, 528—529. Корень *zbn* в арабском языке имеет значение «подталкивать», и от него можно было бы возводить *zabāniyya* «ангелы ада, толкающие грешников в огонь» (*Налич*, 62). Анализируя возможные источники арабского *zabāniyya*, Джеффри приводит сир. *dabūrā* «существа, сопровождающие душу на Страшный суд», как у Ефрема Сирина (*Jeffery*, 148). Не исключена и персидская этимология, связанная с *zabāna* «язык пламени» (*Башарин* 2010, 7). Г. Саблуков и И. Крачковский переводят термин как «стражи геенны» (2: 11, 55) и «стражи» (96: 18, 504) и не связывают данное слово с ангелами.



Некоторые мусульманские авторы пошли по материальному пути. Например, в удивительных описаниях ангелов Казвини можно усмотреть антропоморфные черты. Однако при этом, по его мнению, есть ангелы, воплощенные в образе орла, а другие выглядят как лев. Им часто присущи исполинские размеры. Так, Микаил (Микал) имеет размеры настолько огромные, что, «когда чуть приоткрывал рот, на небесах не оставалось места больше, чем с горчичное зерно в море».<sup>431</sup>

Джабраил, посланник откровения Корана, владеет шестью крыльями; каждое из них содержит сотни других; за ними расположены еще два, которые развертываются только тогда, когда он хочет уничтожить города.

В общем смысле, ангелы представлялись как посланники, курьеры (22:75) и солдаты (36:28) неба, в чьи обязанности входило восхваление Господа. Они передают откровение (26:193; 2:97), укрепляют верующих (41:30), борются с неверными (3:124; 8:9), собирают речи людей, записывая их действия (43:80; 10:21; 50:17–18), напоминают о Боге (6:61) и ходатайствуют за верующих (40:7). В Коране предписано верить в ангелов (2:177, 285; 4:136) и дается предостережение от неприязни к ним (2:97–98).



Способность избранных общаться с ангелами/гениями (джиннами) относится еще ко времени царя Соломона. В этой связи упоминаются легенды о нагрудном наперснике, украшенном драгоценными камнями, верховного жреца храма Соломона.<sup>432</sup>

---

<sup>431</sup> *Qazwīnī*, 57f.

<sup>432</sup> По архитектурному стилю, Большой храм царя Соломона напоминал храм Мелькарта в Тире; он был выстроен финикийскими мастерами из ливанского кедр. Соломон, уже в преклонных годах, стал ревностным поклонником финикийской богини Астарты. Притчард делает важное замечание: «в период его правления, 1000 — 900 гг. до н. э., города под его властью, такие как Хацор, Мегиддо и сам Иерусалим, — напоминали скорее деревни, чем города, и дома в них отличались небольшими размерами и глиняным полом. <...> Роскошь, которую приписывают времени правления Соломона в Первой книге Царств, во многом надумана». См.: *Pritchard*, 35. Вместе с тем, ряд последних раскопок говорят, что наиболее ранние примеры архитектурных дворцов, раскопанных в Мегиддо,

Царь Соломон<sup>433</sup> (970–928 гг. до н. э.) правил около двадцати лет и описывался как интеллект, обладающий магическими способностями, включая способность говорить с животными и повелевать джиннами. Традиция считает Соломона тем, кто отдал приказание джиннам выстроить дворец для царицы Савской перед ее прибытием в Израиль. Разумеется, этот дворец не был единственным сооружением, возведенным за время его долгого правления.<sup>434</sup>

О власти Соломона над царством животных говорят библейские стихи, например, 1 Цар 5:13 («Он говорил и о животных и о птицах, и о пресмыкающихся и рыбах»); примеры о власти Соломона над сверхъестественными царствами можно обнаружить в мидрашитском толковании стихов Пятикнижия.

Арабская литература до ислама приписывала джиннам создание крупных произведений архитектуры.<sup>435</sup> В Коране также нашли отражение реминисценции аравийской веры в джиннов. Так, об этом говорится в историях, касающихся правления царя и пророка Сулаймана, одаренного многими чудесными качествами и добродетелями и о котором уже говорилось чуть выше. Коран наделяет его способностью подчинять себе ветры и духов, понимать язык зверей и птиц. Сулайману подчинялись джинны, возводящие храмы и воздвигающие статуи, достающие жемчуга со дна морского, отливающие из меди котлы и чаши.

Следующие стихи подтверждают эти положения:

К 21:81–82: «А Сулайману – ветер, когда он, дуй, устремляется по его повелению в землю, которую Мы благословили, и Мы знали прежде про все. ...А из сатан – тех, которые ныряют для него и делают деяния, кроме этого, и Мы их охраняли»

пришли из Сирии и датируется сотней лет позднее, относясь, соответственно, к правлению Омридов. См.: *Finkelstein*, 186.

<sup>433</sup> *Conway*, 59–65; *Finkelstein*. *Op.cit.*, 128–132.

<sup>434</sup> «Тогда построил Соломон (Шеломо) высоту (גִּבְעָה) для Кемоша, мерзости Моава, на горе, которая перед Иерусалимом, и для Молеха, мерзости сынов Аммона» (1 Цар 11:7). Молох, чье имя, вероятно, есть симбиоз слов *Melech* «царь» и *Bošeth* «стыд, позор», почитался израильтянами-многобожниками. Основным элементом его почитания было жертвоприношение детей или «прохождение сквозь огонь». Приношение детей в жертву не было редким явлением, но было упразднено приблизительно во времена Иеремии, когда царь сделал Тофет, место поклонения Молоху, нечистым (2 Цар 23:10).

<sup>435</sup> *Al-Gāhiz* 1969, 6: 187; цит. по: *Jawad 'Ali* VI: 723.

К 34:12–13: «Мы подчинили Сулайману ветер, который утром пролетал месячный путь и после полудня пролетал месячный путь. Мы заставили для него течь источник меди. Среди джиннов были такие, которые работали перед ним с дозволения его Господа»... «кто же из них уклонится от Нашего повеления, тому Мы дадим попробовать наказание огня. Делают они ему, что он пожелает, из алтарей, изображений, чаш, как цистерны, и котлов прочных»»

К 27:17: «И собраны были к Сулайману его воины из числа джиннов, людей и птиц. Они распределялись (т. е. были разделены на боевые порядки – *И. Н.*)».

Обращает на себя внимание акцент на джиннах-воинах: К 27:39: «сказал ифрит из джиннов: «Я приду к тебе с ним (троном царицы Савской Балкис – *И. Н.*) прежде, чем ты встанешь со своего места. Я ведь для этого силен и верен».

Мусульманская традиция повторяет библейскую притчу, точнее Второй таргум Книги Эсфири.<sup>436</sup> Царь Сулайман набирал свои войска среди людей, джиннов и птиц (К 27:17). Удод докладывает Сулайману на ухо самые достоверные сведения из Сабы: «Как стало мне доподлинно известно, Сабой правит женщина, женщина эта — царица страны, она, царица, несказанно богата, у нее — великолепный трон, который и описать-то невозможно. До меня также дошло, что царица и народ ее поклоняются Солнцу, а вовсе не Аллаху! Демон сбил их с пути истинного и толкнул на этот!» Сулайман через удода вызывает ее к себе, и она прибывает. «Сделайте этот трон ее для нее неузнаваемым», — велит он джиннам накануне аудиенции, — и мы увидим, на верном ли она пути или среди сошедших с него». Лишь только царица вошла, Сулайман ее спрашивает: «Таков ли твой трон?» «Мне кажется, — отвечает она, — что это он и есть. Нас просветили, и теперь мы

---

<sup>436</sup> В Таргуме, впрочем, птица, рассказавшая царю сведения о Сабе, — не удод, а дикий петух. Кроме того, трон переносится не джиннами, как в Коране, а орлами. Данная притча была широко известна среди иуданизированных арабских общин Аравии задолго до ислама. Знали ее и поэты, такие как Умайя б. Аби с-Салт, см.: *Diwan Umaйya bin Abi al-Salt*, 26; цит. по: *Jawad Ali*, VI: 490. Любопытно, что Билкис упомянута поэтом как тетка Сулаймана, видимо, с тем, чтобы подтвердить свои претензии на статус пророка. Но и до Умайи о Соломоне, царице Савской и удоде говорит Тубба, правитель Йемена, захвативший Мекку ок. 425 г. См.: *Ṭabari. Taṭīḥ I*: 426–429. Полагают, что причиной его знакомства с иудейской мифологией было то, что при захвате Йасриба он полонил двух раввинов из местных иудейских общин и привез с собой в Йемен. См. *Ṭabari. Taṭīḥ I*: 427–428; *Ya'qubi I*: 226.

Богу покорны». Ранее она была совращена, поклонялась не Аллаху, и пребывала среди неверных. Вступая в зал, царица была уверена, что под ее ногами — водяная гладь, и, непроизвольно обнажила свои ноги, приподняв полы платья. Этот жест Сулайман не оставил без внимания: «Наш дворец — из хрусталя, и пол его гладок». «Господи, — воскликнула она, — ранее я была виновна, но ныне, вместе с Сулайманом, я покорна Аллаху, Господу миров!» (К 27:45).

Коран, таким образом, указывает на первоначальные заблуждения царицы и последовавшее обращение ее в единобожие.<sup>437</sup>

В *Суре* «Пророки» демоны упоминаются в качестве умелых работников (К 21:81–82). Об их службе на царя Соломона легенда сообщает следующее:

«Царствуя над югом Аравии через своего ставленника, Соломон послал в Йемен великое множество джиннов, с целью возведения для него, царя Израиля, огромного дворца. Однако едва до их слуха донеслась весть о кончине их господина, они, так и не закончив порученного строительства, разлетелись кто куда. Когда царь джиннов Соломон решил вырыть пруды в окрестностях Вифлеема, в долине Артас, он повелел джиннам выполнить необходимую работу. Послушные его воле, джинны работали и работали, рыли пруды и окаймляли их камнем. Царь Соломон в это время сидел и наблюдал, опершись на свой жезл... Неведомо для джиннов, царь однажды умер, продолжая сидеть на своем троне и опираясь на свой жезл. Только сорок лет спустя, когда его жезл был окончательно изъеден червями,<sup>438</sup>

---

<sup>437</sup> Для йеменских историков достаточно правдоподобным кажется предположение, что Билкис (таково арабское имя царицы Савской) — одна из трех химйаритских цариц, известных по их генеалогическому древу, а также по имени их супругов — Бил кис, дочь одного из царей Химйара. Когда подошла пора вступления в брак, оказалось, что ни один из равных ей по рангу женихов не отвечал ее высоким моральным требованиям. Тогда она отправляется к мудрому пророку Соломону и открывает перед ним свое сердце. Выслушав царицу, Соломон советует ей выйти замуж за ее благородного помощника из рода Бата, и она следует этому совету. О родителях Билкис пишет Шибли: *Šibīlī. Akam*, 68.25–71.8.

<sup>438</sup> Червь в мусульманской истории также напоминает одного из наиболее удивительных обитателей талмудического бестиария, — чудесное червеобразное существо *šamīr*, которое Соломон использовал, чтобы вырезать камни для строительства Храма. Здесь, правда, не обошлось без невольной помощи Асмодея. История Соломона (Сулаймана) и Ашмедея (Асмодея) всплывает вновь в легендах «Тысячи и одной ночи». Всем известна склонность джиннов застревать внутри лампы или кувшина. По крайней мере, в одном случае рассказывается, что джинн

его тело рухнуло наземь, и правда открылась. Освобожденные от своей работы, которая, кстати, была уже закончена, джинны улетели в Артас».<sup>439</sup>

Как понятно из других источников, земля, которую благословил Аллах и в которую направляется ветер, называется Харраном. Ветер на службе высших богов и обожествляемых царей представляет собой обычную топику древних религий Ближнего Востока.

Кольцо Соломона, подаренное ему, согласно легенде, четырьмя ангелами Земли, Воздуха, Огня и Воды, давало ему власть над элементами.<sup>440</sup> Царь перестроил Иерусалим, тщательно уложив двенадцать драгоценных камней в основу фундамента. О верховном жреце Иерусалимского храма Аароне говорили, что он использовал камни, содержащиеся в его наперснике<sup>441</sup> как канал для общения с ангелами и духами.

«Находясь в пустыне, Господь дал особые указания Моисею по размещению камней в наперснике первосвященника Аарона» (*Иезек.* 28).

Современный саудовский исследователь Корана М. ас-Сабун, комментируя аят 21:82, отмечает, что

«демоны ныряли в море ради Сулаймана, чтобы достать оттуда жемчуг и драгоценности. Они построили огромные здания для него, среди которых были и его дворцы. Демоны изображаются в Коране как

попал туда именно по воле царя Сулаймана, который, по словам самого джинна, «послал своего исполнителя... захватить меня, и его визирь меня связал и привел против моей воли к пророку (Сулайману), как просителя». Когда джинн упорно отказывался провозгласить свою веру в Бога, Сулайман заключил его в кувшин, который был запечатан свинцом, заверен печатью с царского кольца с высеченным именем Бога, и брошен в океан.

<sup>439</sup> Rothenberg, 29.

<sup>440</sup> Согласно одной из легенд, на кольце были изображены звезда, религиозно-магическая формула «бисмиллах», а также сокровенное божественное имя. В этом кольце заключалась богоданная магическая власть над всеми живыми существами, власть, которая могла быть передана или утрачена вместе с кольцом, что нашло отражение в восточной поговорке: «У кого печать, тот и Соломон». См.: *Иванова*, 81.

<sup>441</sup> Наперсник представляет собой четырёхугольный нагрудник в облачении первосвященника с 12 различными драгоценными камнями, образующими четыре ряда по три камня в каждом, на которых были выгравированы названия двенадцати колен Израилевых. Понятно, что такие нагрудники должны были совмещать в себе две функции: апотропейную и продуцирующую.

очень эффективные помощники Сулаймана и пророков. Это – истинные представители Аллаха, которых он поставил на службу Сулаймана».<sup>442</sup>

Понятно, что эти представления происходят из религии джиннов, которая подняла демонов в глазах аравитян настолько, что им стали поклоняться. Эти айаты Корана предполагают наличие отношений между Аллахом и демонами вплоть до защиты последних самим Аллахом.

Сура 38:36–39 обращена к Сулайману, под начало которого Бог поставил разные силы: «ветер, который течет по его повелению» и «шайтанов, всякого строителя и водолаза». Демоны описываются как дар Аллаха Сулайману, которому было необходимо благодарить Бога за них. Это ошибочное предположение было воспринято непосредственно из религии аравийских джиннов, придававшей демонам высокое положение и считавшей их бесценным даром предыдущим пророкам. Такие утверждения, вместе с тем, противоречат учению Библии, предостерегающей человечество от бесов, представляя их как проклятие и врагов Бога и людей. Она также предостерегает от любых отношений с демонами-искусителями.

В творениях поэта джахилийи ал-А'ши Кайса джинн называется тем, кто вдохновляет его стихи. Этого джинна сам поэт именовал Мусаххал, и описывал его как «любимого». Ему принадлежат слова:

«Мой брат, джинн, приветствовал меня. Душа моя посвящена ему!».<sup>443</sup>

Фраза указывает на тот факт, что ал-А'ша был одним из многих аравийских поэтов, кто верил в джиннов. Более того, людей и джиннов считали братьями. В ряду ранних поэтов, упоминавших джиннов, можно назвать Джарира, который упомянул в одном стихотворении «шайтана из джиннов»,<sup>444</sup> а сам был однажды назван «джинном неба» (*ġinn al-haway*).<sup>445</sup> Для доисламского периода засвидетельствовано несколько «демонофоров», имен собственных со словом «шайтан»: например, Ахан б. аш-

<sup>442</sup> *Sabuni*. *Safwāt al-Tafāsīr*. 2, 270.

<sup>443</sup> *Thaalibi*. *Kitāb Thimar al-kulub*, 69–70.

<sup>444</sup> *Ağ VII*: 58, 17 и *lqd*, I: 156, 9: *wa qad kāna šayṭānī min al-ġinni rāqīyyan*.

<sup>445</sup> *Yağut III*: 394, 3.

Шайтан;<sup>446</sup> Шарахил б. аш-Шайтан.<sup>447</sup> Гольдциер дает примеры из древней поэзии, показывая, что данное слово уже существовало у языческих арабов.<sup>448</sup>

Талант поэтов высоко ценился среди соплеменников, «в особенности постольку, поскольку у них были своего рода культовые обязанности в отношении своего племени, и влияние их было обычно сверхъестественным. С этим было тесно связано представление, что поэту присущ *ḍaḥḍiyyūn*, что арабы подразумевали под именем *ḡinn*».<sup>449</sup> В свою очередь, с джином связывали термин *ilhām*;

«в самом обозначении поэтического вдохновения (*ilhām*), находим еще один отблеск древнего представления, которое также смогло отвоевать себе место внутри правоверного богословия».<sup>450</sup>

Как уже говорилось выше, словом профессионально владели поэты *ṣu'arā'*. Кроме них, однако, это относилось и к риторам, называемым словом *ḥātib*, которые позднее, при исламе, превратились в своеобразных духовных лидеров. Также для характеристики других пророков, израильских (К 7:164), и арабских, таких как Худ (К 26:136) и Лукман (К 31:12), в Коране используется термин *wā'iz* (проповедник). Наконец, некоторые считают, что и первоначальное значение слов *ṣayyid* «господин» и *ṣayḥ* «старейшина», «вождь племени» было «оратор», исходя из сравнения с евр. *sōd* и *sī'ah*.<sup>451</sup>



<sup>446</sup> *Ibn Dureid*, 240:4.

<sup>447</sup> *Ibid.* 243:3.

<sup>448</sup> *Goldziher* 1891, 685. См. также другие примеры: *Ylōten* 1891, 37f. Другие примеры встречаются в именах собственных: *Ṣayṭān b. Mudliḡ* — имя человека из племени Джушам (Тāḡ *ḥamz*); по преданию, его конь Хумайра стал поводом к событиям «Дня Бусйан» и вошел в поговорку *'aṣ'am min Ḥumayra* (*Maid.* 1:335). Генеалогия передает имя Шайтан среди предков Алкамы б. 'Улаты (Aḡ XV, 53, 6); доисламского поэта Туфайл ал-Джанави также ставят в связь с неким *Ṣayṭān b. Hakam b. Ḡulhama* (Тāḡ: *Ṣayṭ*).

<sup>449</sup> *Reste*, 140; ср. *Muh. St.* 1:44.

<sup>450</sup> *Goldziher* 1891, 686. Для сравнения, евр. נאם (*na'am*) представляет собой общее выражение для экстатической передачи пророчества, например *Иер.* 23:31. Соответствует ар. *lahama* — «внушать».

<sup>451</sup> Данное справедливое замечание было сделано уже очень давно: *Goldziher* 1896, 1–105; *Hoffmann* 1889, 55; *Barth* 1894, 184.

О том, как подчинить себе духов, говорил и сам Мухаммад, ведь Аллах наделил его полномочиями посланника к людям и джиннам. Мухаммад обозначал свой народ как берущий начало от джиннов и людей.<sup>452</sup> Он часто утверждал, что джинны обратились в ислам,<sup>453</sup> и ссылался на них как на братьев.<sup>454</sup> К настоящему времени существуют десятки различных мусульманских пособий, описывающих, как можно подчинить этих духов и заставить служить себе.<sup>455</sup>

Ал-А'ша пишет в одной из своих поэм, что «джинны служили Сулайману и возводили арки».<sup>456</sup> В поэмах ан-Набиги джинны возводили для Сулаймана город Тадмор (Пальмира) в Сирийской пустыне (К 6: 223). Мухаммад воспроизводит близкую мысль в 34:12–13, где отмечает сверхъестественные способности джиннов.

Идея возвеличивания джиннов, как хороших работников, посланных Аллахом, была придумана кахи́нами в Аравии, чтобы сделать джиннов почитаемыми арабами. Кроме того, здесь усматривается стремление кахи́нов утвердиться в качестве представителей джиннов, чтобы люди приходили к ним за советом.

Джинн, согласно Корану, был создан из огня («из чистого пламени», 55: 14), причем раньше человека. Он (джинн), как утверждает исламская традиция, имеет свободу воли, в отличие от ангелов, описываемых как курьеры, не обладающие свободой воли (точнее: существа без страстей). Джинны же созданы, чтобы служить Аллаху:

---

<sup>452</sup> *Ḥalabi*. *As-Sira al-ḥalabiya*. 2: 130. Автор отмечает, что среди известных современных кахи́нов, поддержавших Мухаммада, был Хатир б. Малик, знаменитый провидец и вызыватель джиннов, принадлежащий к племени б. Лахиб. Другим сторонником Пророка был кахин Сатих, «один из лидеров кахи́нов (*kuhhan*), человек обширных знаний в оккультизме и жрец джиннов» (*Ḥalabi* 2: 128). Другими известными кахи́нами, оказывающими поддержку делу Мухаммада, были Асуад б. Хариб ад-Дуси и Амр б. ал-Хамик.

<sup>453</sup> *Sahīh al-Buḥārī* 5: 227.

<sup>454</sup> *Ḥalabi* 2: 63.

<sup>455</sup> Правда, в некоторых странах подобная деятельность официально запрещена. В 2011 г., например, скандал на оккультной почве произошел в Иране, где по обвинению в колдовстве и вызове джиннов были задержаны соратники президента Махмуда Ахмадинежада.

<sup>456</sup> *Tāğ* 9: 165.



«Я сотворил джиннов и людей только для того, чтобы они служили Мне. Я не хочу от них никакого удела и не хочу, чтобы они кормили Меня» (51: 56–57).

В поэтических мекканских Сурах первого периода Иблис упоминается в качестве падшего или низвергнутого ангела,<sup>457</sup> но не джинна, что характерно для поздних откровений. Демоны во главе с Сатаной, называемым так же Азазелем<sup>458, 459</sup> составляли класс духов. Их существование так же утверждается в самом Коране, впрочем, как и то, что в мире существуют и джинны, и ангелы. При этом весьма любопытно то, что слово «шайтан» употреблено в Коране 88 раз, — ровно столько, сколько и слово «ангел» (*malak*). В ряде случаев слова *ṣayāṭīn* и *ġinn* мыслятся как близкие по смыслу. Это касается, прежде всего, историй о Сулаймане или о подслушивающих у Небесных ворот.

Иногда языческие идолы или боги неверных (*tawāġīt*, мн. от *tāġūt* «языческий храм») (К 2: 14, 4: 76, и др.) именуются шайтанами в целом, но чаще — джиннами (К 6: 100, 34: 40 и др.).

## Харут и Марут

Ангелы совершали добрые дела; из их сонма только *Ḫārūt* и *Mārūt* были вредоносными, хотя и «не вредили никому иначе, как с дозволения Аллаха» (К 2:102), «оба ангела в Вавилоне», хотя

---

<sup>457</sup> Что объединяет его с иуд. Сатаном. В характере иудейского Сатана можно было акцентировать слабость, «неравный характер его борьбы с Яхве, страх, внушаемый ему первосозданным светом мессии, его бессильную зависть (согласно версии, намеченной в позднеиудейских текстах и перешедшей в Коран, само отпадение Сатана от Яхве было вызвано этой завистью) к человеческому роду». *Аверинцев*, 485.

<sup>458</sup> Обращает на себя внимание имя колдуна *Smadīq 'iblis* «друг Иблиса» (во времена Хаджджада) (*Yāqūt* IV: 885, 5).

<sup>459</sup> Остаётся неясным отношение между С. и такими «начальниками» и «князьями» бесов, как Азазель, Велиар, Вельзевул и т. п.; они или тождественны ему, или его соратники. Поскольку иудейский монотеизм в противоположность иранскому дуализму энергично настаивал на принципе «всё от Яхве» («Я образую свет и творю тьму, делаю мир, и произвожу бедствия», Ис. 45:7), бытие С. представляло для него проблему, в пределах иуданства едва ли однозначно разрешённую. *Аверинцев*, 485–486.

здесь мы имеем довольно случайный пример, заимствованный из иудейской традиции.<sup>460</sup>

Историю о грехопадении ангелов Харута и Марута (К 2:101-102) воспроизводит Байхаки, со ссылками на хадис со слов 'Абдаллаха б. 'Умара, знаменитого передатчика хадисов. По сюжету рассказа, ангелы сказали Аллаху, что, судя по поведению людей на земле, они, ангелы, более покорны Ему, чем смертные. Тогда им было приказано отобрать двоих для низведения на землю. Этим двоим, Харуту и Маруту, на земле встретила прелестная женщина, которая, видя их вождление к ней, поставила условием отречься прежде от веры в единого Аллаха. Видя, что обычными средствами их не уговорить, она предложила им вина (*nabiz*), на что они оба согласились. После этого они совершили грех с женщиной; мальчик-свидетель застал их за этим проступком, и был убит. Им было предложено выбрать для себя наказание «в этой или будущей жизни».<sup>461</sup>

Можно предположить, что ангелы, которых Аллах выбрал в качестве своих посыльных, направлялись к другим ангелам, в состав которых входили и джинны (то есть, конечно, предполагая, что джинны — действительно ангельские существа). Однако этому предположению явно противоречат *айаты* К 2:102 и сл.: «И они последовали за тем, что читали шайтаны, в царство Сулаймана. Сулайман не был неверным, но шайтаны были неверными, обучая людей колдовству и тому, что было ниспослано обоим ангелам в Вавилоне, Харуту и Маруту (*al-malakayni bi-Bābila Harūta wa Marūta*). Но они оба не обучали никого, пока не говорили: Мы — искушение, не будь же неверным. И те научились от них, чем разлучать мужа от жены; но они не вредили этим никому иначе, как с дозволения Аллаха. И обучались они тому, что им вредило и не приносило пользы, и они знали, что тот, кто приобретал это, —

---

<sup>460</sup> Из работ, касающихся данной темы, следует назвать две: *Jung*, 267–502; и *Margoliouth*, 73–79. Если в первой рассматриваются природа ангелов, история Сатана, грехопадение человека и ангелов, причем львиная доля описания относится к иудаизму, то Д. Маргельюс анализирует в основном этимологию имен этих ангелов, предполагая, что имена были даны двум египетским магам, Джаннесу и Джамбресу, упоминаемым в II Тим 3: 8 как противостоящая Моисею сила при дворе фараона в Исх 7: 8-12.

<sup>461</sup> *Baihaqi* I: 177.

нет ему доли в будущей жизни. Плохо то, что они покупали за свои души, — если бы они это знали!»

Согласно словарю *The Dictionary of Islam*, Харут и Марут суть два ангела, упомянутые в Коране.

«Они, как говорят, являются двумя ангелами, которых, из-за их сострадания слабостям человечества, послали вниз в землю, но они впали в соблазн. Они оба согрешили, и, поставленные перед выбором, быть наказанными *сейчас* или *после*, выбрали первое, и до сих пор висят, подвешенные за ноги в Вавилоне в скалистой яме, где они — великие учителя волшебства».<sup>462</sup>

По комментарию Йусуф 'Али, со ссылками на Хаккани и Байдави, слово «ангелы» в применении к Харуту и Маруту, — фигуративно. Оно означает «хороших мужчин, людей знания, науки (или мудрости), и власти». На современных языках слово «ангел» применимо к хорошей и красивой женщине. Более ранняя традиция сделала ангелов мужскими,

«и к ним относились признаки, которые я уже упомянул, наряду с красотой, которая подразумевалась в совершенстве, знании, мудрости и власти <...> Среди еврейских традиций, приводимых в Мидрашах,<sup>463</sup> была история двух ангелов, которые спросили разрешения Бога опуститься на землю, но поддались искушению и были в качестве наказания повешены за ноги в Вавилоне. В такие истории о грешащих ангелах, которые подверглись наказанию, также верили и первые христиане».<sup>464</sup>

Комментаторы разошлись во мнениях относительно смысла фразы «что было ниспослано двум ангелам в Вавилоне, Харуту и Маруту».

Табари ссылается на авторитет Ибн Аббаса:

«Слово *mā* означает 'нет' [вместо его альтернативного значения 'то, что']; т.е. волшебная сила не была ниспослана [*ma unzila*] двум этим ангелам. Таким образом, интерпретация стиха должна быть такой: и они последовали за чарами, что читали шайтаны относительно царствования Сулаймана; Сулайман не был неверным, но и Аллах не ниспосылал чародейства двум ангелам. Однако шайтаны были неверными в том, что они учили людей колдовству в Вавилоне, и это — Харут и Марут».<sup>465</sup>

<sup>462</sup> Hughes, 167–168.

<sup>463</sup> на Аггаду и Танах. — И.Н.

<sup>464</sup> 'Ali, f. 104: 45.

<sup>465</sup> Tabari II: 419–420.

Эта традиция предполагает, что Харут и Марут были людьми, выучившимися чудесам от шайтанов в Вавилоне; таким образом, они не были ангелами: под ангелами же мыслятся Габриэль и Микаэль.

«Это потому, что маги среди евреев утверждают, что Бог ниспослал волшебную силу Сулайману посредством речений ангелов Джибрила и Микала. Так, Аллах раскрыл их (евреев) ложное утверждение, ведь ни Джибрил, ни Микал никогда не ниспосылали чудеса. Харут и Марут были, таким образом, людьми, научившимися чародейству у шайтанов»<sup>466</sup>.

В другом месте Табари цитирует Катаду б. Ди'аму:

«Именно поэтому Харут и Марут были двумя ангелами. Они обучали людей искусству магии, но были обязаны не брать в ученики никого, пока не скажут: "Мы — явное искушение; поэтому не отвергай истинной веры". Колдовство здесь — двоякого рода: одно — исходящее от шайтанов, а другое — исходящее от двух ангелов»<sup>467</sup>.

Список иранских элементов этой истории, выявленных в Коране Гео Виденгреном, был пополнен А. Баузани.<sup>468</sup> Напомним о наиболее важных: в Коране два ангела-колдуна, Харут и Марут (2:102), происходят от двух маздакитских *Амеша Спента*, — Аурватата и Амеретата. Эту гипотезу, выдвинутую Лагардом, поддержал Ж. Дюмезиль;<sup>469</sup> аргумент в пользу воскресения во плоти (К 29:19–20) впервые появляется в пехлевийских текстах.<sup>470</sup> Образ падающих звезд, выпущенных против штурмующих небо демонов (15:17–18; 37:79; и т. д.), имеет параллели в «Меног-и-Храт» (гл. XLIX); выражение «помазание Бога» (2:138) напоминает отрывок из «Денкарта»: «Создатель Ормазд раскрасил Время в разные цвета», и т. д. Эти иранские элементы распространились через гностические учения и синкретические мифы иудаизма, позднего христианства и манихейства.<sup>471</sup>

Между тем более ранние комментаторы сошлись во мнении, что Харут и Марут были ангелами. По мнению первых *улемов* среди

<sup>466</sup> *Tabari* loc. cit.

<sup>467</sup> *Tabari* II:420.

<sup>468</sup> *Bausani*, 136f.

<sup>469</sup> *Dumezil*, 158f.

<sup>470</sup> Например, в «Затспрам», гл. XXXIV.

<sup>471</sup> *Bausani*. Ibid, 144.

сподвижников Мухаммада и их преемников, история о них в тафсирах сложилась очень рано. О ней сообщает Табари со ссылкой на Ибн Мас'уда и Ибн Аббаса. По ее сюжету, Бог сообщил ангелам,

«Если бы я поместил в ваши сердца похоть и дал сатане власть над вами, и дал вам спуститься на землю, вы сделали бы то же самое». Ангелы подумали в сердце своем, что, если бы их послали вниз, они бы не грешили. Затем Бог повелел им, «Выберите двух из лучших ангелов среди вас», и они выбрали Харута и Марута. Их, таким образом, послали вниз на землю, а Венеру послали вниз как красивую персиянку (?). Они впали в грех [возжелав ее]. Им поэтому дали выбор между наказанием этого мира или того мира, что грядет, но они выбрали наказание этого мира».<sup>472</sup>

Традиция передает основные элементы, принятые большинством трактовок этой истории. Впрочем, иногда легенду об этих ангелах связывают с высказыванием Бога: «И вот, сказал Господь ангелам, Я установлю на земле наместника». В связи с таким толкованием, бог послал на землю Харута и Марута, чтобы продемонстрировать подчиненным ангелам уникальность человека как существа, наделенного особыми способностями, которыми даже ангелы не могли обладать, не впадая при этом в грех и неповиновение.<sup>473</sup> По мнению ар-Рази, этих двух ангелов послали к людям во время пророка Идриса (Еноха).<sup>474</sup>

Куртуби отвергает ангельство Харута и Марута и полагающего, что они, наоборот, были шайтанами. Но здесь вызывает сомнение как раз то, что Харут и Марут называются при этом ангелами. Если же вариант, предложенный Куртуби, признать правильным, то следует предположить, что эти шайтаны некогда были ангелами, но ослушались. Однако даже если Харут и Марут стали шайтанами, это не снимает вопроса о сверхъестественных сущностях, посылаемых для обучения людей.<sup>475</sup> Куртуби отмечает, что многие

«среди салафитов говорят, что Харут и Марут были ангелами, которые спустились с небес на землю и сделали то, что сделали, согласно аяту. Чтобы увязать это мнение с утверждением, что ангелы не совершают ошибок, мы говорим, что у Аллаха было предвечное

<sup>472</sup> *Tab* II:428.

<sup>473</sup> См.: *Nisaburi* I:391, со ссылкой на Ибн 'Аббаса.

<sup>474</sup> *Razi* III: 220. Цит. по: *Ayoub Mahmoud*, 130–131.

<sup>475</sup> *Ibid*, со ссылкой на *Qurtubi*. *Fath al-Bari fi Tartib al-Fiqhi*, I.

знание, что сделают эти ангелы, так же, как у Него было знание о том, что Иблис поступит именно так, как он сделал, когда Аллах обращался к нему как к ангельскому существу <...> Но то, что сделали Харут и Марут, было все-таки менее крамольным, чем то, что совершил Иблис, *да проклянет его Аллах*». <sup>476</sup>

Куртуби ссылается при этом на мнение, защищаемое в трудах Али, Ибн Мас'уда, Ибн Аббаса, Ибн Умара, Ка'ба ал-Ахбара и Хишама б. Мухаммада ал-Калби.

Относительно ангельства Харута и Марута позволю себе глоссу. Ввиду того, что ангелы признаются бесполовыми сущностями, а посланные на землю для испытания их поведения Харут и Марут, согласно сложившейся о них традиции, возжелали женщину, — они не могли быть ангелами по определению. <sup>477</sup>

### *Сатан, аш-Шайтан и Иблис*

По словарному определению, слово шайтан имеет несколько значений, относящихся к злему духу, сатане, который вместе с ангелом сопровождает по жизни каждого человека; мусульмане верили, что слова, произносимые поэтами и прорицателями, внушены им шайтаном. <sup>478</sup>

Данное толкование совпадает с исходным значением этимона, не считая того, что в доисламскую эпоху шайтан поэта означал дарование, так как арабы ещё в те времена верили, что именно благодаря невидимым духам поэты способны так красиво говорить. В Коране отношение к поэтам уже совсем иное:

«Таковыми (могут быть) безумные) поэты. За ними следуют заблудшие (в невежестве своем)... Помимо тех, кто (в Господа) уверовал, и делает благое» (26:224–227).

Арабские толковые словари приводят случаи современного использования слова *шайтан*: Злой соблазнительный дух; каждый искушитель (человек). Иногда используется для выражения сильного безобразия: *У него лицо как у Ш.*; в Коране описывается

<sup>476</sup> *Qurṭubī. Fath al-Bari fi Tartib al-Fiqhi*, loc. cit.

<sup>477</sup> См.: Прим. 185.

<sup>478</sup> *Адамчик* 2009.

дерево в аду: «Плоды его ветвей подобны дьявольским главам».<sup>479</sup> Слово употребляется в следующих сочетаниях: *В него вселился свой Ш.* – разозлился и пренебрег всеми своими обязанностями. *Он снял с себя Ш.* – он сдержался. *Ш. пустыни* – жажда. В доисламское время у древних арабов: *Ш. поэта* – джинн, в котором видели вдохновителя поэта. Один поэт писал «Мой шайтан – князь джиннов».<sup>480</sup>

Исламские шайтаны отличаются от доисламских *šayāṭīn* коренным образом. В древней Аравии под шайтанами понимались, в частности, змеи,<sup>481</sup> которые, как и джинны, обладали способностью прилепляться к человеку, чтобы инспирировать его на то или иное действие или высказывание.

Предположительно, во взглядах людей на джиннов постепенно произошли следующие изменения: сначала их считали курьерами между небом и землей; затем стали особой параллельной людям категорией; наконец, почти превратились в демонов (шайтанов), и, таким образом, разница между теми, кто уверовал в джиннов, и не верящими в них фактически исчезла.

«Они (джинны – *И.Н.*), в действительности, колеблются между людьми и демонами, которые, в конечном счете, поглощают их».<sup>482</sup>

Если, согласно мекканским Сурам, шайтанами могли быть и люди, и джинны, то после окончательного установления ислама в Медине речь идет уже только об *Иблисе* и его шайтанах.

Положение *šayāṭīn* в Коране близко связано с Иблисом.

«С приходом ислама часть джиннов уверовала в Аллаха, а другие остались служить дьяволу. Злые джинны назывались еще и шайтанами (сатанами), они стали главной опорой Шайтана с большой буквы, дьявола – Иблиса».<sup>483</sup>

<sup>479</sup> *Tala' uha hunāka ru'ūs aš-šayāṭīn.*

<sup>480</sup> *Fa'inna šayāṭī 'amīru-l-ğinn: 'Ahmad Muḥtar 'Omar, Mu'jam al-luġat al-'arabiyyat al-mu'āšira. s.v.*

<sup>481</sup> *Lisān* 17: 104, 105. Та же последовательность значений, как у шайтана, просматривается в другом слове, химйаритском *'aim*. (*Tab.* I, 1040), которым обозначают и змею. Подобные примеры можно также найти в словаре *Tāğ al-'Arus* и у Нельдеке (*Nöldeke* 1860, 412f.), а так же в современном арабском толковом словаре ('*Ahmad Muḥtar 'Omar. Mu'jam al-luġat. s.v.*).

<sup>482</sup> *Chelhod* 1964, 83–84.

<sup>483</sup> *Пуотровский* 1991, 35.

По библейскому сюжету, отчасти повторяемому в Коране (15:28-42), Иблис был единственным ангелом, отказавшимся склониться перед первочеловеком Адамом, несмотря на приказание Аллаха. Причиной было то, что Адам был сотворен из глины (по некоторым переводам, «из кала» или праха), т. е. низкого материала, в то время как ангелы были сотворены из света.<sup>484</sup> Но последнее утверждение, по-видимому, не столь категорично: в греческих надписях из эллинизированной Малой Азии они названы «огненными». Например, текст греческой надписи из Кидрама (Стратоникея, II в.) заканчивается предупреждением того, кто совершит святотатство, о «муках от рук огненных ангелов» (...παθο[ι]τε ὑπὸ τῶν πυ/(ρὸς) ἀγγέλων[v...]).<sup>485</sup>

Вероятнее всего, авторы лидийских и фригийских надписей II в. принадлежали к язычникам, испытавшим явное иудейское влияние диаспоры местных евреев, с их почитанием безымянных ангелов. Иудейская ангелология, в свою очередь, получила толчок от эллинизированных магов Ирана и, со II в. стала развиваться.<sup>486</sup>

Как свидетельствует «Encyclopaedia Islamica», относительно этимологии слова *iblis* современные исследователи едины в том, что оно, как и слово *šayṭān*, было заимствовано. «Предполагают, и весьма основательно, что имя Иблис – это искажение греческого *diabolos*. Начальное *di-* было принято за характерную арамейскую генитивную частицу. Оставшееся *аболос* превратилось в арабской речи в Иблис».<sup>487</sup>

<sup>484</sup> Надиров 2001, 25–34.

<sup>485</sup> Robert, 366, no. 191, fragment A. Формула надписи должна свидетельствовать, по всей видимости, об иудейском источнике, ср. апокрифические Юб. 2:2 и 2 Енох 29:1-3.

<sup>486</sup> Bidez–Cumont, I: 41–50.

<sup>487</sup> Пуотровский, там же, 41; Eichler, 58: «В дальнейшем Иблис становится прозвищем в противовес Шайтану, которое является общим названием». П. Эйхлер пытается представить, что Иблис был первоначально не джинном, а падшим ангелом. Кроме того, см.: Jeffery, 47f., где слово связывается с древнегреческим *diabolos*. Здесь считаем уместным добавить, что в древнегреческом первоначальное значение *διαβολός* — «клеветующий, клеветник» (Греческо-русский словарь, 302). В качестве одного из вариантов рассматривается также теория Д. Кюнстлингера, по которой, в результате ряда изменений, слово могло происходить от евр. Белиал, хотя выводы и признаются несколько натянутыми: Künstlinger, 76–83.



Значительно менее вероятна другая точка зрения, разделяемая некоторыми арабскими языковедами, в том числе и составителями «Lisān al-ʿarab»: они придают этому слову другую этимологию, считая слово *iblis* происходящим от глагола *balasa/ablasa* со значением «терять надежду; отчаяться; раскаиваться»: ведь «Иблису нечего ждать от милости Аллаха». <sup>488</sup> Так полагают Рагиб <sup>489</sup> и ат-Табари <sup>490 491</sup>.

Впрочем, другие считают это предположение невозможным <sup>492</sup>. В частности, Замахшари пишет:

«Иблис – (слово) иностранное, (и он) не из *ал-абласов*, как утверждают» (*iblis – a ʿġamiy wa laysa min al-ablās kamā yazʿamūna*). <sup>493</sup>

Версия, получившая поддержку большинства, предполагает, что Иблис есть искажение греческого *διάβολος* и попало в арабский язык вследствие христианского влияния. <sup>494</sup>

Но было бы неправильным исключить еще одну теорию, по которой слово *иблис* попало в арабский язык и Коран через сирийский. <sup>495</sup> В сирийском языке буква *dal* (ܕ) воспринималась как генитивная частица, а не часть корня. Данное явление нашло отражение в ряде примеров. <sup>496</sup> Так, словарь Джеффри предлагает: *ܕܠܗ* для *διαφωνάς*, <sup>497</sup> ар. *qisfās* для *δικαστής*, <sup>498</sup> *zantāriyya* для *δισεντερία*. <sup>499</sup> Трудность здесь, однако, заключается в том, что обычным переводом слова *ὁ διάβολος* в Пешитто <sup>500</sup> и церковной

<sup>488</sup> Lisān 6:29–30.

<sup>489</sup> Ragib, Mufradat, 59.

<sup>490</sup> Комментарий на 2:32.

<sup>491</sup> Из западных исследователей к арабскому происхождению слова склонялись Pautz, 69 п.3 и Eickmann, 26.

<sup>492</sup> Nawawi 138; Ġawaliki 17; ср. Zamahšari в комментарии на 19:57.

<sup>493</sup> Jeffery, 47.

<sup>494</sup> См., например: Fraenkel, 24; Sprenger, II: 242; в особенности Wensinck 2001, 668–669.

<sup>495</sup> Сирийские, или новоарамейские, являлись литургическими языками Церкви Востока.

<sup>496</sup> Греческие слова, заимствованные Кораном напрямую, крайне редки. В основном, они попали в Священную книгу арабов через посредство сирийского языка.

<sup>497</sup> ZA XXIV, 51.

<sup>498</sup> ZDMG I, 620.

<sup>499</sup> Geyer, I: 119 n.

<sup>500</sup> Мф. IV.

литературе является إدّٰى «обвинитель, клеветник». При этом данное слово использовано и в Коране: В тот день, когда наступит Час, грешники придут в отчаяние» (*yublisu-l-muğrimūn*) (К 30: 12).

Согласно библейской истории, с некоторыми отличиями воспроизводимой Кораном, Иблис становится соперником человека, даже его врагом. Но Иблис не может противостоять Аллаху, он действует только по Его плану. Поздние Суры говорят об Иблисе уже как о джинне (К 18:50),<sup>501</sup> а не как о первоначальном ангеле; этот джинн был сотворен из огня (К 7: 12).<sup>502</sup>

Важно отметить следующее: именно неповиновение Аллаху сделало Иблиса высшим шайтаном, с огромной армией мужских и женских шайтанов в подчинении, вместе с теми из сонма джиннов, что также перестали подчиняться воле Аллаха и, таким образом, стали шайтанами.

Согласно традиции, Мухаммад говорит об Иблисе и подчиненных ему злых джиннах следующее: его главное местопребывание среди людей – в бане; его главные места отдыха – рынки и перекрестки дорог; его еда – все, что убито без имени Аллаха, произнесенного в это время; его питье – все, что опьяняет; его муаззин – *mizmār* (музыкальная дудка); его Коран – поэзия; его буквы на письме – это пометки геомантии; его речь – вымысел; его ловушки – женщины.<sup>503</sup>

Хотя Шайтан и считается одним из джиннов,<sup>504</sup> говорить об отождествлении джиннов и шайтанов в Коране все-таки трудно.<sup>505</sup>

Между тем, дискуссия о принадлежности шайтана к классу джиннов все еще продолжается в исламских научных кругах.

<sup>501</sup> Однако по другому аяту (К 38:74) выходит, что Иблис — из ангелов. Пытаясь найти выход из этого противоречия, авторы тафсиров приводят сложные «доводы», по одним из которых Иблис — из ангелов, но судя по его поступкам — из джиннов, а по другим — он по природе своей джинн, но жил среди ангелов и даже командовал тысячами из них.

<sup>502</sup> В доисламских стихах упоминается *iblis al-abālīs*, т.е. «Сатана из Сатан»: *Jarir*, *Ma'had al-maḥṭuṭāt al-'arabiyya*, 30 (1986), 315.

<sup>503</sup> *Hughes*, 139.

<sup>504</sup> Смешение функций доисламских джиннов и шайтанов как существ, вдохновлявших поэтов и пророков, «не допускает их контаминации в Коране» (*Башарин* 2010, 6). Также см.: выше, Иблис как ангел.

<sup>505</sup> Шайтаны – не уверовавшие джинны: см.: *Fath al-bārī*, 6:344, 8:675. Ср. *Налич*, 170, 255–256.

Прежде всего, делается акцент на превосходстве огня, из которого сотворены джинны, над землей, из которой вышел человек. Джинны и люди мыслятся как результат преобразования их элементного качества. Согласно такой теории, тонкоматериальные воздушные существа были первоначально сущностями с преобладанием огненной стихии. Что до категории людей, то они являются носителями всех четырех элементов.

Среди исламских ученых получила распространение еще одна теория об онтологическом происхождении джиннов: человек, который умирает в смертном грехе и остается, таким образом, без Божьего прощения, превращается в одного из джиннов в Барзахе,<sup>506</sup> в промежуток времени, между земной жизнью и потусторонней, когда мертвые ожидают воскресения.

В отношении различий и тождества джиннов и шайтанов мусульманские исследователи разделились на две группы: 1. Мусульманские философы и 2. Мутакаллимы (богословы).

По своим взглядам на джиннов и шайтанов мусульманские философы, в свою очередь, делятся на две группы:

а) Джинны, будучи по своей природе не материальными существами, тем не менее, обладают способностью обрести активность в других материальных телах, с которыми вступают в отношения. Что касается существ, называемых *Šayatin*, то им приписывают попытки диктовать свои правила, удерживая человека от праведных поступков и не позволяя ясно мыслить. Они отвлекают ум на желания, страсти и чувственные удовольствия.<sup>507</sup>

б) Вторая группа философов считает, что джинны и шайтаны одно и то же, потому что они являются не более, чем человеческими душами, покидающими умерших людей после их естественной или насильственной смерти, причем хорошие

<sup>506</sup> *Barzāh* — «место пребывания между жизнью и воскресением» (Коран, 581). Мусульманские комментаторы используют данное слово в двух значениях, одно из которых предполагает место умершего, могилу, а другое, однако, состояние души усопшего между смертью и воскресением (*Hughes*, 39). Считается, что правове́рного в могиле ничто не беспокоит, но непра́ведного до самого дня воскресения, согласно высказыванию, приписываемому Пророку, будут кусать девять змей (*Miškāt* I:5:12).

<sup>507</sup> В частности, таково мнение реформатора Мухаммада Абдо (ум. 1905). См.: *Ronart*, 1972.

джинны — это те, что оставляют души разумных людей, а шайтаны — только злых. После этого их целью является поиск тех, кого можно ввести в заблуждение и погрузить его в мир страстей.

Богословы-мутакаллимы имеют несколько иное мнение. Некоторые полагают, что джинны и шайтаны различны по своей природе: джинны состоят из тонкого тела, которое может принимать различные формы (но не приводят никаких доказательств). Также говорят, что есть верующие и неверующие джинны, есть послушные, но есть и мятежные. Что касается шайтанов, то они — огненные тела, которые ведут души к пороку и разврату. Другие считают, что на самом деле джинны и шайтаны представляют собой одни и те же существа, с огненным телом, способные принимать различные формы. Разницу же между ними арабские мыслители видели в том, что шайтаны для них были мятежными джиннами: «И гениев мы сотворили *раньше* из огня знойного» (К 15:27).

Средневековый богослов и литератор Рагиб ал-Исфахани (ум. 1108) в своем трактате «Неясные слова Корана» считает, что джинны есть духи, которые не могут быть восприняты пятью органами чувств, и включают в себя всех ангелов и шайтанов.<sup>508</sup> Так, все ангелы джинны, но не все джинны ангелы, точно так же, как все шайтаны джинны, но не наоборот. Также ал-Исфахани указал, что духов можно разделить на три группы.

1. добрые духи (*mala'ik*),
2. злые духи (*šayatin*),
3. джинны (*ginn*) могут быть как добрыми, так и злыми духами.

Важно отметить, что не только люди, но и сами джинны подвержены отрицательному влиянию шайтанов:<sup>509</sup>

«И так Мы всякому пророку устроили врагов — шайтанов из людей и джиннов» (К 6: 112);

---

<sup>508</sup> *Ar-Rağib al-Isfahani. Mufradāt awfāz al-Qur'ān*. Dimašq, 1996; также EI<sup>I</sup>, Bd. III.

<sup>509</sup> П. Эйхлер отметил, что в этом случае особо подчеркивается подобие человека джинну, ибо они тоже имеют своих шайтанов («auch sie ihre Satane haben»): *Eichler*, 75. Конечно, нельзя оставить без внимания и 55: 31, где джинны и человечество названы в двойственном числе вместе «тяжкими тварями» (*al-ṭaḡalāni*).

«Каждый мятежный и обуянный гордыней джинн, человек или животное является шайтаном». <sup>510</sup>



Считается, что главной чертой арабских ангелов *malāik* является полное подчинение воле бога. Они составляли его небесное воинство и были совершенными существами. <sup>511</sup> Согласно кораническому тексту, главной ошибкой неверующих является то, что «сделали они ангелов женщинами» (К 37: 150, 43: 18 и 53: 27), т.е. женские божества стали ангелами. По словам М. Пиотровского, «сотворенный Аллахом мир был населен ангелами и джиннами. Ангелы – высшие существа, помощники Аллаха. Из них состоит стража ада и рая, они выполняют приказания Аллаха. Образ ангелов пришел к аравийцам из чужих религий, прежде всего из христианства. О них знали, в их существование верили и до ислама». <sup>512</sup>

Некоторые мусульманские комментаторы были склонны полагать, что джинны представляют собой племя ангельских творений, а Иблис принадлежал к самым благородным ангелам. Например, такая традиция сохранилась у ат-Табари: <sup>513</sup>

«Согласно ал-Касиму б. ал-Хасану, ал-Хусейну б. Дауду, Хадждаджу, Ибн Джурайджу, Ибн Аббасу, Иблис был одним из самых благородных ангелов и принадлежал к наиболее достойному племени среди них. Он был хранителем Рая. Он имел власть над нижним небом и также землей. <...> По словам ал-Касима б. ал-Хасана, Хадждаджа, Ибн Джурайджа, Салиха, мавля ат-Тав'амы и Шарика б. Аби Намира, одно из них или обоих, а также Ибн 'Аббаса, существовало племя ангелов, и Иблис принадлежал к нему. Он правил всем, что между небом и землей. <...> Согласно Мусе б. Харуна ал-Хамдани, Амра б. Хаммада, Асбата, ас-Судди, Абу Малика, Абу Салиха и Ибн Аббаса, а также Мурры ал-Хамдани, Ибн Мас'уда и некоторых других сотоварищей Пророка: Иблис был правителем над нижним небом. Он принадлежал к племени ангелов, называемых джиннами. Их называли джинны, потому что они были хранителями Рая (*al-ğannah*). Будучи их правителем, Иблис выступает и как хранитель (Рая). <...> По словам 'Абдана ал-Марвази, ал-Хусейна б. ал-Фараджа и Даххака б.

<sup>510</sup> *Šaytān*. См: EI<sup>1</sup>, Bd. IV.

<sup>511</sup> О Харуте и Маруте см.: ниже.

<sup>512</sup> Пиотровский 1991, 35.

<sup>513</sup> Tab. 1989.

Музахима, толкующим слова Аллаха, «они пали ниц, все, кроме Иблиса. Он был одним из джиннов».

Ибн Аббас сказал: Иблис был одним из самых знатных ангелов и принадлежал к их самому достойному роду <...> Он правил всем, что было между небом и землей. Затем он стал ослушником, и Аллах превратил его поэтому в побиваемого камнями шайтана (*aš-šayṭān ar-raḡīm*). <...> По словам ал-Касима, ал-Хусейна, Хаджжаджа, Ибн Джурайджа, толкующим слова Корана:

«И кто бы из них не сказал: я есть бог, кроме Него» как: «Какой бы ангел из них не сказал: "Я есть бог кроме Него", – значит поклоняться именно ему, и так сказал только Иблис. Таким образом, этот стих был явлен относительно Иблиса».<sup>514</sup>

Одно из событий, описываемых Абу Хурайбом, 'Усманом б. Са'идом, Абу Рауком и ад-Даххаком, со ссылкой на авторитет Ибн 'Аббаса, происходит «во время правления врага Аллаха» в тот период, когда он был еще послушен Богу:

«Иблис принадлежал к племенной группе ангелов, называемой джинны. Среди ангелов они были теми, кого создали из огня *ṣamūt*»... «Его звали ал-Харис» <...> «Он был одним из хранителей Рая <...> Все ангелы, за исключением этого племенного объединения, были сотворены из света».

И далее:

«Джинны, упоминаемые в Коране, были созданы "из яркого пламени (*māriḡ*) огня" – при этом *māriḡ* – это язык пламени, ярко горящий по бокам и сверху».

«И Он создал человека из глины. Первыми, кто населил землю, были джинны. Здесь они внесли моральное разложение, проливая кровь и убивая друг друга».

Далее:

«Бог послал на них Иблиса с армией ангелов. Это именно та племенная группа, что звалась джиннами».

Иблис и его сотоварищи устроили целое побоище и, в конце концов, изгнали их на острова в океане, а также (других) на горные склоны. Этот успех ударил ему в голову, и он сказал: 'Я сделал то,

---

<sup>514</sup> The History of al-Tabari 1, 250–251.

что никто до меня не делал'» <...> Аллах ведал, каково ему, но ангелы, что пришли с ним, не знали». <sup>515</sup>

«Как сообщает Ибн Хумайд о том же событии, ссылаясь на авторитеты Саламы, Ибн Исхака, Халлада б. 'Ата', Ибн 'Аббаса и др., он сказал: (Иблис) был ангелом по имени Азазил. Он был одним из насельников земледельцев на земле. Жители земли из числа ангелов назывались словом джинн». <sup>516</sup>

Традицию, следующую идее ангельского происхождения джинов, приводит Ибн Касир, подчеркивая, что во время пророка Мухаммада было много преданий про Иблиса. Ибн Мас'уд, Ибн 'Аббас и группа последователей пророка говорили, что Иблис возглавлял ангелов в дольних небесах. В одном из рассказов Ибн 'Аббас называет его 'Азаилом ('*Azāzīl*), <sup>517</sup> в другом – ал-Харисом (*al-Hārith*). Ему также принадлежат слова о том, что Иблис был джином, и что джины некогда были хранителями Рая (*umanā' al-ġanna*), с Иблисом, наиболее ученым, благочестивым и почитаемым из них, во главе <...> До своего превращения в проклятого Шайтана Иблис был одним из «знаменитых обладателей крыльев» (т. е. ангелом). <sup>518</sup>

Согласно основным законам шариата, истинные черты мусульманина предполагают щедрость и доброту, прежде всего к бедным и сиротам. И именно Иблис «следит» за праведным поведением человека. Так, согласно пословице, «средства к

---

<sup>515</sup> *Ibid*, 252–253.

<sup>516</sup> *Ibid*, 254.

<sup>517</sup> Это имя встречается в Ветхом Завете (Лев 16): Азазель, дух, связанный с жертвоприношением коз, кого Еврейская энциклопедия называет «самым загадочным сверхчеловеческим персонажем в священной литературе». Тот же источник утверждает, что большинство современных исследователей библейских текстов считают, что Азазель принадлежит к классу «se'irim», козлоподобных демонов или джинов, что бродят по пустыне, которым древние израильтяне привыкли приносить жертвы. См.: *Jastrow* 1901–1906.

<sup>518</sup> *Stories of the Prophets by Ibn Kathir*, 13. Согласно апокрифической «Книге Еноха», Азазель — демон пустыни, предводитель допотопных гигантов, восставших против Бога. История Иблиса стала источником богословской полемики, связанной с концепциями предопределения и всемогущества Аллаха. Мусульманские богословы объявили Иблиса тем орудием, которым Аллах испытывает людей (См., например: *Diyyarbakri*, *Ta'rikh al-khamis fi ahwal anfas nafis* или *Tabarsi*, *Majma' al-bayan*).

существованию скупого (*низкого*) принадлежат Иблису» (*rizq al-ḥasīs li-Iblīs*).<sup>519</sup>

В вероучении мусульман Иблис обычно считается джинном, возвышенным до положения ангела, вероятно, в силу своих умственных способностей и лидерских качеств. Как уже отмечалось, ангелы мыслятся как сотворенные Аллахом из света, а джинны — из бездымного огня.<sup>520</sup> Некоторые мусульманские теологи считали, что Иблис имел ангельское происхождение, другие верили, что бог создал его отдельно. Но Коран ясно говорит, что он был джинном, даже если и удостоился повышения до ангельского ранга. При этом здесь, видимо, и кроется причина падения Иблиса: он, как джинн, был более слабым по своей природе существом, чем ангелы, и поэтому не свободен от впадения в грехи: «...Иблиса, одного из демонов. Он воспротивился повелению Господа своего» (К 18: 50).

По «Энциклопедии Братьев чистоты»,<sup>521</sup> Иблис вырос в среде ангелов и жил по законам ангельским, ассимилировавшись с ними, но не настолько, чтобы утратить индивидуальность, как внешнюю (*rusūm*), так и внутреннюю. По истечении многих лет он стал их начальником. Стал приказывать, запрещать, и заставил себе подчиняться. По мере того, как этот период развивался, «на стыке эпохи Сатурна и Юпитера», бог послал ангелов с небес на землю, и эта армия состояла, скорее всего, из улемов и пророков, которые осели на земле и стали вытеснять джиннов на края земли, и брать многих в плен. Среди пленных был «Азазил-Иблис, пресловутый фараон, «антихалиф», плененный еще ребенком».<sup>522</sup> Речь идет также об «Иблисе, бывшим рабом (Бога), но еще до Адама он был начальником» (там же).<sup>523</sup>

<sup>519</sup> Jewett, 80.

<sup>520</sup> Другие утверждают, что Всемогущий Бог создал ангелов из света огня, джиннов из пламени и шайтанов из дыма; см.: например, *Ansbacher, 7*. Доисламский поэт А'ша (*Lisan, s.v. balad, IV, 65, 1*) называет джиннов ночными призраками с факелами (*al-ḡinn bi-l-layli fī ḥāfātihā šu'alu*).

<sup>521</sup> *Rasail ihwan as-safa' wa-khilan al-wafa'.*

<sup>522</sup> *Rasail III:315.*

<sup>523</sup> См.: *Marquet, 50*. В своей монографии, посвященной Иблису, Питер Дж. Он указывает на источники коранического предания о его падении, дает анализ полемики суннитских богословов о природе Иблиса (*Amin, 148*). См. так же: *Beck, 195–244*.



Однако недавно ушедший из жизни Мухаммад Асад согласен с тем, что джинны суть ангелы: «В Коране термин *джинн*, конечно, отличается по употреблению от первобытного фольклора, и имеет несколько различных значений. Наиболее часто встречается то, что обозначает духовные силы или существ, которые выходят за рамки наших представлений о них, ибо они не имеют телесной оболочки. В эту ассоциацию входят не только «сатанинские силы» (*shayatin* – комм. 16 к *Суре* 15: 17), но и «ангелы», так как все они «скрыты для наших органов чувств» (Ġawhari, Raġib). Для того, чтобы сделать очевидным, что эти невидимые сущности есть проявления нетелесной природы, в Коране утверждается, что джинны были созданы из «огня палящими ветрами» (*nar as-samum* в 15: 27), «запутанного пламени огня» (*marij min nar*, в 55: 15) или просто «из огня» (К 7: 12 и 38: 76, в двух последних случаях обозначая Иблиса). Параллельно с этим есть «подлинные хадисы», например, Муслима, со ссылкой на 'Айшу, о том, что Посланник Аллаха говорил об ангелах, как «созданных из света» (*huliqat min nur*) – при этом свет и огонь звучат как близкие понятия, и, вероятно, проявляются внутри и друг через друга (Муслим, Комментарий 7 на 27:8)».<sup>524</sup>

В определенном смысле эта точка зрения противоречит конкретным кораническим утверждениям, что ангелы не способны к неподчинению:

И Аллаху поклоняется то, что в небесах и на земле из животных, и ангелы, и они не превозносятся. Они боятся своего Господа над ними и *делают то, что им повелено* (К 16:49-50).

Ведь Ему принадлежат те, кто в небесах и на земле, и кто у Него – те не превозносятся, пренебрегая служением Ему, и не устают. Они (ангелы – *И.Н.*) восхваляют (Бога) ночью и днем неустанно, не ослабевая (К 21:19-20).

О вы, которые уверовали! Охраняйте свои души и свои семьи от огня, растопкой для которого – люди и камни. Над ним – ангелы, грубые, сильные – *не ослушиваются Аллаха* в том, что Он приказал, и делают то, что им приказано (К 66:6).

Здесь можно предположить, что если бы Иблис являлся непокорным ангелом, то кораническое утверждение о безусловном

---

<sup>524</sup> Muhammad Asad, 1135.

подчинении своему Господу не выдерживается! Но Иблис – не единственный ангел, совершивший грех против Бога, поскольку таковых среди джиннов множество, и все они закончат свои жизни в геенне, среди духов тьмы и всякой нечисти:

И в день, когда Он соберет их всех: *«О сонмище джиннов! Вы многого хотели от этих людей!»* И скажут их приятели (*auliya'*) из людей: «Одни из нас пользовались другими, и мы дошли до нашего предела, который Ты нам назначил». Он скажет: «Огонь — ваше место, — для вечного пребывания в нем, если только не пожелает Аллах иного». Поистине, Господь твой — мудрый, знающий! И так одних неправедных (*zalimun*) мы приближаем к другим (*auliya'*) (в совершении преступлений – *И.Н.*) за то, что они приобрели. О сонм джиннов и людей! Разве не приходили к вам посланцы из вас, которые рассказывали вам Мои знамения и возвещали вам о встрече с этим вашим днем? Они скажут: «Свидетельствуем мы против самих себя». Обольстила их ближняя жизнь и засвидетельствовали они против самих себя, что были они неверными (К 6:128-130).

Мы сотворили для геенны много джиннов и людей: у них сердца, которыми они не понимают, глаза, которыми они не видят, уши, которыми не слышат (истины). Они — как скоты, даже более заблудшие. Они — находящиеся в невнимательности (К 7:179).

В тот день не будут спрошены об их грехе ни люди, ни духи (ведь уже по их лицам, белым или черным, они известны) (К 55:39).

Но многие мусульмане отвергают идею идентичности джиннов и ангелов, мотивируя это тем, что они были сотворены из разного материала:

И джиннов Мы сотворили раньше из огня знойного (К 15:27).

И сотворил (Аллах) джиннов из чистого огня (К 55:15).

В то же время, следует помнить о том, что, согласно некоторым исламским источникам, ангелы были созданы из света. Тем не менее, как доказывают приведенные цитаты из ат-Табари и Мухаммада Асада, это «световое» происхождение ангелов нельзя считать решающим различием ангелов и джиннов, ибо разумно предположить, что джинны первоначально мыслились как особая группа ангелов, которые были сотворены из огня, в отличие от других, которые были созданы из света. Кроме того, Коран умалчивает о происхождении ангелов, были ли они созданы из света или нет. Но, справедливости ради, нельзя не отметить, что и в Коране нет явных указаний на то, что джинны суть ангелы. Во

всяком случае, мусульманину приходится самому решать эту проблему, пытаясь примириться с тем, что говорит Коран, т. е. как может Шайтан не подчиниться, если он ангел, или, если он не ангел, то почему он был обвинен за неисполнение команды, данной только ангелам? Вот как описывает силы зла и «князя Тьмы» Ибн ан-Надим в своем «Фихристе»: <sup>525</sup>

«И из темных недр земли появился Шайтан... с головой как у льва (*asad*), с телом как у дракона (*tannin*), с крыльями как у птицы (*tair*), и с хвостом как у огромной рыбы (*hut*), и его четыре ноги — как ноги рептилий (*daw-wab*)». Стоит заметить в связи с этим, что в коптских псалмах встречается близкое описание «львиноликого дракона». <sup>526</sup>

Подобное представление о «князе Тьмы» можно так же составить и по оценке «князя тьмы», данной ему в мандейской священной книге «Гинза»:

«Его голова — от льва (букв. «львиная»; «та, что у льва» — אַרְיָא), его тело — от дракона (אַנְיָא), его крылья — от орла (אֶשְׂרָא), его бока — от черепахи (אֶרְיָא), его руки и ноги — от зверя» (אֶרְאִי אֶשְׂרָא). <sup>527</sup>

В связи с такими представлениями, *правильный порядок творения* был под постоянной угрозой со стороны шайтанов, несмотря на то, что шайтанов проверяли ангелы. Наивысшим искушением для шайтанов было достижение положения, когда им поклонялись бы как богам. Известно, что богам и идолам неверных Коран присвоил ярлык «детей сатаны» (К 4:117, 119–120), или собственно «*šayāṭīn*» (К 2:41), и в их силах такие же сверхчеловеческие деяния, как у джиннов. Они описываются как чрезвычайно уродливые. Их рабочей средой для соблазнения являются и сонм джиннов, и человеческое сообщество (К 6:112, 41:2). О внешнем облике шайтанов, в несколько символическом виде, говорит комментарий к *aiṭam* 37:62–65: «Это ведь дерево

<sup>525</sup> *An-Nadīm*. *Kitab al-fihrist*, 329.

<sup>526</sup> В *Кефалайя* встречаются два фрагмента (Р. 30:34–31:2 и Р. 77:26–78:3), подтверждающие описание Шайтана из Фихриста *ан-Надима*. Сравнение текстов проводится в: *Böhlig*, 15. Для коптских псалмов см.: *Psalm-Book II*, 57:18. Цит. по: *Widengren*, 31–32.

<sup>527</sup> *Lidzbarski* 1925, 278:19–21. Гео Виденгрэн полагает, что названная символика Сил зла (= шайтана) легко возводится ко времени древней Месопотамии, и отсылает читателя к работе: *Van Buren*, 1–45. Кстати, по замечанию последнего, древние представляли дракона чаще с лапами хищной птицы или льва, а не рептилии (*Widengren*, 17).

(заккум – И. Н.),<sup>528</sup> которое выходит из корня геенны. Плоды его точно головы дьяволов». <sup>529</sup> В тафсире Ибн Касира указывается, что шайтаны – отвратительного вида, поэтому и плоды inferнального дерева сравниваются с ними. Этому же автору принадлежат следующие слова, характеризующие этих демонов:

«В их природе – порок и обман рабов Аллаха». <sup>530</sup>

В древней Аравии *šayāṭīn*, как и джинны, могли вступать в контакт с людьми для разного рода внушений и наущений, однако были лишены демонического облика, поэтому, в сравнении с джиннами, были менее заметны. Слово «шайтан» часто связывалось с понятием «змея», и по ряду их характеристик едва ли можно понять, какое из них первично. <sup>531</sup>

Ибн Дурайд упоминает в своем изложении несколько имен собственных, в которых присутствует демонофорная часть: 'Āḫān б. аш-Шайтān, <sup>532</sup> Шарāхил б. аш-Шайтān. <sup>533</sup> Ибн ал-'Асир приводит генеалогию Амира б. 'Абд ал-Кайса, во главе которой стоит некий *Шайтān*. <sup>534</sup> Но это можно отнести и к джиннам. Так, в одном старом стихе род б. Зийад из племени 'абс назван *бану джинийа*. <sup>535</sup> У Хатима <sup>536</sup> читаем:

Толпа, что борется пешими, с растрепанными волосами, — подобна детям джиннов (*banū l-ġinn*).

Как уже отмечалось выше со ссылкой на Джахиза, джинном или шайтаном арабы называли того, кто отличался гордостью, нетерпеливостью, самонадеянностью и горячностью. Надо подчеркнуть, что арабское выражение *mā huwwa illa šayṭān*

<sup>528</sup> В сирийском это слово значит «бобы»: Brockelmann, 203a, 655b (цитата из «Геопоник»); Bell, II:556, note 1.

<sup>529</sup> IK 4:10.

<sup>530</sup> IK 3:360.

<sup>531</sup> См.: использование слова 'аум «змея» в: Tab I:1040. Гуль — это демон, но также несчастье, а в Омане словом *гуль* все еще обозначают змею, см.: JRAS XXI, 868. Кроме того, у *ra'iy* два значения: «демон» и «змея» (см.: *Zamaḥṣari*, Rabī' al-Abrār I:400); см. также: ниже, «Воплощения джиннов и шайтанов».

<sup>532</sup> Ishtīqāq 240.4.

<sup>533</sup> Там же, 243.3.

<sup>534</sup> 'Usd al-ġāba, III:88, 3.

<sup>535</sup> Ham. 231, vs. 6.

<sup>536</sup> Der Dīwān des Kais ibn al-Ḥaṭīm. 1914. 28:3.

передает восхищение кем-то или чем-то, подчеркивая чью-то изобретательность (*fiṭna*) и ловкость (*šidda al-‘ārīḍa*). Равным образом выражается преклонение перед отважными и храбрыми людьми, например, в клаузуле *šayāṭīnu qaumihim*, что встречаем у Ибн Хишама<sup>537</sup> или Табари.<sup>538</sup> Сюда же добавляются и внешние признаки, в частности, физическая привлекательность. Так, об этом говорит Ибн Дурайд<sup>539</sup> и поэт А‘ш‘а.<sup>540</sup>

Известно несколько доисламских имен Шайтана, которые пророк вынужден был заменить, ибо, согласно Абу Давуду, среди них было несколько непристойных.<sup>541 542</sup> Но фраза *mā huwwa illa šayṭān al-ḥamāta* относится только к дурным или уродливым людям. Некоторые ранние описания шайтана из арабской народной демонологии, близкие по смыслу, приводятся у ал-Мас‘уди.

Анализируя динамику представлений о Шайтане, М. Пиотровский делает важное замечание:

«В ранних Сурах появляется и иносказательное упоминание дьявола. В Суре «Люди» («ан-Нас», 114) Коран заклинает против «зла наущателя, скрывающегося, который наущает груди людей». Употребление глагола *waswasa* показывает, что текст имеет в виду Шайтана, — именно так обозначаются в рассказе об Адаме его действия. В более поздних мекканских Сурах образ Шайтана укрупняется, особо подчеркивается его гордыня и взятая на себя роль совратителя человечества, его обещание повсюду вредить людям».<sup>543</sup>

Согласно Суре 26 (210, 221), шайтаны внушают поэтам ложь.

О средневековых представлениях арабов о шайтанах и джиннах можно судить по отрывку из произведения Абу Исхака Са‘лаби (ум. 1035) «Дары Аллаха Сатане».<sup>544</sup>

- Где же я буду обитать в это промежуточное время? — спросил он.
- В развалинах, в гробницах и прочих нечистых местах, которые будут избегать люди.
- И что же послужит мне пищей?

<sup>537</sup> Ибн, 75.

<sup>538</sup> Tab. I, I.

<sup>539</sup> Iṣṭiqāq, 343.20.

<sup>540</sup> Mu‘all. vs. 64 — *ka‘annahunna al-sa‘ālī*; ibid. vs. 106 — *ḡinni al-šamā’il*.

<sup>541</sup> Abu Daud II:199.

<sup>542</sup> Tab. I:2001, *Goldziher* 1891, 686.

<sup>543</sup> Пиотровский 1991, 40.

<sup>544</sup> См.; *Tha‘labī*. *Arā’is al-maḡālis fi qīṣaṣ al-anbiyā’*, 70; ср. список благодатей, дарованных человечеству, у Киса’и (*Kisai. Tales of the Prophet*, 49–51).

- Все закланное, что будет приноситься в жертву во имя идолов.
- А чем я буду утолять свою жажду?
- Вином и прочими пьянящими напитками!
- Чем будет занято мое свободное время?
- Музыкой, пением, стихами о любви и танцами.
- И каков же мой пароль?
- Проклятие Аллаха до судного дня
- Но как же мне справиться с человеком, которому Ты дал двух ангелов-стражей, и который получил Твои откровения?
- Твое потомство будет более многочисленным, чем его; ибо на каждого человека, что будет рожден, в этот мир будут входить семь новых злых демонов; однако против правоверных они будут бессильны».

Коран характеризует *шайтана* как *мариду* «крамольника» (37:8–9).<sup>545</sup> Иногда *марид* заменялось словом *šabaḥ*, «существо, связанное с землей».<sup>546</sup>

В попытке понять, в чем отличие *шайтанов* от джиннов, и тех причин, почему они оба проявляются в Коране Мекканских периодов, логично исходить из того, что понятие *джинн* есть идея, возвращенная на древнеарабской почве, в то время как понятие *шайтан* было явным заимствованием для обозначения демона.<sup>547</sup> Иноязычное слово позволяет понять истоки этого существа, его сущность, и поясняет парадигму развития термина уже в исламской среде.

Не исключено, что Мухаммад в какой-то период сам отождествлял джиннов, непослушных и не верящих, с *šayāṭīn*, и наоборот (К 6: 70; 23: 99; 38: 36). Здесь важно подчеркнуть, что именем *шайтан* обозначали не только демонов, но и демонических животных, например змей, и оно выводится арабскими филологами от араб. *šafana* «отстоять; удаляться» или *šāṭa* «погибнуть; сгореть».<sup>548</sup> Тем самым имплицитно признается, что *šayṭān* все далее отдаляется от (помилования) Бога, или же он заключен в горящее тело.<sup>549</sup>

Вместе с тем, более правдоподобна иудейская этимология (*saṭan*) предполагает, что слово *шайтан* попало к арабам от

<sup>545</sup> От *marada* «быть мятежным» (см.: *Wehr*, 1198 и *Lexicon*. 2:2705 и сл.).

<sup>546</sup> *Wehr*, 628: “ein (Schreck)gespenst”.

<sup>547</sup> *Zbinden*, 88.

<sup>548</sup> *Lexicon*, 2:1551f., 1630f.

<sup>549</sup> Ег<sup>1</sup>, 4:307ff.

эфиопов, которые были иудаизированы на раннем этапе истории, и тогда в смысл слова вкладывается довольно специфическое значение «диавола». Для сравнения, в Септуагинте,<sup>550</sup> используется глагол *dieblethe*, связанный с *diaballein* «доносить», наущничать, поносить, обвинять по навету», лингвистически со всей очевидностью производный от *diabolos* «клеветник». Если вернуться к первоисточнику, древнееврейскому языку, то Сатан, означает «клеветник»,<sup>551</sup> а как имя диавола, изначально относилось к существам, подчиненным злему ангелу Сāмаэлу. Возможно, изначально и *Шайтан* был нейтральной фигурой, и лишь позднее становится противником Бога, непокорным (*mārid*) и побиваемым камнями (*ar-raḡim*).<sup>552</sup>

Итак, наиболее вероятно, что употребление в Коране и *джиннов*, и *шайātīn* есть результат своеобразного наложения разных демонологий, одна из которых происходит из древней Аравии, другая — из иудейско-христианской традиции.<sup>553</sup>

Поскольку шайтаны воспринимались как сущности вредоносные, Мухаммад начал претворять свою линию приписывания Иблису и его шайтанам всех враждебных действий против человека. Обвинение *шайтанов* не касалось джиннов (не

<sup>550</sup> Лк. 16:1.

<sup>551</sup> *Надиров* 2001, 31–34.

<sup>552</sup> Сам термин *al-raḡim* «побиваемый камнями» со временем изменил смысловую окраску, превратившись в «проклятого». Этот смысловой переход заметил еще Г. ван Влотен (см.: *Vloten* 1891, 36–37). Обращает на себя внимание и тот факт, что в Коране Мухаммад называет Иблиса не *Iblīs al-raḡim*, а только *ṣaytān al-raḡim*, даже если речь идет об Иблисе. А. Бэртон (*Burton* 1857. II, 346) приводит любопытную формулу, произносимую при бросании камней: «я забрасываю камнями шайтана и его сподвижников» (*arḡamu-ṣ-ṣaytān wa-ashābahu*). М. Ван Влотен ограничивает действие, охватываемое глаголом *raḡama*, только шайтаном: «в исламском своде законов тем не менее, юридический акт забрасывания камнями передается глаголом *raḡā*; таким образом, глагол *raḡama* применялся только к шайтану» (*Vloten. ibid.*, 42). Что касается значения *raḡim* как проклятого и осужденного на избиение камнями, то оно известно только по Корану. Переход от значения «забросать камнями» к смыслу «богохульствовать» есть свидетельство того, что арабское *qadafa* «оклеветать» имело первоначальное значение «побить камнями», как в греч. *diaballein*. Если иметь в виду, что доисламский смысл побивания камнями был уже совершенно утрачен применительно к тем, кого проклинали, то заслуживает внимание тот факт, что Мухаммад применял данный эпитет именно к шайтану, и тогда оба глагольных значения дополняют друг друга.

<sup>553</sup> *Fahd* 1971, 186.

будем забывать, что из числа последних были и уверовавшие, значит, угодные Аллаху и его промыслу). Собственно, эта идеология и может быть названа «ре-демонизацией» джиннов Мухаммадом. Интересную иллюстрацию представлений об отношениях между джиннами и шайтанами у хузайлитов приводит Ибн Са'д. Так, согласно сообщению, восходящему к некоему Са'иду ал-Хузай, он слышал голос, исходящий из племенного идола Сува'. Его приписывали джинну, живущему в идоле.<sup>554</sup> Абу Ну'айм указывает, что шайтана по имени Мис'ар, который разговаривал с людьми через идолов,<sup>555</sup> был убит уверовавшими джиннами, одного из которых звали Самбадж.<sup>556</sup>

Хадисы нечасто касаются вопроса о происхождении шайтанов, но есть любопытный сюжет, изложенный со слов Абу Зарра:

«Сказал посланник Аллаха: 'О Абу Зарр, ты молился?' Я сказал: 'Нет, о посланник Аллаха.' Он сказал: 'Встань и соверши два раката.' Потом я подошел и сел рядом с ним. Он сказал: 'О Абу Зарр, ты просил защиты у Аллаха от шайтанов людей и джиннов?' Я сказал: 'Нет, о посланник Аллаха, среди людей есть из шайтанов?' Он сказал: 'Да, они злее, чем шайтаны джиннов'.<sup>557</sup>»

Получается, что шайтаны могли повергать не только людей и животных, но и джиннов. Здесь, видимо, и лежит объяснение того, что в Сурах Мединского периода термин *джинн* отсутствует, как все еще достаточно двусмысленный; он вытесняется гораздо более четким *шайātīn*.

Таким образом, есть основания предполагать, что в тот период получила завершение некая поляризация сил: добро совершалось Аллахом и его ангелами, а зло — Иблисом и его шайтанами. Хотя, справедливости ради, вновь стоит указать на своеобразие исламского *Павшего ангела*: он, в отличие от дуалистических систем, не стал врагом Аллаха; его действия были предусмотрены планами Всевышнего, и Иблиса можно даже назвать фигурой

---

<sup>554</sup> IS I:168.

<sup>555</sup> Текст Абу Ну'айма предполагает, что речь идет не только о конкретном идоле, с которым был связан данный шайтан: *hādā šayṭān yaklumu linās fīl-awṭān*.

<sup>556</sup> Dalā'il al-nubuwwa, 109-110.

<sup>557</sup> IK 2:170.



трагической: он единственный остался верен только Аллаху, не поклонившись более никому.<sup>558</sup>



- По Новому Завету, демоны способны вызвать физическую немощь.<sup>559</sup> В Коране повествуется, что пагубное влияние Сатаны возможно на следующие типы людей:

«И до тебя Мы не посылали ни одного посланника или пророка, без того, чтобы когда в нем возникало пылкое желание, Сатана не подбросил ему (сомнений или скверны). Но Аллах отдаляет все то, что внушает Сатана. И потом Аллах являет Свои знамения и укрепляет их. Аллах, поистине, Знающий, Мудрый. (Все это для того), чтобы сделать соблазны Сатаны испытанием для тех, сердца которых схвачены болезнью (неверия) и очерствели (от неверия и злобы). Ведь злочестивые — в глубокой ереси (об Истине Господней) пребывают» (К 22:52–53).

Согласно исламскому учению, трудности и козни, которые шайтан пытается строить против правоверных, лишь помогают мусульманам укрепить свою веру, стать мудрее сердцем и приблизиться к Аллаху:

«<...> чтобы узнали те, которым дано знание, что он (Коран) есть Истина от их Господа, и чтобы они уверовали в Него и чтобы их сердца в довольствии смиренном перед Ним открылись. Аллах, поистине, ведет к пути прямому тех, которые уверовали в Него» (К 22:54).

---

<sup>558</sup> Такая оценка поступка Иблиса нашла проявление в суфизме (*Wensinck* 2001, 669), как, впрочем, и в других культурах. У Ибн Таймийи следует: «Если ты не признаешь Бога, то, по меньшей мере, признай Его свидетельство — «Я – истина (*'ana al-ḥaqq*)». Мои друзья и учителя – это Иблис (Сатан) и Фараон. Иблиса пугали огнем Геенны, но он не отрекся. Фараон утонул в море, но не отрекся, потому что не признавал никого между собой и Богом (т.е. Халладж оправдывал отказ Иблиса поклониться Адаму и фараоново заявление «Я твой Господь Всевышний»!). И хотя меня за это убьют или распнут, а мои руки и ноги отрубят, я не отрекусь» (*Ibn Taymiyya. Kitāb at-Tawāsīn*, VI:32). Ведущие улемы всех ортодоксальных школ исламского права, равно как и шиитские и некоторые бывшие учителя-суфии, объявили сго еретиком, и, как следствие, он был казнен из-за своего отказа отречься от своих взглядов, подразумевающих собственную персонафикацию Бога на земле.

<sup>559</sup> *Мф.* 9:32, 33.

- Иногда именно демоны ответственны за распространение ложных идей.<sup>560</sup> В исламе считается, что для того чтобы сбить людей с праведного пути, Сатана скрывает правду. И самый действенный путь сокрытия правды — искажение фактов, умышленное умалчивание действительности. При этом лучший способ для этого — распространение ложных слухов и сплетен среди людей. Но в День Господнего Суда он признается в том, что лгал и давал ложные обещания:

«Когда же все решится, сатана им скажет: «Ведь Аллах обещовал вам Истину, давал вам обещание и я, но в нем я обманул вас, и власти не было над вами у меня» (К 14:22).

Однако это признание Сатаны будет сделано лишь после того, как закончится срок земной жизни и будет возведен Конец Света. Иблис и его последователи будут собраны на Господний Суд, но тогда осознание истины уже ничем не поможет. И все шайтаны из людей и джиннов, и все, кто последовал за ними, независимо от того, в какой период истории мира они жили на Земле, будут ввергнуты в Ад. Арабские сказания о предстоящем «конце света» называют, кроме Шайтана, имя ад-Даджжала.<sup>561</sup>

- Бог может использовать их для осуществления его целей.<sup>562</sup> В исламе джинны созданы, чтобы служить Аллаху:

---

<sup>560</sup> 1 Тим. 4:1; 1 Цар. 22:22; Отк. 16:13.

<sup>561</sup> Ар. «мошенник», от араб. *daggala* – «ложный», «фальшивый». Бесспорно, мусульманские представления об ад-Даджжале, называемом в хадисах *al-masih al-kazzab* и *al-masih al-dajjal* («лжемессия») восходят к раннехристианскому образу Антихриста, когда термин применялся доисламскими арабами для обозначения разного рода лжепророков. Такое толкование кончилось тем, что во времена Мухаммеда так называли йасрибского иудея-прорицателя Ибн Сайяда, а более позднее время – легендарного прорицателя Шикку. Более тесное знакомство с христианской эсхатологией и народными христианскими легендами о конце света (*fitan, malahim*) присело к тому, что образ ад-Даджжала (имя которого не употребляется в Коране) занял одно из главных мест в мусульманских сказаниях и представлениях о событиях, которые будут предшествовать Судному дню. См. Пуотровский 1991(3), 55-56.

<sup>562</sup> 1 Цар. 22:22; II Кор. 12:7; 1 Цар. 16:14.

Я сотворил джиннов и людей только для того, чтобы они служили Мне. Я не хочу от них никакого удела и не хочу, чтобы они кормили Меня (К 51:56–57).

- Они иногда соблазняют людей, подвигая их на неблаговидные поступки.<sup>563</sup> Согласно Ибн Таймийе, некий шейх был признанным знатоком религиозных наук и декламации Корана, и к нему стали приходить джинны, чтобы сбить его с пути, и с течением времени им удалось его соблазнить. Они не сказали ему, что если он не будет более творить намаз, то получит от них все, что захочет. Как только он выполнил их пожелания, они стали приносить ему различные сласти и фрукты. Это продолжалось до тех пор, пока некоторые ученые, которых он посетил и которые твердо следовали Сунне, не посоветовали ему покаяться. Он впоследствии раскаялся и погасил владельцам лавок то, что он съел в то время, когда находился под влиянием джиннов.<sup>564</sup>
- Они способны входить в людей и руководить их поведением.<sup>565</sup> Согласно Ибн Таймийе, некий суфий, учитель-мистик пользовался помощью бесов, которых он посылал для овладения людьми: «Когда семья одержимых приходила к нему за излечением, он посылал сообщение своим компаньонам-демонам, и те оставляли одержимых, за что в результате, шейх получал много дирхамов за услуги. Иногда джинны приносили ему денег и еды, которые они крали у людей, и дошло до такой степени, что шейх стал требовать от своих шайтанов фиников, и они

---

<sup>563</sup> I Тим. 4:1-3. «Ненависть Всевышнего к восставшим против Его воли, воли Творца, находит свое выражение в том, что Своим волеизъявлением и могуществом Аллах усиливает тягу неверующего на грех и похоть, и это вызывает у него страсть к греху, которая, в свою очередь, наводит его на совершение греха. Такое подстрекательство к греху указывает на то, что ему предшествовало желание Всевышнего отдалить (его) раба и возненавидеть. <...> Все это исходит из тайны предопределения, которую не позволено открывать. Тайна эта касается того, что добро и зло входят в желание и волю» (Ал-Газали).

<sup>564</sup> Ибн Таумиyyа 35:116.

<sup>565</sup> Мф. 12:45.

приносили их из ульев, в которых некоторые люди их прятали».<sup>566</sup>

- О *šedim* говорят, что они узнают секреты будущего, подслушивая за занавесом *pargod* (פָּרְגוֹד).<sup>567</sup>

В Коране (15:16–18) говорится о звездах Зодиака (*minṭaqat al-burūğ*), которые Аллах устроил в небе и «охранил от всякого сатаны... А если кто украдкой подслушает, то следует за ним ясный светоч». Согласно комментариям к последнему аяту, шайтаны подслушивают у Райских ворот обрывки сведений о будущем, а если их обнаружат ангелы, то забрасывают метеорами (*šihāb*), и «поражаются со всех сторон» (37:8).

### Виды джиннов

Согласно Корану, пророчество Мухаммада было обращено кроме людей и к джиннам. Стало быть, джинны способны уверовать в Аллаха, но могут оставаться и неверными, и именно с этим выбором связана их посмертная участь. Уверовавшие получают награду, другие будут наказаны.<sup>568</sup> Из наград джиннов ожидают райские кущи с прекрасными гуриями (К 55:56, 74), из чего можно заключить, что джинны, в отличие от ангелов, не бесполы. Это подтверждают и хадисы. У Ибн Касира приводится рассказ со ссылкой на некоего Артата б. ал-Мунзира:

«Спросили у Дамра б. Хабиба: 'Может ли джинн войти в рай?' Он ответил: 'Да. И жениться. Джинну — гурии из джиннов, человеку — гурии из людей'.<sup>569 570</sup>

<sup>566</sup> *Ibn Taymiyya*, 35:110–111.

<sup>567</sup> Талмуд, Хаг. XVI.

<sup>568</sup> Р. Бассет приводит примеры того, что джинны соблюдают священные предписания и отправляют религиозные обряды (*Basset*. III:223. No. 129).

<sup>569</sup> ИК 4:278. О гуриях уместно добавить, что *hoor* в арабском языке есть собирательное имя мн. ч., означающее «умные и благочестивые спутники», *ahwar* м. р. и *hawra* – ж. р. Обещание о подобных партнерах в Раю сообщается в Коране (К 44:56 и 52:20). Вместе с тем, в течение ряда столетий арабские историки и имамы вели речь о гуриях только как о чувственных райских красавицах, «полногрудых и не имеющих регул» (*Buḥārī*. 2:225. No. 473).

Некоторые джинны смертны как люди. Другие, которых называют мунзарами (*munzarūn*), живут до «Судилища».

По преданиям, для защиты и охраны пирамид Древнего Египта строители привлекали духов (*rūḥāniyyūn*)<sup>571</sup>. Среди них называются джинны, лишаящие рассудка непрошенных визитеров.<sup>572</sup> На присутствие джиннов указывает и тот факт, что в пирамиде замечали огни и слышали звуки.<sup>573</sup> Очевидно и то, что пирамиды считались обиталищем джиннов, равно как и пещеры.<sup>574</sup>

На входах в гробницы были установлены защитные печати (*tilasm*, мн. *talāsim*), выпускающие соответствующих джиннов-стражников, должных повергнуть злоумышленников. Но были и такие апотропейные печати, которая выпускали определенный пар.<sup>575</sup>

По талмудической традиции, после того, как Адам и Ева были изгнаны из Эдемского сада, Адам был отделен от Евы на 130 лет. В течение этого времени женщины-духи имели общение с Адамом, а мужские духи — с Евой, и от этих союзов родились *mazikeen*.<sup>576</sup> Некоторые исследователи Талмуда называли их упырями-гулями и демонами. Другие характеризуют их как «фей», способных летать

<sup>570</sup> Согласно Ибн Таймийе, у ат-Табарани есть указание на высказывание Пророка Аллаха, что «джинны будут находиться на окраине Рая, и люди смогут их видеть, оставаясь при этом невидимыми». Однако Ибн Касир отрицает причастность Пророка к такому выражению и считает его народным (*Ibn Kaṣīr. Tafsīr*, vol. 4, 171). Большинство теологов опираются на известный аят (К 55:74) и считают, что джинны попадут в Рай, ибо там их ожидают («девушки», не коснувшись до них ни человек, ни джинны). Этот стих, как полагают они, доказывает, что джинны будут в Раю, потому что подразумевает, что там им будет позволено лишать девственности девиц (гурий, *hur al-'ayn*), пребывающих только в райских кушах. Но Ибн Касир не видит в этих намеках полноценного доказательства пребывания джиннов в раю, считая, что Коран дает более ясное на этот счет указание, «А тому, кто боится сана Господа своего, — два сада. Какое же из благодеяний Господа вашего вы оба (люди и джинны) сочтете ложным?» (К 55:46-7) (*Tafsīr*, 4:171). Согласно ал-Байдави, есть два рая — для людей и для джиннов (*Baidawī* II:304:9-12).

<sup>571</sup> См., например, *Idrisi*, fols. 71a, 90a, 93b, 94a; автор ссылается на Ибн Маммати (ум. 1209); ср. *Wiet*, 48. *Graefe*, 7.

<sup>572</sup> *Idrisi*, fol. 93a; (*Pseudo*)*al-Mas'ūdī. Aḥbār az-zamān*, 168; *Wiet*. Op. cit, 59.

<sup>573</sup> *Idrisi*, fol. 94a.

<sup>574</sup> *Dan*, 161.

<sup>575</sup> О разнообразных защитных средствах и талисманах см.: ниже.

<sup>576</sup> Их знали также под названием *šideem* или *šeireem*.

и владеющих магическими практиками. Викторианский исследователь-переводчик Ричард Бертон считал существа *mazikeen* эквивалентными джиннам.<sup>577</sup> Они были способны предсказывать будущее и изменять свой облик. Как и людям, им не чужды пиршества, брак и дети.

Джинны несут ответственность за свои поступки при жизни так же, как и люди. Поэтому в Судный день им придется за все ответить. В этот день каждый получает то, что заслужил при жизни, ибо Аллах справедлив.

Вознаграждаются ли джинны за свои деяния? Среди шейхов есть две точки зрения по этому вопросу. Одни говорят, что джиннов вознаграждают за послушание и наказывают за мятеж. Этому мнению придерживаются Малик б. Аби Лайла, Мухаммад б. Идрис аш-Шафи'и, Ахмад б. Ханбал и Ибн Аббас. Другая группа считает, что единственной наградой для них будет спасение от адского Огня. Им будет сказано: «Обратитесь в прах, как и животные». Это — точка зрения Абу Ханифы и Лаита б. Аби Салима. Как видим, более предпочтительна первая точка зрения. Это отражено в Коране, где:

«Каждый получит по заслугам, согласно его деяниям...» (К 6: 132). «...Оправдалось над ними Слово Аллаха о наказании их вместе с другими, предыдущими народами из джиннов и людей, которые были такими же, как они, предпочтя заблуждение прямому пути истины» (К 41: 25).

В рамках понятий, обозначающих «нечистую силу», арабский джинны имеет несколько классификаций. Прежде всего, джиннов принято делить на ряд категорий. Согласно одному из делений, их пять: джинн, шайтан, ифрит, джанн и марид. Эти термины порой перекрывают друг друга и часто не так точны в определениях, как хотелось бы. *Джанин*, по сути своей, — собирательный термин, обозначающий джиннов всех типов; этот термин эпизодически взаимозаменяем с *джинн*.

«Джинн» используется более часто для обозначения конкретных персоналий, семей или племен огненных духов. При этом джинны могут быть добрыми или злыми, хотя шайтаны («Сатаны» или бесы) являются детьми и слугами главного дьявола, Иблиса, и они

---

<sup>577</sup> Burton 1885. Note 12 ("shedeem-jinns").

— всегда злые. Ифриты более мощные, чем шайтаны, но, чаще всего, также зловредны. Мари́ды же — существа наиболее мощные. Все из вышеперечисленных категорий способны стать оборотнем или покрыть себя облаком невидимости, так что их появление зависит от обстоятельств.

В целом, джинны в исламе считаются миролюбивыми. Что касается злых джиннов, то среди них особенно выделяются пятеро сыновей Иблиса: Тир, приносящий беды, утраты и ранения; ал-А'вар, покровительствующий пьянству и распущенности; Сут — главный лжец; Дасим, вызывающий ненависть между супругами, и Заламбур, контролирующий места передвижения караванов.<sup>578</sup>

Приблизительная иерархия джиннов и демонов по видам (племенам) могла бы выглядеть следующим образом: гул (кутруб), 'ифрит, си'лат, мари́д, 'азаб/зауба', 'алук, наснас, шикк и другие, менее значительные.

## Гуль (*gūl*)

Представления о гулях восходят к домусульманским мифологическим сюжетам древних арабов.<sup>579</sup>

У поэтов VI — нач. VII в. можно встретить такое описание гулей:

*Wa-l-gūlu bayna yadayya yaḥfū tāratān wa ya'ūdu yaẓharu*

«А гуль, что перед ним, скрыт от взора, однако появляется вновь и вновь».<sup>580</sup>

Другой поэт, 'Убайд б. Айуб, связывает гулей с пустыней, причем говорит также о паре:

«два гуля пустыня (*gūlā al-qafra*), мужчина и женщина, выглядят так, как будто оделись в полоски ткани».<sup>581</sup>

В VI в. о гулях рассказано в поэме Тааббаты Шаррана.<sup>582</sup>

<sup>578</sup> Hughes, 135.

<sup>579</sup> См. Рис. 1. с вероятным изображением гули I в.

<sup>580</sup> 'Ant. 117: 6.

<sup>581</sup> Цит. по: *Yaqut* III: 906.

<sup>582</sup> *Ağ XVIII: 210 ff.* Та'аббата Шарран — исторический персонаж: таковым было прозвище доисламского поэта из рода сулук Сабита б. Джабир б. Суфйан из

Известно, что разных видах животных и существ писал энциклопедист ал-Джахиз в своей *al-Haywan*. В его изложении гуль, как полагали, привлекал путешественников, зажигая ночью ложные огни; вследствие чего путешественники теряли направление пути. (Мотив G0412.3 огненный огр соблазняет человека).<sup>583</sup> Ал-Джахиз уточняет, что люди рассматривали гулей как своего рода джиннов, а сильват была женским джинном, изменявшим свой вид (*tataghawal*) и обманывающим путешественников.<sup>584</sup> Фактически, ал-Джахиз подтвердил постоянную веру в гуля и добавил довольно странное убеждение, популярное среди арабов: сильва умрет только от одного мощного удара меча, потому что, если по нему нанесут два удара, он не будет истекать кровью, пока не последует тысяча ударов.<sup>585</sup> С другой стороны, Юсуф ал-Куртуби (ок. 978–1071) считал вышеупомянутых существ одной из легенд арабских бедуинов, и подвергал резкой критике ал-Джахи́за за то, что тот ссыла́лся на столь распространенное мнение, и обвинял его в «глупости».<sup>586</sup> Тем не менее, эта вера была широко распространенной. Лучшим примером, вероятно, являются «Арабские ночи», в которых содержатся многие другие популярные верования, относящиеся ко времени средневековья.<sup>587</sup>

Казвини (1208–1283) упоминает описание, взятое из древнего арабского источника, в котором говорится, что, когда дьяволы хотели подслушивать разговоры на Небесах, Бог стал метать в них метеоры.<sup>588</sup> Некоторые из дьяволов были сожжены и упали в море, а затем превратились в крокодилов, в то время как другие, упав на

---

бану Са'д б. Фахм рода Кайс 'Айлāн) и данное событие также могло иметь место. Свою встречу поэт подробно описывает в своем классическом стихотворении «Как я встретил гуля» (Ağ XVIII: 216). Из стихов, в которых он описывает своего противника, можно заключить, что предполагаемый гуль был из семейства кошачьих. Так, у Дамири (*Damiri* ii: 212) гуль проявляется, среди прочих, и в виде vorоватого кота.

<sup>583</sup> *El-Shamy*, 1073.

<sup>584</sup> *Ġāhiz* 1969, 195.

<sup>585</sup> *Idem*, 233 и 235.

<sup>586</sup> *Qurtubī*, 177.

<sup>587</sup> *Shosha* 2004.

<sup>588</sup> В Священном Коране содержится стих, в котором описываются демоны, подслушивающие, о чем говорят ангелы на Небесах; на них бросаются метеоры (Сурат ас-Сафат, 37: 6–10).



землю, превратились в гулей.<sup>589</sup> В мусульманских текстах таких подробностей нет.

Гулей представляют как сверхъестественных существ-людоедов, пьющих кровь и питающихся плотью людей, в особенности путников (которым они являются, чаще всего, в образе змеи или волка), детей или похищенных из могил трупов. Изготавливают снадобья, чтобы одурманить человека, приводя его в животное состояние. Для них характерны звериные головы и большие уши, но гули могут принимать разные обличья. Они любят ездить верхом, особенно на людях.

Они чрезвычайно сильны, свирепы и безжалостны, — одолеть их человеку можно только при помощи хитрости.

В арабском фольклоре наиболее ранние ссылки на гулей встречаются в *Книге 1001 ночи*. Но у слова *гуль* арабский корень *gāl*, означающий 'убить';<sup>590</sup> аккадское слово 'Gallu' (демоны подземного мира шумеро-аккадской мифологии) объясняет этимологическую связь.<sup>591</sup>

По поверьям, существует несколько типов гулей. Это — джинны женского рода одного из племён джиннов. Мужчины этого племени называются куртубы (*qurtub*), но о них известно гораздо меньше, к тому же особой враждебностью они не отличаются.<sup>592</sup> Наибольший страх вызывают женские гули, которых иногда называют си'лат (*si'lat*).

Они способны изменять свой облик, например, появляться в образе обычной смертной женщины.<sup>593</sup> Предания говорят о них,

<sup>589</sup> *Qazwīnī*, 236.

<sup>590</sup> Lisan, 2951. Современный ливанский арабист Исмаил ал-Адаб упоминает в своем словаре, что термин *goul* значит «смерть», поскольку первоначально происходит от арабского глагола VIII пор. *igtala* — «убивать» ('*Abbad*, al-Muḥīṭ fī 'l-Luḡa. 5: 130). Для сравнения, в сомалийском слово *gūl* (галла *qollo*, амхар. *qolle*) значит *genius loci* (Trimingham 1974, 261).

<sup>591</sup> Есть много арабских слов, происхождение которых связано с древними языками Месопотамии. Так, например, ар. «гарем» связано с акк. «harimtu», обозначающим «священную проститутку, посвященную божеству». Окончание «ш» обычно для семитских древних языков; в арабском же оно было удалено.

<sup>592</sup> Ибн Дурайд (838–933 гг.) называет мужскую особь гуля *куртуб*, словом, имеющем также значение «сумасшедший» (*Ibn Duraid*, 1121).

<sup>593</sup> «Арабы думают, что гули появляются перед человеком в пустыне, изменяя (*yataḡawalūn*) свои формы» (Lisan, 2953).

что гули выходят замуж за доверчивых мужчин, которые становятся их добычей.

Одеяние гулей описывает Ка'б б. Зухайр:

«Она постоянно меняет свое состояние, как гул меняет свои цвета одежды (*talawwana fi athwābiha al-ġūl*)». <sup>594</sup>

Ал-Джахиз цитирует раннеисламского поэта Аббаса б. Мирдаса ас-Сулами:

«Люди пострадали от гуля — все, что в своих домах; а у гуля — различные цвета (*lawnu al-ġūl alwān*)». <sup>595</sup>

Автор пишет, что многие поэты видели гулей (*yarūna al-ġīlān*) и слышали голоса джинов (*aṣwāt al-ġānn*). <sup>596</sup> За это поэтов, а чаще хакинов, называли также *ra'iy*. <sup>597</sup>

Даути упоминает бедуина, который клялся, что видел в пустыне гуля, и представил следующее описание последнего:

«[Он имел] глаз как у циклопа, посаженный в центре головы, длинный челюстной клюв, один или два больших острых клыка, длинную шею; руки ее как куриные крылышки, пальцы рук не отделены друг от друга; тело большое, как у верблюда, но по форме напоминает страусиное, <sup>598</sup> ноги заканчиваются ослиным копытом, по форме это нога страуса. Роду же они все женского. Она соблазняет путников, называя их по имена, так что они думают, что это голос их собственный матери или сестры». <sup>599</sup>

<sup>594</sup> Цит. по: *Damiri* I: 222.

<sup>595</sup> *Ġāhiz* 1969. VI: 327. Ал-Аббас б. Мирдас ас-Сулами — арабский поэт-мухаддам (т. е. доживший до ислама) из рода Сулайм, вожь своего племени.

<sup>596</sup> *Ġāhiz* 1969. VI: 327–334.

<sup>597</sup> Другое значение — тот, кто делает себя видимым: *Nyberg*, 358. Также см.: *Lexicon*, s. v. *ra'ay*: а) джинн, показывающийся человеку или обучающий того прорицанию или волшебству; б) джинн, видимый человеком; в) тот, кто кем-то любим и с кем-то хорошо знаком (*adspectus = familiaris*). По функциям ар. *ra'ī* близок евр. *rō'e*, который также ассоциировался с кохеном. Ветхий Завет (еврейский) связывает с этим титулом Самуила (1*Сам.* 3.2 и сл). См.: *Orlinsky*, 153–174 и *Barton*, 85, 161.

<sup>598</sup> Казвини упоминает и другое дьявольское существо по имени *дилхаб* (*Dilhāb*), появляющееся в виде человека верхом на страусе. Оно обитает на морских островах и питается тем, что выбросит на берег море после кораблекрушений. О нем также говорят, что его крик столь пронзителен, что услышавший его немедленно теряет сознание (*Qazwini* 1980: 237).

<sup>599</sup> *Doughty* I: 53.

Часто упоминаются гули, которые «в различных обликах являются людям в пустынных местах», особенно в ночное время, и пытаются сбить их с толку.<sup>600</sup> Их естественный внешний вид весьма непригляден:

«Два глаза с мерзкой головой, как у кота, с заячьим языком; две ноги с раздвоенными копытами, кожа головы как у собаки».<sup>601</sup>

О гулях с ослиными ногами упоминает и Мас'уди: «При их появлении принято произносить следующее двустиие: "О ослоногий, убирайся прочь, мы не оставим пустынной равнины, и не впадем в заблуждение", — и тогда он будет бежать от них в низины долин и на горные вершины».<sup>602</sup> Мас'уди также приводит рассказ халифа 'Омара б. ал-Хаттаба о том, что тот однажды, еще до ислама, встретил существо гул и зарубил его мечом.<sup>603</sup>

Джахиз, описывая типы животных и других существ в своем трактате *Al-Haywān*, отмечает, что гули, по современным ему представлениям, завлекали путников огнем в ночное время; в результате путники сбивались с пути.<sup>604</sup> При этом автор добавляет, что люди видели в гулях тип джинна, и *si'lwah* оставалась джиннией, пока не изменится (*tataḡawal*) или не станет гулем.

«Если джинн изменил свою форму и продолжил преследование путешественников, он становился чертовкой или гулью».<sup>605</sup>

Фактически, Джахиз подтвердил существовавшую веру в гулей; при этом он указал на странное убеждение, популярное среди арабов: *si'lwah* погибает от единственного мощного удара меча, потому что если нанести два удара, она не умрет, пока не последует тысяча ударов.<sup>606</sup>

Слово *ḡūl* упоминается в связи с Пророком. Ряд источников сообщают, что Мухаммад сам не раз высказывался в пользу

<sup>600</sup> *Mas'udi* 3: 314.

<sup>601</sup> *Agani* 21: 129.

<sup>602</sup> *Mas'udi* III: 315–16.

<sup>603</sup> *Mas'udi* III: 318.

<sup>604</sup> *El-Shamy* 1995, 1073: Motif G0412.3 «Ogre's (ogress's) fire lures person».

<sup>605</sup> *Ġāhiz* 1969, *Haywan*, 195.

<sup>606</sup> *Ġāhiz* 1969: 233, 235. Куртуби считает вышеупомянутое поверье всего лишь одной из арабских легенд бедунов и подвергает резкой критике ал-Джахиза за цитирование таких поверий, обвиняя его в «глупости» (*Qurṭubī* 1982: 177). Тем не менее, это верование было широко распространено.

существования гулей. Например, Абу-л-Фида (ум. 1372) упоминает в «Тафсир Ибн Касир», что гули — это «демоны джиннов», и приводит следующий случай: при встрече своего сподвижника Абу Зарра Мухаммад посоветовал ему молиться, чтобы уберечься от зла шайтанов из людей и джиннов. Абу Зарр удивился, услышав, что Посланник Аллаха подтверждает существование таких существ, как эти, которых Пророк отождествил как гулей.<sup>607</sup>

В другом эпизоде Абу Айуб ал-Ансари спросил у Пророка совета, поскольку гули поедали его запасы фиников по ночам. Пророк сказал ему следующее: «Во имя Аллаха, ответь Посланнику Аллаха». Ал-Ансари последовал данному совету, и упыри обещали не возвращаться. На следующий день Пророк сообщил ему, что гули могут вернуться, потому что они лгали. Его предсказание сбылось.

Тогда Пророк посоветовал Абу Айубу вновь процитировать «*Айат* ал-Курси» из Священного Корана, который был полезным в избавлении от гулей.<sup>608</sup>

Абу-л-Асид ас-Са'ди, другой из сподвижников Мухаммада, также имел подобный опыт, хотя в этой версии упыри сами давали советы о том, как избавиться людям от них, наносящих вред.<sup>609</sup>

Другие ранние мусульманские богословы, такие как Абу-ш-Шейх ал-Асбахани (887–979), описывают гулей и си'лва как женских демонов, которые могли менять свою форму и неожиданно появляться в пустынной местности перед путниками, чтобы ввести их в заблуждение с тем, чтобы навредить им. Так, приводится история отца Ахмада ад-Даббага, который однажды отправился в путь и выбрал рискованную дорогу, на которой, как было известно, часто встречались гули. Пройдя несколько часов, путник увидел женщину в оборванном платье, лежащей на кровати над подвесными фонарями. Когда она увидела, что он приближается, она начала призывать человека, стараясь его завлечь речами; однако он понял, что она была гулей, и стал читать *Суру Йа-Син* из Корана. В результате женщина поспешно потушила свои

---

<sup>607</sup> *Abū al-Fidā'*: 306–308.

<sup>608</sup> *Abū al-Fidā'*, loc. cit.; *'Asqalānī*: 159.

<sup>609</sup> *'Asqalānī*: 489.

огни фонаря и сказала: «Человек, что ты сделал со мной?» Так он спасся от гибели.<sup>610</sup>

Аш-Шаами в (Motif F491.10) называет такую демоницу словом *al-naddāha* 'взывающая' и описывает как 'демоницу, называющую людей по имени и сбивающую их затем с пути'.<sup>611</sup>

Вместе с тем, некоторые источники отмечают, ссылаясь на Абдаллаха б. Джабира, что Пророк заявлял следующее:

«Не существуют ни гули, ни 'адуа'<sup>612</sup>, ни таййира»<sup>613 614</sup>.

Кроме того, уместно указать, что, согласно целому ряду сообщений, кроме гулей Мухаммад отрицал истинность доисламских верований, связанных с существованием таких существ, как хама (*hāma*), бану (*banū*);<sup>615</sup> сыфр (*ṣifr*)<sup>616</sup> и нау (*naw*).<sup>617</sup>

<sup>610</sup> *Aṣbahānī* 1987, т. V, 1652.

<sup>611</sup> *El-Shamy* 1995, 130.

<sup>612</sup> Термин '*Adwā* (зараза, инфекция) здесь означает, очевидно, заражение, передачу заболеваний. До ислама арабы считали, что мифический элемент *Ṣifr* может передаваться как болезнь от одного человека к другому (*Nawawī* XIV: 215; *Abdulwahāb*, *Ṣariḥ Kitāb al-Tawḥīd*. I: 373).

<sup>613</sup> До ислама арабские племена верили в знамение по полету птицы (*tafayyur*). Если, скажем, путник хотел убить куда-то, он должен был предварительно проверить на полете птицы, насколько безопасно его путешествие. Если птица летела вправо, это считалось хорошим, благоприятным знаком, но если влево, то поездку следовало отложить..

<sup>614</sup> *Ma'rūf B. et al. al-Masnad al-Jāmi'*. Vol. iv; *Shawkānī* 1973, 373; *Jawharī* 1990, 381.

<sup>615</sup> *Ṭaḥāwī* 1994: P. 308. До ислама арабы считали, что хищная птица хама или сова имеют очень плохое предзнаменование. См.: ниже. Прим. 1078-79. *Qushayrī*. *Ṣaḥīḥ Muslim*, 4: 1745; *Tamīmī* 1967, 13: 498. *Бану* означало боль в желудке, которая могла заразить других людей (*Tamīmī* 13: 199), а иногда и заражать скот (*Abdulwahāb* I: 379). Кроме того, считалось, что это другое название *ṣifr*, которое было одним из месяцев исламского календаря. Хотя арабы и верили, что в священные месяцы война была запрещена, некоторые из них обычно меняли правила войны каждый год, в соответствии с их интересами. Пророк запретил эту практику (*Nawawī*, XIV: 215; *Damirī*, I: 226; *Tamīmī*: 197-8). Использованный источник – *Rawī* 2009b.

<sup>616</sup> *Ma'rūf et al. al-Masnad al-Jāmi'*. iv; vi: 23. Абу Садат ал-Джазри (с.1149–с.1209) упомянул, что *Сиѳр* был своего рода змеем, который жил в желудке и жалил человека, когда он чувствовал голод (*Jazrī*, 35). Таким образом, арабы объяснили голод, как терзания сифра. В народных сказках аш-Шаами классифицирует подобный мотив (G328.1) как «змея внутри тела человека съедает всю его пищу» (*el-Shamy* 1995:148). Фактически, *ṣifr* может быть просто

Для сравнения, в персидских поверьях гуль — «разновидность *дэва*, по другим — особый вид духов, обитающих в пустынях и горных ущельях, куда заманивают путников и пожирают их.

Слово *гуль/гули* было воспринято некоторыми восточными языками в значении «упырь». Так, в таджикском языке различаются гули пустыни (*гули биебон*) и горные гули (*гули куги*)». <sup>618</sup>

«Видевшие гулей рассказывают, что они от головы до пупка имеют человеческий образ, а от пупка до низа — лошадиный, а копыта у них ослиные». <sup>619</sup>

Кроме того, в персидском фольклоре о гулях говорится, что это существо с козьими рогами, вид коего в целом отталкивающий: «два глаза в уродливой голове, как у кота, с расщепленным языком; две ноги с раздвоенными копытами; голова покрыта собачьей шкурой». <sup>620</sup>

Говоря об изменении внешнего вида, нужно добавить еще несколько замечаний по поводу гулей женского пола. Они обитают сами по себе в пустыне, или поджидают людей в заранее определенном месте. Гули часто появляются перед одиноким путником, делая вид, что сами находятся в дороге, и искушают сойти с намеченного пути. Гул не только ведет беседу с путниками, но и предлагает им себя.

Некоторые арабские словари определяют слово «гул» как джиннов, занимающихся колдовством и магией, другие говорят, что гули суть пагубные джинны, появляющиеся ночью, в то время как джинны-*си'лат* появляются только днем. <sup>621</sup> Легенды Ближнего Востока всегда описывали гулей как осквернителей могил.

ленточником, своего рода гельминтозом, которым обычно заражаются из-за загрязненной воды или пищи пищеварительный тракт человека.

<sup>617</sup> *Qushayrī*, 1742. *Naw'* обозначало древнее верование в то, что метеоры или «падающие звезды» наверняка принесут дождь. Пророк подчеркивал, что падающие звезды не имеют никакого эффекта, и только воля Божья способна принести дождь и создать ветер (*Tabarī*. *Tafsir*, XXVIII: 208). Использованный источник — *Rawi* 2009b.

<sup>618</sup> Словарь таджикского языка 2: 656. Также см.: *Власова*, 272.

<sup>619</sup> Садек Хедаят, 326.

<sup>620</sup> *Isfahani* XXI: 129.

<sup>621</sup> 'The Hadeeth of the Ghoul', adapted by Abu Khaliyl from Mashhur Hassan Salman / Al-Ghoul, 7 Aug. 2004.

В народных сказках И. Мухави и Тауфика Канаана отмечается, что гиена «традиционно связана со сверхъестественными силами, ее влияние на людей сходно с одержимостью».<sup>622</sup> Кроме того, аш-Шаами классифицирует мотив (B14.5) «*Ghoul (ogre)* как гибрид джинни и гиены»,<sup>623</sup> что соответствует приведенной выше идее. Поскольку гиена известна тем, что пожирает падаль и издает некоторые близкие человеческим звукам, такие как плач и смех, ее можно легко спутать с гулюю. Наконец, Й. Ганауэр отмечает, что среди арабов существует поверье, что если гиена «не довольствуется выкапыванием и пожиранием мертвых тел», она «часто заворачивает ... живого и заманивает [его] в свое логово; считается, что она неожиданно появляется перед путником, трется об него, а затем бежит вперед». Человек становится «завороженным» и будет следовать за гиеной так быстро, как только сможет, пока не попадет в логово зверя».<sup>624</sup>

Существа типа гули все еще популярны в устных рассказах арабских бедуинов. Когда Антуан Галлан перевел «Арабские ночи» в XVIII в., он сделал указание, что упоминаемый гуль — арабского происхождения.<sup>625</sup>

Кроме того, в своей классификации арабских народных сказок Хасан аш-Шаами упоминает гулей в мотиве G20 'Гули. Едят трупы. Их подтипы', ссылаясь на В. Шовена.<sup>626</sup> Тем не менее, последний только пересказал историю Галлана «Сиди Нуман» (Sidi

<sup>622</sup> *Muhawi*, 43.

<sup>623</sup> *El-Shamy* 1995, No. 104.

<sup>624</sup> *Hanauer*, 271.

<sup>625</sup> *Galland* 1798. Надо сказать, что автор перевода не был в странах Аравии, и его работа — плод чисто кабинетного творчества. Единственным его контактом был араб-христианин, оказавшийся в ту пору в Париже. См.: *El-Zein*, 67–69. Как следствие, ряд авторских трактовок повлиял на общее толкование некоторых понятий арабского мира. Например, согласно *Oxford English Dictionary*, слово «*ghoul*» сегодня означает «злой дух (в мусульманских странах), грабящий могилы и терзающий плоть человеческих трупов» (1989). Эта неточность явно является следствием толкований А. Галлана, который неверно понял арабское оригинальное слово (см.: *Rawi* 2009a: 299). К сожалению, другие работы после Галлана оставили описание гуля без дальнейших исследований. Так, крупнейший востоковед Уильям Лэйн (1801–1876) предположил, что слово применялось к любому людоеду, равно как существу, которое «появляется в форме различных животных, и облициях чудищ»; оно «грабит захоронения» [и] питается «человеческими трупами» (*Lane* 1987, 42; *idem*. 1914, I: 227).

<sup>626</sup> *Chauvin* I: 144.

Nouman)<sup>627</sup> для доказательства своего утверждения. Как и в случае с Лейном, и Шовен, и впоследствии аш-Шаами зависели от описания гуля Галлана. В конечном счете, последний снабдил гуля новой функцией, которая стала стандартным описанием этого существа на Западе.

Это существо продолжает жить в народных поверьях жителей Аравии. Еще в конце XIX в. Даути упоминает их в своем известном труде *Travels in Arabia Deserta*. Попутчик автора по путешествиям в пустыне говорит о том, что существует тип гулей с «ужасной внешностью»:

«Они имеют только один глаз посреди лица, напоминающего человеچه, длинную челюсть с большими острыми клыками, длинную шею; ее руки напоминают крылья цыпленка; пальцы на ладонях срослись; тело крупное как у верблюда, но по форме – страусиное».<sup>628</sup>

И ныне в современном Марокко существа *Gola* представляются в виде крупной женщины, с козьими ногами и часто покрытой густым волосом. Обладая приятным голосом и способная изменять внешний вид, она завлекает одинокого путника и губит его.<sup>629</sup>

Наконец, Абдул Кадир ал-Багдади (ок. 1620–1682) приводит слова арабского поэта Камиля, который писал:

«После (беспристрастного) взгляда на товарищей моего возраста я не нашел настоящего друга, который мог бы поддержать вас в трудную минуту / Тогда я понял, что невозможных вещей три: гуль, феникс и верный друг».<sup>630</sup>

Эти строки поэзии стали общеизвестными в арабском языке, что говорит о том, что многие арабы считают, что существование гуля — всего лишь иллюзия. Иначе говоря, такие рациональные толкования заблуждений относительно существования гулей подтверждают, что многие арабы хотели раскрыть природу этого монстра, чтобы просветить людей, чтобы их не обманули популярные сказки.

<sup>627</sup> Galland VI: 198.

<sup>628</sup> Doughty II: 17. В другом месте – несколько иное описание: «они только женского пола, ноги с копытами как у осла или напоминают страусиные. Она заманивает путников, окликая их издали по имени так, будто это их мать или сестра» (Doughty II: 53)

<sup>629</sup> Использованный источник – Lebling, 168.

<sup>630</sup> Baġdādī, 136.



## Кутруб (*quṭrub*)

Мас'уди упоминает в своем труде *Мурудж аз-Захаб* более старые книги, написанные Ибн Исхаком и Вахбом б. ал-Мунаббихом, которые описывают древний бедуинский миф о сотворении мира.

Доисламские арабы считали, что когда бог создал джиннов из вспышек огня, Он также сделал из этого вида пламени их женскую ипостась, но одно из их яиц было разделено на две части. И, таким образом, был создан Кутруб,<sup>631</sup> который был похож на кота. Эдвард Лейн, переводчик *Тысячи и одной ночи*, также полагает, что так зовут гулей мужского пола.

Слово *quṭrub* — вероятно, искажение греческого *lycanthropos* (человек-волк).

Это существо напоминает волка, но только напоминает, потому что, как мы узнали, в представлениях арабов большинство джиннов (кроме *uḍrut*) превращаются в волков крайне редко.<sup>632</sup>

Наконец, упомяну и о том, что в мусульманском Среднем Поволжье некоторые фольклорные персонажи, *жен-парилар*, весьма близко напоминают кутрубов, в частности, *шурале*, столь ярко описанного классиком татарской литературы Г. Тукаем.<sup>633</sup>

Гули и кутрубы схожи с западноевропейскими инкубами и суккубами, также враждебно настроенными к человеку. Нельзя полностью исключить, что и те и другие имеют общие корни происхождения.

## Си'лат (*si'lat*)

В некоторых арамейских заговорах, в которых речь идет о Лилит и связанных с ней демонах, упоминаются слова שלניחא *šelaniṯa* и חפפחא *chatiphata /chataphita*. Оба термина не вполне ясны. Дж. Монтгомери истолковывает их как «hag and ghoul».<sup>634</sup>

<sup>631</sup> По Ибн Дурайду (838–933), кутруб – мужской гул (*Ibn Durayd. Jamharat al-Lughah*, II: 1121).

<sup>632</sup> См.: здесь, Глава 4. Проявления джиннов.

<sup>633</sup> См., например: *Гыйляжетдинов* 1992.

<sup>634</sup> *Montgomery* 1913, 155 (Bowl 8) и 190 (Bowl 17).

Слово *hag* можно приблизительно переводить как «колдунья», а *ghoul*, будучи исключительно арабским словом, должно обозначать демона, подобного джинну.

Но, кроме того, заслуживает внимания версия, связывающая *šelanitha* с арабским же словом *si'lat*, также применимого для обозначения гула или ведьмы. Из того же семантического и лингвистического ряда ассирийское *šulu* «привидение». <sup>635</sup> Однако, по мнению Монтгомери, чтение все же спорно, особенно для *šelanitha*, которое можно прочесть и как *talaniṯa*, ввиду близкого начертания письмен *š* и *t*, судя по эстампу арамейской надписи на магической чаше. <sup>636</sup> В виде глоссы можно отметить, что для арамейского словаря более характерно первое слово, которое, безусловно, связано с *שׁלל* «грабитель». <sup>637</sup>

Вполне вероятно, что *си'лат* обозначает суккуб-демоницу. Ее сравнивают с гулю, однако, считают, что, в отличие от последней, это – только женский демон.

Существа с общим именем *si'lat* считаются умелыми оборотнями и наиболее разумными из джиннов. Они способны с легкостью имитировать человеческий облик. В древней поэзии существам са'али приписывали свойство пугать путников своим пламенем, когда окружали последних в темноте.

Yahki anna as-sa'ālī tūqid nāran ḥawālī al-insān taḥawwafuhum bihā

Говорят, что са'али сверкают огнем вокруг человека, и тем пугают его. <sup>638</sup>

Между тем, *си'лат* упоминается также в сравнениях с лошастью и уродливой женщиной. <sup>639</sup>

Что касается отличия между существами *si'lat* и *ḡul* то ал-Джахиз, видит их в следующем: «*Si'lat* — это заклинатель (*as-sāhira*) из женщин-джиннов, которая не меняется (как *ḡul*), но мучает путников и играет с ними в свою игру». <sup>640</sup>

<sup>635</sup> *Ibid*, 157 (Bowl 8).

<sup>636</sup> *Dupont-Sommer* 1950–1951, 201 sq.

<sup>637</sup> *Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch*, 409.

<sup>638</sup> *Muḥāḍarāt al-udabā'*. Beirut, n. d. II:367.

<sup>639</sup> *Hudāil* 92:54, 108:8.

<sup>640</sup> *Ġāhiz* 1969. VI:327. Слово *си'лат* (корень *s-'-l*) никак не связано с корнем *s-l-ṭ*, следовательно, не может интерпретироваться как «красноречивый», в отличие

Как и все божии творения, кроме ангелов, *s'ihuwa* смертны, и, также как все джинны, боятся железа и стали. Стивенс полагала, что эта демоница появилась в результате мифа, проистекающего из древнего культа речной богини и преданий, озвученных африканскими рабами, бывшими на службе Аббасидов и говоривших о высших приматах.<sup>641</sup>

Племя ханаджре (Палестина) традиционно считает *са'лавийа* злыми джинни, идентичными с гулями.<sup>642</sup>

Распространено мнение, что *si'lat* обладают длинными передними и задними конечностями. Им приписывают гриву пепельного цвета. По общему впечатлению, они напоминают грейхаундов, что причисляет их к любимой среди бедуинов собачьей породе тонких и длинноногих охотничьих *салуки*. Люди полагают, что этим *si'lat* нравится отпугивать верблюдов с их пастбищ.

К целому ряду племен «прикреплены» несколько особых типов джиннов, но большинство их названий связаны с именем *Си'лат*. Племя 'утайбитов, например, верят в *си'ре*, который имеет вид грейхаунда, близкого с *са'лавийе* ханаджре. Также среди них звучит имя *са'алийа*, которую они описывают как наполовину девушку, наполовину ослицу. Местом обитания этих джиннов являются горы, где они имеют обыкновение поджидать путников, на которых тотчас нападают и пожирают.

Есть и сравнения злого духа си'ла с лошастью:

Umārisu ḥaylan... ka'annaha sa'ālin

Я работаю с лошадьми, не уступая им, как будто это са'али.<sup>643</sup>

... 'alā ḡiyūādīn ḡummarīn... ka'annahunna sa'ālī.

...на тренировочных конях, как будто они – са'али.<sup>644</sup>

С конями же сравнивает са'али доисламский поэт, бакрид 'Амр б. Камид:<sup>645</sup>

---

от определения толкового словаря современного арабского языка ('*Ahmad Muḥtar 'Omar* 2008, 1094), как утверждают в статье: *Кольцова, Эль-Мсафер*. 2015, 33.

<sup>641</sup> *Stevens* 1931, 15 sq.

<sup>642</sup> Использованный источник – *Lebling*, 116.

<sup>643</sup> 'Ant. 27, 3.

<sup>644</sup> 'Ant. 11, 29. Цит. по: *Полосин* 1995, s.v. са'али.

<sup>645</sup> Использованный источник – *Lyall* 1919, 29–30.

A laysū l-fawārisa yawma l-furāt / wa-l-ḥaylu bil-qawmi miṭlu s-sa'ālī

Разве они не всадники, что доблестно держались в День Евфрата,<sup>646</sup>  
когда кони под ними вели себя как демоны са'али?

В области Джауф (северо-восточная Аравия) племя шарара верит в *са'али*, злобных джинний, которых считают пожирателями мужчин. У этих демониц, как утверждают, лучистые глаза, а по ночам можно услышать их пронзительный крик.<sup>647</sup> Для Ирака очень характерен вариант *s'iluwa*, и эта гуль-колдунья считается худшей из всех гулей. Ее считают духом воды, и местом ее обитания являются обычно реки, а также пещеры близ ручьев. Для нее характерна волосатость и отвислая грудь. Когда ей нужно накормить своих деток, которых она носит на спине, она забрасывает свои груди через плечи.

Еще более фантастичны поверья, согласно которым у *s'iluwa* будто бы вместо ног рыбий хвост. Она падка на любовные связи, и пищей ее является людская плоть.

Как и все божии творения, кроме ангелов, *s'iluwa* смертны, и, также как джинны, боятся железа и стали. Э. Стивенс полагала, что эта демоница появилась в результате составного мифа, проистекающего из древнего культа речной богини и преданий, озвученных африканскими рабами, бывшими на службе Аббасидов и говоривших о высших приматах.<sup>648</sup>

В довоенном Ираке сельские жители еще верили в существование *s'iluwa*, а также в возможность вступления мужчин и женщин в связь с демонами, а также в то, что эти союзы могут привести к рождению потомства.<sup>649</sup>

В дополнение к *Si'lat* существуют формы *Silā* и *Silay*.<sup>650</sup> Вряд ли имя связано с *sa'ala* «кашлять».

Принято считать, что *Si'lat* – это другое название гулей.

<sup>646</sup> «День Евфрата», по замечанию Ч. Лайала, не входит в перечень битв, приводимых хрониками: возможно, в этот день произошло одно из сражений в ходе «Войны ал-Басус». О лошадях, сраниваемых с демонами, См. также: *Lyall* 1918. ii, 14, Прим. к v. 12.

<sup>647</sup> Другие однокоренные названия демониц: *sa'lawiya* (ханаджри), *si'reh* и *sa'aliya* (утайби).

<sup>648</sup> *Stevens* 1931, 15f.

<sup>649</sup> *Stevens*, *ibid*.

<sup>650</sup> *Doughty* I: 54.

## Ифрит ('*ifrit*)

*Вот оно утро, и его ясное сияние рассеивает  
Ночь, когда оно стреляет искрами, как рубинами,  
Как делают дозорные ангелы, когда в ночи бросают  
Звезды в мятежных демонических 'афритов.*

– Абу Нувас, поэт

Как и для джиннов, когда *ġinn* – мн. ч., а *ġinni* – ед. ч., для обозначения ифритов в арабской грамматике '*ifrīt* используется для обозначения множественного числа, а '*ifrīti* – единственное число. Мн. '*aḡārūt*, надо полагать, — более поздняя форма.

В мусульманской мифологии ифриты представляются как класс inferнальных джиннов, отличающихся мощью и коварством. Ифритов иногда описывают как огромных крылатых существ из дыма, мужского или женского пола, которые живут под землей и часто населяют руины. Ифриты живут в обществе, структура которого напоминает древнеарабскую племенную, с вождями, родами и семьями. Как правило, они женятся друг на друге, но также могут вступать в брак с людьми, которые в результате именуются *munākaḥa al-ġinni*.<sup>651</sup>

Обычное оружие совершенно бессильно против них, но они восприимчивы к магии, чем пользуются люди для их порабощения или уничтожения. 'Ифриты чаще всего изображаются злобными и беспощадными, хотя, как и джинны, могут быть верующими или неверными, добрыми и злыми. Редкое появление слова *Ifrit* в Коране и в хадисах всегда сочетается со словом «джинны» во фразе «ифрит джиннов» и, вероятно, означает «мятежный». Слово впоследствии стало обозначать целый класс грозных, мятежных существ.

Слово '*ifrit*, вероятнее всего, есть заимствование пехлевийского *afrītan*,<sup>652</sup> что в современном фарси соответствует *āfrīd*, причастию

<sup>651</sup> Данное словосочетание не раз встречается у Ибн Хаджара ал-Хайтами (Fatawī al-hadīthiyya. 12. 49-54, 92-93, 171.)

<sup>652</sup> Ср. авест. *Afrīnat*; см.: об этом *Horn*, 39, а так же *Vullers*, I:44.

от *āfrīdan* «создавать»<sup>653</sup> и применяется в точной аналогии с араб. *maḥlūq* «творение», «сотворенное»<sup>654</sup>. Но в таком случае надо признать, что после заимствования начальный *алиф* превратился в *'aīn*.

Менее вероятно, что слово может быть связано с глаголом *'afara* «наносить пыль на кого-то», хотя в Lexicon 2:2089 и приводится фрагмент, где ифрит побеждает своего противника и забрасывает его пылью.<sup>655</sup> В словаре поэтов племени 'абс VI-VIII вв. во всяком случае, для данного корня используются лишь две глагольные породы: II *'affara* — пачкать пылью, и VII *in'afara* — запылиться.<sup>656</sup>

И мусульманский, и африканский фольклор в равной степени говорит о вампирическом духе, называемом *afrit*, или *afriti*, когда речь идет о большом количестве чего-либо.<sup>657</sup>

Нельзя игнорировать и такое значение слова, как «кочующий вампир».<sup>658</sup>

Ифритом может называться всякий человек, джинн и шайтан, если он отличается подавляющей мощью и злобными качествами.

<sup>653</sup> Shikand-Gūmānīk-Vijār, 226.

<sup>654</sup> Jeffery, 215.

<sup>655</sup> Ср. Winkler 1936, 9, 11; Hentschel 1956, 20. В Быт 3:19 Бог говорит Адаму: «Ты — пыль, и в пыль (к пыли) ты вернешься», т. е. ты рожден землей и в землю вернешься. В небиблейских источниках пыль отождествлялась со смертью и Нижним миром. В угаритском *afar* также связано со смертью и параллельно «земле» (*eret*) («мы поселили моих врагов в Нижнем мире, и в грязи (*afar*) теперь те, кто выступал против твоего брата»): *Die Keilalphabetische Texte aus Ugarit* 1. 10. II:24–25. В аккадском языке встречается выражение *epri in bit epri* «Дом пыли», которое использовалось для обозначения Преисподней (The Assyrian Dictionary. E. 246, s.v. “epri”). В Эпосе о Гильгамеше о Преисподней говорится: *ana ep-ri ša ĕribi anāku* «в Дом Пыли, куда я пришел» (Epic of Gilgameš // ANET. VII. Iv. 45:87).

<sup>656</sup> Полосин 1995, 331.

<sup>657</sup> В Тунисе джиннов воздуха называют *afarta* (ед. *afrit*). М. Дюбулоз-Лаффен, описывая верования Джербы, указывает на то, что здесь словом *'afrit* иногда обозначают хищную птицу, напоминающую орла. Однако чаще оно обозначает «фантастическую сущность, имеющую формы крылатого змея-дракона, иногда косматого, который движется по воздуху как вихрь и который, наподобие хищной птицы, пожирает цыплят, ягнят и маленьких детей (*bou mergoud*)»: Dubouloz-Laffin 1946, 259; также см.: *Idem.* 1950, 222–228.

<sup>658</sup> Jacobs 1900, 389–394. Lexicon, I: V, s.v. 'F-R. П. Эйхлер также подчеркивает важность корня *'afara* «бросать в пыль», и указывает на производное слово *'ifr*, «кабан, свинья, поросенок» (Eichler 1928, 13). Ср. Winkler 1936, 9.

В семантике арабского корня 'f-r сохранились значения «пыль» и «волосатость».<sup>659</sup> Прозвище *'ifrit* также может использоваться для характеристики лживых, но и умных людей. Наиболее часто слово встречается в Египте, где даже маленькие озорные дети называются *афарит*. Согласно представлениям арабов Египта и Магриба, именно ифриты тесно связаны с людьми. Это часто приводит человека к внезапной или насильственной смерти.<sup>660</sup> Э. Збинден называет ифритов особо порочными каринами.<sup>661</sup>

В народных верованиях Египта существуют и женские духи, *ифрита*; так обозначают ведьм, в отличие от *джинний*. Согласно некоторым представлениям, ифриты (*'afārīt*) могут быть злыми, «черными» (*'ifrīt aswad*), и добрыми, «белыми» (*'ifrīt abyad*). Но о них нет единого мнения.

В мусульманских легендах говорится о джиннах, сопровождающих различные световые явления. Так, Мухаммад, при своем вознесении, был огорожен пламенем ифрита; Габриэль учит Пророка молитве, через которую огонь удастся потушить, а самого ифрита изгнать.<sup>662</sup> По истории Абу 'Убейды, старый бедуинский шейх рассказывал ему, что когда-то, бродя в пустыне, он вдруг «увидел пламя огня перед собой, в котором можно было признать черты лица». Это был джинн.<sup>663</sup>

В Египте существуют представления, что ифриты могут жить в огне, поэтом при бросании чего-то в костер или домашний очаг следует произнести непременно *bismillahi ir-rahman ir-rahim*.<sup>664</sup> Вместе с тем, более крепки поверья, что местом их обитания является земля, поэтому их чаще именуют *ahl al-arḍ* или *ahl al-sufli* (жители подземного мира)<sup>665</sup> или попросту *tahtaniyyin*. Если сильно

<sup>659</sup> Canaan 1929, 60.

<sup>660</sup> Winkler 1936, 10.

<sup>661</sup> Zbinden, 5.

<sup>662</sup> Al-Muwatta, цит. в *Damiri*. s.v. *'ifrit*; II:151. Легенда об Абу Дугане описывает, что в ночное время товарищи Пророка были встревожены появлением демона в виде ежа, что проявлялось через «звук как визг мельничного жернова, жужжание, а также огни, наподобие молнии» (*Bayhaqi*. *Dala'il al-nubuwwa*, цит. в: *Damiri*. s.v. *qunfud*, II: 313).

<sup>663</sup> *Mas'udi* III: 332.

<sup>664</sup> О близких представлениях марокканских арабов об огне и пепле как излюбленном месте обитания джиннов, см.: *Westermarck* 1926, 293–295.

<sup>665</sup> Winkler 1931, 63.

топнуть по земле или по полу, то они способны появиться. Британская фольклористка В. Блэкман приводит в качестве примера историю, приключившуюся с одним коптским христианским мальчиком, когда тот сильно топал по полу дома. Когда он улегся спать, перед ним вырос ифрит и стал выцарапывать ему глаза. Мальчик взмолился: «О, прошу, не губи! Прости меня!» Но ифрит ответил: «Когда ты топал по земле, ты поранил моего сына в голову». Но тут мальчик сотворил крестное знамение, и ифрит исчез.<sup>666</sup>

Согласно известному хадису со слов Ибн Хурайры, ифрит мешал пророку молиться,<sup>667</sup> что может быть истолковано в пользу видимости джиннов, хотя здесь же признается, что джинны невидимы для человека.<sup>668</sup>

В комментарии Ибн Касира на *айат* 27:38–39 толкованию смысла слова ифрит уделено много места, при этом Муджахид видит в нем исполинского джинна, а Шу'айб называет его KWZN (чтение не ясно).

В Коране *'ifrit* (вар. *'afrit*) цитируется только один раз, в ссылке на джинни, который доставил трон царицы Савской по приказу царя Соломона.<sup>669</sup> Поскольку упоминание касается «ифрита из джиннов», логично предположить, что речь идет о целом классе могучих и непокорных существ. В тафсирах, например *Tafsir al-Mishbah* М. Курайша Шихаба, этим словом обозначаются очень сильные и умные джинны; «им нельзя навредить, равно, как и победить». Они могут исполнять тяжелую работу, что за пределами человеческих способностей. Например, упомянутое выше изготовление трона в подарок царице Балкис заняло всего полдня.

Термин *'ifrit* иногда неправильно применяется к «хорошим» джиннам (в Египте, к призраку умершего человека).<sup>670</sup>

<sup>666</sup> Blackman 1924. Как видим, вера в джиннов в Египте не только мусульманское явление: копты-христиане, считающие себя потомками древних египтян, также верят в 'ифритов.

<sup>667</sup> Nawawi 2: 5: 197.

<sup>668</sup> О семидесяти джиннах, возглавляемых Фукусом, служивших царю Соломону, сыну Давида, пишет ан-Надим: *al-Nadim* 1970, VIII: 2.

<sup>669</sup> EI 2. 3: 1050.

<sup>670</sup> «Modern Egyptians», Vol. I. Ch. x.



Истории, связывающие ифритов с мертвыми, многочисленны, но характерны только для Египта. Ифриты людей, умерших насильственной смертью, мыслятся как духи, населяющие места по соседству с местом смерти этих людей. По многочисленным свидетельствам, они описываются как непрерывно растущие призрачные белые тела или, в ряде случаев, могут выглядеть как собаки и кошки.

Существует поверье, что джинны каналов и рек суть ифриты утонувших людей. Поэтому тонущего было не принято спасать, — ведь это сделает его ифрит.

В Египте верят, что ифрит способен принять облик осла. Так, в книге Збиндена описывается случай гибели нескольких рабочих, после которой на месте аварии часто стали появляться их ифриты, перевоплощенные в ишаков. Кроме того, автор замечает, что на руинах Коптоса (древней части современного Кифта), что к северу от Луксора<sup>671</sup> были замечены семь огромных причудливых ослов, вид которых приняли ифриты. Такие воплощения ифритов должны отражать очень древние представления об этих демонах.<sup>672</sup>

Существует поверье, что ифрит также привыкает к крови того человека, которого убили или смертельно ранили. Конечно, этот ифрит не считается никем иным как смертным духом жертвы, которого привлекает ее жизнетворная кровь. Поэтому особенно важно проводить погребальную церемонию надлежащим образом, с тем, чтобы духи умерших нашли успокоение. Обычно погребению предшествует обряд в мечети, сопровождаемый чтением молитв. Затем процессия следует на кладбище, при этом плакальщики-мужчины высоко держат похоронные носилки, за которыми следуют женщины из семьи. Усопший укладывается на дно могилы головой к Мекке.

Предположительно, именно об ифритах сложилось представление как о тех, кто служил обладателям волшебных перстней, колец, ламп и т. д.<sup>673</sup>

---

<sup>671</sup> Жители Коптоса восстали против римских властей при императоре Диоклетиане (297 г.), за что город был полностью разрушен, а большинство населения вырезано.

<sup>672</sup> Zbinden, 7.

<sup>673</sup> Rose, 6.

В Марокко широкой известностью пользуется джинн, которого Эд. Вестермарк называет 'аллу-'*африт*; некогда он обитал в источнике под названием 'Айн 'Аллу. Этот джинн был убит «Мулай Идрисом, праправнуком пророка Мухаммада, основателем династии Идрисидов. Родник был расположен рядом со святилищем Мулай Идриса».<sup>674</sup>

Считается, что ифриты могут быть изгнаны с помощью заклинаний, железа и рубинов.

От имени *ифрит* появилось понятие *mu'afrat* «тот, в кого вселился ифрит».

## Марид (*mārid*, *marīd*)

Мариды – самое древнее из племен и самое уважаемое. Хотя они живут изолированно и немногочисленны, их считают самыми могущественными. По легенде, один из Маридов является родоначальником всех племен джиннов. Хозяева погоды, ветра и воды, Мариды живут на побережье и путешествуют в виде водных смерчей. Большинство Маридов оставило земли, населенные смертными, предпочитая воздержаться от участия в войне между соперничающими кланами джиннов. Мариды черпают силу из воды, предпочитают появляться в виде стариков, лошадей, дельфинов, ведя путешественников по правильному пути.

*Марид* (*marīd*) представлялся демоном огромных размеров, но в Коране упоминается только в связи с *шайтаном*, и всегда в значении «мятежный, непокорный» (К 4:117, 22:3 – *marīd*, и 37:7 – *mārid*).<sup>675</sup>

Маридов<sup>676</sup> описывают как духов, обитающих на островах.

Это непокорный и буйный, и в то же время самый мощный из джиннов. Он, в отличие от других своих собратьев, наиболее часто воплощается в человеческом облике (бедуины Северной Африке видят его как гигантского человека).

<sup>674</sup> Цит. по: Lebling, 168.

<sup>675</sup> От *marada* «быть мятежным»: *Wehr*, 1198 и *Lexicon* 2: 2705 и сл.

<sup>676</sup> *Mārid* – «тип дьяволов, чье имя значит 'мятежник', поскольку он взбунтовался против Бога» (*Tāğ* 11:165).

Местные легенды утверждают, что тот, кому доведется увидеть это огромное существо, теряет рассудок от ужаса.

Североарабское (Палестина) племя ханаджре также полагает, что эти джинны суть невидимые существа, которых ни человек, ни зверь не в силах поймать. Если оказаться по соседству с этими духами, то у людей возникает скованность движений, а животное спасается бегством.<sup>677</sup> Исходя из древних преданий, ифриты и марида постоянно воюют между собой. Есть сообщения, что у ифритов есть рабы из марида, и что марида может властвовать над ифритами, но с помощью магии.

Полагают, что 'ифриты — правоверные, а марида не имеют отношения к исламу. Они отъявленные *кафиры* и не терпят даже упоминания имени Всевышнего, так как поклоняются огню, ибо сами были созданы из него. Из коранических намеков можно заключить, что марида — демон, в то время как ифрит — джинни.

Прекрасно владея воинским искусством, марида проявляют невероятную жестокость в схватках. По бытующим представлениям, внешность их отталкивает, они легко перемещаются во времени и пространстве, стремятся к обогащению; способны превращаться в любое существо.

«(Марида) — в основном призраки злого свойства, при этом способные нарушить магические действия».<sup>678</sup>

Марида похищают людей и заставляют работать на себя. Испытывают слабость к противоположному человеческому полу и могут даже сожительствовать с ними, но, как правило, отличаются враждой к людям, сохраняя им верность только под влиянием магических сил.

*Марида* (мн. ч.) обладают обширными знаниями в магии и чаще других помогали царям и священникам, но не по своей воле.

Они также известны как «синие» джинны и чаще всего ассоциируется с джиннами, исполняющими желание. Кроме того, их представляли живущими в земле и называют также *ahl al-ard* или *tahtaniyya*, «жители подземного мира».

---

<sup>677</sup> Использованный источник — *Lebling*, 116.

<sup>678</sup> *El-Gawhary*, 200.

Против Маридов используют талисманы из меди, железа и нефрита.

### ‘Азаб/Зауба‘а (‘*azab/zauba‘a*)

Можно привести целый список удивительных природных явлений, которые приписывают к проделкам демонов и рассматривают как их игру. Например, мираж, в котором видят особенное творение джиннов.<sup>679</sup> К ним же относятся и пыльные бури.

Имена Азаб и Зауба обозначают духов вихрей и пылевых бурь/облаков. *Az-zawabi‘*, по оценке Джахиза,<sup>680</sup> были сыновьями *Zawba‘a*, джиннами. Их связывали с пылевыми бурями (*hum aṣḥāb ar-rahḡ wa al-qatām*), и поэтому пыльный вихрь называется *Abu Zaubā‘a*, *Umm Zaubā‘a* (а также *Zaubā‘a*). Но Зауба представлялась также способной принимать формы человека:

Одни источники говорят о Зауба‘а как об одном из шайтанов («В конце ночи ко мне пришли четыре шайтана, среди которых — зауба‘а»<sup>681</sup>), другие — как о главе джиннов, которые слушали откровения Мухаммада. Приводится имя «праведного джинна» из Нисибина.<sup>682</sup>

Арабы считают, что горячий ветер *ас-самум* есть результат деятельности Зауба‘а, и он пронизывает тело человека. Ибн Касир в комментарии на 15: 27 отмечает то, что джинны были сотворены *min nāri-s-samūm* «из огня самума».<sup>683</sup> Особенно сильное действие на человека ветер самум оказывает утром и ночью: в это время к нему присоединяются джинны. Пыльная буря считается борьбой или игрой между джиннами.<sup>684</sup> Во избежание ущерба дому и здоровью, принято в эти моменты кричать: «*Hadid! Hadid!*» или «*Hadid! Ya mashum!*», памятуя о том, что джинны не терпят

<sup>679</sup> В 1001 ночи: *ka'annaha sarāb baqī'at*<sup>in</sup> ....*yazḥarfuha aṣ-ṣaytān li-l-insān* (III: 59).

<sup>680</sup> *Ġāhiz* VI: 334.

<sup>681</sup> *Ġāhiz*, loc. cit.

<sup>682</sup> См.: *Lane* 1914, I: 36.

<sup>683</sup> *Damiri* I: 344. Крачковский: «из огня знойного: — из чистого огня».

<sup>684</sup> *ИИ* II: 42; *Yāqūt* III: 478; *Eichler*, 20.

присутствия железа, как и любого металла. Такова же суеверная реакция арабов на водяной смерч.<sup>685</sup>

Существует предание, относящееся ко времени халифа ал-Мутаиды и переданное Ахмадом б. ат-Тайибом и. Некий лекарь вылечил человека, укушенного скорпионом, вынув кусочек железа без острых граней: «он стал тереть им по тому месту, где уже распространился яд, приговаривая: «Во имя Аллаха!» и какое-то непонятные заклинания. Эти слова он произносил до тех пор, пока укушенный не сказал, что боль в руке совсем прошла.

История вновь убеждает нас в том, что джинн неразрывно связан со скорпионом, ибо средства борьбы с ними одинаковы.

## ‘Алуқ (‘*alūq*, ‘*alūq*)

В какой-то степени с гулями ассоциируются ‘алуки, которые являются вампирами. Этим же словом обозначаются, вероятно, вампиры в ветхозаветных Притчах: «‘*alūqah* имеет двух дочерей, которые плачут, взывая: «Дай! Дай!»».<sup>686</sup>

Еврейское ‘*alūqah* אַלֻקָּה может обозначать и простую пиявку, и, ввиду того, что ‘*alāqa* в арабской лексике имеет то же значение кровососа,<sup>687</sup> есть основание полагать, что в приведенном не вполне ясном тестаментарном пассаже имеется в виду именно это фольклорное существо,<sup>688</sup> женским воплощением которого была, возможно, Лилит.<sup>689</sup>

<sup>685</sup> Hughes, 136.

<sup>686</sup> Мишле 30: 15.

<sup>687</sup> ‘*Alaq* «кровь; сгустившаяся кровь», ср. Сура 96 «‘Алака».

<sup>688</sup> См.: Gaster, 807.

<sup>689</sup> Коран использует слово *alāq/alāqa* в специфическом контексте сотворения человека. Пиявка, прицепившийся объект, сгусток крови и глина – единственные подходящие значения. Значение "глина" не применимо, так как нет логического обоснования этому слову, и, кроме того, во многих других айатах о сотворении человека упоминается другое слово *sulala* (23: 12, 55: 14). Таким образом, остаются три значения: 1) цепкий; прицепившаяся вещь, 2) пиявка, 3) сгусток крови. Насколько можно об этом судить, эмбриону наибольшим образом свойственно слово «прицепившийся», поскольку он цепляется за матку с помощью пуповины.

Вместе с тем, если для определения слова *alāqa* заглянуть в один из важнейших арабских словарей Qamus al-Muhit, то получается, что *alāqa* – это

Видимо, не случайно эквивалентом еврейского имени Лилит в «Вульгате» использовалось слово «*lamia*» (вурдалак, упырь).

## Джанн (*ġann*)

*Джанны* — это оборотни, предпочитают держаться вдалеке от городов и бродить по пустыням. Они способны принимать форму вихрей и белых верблюдов. Они непредвзяты к людям, и были среди первых джиннов, с кем столкнулись люди. Они способны скрывать или раскрыть оазисы в пустыне, в зависимости от того, нравятся им или не нравятся путники, поэтому уважаются караванщиками. Считается, что джанны — враги ифритов и гулей.<sup>690</sup>

## Наснас (*naşnaş*)

*Наснас* представляет собой довольно слабых джиннов, гибридов человекоподобных животных и, возможно, именно этим можно объяснить некоторые из встреч людей с загадочными существами.

Согласно легенде, джинны взяли во владение землю, где стоял Убар. Странные джиннообразные существа, называемые *nasnas* /*nishnas* (половина лица) бродили по земле, внешне напоминая людей с половиной головы, одним глазом, одной стороной тела и одной ногой. Ни один человек не посмел войти в эти земли, и поэтому *nişnaş* уничтожили все посевы, которые здесь выращивались.<sup>691</sup> Они описываются или как джинны особого типа, или как бывшие жители Убара, которые были наказаны Аллахом, будучи превращенными в чудовищ. Кстати, говорят, что верблюды племени махра восточного Йемена и западного Омана происходят

---

сгусток крови. Поэтому, видимо, переводчики Корана перевели слово *alaq* как сгусток, что, в общем, противоречит значению "прицепившийся" в К 96: 2.

<sup>690</sup> В классическом арабском языке *ġann* — имя собирательное для обозначения «демонского рода», противостоящего роду людскому (*Prémare*, 2:246).

<sup>691</sup> Интересно отметить, что демоническое имя *nishnas* используется современными зоологами для обозначения белоногого подвиды живущей в земле мартышки-гусара (*Erythrocebus patas pyrrhonotus*). Водится в восточной части Западной Африки.

от верблюдов тех джиннов, что завладели руинами Убара.<sup>692</sup> По данным Эдварда Лейна, наснасы также были найдены в лесах Йемена.<sup>693</sup> Один из них был пойман и доставлен к халифу Аббасидов ал-Мутаваккилу в Багдад; как сообщает Лейн, наснасы напоминают по внешнему виду человеку, за исключением того, что у них только половина лица, которое, мол, встроено в его грудь, и хвост, напоминающий овечий.<sup>694</sup> Кроме того, отмечается, что люди йеменской области Хадрамаут охотились и ели *nişnaş*, и они сообщили, что плоть их была сладкой.

Это существо, как говорят, можно найти только в этой стране. Лейн ссылается на некоего человека, вероятно, англичанина, который посетил Йемен и подтвердил, что лично видел захваченного *nişnaş*, «который взывал к милосердию, заклиная его то Богом, то им самим». Ни один человек не живет в этой части пустыни (Руб' ал-Хали), одной из самых удаленных и неприветливых в мире, но этого нельзя сказать о джиннах. Ранние исследователи Аравии, такие как Т. Лоуренс, Джон Филби и Бертрам Томас, были очарованы легендой об Убаре, и все они искали потерянный город во время своих путешествий по Аравии. Филби сообщил, что в 1917 году, к югу от Сайха — главного города в оазисе Афладж (на северной окраине Руб' ал-Хали) — он увидел руины древнего здания, и подумал, что они могут быть связаны с Убаром. Его товарищи бедуины сказали ему, что это здание именовалось *Кусайрат 'Ад* (дворец 'Ад), названное так в честь легендарного племени 'адитов, которые построили Убар под началом царя Шаддада.

Ранние арабские хроники упоминают Шаддада б. 'Ада. Об Убаре говорится, что это — древний город, берущий начало за III тыс. лет до н. э. и погибший в I в. У города было много имен: 'Ад, Убар, Вибар, Вубр, Ирам, Ирем, Ирам зат ал-'Имади (Ирам с колоннами), причем последнее наименование конкретно упоминается в Коране (К 89:7). Ранние арабские хроники утверждают, что город был построен могущественным царем Шаддадом сыном 'Ада. Проектируя город согласно своим

---

<sup>692</sup> Thomas, 161.

<sup>693</sup> См.: Прим. 21 Эд. Лэйна к *Arabian Nights*.

<sup>694</sup> Ibid.

представлениям о Рае, Шаддад приказал строить его из золота и серебра вместо камней. Его стены были усеяны драгоценными камнями. Согласно легенде, Убар имел сто тысяч дворцов, поддерживаемых огромными колоннами из рубина и аквамарина. Город утопал в садах и цветниках, дополняя картину Рая. Высокомерие Шаддада в попытке воссоздать рай его и погубило. Во время его поездки налетела ужасная песчаная буря, покрывшая его и всю свиту, влествие чего новый город был поглощен песками, и никто уже его не видел и не заселил вновь.<sup>695</sup>

Филби позже писал, что эти руины не могли быть настолько древними, и, вероятно, датируются средневековьем.<sup>696</sup> Его проводники из бедуинов сказали, что столица Убар была на самом деле далеко на юге, вблизи границы с областью Хадрамаута<sup>697</sup> — там, где были найдены джинны *nişnaş*.<sup>698</sup>

Хасан аш-Шаами классифицировал десятки арабских народных сказок в кластер 327В (Карлик и гигант), в которых главными

<sup>695</sup> Тексты с преданиями об адитах: *Tab. Tariḥ*. 1: 231–244; он же. *Tafsir*, 8: 152–157; 10: 35–38; *Ta'labī. Arā'is al-mağālis fi qīṣaṣ al-anbiyā'*, 35–38, 81–84.

<sup>696</sup> *Philby*, 87.

<sup>697</sup> В начале 90-х годов XX в. человеком, обнаружившим этот некогда мифический город в южной части Аравийского полуострова, стал археолог-любитель Николас Клэпп (Nicholas Clapp), см.: *Thomas H. Maugh. Ubar, Fabled Lost City, Found by LA Team:: Archeology: NASA aided in finding the ancient Arab town, once the center of frankincense trade // The Los Angeles Times*, 5 (February 1992). С привлечением аэрофотосъемки средствами НАСА и подтверждением наличия многих дорог, пересекающихся в одной точке, было найдено место расположения города Убар, память о котором сохранилась в преданиях многих арабских племен и в Коране. С помощью трехмерной графической технологии ученые восстановили внешний вид этих колонн, и подтвердили, что обнаруженное населенное место и есть упоминаемый в Коране город 'адитов Ирам, что вновь подтверждает феномен Корана: «Неужели ты не видел того, что сделал твой Господь с [народом] 'Ада? С народом Ирама, воздвигшим величавые колонны, подобных которым не было создано ни в одной стране?» (К 89:6–8). Южноаравийское происхождение адитов вряд ли может быть принято. При этом слово 'ад хорошо известно как родовое и племенное имя по североаравийским (сафайтским) надписям времени джахилии. См.: *Harding. Index*, 408. Несколько личных имен, созвучных имени 'ад, есть и в надписях Центральной Аравии. См.: *Robin*, 170. Говоря о Северной Аравии II в. имя некоего народа *oaditae*, напоминающее 'ад, приводит Птолемей: *Птолем.* VI, 7, 138. Привлекает указание Ибн аз-Зибасра из племени фикр на то, что адиты, как и джурхумиты, жили в Мекке до курайшитов (ИН I: 38).

<sup>698</sup> *Philby*, 93.



действующими персонажами выступают *Nuṣṣ-nuṣaiṣ* («Половина») и *Hdaydūn*.<sup>699</sup> К этим сообщениям примыкает мотив (G415.1) о гулях:

‘Гуль представляется сестрой человека и приглашает его пожить в ее доме’.<sup>700</sup>

О *niṣnaṣ* говорят как об отпрысках шикка (*ṣiqq*, см ниже) и человека. Они упоминаются в сказках как довольно дружелюбные, с человеческими чертами, в отличие от дьявольских *ṣiqq*. *Hasnas* упоминается в истории о мудреце и ученом из «Тысячи и одной ночи».

## Будух (*budūḥ*)

*Budūḥ* почитается как демоница (физической) любви.

Слово «*Budūḥ*» считают волшебным, ведь в разных сочетаниях оно образует с восемью буквами простой магический квадрат, сумма чисел каждого ряда которой всегда равняется 15.

Данный магический квадрат изучался великим суфием Ал-Газали,<sup>701</sup> и постепенно стал талисманом, печатью, «основой и отправной точкой всей науки мудрости» (*‘ilm al-hurūf*). Другие возводят формулу к Адаму, от которого она, в конце концов, дошла до ал-Газали.

Вместе с тем, альтернативным предложением о происхождении имени Будух называется арамео-иранское название планеты и богини Венеры Бидухт. Широко распространено мнение, что для вызывания джинни Будух нужно написать ее имя в виде букв или цифр. Слово “*budūḥ*” представляет собой математическую структуру, буквы которой составляют перечень цифр 2-4-6-8; поэтому его предполагаемая сила так или иначе связывается со статусом Божественного имени.<sup>702</sup>

<sup>699</sup> *El-Shamy* 1995, 1001.

<sup>700</sup> *Ibid*, 1073.

<sup>701</sup> *Al-Durra al-fāhira fi kaṣf ‘ulum al-aḥira*.

<sup>702</sup> См. “*Budūḥ*” / *El2*; *Harrison*, 46; *Shadrach*, 13–25, 43–47; *Canaan* 1938, 148; *Francis*, 146–47.

## Шикк (*šiqq*)

*Šiqq* — низкая форма джиннов, половинчатое существо (от араб. *šaqqa* раскалывать, рассекать и *šiqqa* щепка, обломок), или, буквально, сформированное только наполовину и, таким образом, чудовищное на вид. Кроме того, слово означает «усталость или изнеможение, или упадок сил, который, например, следует после долгого путешествия» (Lexicon), и имя демона связано, вероятнее всего, с этим смыслом. Некоторые арабские источники говорят о *šiqq* как о *nasnās*, что и означает «половину» и «видна только одна половина». <sup>703</sup> В сказках мотивы с «человеком с половиной тела» и «односторонним человеком» хорошо известны. <sup>704</sup> В доисламских арабских сообщениях выделяется рассказ об Алкауме б. Сафване ал-Кинани, который как-то в ясную ночь отправился верхом на осле в Мекку. Он достиг места, называемого Йахуман (Yaḥūman), и там ему повстречался *шикк* с мечом в руке; они стали драться, и в конце поединка оба упали замертво. <sup>705</sup>

С приходом ислама *šiqq* продолжал существовать в памяти людей, веривших в его реальность. Например, согласно ал-Джахизу, это существо было известно, как «вид джинна, что появляется перед путником с тем, чтобы убить его через испуг или в результате удара». <sup>706</sup> Тем не менее, внешний вид шикка был необычным и странным: «один глаз, одна рука и одна нога». О таком «дьявольском существе, которое выглядело как полчеловека», упоминает и Казвини. <sup>707</sup> Мас'уди пишет, что арабы времени джахилии говорили: «Есть джинны, которые имеют облик половины человека (*niṣf insān*), являются людям во время путешествий в пустынных местах и называются «половинка (*šiqq*)». <sup>708</sup>

История знает прорицателя с именем Шикк. Ибн Халликан упоминает двоих кахинов, Шикка и Сатиха, <sup>709</sup> которых называли

<sup>703</sup> См.: источники в: *Arabian Nights' Encyclopedia*, I:535.

<sup>704</sup> *Thompson* 1904, I; *El-Shamy* 1995, 163.

<sup>705</sup> *Qazwīnī* 1980, 237; *Dimīrī* 1978, 601–602; *Ġāhiz* 1969, 206–207; *Zamaḥṣārī* 1976:379–380.

<sup>706</sup> *Ġāhiz* 1969, 206.

<sup>707</sup> *Qazwīnī* 237.

<sup>708</sup> *Mas'udi* 2:161.

<sup>709</sup> *Ibn Ḥallikan. Wafayat al-a'yan*. Ed. Wüstenfeld. Fasc. 3, v, no. 212.

*a'āḡīb ad-dunyā* «чудесами света», принимая во внимание их уродство: Сатих родился крайне немощным (*da'if*), не мог ни сидеть прямо, ни держать голову. О Шикке сообщается, что это был получеловек (*naṣf insān*), с одной рукой, одной ногой и одним глазом. О нем говорят как о судье или о мифической фигуре, прожившем 600 или 300 лет.<sup>710</sup> Он был предком Халида ал-Касри. Дамири отмечает, что повторение этого имени прилагается только к половине человека.<sup>711</sup>

Как уже говорилось выше, Хасан аш-Шахи классифицировал десятки арабских народных сказок, принадлежащих к категории 327B («Карлик и Гигант»), с главными героями по имени Nuss-nusais («Половина») и Ḥdaydūn.<sup>712</sup> Кроме того, к ним близок мотив (G415.1) «Людоедка представляет собой мужнину сестру и приглашает его жить в ее доме».<sup>713</sup> Опять же, легенда о получеловеке не исчезла в народном воображении, хотя упоминаемый в народных сказках персонаж имеет человеческие черты и обладает дружелюбным характером, в отличие от дьявольских шикков или наснасов.

Ал-Джахиз, среди прочих демонимов, приводит также те, что у других авторов встречаются редко. Вот перевод его отрывка (Fol. 55'), где он задается рядом конкретных вопросов (*masā'il*):

«Кто такие Šiniqnāq, и Šayṣabān, и Tankawir, и Derkāḏāb? (2) Кто убил жену Ибн Акила? (3) И кто задушил Гариду? (4) Кем был *ḫamiḥ* (глашатай) Са'да? (5) И расскажите нам про Абу Укайша (*Uqaiṣ*), (6) и сыновьях Лабны, и кто был ее мужем, (7) и о сыновьях Газвана (*Gazwān*) и его жены, (8) и о Самлаке, и о Зауба (*Zaubā*), и ал-Майдане (*Maidān*), (9) и об ат-Таффаре-Глубокой глотке (*wa 'an at-taffār dī-r-ruqba*), (10) и Асафе (визире Соломона), и кто из них предал детей из Сулайма (*Sulaim*), (11) и об Узайкише (*Uzaiqiṣ*), имени собаки пещерного народа (Коран XVIII), и почему собаки не лаяли на тех, кому было дано их имя, и где это предписано контрактом (*kitāb šarṭihim*), (12) и то, что говорит Ибн Аббас о мышли, обезьяне и свинье, равно как о слоне и зайце, пауке и утрях, что все они претерпят превращения, и правдоподобна ли эта традиция, (13) и как могло случиться, что являются газели, лошади джиннов, (14), и что из всего этого трансформируются гули, и речь не просто о копытах, и почему они умирают в виде змеи, и живут во второй раз? (15) И почему у

<sup>710</sup> *Ibn Duraid*, 303, *Mas'udi* III: 352, 364, 395 и *Aḡani* XIX: 53.

<sup>711</sup> *Dimīrī* II: 61.

<sup>712</sup> *El-Shamy* 2004, 1001.

<sup>713</sup> *El-Shamy* 2004, 1073

колдунов, восседающих на зверях, большие кувшины (*al-rāwāqīd*), (16) и какова была семья у Си'лāt б. Йарбу, (17) и какова разница между ними и Абдаллой б. Хилалем? (18) А что сделала девушка, которая была названа Басир (*Baṣīr*), согласно (*'ala yaday*) Джарме и Абу Мансуру, и почему так разъярен Музхиб (*Mudḥhib*), и почему его лицо измождено (*maḍa 'ala waḡhihi ṣafṣafun*)? (19) В чем разница между гулями и силат, (20) и между Шайтаном ал-хаср (*ḥaṣr*) и Шайтаном хамата (*hamāta*)?» <...> (27) И что с курицей и яйцом (*baīḍat al-'uqri*), что рассматривают женщины? И почему так трудно найти *Anūq*? (28), а красивый конь оплодотворяется? (*al-ablaq al-'aḡūq*) (33), и что происходит днем с печенью меч-рыбы?<sup>714</sup>

Кроме забавных курьезов, эти вопросы содержат важные ссылки на некоторые старые повествования с народными корнями. Хотя, в сущности, ал-Джахиз оказался не в состоянии дать ответы на большинство из них, как в случаях 2–7, 9–11, 18, 33–34 и др., здесь помогли другие источники (например, Мас'уди). Некоторые имена собственные могут быть искажениями. Упоминаемых в (8) джиннов *Samlaqa* и *Zauba'a* называет и Мас'уди<sup>715</sup>, вместе с перечнем, относящимся к кахину-прорицателю. Собака Узайкиш из *Семи спящих* (11) обычно называется Китмир (*Qīṭmīr*). В вопросе 18 упоминается *Mudḥhib*, который представляет собой духа-мучителя (*mu'adhib*).

О зоологических топиках в вопросах можно сказать, что они, скорее всего, основаны на реальных, хотя и не всегда точных наблюдениях. Сюжеты 27, 28 известны как заимствования.<sup>716</sup>

Есть и менее значительные джинны, среди которых выделяются гаддар (*ḡaddār*) и далхан (*dalhān*).

Джинны-гаддары (*ḡaddār*), согласно описаниям, обитают на границе с Йеменом, в Тихаме, а также во Внутреннем Египте. Они завлекают людей за собой, подвергают их мучительным пыткам или просто запугивают, а затем исчезают.

Наконец, далханы (*dalhān*) или дилхабы (*dilhāb*), согласно ал-Казвини, суть демоны, населяющие морские острова, и имеют человеческие формы и черты. Передвигаются верхом на страусах. Питаются мясом тех, кого выбросит на морской берег после кораблекрушения. Сохранилась история, как далхан напал на судно

<sup>714</sup> *Vloten*, 172.

<sup>715</sup> *Mas'udi* III: 352, 364, 395, 396

<sup>716</sup> см. *Lexicon* I, v. *ablaq*, *anwaq*, *'aqar*.

и хотел захватить всю команду; но с ним сумели договориться. Однако затем он издал такой крик, что поверг всех ниц, и тогда он их забрал.<sup>717</sup>



В связи с приведенной типологией сверхъестественных существ, необходимо внести следующие добавления, основанные на базе египетских исследований.

- Низшим классом джиннов являются *'afāriṭ*.
- Над ними — джинны *marada*. Оба эти класса обитают на земле, их считают *Ahl al-arḍ* «народом земли».
- Джиннами управляют семь князей, из которых низшим является князь мазхаба (*madhab*), и высшим — *Maimun*.
- *Al-arwāḥ ar-ruḥaniyya* стоят над джиннами.
- Они находятся под контролем *mala'ika falakiyya* (ангелы планетарных сфер).
- Следующие за ними *mala'ika qurbiyya* (ангелы, которые расположены ближе к Аллаху). Именно они держат престол (*'ars*) Аллаха.
- Этот класс ангелов управляет от имени Аллаха.
- Человек знает все имена Аллаха (*asma' al-ḥusnā*) и, следовательно, находится на вершине иерархии создания.<sup>718</sup>

Согласно другой классификации, приводимой арабскими лингвистами, категории джиннов следующие: (i) джинны (вообще); (ii) *Amir*, или «населник», «житель», если джинн живет в домах вместе с людьми; (iii) *Arwah*, или духи, вступающие в контакт с детьми; (iv) *Ṣaytan* или *Satan*, если джинн злобный; (v) если он еще

<sup>717</sup> Qazwīnī 1980: 237; Hughes, 137.

<sup>718</sup> Winkler 1936, 14. В виде глоссы добавлю, что главным назначением мусульманских четок *tasbeḥ* (100 бусин) является перечисление 99 имен Аллаха. Здесь, однако, надо заметить, что, во-первых, четки появились около 800 г. до н. э. в культе богини Астарты, во-вторых, что они сохранились и в римской католической церкви с аналогичным назначением перечисления молитв (59 бусин), и, наконец, что одним из первоначальных назначений четок было изгнание дьявола: Zwemer 1920, 27f.

хуже, то его называют *marid* или демон; (vi) *Ifrit*, если он еще хуже, и при этом силен.<sup>719</sup>

Местом обитания демонов считается самое нижнее небо.<sup>720</sup> Но их предводитель Иблис находится в геенне огненной. В своем комментарии к Корану Ибн Касир описывает ужасные мучения от пытки преисподней. Некоторые специфические детали этого места сообщают поэт Абу-л-'Ала ал-Ма'арри и мистик Ибн 'Араби, при этом дается описание Иблиса как владыки ада и его закованного в кандалы узника; последний выступает как предтеча дантовского Люцифера, стражника дороги к чистилищу в Девятом круге ада.<sup>721</sup>

Нужно добавить, что довольно близкие представления о демонах нижнего неба были характерны и для эллинистического мира, хотя здесь они, в отличие от иудео-христианского и исламского понимания, далеко не всегда рассматривались как враждебные силы.

Вполне определенное место уделяет доисламским и исламским представлениям о джиннах Д. Макдональд. Так, им приводится эпизод, произошедший, по преданию, с поэтом Хасаном б. Сабитом, близким другом Мухаммада, часто восхваляемым им в своих стихах. Согласно данной истории, Хасаном овладела женщина-джинн и заставила его читать стихи.

«Она встретила его на одной из улиц Медины, схватила его, повалила наземь и принудила к произнесению трех стихов. Поэтому он стал поэтом, и его произведения приходили к нему, как и к другим арабским поэтам, через непосредственное внушение (*wahi*) джиннами. Он относил себя к «братьям джиннов» (т. е. поэтам — *И.Н.*), а джинны «сочиняли за него стихи». Хасан говорит о том, как стихи нисходили, т. е. ниспосылались ему в ночную пору. «Примечательно то, что выражения, которые он использует в своих стихах, — точно те же, что уже были «ниспосланы», т. е. откровение Корана».<sup>722</sup>

---

<sup>719</sup> Šibli, Akam.

<sup>720</sup> См.: общие сведения о демонах и злых духах в иудаизме: Barton 1911. Ср. Daniélou, 174f.

<sup>721</sup> Palacios, 58, 92.

<sup>722</sup> Macdonald 1906, 18. Ср. Ruthven, 37.

Можно заметить, что между терминами, используемыми в истории Хасана б. Сабита, и в первом откровении Мухаммада, угадываются достаточно близкие параллели.

«Мухаммад был стиснут ангелом Джибрилем, заставившим озвучить данное ему внушение».

Обращает на себя внимание, что Джибрил назван здесь *карином*, т. е. союзником Мухаммада,<sup>723</sup> и то же самое слово используется для джинна, овладевшего поэтом. Надо заметить, что и для действий архангела, и для джинна используется один и тот же глагол *nafatha* («извергать внушение»)).<sup>724</sup> Что до термина карин, то важно указать на следующее. Согласно Ибн Мас'уду, Посланник Аллаха сказал:

«Нет среди вас ни одного, кому бы джинн не был назначен постоянным спутником». Они сказали: "И ты тоже, о Посланник Аллаха? Он сказал: «Я тоже, но Аллах помог мне, и он покорился, так что он помогает мне делать только добро»».<sup>725</sup>

Ан-Навави говорит в своем комментарии к хадисам Муслима:

«"Он покорился" ... значит: он стал верующим мусульманином. Это очевидный смысл. Ал-Кади сказал: Знайте, что вся община согласна с тем, что Пророк был защищен от шайтана, физически и умственно, а также в отношении своей речи. Этот хадис содержит ссылку на предупреждение против *фитны* (искушение, испытание) и нащепываний Карина. Мы знаем, что он с нами, мы должны остерегаться его как можно больше»».<sup>726</sup>

В представлении доисламских арабов стихи внушаются джиннами (шайтанами), т. е. поэт находится в постоянном контакте с демоном. Поэт ал-Муфаддал так говорит о поэтах:

«И сообщил он, что известно среди арабов,  
что у каждого поэта есть шайтан,  
говорящий стихи на его языке и,  
несомненно, они – в размере *раджаз*»».<sup>727</sup>

Более того, есть стихи, в которых именно джиннам приписывается то или иное природное явление, например,

<sup>723</sup> О терминах *qarin* и *qarina* см.: ниже.

<sup>724</sup> Abh. I: 3.

<sup>725</sup> Муслим 2: 814.

<sup>726</sup> *Al-Nawawi* 17: 175.

<sup>727</sup> Цит. по: *Hamaḍani. Maqamat*, 137.

отдаленные раскаты грома воспринимаются в те далекие времена, как ворчание или рычание джинна:

*wa-l-jinnu tafragu ḥawla ḡābāti-l-falā bi-hamāhimin wa-damādimin.*

И джинны боятся во время дождя в пустыне, и гремят, и разрушают.<sup>728</sup>

Согласно ат-Табари, Мухаммад сам первоначально боялся, что его откровения могли низойти на него не божественным образом, а являлись следствием внушения джиннов.<sup>729</sup> Выдвигавшие эти обвинения ставили своей целью дискредитировать, таким образом, серьезность претензий Мухаммада, низводя его откровения до уровня нашептываний и инспираций демонов.

Несмотря на эти сомнения, его жена Хадиджа и племянник Варака, среди прочих, сумели убедить Посланника Аллаха, что откровения были внушены божественным способом.

Древние арабы высоко ценили поэтический талант, и поэтов почитали за лиц, приближенных к божествам. Влияние их мыслилось как сверхъестественное, и в общественном сознании они занимали место между полубогами и предсказателями.<sup>730</sup> Таким образом, можно предположить, почему поэта стали демонизировать, и кого именно арабы подразумевали под именем *Ginn*.

Тот же процесс мы можем наблюдать при переосмыслении языческих богов арабским исламом. С мусульманской точки зрения, арабские язычники были поклонниками джиннов (*'ibād al-ḡinn*), и такие неوفиты первого мусульманского поколения, как ал-А'са и Бугайр, брат Ка'ба б. Зухайра, стали называть эту веру язычеством сразу после того, как сами отказались от поклонения шайтану, то есть джиннам.<sup>731</sup>

<sup>728</sup> 'Ant. 117, 8.

<sup>729</sup> *Al-Tabari* 2: 207: «После того, как Посланник Аллаха упомянул получение откровения, он заявил: Я никогда не питал отвращения к кому-либо больше, чем к поэту или сумасшедшему. Не могу на них даже смотреть. Я никому из курайшитов не скажу о моем откровении».

<sup>730</sup> *Abh.* I: 44; *Reste*, 80, 140.

<sup>731</sup> *ИИ*, I: 858, 2; *Abh.* I: 112. В стихах доисламского поэта Хасана б. Сабита почитание шайтана прямо противопоставляется почитанию Аллаха, см.: *Aḡanī* XIII, 170, 16: «Вы молитесь Аллаху, а в действительности направляете все свои молитвы к Шайтану»; это место отсутствует в *Diwan*, 100, равно как и в повторе отрывков в *Aḡanī* XIV: 6, 21 и сл.



Некоторые средневековые критики ставят, в частности, Зухайра б. Аби Салмā выше всех древних поэтов, и возможно, благодаря этому и родилась легенда о встрече старца Зухайра с пророком Мухаммадом, который, признавая талант поэта, будто бы воскликнул:

*Allahumma a'idnī min šayṭānihi*  
«О Аллах! Защити меня от сидящего в нем шайтана!». <sup>732</sup>

Что касается обычного глагола, используемого в Коране для передачи внушения, то это *auha* (К 2: 97).

В представлении доисламских арабов поэт находится в постоянном контакте с демоном. <sup>733</sup>

Считалось, что при сложении стихов поэт впадал в экстаз. О связи понятий покрытия и впадения в экстаз можно найти примеры не только в арабской литературе.

Так, в еврейском глагол כָּסַף, означающий «закрывать, скрывать», используется также в значении «впадать в экстаз» (Ис. 57:16) и «слабеть» (Ион 3:8). Есть и общий между двумя языками глагол גָּלַף (араб. *ghalaf*), который в породах Pu'al и Hitpa'el значит «впадать в экстаз». <sup>734</sup> Добавлю сюда и пример из сирийского: ܠܬܝܠܦ «покрывать». Пассивная форма *tešē* засвидетельствована в современном ливанском диалекте кфар абида, где имеет значение «впадать в экстаз». <sup>735</sup>

При выкрикивании неприятеля или соперника поэт обычно заявлял: *mā nafart ġinnī* «Мои джинны меня не оставили» <sup>736</sup>, что должно было означать, что его талант и способность к высмеиванию не оскудели. Именно последнего опасался Мухаммад, когда воззвал к Аллаху о спасении. Как можно понять, при встрече с Зухайром он просил Аллаха избавить его не от их злых духов (как переводили эту фразу раньше), а от их издевательских стихов. <sup>737</sup> Столь же показательно прямое указание

<sup>732</sup> И. Гольдциер резонно считает, что под шайтанством здесь имеется в виду *Spotversen* «насмешки поэтов»: *Goldziher* 1891, 687.

<sup>733</sup> EI, Vol. 1.0:1999, *šā'ir*.

<sup>734</sup> *Wensinck* 1920, 509.

<sup>735</sup> *Feghali* 1919. Vol. 1, 56.

<sup>736</sup> *Ham*, 182, v. 2.

<sup>737</sup> *Goldziher* 1891, 687–688. Согласно преданию, этими насмешниками были пятеро вождей курайшитов, и они постоянно старались унижить Посланника

Корана на то, что в племени курайш в начале миссионерства Мухаммада на него смотрели как на поэта-*маджнуна*<sup>738</sup> (К 37: 34–36):

«Ведь они, когда им говорили: «Нет бога, кроме Аллаха!», — возносились (*yastakbirun*) и говорили: «Разве мы в самом деле оставим богов наших? Что, нам бросить своих богов из-за поэта одержимого?»<sup>739</sup>

Но его, вероятно, могли считать также *кахином* (К 69: 42, 52: 29) и *сахиром*, т. е. волшебником-колдуном (К 38: 3, 51: 52).<sup>740</sup> Все эти обвинения предполагали, что у пророческих переживаний Мухаммада суть сверхъестественное происхождение, однако упор в них делается на демоническую составляющую, с тем, чтобы дискредитировать те сентенции и предостережения, о которых говорится в откровении; они не обязательно истинны. В Коране есть два отрывка, К 81: 15–27 и 53: 1–18, в которых «реальность видений Мухаммада выдвинута в качестве аргумента для опровержения им предположительно демонического происхождения».<sup>741</sup>

Аллаха: их звали Валид б. ал-Мугайера, 'Ас б. Вайл, Харис б. Кайс, Асвад б. Йагут и Асвад б. Мутталиб. Архангелу Джабраилу достаточно было сделать указание на их нечестие: Валид проходил мимо лавки изготовителя стрел, одна стрела зацепилась за его полу, он не обратил на это внимания, и стрела прорезала у него на ноге артерию, отчего он и умер. 'Ас занозил себе ногу, сделалась опухоль, и он тоже умер. Харис умер от носового кровотечения. Асвад же почернел и умер от удара жгучего ветра *сем*. Асвад б. Мутталиб начал страдать глазной болезнью и однажды, ударившись головой об стену, упал и вскоре умер.

<sup>738</sup> Нужно сказать, что история о Лейле и Маджнуне предположительно имеет доисламские корни, в которой герои имеют реальные прототипы. Так, традиция считает, что Маджнун — это прозвище человека, которого звали Кайс б. ал-Мулаваха из племени бану 'Амир.

<sup>739</sup> Ср. К 69: 41, 52: 30, 81: 22, 68: 2. Коран ясно дает понять, что современным Мухаммаду мекканцам Аллах был хорошо знаком; его признавали Творцом и Создателем (К 31: 24), и ему были подчинены другие боги. Конечно, такое признание не имело ничего близкого ни с иудаизмом, ни с христианством, бывшими исключительными религиями. И оппозиция мекканцев Мухаммаду стала проявляться только после того, как он провозгласил исключительность поклонения Аллаху.

<sup>740</sup> Отмечу, что в двух айатах мекканского периода «колдун» и «одержимый» соседствуют (К 51: 38–39 и 51: 52).

<sup>741</sup> *Yomn* (пер.), 169.

Ар-Рафи'и в своей «Истории арабской литературы» приводит список имен шайтанов поэтов, среди которых упоминает Лафиза б. Лахиза, «спутника (*ṣāhib*)» Имрулькайса, Мисхала б. Асаса, сахиба-спутника ал-А'ши Кайса, и Хазира б. Махира, сахиба-спутника ан-Набиги.<sup>742</sup>

Как и до ислама, так и в наше время в народной среде ряда арабских стран некоторые отдельные территории считаются обиталищем джиннов. Так, Хигар (город мертвых со времен Самуда), кладбища и отдаленные места считались их излюбленными прибежищами. При вступлении в означенные пределы надлежало произнести охранную формулу, дабы изгнать джиннов. Согласно существовавшим представлениям, они появляются в ночное время и исчезают с приходом зари. Согласно хадисам, когда бы Мухаммад ни менял свою стоянку, он всегда выкрикивал *такбир*, чтобы избавиться от них.

О присутствии джинна так же свидетельствовал смерч, или же это — свидетельство битвы между двумя кланами джиннов.<sup>743</sup> Джинны, по некоторым описаниям, способны свистеть и играть на трубе.<sup>744</sup> В традиции довольно часты сюжеты, повествующие о загадочных звуках, которые заставляют ночных путников верить, что эти звуки указывают на присутствии в пустыне джиннов. Наиболее опасным считается глухой рев, называемый '*azif al-ġinn* «завывание джиннов». Согласно арабским словарям, то же выражение используется для игры на музыкальных инструментах,<sup>745</sup> а также воркования голубя (от '*azf* «горлица»).<sup>746</sup> В зависимости от того, сильный или слабый рев слышится, он становится сравнимым либо с громом, либо, хотя и реже, с тонами музыкальных инструментов. Так, в сборнике Мухаммада Т. ал-Бекри приводится следующий стих:

<sup>742</sup> *Rafi'i* 3: 60.

<sup>743</sup> Джахиз называет их словом *zawābi'*, причем не уточняет, что имеется в виду, песчаный вихрь или джинны, что сопутствуют или вызывают его (*Vloten*, 180). Песчаные бури описываются в ряде арабских легенд как видимые знаки борьбы между джиннами (II, II: 42; *Yāqūt* III: 478).

<sup>744</sup> Таḡ 6: 197, со ссылкой на хадис Ибн Аббаса: «Джинны играют всю ночь между двух камней Сафы и Марвы».

<sup>745</sup> Hud, 265: 3; Tab. II: 403:3; I: 928:16; II I: 26, 16.

<sup>746</sup> Agh. XIX: 112:1.

«Как будто бы джинны шумно играют на музыкальных инструментах (*'azfa al-ġinn bi-l-aḥzāg*), а в игре – тоска песен цимбалистов (*ḥanīnu l-zaġili l-ṣannāg*)».<sup>747</sup>

Ал-Кутами сравнивает звуки джиннов с игрой на цимбалах.

Гуль начинает волноваться (*tabaytu l-ġūl tahriġ*), если ловит блуждающую музыку джиннова цимбала (*saṅġu l-ġinn*).<sup>748</sup>

Стенания джиннов в песчаных дюнах Абу-л-Фатх ал-А'иди сравнивает со звуком литавр<sup>749</sup> или завыванием ветра в осоке (*'aišūm*).<sup>750</sup> Есть и такое срвнение: «как речь джиннов (звучат) веселые голоса».<sup>751</sup>

В словаре *Luġat al-'arab* цитируются такие стихи неизвестного поэта.<sup>752</sup>

Услышь джинна, который шепчет (*ḥatāmilan*): «зи-зи-зама», когда стонет и бормочет (*ḥainaman*).

Наконец, Ка'б б. Зухайр крик джинна сравнивает с ревом диких животных,<sup>753</sup> и для его обозначения применяет глагол *'awā*:

Если ты хочешь попасть в цель и натянул тетиву, / направив верную стрелу, / отмени охоту из-за рыка джинна (*'āwīn min al-ġinn ḥārimu*).

Как отмечает ал-Бухари, когда поет петух или кричит осел, поблизости присутствует джинн.<sup>754</sup>

От джинна, как от дикого зверя, бегут все, и люди, и животные:

Кажется мне: на самце антилопы сижу, / Джинном испуганный, мчится он быстрым циклоном, / Словно в Зу-Каре иль Важдре отбилсЯ от стад / И без дороги плутает в краю отдаленном.<sup>755</sup>

Доисламский поэт 'Антра приводит необычное наблюдение:

<sup>747</sup> Bakri, *Muḥammad Taūfiq*. Arāġiz al-'arab, 61, v. 1.

<sup>748</sup> Lisan, s.v. *ṣanaġ*, III: 136.

<sup>749</sup> Diwan 16: 22.

<sup>750</sup> Diwan 19: 33.

<sup>751</sup> min kalām al-ġinn aṣwāt sāmir: Du-r-Rumma. Diwan. MS. 10: 41.

<sup>752</sup> Lisan XIV: 213.

<sup>753</sup> Diwan 12: 32.

<sup>754</sup> Buḥari II: 182. Внушение джинном человеку той или иной идеи сопровождается звуком, напоминающим хлопанье курицы (*qarqarat lidaġāġa*) (*Tauḥīd*, п. 58; ср. *Bayḍāwi*. Anwar II: 61, 21).

<sup>755</sup> Ан-Набига аз-Зубьяни (Пер. А. Ревича). «Спешьтесь, друзья...». [litena.ru/books/item/f00/s00/z0000059/st019.shtml](http://litena.ru/books/item/f00/s00/z0000059/st019.shtml)

Вот две диковины: люди, когда спешиваются, и джинны, когда садятся верхом.<sup>756</sup>



В талмудической литературе довольно часто упоминаются *šeidīm*, что указывает на их популярность в еврейском еретическом фольклоре. Этим словом обозначается и категория демонов в целом.<sup>757</sup> Они обитают в пустыне<sup>758</sup> или в лесах.<sup>759</sup> Женские демоны — *šeidōth* (ед. *šeida*). На основании воспринятого из арамейского *šed*<sup>760</sup> в пехлеви образовалось имя *šedā* «демон», откуда современное фарс. *šidā* «помешанный, одержимый демонами», прямой синоним араб. *mağnūn* «одержимый джинном». *Šed bētim* в кодексе Хаммурапи (28, 75) обозначал доброго гения храма. Слово 𐤔𐤍𐤁 встречается на арамейских магических чашах.<sup>761</sup> В мандейском языке, наряду с иранским заимствованием *dīwa*, демон так же обозначается словом *šīdā*.<sup>762</sup> Полагают, что слово могло попасть в арамейский язык из вавилонского, но, вероятнее всего, через еврейский.<sup>763</sup>

Нёльдеке считает так же, что первоначальный смысл слова *šed* («демон», «божество») сохранен в арабском слове *sāyyid* «господин».<sup>764</sup> В этой связи ветхозаветное имя Бога *Šaddaī* 𐤔𐤁𐤁𐤀 (𐤔𐤁𐤁𐤀) «сильный, могущественный» (или «господин») не может, очевидно, быть оторвано от арабского значения. Впрочем, позднее

<sup>756</sup> Цит. по: Аснам, 95.

<sup>757</sup> Berakhot 6.

<sup>758</sup> Ber. 3a.

<sup>759</sup> Apocalypse syriaque de Baruch, X, 8 и XXVII, 9.

<sup>760</sup> Об аккадских истоках: Zimmern, 69.

<sup>761</sup> Gordon 1941, 274, и *idem.* 1951, 306.

<sup>762</sup> Nöldeke 1895, 108.

<sup>763</sup> Здесь уместно привести очень давнюю, но, по всей вероятности, верную точку зрения О. Айсфельда, полагавшего, что *šeidīm* попало в арамейский не прямо из вавилонского языка, а через посредство еврейского (цит. в; Baudissin, 27; ср. Noth, 130 и Caquot 1952, 80). Добавим, однако, из собственного опыта, что в языке современных ассирийцев сирийской Хасеке сохранилось слово *šidāna* (ж. р. *šidānta*) со значением «безумный, сумасшедший», и, поэтому, ассиро-вавилонский источник нельзя исключать.

<sup>764</sup> Nöldeke 1888, 481, п. 1. Отметим, что слово в форме мн. эмф. *šdy'* встречается в Пальмире: DISO, 292; P2749 и P2780.

в арамейском, сирийском и еврейском раввинском (после IV в.) слово приобрело единственное значение — «демон».<sup>765</sup>

При сравнении с *шедим* арабские джинны, насколько можно об этом судить, более амбивалентны, в силу иных возможностей и функций.

В Септуагинте *daimononizomai* означает «быть одержимым демоном».<sup>766</sup> В простой вербальной форме глагол встречается в *Мф.* 15:22, где связан с наречием *kakos* («худо, дурно»). Дочь «женщины-хананеянки» «жестоко бесновалась» (т.е. была сильно одержима). Глагол появляется еще двенадцать раз в Новом Завете в причастной форме и должен переводиться как «одержимый демоном».<sup>767</sup>

Эта доктрина демонов неба получила отражение и в эллинистическом мире, но при этом особой чертой иудео-христианского взгляда стало то, что эти демоны рассматривались исключительно как враждебные человеку силы. *Шедим* (ед. ч. *шед*) в *Pesahim* 110 называется так же «потомками змей», причем последним приписывают как пагубные, так и, реже, добрые черты.<sup>768</sup>

Арабы, особенно накануне и в первое время по принятии ислама, различали и негласно продолжают различать «добрых» и «злых» джиннов. До сих пор в Палестине в сельской местности верят, что джинны присутствуют почти везде, — так они многочисленны. Во избежание вреда от злых джиннов, следует несколько раз выкрикнуть имя бога. Тогда джинн, услышав «Величайшее имя» (*al-ism al-a'zam*), убоится и не станет чинить вреда.

Некоторые Суры Корана дают возможность полагать, что, по представлениям арабов Хиджаза, между Аллахом и джиннами

<sup>765</sup> Schwally, s. v. *Шедим* входит в число четырех зловердных духов мандейских источников, которые описаны и в арамейском тексте *Raza Rabba* («Великое таинство»), сохранившегося лишь в еврейских цитатах: *Lidzbarski* 1906, 543, и *Sholem*, 106–107. Другими духами являются *parurim/parukhin*, *dewim/dewin* и *latabhin/latabhayya*.

<sup>766</sup> Bauer, 168.

<sup>767</sup> *Мф.* 4: 24.

<sup>768</sup> А. Како (*Caquot* 1952, 115) проводит параллель пальмирского бога Шадрафы именно с Шедом. По замечанию Андрэ Како, *шед*, — «семит, о чем говорит физический тип изображений с крупным (и висячим) носом» (Р. 114).

существовала связь (*nasab*) (К 37: 158), что последние были его поклонниками (*ya'budūna*) (К 34: 41), компаньонами и сотоварищами (*šurakā*) (К 6: 100), приносили Ему жертвы.<sup>769</sup>

Джиннам бедуины и ныне приносят жертву, хотя в свое время они были запрещены Мухаммадом.<sup>770</sup>

Жертвоприношения местному джинну или «живущим в земле» (*'ahl al-'ard*), когда кровь жертвенного животного должна попасть на землю, совершаются при закладке нового дома (*kull dār wilha dbihitha*), выборе нового места стоянки бедуинами (*dbihit sāhib al-mahall*), открытии нового колодца или участка земли.<sup>771</sup> Перед закладкой дома в Негеве, например, бедуин должен совершить жертвоприношение, сопровождаемые словами: «Дай разрешение, о хозяин места! (*dastūr ya sāhib al-mahall*)». А. Жоссен, описывая бедуинов Моава, отмечает, что каждый раз, когда возводился шатер, местному джинну либо приносилась жертва, либо отдавался первый обед в этой палатке.<sup>772</sup> Здесь же уместно процитировать британскую фольклористку В. Блэкман, которая приводит в качестве примера историю, приключившуюся с одним мальчиком, коптским христианином, когда тот сильно топал по полу дома. Когда он улегся спать, перед ним вырос ифрит и стал выцарапывать ему глаза. Мальчик взмолился: «О, прошу, не губи! Прости меня!» Но ифрит ответил: «Когда ты топал по земле, ты поранил моего сына в голову». Но тут мальчик сотворил крестное знамение, и ифрит исчез.<sup>773</sup>

<sup>769</sup> Именно по их подстрекательству, говорит нам Коран, кафиры приносили в жертву своих детей (К 6: 137, 140; *Chelhod* 1955, 98). Речь идет о человеческих жертвах, которые охватываются корнем *wa'd*, или о закапывании дочери живьем, на что Коран делает сдержанный намек: «и когда зарытая живьем будет спрошена, за какой грех она была убита» (К 81: 8 сл.). О сравнении *wa'da* с параллелями из омейядской поэзии см.: *Rivlin* 1934, 34–35. О запрете Мухаммада приносить жертвы джиннам свидетельствует Ибн Манзур (*Lisan* XVII:75).

<sup>770</sup> *Lisān* XVII: 95.

<sup>771</sup> *Canaan* 1929, 14. То же отмечается у бедуинов Синая. Здесь важно указать и на сирийский источник, говорящий о человеческих жертвах, приносимых при основании сирийских городов (*Malalas*, Bonn ed. 37, 200, 203).

<sup>772</sup> *Jaussen*, 319.

<sup>773</sup> *Blackman*, 139. Как видим, вера в джиннов в Египте не только мусульманское явление: копты-христиане также относятся к ифритах весьма серьезно. См.: *Koptisches Handwörterbuch*, s.v.

О необходимости задабривания джиннов говорит и наблюдение Дж. Тримингэма, сделанное в Судане: «Несмотря на то, что джиннов действительно боятся, есть определенные связанные с ними суеверия, которые многими считаются просто легендами (*hurafat*). Например, «пыльный дьявол» в народе есть выражение для джинна, скачущего верхом на лошади. <...> Колодец никогда не выкопают, а дом не построят, без предложения *karam* для умилоствления джинна-«владыки места» (*sāhib al-mahall*), который, возможно, был потревожен».<sup>774</sup>

Тауфик Канаан так же отмечает, но уже для палестинских земель, что арабка, если ее застала в поле нужда, непременно произнесет: *wa ahl al-ard ihmu l-ard* — «О житель земли! Защити мою честь!».<sup>775</sup> Очевидно, что данное обращение адресовано именно джинну. Для умилоствления джиннов и во избежание дурного глаза древние арабы использовали амулеты и украшения (*tanġīs, munaġġasa*), а так же «нечистые» предметы (кости умершего, ткань, пропитанная менструальной кровью), надеваемые на детей.<sup>776</sup> В ряде случаев требовалась помощь экзорсисов, изгоняющих джинна из тела жертвы.

Говоря о народных поверьях Палестины и Сирии, исключительно интересно отметить изображение руки Беса о четырех пальцах, что, как можно предположить, указывает на апотропейную символику жеста против джиннов.<sup>777</sup> Здесь же уместно привести примеры И. Гольдциера относительно того, как использовался указательный палец в ритуально-сакральных обрядах задолго до наших дней, когда таким образом свидетельствуется единство божье.<sup>778</sup> В этой связи в исламе с самого начала возникло определенное противоречие по поводу поднятия рук во время молитвы. Именно относительно положения рук при молитве и возникло четыре мазхаба. Вполне возможно, и

<sup>774</sup> Trimmingham 1983, 172.

<sup>775</sup> Canaan 1929, loc. cit.

<sup>776</sup> Qamūs, s. v., ср. Jacob of Edessa, Qu. 43.

<sup>777</sup> См.: Grenfell, 37 и Fig. 64, где изображен фарфоровый амулет в виде скарабея, который связывают с рукой божества Беса, на которой нет указательного пальца. Амулет, по мнению автора, «работает», если его держать в ладонях.

<sup>778</sup> Goldziher 1906, 316.



здесь сказалось влияние магического значения и применения руки.<sup>779</sup>

Но когда речь идет о мусульманских демонах, следует помнить об их трудноопределимом характере и о том, что их часто смешивают с джиннами, и, таким образом, ставят в один ряд с феями, домовыми, гномами и самими *дьяволами*, как их понимает теология. Сатана в исламе и христианстве, таким образом, трактуется совершенно по-разному. В исламе отсутствует отказ Сатаны от Аллаха как такового; нет и поношения его имени.

Здесь, насколько мы можем судить, имеет место нечто близкое древнеарабскому «укрыванию джинном» (К 72: 6),<sup>780</sup> хотя и осужденное Мухаммадом как определенный уклон в многобожие, пусть и совместимый с признанием Аллаха и поклонением Ему. Возможно, наиболее точно его можно назвать как «искажённое поклонение святым».<sup>781</sup> Но по форме это, конечно, пародия на *dikr*, с добавлением кровавых жертвоприношений, «в силу происхождения из африканских ритуалов вуду».<sup>782</sup>

Евреи древности — от царствования Давида, Соломона и их преемников до вавилонского плена и римского завоевания в 70 г. — были знакомы с существами, напоминавшими по образу и подобию аравийских джиннов, а также пользовались знаниями, связанными с ними. По талмудической традиции, после изгнания Адама и Евы из Эдемского сада, Адам был отделен от Евы на 130 лет. В течение этого времени женщины-духи имели общение с Адамом, а мужские духи — с Евой, и от этих отношений рождались *mazzikim*.<sup>783</sup> Некоторые богословы-талмудисты называют их упиями и демонами.

<sup>779</sup> Подробнее см.: *Надиров* 2007, 100–107.

<sup>780</sup> Ниже, в той же Суре (К 72: 18–20), Мухаммад назван «слугой Аллаха» ('Abd-Allah), во время молитвы которого вокруг него толпились джинны. *Bell* 1939. II: 611.

<sup>781</sup> AI, 331.

<sup>782</sup> AI, 330–332.

<sup>783</sup> О *mazzikim* ("губительные духи") говорят, что они были созданы накануне Субботы творения (Abot 5: 6), но эта поздняя ссылка на демонов — единственная во всей Мишне. Термины *шедим* и *маззиким* часто используются как синонимы, но в некоторых источниках есть определенная дифференциация между ними. К ним примыкает и *rešafim*, обозначение которых восходит к ханаанскому теониму *Rešef*. В Зогаре считается, что духи злых людей становятся *mazzikim* после их смерти.

Другие характеризуют их как фей и эльфов, крылатых существ, способных летать и пользоваться колдовством. Бертон полагал, что *mazzikim* были эквивалентны джиннам: как и джинны, они были оборотнями и могли предсказывать будущее. При этом они, как и люди, были не чужды пиршеств и возлияний, вступления в брак и выращивания детей.<sup>784</sup>

По представлениям доисламских арабов, джинны располагались между людьми и ангелами.<sup>785</sup>

До ислама джиннам отводилась роль информаторов Неба, докладывающих о новостях, а в раннем исламе джиннам уже вменялось в обязанность неусыпная охрана престола Всевышнего. Однако, согласно К 26: 94–95, в день Суда будут взвешивать души не только неверных, но и божеств, джиннов и шайтанов (но души ангелов *mala'ik* взвешиванию подлежать не будут).

Вместе с тем шайтаны, как правило, рассматриваются до ислама как одни из джиннов, способные инспирировать стихи поэтам и оракулы пророкам, но четкого деления тут нет, и потому термины «шайтан» и «джинн» применяются без ясного различия. Наряду с именем Шайтан, близким иудейско-христианскому Сатану/сатане, иногда применялось так же имя во мн. ч.: *aš-šayāfīn* в значении, идентичном джиннам, как, например, в коранических Сурах 6, 23 и 38. Кроме того, иногда в молитвах подразумеваются сатаны (мн. ч.): ищется защита против любого шайтана (а не Шайтана, как такового).<sup>786</sup> В К 19: 45 речь идет о поклонении шайтану; о

Тем не менее, есть и добрые демоны, которые готовы помочь людям. Это особенно характерно для тех демонов, которыми руководил Асмодей, которые принимают Тору и считаются «еврейскими демонами». См.: *Scholem* 1948, 160–163. Согласно арабской традиции, бытующей в народе, «Карина и Иблис вместе создали джиннов, и среди них была первая жена для Адама, однако Адам ее отверг, и по этой причине она стала человеконенавистницей (легенда о Лилит). См.: *Zbinden*, 41.

<sup>784</sup> Burton 1885.

<sup>785</sup> Касаясь иерархии «бог—ангел—человек», в которой отсутствует категория пророков, можно вспомнить известную полемику ханифов и сабиев о месте пророков в религиозной иерархии, описанную у Шахрастани. Признавая иерархию «бог—ангел—человек», сабии отказываются признать «пророческую» ступень, которая, согласно ханифам, предшествует ступени людей. *Šahrastāni* 752–755.

<sup>786</sup> Иногда слова «джинн : шайтан» взаимно заменялись, см.: например, *aš-šayfān* (*Bad' al-halq*, n. 6, 10) и *al-ġinni* (*Baidāwī* II: 61,21) для Суры 26: 22–23; Muh. St., II: 283.

поклонении джиннам (*'ibād al-ġinn*) во времена джахилии говорит Ибн<sup>787</sup> Хишам. Неофиты первого мусульманского поколения, такие как ал-А'ша и Буджайр (брат Ка'ба б. Зухайра), называли язычество, от которого они могут легко отделиться, «поклонением шайтану», т.е. поклонением джинну.<sup>788</sup> Кроме того, в этом контексте нужно упомянуть и стихи Хасана б. Сабита,<sup>789</sup> в которых тезис «поклонение шайтану» противопоставляется тезису «поклонение Аллаху».

С приходом ислама, повторим, утверждается уже другое осмысление джиннов в целом, встречающееся, например, у ал-Джāхиза<sup>790</sup> джинны представляют собой неопределенных и безликих богов, *в некоторой степени* имеющих отношение к Аллаху (К 37: 158). Вместе с тем, сравнивая доисламскую и раннеисламскую ситуации по жреческой и прорицательской деятельности среди бедуинов, можно заметить, что, прежде *кахин* был прорицателем воли бога, а с приходом ислама в его «вдохновении» стали видеть результат активности джиннов, и не более того. Не случайно Пророк запретил приносить джиннам жертвы.<sup>791</sup>

Приведенные эпиграфические данные, в особенности, из Хатрены и Пальмиры, характеризуют отношения богов и джиннов (*ghu'*) в Передней Азии доисламского периода в ином свете. Даже в отсутствии твердых доказательств, что джиннам (*ghu'*) до ислама поклонялись как «полноценным» богам, можно уверенно предполагать, что в названных регионах джиннов почитали как божественных охранителей и защитников. Вместе с тем важно понимать, что для людей божества были «далекими» и могущественными, и «своими», пусть и рангом ниже, что отражается в надписях.

---

<sup>787</sup> ИН, 216: 6.

<sup>788</sup> ИН, 858: 2.

<sup>789</sup> Аḡ XIII: 170,16.

<sup>790</sup> *Noten*, 181.

<sup>791</sup> Lisān XVII: 75. Согласно Ибн Хишаму, дед Мухаммада 'Абд ал-Мутталиб был ярким идолопоклонником; в частности, упоминается его почитание двух идолов, Исāфа и Наили. Его сына 'Абдаллаха, будущего отца пророка Мухаммада, чуть было не принесли в жертву джиннам.

Согласно мусульманской традиции, джинны были созданы из бездымного огня за несколько тысячелетий до Адама. Своим видом они могут напоминать человека. Они способны к спасению или проклятию в будущем.<sup>792</sup> Они могут принять или отвергнуть Божье послание. Они — правоверные или неверующие, что подразумевает наличие у них свободы выбора.<sup>793</sup> Часть их (т. н. *добрые джинны*) была призвана выполнять волю Всевышнего в качестве вестников, и играла посредническую роль между Аллахом и людьми (ср. с ангелами). Эти джинны не вступали в конфликт с верховным богом, что совпадает с иудаистской традицией.<sup>794</sup>

В Коране (К 72: 14) джинны подразделяются «на преданных воле божьей (т. е. мусульман) и на тех, которые в заблуждении». Согласно Корану (72: 1–7 и 15: 27), Мухаммад был послан для обращения на путь истины джиннов так же, как и людей (арабов): это должно свидетельствовать в пользу того, что у джиннов есть свобода воли.

О джиннах говорят, что у них отсутствуют веки, что, возможно, должно указывать на их непрестанные попытки как-то высмотреть из-за небесных занавесей горние секреты. Поэтому-то ангелы и бросают в них *огненные стрелы* (К 72: 8–9), не допускают демонов до престола, «чтобы они не подслушивали, что делается в высшем сонме» (К 37: 7–10), и общее название этих правонарушителей, таким образом, — «побиваемые камнями» (*al-raġīm*).<sup>795</sup>

<sup>792</sup> Ср. «джинны могут достичь спасения» (EI, art. Djinn). Действительно, «ислаимизация» джиннов поощрила принять новую веру именно потому, что «Бог простит вам ваши грехи и защитит вас от наказания мучительного» (К 46: 31), потому что «кто уверует в Господа своего, тот не боится ни обиды, ни безумства» (К 72: 13). Тем не менее, как ни странно это может показаться, никакой награды за это в Коране не признается (разве что К 6: 132 — «у каждого ступени по тому, что они сделали»). Будут ли они иметь право быть с избранными, или *a'rāf*, этим промежуточным положением между небом и адом (К 7: 45–48)? Мы этого указать не можем. Молчание священных текстов вызывает затруднения еще и потому, что оставляет открытой возможность для всех казуистических тонкостей. Абу Ханифа видит в отношении Аллаха к джиннам настоящий акт деспотизма, ибо единственная награда джиннов, считает богослов, — это избежать адского огня (*Sibīlī. Akām*, 45–48).

<sup>793</sup> Для иудео-арабской демонологии характерны длинные родословия демонов и джиннов.

<sup>794</sup> Интересна в этом отношении т. н. Сассунская рукопись 290.

<sup>795</sup> См.: комментарии к *Сурам* 55: 14, 51: 56, 11: 120 и т.д.

Коран разделяет категории ангелов и джиннов, которые, вместе с людьми, составляют три категории существ, сотворенных Аллахом. Однако, в нескольких случаях, насколько об этом можно судить, джинн обозначает одновременно и ангела, и демона; таким образом, имплицитно прокламируется онтологическое тождество этих двух духовных категорий, по крайней мере, для начального периода ислама.<sup>796</sup> Если говорить об определенных категориях небесных сущностей, до ислама резкой границы между добрыми и зловредными существами не существовало. Коренная поляризация духов-посредников нашла отражение в Коране более позднего периода.<sup>797</sup>

Экзегетика разделяет джиннов по половому признаку. Общим убежищем всех этих духов или демонов, согласно эсхатологической традиции, являлись горы *Каф* (ар. *qaf*), которые, как считалось, опоясывают мир.

Итак, несмотря на то, что Мухаммад разрушил многобожие вместе с его жреческим аппаратом и идолами, субстрат язычества в виде джиннов остался и вошел в ислам, как и многое другое, взятое у язычества.<sup>798</sup>

В Коране «силы зла» включают три категории так или иначе связанных существ: «джинны», «шайтаны» и «Иблис».

Вельгаузен показал, насколько универсальной была вера в джиннов в доисламской Аравии. О людях и джиннах часто говорят как об *al-thaqalāni*, т. е. о двух классах материальных существ,

<sup>796</sup> По мнению Ж. Шелхуда, ступень «ангелов» отражает ступень в развитии джиннов: *Chelhod* 1964, 80. Уместно заметить в этой связи, что в современном Ираке разговорный язык часто допускает замену слова *ginni* словом *melek* (хотя и с негативным оттенком, в котором первоначальное значение «посланника» уже отсутствует).

<sup>797</sup> Здесь вполне уместно вспомнить о манд. *malka*, означающем равно добрых и злых духов, однако с некоторым уклоном к негативу (для сравнения, только благодетельные, светлые сущности обозначаются словом *'uthra*). Ср. *Drower, Macuch*, s.v.

<sup>798</sup> Возможно, такое положение дел об исламской вере в джиннов способствовало тому, что некоторые христианские авторы стали связывать сарацин с демонами, точнее, видели в них и других союзников. Например, Анастасий Синаитский (*Diègèmata stèrìktika*, или коллекции В и С из его *Rècits* = CPG 7758, см.: *Flusin*, 383–409). О доисламских церемониях, воспринятых новой религией, см.: *Надиров* 2014, *passim*.

наделенных душой (*ath-thaqalāni al-ġinn wa-l-ans*).<sup>799</sup> Этимология слова *ġānn*, как уже говорилось, лежит в корне таких понятий, как «сад», «эмбрион, зародыш», а так же «щит», которые вкуче объединены идеей покрова, сокрытия. О возрождении древних идолов и принятии их аравитянами повествует предание о кахине 'Амре б. Лухайе, сыне *садина* ал-Ка'бы. Ему помогал джинн по имени Абу Сумама, который внушил 'Амру: «Поспеш в путь из Тихамы со счастьем и миром..., иди на берег у Джудды. Найдешь там приготовленных идолов. Принеси их в Тихаму и не бойся. Потом призови арабов им поклоняться — ответят тебе согласием!». <sup>800</sup>

Каждый *гну'*, воплощенный в виде идола, подчинялся своей иерархии. Например, в Мекке идолы были в каждом доме, и «с бедуинами велась оживленная торговля божками». <sup>801</sup>

Здесь имеет смысл привести несколько соображений относительно некоей градации идолов (многие из которых считались джиннами) в эпоху джахилии. Идолы были разнообразны и различались по уровню важности. Простые люди, например, из племени аус или хазрадж, молились своим идолам, установленным дома (они были преимущественно деревянными). <sup>802</sup>

<sup>799</sup> *Bochart* II: 239; лат. *prater homines, et daemones*, со ссылкой на *Cronica Espahan*.

<sup>800</sup> См.: *IK*, I: 54–55; *Аснам*. Сс. 35–36. Кроме того, по легенде, 'Амр б. Лухай был эпонимом хуз'а, родился на рубеже III в. и прожил 340 лет. Его слава законодателя была столь значительной, что еще при жизни современники стали его обожествлять: *ИН*, I: 27. В другом месте *Ибн Хишам* ссылается на предание, восходящее к Хузайлу б. Мудрике, о человеке, введшем идолопоклонство в Мекке, и здесь речь идет о Сирии (*ИН*, I: 28). По верному определению Вильяма Мьюра, «'Амр б. Лухай в глазах Мухаммада был самым первым, кто посмел изменить "чистую веру Исаила", и установил идолов, привезенных из Сирии. Однако, это — явно мусульманское суждение. Практика язычества и идолопоклонства плотно опутала весь [Аравийский] полуостров в значительно более раннее время» (*Muir* 1912, ссххi).

<sup>801</sup> *Ya'qubi* II: 61. *Wellhausen*, 350. Существовали представления, что джинны имели родовые и семейные «привязки», а так же возможно, именно в них с приходом ислама превратились многочисленные домашние идолы. Р. Бассет описывает случай с джиннией, принявшей человеческий облик, поспешно покинувшей место своего нахождения после того, как узнала о болезни своего брата. *Basset* 1926, I, 153. No. 32.

<sup>802</sup> *Wāqidi* II: 870–871. Если, по Вакиди, идол был домашним, он обычно изготавливался из дерева, хотя, учитывая родовитость и высокое положение

Некоторые сведения, сохранившиеся в связи с историями их разрушения, позволяют судить об их размерах и положении. Так, перед тем как разбить домашнего истукана Абу Дарда' с помощью тесла, 'Абдалла б. Раваха сначала свалил его. Вероятно, идол был установлен на каком-то возвышении. Кроме того, характерно, что владелец идола имел обыкновение закрывать его покрывалом (*wa gad waḍa 'a 'aleyhi mandīlan*).<sup>803</sup>

Мусульманская догма легко восприняла запрет Моисея на поклонение идолам.<sup>804</sup> Хотя в Коране и нет конкретных указаний об осуждении идолов, в хадисах встречаются соответствующие фразы, приписываемые Мухаммаду, которые и создали, в конце концов, этот неписанный закон для мусульман.<sup>805</sup>

---

упомянутой Хинд, это мог быть и камень: *кадумом* тесали и камень, и дерево (*Larusse: ālat li-n-naḥt wa-n-naḡar*).

<sup>803</sup> См.: *Peters* 1999, 138.

<sup>804</sup> Важно отметить, что ислам отказался от иудаистских взглядов на изображение одушевленных предметов. Эта позиция получила развитие после ряда послаблений, сделанных эллинизированными евреями, но обесцененных возросшей ролью христианского Бога. О таком ужесточении можно судить, например, по данным археологии, свидетельствующим, например, об умышленном разрушении фигуративных изображений, как сообщают отчеты из раскопов синагог Палестины и Дура-Европоса (*Frey*, 298; *Kraeling*, 338). В литературных источниках есть и обратная информация о разрушениях евреями и самаритянами христианских изваяний, как пишет об этом Св. Симеон в письме императору Византии Юстину II, а также сообщает Григорий Турский (*Kitzinger*, 29, 130). В этом контексте обращает на себя внимание сообщение Германа в 724 г., что евреи давно обвиняют христиан в идолопоклонстве (*Epistola ad Thomam episcopum Claudiopoleos*, MPG XCVIII, col. 168). Его дублирует наблюдение Агобарда, сделанное столетие спустя, что евреи считают христиан идолопоклонниками, а в христианских чудесах видят работу дьяволов, а не святых (*Epistola de judaica superstitionibus*, MPL CIV, col. 88).

<sup>805</sup> Аргументы христиан, призванные снять запреты на стиль изображения (если он не касается специфического Божьего промысла), были известны и мусульманам; об этом говорят ссылки Корана на изваяния Сулаймана и на глиняных птиц Иисуса (К 5: 110). Но эти примеры приводятся в Коране только для того, чтобы их отвергнуть. И христиане, и мусульмане, впрочем, имели близкие представления о причинах иконоборства, которые опирались на тот факт, что в свое время именно так проявляло себя идолопоклонство, доминировавшее, согласно первым, во времена Моисея, согласно вторым — во время Иисуса. Но если мусульмане заключили, что запрет на анимистические картины должен соблюдаться и впредь, христиане со временем пришли к разрешению изображений (*Farès*, 100f.). Кто знает, не объясняется ли эта уступка сознанием недостаточности креста как символа и, по мысли Дамаскина, настоящей потребностью визуальной борьбы с антифигуративным искусством ислама?

В древних космологиях есть указания, что джинны некогда населяли тонкий мир, «мир Царства» (*ālam al-malakūt*), и к ним же относился Сатана, но после своего падения.<sup>806</sup> Они были наделены свободой судить, а также интеллектом, достаточным для понимания реального воплощения и получения спасения.<sup>807</sup>

Вот только несколько максим из труда Мухаммада б. Абдаллахи аш-Шибли (ум. 789 г. х.), посвященного джиннам: «Мусульмане, люди Писания и неверующие арабы признают существование джиннов»; «Неверующие в джиннов попадут в ад, а верующие в них — в рай»; «Джинны женятся и могут иметь детей, они, в таком случае, берут на себя ответственность за потомство»; «Джинн читает человеку наставления; он дает *fatwā*; он ест и пьет; он обучает человека медицине; он рассказывает, как напал на Пророка, как производит свои превращения, рассказывает историю Бадра; его связывают цепи в месяц рамадан»; «Шайтан всегда с тем, кто противоречит остальным; образованный человек способен лучше противостоять шайтану, нежели набожный; об искушениях шайтаном»; «Между джинном и человеком брак не разрешается законом шариата».<sup>808</sup>

В следующих айатах становится понятна суть отношения к джиннам Мухаммада.

К 6:100: «Они придают Аллаху в сотоварищи джиннов, Аллаху, который создал их; в незнании они выдумывают ему сыновей и дочерей. Какое богохульство! Он слишком велик, чтобы Ему это приписывали!»

---

<sup>806</sup> Считается, что до своего падения Сатан (шайтан) был ангелом и относился к «несотворенному миру» (*'alam al-jabarūt*), но после падения лишился «мира Царства» (*'alam al-malakūt*). О редкой традиции в истории падения Люцифера см.: *Надиров* 2001, 25–34.

<sup>807</sup> *Moussali*, 153.

<sup>808</sup> *Šibli. Ākām*, 67.19 и 21 (*'adam ḥuṣūl min aš-šari' fī nikāhihim*). Но в 68.25–71 и 31–35 Шибли пишет, что такие браки все-таки случаются, и приводит примеры. (Различие в роде очевидно, несмотря на существующую возможность общения и контакта, и Шибли не рассматривает этот аспект более подробно, но утверждает, что Бог человека милостив и создал для него жизненных партнеров. Исламское откровение указывает на то, что партнеры по жизни должны обрести мир вместе. Однако отношения между людьми и джиннами были бы вызваны лишь похотью и желанием (*'išq wa hawā*) (Р. 68.9). Если человек заключает брак с джиннией, указывает Шибли, он боится, что ему будет причинен вред или полное уничтожение, если он не возьмет демоницу в жены (Р. 68.11). «Агрессивный характер джинна основан на его сотворении из огня» (там же)



К 6:101: «Творец небес и земли! Как могут быть у него дети, когда Он не имеет равного, когда он создал все и всеведущ?»

К 6:127: «И в день, когда Он соберет их всех, Он скажет джиннам: «О сонмище джиннов! Вы злоупотребляли людьми. Друзья их из людей скажут: «Господи! Мы взаимно оказывали услуги одни другим,<sup>809</sup> теперь достигли мы срока, который Ты назначил нам. Аллах скажет: огонь будет жилищем вам, вы останетесь в нем вечно. Разве только бог захочет сделать иначе, ибо Господь твой всеведущ и премудр».

Кроме того, о джиннах говорят айаты К 7:177; 34:46; 55:13, 55:32. Важным фрагментом, показывающим отношение к джиннам в раннем исламе, является начало Суры 72:

«Мне было открыто, что толпа джиннов, прослушав чтение Корана, сказали: «Мы слышали Коран, достойный удивления. Он направляет к истине. Мы<sup>810</sup> уверовали в него и не присоединим более никого Господу нашему».

Ясен смысл и следующего айата последней Суры Корана (114), в которой, во-первых, сердцам неверующих грозит зло нашептывающих, а во-вторых, убежища просят как от джиннов, так и от людей:<sup>811</sup>

«Скажи: я ищу убежища у Господа людей, у Царя людей, у Аллаха людей, от злобы хитрого искушителя, который внушает зло сердцам людей, — от джиннов и от людей!»<sup>812</sup>

Ибн Таймийа полагал, что джинны — «недалекие, неправдивые, жестокие и коварные», предлагая, таким образом, негативные толкования, которых придерживалась созданная им школа салафитов. Существование джиннов, согласно Ибн Таймийе, является установленным фактом, «в соответствии с книгой [Коран],

<sup>809</sup> Eichler, 16.

<sup>810</sup> По преданию, семь (вар. девять) джиннов из Нисибина приходили в Тихаму, в Бет-Нахле, чтобы слушать чтение Корана Мухаммедом.

<sup>811</sup> На основании созвучия некоторых слов, не передаваемых в переводе, эта Сура объясняется так: в ней слово «люди» встречается 5 раз и всякий раз означает определенную категорию людей. В первом стихе речь идет о младенцах, во втором — о молодых людях, в третьем — о стариках, в пятом — о праведных людях, а в шестом — об одержимых джиннами. Комм. Д. Богуславского.

<sup>812</sup> Сура «Ан-Нās». По замечанию толкователей Корана, священная книга начинается с *bismillah*, а заканчивается словом *nās* «люди», следовательно, начинается с буквы *b*, а кончается буквой *s*, что вместе дает *bas*, т. е. «достаточно», имея в виду, что того, что содержится в Коране, достаточно для людей и в этом мире, и в будущем. Комм. Д. Богуславского.

Сунной и согласием ранних богословов». Точно так же проникновение джинна в организм человека «есть установленный факт, в соответствии с согласованным мнением ведущих суннитских ученых ... джинн входит в того, кого он схватил, и заставляет его говорить непонятные слова, неизвестные ему (носителю тела), а если захваченного ударить сильным ударом, достаточным, чтобы убить верблюда, он не почувствует его».<sup>813</sup>

Резюмируя сказанное об эволюции взглядов на джиннов Мухаммада, нужно отметить следующее. После того, как они были наделены почти человеческой природой и стали работать на вечное спасение и приобретение заслуг перед небом, Пророк увидел их, как по своей природе злых существ, демонов в прямом смысле слова, отмечая неожиданное возвращение к доисламским верованиям. Считалось, что общество джиннов, будучи смоделированным как близкое человеческому, их индивидуальная сущность все-таки ближе к inferнальным силам. В то время как человек был создан из глины, они созданы из жара огненной печи (К 15:27; ср. 55:15), то есть, из одного и того же материала, что демоны (К 7:12). Коран, следуя библейской Книге Бытия, сообщает, что Иблис или Сатана "был одним из джиннов" (К 18:50). Можно было бы предположить, что джинны сами становятся демонами (джинны ведут людей к их гибели: К 6:128), и что они были бы навсегда заменены теми, с кем разделяют судьбу. Поэтому понятны сомнения Байдави при определении джиннов. Для него джинны — «разумные тела (*'aḡsām 'aqīla*), они невидимы, для них характерна огненность или воздушность, также о них говорят, что это — прозрачные духи; также говорят, что это — человеческие души, отделенные от их тел».<sup>814</sup>

В любом случае это затруднительный вопрос, ведь при определении природы джиннов приходится признать, что это продукт весьма неопределенных сил, лишенных индивидуальности. И здесь иудео-христианское влияние, кажется, уступает место старым верованиям анимистов-кочевников, исповедуемым арабами накануне ислама.

<sup>813</sup> Abu Ameenah Bilal Philips 1997.

<sup>814</sup> Baydāwi, Anwar II:553.

Истории о джиннах можно найти в различных мусульманских культурах по всему миру. В провинции Синд концепция джиннов введена во время правления Аббасидов и становится частью местного фольклора, который также включает сюжеты о мужчинах-джиннах и женщинах-джинниях. В рассказе о джиннии из Джейхала переданы народные предания о женских демонах.

Другие известные повествования о джиннах можно найти в сборнике «Тысяча и одна ночь», например, в «истории о рыбаке и джинне»; несколько различных типов джиннов описаны в истории Ма'руфа-сапожника; могучий джин помогает молодому Аладдину в «Истории Аладдина и волшебной лампы»; а Хасан Бадр ад-Дин «плачет над могилой своего отца, пока сон не одолевает его, и пробуждает его большая группа полных сочувствия джиннов».

### *Правители джиннов*

В мистическом мире важная роль отводится правителям джиннов. Принято считать, что доадамовскими джиннами управляли сорок царей (*al-mulūk*); по другим источникам, их было 72. В имени каждого правителя имелось указание на род Сулаймана, и последний из них назывался Джанн б. Джанн. Считается, что он то и дал родовое имя всем джиннам. По некоторым источникам, он построил пирамиды в Египте.<sup>815</sup>

По другой версии, существует семь джиннов-властелинов, которых также называют царями. Их имена часто произносят в церемониях Зār, когда к их помощи призывают, их прощения испрашивают.<sup>816</sup>

В древнем Вавилоне знали семерых демонов. Возможно, арабы переняли эти знания, преобразовав их в семь правителей джиннов,<sup>817</sup> которые, управляя каждый своим племенем, подчинялись Иблису и властвовали над другими джиннами.<sup>818</sup>

---

<sup>815</sup> Lebling 2010, 248.

<sup>816</sup> Winkler 1931, 223f.

<sup>817</sup> Canaan 1929, 33.

<sup>818</sup> Хамадани приводит стихотворение Абу Нуваса, в котором Иблис назван шейхом (*Ḥamadāni. Maqamat*, 139).

Для джиннов также существует демони́м *tahtāniyūn*, что недвусмысленно определяет их как обитателей «дна», т.е. подземного мира (шейх Мухаммад 'Усман). По одной из космологий, затрагивающих место обитания джиннов, таких земель насчитывается от семи до десяти. Что касается «дна», то это их место жительства подтверждается и другими терминами: *ahl al-ard* и *al-arwāḥ as-sufliyya* «духи преисподней». Джинны и их цари живут только на нижнем из семи этажей; эта седьмая и последняя земля является «худшей из земель» по испорченности и негодности.

В большинстве случаев источники обозначают предводителей джиннов как беспристрастных к людскому роду существ, хотя некоторые полагают, что они были правоверными. О семи предводителях говорят все источники, называя их поименно. Эти семеро могли принимать участие на собраниях пророков, святых и шейхов, и получать поручения от них.<sup>819</sup>

В колдовских церемониях князя джиннов соотносятся с определенными буквами, отдельными качествами Бога, волшебными персонажами, днями недели, ангелами и планетами.

Эти соотношения по соответствующим категориям приведены в перечнях, составленных Буні:<sup>820</sup>

а) семь печатей Соломона.<sup>821</sup>

б) семь букв, отсутствующих в «Фатихе» (ف ج ح ث ظ ز).<sup>822</sup>

<sup>819</sup> *Ibn Hajar al-'Asqalani*. Masail Ajab 'anha al-Hafīḍ.

<sup>820</sup> *Būnī*. Kitāb šams al-ma'ārif wa laṭā'if al-'awārif, 89. Ал-Буни был одним из наиболее значительных арабских писателей, которые исследовали оккультные науки. Его книгу Китаб Шамс можно считать практически руководством по магии, которая нашла много подражателей (например, Lu'lu' al-mirgan fi taṣkir muluk al-jann). Умер в 1125 г. О нем см.: EI2, Supplement 3-4, s.v. al-Būnī. Разъяснению его трудов посвящено отдельное исследование: *Gawhary M. M. Die Gottesnamen im magischen Gebrauch in den al-Bunī zugeschriebenen Werken*. Dissertation. Bonn, 1968.

<sup>821</sup> «Семь печатей для арабских верований – результат уже позднего развития, сформированный из древних знаков с очень конкретным содержанием. Многие из этих древних знаков были заимствованы из вымерших алфавитов. Достаточно только взглянуть на собрание древних алфавитов Хаммера, и будут очевидны разительные параллели»: *Gaster*, 131–133. См. вкладку, Рис. 8.

<sup>822</sup> Ал-Буни посвятил данной теме отдельный труд: Kitāb šarḥ sawāqit al-fātiḥa al-šarīfa. Ибн 'Араби называет священными шесть отдельно стоящих букв (*al-ḥurūf al-muqaddasa*): алиф, вав, дал, зал, ра, за: *Ibn 'Arabi*. al-Futūḥāt al-makkiyya I, bāb 686.

в) названия дней недели, в которых проявляются различные магические свойства.

г) семь ангелов из каббалистической литературы, имена которых несколько искажены.

д) семь правителей джиннов.

е) семь планет.

Эти семь джинновых царей иногда упоминаются на некоторых талисманах, как древних, так и современных, и призваны исполнять сопутствующие указания или команды. Ниже они перечислены вместе с соответствующими днями недели, как на талисманах:

- Ал-Музхиб (вар. Абу Абдаллах Са'ид) — царь, что командует воскресением;

- Мурра ал-Абйад Абу-л-Харис (вар. Абу-н-Нур) — понедельником;

- Абу Михриз (или Абу Йа'куб) ал-Ахмар — вторником;

- Буркан Абу-л-'Аджаиб — средой;

- Самхуриш/Самхурис (вар. ат-Тайар) — четвергом;<sup>823</sup>

- Абу Хасан Зуба'а (вар. ал-Абйад) — пятницей; и

- Абу Нух Маймун (вар. Мимун) — субботой.

Приведенные имена упоминаются, как правило, только в талисманах (пентаклях).<sup>824</sup> В легендах появляются другие, измененные имена. Считается, что каждый из этих джинновых царей имеет под своим началом целые племена джиннов. Все вышеуказанные имена арабские, за исключением, возможно, имени *Šamhuriš*, чье происхождение неясно. Он, по некоторым сведениям, был джинном-спутником Пророка.<sup>825</sup>

«Абу Мурра» (отец горечи) является общим псевдонимом Иблиса. Для сравнения, «Абу л-Харис» (пахарь) является, по причинам, утраченным со временем, старым арабским словом, обозначающим африканского льва.<sup>826</sup>

<sup>823</sup> Считается, что в четверг Аллах сотворил джиннов.

<sup>824</sup> Для использования имени *Šamhuriš* в ритуалах гнава см.: ниже.

<sup>825</sup> В Марокко его называют *Sidi Šamharouch*; у него убежище в горах Тубкал (Tūbqāl), и почитается он как святой, который, тем не менее, имеет неоднозначный статус *Sultan al-ġinn*.

<sup>826</sup> *Canān* 1937, 69–100; *idem.* 1938, 141–151.

Есть и особые джинны, упоминаемые вместе с Музхибом. По Джахизу, традиция упоминает духов ханзаб (*ḥanzab*), которые «досаждают чтецам Корана (*ḥafazat al-qur'ān*), способствуя их забывчивости. Это было во времена Усмана б. Аби-л-Аси». Что касается хабила (*ḥābil*), «другого джинна, то он заставляет людей путаться и сводит с ума шепотом и жалобами (*al-'azīf wa-n-nau*). Поэтому, продолжает Джахиз, некоторые говорят: джинны — это демоны, а хабили люди.<sup>827</sup> О хабиле говорит и Лабид, который различает его с джинном:

О тех, кто порицает меня (*a'ādala*) в спешке,  
можно было бы преодолеть их превосходством (*al-bazāz*),  
но к нам пришли (*atānā*) и джинн, и хабил (*kullu ġinnun wa-ḥābilun*).

Ибн Худжр же видит в них два вида джиннов: «Джинны и хабили противостоят друг другу (*tanāwah ġinnāni bihunna wa-ḥābilun*)».<sup>828</sup>

В ритуалах имитативной магии правители джиннов увязываются с назначенными буквами, небесными качествами, магическими знаками, днями недели, ангелами и планетами, чтобы добиться с ними наиболее тесной связи посредством магических действий. Каждый из этих правителей джиннов имеет помощников или заместителей в своем племени, а также большое потомство. Принято считать, что цари находятся под эгидой ангелов. Ни в коем случае не следует их просить исполнить какое-то поручение. Если нужна их помощь, то их всегда просят послать кого-то от своего племени, чтобы помочь. Такое воздержание от непосредственного обращения к царям неоднократно подчеркивалось многими мастерами магии в традиции.

Сравнивая имена царей демонов с именами планет, можно легко обнаружить определенные соответствия.

Так, *Mudāḥab* (*Modab*, *Mudhib*) означает «позолоченный»,<sup>829</sup> что хорошо характеризует Солнце (*Šams*). Кроме того, слово *mudhib* можно также рассматривать как «позолотчик» скверных поступков.

<sup>827</sup> *Ġāḥiẓ* 1969, VI:331.

<sup>828</sup> Из текста несомненно следует, что термином *ġinnāni* обозначались и хабили, и собственно джинны, т.е. теоретически можно представить себе два пути возникновения подобной категории духов. См.: *Violen*, 187.

<sup>829</sup> *Winkler* 1930, 99: «Религиозные фанатики применяли имя *al-Mudhib* для особого демона».

*Al-Ahmar* «красный» означает планету Марс (*al-Marīh*), и эта определяющая дефиниция прямо связана со злым богом Египта Сетом, также называемым «Красный».<sup>830</sup>

В имени *Barqān* («две молнии») скрывается Меркурий (*Utarid*) с его яркой вспышкой.

*Šamhureš* (Самхурес) и подобные искажения возвращают к еврейскому имени Бога *ha-šem*<sup>831</sup> и хорошо подходят для сравнения с Юпитером (*al-Muštari*); таким образом, одни считали его демоном планеты, другие — верховным богом древнего мира. *Samhūris* описывается, как главный судья правителя.<sup>832</sup> Он должен был умереть в 1963 г. а его месте займет его сын 'Абдур-рахмāн.<sup>833</sup>

'*Azab/Zawba'a* («вихрь», «шторм») соответствует Венере (*al-Zuhra*) и пятнице.

Обозначение *Maymun* («благоприятный»), семантически удачно согласуется со страшным Сатурном (*Zuhal*); соответствует субботе.

Представления о правителях джиннов, бытующие в марокканской среде арабов, сохранили такие имена как *Malik aswad* и *Malik ahmar*.

С правителями джиннов, описываемыми как правоверные, увязывают буквенную символику *Lamuqfangal*: Лām, Мим, Кāф, Фā, Нун, Джим, Лām.<sup>834</sup> Эти семь букв представляются сильной защитой от любых психологических или физических атак. Этим правителям оказывают всевозможное уважение.

Считается, что каждый тип джиннов обладает конкретными космологическими свойствами.

1. Классы и типы джиннов являются «проявлением нашего физического мира».<sup>835</sup> Считается, что любые изменения формы и

<sup>830</sup> Zbinden, 114.

<sup>831</sup> Возможно, от евр. *ha-šem ha-mephoraš* — «имя невыразимое» (Бога), «отдельное имя» или «благословенное имя». Винклер полагает, что связь печатей, на которых оно начертано, с Юпитером подкрепляет такую возможность (*Winkler* 1930, 183).

<sup>832</sup> Kriss – Kriss-Heinrich, 82.

<sup>833</sup> Цбинден также пишет о смерти правителя по имени *Samhūris*, который царил в пещере *Maqtā*, рядом с Фесом (Марокко). Когда он умер, джиннов возглавила джинния по имени Наджда («звезда»). Могила Самхуриса поклоняются на самой высокой горе Марокко, Гебел Тубкал (*Zbinden*, 18).

<sup>834</sup> Цит. по: *Hentschel K.*, 161, 190, 197.

<sup>835</sup> Ibid, 196.

внешнего вида джинна возможны только с разрешения Аллаха. Никто не может точно сказать, что означает термин *ruh* (мн. *arwāh*) «дух», но понятно, что в любом случае он подразумевает и джиннов. Джиннов традиционно разделяют на добрых и злых. Шайтана всегда считали проявлением зла, однако *'ifrit*, между тем, считается еще более опасным и вредоносным. Самыми же пагубными чертами наделяется *mārid*.

2. *Al-arwāh al-ruḥaniyya* представляют собой некую смесь людей и джиннов. Они живут на первом небесном уровне и призываются молитвой *Darb al-mandal*. Они представлялись «ангелами природы», но более мощными, чем джинны, потому что каждый из них правил 66 племенами джиннов. Упоминается еще один, особый вид джиннов, *'Ummār*, которые всегда находятся рядом с людьми, но с *Qurānā* это разные сущности.<sup>836</sup>

3. По исламским представлениям, есть девять классов джиннов. Начальником их является Иблис, затем идут семь князей джиннов и с ними семь королевств, которые включают в себя всех джиннов, самая низкая категория которых — карины (*Qurānā*).

Эд. Вестермарк отмечает, что семь царей джиннов вызвали большой интерес у марокканских магов, которые читали о них в старых арабских магических текстах. Имена этих царей варьируются в зависимости от источника. По одной из версий, пятеро из них назывались именами, часть которых уже упоминалась: Музхиб (позолотчик),<sup>837</sup> Мерра (Мурра)/ал-Ахмар (красный), Буркан (блестящий), Семхуреш — ал-Абйад (белый), и Мимун/Маймун (удачливый). Маймун в народе известен как джинн некоего святого по имени Сиди Мимун или Маймун. Много говорят о Семхуреше (Семхаруше). У него был сын, Султан ал-Хал (черный султан). Когда Семхуреш умер, после него также осталась дочь, которая еще была жива и о которой говорили, что она помогала мертвым женщинам в колдовской практике.

Также на магрибинской почве получили развитие представления народа гнава о правителях духов, называемых словом *melk* (мн. *mlūk*), что означает для гнава «царя (духов)». Многие местные информанты подтверждают, что слово было связано именно с этим

<sup>836</sup> Winkler 1931.

<sup>837</sup> Hayawān. VI. 331.



определением. Естественно, при этом *malik* означает «царь», и также имеет два множественных числа (*mlūk* или *muluk*), первое из которых идентично *melk*<sup>838</sup>. Один из «царей духов» называется гнава именно *Malik*, который представляется «хорошим и успешным».

В своем известном трактате «Futūḥ al-ḡayb» (Откровения невидимого) ал-Джилани описывает Шайтана, пришедшем к нему во сне, которого он собирался убить.

«Шайтан спросил его: Почему ты собрался убить меня и в чем моя вина? Если Судьба уже приводит зло в действие, у меня нет власти изменить ее и превратить его в добро. Если Судьба приводит в действие добро, у меня равно нет власти изменить это и превратить его во зло. Что же тогда в моем распоряжении? А внешностью он напомнил мне внуха, приятно говорящего, с узкой бородкой, в целом жалкого вида и с некрасивым лицом, который будто бы смеялся надо мной, полный стыда и страха».<sup>839</sup>

С автором этого труда, известнейшим иракским суфием XII в. и кутбом, основателем ордена Кадирийя, 'Абд ал-Кадиром ал-Джилани, связано предание о похищении джинном человека по приказу царя или другого их племенного вождя. По этой причине и обратился к святому некто Бушайр б. Махфуз, житель Багдада, поведав о похищении его незамужней дочери Фатимы прямо с крыши их дома. Шейх сказал ему:

«Ступай сегодня ночью на руины Карха (в западной части Багдада — *И.Н.*), сядь на пятом холме и прочерти в грязи окружность вокруг себя. При этом повторяй: «Во имя Аллаха по замыслу 'Абд ал-Кадира». После того как стемнеет, перед тобой начнут проходить группы джиннов самого разного обличия. Не позволяй их внешности напугать себя. Когда почти рассветет, мимо тебя пройдет их царь среди огромной армии джиннов, и

---

<sup>838</sup> При этом для гнава слово *malika* означает «царевна» (*bint elmulūk*), а не «царица» (*Prémare* 11:249). Словарь Премара в качестве второго значения слова дает следующее определение: «каждый из царей семи племен демонов» (*loc. cit.*). Впрочем, не все исследователи разделяют такое мнение. Например, А. Шлех связывает диалектальное *melk* с *malaka* «владеть, обладать», как в примере с владением землей: *Chlyeh*, 37.

<sup>839</sup> 'Abd al-Kadir al-Jilani. *Futūḥ al-ḡaib*. Al-ḥiṭāb 20, 67.

спросит тебя о твоей нужде. Скажи: «Я от 'Абд ал-Кадира». Затем изложи ему то, что случилось с твоей дочерью.

Бушайр пошел и сделал, как было сказано шейхом. Вокруг него стали материализоваться ужасные джинны, хотя ни один не обладал достаточной силой, чтобы преодолеть круг, внутри которого он сидел. Отряд за отрядом, джинны проходили мимо него, пока наконец сам их царь не появился верхом на коне. Он остановился у края круга и воскликнул: «О человек, что тебе надо?». В ответ прозвучало: «Меня к тебе послал шейх 'Абд ал-Кадир».

Царь джиннов спешился, поцеловал землю и сел возле круга. Он спросил, в чем дело, и Бушайр рассказал, что его дочь похитили. Царь повернулся к своей свите: «Привести того, что это сделал!»

И вот, 225, марид или демон — как говорили, из Китая — был доставлен к царю джиннов, и с ним — пропавшая дочь.

«Что заставило тебя взять под защиту Кутба кого бы то ни было?». «Клянусь, она мне понравилась», — отвечал марид.

Тогда царь повелел лишить того головы и вернул Фатиму ее отцу. Бушайр воскликнул: «Никогда до сегодняшней ночи я не видел такого послушания, как ваше, приказанию шейха 'Абд ал-Кадира!».

«Да», — отвечал джиннов царь, — «он видит из своего дома демонов джиннов, и хотя они находятся на краю земли, они избегают его из страха. Когда Аллах Всевышний установил ранг *кутба*,<sup>840</sup> он дал ему власть над джиннами и людьми».<sup>841</sup>

Следует указать на то, что к нимбу святости и харизме ал-Джилани добавляется его происхождение от Пророка, как по материнской, так и по отцовской линии.

В энциклопедии X в. «Послания братьев чистоты и друзей верности» (*Rasail ikhwan al-safa wa hulan al-wafa*)<sup>842</sup> среди прочего упоминается царь джиннов (в «истории о животных», символизирующей Судный день), который должен был разрешить споры, разделявшие людей («не-исмаильских») и животных

<sup>840</sup> Кутб (*kutb*, ар. стержень, ось) обозначает высшую ступень учителя-суфия.

<sup>841</sup> Sharpe, 85–88. Известны стихи Имрулькайса (*Imru' al-Qais*. Diwan, 52:40) о том, как отец прятал свою дочь от джиннов.

<sup>842</sup> Pl. *rasail*, sg. *risala* «послание».

(«исмаильских»)).<sup>843</sup> Царь джиннов в этом контексте символизировал ум (интеллект, и, в то же время, душу), в то время как «стойкие» (спор решался при помощи «несгибаемых» — *ṣāhibu l-'azīma*) проявлялись, скорее всего, как «душа», если говорить о человеческом существе в целом, и здесь всего вероятнее привязка к словам Мухаммада.<sup>844</sup>

Согласно *Risala* II, 208, джинны представляют собой ангелов, а также предамитов, ассимилированных ангелами. Они жили одни на острове, скорее всего это Сарандиб (Цейлон), который был Раем на земле, т.н. Духовный город, где «все истинные вещи были совершенно открыты; но однажды там осели люди». Посланец животного мира, обращаясь к царю джиннов, сказал: «Мы здесь жили еще до Адама, мы занимались, чем хотели, мы путешествовали по всем землям, мы прославляли Бога днем и ночью... Люди размножаются, расселяются, теснят животных; для животных ищется тяжелая работа, подвергающая их страданиям».<sup>845</sup>

Ибн Касир ссылается на 'Амра б. Динара, согласно которому исходным материал при создании джиннов был огонь солнца.<sup>846</sup> В хадисах можно обнаружить некоторые подробности об их сотворении.

<sup>843</sup> *Risala* II:136, 204–228; *Risala* III:315, 512.

<sup>844</sup> *Ṣāhib al-'azīma*, в действительности может означать «законодатель, правовед», а *'azm* или *'azīma* имеют смысл «отмены религиозного закона» и его «замены другим». Авторы-исмаилиты часто упоминают *ulū-l-'azm*, при этом некоторые из них включают Адама в их число, но другие, в число которых входят и «Братья чистоты», его не включают. Это определение, как и исключение Адама из списка, восходит, конечно, к Корану (К 20:114): «Мы заключили соглашение с Адамом. Он забыл, что Мы нашли, что они не смогли найти в себе стойкости». Адам и был исключен из-за этой ошибки.

<sup>845</sup> *Risala* II, 208. *Marquet* 1972, 49. Данный сюжет отдаленно напоминает о сирийских легендах Тур-Абдина (*Pryn, Socin* 1881), полных разных зверей, обладающих демоническими свойствами. В этих преданиях и историях каждый вид диких животных образовал отдельную общину; они говорили и действовали как люди, но обладали нечеловеческими возможностями, и имели тесные отношения с джиннами, о которых также ведется речь в легендах. Можно заключить, что общесемитская вера в предвестия и указания со стороны животных принадлежит к тому же кругу идей. Предзнаменования не есть слепые знаки: звери знают, о чем они говорят человеку.

<sup>846</sup> *Ibn Kaṭīr. Tafsir* 2:566.

Со слов 'А'иши, например, источником создания джиннов явилось ярчайшее пламя (*mārij min nār*). В комментарии к Суре 55:14, где речь идет о материале для сотворения джиннов «из чистого огня без дыму», Ибн Касир ссылается на мнение целого ряда ученых, таких как ад-Даххак и Муджахид, полагающих, что это значит «сторону пламени», ал-Ауфи — «жар огня», и Ибн Аби Талха — «чистый огонь». Все названные мнения разделял и наиболее авторитетный собиратель хадисов Ибн Аббас.<sup>847</sup>

Что же касается класса *Quranā* (ед. *Qarīn/ Qarīna*), то они лишены своего цвета, ибо это — мертвый огонь, располагающийся между фитилем и пламенем. Только по этой причине человек не может жить в симбиозе с *Quranā*, потому что *Qarin/Qarina* человека не горит.

Среди джиннов только мужского пола можно назвать 'африта/ифрита и марида. К женскому роду относятся *gūl*,<sup>848</sup> *si'lat*, *'aluq* и *'auluq*. Все названные джинны — злобные и неприятные на вид.

Этот специальный очерк о джинновой знати было бы уместно завершить словами ал-Джахиза:

«Клянусь яйцом, что сухо, флагом, что натянут (*wa rāyatin šādīn*), знатью джиннов (*wa ḡillatin ḡinniyy*), и полетом птицы».<sup>849</sup>

<sup>847</sup> *Ibn Kaṭīr*, Tafsir al-qur'ān al-karīm 2:566; ср. *Налуч*, 180.

<sup>848</sup> В Сомали слово *gūl* (галла *qollo*, каффичо *qolo*, амхара *qollē*) имеет значение «удача» (ср. араб. *gad*), но Дж. Тримингхэм отмечает, что это — имя прежнего духа (*Trimingham* 1974). Однако Леслау полагает, что арабское заимствование для ряда эфиопских языков приобрело значение охранительного духа («protector spirit»): *Leslau*, 24.

<sup>849</sup> Использованный источник: *Vloten*, 185.

## Глава 4. ПРОЯВЛЕНИЯ ДЖИННОВ

---

*В каждом виде животных существуют шайтаны, лютые и свирепые, также как существуют шайтаны из числа людей, вредоносные и непокорные.*

— Ибн ал-Кайим

*Дьявол лжет, что творит, он крадет у Бога и кафикурит.*

— Н. Бердяев

Демоны, с их сверхъестественными возможностями, наделяются способностью принимать разные формы и ипостаси, видимые и невидимые. Легенды и сказочные истории описывают не только их могущество, но и ограниченность, в результате чего они могли быть заключенными в сосуд на неопределенный срок.

### «Джинн в бутылке»

Согласно Корану, джинны материальны, они не вымышлены, и с ними вполне реально установить связь.<sup>850</sup> Из многочисленных историй и книг можно прийти к заключению, что в прошлые времена между джиннами и людьми имели место всевозможные контакты. Фольклор полон самых разнообразных историй о джиннах, которым приписывают несметные сокровища. Одним из наиболее известных сюжетов, отраженных в Коране, являются истории, связанные с их вынужденной работой на царя Сулаймана (Соломона). Его правление было между 970 и 931 г. до н. э., и, возможно, это дает нам основание говорить о времени самых ранних упоминаний о джиннах, заточенных в сосуд. Таким образом, можно говорить о трехтысячелетней истории вопроса.

Большую популярность снискал сюжет о заточении наиболее строптивых из демонов в сосуд или какой-либо предмет (чаще других перстень, *hātīm*). После своего освобождения, вольного или невольного, джинны обязаны служить своему спасителю. За долгую историю в магической практике мусульман сложились ритуалы, целью которых было смирение джиннов и использование их сверхспособностей для конкретных нужд человека.

Между тем, популярный сюжет о джинне в сосуде был известен на более широком ареале, и не ограничивался только Аравией и Палестиной.

Красочную историю, имеющую историческую подоплеку, о заточенных в металлические сундуки джиннах, приводит Э. Лэйн в *Тысяче и одной ночи*.<sup>851</sup> В VII в. арабские армии, пришедшие из Аравии, завоевали всю Северную Африку. Правителем северо-западной части этой территории, Магриба, правящим от имени Омейядов,<sup>852</sup> был военачальник по имени Муса б. Нусейра.

Согласно Ибн Хабибу, Муса б. Нусейра был также астро-логом (*ṭinaḡīm*), который прочел по звездам, что ал-Андалус будет завоеван и станет исламским. Позднее именно он возглавил арабские и берберские войска для завоевания Испании. Первая высадка арабов на Пиренейском полуострове состоялась 29 апреля

<sup>850</sup> Надиров И. И. «Тенета для демона» // СПГУ (в печати).

<sup>851</sup> The Story of the City of Brass, Nights 566–578.

<sup>852</sup> Омейяды претендовали на происхождение от племени Пророка, курайш.

711 г. во главе с заместителем Мусы, молодым берберским командующим по имени Тарик б. Зийад, чьим именем назван Гибралтар («Джебель Тарик» — гора Тарика). Скромные силы Тарика состояли из 20 арабских командиров и около 7000 конных бербер встретились с армией испанского короля в 30000 солдат в битве при Гвадалете 19 июля того же года. Далее последовал поход через Испанию арабского войска, состоящего в основном из йеменцев, во главе с Мусой. Согласно истории, рассказанной Ибн Хабибом, Муса и Тарик, после победы над вестготами, вышли к побережью Атлантического океана. Они прошли по мосту, охраняемому медным талисманом с изображением лука и стрел. По легенде, они осадили и заняли город из меди, захватив огромное количество металлических сундуков, наполненных плененными джиннами.

Как сообщает Ибн Хабиб, это были те злые джинны, что ослушались Соломона (Сулаймана) многие сотни лет назад и за что были загнаны в сундуки медного города. Со своей стороны, Муса не видел в них помощников для себя и хотел избавиться от плененных джиннов. Он послал сундуки халифу Омейядов в Дамаск; на этом история обрывается.

В рассказе, воспроизводимом в «Тысяче и одной ночи», медь была заменена на латунь, как это часто делается на арабском языке (где *nuhas* означает «медь», и *nuhas asfar* — «желтая медь» — означает латунь).

Заслуживает внимания тот факт, что в Гизе был найден древний (хотя и сильно поврежденный) глиняный сосуд для воды, с «погребением» осколков фигурки, изображавшей какого-то враждебного демона.<sup>853</sup>

Магические ритуалы, согласно которым демон заключался в какой-то сосуд, отмечаются в египетских текстах достаточно часто.

---

<sup>853</sup> Глиняный кувшин высотой 35 см, овальной формы, заостренный книзу, с низким горлом и закругленной фаской, — полностью соответствует данному типу кувшинов: *Junker*, 266 и Tf. 45, 3 (227) и Giza VIII, 31; *Osing*, Tf. 31. А. Ритнер предлагает видеть в этом сосуде гроб для врага, подлежащего казни: *Ritner*, 175 и Note 811.

«Я — тот, кого ты защитил от джинна (bḳ3), который в его кувшине»;<sup>854</sup>

«О ты, ненавистный... Я кладу свои руки на кувшин, в тенетах которого ты сидишь».<sup>855</sup>

В этом же контексте следует рассматривать и запечатанные сосуды, на которых нанесены заклинания против духов смерти, описанные у Дж. Боргутса.<sup>856</sup>

Кроме того, как показал Монтгомери, на арамейских магических чашах, происходящих из Вавилонии VI или VII в. до н. э., встречается слово *gina* (ܓܝܢܐ) в значении «злой дух».<sup>857</sup>

Это же значение злого духа на магических сосудах передавалось термином *šidan* (ܫܝܕܢܐ).<sup>858</sup>

В аналогичном смысле следует рассматривать и несколько «поздних» сирийских заклинаний, в которых демоны «связываются» и «запечатываются». Например:<sup>859</sup>

'syṭ' wḥtym' bnyšh ḥy' dšlyb' mmy'

Связаны и запечатаны живым знаком креста Господня.

Согласно короткой формуле CAL 034:7,

w'srn' wḥtymn' 'lyhwn mmy'

И я связываю и запечатываю их.

Иногда в качестве сосуда для запечатывания демонических сил «назначается» вся гробница:<sup>860</sup>

twb hdyṇ <...> 'ysr' dqbr' 'mn 'mn sl<.>'

Повторно. Это <...> заклинание гробницы. Аминь, аминь..

<sup>854</sup> *Derchain*, 144, 21\* и 145, 22\*. В СТ, VI, 139k; *Faulkner* II: 160, Note 2 (заклинание 545). Папирус Salt, одна из наиболее продуманных литургий проклятия, ссылается и на другие книги, хранящиеся в храмовой библиотеке Абидоса: «Книга о разгроме живого врага»; «Как поместить врага в огонь»; «Как отогнать (или подавить) тех, что идут и туда, и сюда»; «Горение врагов»; «Как бороться с людьми *paṭ*» и др.: P. Salt 825, cols. 10-13, *Derchain*, 41-42, 96-101; см.: комментарий Катарини Норд (*Nordh*, 116-118).

<sup>855</sup> СТ, VII, 235b-i. См.: заклинание 1016 в: *Faulkner*, 116.

<sup>856</sup> *Borghouts*, 22, и Tb92, ср. *Ritner*, 176.

<sup>857</sup> *Montgomery* 1913, 80.

<sup>858</sup> *Gordon* 1941, 274, и *idem.* 1951, 306.

<sup>859</sup> *Чамурлиева*, 25V:8-9.

<sup>860</sup> AMB 152 1-3.



Весьма примечательна и формула, запечатывающая и связывающая имя конкретного демона:

hđyn kybš' wysr' 'l šmh d'yšh

Этот гнет и связывание – для имени 'Ишах.<sup>861</sup>

Представлялось, что джинны пустыни невидимы (*al-ğaib*) для смертных существ. Согласно Корану (К 55:15; 15:27), ангелы были созданы из света, а джинны, — из бездымного огня; следовательно, они представлялись по своей природе тонкими и мимолётными субстанциями. Джинны, по понятиям того времени, была способны перемещать огромные предметы на большие расстояния, перемещаясь при этом в виде смерча. Как правило, они считались способными вызывать этим сумятицу среди людей.

Возвращаясь к персоне иудейского царя, следует отметить, что кольцо Соломона (по легенде, крестовидной формы), подарок четырех ангелов Земли, Воздуха, Огня и Воды, давало ему власть над стихиями. При перестройке Иерусалима Соломон положил двенадцать драгоценных камней под его основание. Как уже говорилось выше, для общения с ангелами и демонами Аарон, верховный жрец Храма Соломона, пользовался кристаллами своего нагрудного щита.

По дошедшим до нас преданиям, Соломон был не только выдающимся правителем и мудрецом, но и могущественным колдуном. Он мог управлять сонмами невидимых духов, способных справиться с любой задачей. Кроме ключа, помогающего контролировать демонов<sup>862</sup>, у царя было и волшебное кольцо, властное над ангелами и демонами.

«Ключи Соломона» — знаменитая книга заклинаний со сведениями по демонологии и оккультным наукам, написанная, как

<sup>861</sup> M163:1.

<sup>862</sup> Гримуар неизвестного автора посвящен теургии, или белой магии, и был обнаружен в Европе в Средние века. Первые упоминания о книге датируются I в. В ней подробно описаны все ступени для вызова демона и внушения ему воли заклинателя. Свое название «ключи» книга получила в Новом завете (Мат. 16:19), где Иисус говорит Петру: «И дам тебе ключи Царства Небесного, и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах, и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах».

утверждает легенда, самым дьяволом, и подаренная царю Израиля, который хранил ее под своим тронem.<sup>863</sup>

Еще один гримуар, также приписываемый Соломону, назывался «Малый Ключ Соломона» («Lemegeton») и состоял из 4 частей. Первая часть описывала, как вызвать семьдесят два главных демона и их министров; вторая давала их основные характеристики; третья повествует об ангелах, описывая каждого с их знаком Зодиака и своим часом суток. Четвертая описывает ангелов, каждого над своей стороной света — севером, югом, западом и востоком.

О магическом кольце, данном ангелом Соломону и дающим силу над демонами, рассказывает «Завет Соломона» (около 100—400 лет до н. э.). Здесь говорится, что с помощью кольца он заставлял демонов называть их настоящие имена. Эти демонимы идут из вавилонских, еврейских, греческих, египетских и сирийских источников. В книге также описываются разрушительные функции каждого демона, как то сжигать урожай или топить корабли.

Согласно народному преданию, Соломоново кольцо хранится в его гробнице и оберегается какими-то невообразимыми драконами. Местонахождение гробницы не известно никому.

Для нашей темы важно отметить то, что и здесь упоминается сосуд, в данном случае медный, который использовал Соломон для заточения семидесяти двух основных демонов, с помощью заклинания и волшебной силы кольца.<sup>864</sup> Главной причиной этого послужило опасение царя, что рано или поздно заклинания могут

---

<sup>863</sup> Согласно каббалистическому трактату *Зогар*, колдовскую «книгу Асмодея» передал Соломону демон Асмодей. Имя Асмодея упоминается в Талмуде (В. Талмуд, Гитин 68 а,б) как имя демона, принявшего облик Соломона и свергнувшего его с престола, вместо имени ангела, совершившего это действие, в Рут Рабба 2, 14. В мусульманских легендах о царе Сулаймане, повелителе джиннов, роль Асмодея выполняет шайтан Сахр, завладевший магическим перстнем и ставший благодаря этому на сорок дней царем вместо Сулаймана. Тем же именем Сахр назван царь «правоверных» джиннов в «Книге 1001 ночи» в сказке о Хасибе и царице змей. Любопытно отметить его рассказ о создании Аллахом ада, а также о происхождении джиннов (Книга 1001 ночи, 1959, т. 5, с. 163).

<sup>864</sup> Источники утверждают, что у Соломона стояли сотни сосудов с плененными джиннами.

стать достоянием других людей, и тогда, прочно запечатав этот сосуд, Соломон бросил его в глубокое озеро, в надежде, что со временем память об утонувших демонах сотрется.

Сохранить тайну, однако, не удалось. По легенде, жители Вавилона, полагая, что нашли сокровища, выловили медный сосуд со дна и открыли. Вырвавшиеся из плена демоны вернулись на свои обычные места, к своим обязанностям. Легенда сохранила имя демона Велиала (Белиала), который единственный из всех влез в статую и, взамен подношениям, предсказывал людям будущее.<sup>865</sup>

Соломон управлял демонами *шедим*, *лилин* (женские демоны) и *рухин*.<sup>866</sup> Его власть над сверхъестественными царствами отражена и в мидраше на Аггаду к Пятикнижию (1 *Пар* 29:23 и *Екк* 2:8), где царь вспоминает, как он набрал *šaddā wešaddōt* (שַׁדְּדָּ וְשַׁדְּדוֹת). Считают, что именно Соломон изобрел науку заклинать злых духов.<sup>867</sup>

В Коране приводится сюжет о том, как джиннов принудили работать на царя Сулаймана (Соломона), в частности, возводить ему святилище и дворцы, а также перенести трон царицы Савской. Наиболее известна история о своенравных джиннах, заточенных Сулайманом в сосуд (вар. перстень).

---

<sup>865</sup> Велиал — один из 72 («Lemegeton», 68) или 69 (Weyer J. Pseudomonarhia Daemonum, 23) духов, подчиненных царю Соломону. Он назван среди четырех главнейших. И. Вейер пишет: «Некоторые некроманты утверждают, что сам Соломон однажды, соvrащенный уловками некой женщины, склонился с молитвой к идолу Велиала (ср. “Во время старости Соломона жены его склонили сердце его к иным богам” — 3 *Цар.* 11: 4); однако это не заслуживает доверия. Скорее, следует верить тому рассказу, что они (демоны) были собраны вместе в большом медном сосуде (*in magno vase*) за свою гордыню и надменность, и брошены в глубокое озеро в Вавилоне. ... Вавилоняне, заинтересовавшись этим, решили, что должны найти там большие сокровища, и поэтому с общего согласия спустились в него и открыли сосуд, из которого немедленно вылетели дьявольские предводители и возвратились на прежние, присущие им места. Велиал же вошел в некую статую (*simulachrum*) и стал давать ответы тем, кто поклонялся и приносил ему жертвы» (Pseudomonarhia Daemonum, 23). В Библии имя Белиал (в синодальном переводе Библии чаще всего передается описательно) связано с такими понятиями как «ничто», «суета» (евр. *beli* — «без» и *'all'ol* «польза», «предназначение свыше»). Белиал считается самым могущественным демоном, превосходящим даже Люцифера. Согласно известному списку основателя современной демонологии Р. Дуканта (1963), Велиал — элементал Земли.

<sup>866</sup> Тапгум II к книге Есфирь.

<sup>867</sup> Bodin, 20.

У коптских жрецов так же существовали близкие заклинания для 'ифритов, заключенных в кувшине. Подобное представление лежит в основе обряда разбивания черного кувшина с ручкой (*ibrīq*) как метода восстановления плодородности и плодovitости<sup>868</sup>. Этот обряд, называемый *mašhara*, имеет древнюю подоплеку изгнания страха страхом или шокового ответа на потрясение (*šadma tuqābil šadma*).

На внешней стороне мандейских чаш, по краю, иногда встречаются надписи в одну сторону, указывающие на обладателя данного амулета. Например, на мандейской магической чаше из Эрмитажа можно разобрать следующие слова:

..... פת עראן כוררה .... מן ...

.....дочь Эранкуррэ ....от.....<sup>869</sup>

Чуть ниже надписи помещается примитивное изображение человеческой фигуры. Такие фигуры, как справедливо заметил А. Борисов, не могут относиться к заклинаемым демонам, поскольку изображения последних обычно находятся внутри чаши, что делает их «как бы заключенными в ней».<sup>870</sup> Таким образом, данные чаши рассматривались их владельцами как своеобразные «темницы для духов зла».

Представления о «джинне в бутылки» (*ġinn fi kulla*) продолжают жить и в наши дни. Демон, заключенный в кувшине, стал отождествляться с духом в сосуде, с его последующей гибелью или освобождением.

Любопытно отметить, что у народов Дагестана распространенным атрибутом для собирания джиннов (впрочем, как духов-помощников), было куриное яйцо, особым способом подготовленное и расписанное. Его покрывали смолой, чтобы уберечь от проникновения солнечного света.<sup>871</sup>

Понятие «джинн», его плоть и кости стали проявляться в общепринятом понимании главным образом с приходом ислама. Однако широта и «живучесть» использования этого слова

<sup>868</sup> Zbinden, 114; Hentschel, 26–28. Note 40.

<sup>869</sup> Борисов, 234.

<sup>870</sup> Борисов. Там же, 235.

<sup>871</sup> Булатов, 69.

предполагает знание истинных его источников и первоначальных функций, т. е. тех архетипов, что были во многом связаны с верованиями других семитских народов.

Как показывает эпиграфический материал, джинны, называемые в различных арамео-арабских надписях Сирии и Северной Месопотамии рубежа новой эры и в период джахилии словом *gny*,<sup>872</sup> имели архетипом охранных божков *gadde* и были значительно более близки к понятию “помощников” главных богов, чем хочет и способна принять поздняя мусульманская традиция.

Что же касается ранней традиции ислама, то джинны (уверовавшие) были возведены в ранг сподвижников Всевышнего, хотя бы и по политическим мотивам.<sup>873</sup>

Вместе с тем, в истории христианства была известна практика изгнания демона из сосуда (*vasculum*), под которым зачастую подразумевалось тело одержимого человека, и здесь уместно привести несколько примеров.

Прежде всего, в пользу такого вывода свидетельствует текст, приводимый в галльской богослужебной книге (миссале), и этот текст может быть отнесен к древнейшим для христианства экзорцистским текстам:

«Подступаю к тебе, нечистейший проклятый дух, ты, ветеран зла (*inveterator malitiae*), материя преступлений, начало греха, ты, что радуешься обманам, кощунствам, блудодействам, убийствам.. Тебя, призванного именем Господа нашего Иисуса Христа,... заклинаем его же величием и силой, страстями и воскресением, пришествием и судом; чтобы ты, в каком бы члене ни скрывался, открыл себя правдивым признанием... Да покинешь ты сосуд, который ты решил занять, и да оставишь этот сосуд, очищенный после твоего пребывания, Господу. Довольно того, что в прошлые века ты посредством человеческих сердец властвовал почти над всем миром. Однако в несколько дней разрушилось твое царство, и стрелы твои изо дня в день не попадают в цель. Уже давно произошло в префигурациях<sup>874</sup> все то, что ты претерпеваешь. Ты был уже уничтожен в казнях египетских, повержен в фараоне, разрушен в

---

<sup>872</sup> Ср. упомянутый выше термин *gina* – «злой дух» из Вавилонии VI в. до н. э., которые так или иначе должны быть связаны друг с другом в силу географической и этно-социальной близости.

<sup>873</sup> Надиров 2014, 205–226.

<sup>874</sup> В некоторых контекстах: создание семантической параллели эвангельским событиям. В более общем смысле: интертестаментарный параллелизм.

Иерихоне, распростерт в семи ханаанейских народах, покорен Самсоном в иноплеменниках, обезглавлен Давидом в Голиафе, повешен Мардохеем в Амане, пронзен Юдифью в Олоферне, отдан Господом в рабство роду человеческому, ослеплен Павлом в маге, терзаем Петром в Симоне, всеми святыми изгоняем, мучим, извергаем, предаваем вечному огню и адскому мраку, откуда Господь наш Иисус Христос выкупил человека, торжествуя над тобой во втором Адаме. Отступи, отступи, где бы ты ни был, и не возвращайся в тело, посвященное Богу. Запрещено тебе это навсегда...».<sup>875</sup>

Близок к этому стилю и другой древний текст экзорцистского ритуала, приписываемый Амвросию Медиоланскому. Здесь также упоминается власть над демонами, которой обладает Господь; кроме того, излагаются тестаментарные «префигурации» побед над дьяволом; в конце экзорцист внушает дьяволу мысль, что он должен покинуть человеческое тело:

«Выходи же, нечестивый, выходи, преступный, выходи со всеми твоими обманами; ибо Бог пожелал, чтобы человек был его храмом. Но почему так долго медлишь? Почитай Бога Отца всемогущего, перед которым сгибается всякое колено; освободи место для Иисуса Христа, который за человека пролил свою кровь; освободи место Святому Духу. Отступи сейчас же, отступи, искушитель; твой престол — пустыня, твое обиталище — змей».<sup>876</sup>

Изгнанию демона из тела человека предшествовало изгнание демона из камня-бетили или статуи. Вера в то, что в статуях живут призраки, существовала задолго до ислама и может быть прослежена, по крайней мере, в древней Византии. Так, например, в ранних христианских хрониках сообщается об изгнании демона или джинна из статуи Афродиты в Газе (Палестина) в 402 г. В этом действии принял участие епископ Порфирий, известный тем, что обратил в христианство языческий город Газу в V в. и был канонизирован за это в качестве святого. Согласно одной из летописей, епископ приблизился к изваянию Афродиты в окружении христиан, держащих кресты, и тогда «демон, живущий внутри статуи, не ожидавший ужасного для себя воздействия (креста), шумно покинул мрамор и, как только он это сделал, он сбросил статую с места и разбил ее вдребезги».<sup>877</sup>

<sup>875</sup> Missale Callicanum Vetum. Col. 348. Использованный источник — *Mohlberg* 1958.

<sup>876</sup> Ambros. Mediol. De sacr. 22 epistle. Col. 1019–1020.

<sup>877</sup> *Mango*, 55–75.



Известно, что в доисламский период, как отмечает арабский историограф IX в. ал-Йа'куби, на два главных священных камня, что были рядом с Ка'бой, установили статуи Исафа и Наили.<sup>878</sup> Первоначально эти идолы стояли на холмах Сафа (Исаф) и Марва (Наила), в Мекку их перенес, по преданию, Кусай, тот самый, что сделал племя курайш главной силой в городе.<sup>879</sup> Позднее перенос статуй приписывают хузаиту Амру б. Лухаййу (III в.).<sup>880</sup> По Ибн Хабибу и Йа'куби, во времена джахилии курайшиты в своей талбии (*talbīyya*) поклоняясь Аллаху, придавали ему сотоварищей, а почитали они Исафа, своего родового идола.<sup>881</sup> Йа'куби далее сообщает, что люди, пришедшие совершить паломничество (хадж), начинали ритуальное шествие с того, что целовали эти две статуи.<sup>882</sup> По завершении полного круга они заканчивали его вновь рядом с этими идолами.<sup>883</sup>

Кроме того, историограф проливает свет на происхождение хаджа в Мекку, который берет начало в малом хадже ('умра). Из его сообщений можно заключить, что до ислама проводился хадж, который включал в себя две статуи жрецов джиннов. Есть указание ал-Азраки о том, что первоначально статуя Исафа стояла на холме ас-Сафā, а Наили — на ал-Марва.

Вообще, вся область, лежащая между этими холмами, была покрыта камнями, которые, так или иначе, могли стать объектом поклонения. Такой вывод можно сделать ввиду того, что означают названия холмов. По словарю *Тадж ал-'арус*, Сафа значит

<sup>878</sup> *Azraqi* 1: 74–75. Согласно замечанию Факихи, между двумя камнями (идолами) на холмах Сафа и Марва насчитывалось еще 34 (!) идола в долине (*Fakihi* 380a).

<sup>879</sup> См.: *Kister* // EI<sup>2</sup>, 78.

<sup>880</sup> *Azraqi* 1: 74–75, 49–50. Как и Йа'куби, Азраки (78) говорит о традиции, согласно которой у Исафа было прозвище *muḡāwid al-rīḥ*, а у Наили – *muḡ'im al-ṭayr*, что должно указывать на их связь с божеством ветра. Первое прозвище переводится как «прибежище ветра или место святилища ветра» (*Ya'qubi* 1: 224).

<sup>881</sup> *Ibn Habib*. Al-muḡabbar, 311; *Ya'qubi* 1: 296.

<sup>882</sup> Наила по-арабски значит «целуемая», от *nawla* «поцелуй». Нельзя исключить, что имя появилось вследствие устоявшегося ритуала целования статуи.

<sup>883</sup> *Ya'qubi* 1: 224.

«широкие гладкие камни», а Марва – «блестящий сверкающий камень, позволяющий добывать огонь».<sup>884</sup>

Кусай перенес статуи к Ка'бе.<sup>885</sup> Как утверждает предание, Исаф и Наила были превращены Аллахом в камень за их греховное соитие, и эти камни сохраняли для предостережения (*liyu'tabar bihimā*).<sup>886</sup>

В Мекке ветер считался проявлением джиннов. Биографы Мухаммада упоминают факт посещения Пророка жрецом джиннов, пришедшим принять ислам. Его называют Самадом ал-Азди. Халаби,<sup>887</sup> со ссылкой на Ибн Аббаса, сообщает, что Самад пришел в Мекку, «а был он из людей шинат, его племени, и занимался заклинаниями и колдовством при помощи ветра». Он «был шайтаном из джиннов. Он приветствовал Мухаммада, принимая ислам».

Отсюда можно заключить, что ветер был одним из названий шайтана (джинна) в Мекке, по меньшей мере, во времена Мухаммада. Аравитяне верили, что ветер и был джинном, равно как ураган был проявлением демонических сил.<sup>888</sup> Божеством, ведавшим бурями и ураганами, считали Кузаха; его также почитался идумеями<sup>889</sup> и, вероятно, отождествлялся ими с Аполлоном.<sup>890</sup> Его статую установили в мекканской Ка'бе. Многие полагали, что Кузах — шайтан.<sup>891</sup> Во время Большого хаджа принято совершать омовение в месте, что в Муздалифе, где расположена гора Казех (*Qazeh*), названная, как считается, по имени шайтана. Проводящий в Муздалифе ритуалы должен был стоять на вершине этой горы. Эти обряды, так или иначе,

<sup>884</sup> Tāğ, s.v. ṣ f w; m ḡ w.

<sup>885</sup> *Abu'l-Fida* 1831, 136. Ибн ал-Калби говорит о переносе от Ка'бы к Замзаму только одного из идолов (Аснам, 24.). По слову Йакута, Кусай установил статую Исафа «рядом с Домом», т. е. Ка'бой, а идол Наили – у колодца Замзам. Паломники, совершавшие *таваф* вокруг Ка'бы, одновременно обходили идолов Исафа и Наили, прикасаясь к ним (*Azraqi* 1: 75).

<sup>886</sup> *Ibn Ḥallikan* / ed. Wüstenfeld. Fasc. 3, V, no. 558. По одной из традиций, обе статуи были из меди (Faḥ al-barri. III. 400).

<sup>887</sup> *Halabi*. Durr al-Maṣūn (Комментарий на К 2: 39).

<sup>888</sup> Tāğ V: 367. Кроме ветра, Ибн Манзур связывает джиннов с дыханием (Lisān 3: 17: 12).

<sup>889</sup> *Jos. Arch.* XV. 7 9.

<sup>890</sup> *Jos. c. Ap.* 2 10.

<sup>891</sup> *Encyc. Relig.* I, 661; цит. по: *Jawad Ali*. Al-Mufasssal. VI: 287.



проливают свет на первоначальный характер святилища в Мекке и его доисламские практики.

Историограф Мекки ал-Азраки говорит не только о поклонении мекканцев ветру, но и называет некоего идола по имени Нахик, который олицетворял ветер. Он сообщает, что к нему совершались паломничества.<sup>892</sup> Что касается Малого хаджа на холмах ас-Сафа и ал-Марва, то он совершался, по мнению многих, именно для почитания покровителя Ветра, а так же Исафа и Наили. Уместно указать здесь и на то, что на тех же холмах первоначально располагались Черный камень и Макам Ибрахим, и поклонение им было обычным делом арабов задолго до ислама.

Из сообщений ал-Йа'куби следует, что до ислама проводились обрядовые паломничества к нескольким камням, в которые включались две статуи жрецов джиннов. Таким образом, по всей видимости, камни, называемые *rukṇ* в святилище Ка'бы, не следует считать наиглавнейшими элементами поклонения в храме,<sup>893</sup> поскольку именно статуи Исафа и Наили поставили на эти камни.<sup>894</sup>

Совершенно иная роль отводится джиннам в Коране. Так, в Сурах позднемекканского периода (615–622), посвященных доказательству пророческой миссии Мухаммада, прослеживается мысль, что каждому народу был послан Аллахом свой пророк, но откровение, посланное с ним, отвергалось или его смысл позднее извращался. Миссией Мухаммада было исправление предпосланных до него писаний и, через исправление, и подтверждение их истинности. Вместе с тем, как явствует из Сур этого периода, при ниспослании Корана была продумана его защита в части целостности и «адресного направления». Именно в этом контексте, вероятно, следует понимать аяты о

---

<sup>892</sup> *Azraqi*, I: 73.

<sup>893</sup> Согласно легенде, приписываемой Вахбу ал-Мунаббиху (ум. 728), два камня, «два драгоценных сапфира», *Рукн* и *Макам*, Аллах спустил с небес и установил на холме Сафā. Позднее, Аллах забрал их блеск и установил их на нынешнем месте (*Faqihī* 277).

<sup>894</sup> Возможно, небеспочвенно предположение Френеля (*Fulg. Fresnel* // JA IV, 203) о том, что культы Исафа и Наили были связаны с почитанием созвездий Канопуса (*Isaf b. Suhail*) и Волка (*Naila b. 'Amr b. Zi'b*) (вар. Петуха *Dik*). Ср. *Chwolsohn* 1856. II, 87.

подслушивании демонами-шайтанами (К *Суры* 26, 37, 67) ниспосылаемых откровений. Роль защитников при этом поручена стражам, которые пускали против них огненные ракеты (*šihab*).

Многочисленные недатированные истории в *Тысяче и одной ночи* не позволяют сказать точно, когда джинны стали выступать в роли «заточенной в сосуде силы», которая характеризовала их в течение многих столетий. Наиболее вероятно, причиной этого являются легенды, сложенные вокруг царя Соломона.

В одной из историй *Тысячи и одной ночи* некий рыбак обнаруживает медный сосуд и открывает его. Возникает злобный джинн по имени Ашмедай (Асмодей).<sup>895</sup> После нахождения в узилище в течение 400 лет, этот *марид*, пребывавший в очень дурном расположении духа, показывает, что он уже давно раздумывает, как наказать того, кто освободит его из заточения. Одной из его идей было предоставить этому человеку три желания. Вместо этого, однако, он позволяет рыбаку выбрать, каким образом он будет убит. И это, кажется, самая ранняя ссылка на три желания, которые предоставляет и берется исполнить освобожденный джинн.

Сказка об Аладдине вводит читателя в историю, связанную с лампой джинна. Некий колдун избирает Аладдина, чтобы тот извлек лампу из волшебной пещеры, исполненной ловушек. Колдун дает ему волшебное кольцо, которое, как предполагается, должно защитить его в этой пещере. Зайдя достаточно далеко в своих поисках, Аладдин начинает волноваться и невольно потирает руки. Джинн выскакивает из кольца и мгновенно доставляет Аладдина домой, привязав волшебную лампу бечевкой. Мать Аладдина видит грязную лампу и решает почистить ее. Она

---

<sup>895</sup> Заимствование из иудейской мифологии (возможно, от перс. *aeshma daeva* — «демон гнева»). В трактате XVII в. (Йалкут Руфени. *Beveium* 2: 21: 4: 8) сказано, что Бог после просьбы Адама создал Лилит (לילית), первую женщину, так же, как Он создал и самого Адама, только вместо чистого праха использовал грязь и ил. Из союза Адама с этой демоницей и с двуглой, подобной ей, по имени Нсамá (נעמá — букв. «приятная»), сестрой Тубал-Каина (תובל-קין — ср. Быт. 4: 22), родились Ашмедай (אַשְׁמַדַּי — Асмодей) и еще множество демонов. В трактате «Завет Соломона», найденном в Наг-Хаммади (Египет) в 1945 г. и датированном I-II вв., говорится, что царь Иудей управлял Вельзевулом, князем демонов, который и привел к нему Ашмедай (*Duling* I: 5-6). Несколько псевдо-эпиграфических текстов упоминают «армию демонов» под его началом (*Duling* I: 5-7).

начинает энергично очищать ее поверхность, и появляется еще один джинн, и этот должен исполнять любые желания того, кто владеет лампой. Аладдин становится богатым и могущественным, но колдун-магрибинец вновь старается причинять беспокойство, и люди подвергаются разным испытаниям.

Джинны в их традиционном понимании не вымерли, они живы и хорошо отражены в современных арабских культурах, продолжая населять заброшенные руины и пустоши и пытаясь овладеть человеком. После распространения мусульманства джинны прочно закрепились в мифологии многих исламских народов и, сросшись с местными духами сходного характера, обрели ряд новых особенностей.

### ***Воплощения джиннов в животных образах***

В то время как мир джиннов считается параллельным человеческому миру, основное его различие в том, что джинны могут перемещаться между их миром и нашим, а люди на это не способны.<sup>896</sup> Хотя разница в природе джиннов и людей очевидна, джинны, после того, как Иблис был изгнан с неба, подвержены тем же ограничениям, что и людской род. Они лишены возможности слышать то, что происходит на небе, и не в состоянии войти в Царство Небесное, равно как лишены способности слышать то, что обсуждается на небе (К 37:10; 72:8-9). Кроме того, они уже не в состоянии ведать о судьбе. Полномочия этих джиннов были отменены ровно тогда, когда Иблис был изгнан с неба<sup>897 898</sup>.

Согласно другому аспекту, джинны могут превращаться в других существ. Если христианской догматикой любые мысли о превращении человека в животное отменяются, и утверждается, что ни человек не может стать животным, ни животное —

---

<sup>896</sup> Rothenberg, 36.

<sup>897</sup> По наблюдениям за верованиями палестинских арабов, впрочем, способность джиннов летать никогда не ставилась под сомнение: «их (джиннов — И.Н.), как и раньше, представляют, как вполне способных подняться на небо без божественной помощи»: *Rothenberg, loc.cit.*

<sup>898</sup> *Chabbi*, 48.

человеком,<sup>899</sup> то в исламе все иначе: в Коране приводятся случаи превращения людей в животных. Вместе с тем, и доисламская религия, и хадисы отмечают случаи трансформации джиннов и шайтанов в животных.

В отношении облика джиннов существуют различные мнения. Прежде всего, как отмечает автор книги «Связывание шайтана» (*Maḡayyidu šayṭān*) Абу Бакр, джинн не способен изменить свой облик без магических приемов (*sihr*), но способен создать обманчивое впечатление о своем облике, что подтверждает и Коран. Вместе с тем Шибли указывает в своей книге, что во время совещания врагов Мухаммада в Дар ан-Надва к ним пришел шайтан в облике шейха из Неджда.

В *Maḡayyidu šayṭān* также приводится ряд комментариев на хадисы о том, что джинны могут принимать разные облики: так, хадисы упоминают высказывание Мухаммада о черных псах как их воплощении. Часты упоминания их в облике змей: Дамири, ал-Азраки и Навави говорят об их тождестве; особенно много таких примеров в книге «Похитители джиннов» (*Ḥawāṭif al-ġanān*) Абу Бакра Мухаммада б. Джа'фара б. Сахла Самири ал-Хаити.

В характеристиках, даваемых джиннам, немало противоречий. Так, Шибли отмечает, что в книге *Ḥawāṭif al-ġanān* джинны описываются невидимыми для человеческого глаза, тогда как здесь же приводятся примеры, «когда джинны видимы людям в образах псов, змей, людей или в иных человеко- или звероподобных обликах». Согласно мнению авторитетных теологов, большое число джиннов похоже на людей; иногда им приписывают наличие крыльев и способность летать, а также менять свой облик. Впрочем, ни один хадис не содержит описания всех видов джиннов. Поэтому, взяв на вооружение несколько доступных нам текстов, ограничимся общим заключением, что джинны способны изменять свой облик, в зависимости от их желания.

Они, однако, почти не упоминаются в эпиграфических памятниках (кроме заклинательных чаш, но арабских заклинаний фактически не сохранилось). В доисламской поэзии о них говорится кратко, хотя и довольно часто. Между тем,

---

<sup>899</sup> Соответственно, надевание маски животного жестоко преследовалось.

мусульманские авторы собрали множество легенд и преданий об этих призрачных сущностях.

Доступные нам рассказы о джиннах пришли с тех времен, когда арабы уже не приписывали демонические свойства большинству животных. Рассказчики, повторяющие предания о животных, умеющих говорить или наделённых иными способностями, полагают как нечто само собой разумеющееся, что это не обычные твари, но особый разряд существ.

Надо, однако, помнить и о том, что родовая вражда между племенем б. Сахм и джиннами Зу-Тава представлялась как обычная борьба людей со всеми ползучими гадами, которые, как и в Библии, имели общее имя (*remeš* = *zawāḥif*)<sup>900</sup> и считались единым видом.<sup>901</sup> Поэтому «дикий зверь из зверей джиннов», которого доисламский поэт Та'аббата Шарран убил в ночной схватке и принес под мышкой домой, был самым реальным животным, которого можно себе представить.<sup>902</sup>

В этом контексте интерес вызывает описание шайтана, бытующее у марокканских арабов. Прежде всего, он способен принимать самые разные формы и поэтому иногда именуется *Abribāš* (пестрый, разнообразный). Ему приписывают лишь несколько физических качеств: у него на подбородке всего семь волосков, и он крив на правый глаз. Согласно преданию, глаза его лишил пророк Идрис (Енох), тогда еще портной. Как-то Шайтан приходит к нему с яйцом и говорит, что бог создал мир в форме яйца. Идрис пришел в ярость такой богохульной речью и сказал: «Нет, Бог сотворил мир как кончик иглы, смотри». Когда Шайтан стал вглядываться в иглу, пророк воткнул ее тому в глаз.<sup>903</sup>

Также в среде марокканских племен бытует поверье, что у Шайтана фаллос расположен на внутренней стороне правого бедра,

<sup>900</sup> Ар. *ḥanaša*. = евр. שָׁנָא (Reste, 138). Бросается в глаза общая фонетическая база двух слов, с заменой (не перебоем) двух первых звуков. Ср. *Nöldeke* 1860, 412. Но это не единственное общее слово для обозначения змеи, ввиду שָׁנָא = שָׁנָא, ср. также ар. *lahas* (*lawāḥis*). Оба глагола – звукоподражательные, и означают «шипеть». Сюда же, как кажется, следует отнести слово פִּזְזָא (*Yesh.* 30: 6; 59: 5; *Yiṣov* 20: 16), ввиду его явного онomatопеического характера, откуда происходит «офа» (араб. *af'ā*).

<sup>901</sup> *Azraqi*, 261f.

<sup>902</sup> *Ag XVIII*: 210 ff.

<sup>903</sup> *Lebling* 2010, 106.

тогда как на левом бедре изнутри расположено влагалище, и, таким образом, чтобы зачать потомство, ему достаточно сомкнуть бедра: по этой причине в мире так много *šayāfīn*.<sup>904</sup>

В раннеисламской литературе нет четкой грани между диким зверем и джинном.<sup>905</sup> Здесь звери и змеи кишат возле руин, и тот, кто захочет что-то отсюда унести, поражается джинном.

Древняя арабская легенда рассказывает о джиннах, которые охраняют огромное сокровище, скрытое в Хиджазе. Английскому исследователю Чарльзу Даути принадлежит честь быть первым европейцем, посетившим в Хиджазе набатейские руины Мадаин Салиха («городов Салиха», доисламского пророка), называемых также ал-хиджр (каменистое место), в конце XIX в., и ему мы обязаны передачей этой легенды, согласно которой на утесе ал-Ховвара в долине Мадаин Салиха хранится несметное сокровище (по мнению мавров Келла), запечатанное в башенной камере, под наблюдением «амдениба», злого духа места. Смерть должна настигнуть всех, кто пытался похитить что-либо из этого клада, «цари мира устремятся к нему вместе, арабские племена должны будут уничтожать друг друга. В тот день человек не пожалеет своего друга, ни брата, а сын ни своего отца, ни матери»: таков Хадж Наджм. Я посмотрел на утес Ховвара в *харре*, и могу утверждать, что глава его плоская, это черная платформа лавы; со всех сторон крутые склоны песчаника имеют сто сажень в высоту.<sup>906</sup>

Даже Пророк тщательно избегал контакта с джиннами, которые населяют руины ал-Хиджра. Рассказывают, что, когда Посланник Аллаха проходил через населенное демонами дефиле [в Мадаин Салих], он закрыл покрывалом голову и лицо, и ускорил шаг из-за джиннов и гулей, которые заполнили эти места: при этом он запретил последователям останавливаться там для того, чтобы поесть или попить.<sup>907</sup>

<sup>904</sup> Использованный источник – *Westermarck* 1926, 293.

<sup>905</sup> *ИН II*: 9, l. 20, 23.

<sup>906</sup> *Tab. Ann. I*: 1233. *Doughty I*: 50.

<sup>907</sup> *Burton* 1885.

Интересно словосочетание *šayṭān al-ʿaqaba*,<sup>908</sup> о котором говорят, что здесь подразумевается шайтан, скрывающийся в 'акабе (*ʿqab* – крутой узкий подъем).<sup>909</sup> Даути упоминает *Aqaba aš-Šemiyya*, которая также называется *Baṭn al-ġūl* «яма для гулей». <sup>910</sup> Шайтан под именем *акаба* был известен уже в эпоху джахилийи как тот, кого побивают камнями в 'Акабе близ холма Мина.<sup>911</sup> Из множества доисламских несколько нежелательных имен шайтана Пророк счел нужным упразднить.<sup>912</sup>



Истории, в которых джинны принимают человеческие формы и ездят верхом на волке или страусе, — позднего происхождения. Первоначально джинном считался сам страус или волк.<sup>913</sup> Из других животных, на которых ездят джинны и гули, можно отметить шакала, газель, дикобраза, гиену, а также зайца и собаку. Что касается гулей (*ġūl*, мн. *ġilān*), то чаще они — женского пола. Поздняя традиция различала женские (*si'lat*) и мужские (*qutrub*) особи. Считалось, что с женской особью человек может вступить в половую связь.

Сведения о гулях сохранились в хадисах, но не в Коране. В мусульманской литературе Средневековья, во многом отражающей народные предания, в гулях видели джиннов, не признавших Мухаммада и его миссии.<sup>914</sup>

Люди могут видеть джиннов только тогда, когда они принимают формы, известные человеку. Поэтому предполагалось, что, принимая форму человека или животного, джинн идет на большой риск, ибо само перевоплощение позволяет людям узреть джинна.

<sup>908</sup> Этот шайтан именовался также хайта'ур (*ḥayta'ūr*, *Damiri* II: 228); *Lexicon* s.v. *ḥayta'ūr* (букв. нечто, что не остается в одном состоянии).

<sup>909</sup> Место исторической встречи Мухаммада с вождями бедуинских племен. С этим, вероятно, также связано благочестивое выражение в Бухари IV: 80: *da'ā' idān 'alan 'aqaba*.

<sup>910</sup> *Doughty* I: 51.

<sup>911</sup> *Noten* 1891, 41ff, со ссылкой на ал-Джахиза. *Goldziher* 1891, 685; *Tab.* I: 2001.

<sup>912</sup> *Abu Daud* II: 199.

<sup>913</sup> *Maidani* I: 181.

<sup>914</sup> *Ibn Habib*. *Alqāb*, 307.

Тогда джинн может быть застрелен, а если он принял обличье рыбы, то может задохнуться, если ее выбросить из воды. Таким образом, когда джинн предполагает принять новую форму, он делает это только на очень короткое время, поскольку знает, что если его узнают как джинна, он может быть убит, как любое другое существо на земле. Когда же джинн смертельно ранен, бездымный огонь, который циркулирует в его теле, вытекает из места ранения и истощает его полностью, не оставляя ничего, кроме пепла.<sup>915</sup>

Во время своих странствий по Аравии ал-Мас'уди собрал множество поучительных, с его точки зрения, историй о встречах со сверхъестественными существами — джиннами и гулями-людоедами. Гули, чудовища с козьими или ослиными ногами, заманивают путников в безлюдные места и там их пожирают.<sup>916</sup>

Согласно ал-Мас'уди, бог создал демонов из сжигающего ветра *samūt*; из демона он создал его женщину, так же как создал Еву из Адама; далее он говорит, что демон вступил в связь со своею женщиной, она понесла от него и отложила тридцать яиц. Одно из этих яиц открылась, давая рождение существу кутруба, которая стала матерью всех демонов *quṭrub*, которые имеют форму кошки. Из другого яйца появились иблисы (*iblis*), «которые селятся в пределах стен» и из которых выделялся некто ал-Харис Абу Мурра. Из третьего яйца вылупились марида (*marada*), которые населяют острова. Еще появились гули, которые выбрали для своих убежищ руины и пустыни; другие, *si'lah*, скрываются в горах; другие, *wahawī*, населяют воздух в виде крылатых змеев, что летают с места на место (от *wahā* — 1. тайно внушать и 2. делать быстро). Из следующего яйца появились *dawasik*;<sup>917</sup> еще из одного — *hamasik*, и т. д.<sup>918</sup>

В то же время, тот же автор приводит мнение древних «ученых мужей», считавших, что гуль — это просто некое животное, а джинны — это иллюзии, возникающие в сознании человека от долгого и одинокого пребывания в жаркой и раскаленной пустыне. Резюмируя сказанное, Мас'уди пишет, что «мы говорили о

<sup>915</sup> Использованный источник — Lebling 2010, 184.

<sup>916</sup> *Mas'udi* 3: 315.

<sup>917</sup> Происхождение данного слова мне неизвестно.

<sup>918</sup> *Mas'udi* 3: 314–315.



разделении демонов на различные роды и сообщили все, что известно об их именах и местах, где они устроили свои убежища. Все подробности, которые мы привели согласно ученым мужам, возможны и, в крайнем случае, приемлемы, хотя верить в них необязательно».<sup>919</sup>

Волк, гиена, ворон, удо́д (*hudhud*), сова, газель — вот наиболее частые предпочтения для превращений джинна.<sup>920</sup> Пророк, как о нем сообщают хадисы, классифицировал демонов и духов на разные группы, одна из которых персонифицировалась в виде скорпионов и змей.<sup>921</sup> Согласно одному из хадисов, Мухаммад рекомендовал убивать нечистых животных (*fawasik*) даже на священной территории (*haram*) Мекки. Ал-Бухари называет пять из них: крысу, скорпиона, орла, ворону и кусающую собаку.<sup>922</sup>

Джинн часто представлялся в виде агрессивного грубого животного или безобразного сочетания звериных форм, как явствует из преданий позднего времени, описывающих сорок и двадцать видов, выстроенных перед Соломоном.<sup>923</sup>

Вместе с тем, коль скоро люди пережили период абсолютной дикости, нельзя спорить и со стремлением придать существам, способным размышлять и говорить, человеческие черты. Подобно тому, как звериные боги стали постепенно приобретать антропоморфные черты и свойства, выражавшиеся, в частности, в езде верхом на животных или выраженные как-то иначе, джинны стали представляться человекоподобными, между тем как сверхъестественные, по первоначальному пониманию, животные появлялись уже как твари, на которых они ездили.

<sup>919</sup> *Mas'udi* 2: 139.

<sup>920</sup> *Lexa* II: 30.

<sup>921</sup> В народном исламе скорпион в целом ассоциируется со злом, но, в силу догматики колдовства, основанного на внушении, его часто считают защитой, противостоящей силам зла. *Kriss – Kriss-Heinrich* II: 15, 30; *Knappert*, 32.

<sup>922</sup> *Buḥārī*. Beginning, 2: 245. No. 543. См. *Eisenstein*, 15. Широкоую известность приобрел хадис, согласно которому Пророк, увидев человека, преследующего голубку, сказал: «Вот, взгляните на шайтана, охотящегося на шайтану» (*Abu Daud* 4940, *Ibn Maja* 3765, *Ibn Ḥanbal* 2: 365).

<sup>923</sup> *Qazwīnī* I: 372. Даже когда они появляются в облике человека, неизбежно присутствуют какие-то свойства животного, например, волосатая собачья лапа вместо руки (*Damīrī* II: 213, l. 22).

При этом традиция, бытующая среди кочевников, награждает некоторых животных дружественными человеку чертами, и не связывает с ними каких-либо ассоциаций с джиннами. Так, среди арабов Синая *вахр* (*wahr* – «кролик» Ветхого завета) считается братом человека, и говорят, что тот, кто употребит его мясо в пищу, никогда не увидит своих родителей.<sup>924</sup>

Истории, где призрак проявляется в своем подлинном виде, уже достаточно поздние. Когда говорят о джинне верхом на волке, что появляется только затем, чтобы оценить достоинства арабских поэтов, — перед нами, естественно, литературный прием. Равным образом следует расценивать и рассказ о *гуле* верхом на страусе, но уже в русле поучительной мусульманской истории.<sup>925</sup>

Как уже говорилось, некоторые дикие звери (шакал, газель, дикобраз, страус) описываются как средство передвижения джиннов; при этом специально оговаривается исключение из этого списка зайца,<sup>926</sup> в этой связи из разных частей его тела изготавливали амулеты против злых чар джиннов. Например, согласно стиху Имрулькайса, «таранная кость зайца уберезет от джиннов *хайа*, а также от домовых и, кроме того, от джиннов дерева *'ушра*».<sup>927</sup>

Эти рассказы резко отличаются от подлинного древнего предания, поведенного Майдани, где демон выступает собственно в образе страуса. У Замахшари встречается интересное наблюдение, отражающее представления о джиннах того времени, по которому «невежественные люди полагают, что дикие звери являют собой скот джиннов, и что человек, встретивший зверя, может получить душевную болезнь».<sup>928</sup>

Парализующее действие страха приписывают сверхъестественному фактору, и этом контексте нельзя не вспомнить слова Аристотеля, описывающие гиен: «Говорят, в Аравии есть особый вид гиен, которые, если заметят животное первыми или ступят на тень человека, лишает их (животное и

---

<sup>924</sup> В Харранских мистериях, согласно Ибн ан-Надиму, собаки, вороны и муравьи почитались в качестве братьев (*Fihrist*, 326, l. 27).

<sup>925</sup> *Ag VIII: 78, IX: 163; Qazwīnī I: 373* и сл.

<sup>926</sup> *Sihāh*, s. v. *arnab*.

<sup>927</sup> *Diwan* 3: 2.

<sup>928</sup> *Zamakhshari, Faiq, I: 71.*

человека) голоса и способности двигаться».<sup>929</sup> Что до змей, то естественным выглядит предположение, что «эти существа, перед которыми человек повсеместно испытывал ужас, и которые продолжали преследовать человека в местах его проживания даже после того, как дикие звери были вытеснены в пустыню, должны быть последними, кто проявляет свои сверхъестественные свойства».<sup>930</sup>



Нельзя оставить без внимания и такую деталь джиннова обличия, как рог или рога.<sup>931</sup>

Анализ самудских материалов выявил достаточно частые изображения рогатых богов, у которых при этом рисовались на лбу символы Солнца и Луны.<sup>932</sup> Здесь, возможно, следует искать проявление древних представлений арабов и других семитов о рогатом боге Солнца,<sup>933</sup> который, с приходом ислама, был низведен, как и прочие языческие боги, в ранг демонов. Доисламских духов и божеств, однозначно называемых Ибн ал-Калби «шайтанами», например ал-'Узза (*kānat al-'uzzā šaytāna*), именуют также «рогатыми» (*qarnā š-šaytān*).<sup>934</sup>

В Ветхом Завете фиксируется двойственное отношение бога к рогам: «Я сломаю все рога грешников, но рога праведников будут возвеличены» (Пс. 75: 11).

<sup>929</sup> Arist. Mir. Ausc. 145.

<sup>930</sup> Змея представляет собой объект суеверного поклонения почти во всех странах мира. В Иезек. VIII: 10 описываются суеверия, связанные с «гадами ползучими» у северных семитов. Ар. *ḥanaš* = евр. שָׂרָף, שָׂרָף, שָׂרָף. Историю с гадами приводит Азраки (*Azraqi* 1: 261f.). Здесь уместно вспомнить и про бедуинские клятвы «всеми гадами (*ḥanaš*), что между двумя *харрами*», являющиеся имитацией стиля языческих предсказателей. См.: ИН 10: 1, 14; Tab. 1: 911, 20, и Lectures, 130.

<sup>931</sup> Более подробно о рогах как о божественном атрибуте см. в: *Надирова* 2014, 175–186.

<sup>932</sup> ИТ, Fig. 266 (ab), 266 (w), 272 (ap).

<sup>933</sup> Abh. 1: 113f.

<sup>934</sup> Аснām, 26: 6.

В христианской иконографии рога главным образом связывались с дьяволами и демонами, хотя и Дева Мария иногда отображалась с рожками Луны.

Хорошо известно, что ведическое и буддистское божество Йама также всегда изображается с рогами. Или в Китае один из трех легендарных небесных императоров, Шень-Нун, на своих портретах также нарисован с двумя рогами на голове, что символизировало его связь с дикой жизнью. Часто рогатыми представляли себе и кельтских богов. Видимо, не случайно христианский Дьявол изображается как рогатый козел: традиционно все рогатые животные посвящались богине-матери.<sup>935</sup>

Рогатость божеств можно рассматривать и как очень древние представления о Солнце.<sup>936</sup> Впрочем, возможна и обратная интерпретация: именно «рогатость» Солнца позволяет говорить о примитивных взглядах на рогатых божеств.

В доисламской Аравии люди верили, что звезда встает и заходит, «покоясь на рогах демона». Поэт-современник Мухаммада так описывает это светило: «Солнце показывается в конце каждой ночи, красное или розовое; оно отказывается заходить и равнодушно взирает на то, мучает ли оно еще кого-то или уже убило».<sup>937</sup> Ни'ма дает следующее пояснение к этому поверью: «Солнце не садится, пока не станет колющим для семидесяти тысяч ангелов, которые тщетно пытаются его обуздать. Демон, стремящийся продлить свет в подземный мир, прибывает, чтобы их отговорить от этого. Это делается, несмотря на то, что оно восходит, пребывая между рогов джинна, который мечет его лучи. Оно не закатывается без падения ниц перед Аллахом. Демон же прибегает к противодействию, и солнечный диск исчезает, уносимый рогами джинна, который его также использует».<sup>938</sup>

Вот почему ислам запрещает правоверным произносить молитву на восходе и заходе Солнца: в этот момент оно находится между рогами шайтана. В хадисах приводится запрет выводить

---

<sup>935</sup> Elworthy 1900, 101; Blendis 1999, 248.

<sup>936</sup> Abh. I: 113f. У доисламских арабов Хиджаза и Южной Аравии Солнце (*šams*) считалось женским божеством, в отличие от Луны (*qamar*), божества мужского.

<sup>937</sup> Agani IV: 130.

<sup>938</sup> Ni'ma. Al-Ġinn fi-l-adab al-'arabi, 62; Agani IV: 130.

скот и детей, «если Солнце садится, вплоть до наступления ночи».<sup>939</sup> Со слов Джабира, «Сказал посланник Аллаха — да благословит его Аллах и приветствует! — Не посылайте ваш скот и ваших пастухов после захода солнца, когда уже опустилась ночная тьма. Ведь шайтаны появляются после захода солнца, когда уже опустилась ночная тьма».<sup>940</sup>

Мухаммаду также приписывают слова, произнесенные им, когда он указывал на восток: «Мятеж (*al-fitna*) в том направлении, где поднимается рог шайтана», имея в виду солнечный луч.

Наконец, еще одно упоминание рогов встречается в т. н. «иррациональном» изречении, приписываемом Посланнику Аллаха: «Земля держится на роге быка, бык — на рыбе, рыба на воде, вода на воздухе, воздух на влажности, а на влажности обрываются знания знающих».<sup>941</sup>

Джинн, в отличие от шеда, о котором речь велась выше, редко выступает без сопровождения животных, причем последние, как правило, опасны для человека. К этой категории относятся скорпион и змея (змей, дракон), а так же собака и газель.

## Собака

В финикийской религии о роли собаки говорит теофорное и. с. כלבאֵלִים, *canis deorum*.<sup>942</sup> О собаке, сопровождающей и иногда олицетворяющей хтонического бога аккадцев Нергала, говорят несколько арамейских надписей, а также ряд рельефов, в частности, из Хатры и Пальмиры, где данное божество почиталось местным населением, в большинстве своем арабским, как одно из

---

<sup>939</sup> Wensinck 1928, 271. Автор указывает, что Солнце находится в связи с демоническими силами и что оно может оказывать быстрое и пагубное влияние на человека. Когда происходит его повседневный бег, оно приносит или передает магическую силу. *Buhārī-Qastallānī* III: 177; Muḡnī 1: 163.

<sup>940</sup> *Nawawī* 3: 7, 153.

<sup>941</sup> Этот хадис в разных вариантах воспроизводится у Ибн ал-Факиха (см.: Крачковский 1957, 4: 50), а также в более поздних сочинениях (*Tajuddīn*, 12). Л. Климович обращает внимание на то, что рыба, на которой, по тексту, держится Земля, названа в хадисе Яуда (Ягуда), что напоминает русское сказочное «чудо-юдо рыбу кит»: Климович, 173.

<sup>942</sup> CIS 49.

воплощений хтонического Нергала. В семитической среде собака играла священную роль благодаря некоторым магическим практикам. На севере Месопотамии утвердились маги, в обрядах которых она участвовала как благотворное животное.<sup>943</sup>

Вместе с тем известно, что в брахманистском религиозно-смысловом континууме собака рассматривается как отверженное животное. В отличие от мусульман, также считающих собаку нечистым животным, население Хатры связывало ее и с хтоническим Нергалом, и с инфернальным миром в целом; ее почитание было основано на попытке задобрить и получить покровительство последнего. В Хатре засвидетельствованы имена собственные, образованные от *klb*. Обращает на себя внимание арабская форма имени: *Kalbū* (наб.); гипокористика от *Kalbai* (пальм.);<sup>944</sup> *klb*,<sup>945</sup> и, в особенности, '*Aklab*, «Пес *par excellence*, трехглавый пес, Цербер»: в Пальмире, '*klb*.<sup>946</sup> Нергала в Пальмире и Хатре знали также под именем *Aklab* или *Kalb* «пес».

Согласно надписям H70–72, *nrgl* есть *klb*'. Текст H72 вырезан на пирее с изображением трех собак:

*tlit klbn 'n' brd mry*    Три собаки. Я, Шарад-мру'  
*'bdyṭh lšt*                    изготовил это для госпожи.

Как можно понять из текста, собака в Хатре была священным животным, олицетворяющим хтоническое божество. Контекст надписи позволяет допустить, что под *št* подразумевалась богиня месопотамского пантеона Гула, известная как богиня смерти, которую почитали вместе с ее атрибутом — собакой. Последнее обстоятельство указывает и на древнемалоазийскую богиню Гекату, культ которой был перенесен в Элладу и также был связан с собакой.

<sup>943</sup> *Ingholt*, 34–36; *Messina*, 9, 48; *Bidez–Cumont*, II, 75; ср. *Надиров* 2009, 158 и прим. Согласно зороастрийским текстам (Бд, 8), петух и собака помогают человеку в борьбе с дэвами и демонами; в частности, они убивают такого демона, живущего в людях и животных, как демон жадности (*Чунакова* 2004, 203).

<sup>944</sup> GIS 11, 4527.

<sup>945</sup> GIS 11 4555.

<sup>946</sup> Inv. XI, 28 и FP, IV 197 No. 19. Любопытно, что однокоренное имя засвидетельствовано в Риме: *Ghalbio*, имя жреца Юпитера Долихена (*Merlat*, 165–166, no. 184).

Согласно Ибн Хишаму,<sup>947</sup> в средневековом Риаме была популярна легенда о собаке-демоне. Ад-Дамири упоминает традицию, согласно которой черной собаке приписывались демонические свойства, что, возможно, указывает на ее неприкосновенность в языческом прошлом.<sup>948</sup> В книге Шибли, посвященной джиннам, глава 7 посвящена тому, что некоторые собаки из джиннов.<sup>949</sup>

Коран также ведет речь о черных собаках, которые суть воплощения шайтана, и такой же взгляд отражен в хадисах.<sup>950</sup> Муслим передает следующий хадис, со ссылкой на Абу Зарра:

«Если кто-то из вас творит молитву, то ограждением для молитвы будет предмет, помещенный перед ним и имеющий некоторую высоту, например, размеры верблюжьего седла. Если предмет не находится перед ним или он не такой же высоты, как седло, то молитва может быть прервана любым (проходящим мимо) отбившимся ослом, или проходящей женщиной, или черной собакой». Я сказал: «О Абу Зарр! Какова разница между черной собакой и рыжей или желтой? Он ответил: «Мой дорогой брат! Я задавал Посланнику Аллаха — да благословит его Аллах и да приветствует! — тот же вопрос. Он сказал, что черная собака — шайтан».<sup>951</sup>

При этом многие толкователи хадисов, *салаф* и *халаф*, считают, что прохождение вышеназванных персонажей перед молящимся мусульманином не значит буквального прерывания молитву: оно лишь может отвлечь молящегося «в его сердце» от ее завершенности. Вместе с тем, Имам Ахмад полагает, что только черная собака способна прервать молитву и аннулировать ее. Об этом упоминают ан-Навави<sup>952</sup> и ал-Мубаракфури.<sup>953</sup>

Некоторые передатчики упоминают «собаку, кусающую всех подряд (*al-kalb al-'aqur*). Другие говорят о «собаке, чёрной как смоль» (*al-kalb al-aswad al-bahim*). Суть ссылки, вероятно, заключается в том, что дикая с виду собака или та, что считается

<sup>947</sup> ИИ, 18.

<sup>948</sup> *Damiri*, 223.

<sup>949</sup> В трактате ас-Суйути *Laqt al-marḡān fī aḥkām al-ḡānn* глава из Шибли переработана и звучит так: «О том, что некоторые собаки и верблюды из джиннов» (гл. 5.1).

<sup>950</sup> *Buḥārī*. Kitāb 54 (Bad' al-Ḥalq). 4: 531, 532.

<sup>951</sup> *Muslim*. Ṣaḥīḥ. 4: 1032.

<sup>952</sup> *Nawawī*. Ṣaḥīḥ Muslim.

<sup>953</sup> *Mubarakfurī*. Tuhfa al-Ahwadī. 4: 11.

опасной, представляет собой объект для отвлечения внимания (от молитвы и других праведных дел), «ведь Аллах знает лучше».

Мухаммад Фуад 'Абдул-Баки заметил: «Чёрную собаку называли шайтаном из-за того, что она самая кусачая среди собак, самая отвратительная, от неё мало пользы; кроме того, она много зевает».<sup>954</sup>

В этом же ракурсе выдержаны следующие хадисы.

Посланник Аллаха сказал: 'Если кто-то держит в доме собаку, он лишается одного *кирата* (награды — И.Н.) за свои добрые дела ежедневно, если только он не держит ее в целях земледелия или охраны скота.<sup>955</sup>

Посланник Аллаха говорил: Ангелы не войдут в дом, если в нем есть собака или картина (*rasm*).<sup>956</sup>

Любопытный сюжет приводит Ибн Таймийа. Он сообщает о некоем суфийском учителе, который признался, что прелюбодействовал с женщинами и мальчиками. Бывший мистик сказал, «Ко мне приходила черная собака с двумя белыми пятнами между глазами и говорила: «Воистину, такой-то человек говорил о том, что вы дали некую клятву, и он придет к вам завтра, чтобы сообщить вам об этом. Я уже выполнил ради вас его требование (о нерушимости клятвы)». Этот человек пришел к нему на следующий день, и учитель-суфий подробно раскрыл ему, в чем была его клятва и как она осуществлялась. Так, учитель-суфий сказал следующее: «Я ходил по городу, и черный столб со светильником на его вершине вел меня, освещая путь». Когда учитель-суфий раскаялся, начал молиться, поститься и избегать всего запретного, черный пес ушел».<sup>957</sup>

Заслуживает внимания хадис с явно дидактической подоплекой, согласно которому Посланник Аллаха говорил: Проститутка была прощена Аллахом, поскольку однажды, проходя мимо

<sup>954</sup> *Muslim* 1: 365.

<sup>955</sup> *Buḥārī* 4: 54: 541. Ср. *Buḥārī* 4: 54: 542. Спрошенный сподвижниками о точном значении этого слова, Пророк сравнил *qirat* с мерой золота, огромной как гора. Другими словами, если кто-то присоединяется к похоронной процессии и прочтет молитву по усопшему, его ждет награда Аллаха, как если бы он награждал того, кто на дело Аллаха истратил гору золота (*Buḥārī* 1: 2: 45).

<sup>956</sup> *Buḥārī* 4: 54: 539.

<sup>957</sup> *Ibn Taymiya. Majmū'al-Fatāwā*, Vol. 35.



издыхающей от жажды собаки, лежащей у колодца, она сняла туфлю и с помощью головной накидки набрала воды и напоила пса. Поэтому Аллах ее простил.<sup>958</sup>

По учению Зороастра, собаку нельзя бить и обижать, а того, кто отказал в еде и питье «пастушьям и сторожевым собакам», в аду ждет суровое наказание.<sup>959</sup> Были или не были известны эти уложения Мухаммаду, судить трудно, однако ни один хадис не говорит о предписанном им насилии в отношении собак: их только не должно было быть в доме или храме.

Североарабское племя ханаджре (Палестина) считает, что джинны *си'ла* обладают длинными передними и задние ногами и имеют гриву пепельно-серого цвета. По их внешнему виду они должны напоминать борзых (*салуки*), любимых охотничьих собак бедуинов. Они пугают верблюдов и сгоняют их с пастбища. С именем *си'ла* связаны и другие джинны, почитаемые определенными племенами. Так, 'утайби из Внутренней Аравии, например, верят в *си'ре*, которой также придают вид борзой, аналогично с *са'лавийа* для ханаджре.<sup>960</sup>

Согласно верованиям многих североаравийских племен, образ трехцветной по масти собаки охотно принимают гули, хотя могут превращаться и в котов, ослов, лошадей или верблюдов. Некоторые слабые джинны, которых называют Хиннами, близки по своему статусу к животным; полагают, что именно они особенно часто предстают в облике собак.



О волках бытует поверье, что эта форма неприемлема для джинов — так почти во всех арабо-мусульманских странах, — поскольку в волках джинны ощущают угрозу для себя и ненавидят носителей этой угрозы. Фольклорист Этель Стивенс (после замужества Дроер), собирательница преданий Ирака, говорит, что волк — это единственное животное, которого избегают джинны, потому что по некоторым причинам, в присутствии волка джинны

<sup>958</sup> *Buḥārī* 4: 54: 538.

<sup>959</sup> АВн, 34.

<sup>960</sup> *Lebling*, 116.

не могут провалиться сквозь землю и становятся жертвой волчьих зубов и когтей.

Приводится пример, когда женщина из племени шаммар, укачивая своих детей, напевает им следующую колыбельную:

*Bismillah, ism ad-dib al-hotib 'ala galbak!*

Во имя Аллаха, имя волка вызывается для твоего сердца!<sup>961</sup>

Тем самым заботливая мать выражает уверенность, что этот припев отгонит и отпугнет злых духов.

По другому верованию, бытующему в Ираке, волчьи зубы можно с успехом использовать против кашля, а клыки и когти носят девочки как амулеты, их же часто можно видеть на домах или шатрах для недопущения злого. Высушенный глаз, носимый на теле, предназначается для защиты от того, чтобы во сне не быть застигнутым врасплох ни врагом, ни судом.

Согласно иракской легенде, записанной Стивенс, камноталисманы появились в результате схватки волка и джинна. Как-то волк натолкнулся на группу женщин-джинний. Но с помощью магии им удалось ускользнуть, превратившись в полудрагоценные камни. Эти камни приобрели волшебные свойства джинний, и каждый обладал особенной силой, передавая, таким образом, глубокий символизм этой магии.

Предания иракского фольклора, уходящие корнями в древность, говорят, что волк — последнее животное, которое умрет в конце миров. Кроме того, о волке арабы говорят, что он преследует джиннов *си'лат*.

Ад-Дамири, ссылаясь на Казвини, так описывает охоту волка на демоницу *си'лат*: «Иногда волк охотится за ней ночью, говорит он, и поедает ее. Как только он ее хватает, она возвышает голос и кричит: «Спасите меня! Меня ест волк». Иногда может сказать: «У меня есть тысяча динар, и если вы меня спасете, получите их». Люди знают, что это слова *си'лат*, и никто ее не спасает, и она становится добычей волка».<sup>962</sup>

---

<sup>961</sup> Stevens 1931, 15f. Э. Стивенс настолько блистательно записала эти народные сказания, что спустя полвека их перевели обратно на арабский язык: *Abdullah Al-Muhanna, Dawud Salloum, Qisas Ša'abiyyah 'Iraqiyyah*. Kuwait, 1983.

<sup>962</sup> Sharpe, 136.

Когда поэт-современник Мухаммада пишет, что «джинны и гули стали превращаться в демонов», возможно, имеется в виду их трансформация в *си'лат*, что, в свою очередь, подразумевало, что жизнь в данном крае стала хуже.<sup>963</sup>

Единственным местом, где джинны и волки как будто не враждуют друг с другом, является Йемен. Только местный фольклор и некоторые диалекты включают такой термин, как узрут (*'uzrut*, мн. *'azarit*). Обыкновенно узрут выглядит как волк, но может изменить свой облик, превратившись в собаку, кота или другое животное, или камень, или даже человека. Согласно йеменским преданиям, его привлекает кровь умершего. Он неожиданно появляется перед кем-то, лает или рычит на него, и затем исчезает. Считают, что, судя по всему, изгнать узрута невозможно, — ведь его единственная цель — это пугать людей, без нанесения им существенного вреда.<sup>964</sup>

Для многих североарабских верований характерно, что один из самых распространенных видов демонов, *гули*, весьма часто принимают форму пятнистой собаки. Интересно отметить и то, что у современных египтян бытуют представления о связи *ифритов* с мертвыми (особенно умершими в результате насильственной смерти), и многие рассказывают, что видели этих демонов в виде смутной белой фигуры или собаки.<sup>965</sup>

Добавлю еще несколько слов о волке, но в несколько ином ракурсе<sup>966</sup>. Анатолийские турки-овцеводы охраняют свои стада магическими средствами. Стадо подвергают магическим способам защиты от джиннов. Так, при выпасе скота шаман (*джинджи*) проводит магический ритуал «связывания волку пасти». Дома на полу *джинджи*, называемого так из-за своей власти над джиннами, символически очерчивает место выпаса. *Джинджи* изготавливает амулет, который «заворачивает в семь слоев клеенки, три слоя ткани, опускает в расплавленный воск и в пятницу после намаза вешает там, где ночуют или проходят животные».<sup>967</sup>

<sup>963</sup> Поэт 'Амира б. Джу'ал из племени таглиб, в: *Lyall, Mufaddaliyat*.

<sup>964</sup> *Serjeant*, 2–4.

<sup>965</sup> О сал'ава в Египте см.: «Воплощения джиннов и шайтанов».

<sup>966</sup> *Иванова* 2008.

<sup>967</sup> *Иванова*. Там же.

Считается, что пока овцы находятся в обозначенных прямоугольником границах, джинн-волк их не тронет. Если же овца выйдет за пределы, то мгновенно будет растерзана.<sup>968</sup>

## Газель

Некоторые источники видят в газели вредоносное животное (вспомним о памятниках богу Антею, изображающих его перерезающим горло газели). Долгое время в Египте газель сохраняла за собой характер магического животного.<sup>969</sup> Она фигурирует так же в поле коптского памятника, изображающего св. Георгия на коне, вооруженного пикой.<sup>970</sup>

Олени и антилопы разного рода являлись священными животными чуть ли не во всех землях семитского мира. Их мясо не было запрещенным для пищи, но с этими животными были связаны особое отношение к некоторыми божествами. В святилищах Мекки и Табалы содержались целые стада священных газелей до достаточно позднего времени,<sup>971</sup> а также на острове, о котором сообщает Арриан.<sup>972</sup>

Газель обладает «дурным глазом», ибо обитает в пустыне, а это, в понимании древних — пагубное место. Так, у египтян и иудеев отношение к газели было так же враждебным.<sup>973</sup> Характерно, что одной из функций *шеда* в Египте было защищать своих поклонников от этих «вредоносных» животных.

Между тем, в силу того что жертва — не что иное как пища, предлагаемая богам, естественно, она должна быть наиболее изысканной из всех возможных; но тогда нелегко понять, отчего оленину следовало исключать из жертвенного мяса, ведь «мясо газели не хуже, чем старого верблюда».<sup>974</sup> И в Вавилоне, и в Ассирии олень или газель занимали исключительное место в

<sup>968</sup> *Eyuboğlu* 2004, 239.

<sup>969</sup> *Lexa* II: 28–30.

<sup>970</sup> Loukianoff, 81.

<sup>971</sup> Reste, 102.

<sup>972</sup> Arr. VII: 20.

<sup>973</sup> Ис. 13: 21, 34: 14; Иов. 15: 28; Соф. 2: 14.

<sup>974</sup> Быт. 27: 7.

приношениях, о чем сохранились пырезанные на камне изображения.<sup>975</sup> Это проявляется и в Ветхом завете, где во время оплакивания Саула Давид восклицает: «Газель,<sup>976</sup> Израиль, сражена на высотах твоих».<sup>977</sup> Равным образом, согласно Арриану, священную газель Икара убивали только для жертвоприношения.

В карфагенской надписи CIS I, 167 (III в. до н. э.) צרב איל может обозначать жертвенную газель или молодого оленя. Древние арабы также приносили газелей в жертву, но только в случае, если под рукой не было овцы.<sup>978</sup>

Кроме того, газель была сакральным символом 'Астар в Южной Аравии и ал-'Уззы в Мекке. Так, Ибн ал-Муджавир сообщает, что в тех случаях, когда южноаравийское племя Бану Харис находило павшую газель, они обмывали ее, заворачивали в саван и хоронили, а затем все племя семь дней оплакивало ее.<sup>979</sup> Это животное погребалось как человек и оплакивалось как соплеменник.<sup>980</sup>

Газель изображалась на геммах и монетах Финикии (Лаодикея) и считалась высшим жертвоприношением богам. В целом, если говорить о параллелях между арабскими и финикийскими божествами, нужно указать на то, что, в частности, арабская ал-'Узза, в силу сходной атрибутики (животные, деревья), могла в ряде случаев отождествляться с финикийской богиней Астартой.

В Северной Аравии газель упоминается в сафаитских надписях IV в. например, CIS V, 2076 и CIS V, 3752.

Палестинские арабы считают, что в газели воплощается демон источника;<sup>981</sup> марокканские берберы напрямую связывают газель с джиннами. Ас-Суйути в своем трактате «Извлечение жемчуга их

<sup>975</sup> См.: примеры в: *Menant* I: 146f., II, 68.

<sup>976</sup> Но общепринятый перевод дает צרב во втором значении «красота, великолепие», прибавляя к нему местоимение: «краса твоя».

<sup>977</sup> 2 Цар. i. 19.

<sup>978</sup> *Hārith*, Mu'allāqat, 69; *Lisān*, VI: 211.

<sup>979</sup> *Sprenger* I: 151.

<sup>980</sup> Сухайли в своем комментарии Ибн Хишама сообщает о неоднократных случаях, когда правоверные заворачивали мертвую змею в кусок ткани и погребали (*Suhayli*. Ed. Wüstenfeld, 2: 41). Как утверждает предание, так поступал и 'Омар II. В такой ситуации змея рассматривалась как «уверовавший в Аллаха джинни», — объяснение, придуманное для оправдания этого акта примитивного суеверия. См. также: *Damirī* I: 233.

<sup>981</sup> *Canaan* 1921, 160.

учения о джиннах» (переработку более раннего труда Шибли «Россыпи жемчуга в учении о джиннах») уделил газели главу 33.18, назвав ее, как и Шибли, «О том, что газели похожи на джиннов».

Интересно отметить, что в ряде диалектов арабского языка Судан называется *maye šaytan* «Шайтанова вода», но также и *maye ġazāl* «Газелева вода». Это говорит о том, что в памяти народа сохранилась связь между шайтаном и его верховым животным.

Наконец, в данном контексте стоит отметить, что в современном Судане словом *ġazala* вообще обозначаются конкретные шайтаны (ж. р.) Умм ас-Субйан и Хабобат ас-Сугар, поражающие маленьких детей и вызывающие у них эпилепсию или лихорадочные конвульсии. Умм ас-Субйан представляется как худосочная непривлекательная женщина, невидимая для людей и убивающая одним своим присутствием. Она также известна как *Ġuzzail*, *Umm-ġizailat* или *Gazala* (газель). Здесь это обозначения детской эпилепсии. *Ġazala* или *Gazal* (газель) также стоят за причиной невменяемости у взрослых.

## Змея

Демонический характер змея в Эдемском саду вполне очевиден; змей, выбранный для ипостаси Сатана, отнюдь не временная личина дьявола, иначе его наказание было бы лишено всякого смысла. Так, в преданиях о сирийских святых форма, присущая Сатану, которую он был вынужден принимать каждый раз при виде имени Христа или распятия, была формой черной змеи.<sup>982</sup>

Равно как вавилоняне, мандеи и древние евреи, арабы связывали демонов со скорпионами и змеями, о чем свидетельствуют кубки магического назначения с их изображениями.<sup>983</sup>

---

<sup>982</sup> Acta Mar Kardaghi Martyris (*Mar Ƴardagh*) / ed. Abbeloos, Brussels, 1900, 39; см. так же: Hoffmann 1880, 76.

<sup>983</sup> Canaan 1936, 101f.

Ал-Джахиз в своем труде *Kitāb al-hayawān* именует шайтана змеей (fol. 26r, 53r, 204r, 331r). Арабы называют шайтаном любую змею, что внушает страх, а также быстро движется (*ḥafīfat al-ḡism*). У поэтов джахилии слово «шайтан» также часто обозначает змею. Так, у Тарафы следует:

Поводья, которыми играют по спине хадрамаутского верблюда, — как извивающийся (*ta'ammaḡu*) в пустыне шайтан, там, где растет *хирва*.<sup>984</sup>

Данное определение имеет много параллелей: *šaytān al-ḥamāṭa* «шайтан куста хамата», и к другим параллельным выражениям: *arnab al-ḥulla* «заяц терновника», *tays az-zabl* (вар. *al-wabl*) «козел навозной кучи», *dabb as-sigā* «ящерица сиджā» (растение), *qunfuḍ burqatin* «дикобраз скалистой земли». Кроме того, есть еще *dabb al-kudiya* «ящерица жесткой земли», *di'b al-ḡadā* «волк кустарника гхадā». Имена места, используемые здесь, свойственные соответствующим животным, призваны усилить их неприятный образ, например, фразой *huwwa qunfuḍ burqatin* передается мысль, что некто «отвратительнее дикобраза», а *huwwa šaytān al-ḥamāṭa* (букв. «это — шайтан хамата»), со значением, применимым к человеку: «он более мерзкий, чем шайтан».<sup>985</sup> Тем менее, не вполне ясно, имеет ли в этой связи слово *šaytān* значение «змея» или оно уже было утрачено. Есть и другие демоны, обитающие на деревьях или в определенных местах, например, *ḡūl al-qafra* (гул пустыни), *ḡānn al-'uṣar* (джанн кустарника 'ушар), *ḡinn as-sala'* (джинн куста сала'),<sup>986</sup> *ḡinn 'abqar* (джинн из Абкара).<sup>987</sup> Ал-Джахиз в Вопросе 20 приводит неясное словосочетание *šaytān al-ḥaṣri*, которое,

<sup>984</sup> *Tulā'ibu matani ḥadrami ka'annahu t'ammuḡu šaytān biḍi ḥurū' qaffara. Jeffery, 188. Ap. ḥurū' — клещевина.*

<sup>985</sup> По наблюдению Джахиза, слово «шайтан» было в какой-то мере популярным; его даже использовали в хвалебном смысле: *ma huwwa illā šaytān* (это никто иной, как ш.) говорят о человеке, когда восхищаются его остроумием или пронизательностью (*fiṭna*) и изумительной ловкостью (*šiddatu-l-'ārida*), в то время как фразой *ma huwwa illā šaytānu-ḥamāṭa* (никто иной как шайтан ал-хамата) обозначает только вредоносное для людей существо (*Volten, 176*).

<sup>986</sup> Использованный источник — *Rasmussen, 11, 74*.

<sup>987</sup> *'Abqar* — место, где живет много демонов, поэтому демонов называли также именем *abqarii* (*Bakri, Yaḡut*). Из других подобных мест были известны *Badij, Baqqār*; несколько таких мест (*ma'āzif* — 'azafa *sibilarunt in deserto daemones*) упоминаются в: *Freytag, 168* (ср. *Hamdāni 1: 154, 223*).

возможно, следует понимать как *šayṭān al-ḥaḍri* «шайтан поселения» или *šayṭān al-ḥuḍri* «шайтан зеленых растений».

Но одно можно сказать наверняка, что среди арабов термины, обозначающие 1) змею, 2) огромного человека, 3) важное событие, а также 4) демона часто пересекаются. «Китаб ал-хайван» ал-Джахиза содержит *Главу о диковинах* (Fol. 218 и сл.), в которой могучие воины и отважные племена сравниваются со змеями. Здесь уместно привести пример из доисламского поэта Зу-л-Исба' ал-Адвани:

«Простите семью (*'azīra al-ḥayy*) 'Адвана, они — змеи земли (*ḥayyat al-'arḍ*)  
Часть их ищет тени и не заботится о других,

А среди них были господа (*as-sādāt*), которых хранили колючки  
акаций» (*wa-l-mawqūnu al-qarḍ*).<sup>988</sup>

В стихе неизвестного поэта встречаем *ḥayyatu-l-wādi*:

«Если вы встретитесь со взрослой змеей (*ḥayyat dakaran*), идите,  
не мешайте мне заниматься змеей долины».<sup>989</sup>

В пословицах, однако, змее чаще придается негативный смысл. Существуют выражения типа *ma huwwa illa šilli ašlālin* "Он змея змей" (*šillun* — большая желтая змея), или *šamma šamāmi = šamma ibnatu-l-ḡabal*.<sup>990</sup> Последняя фраза трудна для понимания, но есть вероятность, что ее следует толковать как «самое большое зло». *Ibnatu-l-ḡabal*, по мнению Джахиза, — змея: *ḡā' bi'ummi-r-rubaiq 'ala 'uraiq*. Джахиз цитирует стих Кумайта:

*izan laqiya-s-safīra biha wa nādi biha šamma-bnatu-l-ḡabal as-safīr*

Если встретит ее путник и назовет, то ждет путника несчастье от *ibnatu-l-ḡabal*.

*Ibnatu-l-ḡabal* может толковаться и как «эх». <sup>991</sup> Что касается упомянутого сравнения *umm rubaiq*, то, вероятно, вновь имеется в виду какая-то змея, а *uraiq* это «ключи»; выражение в целом

<sup>988</sup> Lexicon, s.v. *'uḍair*; Aḡani III: 2.

<sup>989</sup> *Vloten*, 177. Согласно Эдварду Лэйну, в близком значении *ḥayya* используется в выражениях *ḥayyatu-l-balad* («змея города») и *ḥayyatu-l-ḥamāf* (ср. *šayṭānu-l-ḥamāf*) «змея кустарника хамата». Вместе с тем, змея с эпитетом *'arqam* обозначает стойкого, мужественного человека (Ham. 784).

<sup>990</sup> Фразу *šamma šamāmi* произносят, когда хотят выразить удивление или участие по поводу чьего-то несчастья, см.: Hud. 53 (4).

<sup>991</sup> См. также: Lane s.v. *šamma*; ср. *Freytag* I: 712, 716.



означает: «Он принес великое зло».<sup>992</sup> В народной поговорке, бытующей в Северной Сирии, змее также отводится отрицательная роль: «Следите (*adrak*) за ребенком (*al-quwaima*), а то его сожрет (*lā ta 'kalaha*) змея (*al-huwaima*)».<sup>993</sup>

Г. Фрейтаг также упоминает фразу *akalahu aš-šayṭān* («змея съела его», т.е. он полностью исчез) и его комментарии к смыслу: Шайтан = змея, дракон. Наконец, Джахиз в одном из хадисов воспроизводит старую формулу та'виза.: «Избавь меня от любого злого духа [*a 'iz min kulli 'āmma*] и от любого шайтана, и вредителя (*hāmma wa nafs*), и дурного глаза (*wa 'ain lāmma*). И шайтан, и 'āmma<sup>994</sup> здесь, без сомнения, представляются как одни и те же ужасные существа, подобные змеям, драконам и другим монстрам.

Многие источники подчеркивают, что твари, даже наиболее опасные, такие как змеи и скорпионы, — все послушны божьей воле, а в присутствии святых становятся покорными и ручными. В частности, существует уверенность, что *tağzub* (мусульманин, который воплощает «инакость») в состоянии коснуться любого дикого или ядовитого животного без всякого вреда для себя. Кроме того, примеры невосприимчивости юродивых к любой опасности, когда они могли наступать на змей и скорпионов, можно найти в восточном христианстве.<sup>995</sup>

Представители суфийского ордена Рифа'ийа в Египте утверждают, что их дух способен победить их тело. Им известен секрет огня, который не обжигает, они умеют заговаривать змей. Известны факты, что в Египте рифаиты и связанные с ними саадиты, находясь в состоянии транса, брали ядовитых скорпионов и змей в рот и частично заглатывали их.<sup>996</sup> Есть сведения, что Саадийа, Исавийа и Джалалийа также способны обращаться со скорпионами.

<sup>992</sup> См.: Lane, s.v. *rubaiq*, где *rubaiq* = *tabaq*, в противном же случае слово толкуется как связанное с *arwaq* «верблюды пыльно-белой масти».

<sup>993</sup> *Huwaima* — уменьшительное от *hāma* «змея».

<sup>994</sup> Связанное с 'āmm «всеобщий; вульгарный», данное слово передает, вероятно, наихудшие оттенки понятия, превратившись в ругательное.

<sup>995</sup> Benz, 41, 53.

<sup>996</sup> Lane 1914, 241, 460; Frembgen, 96, 113–115. Этим умением обладают и факиры *гурзмар*, индийской ветви рифа'ийа.

Кроме шайтана, особенно тесные связи объединяют змею с джинном; представляется, что джинн сам предпочитает эту форму всем другим. Именно в этом облике Сатан предстает перед Евой, чтобы соблазнить ее.

Слово *ġānn*, кроме джиннов, обозначает и некоторых змей Аравии (неядовитых). В К 28: 31 о Мусе (Моисее) говорится:

«О Муса, Я — Аллах, Господь миров! Брось свою палку!» И когда он увидел, что она извивается, точно змея (*ġānn*), то обратился вспять.

В древнеарабском фольклоре змеи считались потомством джиннов<sup>997</sup>, хотя прямых сведений о первоначальном значении змеи у арабов, равно как и у южных семитов, не зафиксировано. Известно только, что галла, проживавшие на территории древней Эфиопии и соседствовавшие с южными аравитянами, считали змей священными и приветствовали их в своих домах, угощая их молоком. Галла не употребляли в пищу рыбу только потому, что считали рыб одного рода со змеями.<sup>998</sup> О египетском змеепочитании сообщает Плутарх, подчеркивая при этом, что египтяне воздерживались от поедания рыбы именно по религиозным соображениям.<sup>999</sup> Поэтому не исключено, что древние эфиопы восприняли эту традицию именно от египтян.<sup>1000</sup>

Сообщая о змеях, ал-Азраки приводит пример кровной вражды джиннов.<sup>1001</sup> Когда араб убивает змея или животное, имеющее сходство с джиннами, он боится мести. При этом бедуин считает, что такое действие останется без последствий только тогда, когда он посыпет голову убитой им змеи пеплом или закидает экскрементами. Но поскольку эти магические действия не всегда срабатывали, он прибегает к ритуалу жертвоприношения; эта мера призвана успокоить мстительных духов.<sup>1002</sup> Дамири, в свою очередь, сообщает, что убивший змею-демона человек либо умрет,

<sup>997</sup> \* *Alī* V: 47.

<sup>998</sup> *Schmidt*, 226.

<sup>999</sup> *Plut.* *De Iside et Osiris*. cc. 7. 18. Греческий магический папирус I в Берлинском музее, который, кроме греческого и еврейского, содержит и египетский текст, ведет речь о мольбе к богу дать все виды пищи, кроме рыбы: χαρίς ἰχθύων [μό]νων (Z. 104).

<sup>1000</sup> *Ludolf* II: 2.

<sup>1001</sup> *Azraqi* I: 261.

<sup>1002</sup> *Alusi* II: 358f.

либо сойдет с ума, причем к смерти или сумасшествию его приводят родичи убитого демона. Даже Пророк верил в это.<sup>1003</sup>

Среди многочисленных обозначений змеи в арабском языке только одно, *ḡānn*, указывает на мифологическое значение слова; в имени также отразились и природные свойства хищника. Идея «змеи», выраженная через *ḡānn*, указывает, что при взгляде на змею на ум приходит именно *джинн*, «привидение» (букв. «скрытый, тайный»). Кроме того, нельзя забывать и о *taḡanna*, (скрытом) месте обитания демонов, которое, среди прочего, употреблялось издревле и для обозначения кладбищ. Традиция сохранила следующее предание, дошедшее в труде Азраки по истории Мекки, где говорится, что в языческую эпоху некий джинн, единственный сын своей матери, «связанный с Ка'бой в образе *джанн* (т. е. змеи – *И.Н.*)», был убит неким молодым человеком. Семья человека, убившего джинна (пусть и в виде змеи), была из рода б. Сахм; позднее она подверглась нападению джиннов, и, вследствие этого, многие умерли. Умирали от укусов змей, скорпионов, жуков и диких хищников («а джинны так же могли принимать облик хищников»), в течение трех дней. Через три дня джинны через посредство прочих курайшитов заключили союз с б. Сахм. Но все умершие в эти три дня назывались впредь «умершими от джиннов».<sup>1004</sup>

Ал-Азраки приводит и другой пример, относящийся к первому веку ислама и связанный с Ка'бой и змеем. Здесь вновь говорится о воплощения джинна в образе змеи.

Согласно другой ранней исламской традиции, о которой сообщает ад-Дамири в *Ḥayāt al-Ḥayawān*, 'Амр б. Джабир ал-Джинни был последним из группы девяти джиннов, которые слышали Коран, читаемый самим Пророком. Когда 'Амр умер, он принял форму змеи. Паломники напали на змею. Извиваясь в агонии, она издохла. Это случилось недалеко от городка ал-'Ардж, к югу от Медины. Не зная, что это был джинн, один из паломников

<sup>1003</sup> *Damiri. s.v. apkam*, I: 23; *Reste*, 153. У индейцев Северной Америки убийство змеи считалось табу из-за боязни мести. Если было необходимо убить гремучую змею, то сначала обычай требовал попросить у нее прощения, а потом принести в дар немного табака, чтобы боги и духи не обижались.

<sup>1004</sup> *Nöldeke* 1860: 412.

завернул мертвую змею в материю, вырыл в земле яму и похоронил ее. Затем они пошли в Мекку.

Прибыв к большой мечети, они повстречали незнакомца, который сказал: «Кто из вас друг 'Амра б. Джабира?» Паломники отвечали: «Мы не знаем его». Незнакомец вновь спросил: «Кто из вас друг Джанна?» Он передал паломникам сообщение от Джанна: «Может, вознаградит вас Бог от нашего имени. Истинно, он [которого ты похоронил] был последним из девяти джиннов, который слышал Коран из уст Пророка».

Халиф Омейядов 'Омар б. 'Абд-ал-'Азиз,<sup>1005</sup> как считают, похоронил завернутую в ткань мертвую змею, которую нашел во время прогулки в пустыне. Как оказалось, эта змея оказалась джином, который, как и 'Амр, был одним из ранних последователей ислама. Согласно Дамири, когда 'Омар завершил захоронение, бесплотный голос (другого джинна) сообщил ему, что умершего звали Сарик. Пророк, еще при жизни, сказал Сарику: «Ты умрешь в безводной пустыне, и набожный человек окутает тебя и похоронит». По словам джинна, он и Сарик были последними из девяти, что выжили. Это должно означать, что бесплотный голос принадлежал 'Амру б. Джабиру ал-Джинни.

В XVII в. в Верхнем Египте жил святой человек, известный как шейх ал-Хариди, который, как считалось, воскрес после смерти в виде большой змеи.<sup>1006</sup> Люди не были уверены, был ли ал-Хариди изначально добрым джином, принявшим сначала форму человека, а затем змеи, или был он человеком, который чудесным образом по воле Аллаха превратился в змею после смерти. Единственное, в чем местные жители могли быть уверены, это в том, что змея, что поселилась в расселине между скал около небольшого святилища святого мужа (*kubbah*) на восточном берегу Нила возле Тахты, — это и есть сам ал-Хариди.

Ал-Хариди был известным целителем, и чудесные излечения его именем, как утверждают, продолжают даже после его смерти и превращения в змею. *Барак* (ар. *barakat*, благословение) ал-Хариди особенно призывается в случаях бесплодия, а также

---

<sup>1005</sup> Правил в 717–720 гг., т. е. почти столетие спустя после второго халифа с таким же именем, 'Омар б. ал-Хаттаб (634–644).

<sup>1006</sup> Goldziher 1884, 332–359.

безрассудства. Согласно одной местной мусульманской легенде, некогда он сам был благочестивым джинном (*ġinni ṣālīḥ*), встретившим Пророка и искавшим его заступничества для вхождения в рай. Местные христиане-копты также утверждали, что ал-Хариди был фактически царем демонов Асмодеем.<sup>1007</sup>

Связь призрака и змея имеет, несомненно, древнеарабское происхождение, хотя появление джинна в змеином образе и нанесение людям вреда может найти объяснение и в иудейских представлениях, где змей Рая идентифицирован с Сатаной.<sup>1008</sup> Вряд ли, однако, следует думать, что это иудейское заимствование и речь идет именно о *том* Змее-искусителе. Вместе с тем нельзя отрицать, что с давних пор змея считалась существом, несущим человеку гибель. Их, по представлениям древних арабов, надо уничтожать, потому что они «*слепят взор, и плод в материнском лоне выслеживают*» или «*изгоняют* (плод — И.Н.)». <sup>1009</sup> Но нельзя, однако, убивать домашних змей, в которых живут добрые джинны.<sup>1010</sup> Приписывание змее магической силы относится к древним народным верованиям, и то, что арабы рассматривают змей как волшебных животных, позволяет говорить о связи с общесемитскими представлениями о Змее, восходящими к аккадским.

Мухаммад говорил о трех видах джиннов, один из которых — это джинн в облике змеи.

---

<sup>1007</sup> Lucas. Vol. 2.

<sup>1008</sup> Змей из Танаха не был изначально задуман как Сатана. Упоминание его персонажа в качестве одного из образов врага Бога, наравне с Сатаном, необоснованно. Сатан первоначально не ставил целью нанесение вреда человеку «антагонистом и противником Творца. В Танахе он осмысливается именно Божиим обвинителем и выполняет функцию карающего или испытывающего ангела» (Баширин 2010, 6).

<sup>1009</sup> Nöldeke, 1860, 412.

<sup>1010</sup> Так, Мухаммад различал два вида змей, «зловредных и добрых». Одних он приказал убивать, потому что они «ослепляют и выскивают плод во чреве» или «прерывают (беременность)». Но он запретил убивать домашних змей, считая их хорошими джиннами жилища (*Nawawi* 5: 14: 393), что позволяет говорить о предполагаемом тождестве джиннов и змей. Когда он приписывал зловредным змеям магические качества, это, конечно, из-за древних народных верований (*Miškāt* II: 311, 312). Кроме того, было важно выяснить вероисповедание этого джинна-змеи; например, в верованиях анатолийских турок, если она оказывалась змеей-кафиром, что определялось местным колдуном *джинджи*, ее убивали (Иванова 2013).

В одном из стихов, цитированных в *Lisān al-ʿarab*, изображен некто, чья жена как «ведьма, которая ругается как я ругаюсь, и носит длинную гриву (*aʿraf*) как у змеи (*šayṭāna*) с дерева *hamāta*».<sup>1011</sup>



Обожествление деревьев, как и литолатрия, указывают на архаичные семитские культы, когда деревья и камни представлялись обиталищем божеств и демонов, хотя и обезличенных в большинстве случаев.

Известно, что среди языческих сирийцев обожествление деревьев занимало большое место, поскольку оно было одним из суеверий, которые само христианство было не в силах истребить. О магических практиках древних сирийцев, продолжавших существовать еще долго после прихода христианства, сохранились истории, на которые ссылается Яков Эдесский в своих *Канонах*.<sup>1012</sup> Согласно одной из них, касающейся случаев болезни и слабости, следовало выкопать корень определенного вида терновника и совершить приношение ему, принимая при этом пищу и воду рядом с корнем, который считался гостем праздника.<sup>1013</sup> Другим демоническим растением северосемитских племен, согласно Иосифу Флавию,<sup>1014</sup> считается *баарас*, «ускользающее от тех, кто пытается схватить его, и смертельное для прикосновения, если растет на земле». Им «излечивали одержимых бесом».<sup>1015</sup> Вероятно, имеется в виду мандрагора (ар., сир. *yabrūh*, евр. *dudaim*), о которой у арабов сложились сходные представления. «Когда в Притче о Иоафаме растения заговаривают и ведут себя как люди, — это простое олицетворение; но спор между мальвой и мандрагорой, который Маймонид связывает с поддельным

<sup>1011</sup> Lisān, I, s. v. *hamāta*. Ср. *Ġauhari*, Fol. 55<sup>v</sup>; кроме того, *Freytag* XII: 1: 26. Впрочем, возможно и иное толкование: дерево *hamāta* было излюбленным местом, где жили змеи. О змеях как одном из популярных воплощений джиннов и шайтанов см.: ниже, глава 4.

<sup>1012</sup> *Canons of Jacob of Edessa*, ed. in Syriac (*Lagarde*).

<sup>1013</sup> *Canons*. Qu. 38.

<sup>1014</sup> *И. Флавий*. Иуд. в. VII. 6. 3.

<sup>1015</sup> *И. Флавий*. Там же.

трактатом «Набатейское земледелие»,<sup>1016</sup> представляет собой подлинный образчик древнесемитского суеверия. Сирийские христиане, только обретшие новую веру, продолжали обращаться в болезнях к отдельно растущим деревьям, тогда как ревностные адепты единобожия старались по возможности срубить все «демонические деревья».<sup>1017</sup>

В Нахле обожествлялась акация, *spina Aegytiaca* (у Джаухари — *min šağri-t-ṭalḥ*), которую связывали с ал-'Уззой. Согласно словарю Qā-mūs, поэты часто отождествляли богиню с одним из трех растущих там деревьев *samūra*; хотя возможно, ей поклонялись в виде всех трех деревьев, рядом с которыми Залим б. Ас'ад выстроил святилище.<sup>1018</sup> Йакут и Джаухари цитируют христианского поэта ал-Ахтала, который клянется «(*wa-dimā*)» стекающими струями крови (*mā'irāt*), о которых можно было бы подумать, что они 'Андам ('*andaman*), что на вершине ('*ala qunnat*) ал-'Уззы и Насра!»<sup>1019</sup>

Мекканцы совершали ежегодное паломничество к дереву *dāt al-anwāt*, т. е. «дереву, на которое вешаются предметы»; здесь оставлялось оружие и одежда тех, кто хотел войти в священные пределы Мекки.

Дерево '*ilb* было связано с ма'инской богиней '*irt*; в Худайбийе (К 48: 18) паломники посещали это священное дерево вплоть до запрета халифа 'Омара.

В свою очередь, Малик б. Анас упоминает огромное тенистое дерево в Вади-с-Сирар, что недалеко от Мекки, которому поклонялись задолго до ислама. Позднее это дерево стали обожествлять и мусульмане, ибо, как гласит предание, именно «под ним родилось семьдесят пророков».<sup>1020</sup> Правитель Мекки при Аббасидах 'Абд ал-Самад б. 'Али выстроил на этом месте мечеть.

Примеры из ал-Муватты и Йакута явно указывают на обожествление деревьев среди мусульман. Об этом же говорят

<sup>1016</sup> Chwolsohn, II: 459, 914.

<sup>1017</sup> См.: цитаты в: Canons of Jacob of Edessa, 141.

<sup>1018</sup> Qāmūs, s.v. 'izz. Цитируется фрагмент из Нувайри, согласно которому древние арабы верили, что для того, чтобы подстрелить демона, нужно смазать кончик стрелы соком самуры (*hayḍ*).

<sup>1019</sup> Yaḡut, 781.

<sup>1020</sup> Malik b. Anas II: 284.

теофорные имена, приводимые Ибн Кутайбой:<sup>1021</sup> Самура б. Джундуб из племени Фазара, Самура б. Джунада из рода Са'са' (Кайс), Самура Абу Джабир из племени Хавазин, а также известный курайшит Самура б. Хабиб б. 'Абдушамс.

Адский огонь предполагает существование только определенной растительности, кустарников и плодовых деревьев, задуманных с единственной целью — пытать проклятых; они, вместе с гнилой материей *gislin* (К 69: 36) и *gassaq*, являются единственной пищей для них. Здесь, в частности, сухой кустарник *dari*, что растет в Недже, Тихаме и Южной Аравии (иногда упоминаемый в древней поэзии как образец плохого пастбища, так как он сушит вымя верблюдица), плодоносит кроваво-красным, колючим плодом с горький вкусом, который «не насыщает и не смягчает голод» (К 88: 6–7). Здесь и дерево *zaqqim*, трижды упоминаемое в Коране (К 37: 62; 44: 43; 56: 52).

О деревьях и камнях, в которые вселяется джинн, говорит Ибн Таймийа:

«Я знаю людей, кого приветствуют растения, которые сообщают им о своих благотворных свойствах, однако это в действительности шайтан, вошедший в эти растения и говоривший с людьми. Я знаком и с теми, с кем разговаривают камни и деревья, которые обращаются к ним такими словами: «Поздравляем тебя, о друг Аллаха!», но как только люди читают *Āyat* «ал-Курсий», разговоры прекращаются».<sup>1022</sup>

Здесь мы позволим себе маленький экскурс на эту тему. В 2006 г. я находился по делам в Индии и обратил внимание на факт, что в печати появились сообщения о явлениях призраков в нескольких мечетях Бхопала. Одна из них, которой уже двести лет, называется *Джиннатун Вали Масджид* («Мечеть джиннов»). По газетным материалам, ссылающимся на имама этой мечети Ашу Миана, джинны появляются в виде змей, и не только в святилище, но и у него дома.<sup>1023</sup>

Вера в джиннов, твердо установленная Кораном, позволяет древним анимистическим верованиям существовать и сегодня. Например, в современной Турции, как и в других странах ислама, живы и бытуют народные представления о джиннах-змеях. Турки

<sup>1021</sup> *Ibn Qutaiba*. Kitābal-ma'ārif. 1850. ١٥٥.

<sup>1022</sup> *Ibn Taymiyya*. Al-Furqan Bayna Awliya ar-Rahman as-Šaytān, n.d., 87.

<sup>1023</sup> Spooky Mosques Haunt the Devout in Bhopal // *India News*, 22 Oct. 2006.



разделяют змей на опасных и безвредных, но, однако, не по степени их ядовитости. В Анатолии с ее большим количеством змей приносящими несчастье считаются черная змея, гадюка (*engerek yılan*, ср. араб. *afā*), желтая змея, разноцветная змея и серая змея. Убить их при встрече считается благим делом.<sup>1024</sup> Наряду с ними существуют змеи, приносящие удачу и покровительствующие людям. Это, в частности, джинн-хранитель поля (*tarla bekçisi*), защищающий посевы и способствующий плодородию земли. Он, как считается, способен превращаться в большую змею и летать над полем.<sup>1025</sup>

В Анатолии, где змеи часто заползают в дом, хозяева идут к местному шаману за амулетом против змеи-кафира. На стену, где находится печь, вешается амулет, исписанный кораническими Сурами и магическими знаками, а также изображением «ослепленной» змеи. Полагают, что тогда змея-кафир лишается возможности приблизиться к такому дому. Подобный амулет оберегает и от болезней, которые джинн может принести человеку.<sup>1026</sup>

Из материалов по анатолийским верованиям в джиннов следует, что змею в доме считают представителем мира иного. Она как бы соединяет мир теней с миром живых, да и сама зачастую представляется предком, как покровительствующим, так и мстительным, как в случае с джиннами-кафирами.

## Скорпион

Среди животных, которых традиционно считают неприятными, опасными и жестокими, но в то же время и мощными, и часто

<sup>1024</sup> *Eyuboğlu* 2007, 66.

<sup>1025</sup> В. Гордлевский обращает внимание еще на одного злого анатолийского джинна (*kauiş basak*, букв. ременная нога), который сверху выглядит как человек, а снизу — как змея, т.е. вместо ног у него змеиный хвост. История религии знает подобные примеры: шумерская богиня Инанна иногда изображалась со змеиными ногами. См.: *Гордлевский* III: 311.

<sup>1026</sup> По представлениям многих народов, в число оберегов обязательно включались раковины *каури* — «змеиные головки» (тюрк.). Эти раковины относились к атрибутам богини плодородия и связывались с деторождением. См.: *Антипина*, 261.

неоднозначными (таких как гиены, летучие мыши, gekконы, змеи и другие рептилии, а также ядовитые насекомые), — скорпион привлекал воображение людей, начиная с древнейших времен и по самым разным поводам. Его грозный вид с крючковатым ядовитым жалом и крупными когтеобразными клешнями всегда вызывал суеверный страх. Так, в древней Ассирии, а позднее в эллинистической Сирии (Пальмира) и Месопотамии (Хатра), равно как и в современном народном исламе, его связывают с адом, и видят в нем воплощение демонов и злых духов. Но, следуя концепции симпатической магии, это «хтоническое и инфернальное существо» также рассматривается как мощный опекун и защитник, противостоящий другим злым силам. В этом положительном смысле апотропейного символа скорпион издревле изображался на барельефах, бронзовых печатях, а также на современных вышивках. О них сложены пословицы, поговорки и народные сказки от Северной Африки до Южной Азии. Его упоминают в дидактических рассказах об исламских мистиках, где скорпиона считали инсигнией власти святого, чтобы овладеть злом и приобрести иммунитет к любой опасности. Странствующие дервиши включали в свою практику исцеление от укусов скорпиона. Своеобразная анатомия скорпиона с его крючковатым жалом, символизирующим физическую любовь, вдохновляла поэтов на новые образы. В связанных с этим пословицах, поговорках и песнях скорпион представляет собой метафору боли и плотских желаний. В связи с этим сексуальным образом масло, получаемое из жала скорпиона, специально используется в качестве средства для восстановления мужской силы. Кроме того, наиболее заметна роль скорпиона в области народной медицины и магии. Люди всегда стремились найти противоядие от его болезненных ядовитых укусов. Для того, чтобы отогнать скорпионов, издревле в ход пускались специальные амулеты и другие магические средства и практики.

Арабская энциклопедия ан-Нувайри (ум. 1332) классифицирует скорпиона в зоологической части как принадлежащего к «ядовитым животным» (*dawat as-sumum*) со смертельным ядом.<sup>1027</sup> В народном мусульманском представлении особые скорпионы

---

<sup>1027</sup> Eisenstein, 46, 194.

населяют ад. Согласно легенде, речь идет о «расе скорпионов, огромных как верблюды с хвостом как стальная цепь, каждый из которых содержит тонну яда, капля которого способна убить всю рыбу в океане».<sup>1028</sup>

В древнем Египте несколько богинь, в частности Исида, Хедедет<sup>1029</sup> и Селкис, почитались с целью получить помощь против укусов скорпиона.<sup>1030</sup> Богиня мщения Селкис изображается как скорпион с женским лицом, или как женщина с венчающим ее голову скорпионом.

В саркофаге, хранящемся в Кливленде,<sup>1031</sup> сохранились тела скорпионов по бокам от сандалий усопшего, что дает основание видеть в них охраняющих животных. Равным образом в Месопотамском искусстве скорпион трактуется как апотропейный символ. Так, его изображение найдено на пограничном камне XIV в. до н. э. вместе с клинописной надписью, содержащей проклятие на нарушителя границ участка.<sup>1032</sup>

В контексте ближневосточной эллинистической культуры можно упомянуть и знаменитую мозаику «дурного глаза» в вестибюле «Дома с глаза» в Антиохии, датируемого II в.<sup>1033</sup> изображающую скорпиона, а также змею, сороконожку, лающую собаку, а также несколько орудий, опасных для глаза. Этот перечень напоминает условные митраистские символы, среди которых скорпион, змея и собака, которые помогают свету и солнечному божеству сразиться быком.<sup>1034</sup>

<sup>1028</sup> Knappert, 30, 59.

<sup>1029</sup> См.: статью «Hededet» в: Bonnet 2000.

<sup>1030</sup> Keimer, 106; Schulz, Koltz, 100–101.

<sup>1031</sup> Cleveland Museum of Art, Inv. No. 715 (дат. 50 г. до н. э. – 50 г.).

<sup>1032</sup> Catalogue de Trésors du musée de Bagdad. 1977/1978. No. 119. Отметим попутно и печати из данного региона еще более раннего времени (IV–III тыс. до н. э.) с изображением скорпиона: Brentjes, 22, 33, 49, 118.

<sup>1033</sup> Hatay Archaeological Museum Antakya, Inv. No. 1024.

<sup>1034</sup> Центральным мифом митраизма является история сотворения, включающая в себя жертвоприношение быка, которое нашло отображение во многих произведениях митраистского искусства. Митра был рожден Землей с ножом и факелом в руках в тени священного дерева рядом со священным источником. Он получил весть через Ворона, посланного богом Солнца, что ему надлежало принести в жертву волшебного белого быка. После совершения жертвы бык превратился в луну, а плащ Митры стал небом. День стал менять ночь, были созданы звери и растения, сезоны начали менять друг друга; было пущено в ход

Для многих ближневосточных фольклорах характерны пословицы и поговорки, а также присловья и даже проклятья, связанные со скорпионом. Впрочем, они проявлены и в других странах, ландшафт которых отличается наличием пустыни. В частности, в Тунисе бытует проклятие: «пропади ты, пусть тебя укусит (скорпион) (*barr irak maldug*)».

Скорпионы — ночные охотники и скрытные животные; для большинства видов день, как правило, сводится к норной работе. Норы выделены в тунисской пословице:

*La tudhil yad al-firan, la talsa' al-'aqarib —*

«Не кладите руки возле мышей (то есть, в мышь дыры), или вы будете укушены скорпионом».<sup>1035</sup>

Скорпионы, в отличие от змей, всегда возвращаются и их невозможно отпугнуть; это их свойство отражено в арабской пословице из Сирии:

*Ġemb al-'aqrab la tigrab, ġemb al-haiyyi fru u nam —*

«Не ходи по стороне скорпиона, но стели постель на стороне змеи, и спи тогда спокойно».<sup>1036</sup>

Сопровождающие Нергала на барельефе из Хатры змеи и скорпионы в точности совпадают с животными атрибутами хтонического пальмирского Шадрафы.<sup>1037</sup>

Также прослеживается и параллель с египто-ханаанским Шедом, побеждавшим этих тварей пустыни начиная с II тыс. до н. э., когда он представляется как юный Гор, восседающий на крокодиле, со скорпионами в руках, т. е. еще до греко-римской эпохи.<sup>1038</sup> Таким образом, в Пальмире и, в меньшей степени, в Хатре, многие группы божеств были тесно связаны с культом предков.<sup>1039</sup>

время. Вместе с тем, началась борьба добра и зла, с участием в ней человека. В это время Митра забрался на колесницу Солнца и начал свое движение по небу.

<sup>1035</sup> Jewett, 63.

<sup>1036</sup> Jewett, loc. cit. Автор поясняет пословицу следующим образом: змея, если ее отпугнуть, никогда не возвращается тем же путем, в отличие от скорпиона.

<sup>1037</sup> Caquot 1952, 74–88; Collart, 209–215.

<sup>1038</sup> См.: Seyrig–Starckey, 67–85; Caquot 1960, 73–93.

<sup>1039</sup> О культе хтонического Нергала в Сирии и Хатрене см.: Надиров 1996, 81–86.

Во-первых, как свидетельствуют тессеры, это пара Геракл-Нергал и Атаргатис-Астартя; затем, как показывают посвященные надписи, это пара мужских богов, Бол-'Астор и Нергал, иногда сопровождавших богиню Атаргатис (или *b'ltk*). Заметим, что богиня *B'LTK* проявляется либо как охраняющее божество, либо, как показывают тессеры, в компании с Белом и Шай' ал-Каумом, либо ассоциируется с *Tyche*-Гадом на рельефе Пальмиры.<sup>1040</sup> Кроме того, это пара хтонических богов Шадрафы и Дуанат; первому поклонялись как «Афладу, сыну Хадада» в храме 'Ана, а также в святилище Дуры-Европоса.<sup>1041</sup>

Для того, чтобы отогнать скорпионов и злых демонов, которые принимают форму этих насекомых, прибегают к различным магическим средствам. Уделяя особое внимание использованию конкретных амулетов от скорпиона в мусульманском мире, следует отметить, что с древнейших времен, например, в Древнем Египте и Месопотамии, произнесение магических формул считался эффективным средством для лечения их укусов.<sup>1042</sup>

Согласно мусульманской традиции, змеи и скорпионы не кусают святых людей. В истории с Фундуки Багдадской, святой суфийского ордена Увайси-хадир, скорпион изображается как таинственный и могущественный покровитель: «Однажды скорпион прополз мимо нее в возбужденном состоянии. Она последовала за ним, и они пришли к реке. Скорпион остановился в замешательстве. Появилась рыба, взяла его на спину, перенесла через поток и уплыла. Фундука также преодолела реку и пошла за скорпионом. Он приполз к дереву <...>. Под деревом женщина заснула, и змея собиралась убить ее. Скорпион убил змею и вернулся, откуда приполз».<sup>1043</sup>

Другие источники подчеркивают, что все существа, даже самые опасные, такие как змеи и скорпионы, послушны Богу и становятся ручными и мирными в присутствии святых.

Существует арабское проклятье, которое, в несколько смягченном виде, переводится так: «Проваливай! Пусть тебя

<sup>1040</sup> Bounni 1976, 46–52.

<sup>1041</sup> Bounni, loc. cit.

<sup>1042</sup> В Нубии расшитые лоскуты ткани с изображением скорпионов служат для охраны дома от проникновения настоящих скорпионов, а также демонов в таком облике (*Schienerl*, 101–102).

<sup>1043</sup> *Baldick*, 184.

ужалит (скорпион)! (*barr irak maldug*)». Здесь можно добавить, что в арабской исламской литературе скорпионы также выступают как воплощение злых духов и демонов-джиннов.<sup>1044</sup>

## Цветовые различия джиннов

По некоторым мусульманским преданиям и принятым в обществе поверьям, джинны отличаются по цветам.

Несмотря на то, что в Коране отсутствует какой-либо намек на историческую встречу Мухаммада в 'Акабе с бедуинскими вождями, связанными с Мединой, есть литературные сведения об этом знаменательном событии, произошедшем в начале его карьеры. Так, Ибн Хишам, ал-Балазури, Ахмад б. Ханбал, Йакут<sup>1045</sup> и ад-Дийарбакри<sup>1046</sup> сообщают, что между Мухаммадом и представителями бедуинских племен был заключен негласный союз о взаимной поддержке. Интерес вызывает сообщение Ибн Хишама, согласно которому избранные вожди племен (*nuqabā'*) обязались вести войну с «красными (*al-hamr*) и черными (*as-sawd*), что среди людей», и это дало основание Муджахиду предположить, что под красными подразумевались люди, а под черными — джинны.<sup>1047</sup>

<sup>1044</sup> Eisenstein, 224; Gladiss, 151.

<sup>1045</sup> Mu'jam III: 693, l. 1.

<sup>1046</sup> Diyarbakri 1: 345, l. 19.

<sup>1047</sup> Musnad V: 145. Более подробно у Ибн Са'да (IS III/2: 132, l. 13): «...Ас'ад б. Зураа взял посланника Аллаха за руку ... именно в ночь ал-'Акабы, и сказал: «О люди, знаете ли вы, на каких условиях вы договариваетесь с Мухаммадом? Вы договариваетесь с ним на условиях того, что вы будете воевать с арабами, неарабами, джиннами и всем человечеством». При всем сказанном ничто не мешает видеть здесь этническое противопоставление, т.е. в «красных» — светлокожих арабов, а в «черных» — темнокожих. В еврейском языке חָדָר «темный; черный», произведенное от глагола חָדַר — «тмнеть, становиться темным», служило обозначением бедуинов. Ср. толкование в сочинении Евсевия об ономастике Священного писания: Κηδάρ ... ἐστὶ δὲ χώρα Σαρακηνῶν, аналогично у блж. Иеронима: Cedar ... est autem Iregio in heremo Saracenorum. (Lagarde, 273).

В средние века христианская Европа, после появления в XIV в. иллюстрированного манускрипта небезызвестной псалтыри Джесфри Луттрелла,

Более подробно в истории Ибн Са'да, где Ас'ад б. Зурар взял посланника Аллаха за руку ... именно в ночь ал-'Акабы, и сказал: «О люди, знаете ли вы, на каких условиях вы договариваетесь с Мухаммадом? Вы договариваетесь с ним на условиях того, что вы будете воевать с арабами, не арабами, джиннами и всем человечеством».<sup>1048</sup>

Итак, джинны могли скрываться и под «красными», и под «черными». Однако семантика фразы, как можно представить, не исключает и расово-этнического противопоставления: так, в «красных» можно видеть светлокожих, а в «черных» — темнокожих арабов и не арабов. Кстати говоря, в еврейском языке слово *qadar* (קדר, «темнеть, становиться темным»), служило для обозначения бедуинов.<sup>1049</sup>

В Сирии, как считает традиция, царь джиннов — красного цвета. Эрнст Цбинден находит «очаровательным сходство старых и новых представлений» в том убеждении, что самые злобные джинны окрашены в красный цвет. Но эту точку зрения он смог подтвердить только для Северной Африки. Эти общие взгляды на джиннов вытекают из древних арабских трактатов по магии, некоторые из которых — справочники или гримуары, в основном египетского происхождения. Среди семи князей джиннов фольклора Египта, Северной Африки и Сирии называют царя ал-Ахмара (т.е. красный). «Красные джинны — это принадлежащие

воспринимала сарацин и мусульманских арабов, а также турок как исключительно темнокожих, смуглых людей, и этот тёмный цвет ставил последних в связь с демоническим миром. Подробнее об этом: *Strickland*, 2, 168, 173, 179–180. Об описании турок (татар): *Camille*, 154–155. У народов Дагестана духи-помощники считались белыми джинами, а черные джинны представлялись однозначно враждебными человеку (*Булатов*, 68).

<sup>1048</sup> IS, III/2: 132, l. 13.

<sup>1049</sup> Ср. толкование в сочинении Евсевия об ономастике Святого писания: Κηδάρ ἡ ἐστὶ δε χώρα Σαρακηνῶν, что аналогично обозначению у Иеронима: *Cedar ... est autem regio in heremo Saracenorum*. Ср. *Lagarde*, 273. В Средневековье о мусульманском «враге» сохранилось сообщение анонимного англичанина: «Среди противников [христиан] была дьявольская раса, сильная и беспощадная, деструктивная по своей природе и, в отличие от других живых существ, черного цвета, огромного роста и бесчеловечной дикости. Вместо шлемов они носили красные колпаки (т.е. тюрбаны) на головах, вооружены были дубинками с железными шипами, чьи удары не выдерживали ни шлемы, ни кольчуга». *Strickland*, 169.

ему войска». Египетские легенды содержат параллели между старыми и новыми представлениями. Красный был цветом древнего египетского бога Сета и был, следовательно, цветом зла.

В персидском эпосе «Шахнаме» также имеются указания на князей демонов, отличных по цвету, но при этом нет никакого упоминания красных *дэвов* — злых духов Ирана, эквивалентных джиннам. Считается, что красные джинны являются потомками войск бога Сета, и за загадочным наименованием *красный царь* «скрывается, вероятно, не кто иной, как сам злой бог. *Красный* — возможно, обозначение бога Сета».<sup>1050</sup>

Имеющиеся классические сведения позволяют классифицировать джиннов по цвету следующим образом:

— синий (*al-azraq*, опытный и умный джинн, часто с двойственным по отношению к людям отношением),

— желтый (*al-asfar*, руководитель семьи или небольшого рода; менее могуществен, чем синий джинн, хотя превосходит зеленого),

— зеленый (*al-ḥidr*, молодой и незрелый джинн, часто игривый и бесшабашный; по другой интерпретации — милосердный дух, связанный с растительным миром и водой),<sup>1051</sup>

— черный (*al-aswad*, могущественный джинн). Распространено мнение, что именно они цари или князья; однако неизвестно, был ли только один царь у джиннов или несколько,

— красный (*al-ahmar*, враждебный, агрессивный джинн) и

— белый (*al-abyaḍ*, могущественный и доброжелательный джинн).<sup>1052</sup>

Вместе с тем, считается, что каждое из племен джиннов имеет свой оттенок цвета пламени, а всего их восемь (семь у князей и один — у Иблиса).

Для обозначения джиннов древние египтяне, равно как и современные, использовали разные цвета, причем два цвета (черный и красный) всегда носили негативный оттенок.<sup>1053</sup> Если

<sup>1050</sup> Zbinden, 75. См.: рец. в: *Anthropos* 53, 1039f. Исследователи резко критикуют работу Цбиндена, поскольку тот, не зная арабского языка, пользовался в основном западной литературой, см.: *Wieland*, 31.

<sup>1051</sup> *Tha'labi*, 124–126; *K. Sa'd ad-Din Turāth* III: 10 17 (Iraq); *Hanauer*, 51–61 (Palestine); *Ameen*, 193; *Gawhary*, 59–61; *Lane* 1912, 231 n.1.

<sup>1052</sup> *Lisān*, II: 123 и сл.

<sup>1053</sup> О цветовой символике Египта см.: *Brunner-Traut*, 117–128.



привести фразу *naharak aswad* — «да будет твой день черным», то понятно, какой смысл в нее вложен. Для характеристики конкретного джинна употреблялась фраза *'ifrīt aswad* «злой дух» в противоположность *'ifrīt abyad* «доброму духу». Кроме того, словосочетание *al-ġinn al-ahmar* «красный джинн», который возглавлял семь джиннов (планет) и был связанный с Марсом, так же должно указывать на его воинственно-агрессивный характер.<sup>1054</sup>

Был или не был воплощением зла царь джиннов Сирии — сказать трудно, но возможно, — ведь он был красным.<sup>1055</sup>

В контексте цветовой дифференциации джиннов выглядит уместным воспроизвести беседу с женщиной, называвшей себя джиннией, хотя и в других отношениях это очень информативный текст. В 2002 г. на арабском сайте интернета появилась статья, оформленная в виде интервью с женщиной-джиннией, находящейся в теле человека.<sup>1056</sup> Статья была написана «г-ном Абдарраззаком». Интервью было взято в Дамаске, и в нем обсуждаются царства джиннов и такое явление, как одержимость. Статья состоит из различных бесед между автором и его бабушкой по отцовской линии, Хусна Ханум, которые велись, как он выразился, «когда я был совсем молодым». Диалоги же велись не собственно с бабушкой, а с джиннией, которой она, как он говорит, была одержима. Дух овладел ею много лет назад, во время французской оккупации Сирии в 1920 году, когда постоянные взрывы вызвали психологическую травму и открыли ее для одержания джиннами.

Сирийские традиции про джиннов насчитывают тысячи лет и восходят, по крайней мере, к древней Пальмире и ее покровительствующим джиннам-богам. На протяжении многих веков, вплоть до падения Османской империи в 1922 г., Сирия по

---

<sup>1054</sup> До недавнего времени в Судане духи *zar* назывались «красными духами» (*al-rih al-ahmar*): *Safi*, 71. Кстати, в борьбе с демонами цвет играет здесь большую роль, в частности красный и черный. Вещи черного цвета или окрашенные в черную краску, как полагают суданцы, отгоняют злых духов; поэтому такие овощи как баклажаны или семена черного тмина, а также куски древесного угля помещаются под ложем беременной женщины (151).

<sup>1055</sup> Ниже, в переводе диалога с джиннией, говорится о том, что сами джинны считают разные цвета их окраски только средством различения их между собой.

<sup>1056</sup> Статья, подписанная «Mr. Abdurazzak», появилась на арабском веб-сайте Good News 4ME', [www.gn4me.com](http://www.gn4me.com).

площади была значительно больше, чем мы знаем ее сегодня, и включала также Палестину, так что наследие палестинских джиннов можно условно рассматривать как часть сирийского наследия. Столица Сирии Дамаск была резиденцией первой исламской династии Омейядов, и в течение этого периода (661–750) начали объединяться многие традиции относительно исламских джиннов, с введением хадисов и других богословских трудов в первые годы династии Аббасидов (750–1258). Сирия — это типично арабская страна, и ее наследие знаний о джиннах — пальмирских, палестинских или дамаскских — представляет собой чисто арабское истолкование данного явления, по крайней мере, в той мере ясности, которая для него возможна.

Естественно, в данном коротком обзоре мы лишены возможности охватить все цветовые дифференциации джиннов, особенно в географическом плане, однако надеюсь, удалось отразить их наиболее общие аспекты.

## Карин и карина

Среди суеверий, бытующих в мусульманстве, нет ничего более любопытного по своему происхождению и характеру, чем верование в карина и карину. Возможно, оно восходит к древней религии Египта, или же к анимистическим верованиям и культам, общим для Египта и Аравии времени накануне ислама.

Согласно мусульманскому взгляду, карины — это особый тип джиннов, так называемые джинны-компаньоны, которые появлялись в момент рождения своих человеческих партнеров и умирали вместе с ними, оставаясь вместе всегда и оказывая большое влияние, в лучшую или худшую сторону, на все поведение, условия жизни и начинания человека.<sup>1057</sup> Особенно эти представления касались тех, кто проявлял способности выше средних, и тогда считалось, что ему делаются внушения карином, или поступает какая-то иная помощь от него.

---

<sup>1057</sup> Однако бытует и такая точка зрения, что карин и карина означают дубликат человека, его друга/подругу, его знакомого демона, причем если это мужчина, то под *qarina* имеется в виду женщина, если же разговор о женщине, то ее *qarin* — мужского рода. Zwemer 1920, 213f.

## Карин

Термином *qarīn* (мн. ч. *quranā'*) называются духи, сопровождающие людей по жизни; это — своего рода компаньоны. *Карин* — это двойник мужчины среди духов, а *карина* — двойник женщины.<sup>1058</sup> В Верхнем Египте, по наблюдению Гольдциера, считается, что у каждого человека, кроме его души (*ruh*), есть ифрит. После смерти человека его ифрит выходит из тела усопшего (ср. ситуацию с *ka* в древнем Египте). При этом указывается, что так же обстоит дело и с животными.<sup>1059</sup>

По богословской концепции соблазнения злом, каждый человек рассматривается как *карин* шайтана и ангела, которые вместе с ним.

*Карин* упоминается восемь раз в Коране. Арабские словари дают следующие значения слова *qarīn*: 1) чета, пара; 2) супруг; 3) друг, товарищ, собрат; 4) двойник среди духов (по народным верованиям).<sup>1060</sup>

В Коране дается общая концепция карина и карины: «Кто-то из них сказал: 'Был у меня товарищ. Говорил он: Разве ты из числа считающих за правду? Разве, когда мы умрем и станем прахом и костями, разве мы будем судимы?'» (К 37: 51-53).<sup>1061</sup>

Кроме того, дается пояснение для нерадивых мусульман:

«А кто уклоняется от упоминания Милосердного, к тому Мы приставим *шайтана*, и он для него — спутник (*карин*)» (К 43: 36)

Они — как испытательные духи, демоны-соблазнитель (К 41: 25, ср. 50: 23, 27; 4: 38).

О тех, кто обнаруживал способности влиять на физический мир или совершать действия, которые казались окружающим сверхчеловеческими, думали, что они инспирированы своими каринами. Кроме того, наряду с представлениями о милосердных духах и благодетельных богах существовали убеждения в том, что

<sup>1058</sup> Ср. древнеегипетские представления, согласно которым у каждого человека есть *ка* — духовный двойник. См.: *Большаков* 2001. *Qryn* (ар. «компаньон») упоминается в С 445/1; R 4693/1, см.: *Harding*, 481.

<sup>1059</sup> *Goldziher* 1884, 332–359.

<sup>1060</sup> *Баранов*, 635.

<sup>1061</sup> О каринах в Египте: *Zwemer* 1939. Ch. 5. Представления египтян и суданцев об этих существах-двойниках близки кораническим.

мир наполнен сонмами злонамеренных существ, от вредных до открыто пагубных. В эпиграфическом материале их имен, впрочем, нет, хотя о них кратко упоминают доисламские поэты.

В доисламской Аравии слово карин использовалось также для обозначения джинна, который сопровождал поэта или кахина, внушая стихи или пророчества. Каждый поэт и прорицатель имел своего демона, или Шайтана (сатану), который вдохновлял его и услугами которого он пользовался, когда ему не хватало вдохновения или пророчество не было ясным. Провидец *кахин* также был наделен «закадычным другом» *таби'*, который смотрел на небо и раскрывал своему протеже тайны жизни после смерти.<sup>1062</sup> *Ра'ий* представлялся благотворным демоном, который проявляется для некоторых людей и исполняет для них ряд услуг, хотя важно отметить, что если обычный *карин* проявляется, в основном, как защищающий дух человека, то *ра'ий* есть наставляющий дух провидца.<sup>1063</sup> Джахиз дает следующие дефиниции глагола *ra'a*: одна значит «увидеть глазами», так что в *sensu passivo* первоначально означает «наблюдающий», т. е. слово обозначает тех, кто «видел через духа, чтобы получить знание, понять»; другая — в *sensu activo*, обозначает «того, кто владеет истинными знаниями» (ср. *rā'iy*) и, следовательно, может подать хороший совет.<sup>1064</sup> Весьма вероятно, что только второе значение слова близко к его истинному употреблению. Если мы теперь сравним здесь демонов предсказателей с описанием каринов, данным в Коране, то получим следующее сходство и одновременно различие: в *ра'ийе* первоначально заложена функция обучения и учения, это — поучающий дух прорицателей; в *карине* же первоначально заложена защитная функция, это, в своем идеальном воплощении, — охранительный дух каждого человека.

<sup>1062</sup> От *ṭb'* «наложить печать»; таким образом, этот джинн как бы отпечатывает то, что узнает на небе, в душе провидца.

<sup>1063</sup> О поэтических инспирациях и предсказаниях будущего см.: *Ni'ma* 133, 147–172.

<sup>1064</sup> Fol. 332 v. Согласно Э. Лэйну (Lexicon, s.v.), термин имеет несколько значений: а) джинни, который является человеку и показывает ему или учит его прорицаниям или колдовству; б) джинни, которого человек видит; в) тот, кого человек любит и с кем сводит близкое знакомство (*adspectus* = *familiaris*). Кроме того, *ra'yy* может также быть и *ri'yy*; *falān ra'yy qaumihi* — то же, что и *falān ṣāhib rā'iyu qaumihi*. Ср. ИК 1: 67, где говорится о *карине*-двойнике пророка.

Мухаммад, проявляя свое отношение к каждому из подобных вдохновенных пророчеств, которые не были ниспосланы ему самому, считал их происходящими из мутного источника, давая представление о том, что кахины получали свои знания не от добрых духов, но от злых демонов. Именно здесь, вероятно, и кроется причина того, почему коранические дефиниции карина сообщают нам только о его негативной и мистической коннотации, и поэтому понятно, что карины должны быть отброшены вместе с шайтанами.<sup>1065</sup>

Говоря о кахинах и садинах, мы можем легко расширить этот список, добавив сюда *аррафа*, *хати́фа*, *амира*, *хаби́ла*, *хаджиса*<sup>1066</sup> и другие термины. Они указывают на определенную специализацию, дающую представление как о духе, так и о его человеческом «ведуне»-посреднике между сверхъестественным и человеческим мирами.

Тем не менее, хотя джинны некоторых великих поэтов известны по имени, они по-прежнему остаются в анонимном поле. Но ни в одном из этих духов-гениев не усматривается достаточной силы и качеств, чтобы выделиться и утвердиться в качестве божества. Коран запрещает поклонение именно *всем* джиннам без различия (К 34: 41 и 36: 60).

Каждый человек, согласно представлениям мусульман, имеет от рождения до самой смерти своего *карина*, который никогда не оставляет его.

Согласно Дамири, «нет из них никого, кто бы не вверил себя своему карину из джиннов (*ahad illā wa-qad wakkala bihi qarīnihi min al-ġinni*). (вар. своему провожатому джинну). И «нет никого среди сынов Адама, у кого не было бы шайтана, которому он (уже)

---

<sup>1065</sup> Однако Коран 50: 22, 26 переносит ответственность за грех карина на людей, подключенных к нему. «Дух не будет нести в одиночку вину, потому что это только помощник его товарищей» (Байдави). Ведь, согласно 43: 36, «кто уклоняется от упоминания Милосердного, к тому Мы приставим *шайтана*, и он для него — спутник (*карин*)».

<sup>1066</sup> Хатиф — «невидимый добрый дух пустыни» (Баранов, 844), 'амир — домовый, хаби́л приводит в замешательство нашептыванием, а хаджис проникает в мысли.

ведом (*falaisa min walad adam ahad illā wa-lahu šayu wa-min waina bihi*).<sup>1067</sup>

Это его тень, двойник, которая является зеркалом человека на другом уровне. У современных египтян бытует поговорка:

*Az-zill huwa al-qarīn.*

«(Твоя) тень есть (твой) *карин*»<sup>1068</sup>.

В значительной степени шиитском Иране джинны именуются не иначе как «святыми джиннами». Показательно, что здесь каждое человеческое существо, как полагают, имеет близнеца среди джиннов, *хамзада*, который рождается с ним в то же время.<sup>1069</sup>

Эта вера нашла отражение у ал-Газали в комментарии на кораническую *Суру* «Йусуф», в которой купцы натолкнулись на газель, которая была *хамзадом* Йусуфа. Поэтому газель обязательно путешествовала вместе с ним, заболела, если он был болен, говорила, что мог бы сказать он сам, спала, когда он спал, и, в конечном счете, умирает вместе с ним. Хамзад может быть мусульманином или неверующим. Если это мусульманин, то человек будет удачлив в жизни, но если это неверный, то человек, несомненно, будет страдать от недуга или какого-либо другого несчастья, вызванного своим неразлучным компаньоном. Любой человек с хрупким телосложением или слабой конституцией, как полагают, имеют неверного хамзада. Из этой злосчастной ситуации нет выхода. Единственной надеждой, способной как-то улучшить ситуацию, является попытка добиться гармоничных «рабочих отношений». Обычная процедура для борьбы с неверными хамзадами предполагает обращение к автору молитв, который выслушивает проблему пациента и прописать лечение. За определенную цену он пишет три молитвы: одну из молитв зашивает в зеленое сукно и оборачивает вокруг правой руки, вторую зарывает (предпочтительно на кладбище), а третью сжигает в ночь на субботу. После этого ритуала хамзад, как правило, ведет себя хорошо. Рядом с огромным количеством хамзадов, в Иране

---

<sup>1067</sup> *Damiri* I: 242.

<sup>1068</sup> *El-Shahoumi*, 87.

<sup>1069</sup> *Lebling*, 187.

почитаются «джинны-не-хамзады», и эти последние встречаются повсеместно.<sup>1070</sup>

По современным представлениям, если мусульмане, начиная какое-то дело, не произносят формулу: «*Bismillahi ar-rahman ar-rahim*» («во имя Бога Милостивого и Милосердного»), то их *карины* откупоривают их энергию, становятся превосходящей над ними силой и начинают доминировать.

Люди представляют *карина* и его женский аналог *карину* как сопровождающий человека призрак. Убеденного холостяка в шутку часто называют женатым на карине (*mujawiz 'ala qarin*). Например, в суданском Омдурмане — это дух, который стремится к одержанию человека. Здесь не всем известна египетская идея о рождении двойника. Лишь некоторые люди «одержимы», и таковые не могут жениться, поскольку *qarina* причинит им только вред.<sup>1071</sup>

Итак, под термином *карин/карина* следует подразумевать сущность, сопровождающая человека на протяжении его жизни. Сам Коран не поясняет, какого свойства это существо.

У Ибн Касира, впрочем, можно найти такое толкование слова *карин*: «во всех случаях имеется в виду шайтан, и только в *Суре «Каф»* (50: 23) речь ведется об ангеле».<sup>1072</sup> Хотя это определение, возможно, и неточно: *карин* в данном контексте может толковаться и как демон-соблазнитель. В частности, так считает Замахшари.<sup>1073</sup> Тогда его задача — как можно дальше увести человека от прямого пути. Для обоих, и обманутого верующего, и обманывающего *карина*, Коран уготовил совместное наказание в аду (50: 23–24).<sup>1074</sup>

Сунна тоже уделяет внимание этому вопросу. Так, хадис от Ахмада б. Ханбала характеризует сущность духов *карина* следующим образом: «Пророк Божий (мир ему и благословение) сказал: "нет ни одного из вас, к которому бы не были приставлены по сторонам спутник от джиннов — *карин* и спутник от ангелов". Они сказали, "Даже ты, о, Посланник Бога?" Он ответил: "Даже я,

<sup>1070</sup> Ibid, 188.

<sup>1071</sup> Trimingham 1983, 172.

<sup>1072</sup> IK 4: 225. Ср. здесь, Прим. 795.

<sup>1073</sup> Kaššāf 5: 599.

<sup>1074</sup> Eichler 1928, 66, 74.

но Бог спас меня (до карина), так что это ведет меня только к лучшему"»).

В близком хадисе от Муслима Пророк заявляет, что его товарищем (карином) был джинн, исповедующий ислам.

Человек сам влияет на своего *карина*, как в лучшую, так и в худшую сторону; у хорошего человека — добрый *карин*, у плохого — зловредный. Как уже отмечалось выше при упоминании шиитских представлений о джиннах, в ряде мусульманских стран верят, что существует джинн-близнец (*хамзад*), имеющийся, как полагали, у каждого человека.<sup>1075</sup> В этой связи уместно определить, что же следует считать характерными чертами джиннов в представлениях тунисцев.

У каждого человека два джинна: один добрый, второй — дурной. Они сопровождают смертного всю жизнь, но живут не в его теле, а в его жилище. При этом нельзя не учитывать, что, по этим представлениям, если сам человек мусульманин, то его зловредный карин непременно иудей (эти джинны называются *šiddim*), и наоборот (джинны-мусульмане именуются *mi*). У добрых джиннов-спутников конфессия с человеком всегда совпадает.<sup>1076</sup>

Здесь важно заметить следующее. Исламский (злой) карин предположительно соответствовал доисламскому духу-хранителю; это следует из старого выражения *nafarat jinnahu* («его джинн сбежал»), когда кто-то ослабел и унижен.<sup>1077</sup> В другом свидетельстве, которое еще более показательно, джинн занимает место самого человека, именуясь также *tair*, *tāir*<sup>1078</sup> *nafs*, *ġadd*, *sa'ad*, что отражает взгляды древних народов и объясняет концепцию охранительного духа.

## Карина

*Qarina* — это джиннийя, спутница человека, которая стремится увести его от жены или невесты, и даже иметь от него детей. В

---

<sup>1075</sup> Donaldson 1938.

<sup>1076</sup> Использованный источник — Lebling, 178, со ссылкой на Дюбулоз-Ляффена по тунисскому фольклору.

<sup>1077</sup> Ham. 182.

<sup>1078</sup> Ham. 189.



иракском фольклоре неженатый мужчина часто мыслится как имеющий *карину* в качестве жены. *Карина* считается очень ревнивой и причинит боль любой женщине, о ком смеет заботиться ее любовник. Она также крадет или убивает детей. Некоторые исследователи Вавилона предполагают, что местная иракская *qarina*, вероятно, является прямым потомком вавилонской демоницы *ardat lili*, или *Lilith*.

Женская форма *карина* играет в сегодняшних народных представлениях центральную роль. Ортодоксальная ее разновидность превращается фольклором в демоницу, что связано, прежде всего, с отношением к женщине и детям.

В народе сложилось предание, что вместе с *кариной* Иблис создал джинна, но именно словом *карина* также называют первую жену Адама, которая после нарушения божьего запрета стала враждебной к человеку (см. легенду о Лилит).<sup>1079</sup>

Карина поклялась отомстить человеческому роду и пытается с тех пор убить новорожденных и маленьких детей с тем, чтобы заполучить их в свои руки. «Предельный возраст, когда происходит насилие карины над детьми, как правило, не превышает семи лет».<sup>1080</sup> Кроме того, «душа умершего ребенка отходит к материнской карине».<sup>1081</sup>

Эта родовая демоница называется не только «родовой» джиннией, кариной-подругой, но и *умм ас-сибйан* «матерью мальчика», и «следующей за ребенком». Три первоначально отдельные фигуры со временем слились в одну. Анализ эволюции *Умм ас-сибйан* дает основание полагать, что этот враг женщин и детей возник от духа матери, умершей при родах.<sup>1082</sup> Кроме того, *Карина* обозначается словом *'uht*, сестра.<sup>1083</sup>

Для создания благоприятных отношений с каринами используются разнообразные магические обряды и заклинания. Но только Соломону удалось развеять чары карин. Он победил их, и они вынуждены были подписать с ним контракт, по которому

<sup>1079</sup> Zbinden 1953, 41.

<sup>1080</sup> Kriss, Kriss-Heinrich. II: 22.

<sup>1081</sup> Zbinden. Ibid, 13f.

<sup>1082</sup> Kriss, Kriss-Heinrich. Ibid, II: 23.

<sup>1083</sup> Zbinden. Ibid, 15.

обязались не беспокоить обладателя договора; иначе говоря, договор использовался как амулет против карин.<sup>1084</sup>

Известные до ислама демоны, согласно распространенному мнению, сохранили в Коране большинство своих функций, но они приобрели и некоторые новые свойства.

Так, в современном Египте известны женские демоны, которые почти всегда злобны, особенно в отношении беременных женщин и новорожденных детей.<sup>1085</sup>

Известны и другие демоны – *карины*, о которых сообщается в коранических Сурах 4: 42, 37: 49–54, 41: 24–25 и 43: 35, где их называют «спутником» человека. По мнению некоторых коранических толкователей, *карин* является демоном или дьяволом, по мнению других – это «двойник», который имеет ту же участь, что и человек, которому он принадлежит. Здесь важно учитывать замечание о месте *курана* в реестре джиннов: демоны этого класса лишены своего цвета, ибо это — мертвый огонь, располагающийся между фитилем и пламенем. Только по этой причине человек не может жить в симбиозе с *курана*, потому что его *карин/карина* не горит.

Характерно, что роль карины значительно важнее роли *карина*, практически утратившего демоническую силу.

Равно как и джинны, *курана* выходят из-под земли (это не заявлено в Коране). В Египте распространено мнение, что синонимом этого демона является слово «*'uht*», что понимается как «сестра (женщины), живущая под землей».

Считается, что при рождении девочки появляется и ее сестра-*'uht* в подобии человека, которому она принадлежит.

По мнению некоторых исследователей, такая сущность *'ah* (брат) также существует. В любом случае, как и *карин*, мужской демон *'ah* незначителен. Упоминания же женского демона *'uht* связаны только с несчастьем и болезнями.

Поскольку *qarina* / *'uht* есть «двойник» женщины, ее характер зависит от земного партнера последней. Хотя их поступки в целом

<sup>1084</sup> Winkler 1931, 61. Подобный договор (𐤒𐤕𐤍) клиенты между человеком и богом против демонов являет собой арамейский Амулет 1 из Арслан-Таша. См. Frey-Anthes, 59; Caquot 1973, 45-51.

<sup>1085</sup> Sengers, 29.

не обязательно вредные, ревность и зависть карин обязательно проявляются в случае беременности жены и рождения детей.

Большинству женщин Египта из этих двух названий *'uht* известно лучше, чем *qarina*, и некоторые говорили, что это демоница Хиййа-хиййа (*Hiyya Hiyya*, от араб. *hiyya* «она»). Даже если ребенок рождается, демон останется, по крайней мере, до тех пор, пока дитяти не минует седьмой год.

Не все женщины способны определить различия между существами *qarina* и *'uht*. *Qarina*, в соответствии с такими взглядами, это «некто, связанный с Аллахом», а также «то, что находится в вашей крови». Таким образом, она получает ребенка, главным образом, из-за физического недуга, болезни, врожденных дефектов ребенка или ссоры между супругами. *'Uht* считается существом, живущим «под землей» (*taht al-ard*) и не связанным с Аллахом.

В дополнение к рассказам о *карине* / *'uht* существует много других историй о джиннах, связанные с болезнью или смертью детей в раннем возрасте.

Например, существуют представления о «подземных» джиннах, совершающих замену больных детей здоровыми. В таких случаях мать с больным ребенком идет на кладбище и кладет его в гроб, чтобы джинн смог вернуть ей здорового ребенка. Бытует древнее представление, что если джинны узнают, что подмена ими ребенка обнаружена, они стараются как можно быстрее вернуть своего отпрыска себе, а настоящего ребенка родителям.<sup>1086</sup>

Нужно отметить, что история знает несколько случаев, уходящих вглубь веков, когда та или иная царственная особа сознательно называла себя «подмененным ребенком», имея в виду свое полу-демоническое происхождение. Наиболее яркими примерами такого рода являются легенда о Шаррукине (Саргоне), царе Аккада, и предание о Билкис, царицы Савской. О первом сохранилась надпись *нару*, которая начинается так:

Могучий царь Саргон, царь Агаде, — это я.

Моя мать была подмененным ребенком (демонов),

своего отца я не знал. Братья моего отца любили холмы.

---

<sup>1086</sup> Использованный источник – *Lebling*, 123.

Мой город — Азупирану, что расположен на берегах Евфрата.

Моя подмененная мать обманула меня, выносив меня втайне...<sup>1087</sup>

В Египте, кроме того, существует поверье, что сова (*hūmah*, *hāmah*, которая также называется *imṯ quwayq*), когда пролетает над домом или сидит на его крыше, являет собой омен детской смерти. *Quwāq* — это звукоподражание крика совы, но слово используется и для обозначения ведьмы.<sup>1088</sup> Как в средние века, так и ныне среди арабов сова считается дурным знаком, символом несчастья.<sup>1089</sup> В Египте для совы (*hāmah*) Х. аш-Шахи назначает мотив E0451.9.1 — '*hāmah* перестает появляться после совершения мести', — а также E0473.2 — 'призрак убитого лица в виде совы, вызывающий к мести', — но для автора здесь сова — это часть «души», а не существо из категории «зоологических сверхъестественных существ».<sup>1090</sup>

Джинн также может приревновать женщину и сделать ее больной. Если она прекрасна лицом, она не должна проводить слишком много времени перед зеркалом и избегать этого, если она забеременела, потому что иначе ее ребенок сразу умрет. Часто бывает, что джинн возжелает женщину в браке, тогда он старается сделать все возможное, чтобы поссорить мужа с женой, так что женщина убегает от мужа и джинн всегда может быть с ней по своей прихоти. Если не все идет гладко, они сжимают женщину так, что она будет вся в синяках.

<sup>1087</sup> Pritchard, I: 85.

<sup>1088</sup> Sengers, 30. Сова считается одной из персонификаций Лилит. Полагают, что имя Лилит происходит от евр. לַיִל «ночь», а *lilith* переводится как «ночной гоблин, привидение» или же «сова, неясность», что указывает на древние представления о совах, как о птицах, связанных с демонами: Ginzberg, 65–66.

<sup>1089</sup> *Al-Ta'ālabi*. *Yatīmat al-dahr*, 110. Если сова умирает возле чего-то дома, владелец дома должен ожидать, что один из его жителей непременно погибнет. Кроме того, арабы считали, что кости умершего или их души превратятся в хищных птиц как одно из воплощений души; Пророк подчеркнул мифическую ложность такого верования (*al-Nawawī* 14: 215; *Abdulwahāb* 378; *al-Dimīrī* I: 226). Как уже отмечалось, сова считается плохим предзнаменованием многих арабов. Кроме того, существовало поверье, что *хам* — это червь (или змей), покидающий череп человека, если он был убит без отмщения. Он обходил вокруг гробницы человека, говоря: «Оросите меня (кровью)», прося мести. Евреи Аравии полагали, что *хам* обходит вокруг мужской могилы в течение семи дней, а потом удаляется (*Abdulwahāb*, 379).

<sup>1090</sup> El-Shamy 2008, 114.

Так, согласно краткой истории египтянки Реды, это была женщина 37 лет, бывшая замужем и имевшая пятерых детей, с которой карина-джинни жила пять лет и «всегда старалась убедить ее уйти от мужа. Реда не оставила своего мужа на джинни, потому что не хотела, чтобы, женившись, он стал «подземным человеком».<sup>1091</sup>

К вопросу о том, возможно ли брак между сверхъестественными существами и людьми, в последние годы наблюдается возобновление интереса в Египте, как и к джинни в целом.<sup>1092</sup>

В религии ханаанеян аналогом карины была богиня-кровопийца 'Айша Кандиша (*'Aiša Qandiša*), в которую верили в древнем городе-государстве Карфаген. Ее имя переводится как «та, кто любит, чтобы ее поливали»: другими словами, имелось в виду покрытие семенем. Это имя было связано с *qadeša*, сексуально свободными храмовыми женщинами, служившими Астарте. Она, как и суккуб, связанный с ней, описывается в Тунисе как красивая женщина, но в современном Марокко о ней говорят, однако, как о козлоногой богине.

Согласно древним представлениям, которые разделяются и сегодня, 'Айша Кандиша обитает вблизи колодцев и протоков. Ей приписывают дикие танцы с обнаженной грудью; она способна приворожить любого, кто остановит на ней взгляд. Говорят, что мужчины, которых она соблазнила, теряют всякий интерес к другим женщинам. Как богиня, она не может быть уничтожена. Но чтобы сломать ее чары, человек должен совершить ритуальное жертвоприношение, затем войти в состояние транса, и в этом состоянии он должен увидеть ее козьи копыта. После этого он должен воткнуть железный нож в землю, ломая ей власть над собой.<sup>1093</sup>

С упомянутыми здесь представлениями о карине связаны ритуалы современного Марокко, собранные в разное время

<sup>1091</sup> Leemhuis, 180–192.

<sup>1092</sup> Hurwitz, 14–15. Ан-Надим в своем «Фихристе» в главе VIII «О вечерних рассказах, сказках, заклинаниях, волшебстве и фокусах», упоминает о 16 сочинениях повествовательной и фольклорной литературы о джиннах, влюбившихся в человека, и о людях, влюбившихся в джинна (*An-Nadim; Полосин* 1989, 10–11).

<sup>1093</sup> Gregg, 262; Crapanzano, 136; Westermarck 1933, 21–23.

исследователями культур местных арабов и берберов, например, почитание той же 'Айши Кандиши. Так, приводятся сообщения о случаях сексуальной зависимости мужчин в фермерском городке Завия на севере страны, вызванных, как было сказано, 'Айшей Кандишей или другими *ḡnīn*. Эти люди были успешно излечены людьми братства Хамадша<sup>1094, 1095</sup>.

Марокканское племя гнава (происходящее из Ганы) во время религиозных ритуалов поют гимны Айше Суданской ('*Aiša sudanīyya*) и Айше Хамдушийской ('*Aiša-l-ḥamdūšīyya*); они считают, что есть много других Айш: Айша морская ('*Aiša-l-bahrīyya*), Айша одинокая ('*Aiša-l-ḡelwīyya*),<sup>1096</sup> которая бродит по кладбищам, и Айша верующая ('*Aiša-l-mūmna*). Некоторые даже говорили о еврейской Айше ('*Aiša sebtīya*).<sup>1097</sup>

История этих фольклорных представлений связана с тем, что несколько сотен лет назад некая джинния влюбилась в одного из святых покровителей Хамадша, Ахмада Други. Сиди Ахмад играл вместе с другими на флейте и барабанах, и местные женщины, слышавшие его игру, влюбились в него. Согласно Дэвисам, отношение братства к Кандише двойственно.<sup>1098</sup> С одной стороны, в ней видят источник страдания, которое они испытывают и которое привлекает их к музыке братства и трансу. Тем не менее, многие из терминов, используемых для ее обозначения, ассоциируются с уважением и почтением, и, как представляется, это не всегда простая попытка уклониться от ее гнева. И так же, как джинны среди самих мусульман и неверующих, так и находящиеся под влиянием Айши Кандиши и других джинов могут быть хорошими и благочестивыми людьми, о которых говорят — пораженные «чистой» 'Айшей, но могут быть и нарушителями, не

<sup>1094</sup> Davis–Davis 1995.

<sup>1095</sup> Хамадша представляет собой свободно организованное религиозное братство, или сотоварищество, берущее начало в духовном наследии двух марокканских святых конца XVIII – начала XIX вв. Сиди 'Али бен Хамдуша и Сиди Ахмада Други. Известно своими экзорцистскими практиками. См.: Crapanzano 1973, 135; *idem*. 1977.

<sup>1096</sup> Другое значение слова *ḡelwīyya* – «дикая».

<sup>1097</sup> Pouchelon, 254.

<sup>1098</sup> Davis–Davis, 85.

исполняющими законов ислама, и, следовательно, заколдованными, заворожёнными «грязной» Айшей.<sup>1099</sup>

Мужчины, которые по какой-либо причине не готовы выполнять роли жениха, мужа или кормильца семьи, могут подвергнуться 'Айшей Кандишей одержимости. Многие случаи одержимости такого рода происходят после неудачной любви, отчуждения от супруга/ супруги или смерти члена семьи.<sup>1100</sup>

Берберские племена Айт Темаман называли некую джиннию словом *Таджништ* (Тағништ, от ар. ḡṣ' «алкать»). Она, имея миловидное лицо, заговаривает с людьми, называет их по имени и предлагает себя в жены. Если человек отвечает: «Я принимаю прибежище Аллаха от сатаны проклятого, я защищен от вас Аллахом и религиозным правом», — то она исчезала. Но если он скажет: «Да», — он пропал; где бы он с ней не был, но рано или поздно она убьет его. Эти джиннии были, очевидно, эквивалентны 'Айша Кандише.

*Хамму Каййу* (Hammu Qaiyu), по верованиям племени бени ахсен (район реки Себу), был мужем 'Айши Кандиши. Он представлялся как очень высокий человек, который жил с ней в водах реки (где, как мы уже отмечали, их также называли Харун и Харуна). В его реальность верили и другие племена северного Марокко. Эд. Вестермарк считает, что этот джинн может быть связан с карфагенским богом Хаманом, супругом Астарты (очень вероятно, архетип 'Айши Кандиши), и также почитается вдоль средиземноморского побережья Марокко.

В народе Доуккала в западно-центральной части Марокко бытуют представления о женской джиннии по имени *Хараджа* или *ал-Хараджа* (Ḥaraġa), которая была чрезвычайно сексуальным существом, способным при этом сводить с ума от ужаса. Ей приписывают способности принимать разные формы. По данным Эд. Вестермарка, молодой человек из племени шавиййа (район Касабланки) говорил, что Хараджа была черной и что ее голова, включая лицо, была покрыта длинными волосами. Кроме того, она рассматривалась как козел (или красная собака) с головой

---

<sup>1099</sup> Davis–Davis. Ibid.

<sup>1100</sup> Ibid.

человека. Хараджа стала основной ипостасью демоницы 'Айши Кандиши в Марокко.

Очень опасной джиннией считают Таб'а, нападающую на мужчин и женщин, делая их стерильными или заставляя их потомство умирать в младенчестве; также она внушает им расточительность и питает их пристрастие к какому-либо пороку. Ее обвиняют и в гибели скота. В отличие от 'Айши Кандиши, люди не могли видеть Таб'у. Именно она считается тайной причиной любого зла, и поэтому значительно более опасна, чем 'Айша. Как сообщает Эд. Вестермарк, ему говорили, что эту джиннию можно убить при помощи магической формулы, прочитанной факи (*faqī*), исламским богословом, но если, однако, само заклинание не достаточно могущественное, дети Таб'и отомстят за ее смерть, убив факи.<sup>1101</sup> Таб'а иногда называют Умм-ас-Субйан (Мать молодежи), особенно в связи с ее способностью вызывать смерть младенцев. Еще одним именем для Таб'и было Карина, которая, как мы видели выше, также пользуется широкой популярностью в арабском мире и есть, по сути, ипостась пресловутой демоницы Лилит, известной с древности не только среди семитов (Вавилон, Ассирия, Израиль и арабский мир), но и в Шумере и Хатту. Она получила отражение и в гностицизме, и в мандейской литературе. Тем не менее, связанные с Лилит обряды сохранились только среди евреев, в частности, в ортодоксальном иудаизме.<sup>1102</sup>

---

<sup>1101</sup> Westermarck 1926, 400–404. Интересно отметить, что в Судане слово *факи*, обозначающее богослова, перешло постепенно и на лоскут с магической формулой.

<sup>1102</sup> Женских персонажей в еврейской демонологии всего четверо. Кроме Лилит, это На'ама (*Лилит Алимта*, «жестокая Лилит», младшая ее сестра) — жена демона Асмодея, которая считалась дьяволицей соблазнения, Аграт бат Махлат — разносчица болезней, разъезжающая на золотой колеснице и мечущая золотые стрелы (символ лихорадки), и Махлат, которую еврейские источники почти не описывают.



## Глава 5. ОДЕРЖИМОСТЬ И ЭКЗОРЦИЗМ

---

*Если какой-то мусульманин стал бесноватым [в старом Лахоре], то посылали за амилом или хозяином духов, чтобы он изгнал пришлого. Он приходил, говорят его поклонники, ударяла в лицо одержимого мужчины или женщины несколько раз, а затем повелевал громким голосом джингу выйти из тела, что занимал: в противном случае он будет сожжен дотла. Если амил обладал той властью, о которой говорил, то джинн отвечал ему голосом человека, которым он обладал: «Помилуй, я выхожу». Тогда амил бы спросил: «Оставь знак, когда выйдешь». Джинн бы ответил: «Эта латунная кружка на столе упадет на землю, когда я выйду. В следующий момент кружка бы упала, и бесноватый человек вернулся бы к своему нормальному состоянию».*

— А. Хамид, пакистанский писатель

В аравийских обществах идея покрытия человека духом и инкарнация последнего в новом теле не была инновацией: глаголом *l-b-s* передавалась мысль покрытия в результате демонического действия. В еврейском, как и в сирийском арамейском данный

глагол применяется к духам, снисходящим на людей. Так, в Книге Судей 6:34 следует:

«И Дух Господень объял Гедеона, он вострубил трубою, и создано было племя Авиезерово идти за ним».<sup>1103</sup>

Божий дух занял свое место в Гидеоне, и это – действующая сила, именно тот, кто совершает действия, приписываемые Гидеону. Как видим, нисхождение духа передано глаголом **לבש**.

В 1Пар. 12: 19 читаем, что аналогичное действие, передаваемое глаголом **לבש** и обозначающим «скрытое объятие» со стороны духа, относится к Амасю, «главе тридцати из сыновей Вениаминовых и Иудиных», устами которого дух приветствовал Давида. Из 2Пар. 24: 20 читатель узнает, что божий дух нисходит на Захарию, сына священника, и тот обращается к людям со словами: «Так сказал Господь» и т. д., передавая пророческое откровение. И вновь глаголом для передачи действия инкарнации является **לבש**. В других случаях с подобным нисхождением духа на кого-то используется глагол **צלח**, который, согласно арамейским словарям означает, в сущности, «проникать в кого-то».<sup>1104</sup>

Сирийский глагол **לח** используется в том же смысле, что и евр. **לבש**. О Божьем духе, демонах и Сатане говорится, что они скрыли (**לבש**) того-то и того-то. Богобоязненного человека иногда называли **לח** «покрытый/скрытый Богом» или **לח** «скрытый Христом».<sup>1105</sup> В близком ключе глагол *lbs* применяется и в арабском языке. Эдвард Лэйн сообщает, что дервиш, впадающий в транс во время танца, называется *malbus*.<sup>1106</sup> В Египте существовало поверье, что это состояние вызывается джинном, который вселился в человека во время экстаза и говорит теперь его устами.<sup>1107</sup> Имеется также глагольная форма *'ulbisa* «терять

<sup>1103</sup> וְרוּחַ יְהוָה לָבַשָּׁה אֶת גִּדְעוֹן וַיִּתְקַע בְּשׁוֹפָר וַיַּצַּק אֲבִיעֶזֶר אַחֲרָיו

<sup>1104</sup> см. Суд 14: 6, 19; 15: 14; 1 Шем 10: 6, 10; 11: 6; 16: 13; 18: 10.

<sup>1105</sup> Payne Smith s. v.

<sup>1106</sup> Lane 1914. 1: 455f. В этой связи интересно упоминание в древних учениях «вертимого плясания», и рассказ русской летописи о том, что «судесник лежаще оцеп», т. е. доводил себя до состояния обморока. «Как шаман падает в оцепенении после своей пляски, так волхв, о котором рассказывает <летописец> Никон, лежит "оцеп"». Аничков, 271.

<sup>1107</sup> Kahle, 164.

сознание; впадать в экстаз» и масдар *iltibas* «частичное затемнение сознания».

Таким образом, глагол *lbs* в семитских языках для ряда контекстов может трактоваться как передающий нисхождение духа в человека (одержание), т.е. то, что мы могли бы характеризовать как инкарнацию. Такая инкарнация есть необходимое условие, которое пробуждает в человеке сверхъестественные силы и способности. Дар поэта, пророческого внушения и экстатическое состояние дервишей все есть последствия, вызванные воплощением духов в тех людях, которых они выбрали для своего временного местопребывания.

Для вдохновения, которое в Аравии традиционно рассматривается как следствие божественного «покрытия» человека, можно найти иллюстрации по использованию глагола *taghašša* в контексте откровений Мухаммада. Им обозначают то состояние, когда человек впадает в экстаз. Именно такое состояние описал Ибн Хишам словами *taghaššāhu min allahi mā kān yataghaššāhu* «его накрыла обычная божественная работа».<sup>1108</sup>

Наконец, и сам корень *ḡn* применяется в сирийском в том же ключе, о котором идет речь: «накрыть», передавая смысл нисхождения божественного духа на человека. Так, Бар-Гебрей говорит, что Дух божий в День Святой Троицы (Пятидесятницу) видели на апостолах в виде языков (пламени-?)<sup>1109</sup> и что это было ܡܠܚܬܐ. В другом примере, из Нового завета<sup>1110</sup>, когда ангел объявил Марии о грядущем рождении Иисуса, она спросила: как это может быть? Ангел ответил: «Сила Высшего снизойдет на тебя (ܡܠܚܬܐ)». Наконец, у Исаака Ниневийского божественное

<sup>1108</sup> ИИ I: 735. Здесь следует упомянуть два коранических фрагмента, близких по смыслу к идее, передаваемой *tagašša*. В *Sure* 73 Аллах обращается к Пророку со словами: «О ты, завернувшийся! (*yā ayyuhā-l-muzammil*)», а в одноименной *Sure* 74 Мухаммад называется «покрытым» (*yā ayyuhā-l-mudattir*). Попытки объяснить значение данных выражений как намеки на заворачивание Мухаммада в одежды из-за устрашающего вида Габриэля или из-за приближения того полуобморочного состояния, когда на него нисходило откровение, оказались несостоятельными. Более вероятным выглядит комментарий Табари к *Sure* 74: «значение слов ‘о ты, завернувшийся’, согласно другим, таково: ‘о ты, который скрыт пророчеством и его тяжестью’». Впрочем, вопрос этот все еще открыт.

<sup>1109</sup> *Bar Hebraeus*, *Ethikon*, 71.

<sup>1110</sup> Лк. 1: 34.

влияние, овладевающее мистиком и захватывающее его разум, называется *محيط*, что является активным причастием от *حاط*.<sup>1111</sup>

Завершая этот небольшой экскурс в исследование вопроса о представлениях семитских народов о нисхождении духа на человека, можно сделать несколько выводов. Первое: любые сверхъестественные возможности тела и способностей человека считались результатом действий духов. Далее, подобные действия духов в отношении людей обычно передаются глаголами, означающими «покрытие». И эта идея покрытия понимается так, что дух нисходит на человека, занимает его тело и поработщает его в такой степени, что тот перестает быть собой, а становится этим духом. Наконец, поэтическое и пророческое вдохновение следует рассматривать как вызванное этими «инкарнированными» духами.

Далее, опираясь на Коран и хадисы, в вопросе о вхождении джиннов в человека, оказавшегося целью ритуала «сихра», богословы *ахл ас-Сунна* приводят следующий довод:

Воистину, те, которые пожирают ростовщичество, восстанут, как восстанет тот, кого шайтан поверг своим прикосновением» (К 2: 275).

Ибн Аббас отмечает, что занимавшийся ростовщичеством будет воскрешен в Судный день как пораженный джинном.<sup>1112</sup> Также, по замечанию Ибн ал-Калби, все толкователи Корана единогласны, что смысл *айата* заключается в том, что подобные люди воскреснут как пораженные джиннами;<sup>1113</sup> по Куртуби, «в этом стихе приводится доказательство несостоятельности заявления тех, кто отрицает поражение со стороны джиннов, говоря, что это следствие естественных окружающих вещей».<sup>1114</sup>

Ибн Хаджар ал-Хайтами полагает, что этот хадис опровергает тех, кто отрицает вхождение шайтана в тело человека, как отрицают, например, му'тазилиты.<sup>1115</sup> По отрывку из Ибн ал-Ханбала, этот вопрос занимал умы людей того времени: «Когда я сказал своему отцу, что некто заявил, что джинн не способен

<sup>1111</sup> Isaac of Nineve, 391.

<sup>1112</sup> *Ibn al-Khatim* 2: 544, *Ibn al-Munzir* 1: 26.

<sup>1113</sup> *IK. Tashil* 1: 94.

<sup>1114</sup> *Qurtubi. Tafsir*. 4: 391.

<sup>1115</sup> *Ibn Haġar al-Haytami*, 72.

попасть в человеческое тело, он ответил; «Мой дорогой сын, он лжет. Именно один из них (шайтанов) и говорит его языком».<sup>1116</sup>

У ал-Бухари и Муслима находим следующие утверждения, опирающиеся на слова посланника Аллаха, «поистине, шайтан перемещается в сынах Адама с кровью!»<sup>1117</sup> Имам ал-Аш'ари добавляет, что, как утверждают «приверженцы Сунны, «поистине, джинн входит в тело человека»».<sup>1118</sup>

Богословы *Ахл ас-Сунна ва-л-джама'а* убеждены в том, что джинны могут входить в тела людей и сводить их с ума, и в этом вопросе они единогласны. Отрицали это только некоторые философы, считавшие, что такое вхождение противоречит здравому смыслу. Первыми из таких отрицающих ученых были сторонники му'тазилитского течения. Ас-Суйути сказал:

Группа из числа му'тазилитов отрицала вхождение джинна в тело человека.<sup>1119</sup>

Вот рассказ 'Ата б. Аби Рабаха.

«Однажды Ибн Аббас сказал мне: "Не показать ли тебе женщину из числа обитателей Рая?" Я сказал: "Конечно". Он сказал: "Эта черная женщина однажды пришла к пророку (мир ему и благословение Аллаха) и сказала: "У меня бывают приступы безумства, и из-за этого я обнажаюсь (когда лишаясь рассудка), обратись же к Аллаху с мольбой за меня". Пророк (мир ему и благословение Аллаха) сказал ей: "Если хочешь, терпи, и тогда тебя уготован Рай, а если хочешь, я обращусь к Аллаху с мольбой, чтобы Он исцелил тебя". Она сказала: "Я буду терпеть", — а потом добавила: "Поистине, я обнажаюсь, попроси же Аллаха, чтобы я не обнажалась", — и он обратился к Аллаху с такой мольбой за нее».<sup>1120</sup>

В другой версии этого же хадиса сообщается, что причиной припадков этой женщины, которую звали Умм Зуфар, было поражение от шайтана, поскольку она сказала: «Я опасюсь того, что скверный (шайтан) сделает так, что я обнажусь».<sup>1121</sup>

Ка'б б. 'Амр рассказывал, что среди обращений пророка к Аллаху было и такое:

<sup>1116</sup> *Šiblī*, *Ākāṁ al-marḡān fī aḥkāṁ al-ḡānn*, 143–144.

<sup>1117</sup> *Buḥārī* 2035, *Muslim* 2175.

<sup>1118</sup> *Aš'arī*. *Maqalat al-islamiyyin* / Ed. H. Ritter. Wiesbaden, 1963

<sup>1119</sup> *Suyūfī*, *Lakt*, 134.

<sup>1120</sup> *Buḥārī* 5652, *Muslim* 2576.

<sup>1121</sup> *Bazzār*. *Al-Bahr al-zaḥḥār* 11: 281.

О Аллах, я прибегаю к твоей защите ...от прикосновения шайтана перед смертью.<sup>1122</sup>

'Усман б. Аби-л-'Āс упоминает следующий сюжет, когда однажды он пожаловался посланнику Аллаха на то, что шайтан мешает ему молиться и читать Коран.<sup>1123</sup> Тогда он, стукнув меня в грудь, сказал: «О шайтан, выходи из груди 'Усмāна!». Он сделал это трижды. После этого я никогда не забывал того, что хотел выучить.<sup>1124</sup>

Шейх ал-Албани считает, что в этом хадисе имеется ясное указание на то, что шайтан может войти в тело человека, «даже если он праведный верующий».<sup>1125</sup>

Йа'ла б. Мурра сообщает, что во время одного из походов пророка к нему пришла женщина с больным ребенком, жалуясь на то, что им овладел шайтан и вот уже семь лет причиняет ему страдания. Пророк взял его на руки, трижды поплевал ему в рот и трижды произнес: «Выходи враг Аллаха, я посланник Аллаха!». После этого ребенок изрыгнул некую черную субстанцию, подобную маленькой собаке. Спустя какое-то время эта женщина вернулась к Пророку с двумя баранами, и воскликнула: «Клянусь Тем, кто оказал тебе почет, мы не замечали за ним ничего, с тех пор, как покинули тебя!»<sup>1126</sup>

Роль колдунов и магов, способных изгонять злых духов, была исключительно важна и высоко ценилась. Однако для ислама, особенно раннего, было не все так однозначно.

Есть несколько хадисов, говорящих о даре благословения и целительных способностях Мухаммада; еще меньше – о его даре экзорциста.<sup>1127</sup> Тем не менее, на этих свойствах стоит остановиться подробнее.

<sup>1122</sup> *Ahmad* 3: 427, *Abu Daud* 1552–1553, *Nasa'i* 5531.

<sup>1123</sup> Букв. *inna-š-šayṭān qad ḥāla bayni wa bayna-š-ṣalāti wa-i-qirā'ati* «появился шайтан между мной и моей молитвой и моим чтением».

<sup>1124</sup> *Ibn Maḡa* 3548, *Baihaqī*, an-Nubuwwa, 5: 308. Достоверность этого хадиса подтвердили хафиз ал-Бусайри и шейх ал-Албани, «*As-Silsila as-sahiha*», 2918.

<sup>1125</sup> *Albāni* 7: 1002.

<sup>1126</sup> *Darimi* 1: 10.

<sup>1127</sup> *Rubin*, 94.

Известно, что арабийский «пророк» Мусайлима претендовал и на обладание силой врачевателя.<sup>1128</sup> Шииты наделяют собственных имамов целительными силами.<sup>1129</sup> Тур Андре, описывая пророческий образ Мухаммада в своем классическом труде, отмечает, что, несмотря на многочисленные легендарные истории, бытовывшие в то время, «тема экзорцизма, столь полно развитая в эпоху поздней античности», осталась совершенно неизвестной для исламской традиции.<sup>1130</sup> Он утверждает, что Мухаммад не обладал антидемонической силой, и ни в одной из легендарных историй он не излечивал одержимого.<sup>1131</sup> Тем не менее, ниже, в контексте изложения, будут цитироваться некоторые хадисы, в которых речь идет о заклинании джинна Мухаммадом.

В средневековом и позднем исламе одержимые обычно подразделялись на две категории: «населенные» (*maskūn*) и «ударенные» (*madrūb*). Джинни считается более могущественным существом, чем одержимый объект,<sup>1132</sup> поэтому жертва, как правило, испытывает те или иные нарушения, как психики, так и моторики. Как следствие, одержимые отдается на волю своих родителей, детей или близких.<sup>1133</sup>

Излечение одержимых может достигаться в результате усилий опытных и умелых людей посредством привлечения множества ритуальных практик, в т. ч. музыки и танцев,<sup>1134</sup> «воскурения ладана, жертвоприношений и ведения беседы с джинном, говорящим через одержимого им» человека.<sup>1135</sup> Кроме того, применяют бросание бессолевого хлеба в особые источники, купание в них, и, наконец, чтение вслух особых аятов из Корана.<sup>1136</sup>

Му'тазилит Ибн Таймиййа констатирует, что «имамы Сунны признают вхождение джинна в тело человека».<sup>1137</sup>

<sup>1128</sup> Kister 2002, 1–56.

<sup>1129</sup> Kohlberg, 125–57.

<sup>1130</sup> Andræ Tor, 48–49.

<sup>1131</sup> Andræ, 49.

<sup>1132</sup> Nourse, 425.

<sup>1133</sup> Jankowsky, 384–85; Westermarck 1899, 254.

<sup>1134</sup> Jankowsky. *ibid.*, 385.

<sup>1135</sup> Nourse, 429–33.

<sup>1136</sup> Westermarck 1899, 256, 263

<sup>1137</sup> Majmū' al-fatawa, 25: 246.

В хадисе от ал-Байхаки сообщается, что к пророку (мир ему и благословение Аллаха) привели пораженного ребенка, “и он воскликнул: «Выходи, враг Аллаха, я посланник Аллаха!»<sup>1138</sup> В Коране (38:44) говорится: «Ударь!» при касании шайтана, т.е. было известно, что ударить нужно для облегчения боли.<sup>1139</sup> Контекст аятов 38:42–44, насколько можно об этом судить, предполагает изгнание дьявола.

Исследователи разошлись в вопросе битья при лечении пораженного джиннами. Например, Ибн Таймиййа по этому поводу говорил, что «может быть так, что лечение пораженного будет нуждаться в его битье, и следует бить много. И эти удары причиняют боль только джинну, а не пораженному им, ведь, придя в себя, одержимый говорит о том, что ничего не почувствовал».<sup>1140</sup> Ибн Муфлих, комментируя данное высказывание отметил, что шейх (Ибн Таймиййа), когда лечил пораженного, начинал увещевать поразившего, повелевать им и запрещать ему. Если джинн выходил из пораженного, то он брал с него обещание, что тот не вернется больше. Если же джинн не соглашался выйти ни на что, то он начинал его бить до тех пор, пока он не выходил.<sup>1141</sup>

О том, что Ибн Таймиййа бил пораженных, рассказывает ханбалит Ибн Кайим ал-Джаузиййа.<sup>1142</sup>

Возможно, что у такого великого имама как Ибн Таймиййа этот метод был действенным, так как он изгонял джиннов битьем, не делая больно больному. Для примера можно привести историю с имамом Ахмадом, к которому однажды гонец сообщил о пораженной рабыне халифа.

Имам Ахмад дал гонцу деревянный сандаль и сказал: “Возвращайся к дому халифы, сядь у головы рабыни и скажи джинну: «Ахмад спрашивает тебя: «Что ты выбираешь — выходишь из нее или получаешь семьдесят ударов этой сандалией?!»” Когда тот человек сделал то, что ему сказал Ахмад, джинн ответил языком рабыни: «Слушаюсь и повинуюсь! Если бы Ахмад нам велел не пребывать в Ираке, то мы не были в нем! Тому, кто повинуется Аллаху, повинуются все!» Затем он покинул эту рабыню, которая впоследствии

<sup>1138</sup> *Baihaqī* 1: 114.

<sup>1139</sup> Крачковский здесь делает ссылку на *Иов* 2: 8 (Коран, 601).

<sup>1140</sup> «*Mağmu' al-fatawa*» 19: 60.

<sup>1141</sup> «*al-Furu'*» 1: 607.

<sup>1142</sup> *Ibn Qayim al-Jawziya*. *Aṭ-Ṭibb an-Nabawī*.



родила детей. Когда же имам Ахмад умер, он вернулся к ней. Тогда халиф послал к другу его Абу Бакру ал-Маррузи. Когда же Абу Бакр сделал то, что делал Ахмад, джин ответил: «Я не выйду из нее и не буду тебе повиноваться! Ахмад повиновался Аллаху, и поэтому нам было велено повиноваться ему!»<sup>1143</sup>.

И если этот способ устрашения битьем Абу Бакра не испугал джинна, то что сказать о том, кто ниже Абу Бакра ал-Маррузи?! В этой истории нам ясно дают понять, что не все изгоняющие подобны Ибн Таймийе или Ахмаду, чтобы использовать метод битья как установленный шариатом метод в подобном лечении.

Традиционные медицинские практики бедуинов всегда были основаны на суевериях, потому что, например, бешенство они интерпретируют следующим образом: «кусочек мяса падает с неба, и собака, съевшая его, становится бешеной». Если такая собака укусит человека, то его закрывают в уединенном помещении, снабдив пищей на четыре дня. Однако если он продолжал лаять, как собака, для изгнания из него злого духа надлежало пролить на него кипяток, смешанный с золой, и т. п.<sup>1144</sup> Другими словами, бедуины верят, что гуль может овладеть телом человека и сделать его сумасшедшим. До сего дня многие арабы считают, что джинны могут передавать тело человека другому джинну, если человек не практикует религию надлежащим образом; таким образом, для изгнания злых духов священнослужители используют и насильственные средства.

В своем исследовании народного ислама и неортодоксальных религиозных практик в современном Египте Герда Зенгерс упоминает *зар* для ритуала изгнания джиннов и демонов. Джинны и демоны (*asyad*), как полагают, «одеваются в чье-то тело» (т.е. овладевают тем или иным человеком), и основным методом изгнания этих сверхъестественных существ из тела является чтение определенных аятов Священного Корана.<sup>1145</sup> С другой стороны, по наблюдениям Бертона, арабские бедуины видят в гулях своего рода джиннов, обладающих чужим телом, а не звероподобных существ, что указывает на то, что этот монстр сохранил свой старый бесплотный характер, упоминаемый в исламских текстах.

<sup>1143</sup> «Ṭabaqat al-hanabila» I: 233, «Akam al-marḡan fī ahkam al-ḡann», 152.

<sup>1144</sup> Burton 1893, I: 389.

<sup>1145</sup> Sengers, 23–24.

Признание Кораном существования джиннов объясняет, почему мусульмане придают этим существам столь исключительное и каждодневное значение. Люди и джинны сосуществуют, и такой симбиоз вызывает целый ряд неудобств: здесь и болезни, и несчастья, и иные неприятные события, которые часто объясняются действиями джиннов. Одержимость признают не только простые слои населения мусульман, но и официальная исламская идеология. Этим, как и некоторыми другими причинами, объясняется возобновление интереса к явлению «джинны».

В нападении джинна на человека в попытке овладеть его телом усматривается и некий механизм социального контроля. Исключительно важно отметить то, что джинны представляются, как способные нападать на наиболее слабых и незащищенных членов общества.<sup>1146</sup> В этом контексте феномен джиннов имеет также и нравственную подоплеку: ведь джинны особенно грубы с теми, кто, например, не имеет определенной конфессии, переживает тяжелую ситуацию или находится в состоянии гнева или страха.<sup>1147</sup> В равной степени важна и явная связь между нападениями джиннов и адюльтерным поведением. Полагают, что демоны нападают на тех, кто в ночное время находится вне дома, и миф о магрибинской джиннии 'Айше Кандише, забирающей жизнь такого человека, яркое тому подтверждение.<sup>1148</sup>

В силу того, что джиннам приписывается способность выбирать между добром и злом, именно это свойство обеспечивает им широкое признание в религиозной традиции мусульман. При этом распространено мнение, что игнорировать или пытаться избегать джиннов означает навлечь на себя неудачи, потерю здоровья и даже гибель.<sup>1149</sup>

Коран прямо указывает, что среди джиннов есть «предавшие себя Аллаху, но есть и отступившие» (К 72:14). При этом человек может стать одержимым не только злым джинном, но и добрым. Вместе с тем, большинство мусульман охотно разрешили бы последним вселиться в свое тело, и считают большой честью быть

---

<sup>1146</sup> См. примеры в: *Dieste*, 235.

<sup>1147</sup> *Westermarck* 1926, 275.

<sup>1148</sup> См.: здесь, Карин и картина.

<sup>1149</sup> *Lawrence*, 185.

избранником доброго джинна. Считается, что между людьми и джиннами возможны дружественные и даже сердечные отношения. Джахиз отмечает, что арабы верили, будто припадок эпилепсии был верным признаком одержимости, но также и того, что это произошло из-за любви и желания.<sup>1150</sup>

Люди верят, что наиболее часто телом овладевают джинны-мужчины, однако женские джиннии мыслятся как особо мощные и более навязчивые. Их отличает стремление к любовной связи с мужчиной-человеком. В своем исследовании верований Палестины С. Ротенберг приводит любопытную статистику: «Джинны могут «ударить» всех, но большинство одержимых все-таки женщины. Их 60-70 процентов, детей 10-15 процентов, остальные мужчины. Такое превалирование одержимости женщин джиннами объясняется их женской ревностью. Если женщина замужем за кем-то, кто любим другой женщиной, эта другая обращается за помощью к магии, и т.п. В большинстве случаев джинн появляется в результате колдовства, реже для совершения мести».<sup>1151</sup>

Джахиз указывает в своем словаре «*Ḥaṣawān*» расхожее мнение, что между человеком и джинном могли заключаться и однополые браки.<sup>1152</sup>



До сих пор не изжиты представления о том, что одержимость демоном способна вызвать разного рода болезни, особенно те, что связаны с перверсией личности; в этих случаях уже не сам человек, а вселившийся в него демон управляет его поступками и речью.<sup>1153</sup>

Одержимость означает пребывание демона в человеке, оказывающая прямое управление и влияние на этого человека, с определенным расстройством сознания и/или тела. Но следует

<sup>1150</sup> *Ġāḥiẓ*, VI: 217.12–218.11 (*huwwa 'alā ʔarīq al-'iṣq wa-l-haway wa ṣuhwa an-nikah*).

<sup>1151</sup> *Rothenberg*, 37.

<sup>1152</sup> *Ġāḥiẓ*, VI. 196.6–198.5 (*zawāḡu-l-a'rāb l-lġinn*) и I. 188.7–188.12 (*waza'amū 'anna at-tanākuḥ wa-t-talāquḥ qad yqa' bayna-l-ġinn wa-l-ins*). Важно также его указание в *Kitāb al-qawl fī-l-biġāl*, §207, 131.14–132.7 (*fa-'aḥsubu 'anna at-tanākuḥ yakūn bayna-l-ġinn wa-l-ins*).

<sup>1153</sup> *Map* 1: 23, 26; 9: 17–29.

отличать одержимость от простого внешнего влияния демона на человека. По этому определению «христианин не может быть одержим демоном, так как в нем обитает Святой Дух». Тем не менее, верующий может быть объектом демонической активности до такой степени, что может создаваться видимость одержимости.<sup>1154</sup> Можно быть одержимым многими демонами.<sup>1155</sup> Христианские представления не исключают, что демон(ы) и жертвы психологически тесно связаны.<sup>1156</sup> Привлекает внимание частое чередование множественного и единственного числа местоимений в *Мар.* 1:23–26 и 5:6–12. По заветным представлениям, демоны не хотят оставить жертву одержимости, которую они контролируют и, видимо, оставляют ее лишь при Божественном принуждении или для достижения своих собственных сатанинских целей.<sup>1157</sup> Очевидно, некоторые из иудейских заклинателей оказались успешными в изгнании демонов.<sup>1158</sup>

Если утверждение в *Быт.* 6 о том, что «сыновья Бога» были ангелами, не вызывает среди библеистов больших споров, это все-таки не доказывает, что демоны суть бестелесные духи, сформированные в результате такого единства. Данная теория основывается не только на отождествлении «сыновей Бога» с ангелами, но и на отличии ангелов, которых представляют в некотором теле, небесном или духовном, и демонов, которых представляют бестелесными духами. «Демоны — это не ангелы»,<sup>1159</sup> и здесь главными аргументами является, во-первых, то, что эти имена не взаимозаменяются, и, во-вторых, что демонам присущ отчаянный поиск физического тела, без которого они страдают и не находят покоя.<sup>1160</sup>

<sup>1154</sup> Ryrie 1965, II.

<sup>1155</sup> *Мф.* 12: 45; *Мар.* 5: 9; *Лк.* 8: 2. Ф. Года, однако, считал, что слова «Легион» (*Лк.* 8: 30) и «семь бесов» (*Лк.* 8: 2), были «символическими выражениями для отчаянной ситуации в результате одного или нескольких провалов» экзорцистов. Ср. *Godet*, 66.

<sup>1156</sup> *McClain*, 3.

<sup>1157</sup> *Мар.* 9: 26; *Лк.* 8: 26–33.

<sup>1158</sup> *Мф.* 12: 27.

<sup>1159</sup> *McClain*, 1.

<sup>1160</sup> *McClain*, 2.

Что до наглядной характеристики демонов, ее комментируют в том смысле, что она явно предполагает, что «некогда они обладали физическим телом, которого были лишены по промыслу Бога, и тогда стали искать возможности удовлетворить свое врожденное желание физического существования таким путем. Ангелам это не присуще».<sup>1161</sup>

Однако приведенная аргументация неизбежно сталкивается с высказанными ранее соображениями Ф. Года, которые имеет смысл здесь воспроизвести:

1) Возможно, «одержимость» человеческим организмом нужна демонам просто как наилучший способ для достижения своих целей. Вероятно, при этом нет полного удовлетворения до тех пор, пока им не достанется «жертва», которая предоставила бы право осуществлять их собственную волю. Это не доказывает, впрочем, что они некогда обладали своим собственным телом, потерянным по промыслу божьему. Что касается тех демонов, что были не прочь вселиться в свиней, то это можно толковать, как отчаянную попытку избежать посыла в бездну.<sup>1162</sup>

2) Сам Сатан, — а он, по общему признанию — ангел, может «войти» в личность. В *Лк.* 22:3 особо отмечается, что «Сатан проник в Иуду».

3) Для того, чтобы доказать, что демонов как простых духов следует отличать от ангелов, часто цитируют *Деян.* 23:8,9. В отрывке говорится, что саддукеи утверждают, что нет «ни воскресения, ни ангела, ни духа». Фарисеи, с другой стороны, защищают Павла: «Что, если с ним разговаривал дух или ангел?» Подразумеваемое здесь различие демонов и ангелов встречает естественное возражение, ибо демоны не упомянуты вовсе. Саддукеи отрицали самостоятельное существование души, равно как и существование ангелов. Согласно их учению, души людей «умирают вместе с телом».<sup>1163</sup> Павел заявляет, что разговаривал с

---

<sup>1161</sup> *Wuest*, 99–100.

<sup>1162</sup> *Лк.* 8: 32.

<sup>1163</sup> Иосиф Флавий (*Древности*, Кн. XXIII, гл. I, п. 4), 53. К сожалению, при нынешнем состоянии знаний о вероубеждениях саддукеев невозможно объяснить, как они могли отрицать существование ангелов, но в то же время почитать книги Моисея, которые делают частые ссылки на ангелов. Возможно, они считали «ангелов» богоявлениями. Точно так же невозможно представить, чтобы секта

распятым и воскресшим Христом.<sup>1164</sup> Фарисеи в полемике с саддукеями допускали возможность, что с Павлом говорил дух или ангел. Во всяком случае, именно в связи с этим сходством нельзя провести жёсткое различие между ангелами и духами: в отдельных фрагментах ангелы определяются как духи,<sup>1165</sup> а демоны, в свою очередь, иногда обозначаются как «нейтральные» духи<sup>1166 1167</sup>.

С учётом этих аргументов можно бы сделать вывод о бездоказательности утверждения, что демоны представлялись как бестелесные духи. При этом основная предпосылка этой теории, что «сыны Божии» в *Быт* 6 — это ангельские создания, кажется обоснованной. Но если нет доказательств того, что демоны суть бестелесные духи, как нет доказательств, что они — существа иного, чем ангелы, порядка, то, возможно, дело не в греховной «пропаганде демонов» в *Быт* 6, а скорее, в том, что демоны стали подстрекателями всей истории.<sup>1168</sup>



Мусульманину внушается необходимость упоминания имени Аллаха при изгнании джиннов из тел людей, но при этом запрещается экзорцизм с помощью самих же джиннов. Несмотря на то, что сама такая возможность не отрицается, она рассматривается как грех.

Для защиты от злых духов ряд мусульманских богословов советуют чтение определенных коранических аятов. Так, Шиббли рассказывает о случае, когда ночной демон в облике женщины-

---

(состоявшая в основном из священников!) могла исповедовать религиозную набожность и при этом отрицала существование души. Такая логика, однако, не меняет четкого заявления в Деян 23: 8–9, которое поддерживает Иосиф Флавий. Несомненно, саддукеи имели некоторые «рациональные» объяснения, которые были потеряны в современной науке.

<sup>1164</sup> Деян 22: 18.

<sup>1165</sup> Пс. 104: 4; Евр. 1: 14.

<sup>1166</sup> Мф. 8: 16; Лк. 10: 17, 20.

<sup>1167</sup> Godet, 67f.

<sup>1168</sup> Об одержимости в наше время см.: Demon Experiences, 1960. Кроме того, см.: примеры в: Koch, 173-179.

гули, случайно прочитавший аят «Курси»,<sup>1169</sup> служивший защитным амулетом человека, был схвачен правоверным. Другим признанным аятом с функциями оберега считается известный стих из Суры «'Имран». Процедуру изгнания джинна из тела описывается Навави.

Шибли указывает, что от джиннов защищает частое обращение к Аллаху, такбир, декламация «Ограждающих» Сур *Му'аввизатайн* (т.е. последних двух сур — 113-й и 114-й), аята «ал-Курси», всей Суры «ал-Бакара» либо двух её последних аятов, чтение исламского символа веры — шахады.

Тирмизи отмечает, что не только определенные суры, но и т. н. «совершившиеся слова Бога» (*kalimātu llāhi l-tāmma*) в целом применяются как идеальная защита от демонов; их произносят также для терапевтических целей, а также против дурного глаза. Данная мера основана на коранической фразе: «И завершились словеса Господа твоего...» (К 6:115), говорящей о неизменности совершившихся слов Аллаха. Комментаторы полагают также, что фразой «совершившиеся слова Бога» Коран сам подразумевает, что воля и суд Бога непреходящи.<sup>1170</sup>

Также действенным средством от бешенства и одержимости, согласно убеждениям аравитян, считалась жертвенная кровь. В сообщении Нила Анкирского говорится о том, что сарацины выпивали кровь приносимой человеческой жертвы.<sup>1171</sup> Здесь можно

<sup>1169</sup> Знаменитый аят *ал-Курси* (К 2: 255) считается мусульманами одним из величайших творений Создателя. Пророк сказал: «Семь небес (земля и небо) по сравнению с подножием «Трона» похожи на колечко, брошенное в пустыне, а превосходство [самого] «Трона» над его подножием подобно превосходству этой пустыни над этим колечком» (хадис от Ибн 'Аббаса в книге Ибн Абу Шайба (*Ṣifat al-'arṣ*)). При этом приведенные слова аята не следует трактовать в буквальном смысле: Аллах не может быть ограничен каким-либо пространством, не нуждается Он ни в *al-kursi* (троне), ни в *al-'arṣ* (престоле). Считается, что аят «ал-Курси» по своему смыслу и значимости равняется одной четверти всего Священного Корана.

<sup>1170</sup> См.: *Sviri*, 204–44.

<sup>1171</sup> Нил Анкирский пишет, что если кровь человека, принесенного в жертву, коснется земли, за этим последует возмездие. О принятом среди сарацин обычае пить кровь убитого вражеского воина пишут Аммиан Марцеллин и Прокопий. Вельгаузен (*Reste*, 120) ссылается на историю из *Agānī* xii. 144, где муж, не видящий иного способа уберечь свою жену от насилия врагов, убивает ее, натирается ее кровью и яростно сражается вплоть до своей гибели. Здесь со всей очевидностью проявляется значение крови, придаваемое ей арабами как средству общности и родственности. Причина, вероятно, в том, что арабийский ритуал

вспомнить и о греках, которые приписывали эпилепсию одержимости и старались вылечить ее искупительными жертвами и омовением кровью.<sup>1172</sup>

Ибн Таймийа так описывает лечебный процесс: «Когда джинн нападает на человека, нужно произнести постановления Аллаха и Его Посланника, против них (sic!) должно быть установлено доказательство, и им следует приказать, чтобы они делали то, что хорошо, и не делали того, что есть зло, точно так же, как должно быть сделано и в случае людей, как говорит Аллах: *«И Мы не наказывали (до тех пор), пока не посылали посланца (чтобы сделать предупреждение).* (К 17:15) «Тогда он сказал: ‘Если джинн не оставит после того, как будут сказаны эти слова, тогда допустимо его обличить, дав ему отповедь, напугать его, проклясть его, как сделал Посланник Аллаха с шайтаном, когда он вошел с падающей звездой, чтобы бросить ее ему в лицо, и Посланник Аллаха троекратно произнес: “Я прибегаю к Аллаху за помощью от тебя, и я проклиная тебя проклятием Аллаха”».<sup>1173</sup>




---

жертвоприношения не требует чаши для передачи крови божеству, в то время как она было бы необходима, если бы поклонники пили кровь или обрызгивались ею. Хотя в повествовании о подготовке возлияния, — воды или вина — не говорится прямо, — в аравийском ритуале это вряд ли значит больше, чем вода, смешиваемая с кровью в греческих жертвоприношениях героям. Так, вода как связующее для жертвенного пепла вещество используется в ритуале сожжения *рыжей телицы* в *Demidbar* 19: 9, и ее же назначают как связующее для крови вещество при принесении очистительной жертвы в Лев. XIV: 5.

<sup>1172</sup> См., например: Гиппократ (ed. Littré), VI. 362. Согласно словарю Таг (I: 3. 181), в подобном лечении было достаточно взять каплю благородной крови и выпить ее вместе с водой. В примечаниях к *Хамасе* Фрейтаг упоминает о некоторых укоренившихся среди арабов предрассудках, связанных с кровью (Намаса, II: 583). На эти предубеждения указывают поэтические и вошедшие в поговорку выражения (*Mas'udi*, II: 1: 193). Примеры можно найти даже в легенде о царице Заббе, где царя убивают путем вскрытия вен на руках, а его кровь собирается в чашу для магических действий (*Agānī* XIV: 74; *Maid*. I: 205). Ни одна капля крови при этом не должна была упасть на землю, ибо повлечет неизбежную месть. Вскрытие вен описано как достаточно распространенный способ умерщвления царских особ. История знает много примеров. Так, именно по этой причине Мустафа, сын Сулеймана Великолепного, был удушен, а не расстрелян лучниками.

<sup>1173</sup> Majmu'a al-Fatawa, 19: 42, со ссылкой на ал-Бухари.



Излечение водой. В культуре и религии древней Месопотамии существовали представления об эффективном сочетании заклинания и омовения больного для изгнания злого духа. Так, жрец-заклинатель, олицетворявший во время церемонии бога-врачевателя Мардука<sup>1174</sup>, чередовал заклинания с очистительными действиями, в которые входило омовение больного водой из *apsū* «Дома мудрости», когда Вода Жизни изгоняет демонов.<sup>1175</sup> При этом ритуальная вода должна быть чистой и проточной:

*me-e el-lu-ti ša ul-la-lu mimma* Чистая вода, что очищает все,  
*Šum-šu mu-ni-iḫ mur-ši* заставляет больного успокоиться.<sup>1176</sup>

В Шумере «тот, кто знает воду», A.ZU, был врачом, лечившим водой и заклинанием от демонов. Вода и заговор составляли единый ритуальный элемент и в Аккаде, где врач назывался *asū* (конечно, заимствованный из шумерского).<sup>1177</sup>

В литургиях мандеев встречается следующее обращение к Спасителю:

«О Врачеватель, чьим лечебным средством является вода (מִיָּא  
 מְרַפֵּי), приди, будь врачом (רֹפֵא) для твоих друзей».<sup>1178</sup>

В надписях засвидетельствовано иное обращение:

«Ты, — Врач, что лечит души (רֹפֵא נִשְׁמָאָא) словом  
 (בְּמַלְאָא)».<sup>1179</sup>

Отсюда можно заключить, что Спаситель представлялся мандеям как врачеватель, излечивающий больных и одержимых демонами (во время сеанса экзорцизма *qtaḥa*) силой своего слова и воды.

<sup>1174</sup> Dhorme, 33. Врачевателем *par excellence* считали Мардука, однако в ряде случаев этот эпитет применялся и к богу, сравнимому с мифографией Таммуза, поскольку сказано, что Врач «содержится под стражей», «в темноте» (Witzel, 343; Jacobsen, 39–46).

<sup>1175</sup> Hehn, 285.

<sup>1176</sup> Martin, II: 62.

<sup>1177</sup> Zimmern, 49.

<sup>1178</sup> Lidzbarski 1962, 108: 5–6. Добавлю в виде глоссы, что вода в мандейских ритуалах используется только проточная. Подробнее см.: Nadirov 2010, 315–319.

<sup>1179</sup> Pogon, 44: 8–10 и P. 51: 19.

У арабов священным источником считался мекканский Замзам, и в этом качестве его почитали еще до ислама. Это доказывается тем, что в него было принято бросать подарки, как и в случаях с другими храмами северных семитов.<sup>1180</sup> Местом очищения мог стать любой источник воды, как, например, водоем рядом с водопадом у дауситского святилища Душары.<sup>1181</sup> Священные и лечебные источники отождествлялись повсеместно. Так, «вода из святилища в Пальметте считалась целебной, и данное место посещалось паломниками».<sup>1182</sup> Заслуживает внимания то, что, например, южные аравийцы считают некоторые родники населенными джиннами, причем обыкновенно в виде змей,<sup>1183</sup> что нашло отражение в позднейших арабских суевериях. Имя озера Кадас близ Эмеса (Хомса), откуда берет начало река Оронт,<sup>1184</sup> предполагает его древнюю святость.

В то же время, по древним представлениям, бытующим и ныне, демон источника мог иметь и другие формы. Так, у палестинского

<sup>1180</sup> Ю. Вельгаузен (Reste, 101) приходит к вероятному выводу, что как только источник был повторно открыт и очищен дедом Мухаммада, там были найдены две золотые фигурки газели и несколько мечей. Данное сообщение внушает определенное доверие: эти две золотые газели имеют параллели в сабейских и набатейских надписях (ZDMG. xxxviii. 143f.). По одной из традиций о дарах Сасанидов, в колодец Замзам были сброшены две золотых газели, драгоценные украшения, мечи и много золота (*Mas'udi* 1: 242).

<sup>1181</sup> *Ibn Hišam*, 253; Reste, 45. Приводится история принятия ислама женщиной, «очистившей себя» в этом водоеме от языческого божества. Тем самым подразумевается, что ее действие являлось разрывом с традиционным ритуалом, существующим и принятым в данном месте. Женщина, нуждающаяся в очищении, например, во время регул, не допускалась к священным водам (*Yāqūt* 1: 657, l. 2, IV: 651, l. 4; *Ibn Hišam*, 15). Как свидетельствует Табари (*Tab.* 1: 271f.), водный источник Безршевы высох, когда в нем искупалась женщина в период ее регул. Ср. *Biruni*, Chron, 246, l. 8 ff. Более того, как можно судить по надписям, в некоторых местах, в частности, в Сирии, окунуться в святом ключе считалось актом почитания местного языческого бога.

<sup>1182</sup> Agatharchides, ap. Diod. Sic. iii. 43.

<sup>1183</sup> См.: примеры в: Maltzan 1873, 304, и в *Икхиле* Хамдани, цит. по: Müller 1901. I: 34. Описываемый Мальтзаном горячий родник Мса'иде несет в себе все характерные черты древнего святилища за исключением лишь того, что почитаемый здесь змеиный бог Мса'уд, посылавший горячую или холодную воду поклонникам во время молитвы, был понижен в ранге до демона. Ежегодные паломничества к данному источнику, сопровождаемые празднествами и длящиеся несколько дней, проходят и в наши дни в месяц Раджаб.

<sup>1184</sup> *Yāqūt* III: 588.

Рамаллаха из земли бьют два родника, в одном из которых, 'Айн Мусбахе, как считают местные жители, обитает верблюд, а во втором, 'Айн Музрабе — девушка-невеста. Источник в Артасе охраняют два барана, белый и черный.<sup>1185</sup> В ритуале священных водных источников подобное разнообразие также можно заметить. Несмотря на то, что эти священные воды часто связаны с алтарями, храмами и культом в целом, сама служба сохранила черты, ясно говорящие именно о водной среде, в которой находилась божественная сила. Выше уже отмечалось, что в Мекке в священный источник Замзам бросались подношения. Но и в Угарите (Эфка) находилось озеро, в котором люди видели божественную ипостась Афродиты.<sup>1186</sup> Они бросали в него, как пишет Зосима, «свои дары из серебра и золота, платки из тонкого полотна и другие дорогие предметы; если их дары принимались богиней, то платки уходили на дно очень быстро, будто сделанные из металла».<sup>1187</sup>

Подобным же образом поступали поклонники водного источника и дерева Терebinт (терпентинное дерево), которые связывали с Авраамом в Мамре во время ежегодных ярмарок и празднеств. Данное место они называли «обителью ангелов»,<sup>1188</sup> и делали подношения рядом с деревом. Кроме того, они освещали родник огнями и бросали в воду вино, лепешки, монеты, миро и ладан.<sup>1189</sup> Тот же обычай упоминает Хамдани в «Иклил»,<sup>1190</sup> когда в

<sup>1185</sup> Einzler, 180; PEF. Qu. St. 1893, 204.

<sup>1186</sup> По другим источникам, озеро воплощало Уранию или Астарту, что спускалась в его воды во время праздника как пылающая звезда.

<sup>1187</sup> Zosimus, Hist. Nea, I, 58 = CSHB, vol. 49.

<sup>1188</sup> Т. е. демоны. Созомен (Sozomen, H. E. ii. 4) употребляет термин «ангелы» вместо «демоны» только по той причине, что данное место приобрело священный характер и среди христиан.

<sup>1189</sup> Sozomen, H. E. ii. 4. — Установлено, что во всех северосемитских религиях «живые воды» носили священный характер, и поэтому обычай бросания в источники «садов Адониса» (Ἀδώνιδος κήποι) (Zenobius, Cent. i. 49), возможно, также уместен здесь для упоминания. Добавим, что среди мандеев именно текущая вода является признаком истинной веры, и, видимо, не случайно духовный лидер ислама Мухаммад, санкционировавший гонения на мандеев и их практики, именуется в их священных книгах, среди прочих нелестных эпитетов, зашифрованным титулом «Бизват» (bi-zbāt, букв. «без проточной воды», т. е. «отрицающий чистую воду»); имя образовано по аналогии с другим местным прозвищем Мухаммада Бишлом (bi-šlōm) — «немирный, завоеватель»: Nadirov 2010, 311–319.

священные воды Карвы и Савида в Южной Аравии бросали хлеб, фрукты и другую еду, чтобы, накормив, умиловить змея, живущего в воде. В Газе также до недавнего времени отмечался обычай бросания в море хлеба.<sup>1191</sup>

Методы суфиев. Мусульмане считают, что причины одержимости людей джиннами, «хорошими и плохими», — самого разнообразного свойства. «Иногда это происходит потому, что джинн или его семья случайно пострадали. Или это связано с тем, что джинн влюбился в человека. Однако в большинстве случаев причиной является то, что джинн просто злой и вредный».<sup>1192</sup>

Согласно преданию, истинные суфии обладают божественными силами, которые они получают от джиннов, так как они служат в качестве посредников между людьми и джиннами. Из-за их тесной связи с джиннами и способности вызывать эти сущности для получения духовной силы мусульмане-суфии, как полагают, обладают мистическими знаниями, необходимыми для исцеления и использования природных лекарств. Суфиев многие мусульмане считают духовными учителями высокого ранга, главная обязанность которых заключается в том, чтобы сохранить и передать скрытое, глубокое знание, содержащееся в Коране. Наивысшей целью в жизни они видят служение и повиновение Аллаху, следование примерам его божественных атрибутов, и, таким образом, завоевание Его расположения. В служении человечеству суфии считают исцеление больных наивысшей доблестью. Их метод называют суфийским целительством. Суфизм, называемый в исламе понятием *tasawwuf*, определяют как мистический подход к исламу.

Суфии прибегают к посредству круга, через символ которого объясняют, как их практика связана с исламским учением. Они видят исламский закон (шариат) как окружность, ограждающую и управляющую всем на земле. Они считают, что истина в последней инстанции (*haqika*), Аллах (одно из имен Бога в исламе), является центральной точкой этого круга. Они считают, что их путь для достижения Аллаха (*tariqa*), — радиус, который соединяет круг с

---

<sup>1190</sup> Цит. по: Müller 1901. i, 69.

<sup>1191</sup> PEF. Qu. St. 1893, 216.

<sup>1192</sup> Esposito 2010.

центральной точкой. Поскольку существует бесконечное число радиусов окружности к центру окружности, существует бесконечное число путей (*tariqat*), которые могут привести к истине в последней инстанции. Другой способ суфии объяснить это соотношение является использование аналога дерева.

Исламская ортодоксия по ряду причин отвергает суфизм как целостное учение. Наиболее очевидное обоснование этому отрицанию следует искать, в том, что все тарикаты возглавляются своим шейхом, духовным лидером, который ведет своих учеников по пути единения с Богом. Ученик должен быть всецело послушным шейху. Тем не менее, исламская ортодоксия утверждает, что каждый человек равен перед Богом, и никто не может стоять между Богом и Божьим существом. Суфии же считают, что шейх является лишь ориентиром для учеников в поисках своего пути к Богу, а не тем, кто стоит между ними.<sup>1193</sup> Шейхи, будучи самыми высокопоставленными суфиями, прошедшими «мистический путь», уполномочены учить и лечить. Суфийское целительство признают одной из важных медицинских традиций Ближнего Востока, хотя вне исламского мира практика суфиев не очень известна. Секреты ее тщательно охраняются и передаются только в семьях. Некоторые суфийские целители практикуют призыв джиннов в интересах достижения целей своего обряда, «часто говорят непосредственно с джиннами перед тем, как изгнать их из пациентов».<sup>1194</sup>

Важным аспектом суфийской медицины является смешение растительных эссенций, известных как *attars*,<sup>1195</sup> которые используются в качестве основы для всей ароматерапии. На протяжении многих веков мощный эффект различных ароматов на духовное и физическое состояние в суфийской медицине был доведен до высокого уровня. Диетотерапия является еще одним важным аспектом суфийской медицины, известной в Индии как *yunani-tibb* (букв. «греческая медицина»).

---

<sup>1193</sup> *Kiyamaz*, 10, 11.

<sup>1194</sup> *Esposito* 2010.

<sup>1195</sup> Аттар – название по имени Фаридуудина Атгара, одного из крупнейших суфийских учителей, автора более 30 книг.

Многие из этих методов находят свои корни в древности, когда не было еще школ медицины, как не существовало и практик, на которые могли полагаться сообщества и племена. Хотя суфизм в общей религии ислама не рассматривается как ортодоксальное течение и поэтому не одобряется многими мусульманами, суфийская методика естественного исцеления расценивается как важная, и оценена многими. Мусульмане также считают, что важно содержать тело в чистоте, как храм Божий.

Заклинания и амулеты. Слово «амулет» в наши дни часто используют как синоним слова «талисман», однако по смыслу это совершенно разные понятия. Слово «талисман» заимствовано у арабов, от *ṭalsam*,<sup>1196</sup> и связывается с «волшебным письмом». Многие неверно толкуют значение этого слова, приписывая талисманам охранительные функции, т. е. функции амулетов. Строго говоря, следует различать талисманы, амулеты и обереги, ибо они — суть разные средства взаимоотношений людей с теми или иными духами.

Талисман, согласно одному из определений, означает «знак, начертанный на камне или металле», и служит для двоякой цели, т. е. «добиться любви, или избежать из-за нее несчастья».<sup>1197</sup> Основное назначение талисманов — в притягивании чего-то: удачи, денег или здоровья. С этим связаны и представления о привязанности талисманов к объекту в зависимости от даты и времени его рождения, поэтому талисманы принято готовить и также заряжать исходя из положения луны (на растущей луне и полнолунии).

Слово амулет, между тем, есть производное от *amolior* (лат. «избавиться от ч.-л.»), и имеет единственное значение: защитить

---

<sup>1196</sup> От ар. *ṭilism*, *ṭilsam* — волшебное изображение, мн. *ṭilsamān* (ср. гр. *τέλεσμα* дань, налог); в широком смысле — посвящение во что-либо, заклинание, от *ṭalasa* завершать, исполнять, взимать налоги, посвящать в таинства. Есть также предположение, что арабское *талисман* есть искажение греч. *Ἀποτέλεσμα*, «влияние планеты на человека»; поэтому астрология называется ἡ *Ἀποτελεσματική* (King, 115). При этом в современном греческом языке понятие передается через *κακὸν ματί*.

<sup>1197</sup> King, loc. cit. Также стоит упомянуть старинный трактат (*Frommand Chr. Tractatus de Fascinatione*. Nuremberg, 1674), где талисманы обсуждаются весьма детально, с приведением этимологии слова (в особенности, P. 278).

своего владельца.<sup>1198</sup> Амулеты направлены на отталкивание болезней и неудач в делах, призваны уберечь от отравления ядом или пожара, от джиннов<sup>1199</sup> и т. п. Поэтому их принято изготавливать и заряжать при ущербной луне.

Действенными против демонов считаются некоторые растения, например, алоэ. Так, Бертон при описании паломнических ритуалов в Мекку приводит замечание, что «на священном кладбище в Мекке, как и в Египте, принято вешать побеги алоэ на домах, которые свисают как засушенный крокодил, и служат как талисман от злых духов».<sup>1200</sup>

Повсеместно применялись амулеты с именами божеств.<sup>1201</sup> В широком применении были также заклинания. И те, и другие предназначались для отвращения злых духов. Так, воин старался убедиться, что его конь «защищен заговорами (*ruqā*) и не будет ранен, и на его узде амулеты (*tamā'im*).<sup>1202</sup> Заклинания и амулеты перешли в ислам, но языческая формула была заменена мусульманской.

Айша сообщает, что в случаях, когда кто-то заболел или страдал от раны, Мухаммад опускал свой указательный палец в землю, а затем вынимал его, говоря: «Во имя Бога, пусть пыль нашей земли (*turbatu arḍinā*) со слюной одного из наших товарищей (*bi-rīqati ba'dinā*) вылечит этого пациента (*la-yuṣfā bihi saqīmūnā*), по велению нашего Господа (*bi-idni rabbīnā*)», и втирал это в раненое место.<sup>1203</sup>

Из общего смысла глагола *naḡaṭa* «плюнуть, плевать» в магических текстах следует, что слюне приписывали апотропейные

<sup>1198</sup> King, 116.

<sup>1199</sup> В трактате ас-Суйути имеется глава «О причине, по которой джинны и Шайтаны повинуются амулетам и заклинаниям»: *Suyūṭī, Laqṭ al-marḡān fī ahkām al-ḡānn. Bāb 48.*

<sup>1200</sup> Burton 1857, II: 248.

<sup>1201</sup> Это характерно и для неарабских амулетов. Так, в иудаизме используют амулеты-хранилища, которые содержат тексты из Ветхого Завета и Псалтири. Также это *тотафот*, — налобные повязки, носившиеся над глазами, которые первоначально были драгоценными камнями, обладавшими способностью отгонять злых духов; *мезузы*, — полоски кожи с начертанными стихами из Второзакония, прикрепляющиеся к дверным косякам домов израильтян, и *cisum* — локон [волос], и другие.

<sup>1202</sup> Muf. 6.

<sup>1203</sup> Muslim 2: 182, salām 21.

свойства. Ее связывали с лечением больных («Я не плевал на него, чтобы он выздоровел»)<sup>1204</sup> и предотвращением зла («плевание слюны чародеем из страха сглаза»)<sup>1205</sup>. Согласно Муфаддалю, если шайтан будит тебя ночным кошмаром, «переплюнь трижды через левое плечо и обратись к Аллаху за защитой от злого».<sup>1206</sup> Муслим говорит об эффективности акупунктуры, способной в сочетании с заклинанием избавить от боли.<sup>1207</sup>

Ибн Таймийя и его последователи полагают, что именно джинны служат причиной для многочисленных проявлений магии и только они сотрудничают с колдунами. Для му'тазилитов, например, любые чудеса, происходящие с человеком, считались магией. Позднее, впрочем, эти взгляды в суннитском богословии претерпели некоторые изменения, и «представление о колдовстве отделилось от представления о чудесах, а сама магия стала делиться на «законную» и «запретную».<sup>1208</sup>

Разрешенная практика призывает имя Аллаха и не позволяет осуществиться злым действиям духов и джиннов. Запрещенная же магия, наоборот, призывает злых духов и джиннов и заставляет их служить кому-либо, исполняя его приказы. Равно как и му'тазилиты, ханафиты и шафииты считали, что практики «запретной» магии сущности вещей не меняют, воздействуя лишь на ощущения при помощи разнообразных галлюциногенных уловок. Законная магия состояла из высокой, божественной (*'ulwi*), и низкой, дьявольской (*sufli*).<sup>1209</sup>

Ибн ан-Надим в своем «Перечне» (*al-Fihrist*) дает некоторое представление о запрещенной средневековой магии, практикуемой среди арабского населения. В ходе такого сеанса вызывается Бизух (или Байдук), демоница-джинния, которая считалась ипостасью языческой богини Венеры или Афродиты.<sup>1210</sup> «Те, кто об этом рассказывал, – пишет ан-Надим, – утверждают, что Бизух есть дочь

<sup>1204</sup> Muf. 13.

<sup>1205</sup> *Ġazālī. Ihya' 'ulum al-din*. I: 2.

<sup>1206</sup> *Buḥārī* 4: 63.

<sup>1207</sup> *Muslim* 2: 183.

<sup>1208</sup> ИЭС, 211.

<sup>1209</sup> ИЭС, там же. Важно отметить, что, порицая магию в целом, Газали не отрицал возможность использования могущества джиннов.

<sup>1210</sup> *Ibn al-Nadīm*. Vol. 2.



самого Иблиса <...>. Если ищущий колдовства придет к ней, исполнив то, что она хотела, то она может сделать слугой любого, кого он захочет. Она осуществит преследуемые им цели. Он не отделяется ни от нее, ни от кого-либо, кто делает ей приношения, из людей или животных, если бы даже тот отклонил установления (религии — *И.Н.*), и использует то, что противно разуму». Также говорится, что Бизух — это сам Дьявол (Иблис). «Другой источник утверждал, что Бизух сидит на своем троне, и тот, кто хочет ей служить, доставляется к ней и поклоняется ей. Аллах — бог Всевышний, и да прославляются Его имена!» Ан-Надим описывает магов:

«Один из них (магов — *И.Н.*) сказал, что во сне он видел ее так, как наяву, а рядом с ней группу, по виду напоминавшую набатеев, черных, босых, с раздвоенными пятками. Он сказал мне, 'Я видел среди них Ибн Мунзирйани, кто являлся самым великим магом, [живущим] во время, близкое нашему. Его [настоящее] имя было Ахмад ибн Джа'фар, и был он учеником Ибн Зурайка'<sup>1211</sup>. При этом он говорил из-под чаши (*al-tast*)».<sup>1212</sup>

Упомянутые Ибн Надимом набатеи — это древнеарабская племенная группа, предположительно иракского происхождения, сохранившая глубокие традиции магических практик. В римский период их знали как процветающий торговый народ, вовлеченный в трансаравийскую караванную и морскую торговлю. Набатей в основном отождествлялась с впечатляющими вырезанными из камня городами Петра (ныне в Иордании) и Мадаин Салих (в Саудовской Аравии). Важным сторонником набатейской культуры, дожившей до исламского времени в Месопотамии, являлся куфиец Ибн Вахшийя (IX в.), написавший несколько трудов по их магическим традициям. Его работы, включая «Набатейское земледелие» и «Книгу ядов», считаются учеными извлечениями из халдейских/вавилонских источников. Именно эти набатеи-маги, а не набатеи-торговцы, упоминаются во фрагменте «Фихриста».

Амулеты, изготовленные из нечистых предметов и называемые *tangīs* или *munaġġasāt*, как то: сознательно испачканные вещи,

<sup>1211</sup> Ибн Джафар и Ибн Зурайк — известные маги X в.

<sup>1212</sup> Под словом *al-tast* здесь имеется в виду, вероятнее всего, большой медный сосуд, через который маг говорил для придания церемонии таинственной атмосферы (?).

кости мертвого человека и т. п., признаются исключительно эффективными и вешаются на детей с целью отвращения джиннов и злого глаза.<sup>1213</sup>

Для мусульманской культуры, равно как и ее доисламских предшественных верований, более характерными являются амулеты, поэтому слово талисман, несмотря на свое арабское происхождение, используется в тексте значительно реже. Многочисленные магические квадраты на свитках носятся многими мусульманами на теле, исполняя роль заклинания от джиннов (первоначально эти квадраты считались знаками, облегчающими роды). Наиболее популярным исламским амулетом является миниатюра Корана, заключённая в металл, которая носится на шее. До сих пор существуют и находят широкий спрос такие амулеты, как цилиндрические медальоны *тавиз* или «рука Фатимы» в виде брелока или медальона, призванные защитить носителя от «дурного глаза» и порчи.

После главы «Фадл Фатиха» имам Бухари упомянул хадисы, касающиеся духовной мощи Суры «ал-Бакара», которая состоит из 286 стихов. Один из подобных защитных аятов (256) известен как «айат ал-Курси». В связи с этим, Бухари сообщает, что пророк Аллаха сказал: « когда вы идёте спать, читайте аят *ал-Курси*, ибо тогда у вас будет охранник от Аллаха, который будет защищать вас всю ночь напролет, и сатана не сможет приблизиться к вам до рассвета».

Несмотря на то, что у нас нет рационального объяснения этим словам Пророка, с психологической точки зрения такая молитва может рассматриваться как средство защиты, «профилактика от зла», если читать стих искренне и с полной верой в могущество Бога.<sup>1214</sup>

Вслед за ними Ибн Таймиййа отмечал: «Я знаю людей, которых приветствуют растения и указывают им на свои полезные свойства, однако, на самом деле, это сатана, который вошел в растения и говорил за них. Я также знаю других, которым камни и деревья говорят: "Поздравляем тебя, о друг Аллаха!", но когда люди читают аят *ал-Курси*, они замолкают. Я знаком еще и с теми,

---

<sup>1213</sup> Qamus, s.v.

<sup>1214</sup> *Nasa'i, Sahīh.*

которые, пойдя охотиться на птиц, слышали воробьев, обращавшихся к ним со словами: «Возьми меня, чтобы бедные могли напиться мной». Таковы случаи проявления злого джинна, овладевшего птицами таким же образом, что и другими, находившимися в то время у себя дома с дверями, и наоборот. С помощью джинна человек может даже перенестись через закрытые ворота города и обратно. На него может падать свет, некто, похожий на его друга, может звать его, но если он будет постоянно читать аят *ал-Курси*, это все исчезнет. "Он также сказал: "Некоторые мистики говорят, что джинны показывали им что-то блестящее, наподобие воды и стекла, в которых были изображения того, что они искали, с тем, чтобы в свою очередь поделиться этими знаниями с людьми".<sup>1215</sup>

Вполне очевидно, что тексту Корана стали придавать чудодейственные свойства, прежде всего, потому, что к нему, как к священной книге небесного происхождения, перешли те функции, что ранее были присущи пророкам и оракулам.

Если при лечении заболеваний мусульмане обычно используют *Суру Йа Син*, то для изгнания джинна применяются короткие *Суры* «ал-Фатиха», «ал-Ихлас», «ал-Фалак», «ан-Нас». Заклинанием против Сатаны служат также аят 255 *Суры* 2 и последние две суры – 113-я и 114-я, известные как «Ограждающие» (*al-mu'awwizatan*). Кроме того, в частности, при укусе змеи или скорпиона мусульманские маги и прорицатели (например, *āhmīl*) в Пенджабе, Белуджистане и т.д. читали четыре *Суры* Корана (К 109, 112–114) и ударяли по ране.

В некоторых странах, например Иране, среди амулетов, призванных защищать их владельца от укуса скорпиона, есть те, что содержат написанный текст из Корана, например *айат* 58 из *Суры* 36 «Йа-Син».<sup>1216</sup> С этой же целью предписывается держать на теле фундук или горсть миндаля.<sup>1217</sup> Но бытуют и амулеты с определенными магическими ингредиентами: например, в Алжире это волосы маленького ребенка, срезанные в возрасте четырех

<sup>1215</sup> *Ibn Taymīyah*, *Al-Furqān*, 87–92.

<sup>1216</sup> *Donaldson*, 254–266, 260.

<sup>1217</sup> *Massé*, 202.

месяцев и десяти дней,<sup>1218</sup> или амулеты с изображением скорпиона.<sup>1219</sup>

Говоря об амулетах, их изготовлении и применении, нельзя не заметить, что в мусульманском мире наших дней эта практика широко распространена, и даже получила статус отдельной науки, *'ilm al-filaktīrāt* (от гр. φυλακτήρια). Это — «искусство изготовления талисманов, точнее — ряд важнейших «теоретических аспектов» этой особой «науки», которая практикуется в исламе на протяжении всей его истории».<sup>1220</sup>

В некоторых странах мусульмане ходят с «магическими квадратами» на свитках, прикрепленными к телу. Эти квадраты играют важную роль в структуре исламских амулетов. Первое упоминание такого квадрата (*wafq*) в исламской литературе относится в алхимическим текстам, приписываемым Джабиру б. Айану.

Этот магический квадрат был рекомендован в качестве амулета для облегчения родов. Большая часть «мусульманской магии», используемой в странах исламской культуры, касается джиннов (защитных заклинания против них или заклинания, чтобы их вызвать). Здесь уместно процитировать Хентшеля: «Согласно некоторым представлениям, при повторении Суры 99 человек создает энергичный вакуум, который существует лишь мгновение, и необходим призывателю для вызова определенного джинна (джиннов). Таким образом, он знает настоящего джинна и может контролировать его лучше, и некоторые джинны появляются только тогда, когда в этом месте нет других обитателей».<sup>1221</sup>

По-прежнему практикуются магия в виде коранической нумерологии, амулеты, свитки, носимые на теле, и повторение различных имен Аллаха определенное количество раз. Как уже говорилось выше, наиболее популярный современный мусульманский амулет состоит из квадратной миниатюры Корана, носимой как кулон. Нужно заметить, что для иудеев «Рука Фатимы» («хамса») известна как «рука Мириам» («ладонь

<sup>1218</sup> Villot, 216.

<sup>1219</sup> Eisenstein, 222.

<sup>1220</sup> Резван 2007, 43.

<sup>1221</sup> Hentschel K., 38.

хамеш»), с тем же назначением.<sup>1222</sup> Основной целью исламских амулетов является защита от «дурного глаза».

Некоторые металлические изделия и орудия получили также функции амулета из-за металла изготовления или из-за формы. Заколки для нанесения сурьмы и длинные иглы, например, выполняют защитную функцию в культе *muṣahara*. В могилах древнего Ури (Судан) находили амулеты (XIII в.) в форме двойной спирали, по виду напоминающие соцветие кориандра. Близкие металлические амулеты встречаются в Египте, Кении, Нигерии и даже Суматре, и изготавливаются из меди, железа, латуни или бронзы. Надевают их чаще всего роженицы.<sup>1223</sup>

Здесь уместно добавить, что амулеты часто изготовлены так, что в их защитной силе заложено число семь. Есть примеры, когда древние магические практики Месопотамии, нашедшие след в клинописных табличках, упоминаются в еврейской Библии. Повидимому, эти обряды еще были в ходу, судя по иудейским, и особенно мусульманским документам, X–XIV вв.<sup>1224</sup> Некоторые современные практики арабской магии дают основание полагать, что так называемые Семь Печатей появились на магических амулетах уже в Вавилоне.<sup>1225</sup> Повторное открытие древнего амулета XI в. (см. клинописную табличку на Рис. 2) позволяет увидеть в повторяющихся символах магическое назначение, для чего их повторы используют и в современных амулетах (Рис. 4).<sup>1226</sup>

<sup>1222</sup> См.: *Надиров* 2007, 103. Сюда можно добавить древнеегипетский папирус из Афинской Национальной библиотеки, предположительно из Дейр-ал-Медины, который содержит набор защитных заклинаний против кошмаров и духов мертвых. См. *Fischer-Elfert*, 167–84. Одно из заклинаний в этом перечне представляет рисунок 22 могущественных магов, описанных как «умелые духи» и «выдающиеся чины», чьи имена, помещенные, например, в амулет и носимые шее, будут охранять любого человека от любого из этих зол.

<sup>1223</sup> *Hentschel*, loc. cit.

<sup>1224</sup> *Mahul*, 57–94.

<sup>1225</sup> *Harrison-Shadrach*, 47. По мнению М. Гастера, семь печатей, судя по их проявлениям на арабском языке, представляют собой уже достаточно позднее явление, сформированное из древних знаков, имевших вполне конкретное значение. Многие из них, по сути, заимствованные элементы из старых алфавитов, при этом их содержательное значение не сохранилось. Даже при беглом взгляде на собрание древних алфавитов Хаммера легко обнаружить поразительные параллели. См. вкладку, Рис. 8.

<sup>1226</sup> Прецедент средневекового повторного открытия шумерской пластинки и ее видоизменения как мусульманского талисмана приводится в: Schøyen Collection

Представления Семи Печатей в окончательной форме появляются на исламских амулетах данного типа и каталогизированы Флиндерсом Петри в виде египетских сланцевых / алевроитовых подвесок с куфическими или близкими к куфическим надписями, которые приблизительно датируются исламской эрой (640–1510 н.э.).<sup>1227</sup>

Действительно, такие повторы могли соответствовать исламской истории их происхождения, о чем свидетельствует амулет, нацарапанный на камне, который был, по легенде, обнаружен 'Али б. Аби Талибом, племянником Мухаммада.<sup>1228</sup> Традиция считает, что печати, найденные Али, уже находились в правильном порядке. Существует множество вариаций с отклонениями от описания Али, в том числе одна из ранних, в которой сохранился уже несколько иной порядок символов. Тем не менее, вариант последовательности символов, предложенный средневековым ученым оккультистом Ахмадом б. Али б. Йусуфом ал-Буни (ум. 1225) в его знаменитом трактате *Šams al-Ma'ārif*, сразу был признан каноническим.<sup>1229</sup>

Три палочки, расположенные после печати,  
Над их головками, что-то вроде распрямленной пики;

---

MS 2400, online at <http://www.schoyencollection.com/arabic.html>, Section 4.7.1, accessed 23 December, 2011. Ллойд Грэм в своей статье (*Graham*, 70–91) рассматривает возможность того, что истоки печатей лежат в других клинописных символах древней Месопотамии; в египетских иероглифах; в палеоеврейских символах или буквах древних южноаравийских письменностей; в ливийско-берберских буквах из Северной Африки; или же в репертуаре символов позднеантичной магии, в том числе сильнодействующих семи греческих гласных звуков. В обзоре также исследует возможность того, что, по крайней мере, некоторые из символов происходят от нумерологических шифров или религиозных эмблем, источники которых весьма разнообразны, от индийского индуизма до византийского христианства. Статья завершается рассмотрением недавнего предложения о том, что перечень печатей, возможно, приобрел свой «привилегированный» статус потому, что его символы отражают «архетипические формы», которые «защиты» в нервную систему человека.

<sup>1227</sup> Petrie, 32 (Pl. XXIII, 136 k,l). Это предметы UC52237 и UC52238, которые можно видеть онлайн на сайте UCL Museums & Collections: Petrie Museum Catalogue, at <http://petriecat.museums.ucl.ac.uk/>, accessed 30 December, 2011.

<sup>1228</sup> Winkler 1930, 88.

<sup>1229</sup> al-Būnī 2001. Winkler. Ibid, 94, 103-104; Spoer, 244; Canaan 1936, 97. Из последних работ, затрагивающих оккультные вопросы Средневековья, отметим монографию Дениз МакОэн (*MacEoin*, 2: 145–146).

И буква *tīt*, слепая и усеченная, потом лестница  
 Ко всему, на что имеется надежда, но это и не лестница.  
 И четыре предмета, выстроенные как пальцы,  
 Указывающие на добрые дела, но без остальной части руки.  
 Затем разделенное *hā'*, и перевернутый *wāw*,  
 Как трубка кровопускателя, хотя и не медицинская банка.  
 Это имя Аллаха, восхваляемое за его верховную власть,  
 Если вы не знали об этом раньше, знайте это сейчас.

Порядок слов в приведенном описании соответствует идее, что его автор стремился дать пояснение к иностранным символам в той мере, в какой ему самому и его предполагаемой аудитории были знакомы их формы начертания.

На Рис. 11 (см. вставку) приводятся исламские и иудейские магические печати.<sup>1230</sup>

Но главным вопросом. тем не менее, остается один: «Из какого источника были взяты эти символы?»

Семикратное повторение вавилонских символов в массиве (Рис. 1), конечно же, напоминает матрицы 6 x 6 (Рис. 2b и c), 7 x 7 (Рис. 2a, b) или 8 x 8 (Рис. 3d), обычно используемые для усиления эффективности Семи Печатей как талисмана. Однако, в массивах туарегских печатей, как правило, имеет место постепенное смещение знаков в каждой строке (например, Рис. 2a, б). Здесь следует помнить, что все шумерские клинописные символы были повернуты на 90° против часовой стрелки в то время, как направление письма изменилось с вертикального на горизонтальное (между 3000 и 2800 г. до н. э.);<sup>1231</sup> таким образом, контрвращения, реализованные на Рис. 3b, можно рассматривать как восстановление ориентации «Семь печатей», как если бы они были написаны первоначальным письмом. Есть и другие сходства между клинописью и репертуаром печатных символов. Кроме того, существует и безусловное сходство с еврейскими символами.

Нужно отметить, что первый из семи знаков на амулете представляет собой восьмиконечную звезду. Еще Джордж Роулинсон в своем обзоре древней культуры Ближнего и Среднего Востока отмечал, что в Халдее «определяющим словом» для бога в

<sup>1230</sup> Graham, 70–91.

<sup>1231</sup> Online at <http://www.ancientscripts.com/sumerian.html> and <http://www.omniglot.com/writing/sumerian.htm>, accessed 26 December, 2011.

раннем линейном письме была восьмиконечная звезда. Архаический клинописный знак близок ей по форме, хотя слегка изменены линии до очертаний клина». <sup>1232</sup> Относительно недавние исследования большей частью сходятся на том, что звезда такой формы обычно вводит имя бога. <sup>1233</sup> Впрочем, есть и сторонники солярного символа. <sup>1234</sup>

Оба отождествления <sup>1235</sup> соответствуют исламским семи символам (Рис. 3), при этом первую печать начинает Божественное имя, Величайшее имя Бога. Планета, традиционно связываемая с этой печатью, — это Солнце, что делает ее солярным знаком.

Знаки арабских Семи печатей приводятся в сводной таблице <sup>1236</sup>. В ней каждый знак соответствует определенному свойству, дню недели, архангелу, царю джиннов и планете.

Имена *tahatīl*. Семь имен *tahatīl*, каждое состоящее из семи букв, представляют собой, по одному из свидетельств, «тайну тайн Господа, обладающую властью над ангелами и джиннами, не могущими им сопротивляться». <sup>1237</sup>

Имена следующие: *leṭṭahīl*, *maḥṭahīl*, *qahīīl*, *faḥṭobīl*, *nahaḥṭatīl*, *jahlataīl* и *laḥataīl*, с соответствующим восьмым именем-акронимом *lamaqfanjal*. <sup>1238</sup> Из-за частоты использования в именах букв ṭā' и hā' весь ряд таких имен получил название *tahatīl*. <sup>1239</sup>

В исследовательской литературе высказывалось мнение, что, несмотря на отсутствие коранического происхождения, нельзя не заметить сходства между этим собирательным именем и названием Суры 20 (Сура *Ṭā'-Hā'*). Последняя получила свое название потому, что начинается этими двумя «оторванными» буквами

<sup>1232</sup> Rawlinson I: 81.

<sup>1233</sup> An, означающая «небо». Barb 1953, 216; *idem.* 1964, 8; Philonenko 1979, 302.

<sup>1234</sup> Dolger, 404.

<sup>1235</sup> Эти выводы получили развитие в работе Вильяма Брэшира: Brashear, 1: 3442.

<sup>1236</sup> См. вклейку, рис. 8.

<sup>1237</sup> Harrison-Shadrach, 47.

<sup>1238</sup> В западной литературе вопрос обсуждался в: Doutté, 139. На последнего ссылается Стивенсон, воспроизводя поврежденные и искаженные изображения: Stevenson, 102–103.

<sup>1239</sup> Harrison-Shadrach, 47, 238–239.



*muqaṭṭa* 'āl. В свою очередь, в ее тексте часто используются именно эти две буквы.<sup>1240</sup>

Более того, эта *Сура* содержит много упоминаний разного рода магии и колдовства. Так, например, посох Мусы превращается в змею; описывается злокозненная магия фараоновых волшебников, во время которой их веревки и палки как будто оживают и становятся змеями; эти действия прекращаются вследствие знамений Моисея и Аарона, в которые также вовлекается знаменитый Моисеев посох (К 20:56–70; 26:45; 7:117).<sup>1241</sup>

Арабская буква *ṭā* соответствует еврейской *teth* (ט): обе заимствованы из финикийского или палеоеврейского символа ☉, отображающего колесо. Вместе с тем, его значение в Каббале – «змея». <sup>1242</sup> Учитывая, что те Суры Корана, в которых *ṭā* дается как *muqaṭṭa* 'a, упоминают Мусу и змей, это обстоятельство позволило предположить, что *ṭā* and *teth* первоначально обозначали змею.<sup>1243</sup>

Имена *ṭahaṭīl* неоднократно упоминаются в труде ал-Буни *Šarḥ al-Jaljalūtiyya al-Kubrā*, который является частью его фундаментального исследования *Manba Uṣūl al-Ḥikma* (Источник основ мудрости).<sup>1244</sup>

Согласно легенде, приписываемой Абу Бакру ат-Тарази,<sup>1245</sup> имена *ṭahaṭīl* были найдены начертанными на табличке, сделанной из семи металлов, на сундуке из белого мрамора, среди предметов, принадлежащих Абу л-Касиму ал-Куртуби.<sup>1246</sup> С их помощью он, как утверждают очевидцы, добился непостижимых результатов в колдовстве.

<sup>1240</sup> *Eslamieh* 2010.

<sup>1241</sup> В еврейской Библии второй посох принадлежал брату Моисея Аарону (*Шемот* 7: 12), но исламская традиция совместила оба посоха в один Моисеев. О применении «моисеева посоха» в арабских магических ритуалах см. обстоятельное исследование Александра Фодора: *Fodor*, 103–123.

<sup>1242</sup> См., например: *Kaplan*, 8.

<sup>1243</sup> *Amīn Aḥsan Islāhī*. *Tadabbur-e-Qur'ān*, 82–85; ср. *Dunne* 2003.

<sup>1244</sup> *al-Būnī, Aḥmad b. 'Alī*. *Manba' Uṣūl al-Ḥikma*, 174, 177, 179, 181, 254, 256, 259 и 264. Две из четырех книг *Uṣūl* описывают устные инвокации мусульманской магии, в частности Клятву *barḥatiya* (известную как Древняя клятва или Клятва Красной серы) и заклинание *jaljalūtiyya*.

<sup>1245</sup> 'Abū Bakr al-Taḡāzī (до 426/1035); перс из Нишапура (*al-Saleh*, 33).

<sup>1246</sup> *Fierro*, 87–112.

Учитывая наличие «ангельского» окончания «-il», эквивалентного еврейскому «-el», существует общая тенденция в отношении имен *ṭahaṭīl* как имен духов, таких как цари джиннов;<sup>1247</sup> при этом имя-акроним *lamaqfanjal* мыслится как восьмой царь, правящий этими семью.<sup>1248</sup> В одном из заклинаний<sup>1249</sup> звучат хвалебные гимны «всем могущественным и устрашающим джиннам, и подчиненным слугам *ṭahaṭīl*»:<sup>1250</sup>

Клянусь обличением высшего Эхйи Ашера Эхйи<sup>1251</sup>  
И сияющего света Адоная Саваофа.<sup>1252</sup>  
Для вызова слуг *ṭahaṭīl* я вызываю  
К свету и радости Эл Шаддая<sup>1253</sup>  
Принять требование и быть в этом месте  
Ответь, о Музхиб; за работу, Мурра!  
Долг зовет, о Ахмар, Буркан и Шамхуриш!  
Приди, Зауба'а, появись, Мимун!<sup>1254</sup>  
Вы все должны подчиняться (моим) намерениям и желаниям  
Клянусь светом *leṭṭahṭīl*, я надеюсь на ваше присутствие  
Клянусь таинством *maḥṭahṭīl*, ясно освещенным,  
Клянусь честью *qahṭīl*, который, как падающая звезда,  
Клянусь силой *fahṭobṭīl*, начинаю звать!  
Клянусь светом *nahaḥṭahṭīl*, выполните мою нужду  
Еще клянусь высшим таинством *jahlaṭahṭīl*  
И *laḥaṭahṭīl*, поспешите на это собрание,  
Клянусь правом *Ламакфанджала*, что эта тайна  
касается всех, и сделайте, что я требую от вас!  
Подчинитесь команде *ṭahaṭīl*!

Существует вероятность, что использование качеств имен *ṭahaṭīl* для призыва известных семи царей джиннов (Музхиб, Буркан, Ахмар и т.д.) можно истолковать как идентичность *ṭahaṭīl* и царей джиннов. Есть, однако, мнение, что имена *ṭahaṭīl* используются скорее как звания, чем как персональные имена, в том смысле, что

<sup>1247</sup> См., например: сайт [athhttp://castle.elmokhtaar.com/](http://castle.elmokhtaar.com/); 3 August, 2010.

<sup>1248</sup> См.: [athhttp://www.alchamel.org/vb/showthread.php?t=](http://www.alchamel.org/vb/showthread.php?t=); 3 August, 2010.

<sup>1249</sup> *al-Būnī*, *Uṣūl al-Ḥikma*, 259.

<sup>1250</sup> *Hentschel K.*, 194–197.

<sup>1251</sup> Ср. евр. אֲדֹנָי אֲשֶׁר אֲדֹנָי «Я тот, кто я есть» (Шемот 3: 14), с учетом арабской транслитерации.

<sup>1252</sup> Ср. евр. זֶכְרָאִית «сонмы», откуда «Вседержитель, царь воинства», транслитерированный на арабский язык.

<sup>1253</sup> Евр. «Господь всемогущий».

<sup>1254</sup> Цари джиннов перечисляются в порядке дней недели, над которыми каждый из них властвует, начиная с понедельника (Музхиб). См.: *Canaan* 1938, 151. Но ср. здесь, 186, Сн. 815.

каждое из *ṭahaṭīl* начинает мыслиться как реализация череды разных духов.<sup>1255</sup>

В современной Северной Африке пациенту рекомендуется записать следующие слова на листке бумаги, растворить их в воде и слизать их вместе с медом или маслом:

*Belqim, Faliaqid'mam*; Бог Всеблаг, Милосерд и Милостив; о яд, о боли, идите, идите туда, откуда пришли; как огонь для Авраама, да будет свежесть и спасение! У Бога есть сила и власть.<sup>1256</sup>

Сглаз. В общее арабское понятие «сглаза» или «злого глаза» — *'ayn al-šarr*, включены два типа: человеческий (*insiya*), и исходящий от джиннов (*ḡinniya*). Для защиты от него в народных верованиях используются самые разные средства: амулеты, талисманы, заклинания, заговоры, обеты, жертвоприношения и т.п. Влиянию сглаза противодействует, как правило, практики, предназначенные для уничтожения его власти магическими средствами.

У бедуинов почти повсеместно для защиты красивых детей от сглаза их одевают в черное. Известно, что и Пророк в один из дней надевал черный тюрбан для защиты от сглаза во время молитвы.<sup>1257</sup>

В Египте нередки примеры, когда ребенок носит на теле кулончик в виде змеи или жезла для защиты от всяких демонов, что, вероятно, восходит к древнеегипетскому обычаю.<sup>1258</sup>

Другим средством защиты и приобретения счастливой судьбы для ребенка является наречение его особым именем, оберегающим его по жизни. Например, мусульмане Анатолии называют мальчиков волчьими именами, ибо «высокий статус волка в традиционных представлениях обуславливает его важную роль в охранительной магии».<sup>1259</sup>

О том, что ношение амулетов и святых имен, столь популярное у арабов, было известно с глубокой древности, свидетельствует

<sup>1255</sup> Online at <http://www.alchamel.org/vb/showthread.php?t=7215>; accessed 18 July, 2010

<sup>1256</sup> Doutté, 237.

<sup>1257</sup> Ibn Qayyim al-Ğawziya, 136.

<sup>1258</sup> Ritner, 224ff.

<sup>1259</sup> См.: Иванова 2008; Çoruhlu, 138–141, 152–153.

текст «позднего» сирийского заклинания на свитке-амулете,<sup>1260</sup> в котором явно просматриваются месопотамо-арамейские элементы:

wkl dktb šmk qdyš' wtl' 'lwhy wšmy dyly 'bdk gywrgws l' thw' lh 'yn'  
byšy' whsmt' wl' dlt' wl' zw't'<...> wl' šn't' dš'd' lyt' wstn' sl' xzwn'  
škyr' 'w dllyt' wmlwyt' wl' mrdwt' wrwḥ' byšt'

Всякий, кто пишет Твое святое имя и вешает на себя, а также мое, твоего раба Георгия, имя, да не будет на нем злого и завистливого глаза<sup>1261</sup>, страха и трепета <...> ни уловок проклятых демонов (𐤀𐤌𐤅𐤍) и сатанов, ни отвратительных видений, будь то [видения] Лилит (𐤋𐤏𐤋𐤏) и Малвит, ни непокорных и злых духов.<sup>1262</sup>

При анализе же реалий нашего времени, сложившихся вокруг суеверий, складывается впечатление, что в культуре бедуинов сосуществуют два набора представлений: один — это народные верования (в том числе вера в зло сглаза), а другой — это убеждения об исламе. С их точки зрения, между ними нет никакой несовместимости.

Исламская традиция сообщает многое о защитных действиях народных целителей. Эти целители, в частности для пустынных областей Палестины, «играют важную роль в поддержании веры в силу сглаза своими методами диагностики и лечения заболеваний, отнесенных к сверхъестественным причинам».<sup>1263</sup>

Секретные буквы. Это своеобразное учение получило название *simiya* «буквенная магия».<sup>1264</sup> Слово заимствовано от общего названия для талисманов и использовалось в этом значении в терминологии суфийских практикующих магов. Общий термин стал применяться для вполне определенного аспекта магии, и был выделен как основной в магической практике, о которой ал-Буни написал отдельный гримуар. Из других аспектов его огромной работы отметим следующие: многообразие магических квадратов и мандал; исследование 99 имен в исламе и пути пробуждения их

<sup>1260</sup> Syt 158, Semitic Collection of the Harvard Library.

<sup>1261</sup> Джинн в арабской поэзии также отличается завистью и ревностью: (*wa-'ahṭa'ruhu 'uyūnu-l-ğinn wa-l-ḥasad*) (Ġauhārī, s.v. *ḡaṭā*).

<sup>1262</sup> Hazard, 287.

<sup>1263</sup> Abu-Rabia, 252.

<sup>1264</sup> От гр. σημεια «знак».

сил; алхимия; геомантия; астрология; набор заклинаний; вызывание духов.<sup>1265</sup>

Суфии верили в постепенное «нисхождение бытия от Единого» ('aṣl). Они считали, что вербальное совершенство состоит в том, чтобы через слова помогать «духам сфер и звезд» (*arwāḥ al-kurrāt as-samāwiyya wa-n-niġūm*). Природа и тайны букв живы в словах, а слова, в свою очередь, живут в «сотворенных вещах» (*maḥlūqāt*). О «буквенной магии» ал-Буни, Ибн ал-Араби и другие по просьбе суфиев написали многочисленные работы. Эти авторы полагали, что результатом и плодом буквенной магии является пробуждение божественных душ (*al-arwāḥ as-samāwiyya*) для действия в мире природы посредством «прекрасных имен Бога» (*al-asmā al-ḥusnā*) и божественных выражений, которые происходят из магических букв, т. е. тех букв, что «живы в созданных вещах».

Известные в буквенной магии авторы полагали, что из-за «внутренне присущей им души» (*nafs*) буквы можно разделить на четыре группы, соответствующие элементам природы. Техническая процедура, которую авторитеты магии письма называют «разрушение, разлом» (*taksīr*), классифицируют буквы как элементы огненные, воздушные, водяные и земные. Алиф огненный, *b* воздушный, *ġ* водяной и *d* земной. Затем она начинается со следующей буквы и так далее, через весь алфавит и последовательность элементов. Таким образом, семь букв являются огненными: *alif*, *h*, *t*, *m*, *f*, *s* и *ḍ*; семь – воздушными: *b*, *w*, *y*, *n*, *d*, *ṭ* и *z*; семь водяными: *ġ*, *z*, *k*, *ṣ*, *q*, *ṭ* и *ġ*; и семь — земными: *ḍ*, *h*, *l*, 'ayn, *r*, *ḥ* и *ṣ*.

Латинский алфавитный порядок соответствует следующим числовым значениям букв:

<sup>1265</sup> *Aḥmad b. 'Alī*. Cp. GAL, I, 497 f.; *Suppl.*, I, 910 f. На дату смерти, указанную в GAL 622 [1225], как представляется, нет лучшего авторитета, чем *Hajjī Khalīfah*. *Kaṣf az-zunūn*, IV, 75. Печатное издание *Šams al-ma'arīf* ал-Буни (al-Kahīra, 1921/1903), по-видимому, воспроизводится по книге 1291/1874. Мистическая родословная ал-Буни (IV, 103) так же предлагает, что он жил в конце XIII в. (VII в. хиджры). Однако существует рукопись одной из его работ, хранящаяся в Берлине, № 4126, датированная 669. Таким образом, он, вероятно, жил в тринадцатом столетии. Вместе с тем, явное отсутствие влияния на ал-Буни религиозного философа Ибн Араби не исключает расцвета суфийского мистика в более поздний период.

<i>a</i>	1	<i>y</i>	10	<i>q</i>	100
<i>b</i>	2	<i>k</i>	20	<i>r</i>	200
<i>ğ</i>	3	<i>l</i>	30	<i>s</i>	300
<i>d</i>	4	<i>m</i>	40	<i>t</i>	400
<i>h</i>	5	<i>n</i>	50	<i>ṭ</i>	500
<i>w</i>	6	<i>s</i>	60	<i>ḥ</i>	600
<i>z</i>	7	<i>'ayn</i>	70	<i>ḍ</i>	700
<i>ḥ</i>	8	<i>f</i>	80	<i>ẓ</i>	800
<i>ṭ</i>	9	<i>d</i>	90	<i>ğ</i>	900
				<i>š</i>	1000

В свою очередь, на Востоке для 60 используют букву *s*; для 90 — *f*; для 300 — *š*; для 800 — *d*; 900 — *ḥ*; и для 1000 — *ğ*.<sup>1266</sup>

Некоторые богословы полагали, что секрет магической деятельности, лежащий в письменах, был в их количественной пропорции. Буквы алфавита указывают на числовые значения, которые по соглашению и их природе принимаются как им присущие, т. е. у каждой буквы было свое и только свое число. Таким образом, взаимосвязь между самими буквами существует как результат взаимосвязи их числовых значений. Например, можно говорить о связи между *b*, *k* и *r*, потому что все три из них указывают на двойку в разных положениях. Буква *b* указывает на два в единицах, *k* указывает на два в десятках (20), а *r* указывает на два в сотнях (200). Или существует особая связь между указанными буквами с *d*, *m* и *t*. Последняя группа букв обозначает четыре, а доля от четырех до двух — от двух до одного. Есть волшебные квадраты для слов, равно как есть они и для чисел. Каждый набор букв имеет свой особый магический квадрат, который подходит ему как с числовым значением цифр,<sup>1267</sup> так и с числовым

<sup>1266</sup> Kraus. II: 223f.

<sup>1267</sup> Возможно, Ибн Халдун размышляет о квадратах, сконструированных таким образом, что общее количество чисел во всей фигуре представляло числовое значение какого-либо слова, такого как Аллах. Или, возможно, слово «адад» в *адад аш-шакл* является излишним и ошибочным, и тогда *шакл* «символ» относится к целым словам, ибо именно они использовались при построении магических квадратов.

значением букв. В силу связи между буквами и числами магия, основанная на магических буквах, сливается с магией чисел.

При этом ал-Буни замечает, что «не следует думать, будто с помощью логических рассуждений можно получить тайну письмен; к этому можно прийти только с помощью видения и божественной помощи».<sup>1268</sup>

Верблюды. Источники позволяют судить о том, что древние арабы наделяли некоторых животных сакральными свойствами, при этом часть из них была одновременно объектом культа. Например, как отмечает Дамири, некое племя обожествляло белую козу; если ее съедал волк, ее заменяли другой.<sup>1269</sup> Тайиты создали культ черного верблюда. Бану Ий'ад также поклонялись священной верблюдице: «во время народных бедствий все племя полностью полагалось на ее (указующее) поведение».<sup>1270</sup> Бану Бакр обожествляли молодого верблюда.<sup>1271</sup>

По Корану, верблюдица была ниспослана арабам племени *ṭamūd* (К 7:71).<sup>1272</sup> Со временем ситуация с поклонением верблюду изменилась, причем кардинально. То, что верблюд считался хтоническим животным, можно заключить из слов Ибн Кудамы, передающего слова Пророка: «Не молись в загоне для верблюдов: это — сатанинское место».<sup>1273</sup>

В другом месте предупреждается, что ритуальное омовение (*wuḍū'*) сводится на нет касанием, поеданием мяса или питьем молока верблюда.<sup>1274</sup> Ибн Таймийа еще более категоричен: «Верблюды рассматриваются знатоками канонического права как демонические сущности. Они демоны, происшедшие от демонов, и

<sup>1268</sup> *al-Būnī* 2001, 98.

<sup>1269</sup> *Ḥan*, 80.

<sup>1270</sup> *Lammens*, 80.

<sup>1271</sup> *Ḥan*, loc. cit.

<sup>1272</sup> Этой легенде, имевшей древнее, бедуинское происхождение, посвящает несколько строк Зухайр. По этому преданию, повторенному в Коране, к племени самуд явился пророк Салих с проповедью единобожия, и в виде доказательства своей миссии привел самудянам священную верблюдицу, наказав ее беречь. Однако «самый злосчастный из самудян», Кидар б. Салиф по прозвищу Ахмар, т. е. «фрыжий», зарезал верблюдицу, за что племя самуд было стерто с лица земли. О Салихе и самудянах см.: также; *al-Kisa'i*, 117-128.

<sup>1273</sup> *Ibn Qudama*. 1: 67.

<sup>1274</sup> *Ibn Qudama*. 1: 187 и 190.

в то же время утверждается, что в их горбе прячется злой дух. Верблюд заражает все, с чем входит в контакт».

Вот почему, считает автор, совершенно обязательным является очистительный ритуал после употребления верблюжатины или даже прикосновения к мясу верблюда, ибо в противном случае демоны перейдут к этому человеку.<sup>1275</sup> Причисление верблюда к священным животным было бы для мусульманина того времени непонятно.

---

<sup>1275</sup> Цит. по: *Laoust*, 25f.



## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

*И. И. Надиров. Джахилийя и ислам: очерк демонологии.*

Монографический труд представляет собой исследование по условной типологии и классификации демонов Аравийского региона и некоторых окрестных территорий, населенных арабским населением, и посвящена духам, шайтанам, ангелам и демонам, прежде всего джиннам, как неотъемлемой части мусульманской веры, вера в которых берет начало во времена, задолго предшествовавшие появлению ислама из многих источников. По существу, слово джинн не обозначает демона в том смысле как его понимает греческая мифология (*daimōn*), видевшая в нем существо, способное внушить человеку то или иное состояние или ощущение; демоны в христианстве превратились в исключительно зловредных существ. Вера в джинов имеет свои исторические корни не только в пустынях Аравии, но, по всей вероятности, является отголоском предшествующих ритуалов и культов, связанных с охраняемыми божествами, призванных защищать и оседлых жителей, и бедуинские племена. Вместе с тем, многие черты джинов говорят о том, что это явление тесно перекликается с иностранными верованиями в близких духов и существ (Сатан, дьявол и дэв).

Работа анализирует подробную дискуссию феномена джинов среди арабов и обращается к древнеарабским верованиям и культам охраняющих и защитных божеств набатеев, пальмирян и хатрийцев. Книга преследует две основные цели. Первая рассматривает истоки феномена джинов и свидетельства знаний о них в контексте доисламских верований. Второй, сопутствующей задачей исследования является показать религиозную и социальную значимость явления «джинны» в раннем, средневековом и нынешнем исламе. Анализ существ шайтан и Иблис также занимает важное место в работе, опираясь на сравнение их с близкими сверхъестественными существами в христианстве и иудаизме.

Научный анализ некоторых терминов позволяет, как мы полагаем, создать новые связи в развитии религиозных переживаний племен Аравии накануне ислама. Дается характеристика взаимосвязи демонологии с особенностями эсхатологических представлений того времени. Вместе с тем, обстоятельно рассматривается и такой вопрос, как переоценка роли демонических сил с приходом ислама. Вниманию читателя предлагаются разнообразный материал по хадисам, народным обычаям, фольклору, пословицам и историям, связанным с джиннами и глубоко проникшим в культуру и сознание местного мусульманского населения; они до сих пор бытуют в народной среде.

Стремясь к научной полноте анализа, автор сначала рассматривает иудейские и христианские источники слов *Gadd* и *GNY* — а это, в свою очередь, потребовало обращения к Писаниям. Тестаментарные термины, связанные с явлениями, близкими джиннам, были известны арабскому населению джахилии и составляли единое целое с местной историей. Многие заимствования, равно как и их источники можно отследить и по характеристикам самих джиннов, и по некоторым эсхатологическим деталям (змея Сатана, рога, гора Каф и т. п.). При подобной характеристике сверхъестественных персонажей следует помнить и о синкретизме, и о контаминации мифологических участников.

Ислам сохранил веру в джиннов посредством конверсии *джинновой* религии таким образом, что она получила способность дожить до наших дней без значительных изменений. Новое толкование явления, предложенное Кораном и хадисами, представляют джиннов лишенными сверхъестественных знаний, которыми они снабжали ранних *кахинов* и *шаиrow*, ибо место джиннов заняли, по воле Аллаха, ангелы *малаик*. Боги язычников были низложены, а те, кто остался, превратились в демонов и приобрели отрицательные качества. В Коране гении (*ġinn*) и демоны (*šayāṭīn*) иногда подаются как существа одного порядка. Несмотря на общую тенденцию, согласно которой джинны суть злые духи, в исламе не столь уж редко и положительное

восприятие этих существ и их действий, что коренным образом отличает мусульманство от религий Ветхого и Нового заветов.

В отечественной научной литературе к демонологии древних арабов обращались лишь эпизодически: в данной области вышло несколько статей и одна монография, посвященная мусульманским представлениям об ангелах и джиннах (Т. Налич). Последняя работа оставляет много вопросов, поскольку основана на представлениях лишь нескольких исламских авторитетов.

Предлагаемая монография И. И. Надирова обнимает значительный пласт информации, касающейся духовных переживаний доисламских арабов Пальмиры, Хатры, Сирии и Набатеи. Термин GNY' бытовал в арабизированной Сирии и Северном Ираке, в то время как эквивалентный ему теоним 'LN' был в ходу в таких городах как Пальмира и Хатра, где языком просвященного населения был арамейский. Оба термина, как и многие другие, относящиеся к пантеону данного региона, получили эпиграфическую оценку в одной из предыдущих работ автора (Надиров 2009). Концепция джиннов была важной в Северной Аравии и относилась не к духам, а к охраняемым божествам и покровительствующим богам.

Кроме того, одной из задач исследования было дать разнообразные представления о джиннах, ангелах и других сверхъестественных существах в доисламских культурах арабов, а также ознакомить читателя с малоизвестными фактами происхождения разнообразных демонических сущностей, представления о которых все еще заполняют фольклор ближневосточных народов.

Мир духов в исламе более разнообразный, нежели в иудаизме или христианстве, где они, по преимуществу, либо плохие, либо хорошие: между ними нет существ смешанного характера. Автор подчеркивает, что в исламе наиболее сложной фигурой такого типа является джинн; эти существа, созданные из пламени, обладают свободой воли, и их считают частью паствы, для которой ниспослан Коран.

В книгу включены следующие главы: Охранительные духи до ислама (*Gadd* и *Gny'*; Этимология слова джинн); Демография джиннов (Обиталища; Численность демонов и продолжительность

жизни); Концептуальные отличия джиннов в исламе (Джинны и ангелы: сущностные параллели. Харут и Марут; Сатан, аш-Шайтан и Иблис; Виды джиннов; Правители джиннов); Проявления джиннов («Джинн в бутылке»; Воплощения джиннов в виде животных; Цветовые различия джиннов; Карин и карина); Одержимость и экзорцизм (с описанием инкарнации джиннов и их позднейшего изгнания). К основному тексту прилагаются три дополнительные статьи, связанные с темой работы, иллюстрации и таблицы, а также указатели и библиография.

Монография представляет собой третью объемную работу И. И. Надирова, посвященную бедуинским источникам ислама, в числе которых «Ритуалы джахилии в исламе» (СПб, 2014) и «Джахилия и ислам: очерк теонимии» (СПб, 2015). Книга рассчитана для образовательных целей и ориентирована на студентов и исследователей в области богословия, филологии и истории культуры, а также религиоведения.

# ПРИЛОЖЕНИЯ

## 1. О ДЕМОНОЛОГИЧЕСКИХ ПАРАЛЛЕЛЯХ МЕСОПОТАМИИ И АРАВИИ

Смысл древнеарабской обрядности и мифологических мотивов, родиной которых считается Аравия, во многом способен прояснить месопотамский символизм. Так, представления о древнеарабской богине ал-'Уззе (ар. «могущественная») обнаруживают целый ряд сходных с древней демоницей Лилит черт.<sup>1276</sup> Причем общедоступная парадигма сравнения в данном случае усиливается и современными представлениями, показывая, как развивался миф о Лилит и какими неожиданными путями дошел до наших дней.<sup>1277</sup> Имя Лилит восходит к шумерскому через вавилонско-ассирийское *лилиту* ('дух ветра') и обозначает одну из трех сущностей, упоминаемых в вавилонских заклинаниях. Но еще прежде, в XX веке до н. э., ее, вероятно, знали как Лиллейк, судя по шумерской табличке из Ура с записью эпоса «Гильгамеш, Энкиду и нижний мир», который иногда включается в эпос «О все видавшем...» в качестве таблицы XII.<sup>1278</sup>

---

<sup>1276</sup> Лилит (Ис. 34: 14; слово признается скорее происходящим от шум. *lil*, "воздух, ветер; призрак, дух", чем от евр. *layl(ah)*, "ночь") — представлялась первоначально как суккуб, сожительствующий со смертными, однако в известной магической формуле из Арслан Таша (см. вклейку, рис. 9) она называется демоном, ворующим детей. Этот позднейший дериват ее качеств сохранился за ней в позднейшем фольклоре.

<sup>1277</sup> В свое время высказывалось предположение, что Лилит — не собственное имя, а коллективное, обозначающее женских демонов в целом. Однако данная гипотеза основана на условии, что восходит к слову *'dil* во всех семитских языках, — «ночь, ночной». С. Гурвиц считает ее «совершенно ложной» (*Hurwitz* 1980).

<sup>1278</sup> См. вклейку, рис. 10.

Там она — дева ('дева белозубая, сердце беззаботное'), живущая в стволе дерева *хулуту* (вероятно, речь идет об иве), за которым ухаживала богиня Инанна (тождественна аккадской богине Иштар и, возможно, угаритской Анат). Но в иудейской традиции более принята другая этимология, соотносящая *Лилит* с *лайлá* (לַיְלָה — 'ночь'); поэтому она довольно часто появляется как волосатое ночное чудовище, как, кстати, и в арабском фольклоре.<sup>1279</sup>

Начнем сравнение Лилит и Уззы с того, что для обеих богинь было характерно наличие крыльев, что говорит о вездесущности. Наряду с двумя другими арабскими доисламскими богинями Аллат и Манат, 'Узза описывается как «возвышенный журавль» заступничества, предстоятели перед тронем Аллаха.

У Него — сад прибежища. Когда покрывало лотос то, что покрывало, не укрывалось его зрение и не зашло далеко: он действительно видел из знамений своего Господа величайшее. Видели ли вы Аллат, и ал-'Уззу, и Манат.— третью, иную? (К 53:15–21) (Они — возвышенные журавли, на чье заступничество следует уповать).<sup>1280</sup>

Лилит изображается в шумерской легенде женщиной, превратившейся в птицу и улетевшей от преследовавшего ее князя; на вавилонских скульптурах это крылатая обнаженная женщина, а в еврейской мифологии описывается как та, что, вымолвив непроизносимое имя Бога, улетела на волшебных крыльях.<sup>1281</sup> Согласно Ветхому Завету (Зах 5:5–11), Дочери Лилит тоже

<sup>1279</sup> Согласно В. В. Емельянову в его предисловии к «Ассирийской магии» Шарля Фоссе, «Юноша и девушка-*лилиту* — демоны, в имени которых заключена игра слов из разных языков. По-шумерски *лил* означает «воздух, ветер; дух, призрак», по-аккадски *лилу* — «ночь». Отсюда и смесь представлений: демонов этого рода считали ночными привидениями. Вероятно, их можно сопоставить со славянскими зложными покойниками — то есть с людьми, умершими неестественной смертью и раньше срока. Во всяком случае, они всегда отличаются от *гадим* — обычных духов умерших предков (хотя и для последних характерны необычные случаи смерти). Вполне возможно, что люди, превратившиеся в духов *лил*, при жизни были безбрачны и не оставили потомства. Так можно объяснить склонность мужчин-*лилу* вступать в связь с земными женщинами (причём от этих связей у них рождаются либо уроды, либо такие же демоны)». По мнению Томпсона, *lilitu* — ж. р. от *lilii* «призрак» (Thompson 1904).

<sup>1280</sup> Tab. 1: 146. Позднее окончание данного аята было исключено из текста ввиду его «сатанинского» характера.

<sup>1281</sup> Grave, Patai, 65–69.

крылаты: «Затем ангел, говоривший со мной, выступил вперед и сказал так: «Посмотри и увидь то, что обнаружится». Я сказал: «А что это будет»? Он ответил: «Появится корзина». И еще добавил: «Это их зло, что на всей земле». Затем открылась свинцовая крышка, а там оказалась сидящая в корзине женщина! Ангел сказал: «Это Зло». И вот, он затолкал ее назад в корзину, и плотно закрыл свинцовую крышку на корзине. Затем я увидел двух женщин, что вышли вперед. Ветер раздувал их крылья; их крылья напоминали аистины, и они подняли корзину между небом и землей. Тогда я сказал ангелу, говорившему со мной: «Куда понесли они корзину?» Он ответил: «В землю Шинар, чтобы сделать дом для нее, а когда все будет готово, они установят эту корзину в его основании».

По некоторым толкованиям, к VII в. до н. э. Лилит превращается в крылатого сфинкса, как показано на финикийском амулете, найденном в северосирийском Арслан-Таше<sup>1282</sup> (см. Рис. 10 вкладки). На ее корпусе сохранилась арамейская надпись:<sup>1283</sup>

О летящие (*l'pt*) в темных покаях,  
Убирайтесь (*'br*) тотчас (*p'm p'm*), о ночные демоны (*ll n*)!<sup>1284</sup>

Эти строки из заклинания, которое использовалось для защиты женщин от осложнений при родах, должны, очевидно, свидетельствовать, что к VII в. миф о Лилит уже приобретает свои главные черты, в том числе и детоубийцы, что воплотилось спустя 2000 лет в каббалическом иудаизме. Следует еще обратить внимание на то, что в названных амулетах, кроме «летящих»

<sup>1282</sup> Две строки (19-21 секции E) написаны на изображении сфинкса с телом и хвостом льва и лицом человека (без бороды, что можно признать и женским лицом): *Berlejung*, 23. Хотя есть мнение, что чтение устарело, поскольку имя Лилит не упоминается в тексте вовсе, а иконография совсем иная. Несмотря на это, гипотезу о связи амулета с Лилит поддерживают Фаус (*Fauth*, 239-241) и Реллих (*Röllig*, 48, 56f); против нее Фрей-Антес (*Frey-Anthes*, 187f).

<sup>1283</sup> Текст амулетов представляет собой «смесь» арамейских и ханаанейских слов.

<sup>1284</sup> Р. Мениль дю Бюиссон (*Mesnil du Buisson* 1939), Ф. Кросс и Р. Сейли (*Cross, Saley*, 42-49), а также А. Како (*Caquot* 1973, 50) все видят здесь арамейское *lln* «ночные демоны», хотя В. Ф. Олбрайт (*Albright* 1939, 7) второго *nu* не находит. К. Буттервек (*Butterweck*, 435-437) предлагает читать *ll wut* «день и ночь»; Деннис Парде (*Pardee*, 15-54) видит здесь *ll z* «эта ночь». См. также: *Mangum* 2016.

демонов, упоминаются и «душители» (*ḥnqt*); оба свойства относятся к месопотамской Ламашту.<sup>1285</sup>

И Лилит, и 'Узза обе были некогда травмированы ударом в область головы, что отчасти могло бы объяснить их деструктивное начало. В *Книге идолов* Ибн ал-Калби ал-'Узза описывается как получившая удар по голове камнем. «Повернувшись к женщине, он нанес ей удар, который рассек ее голову надвое, и она рассыпалась в прах. Затем он срубил дерево и убил его стража Дубайу, повернулся к Пророку и доложил о содеянном. Пророк сказал на это: «Это была ал-'Узза. Ее больше нет».<sup>1286</sup>

О Лилит в образе змея Эдемского сада также говорится, что его голова будет повреждена (*Быт* 3:15):

«И вражду положу между тобою и между женою и между семенем твоим и между семенем ее; оно будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить его в пятю».

Обе богини связаны с демоническими силами. Мужчинам Лилит представляется великой соблазнительницей, «сбивая их сердца с толку». Она заманивает их, отвлекая от жен, совершенно так же, как это делает *карина* в арабских преданиях. Лилит и Неама соблазняют сонных мужчин, спящих в одиночестве.<sup>1287</sup>

<sup>1285</sup> Следующее за ним слово, *'mr*, вызвало споры в научной среде. Р. Менильдю Бюиссон (1939) читает его как 'ягненок' и отождествляет всю фразу с арабской клаузулой *khānīq al-ḥamal* 'душитель ягнят', которая является одним из эпитетов *карины*, или арабского эквивалента Лилит. Данное прочтение нашло поддержку среди его последователей, в том числе В. Ф. Олбрайта, Ф. Кросса и Р. Сейли. Из более современных работ см.: Kutter, 236-261.

<sup>1286</sup> Asnām, 6. Лилит упоминается в свитках Мертвого моря, Алфавите Бен-Сиры, Книге Зогар. Испросив у Бога возможность рожать детей без участия мужчины, Лилит получает колдовское копьё. Частица тела Лилит, отсеченная этим копьём, становилась человеком. Этому противостояли ангелы, ежедневно убивая до 1000 ее детей.

<sup>1287</sup> Данная черта была не менее характерной для обеих демониц, наряду с удушением младенцев. Вавилонский Талмуд. Шаббат.151b. Иероним (*Hieronymus*. *Commentarii in Isaiam*, X, in cap. XXXIV, vers. 8 seqq.) сравнивал Лилит с греческой Ламией (Λάμια), ливийской царицей, которая была брошена Зевсом и у которой Гера погубила всех детей. И она стала мстить, отнимая детей у других женщин. От имени Ламии берут начало мифологические существа *ламии*, которые поедают человеческую плоть (как упыри), в частности, плоть детей, а иногда пьют человеческую кровь (как вампиры). В Таргуме Йов.1: 15 говорится, что Лилит была той самой демоницей, которая извела сыновей Иова.



Мифология приписывает Лилит и способность производить более сотни демонов в день.

Если полагаться на сведения Ефрема Сирина<sup>1288</sup> и Исаака Антиохийца,<sup>1289</sup> арабская богиня ал-'Узза олицетворяла у части населения Аравии и Сирии планету Венеру.<sup>1290</sup> Оба связывают Уззу с именем *Kaukabta* (букв. «звезда»), которым, как известно, сирийцы и евреи обозначали Венеру, например, *Иер.* 7: 18; 44: 17.<sup>1291</sup> Во-вторых, ее обряды очень напоминали оргии, посвященные Ашторет, Восточной Афродите, а также связывались с Белти(с).<sup>1292</sup> Кроме того, согласно Ефрему, ее изображали как женщину, вступающую в «полиандрические отношения».<sup>1293</sup>

В Аравии восход и заход солнца считались опасным временем, когда присутствует опасность и демоническая энергия. Ал-'Узза ассоциировалась с Венерой, но только той, что появляется вечером. В месопотамской Эдессе и пустыне Джазира почитался бог 'Азизу, который, как и ал-'Узза, имел воинственный аспект, особенно в роли Утренней звезды. Предшественник Солнца, в представлениях древних, был его охранником, а также авангардом каравана. Охранная функция также очевидна потому, что имена обоих упоминаются в клятвах и восходят к единому корню, обозначающему могущество. Ал-'Узза, равно как и другая воинственная богиня, Аллат, часто призывается при принесении клятвы; (ср. Арес для греческого населения).<sup>1294</sup> Боги войны вообще мыслились как призванные стать орудием мщения за

<sup>1288</sup> Op. Syr. 2, 457.

<sup>1289</sup> Is. Ant. I, 244, 246.

<sup>1290</sup> Rodinson, 16–17: «По представлениям древних аравитян, ал-'Узза считалась самой яркой *звездой* на ночном небе, Венерой».

<sup>1291</sup> О Венере есть интересное сообщение из манихейских источников, например CCAQ, 1904, V, 4, 170, 4 сл. (Weistock), где говорится о следующем: Юпитер ответствен за религию Заратустры, Марс — за религию язычников, Венера за религию арабов. Ср.: Keph 6; 33, 16 сл.

<sup>1292</sup> Ланд (Anecd. 3, 247); Прокопий (Pers. 2, 28): *узив*. В надписях Набатей 'Узза отождествлялась с Афродитой, но не с египетской Изидой. Вообще, по представлениям набатеев, Атаргатис — Афродита — Аллат виделась как единая богиня (Glueck, 353). Но хорошо известна идентификация 'Уззы-Афродиты с Изис в Делосе. Bruneau, 348.

<sup>1293</sup> Op. Syr. 2, 458.

<sup>1294</sup> См.: Nilsson, 515f.

несправедливость, отсюда и отведенная им роль при принесении клятв и речательств.

Имя Лилит встречается в Эпосе о Гильгамеше в II тыс. до н. э.<sup>1295</sup> в контексте с убежищем, расположенным на дереве. Лилит была вытеснена из своего убежища, дерева хулуппу (кедр?).<sup>1296</sup> Ниже описывается, как Инанна<sup>1297</sup> сажает дерево, и ее тоска по Лилит.

I (1.8.1.4) В то время было одно дерево, *хулуппу*, одно дерево, растущее на берегу чистого Евфрата, поливаемое водами Евфрата. Сила южного ветра выкорчевала его и обнажила его ветви, и Евфрат подхватил его и понес прочь. Там шла женщина, уважающая слова Ана: шла женщина, уважительно относящаяся к словам Энлиля, и взяла дерево и принесли его в Унуг, в пышный сад Инанны. Женщина посадила дерево своими ногами, но не руками. Женщина поливала его, используя ноги, но не руки. Она сказала: "Когда это станет роскошным стулом, на котором я смогу занять свое место?" Она сказала: "Когда это станет пышным ложем, на которое я смогу возлечь". Прошло и пять, и десять лет, выросло огромное дерево: кора его, однако, не расщеплялась. В ее корнях жила змея, на которую не действовали заклинания. На ее ветвях птица Анзуд выращивала своих птенцов. В его стволе устроило себе жилище привидение девушки, что смеется с радостным сердцем. Но плакала святая Инанна! <...> Тем временем Гильгамеш, услышав жалобы Инанны, решил ей помочь, как подобает истинному рыцарю. Он надевает свои доспехи, весящие пятьдесят мин, берет свой топор в семь талантов и семь мин, и убивает «не поддающуюся заклинаниям змею». Испуганная птица Имдугуд улетает вместе с птенцами, а Лилит разрушает свой дом и удаляется в пустыню. С помощью жителей Урука Гильгамеш валит дерево и преподносит его Инанне.<sup>1298</sup>

Выше уже говорилось о деревьях как об одном из типичных мест обитания демонов и бесов.<sup>1299</sup> Кроме Малика б. Анаса, примеры обожествления деревьев так же и среди мусульман встречаем у Йакута.

Ал-‘Уззу изгнали с дерева акация.

<sup>1295</sup> Согласно гипотезе В. Ф. Олбрайта и Т. Гастера, имя Лилит знали в Израиле уже в VII в. до н. э., и она сохраняла свои характеристики *Šedim* на всем протяжении существования еврейской традиции. См.: *Hurwitz*, 53-54.

<sup>1296</sup> Согласно шумерскому эпосу о Гильгамеше, Энкиду и загробном мире, Лилит жила в стволе космического дерева *huluppu*.

<sup>1297</sup> В шумерской мифологии богиня плодородия, плотской любви и распри.

<sup>1298</sup> См.: *Крамер* (пер.), 218, 247; шумерский текст по Луврскому каталогу (*Textes religieux Sumeriens* No. AO 5393: *Ene kurlutillaše*), № 10; однако ср. *Stucky*, 91-105.

<sup>1299</sup> См.: Прим. 1017.

<...> Сказал Ибн Аббас: ал-'Узза была демоницей, использовавшей в качестве жилья наиболее часто три дерева в долине Нахла. Когда Пророк захватил Мекку, он отправил Халида б. ал-Валида со словами: «Иди в долину Нахла. Там найдешь три дерева. Сруби первое». Халид пошел и срубил его. По возвращении Пророк спросил его: «Видел ли ты что-нибудь там?» Халид ответил: «Нет». Пророк приказал ему вернуться и срубить второе дерево. Он пошел и срубил. По возвращении Пророк спросил его во второй раз, «Видел ли ты что-нибудь там?» Халид ответил: «Нет». Тогда Пророк приказал ему вернуться и срубить третье дерево. Когда Халид прибыл на место, он обнаружил абиссинскую женщину с растрепанными волосами и руками, обнимавшими плечи, скрежещущую зубами.<sup>1300</sup>

Лилит и 'Узза обе ассоциируются со львами. В шумерской легенде о Лилиту, дошедшей до нас в древнееврейском переводе, богиня-демонница описывается как сопровождаемая двумя львами «в земле Атлен», которые, после того, как их убили, были оживлены ее слезами. В храме Лилит, что на юге Ирака, найден «Рельеф Берни» (The Burney Relief), который изображает богиню стоящей на двух львах.<sup>1301</sup>

Между тем, в набатейской Петра местом почитания ал-'Уззы был храм «Крылатых львов».<sup>1302</sup> Храмовая статуя богини напоминает нам те, что были найдены в Тайме и Рамме на юге, и это позволяют вновь говорить об ал-'Уззе. Об отождествлении ал-'Уззы и Афродиты говорит греко-набатейская билингва из Коса.<sup>1303</sup>

На дереве Лилит, как говорит легенда, живет змей или дракон. Прежде, чем дерево *халунну* выросло до полной зрелости, пришли три существа, чтобы сделать его своим домом: змей, птица Анзуд, и темнокожая дева Лилит.<sup>1304</sup>

<sup>1300</sup> Ибн, 5–6.

<sup>1301</sup> Найден в южном Ираке, в Храме Лилит. До 2005 г. находился в частной коллекции.

<sup>1302</sup> *Hammond*, 115–127.

<sup>1303</sup> *Levi della Vida*, 139–148; *Rosenthal*, 91, п. 4. Такую возможность не исключает и Ж. Старки: *Starcky* 1964, Col. 100.

<sup>1304</sup> Анзуд // Мифологический словарь, 672: «Пять лет прошло, десять лет прошло», дерево (*халунну*) подросло, но, когда Инанна захотела срубить его, оказалось, что это невозможно: в корнях дерева поселилась «змея, заклятий не ведающая», в ветвях свила себе гнездо гигантская птица Анзуд, в стволе устроила себе жилище Лилит». Согласно Ассирийскому словарю (*The Assyrian Dictionary*), *халунну* забирает силу детей.

Акация, жильё ал-'Уззы, описывается как место «серебряной змеи».<sup>1305</sup> Дерево *sittim* (акация, тамариск) прочностью подобно камню. Оно считалось символом бессмертия; листья акации напоминают языки пламени. У евреев тамариск — священное дерево Гофер, из него сделана Скиния (*miškan*) Завета.<sup>1306</sup> Акация издревле символизирует путь огненного духа, который поднимается от основания позвоночника к вершине черепа.

Оба божества ассоциируются с морем и морской водой. Согласно традиции, прибежище Лилит — у вод Красного моря: «Она прокляла Адама и убралась в свой дом у Красного моря». Бегство Лилит на Красное море напоминает о древнем поверье иудеев в то, что вода притягивает к себе демонов.

Ал-'Узза, главная богиня набатейских арабов, кроме характерной ассоциации с Афродитой,<sup>1307</sup> связывается с дельфинами и морем.<sup>1308</sup>

И Лилит, и ал-'Уззу народные верования связывают с женскими циклами. По преданию, Лилит, через посредство Слепозмея, занималась любовью с Евой и вызвала у нее регулы.<sup>1309</sup>

<sup>1305</sup> *Acacia xiphophylla*, известная как змеиное дерево.

<sup>1306</sup> Библейская энциклопедия архимандрита Никифора, 1892.

<sup>1307</sup> Культ ал-'Уззы засвидетельствован в Петре (RES 1088), Хауране (RES 2091), Босре и на Синае (CIS II 611, 1236). Как уже говорилось, ал-'Узза в качестве богини любви отождествлялась с Афродитой — идентификация, характерная и для арабского пантеона ранневизантийского периода (*Höfner* 1976, 475). В Греции этическая философия разделила божественные свойства Афродиты, признав в Афродите Урании богиню чистой, семейной любви, а в Афродите Всенародной (Пандемос) богиню свободной любви, сладострастия и похоти; но в Афинах гетеры почитали обеих. Что до арабских представлений, то здесь Урания была тождественна Аллат, о чем сообщает Геродот (III, 8), но сохраняется вероятность, что со временем эти функции богини также претерпели изменения и разделились, сохранив за Аллат небесные черты, а за 'Уззой — черты «народной», т. е. доступной любви.

<sup>1308</sup> Археологи обнаружили скульптурные изображения, указывающие на представления, связывающие дельфинов с этой богиней в ат-Таннуре, Хирбет Браке, Авде и Вади Рамме. В Петре было найдено кольцо с печатью, на которой изображена Владычица морей в короне верхом на дельфине. См.: *Glueck*, 516, Pl. 199c.

<sup>1309</sup> *Bacharah*, 'Emeq ha-Melekh 7 c-d. Книга «Долина короля», написанная Нафтали Бахара, является одним из самых ранних примеров учения раввина Ицхака Лурии, великого мастера Каббалы эпохи Ренессанса (*Patai*, 445).

«И Змея, Дева блуда, подстрекала и соблазняла Еву отраженным светом, который сам по себе является святостью. И Змея соблазнила святую Еву, и достаточно этого для того, кто понимает. Все это крушение произошло потому, что Адам, первый человек, вступил в коитус с Евой, когда у той был менструальный период, — а это грязь и нечистое семя Змея, который овладел Евой до Адама. Вот, вот оно перед вами: из-за грехов Адама, первого человека, и появилась на свет все упомянутые вещи. Ибо злобная Лилит, когда увидела силу его испорченности, окрепла в своей шелухе, и пришли к Адаму против его воли, и понравилась ему и родила ему много демонов и духов и *лилов*».<sup>1310</sup>

Дерево ал-'Уззы акация, символ бессмертия и вечного возрождения, и ныне ассоциируется в народе с регулами.<sup>1311</sup>

Далее, обе богини связаны с луной.<sup>1312</sup> Ал-'Узза же, по народным преданиям, пришла на Землю с Луны, хотя управляет Утренней (Вечерней) звездой Венерой.<sup>1313</sup>

<sup>1310</sup> В каббалических текстах можно найти сведения о Лилит, выступающей в виде инкуба, чтобы предаться любви с женщиной. Чета Самаэль (от евр. *sami* «слепой») и Лилит упоминается много раз в мидраше Зогар, в основном, без конкретного упоминания имени Лилит (например, «Самаэль и его супруга»), как руководители *sitra akra* («другой стороны», то есть зла). В греческом переводе Апокалипсиса Баруха (4: 9) говорится, что ангел Самаэль посадил виноградную лозу, и именно это привело к падению Адама. Поэтому-де Самаэль был проклят и стал Сатаной. Тот же источник рассказывает в главе 9, посвященной древней легенде о сжатию Луны, что именно ангел Самаэль принял форму змеи для того, чтобы соблазнить Адама (в более поздних талмудических версиях легенды данный сюжет был опущен). Кроме того, см.: *Dan*, 19–22 и *Scholem* 1974, 55–66. Гершом Шолем ссылается на Р. Исаака бен Йакоба ха-Кохена, следующего древнему мидрашитскому комментарию («Псевдо-Бен-Сира»), согласно которому Адам и Ева были первоначально единым творением, включавшим в себя оба пола, и лишь позднее разделились на мужчину и женщину. Так же и Самаэль с Лилит были одним телом, а позднее стали двумя близнецами. Мидрашитской темы об андрогинности Адама, которая раскрывается, в частности, в классических раввинистических толкованиях, касается Л. Гинзберг (*Ginzberg*, Vol. 5, 88. Note 42).

<sup>1311</sup> Истечение смолы акации часто рассматривалось как явление *menorahagia* матери-земли Геи (*Briffault* 2004).

<sup>1312</sup> После того, как Каин убил Авеля, Адам отделился от Евы на 130 лет. За это время Лилит и На'ама приходили к нему и родили от него демоническое потомство, ставшее «настоящим бедствием человечества» (Зогар 3: 76b–77a). О На'аме говорится также, что из-за ее красоты сыны Божии 'Аза и 'Азаэль сбились с пути, и она родила от них, и от нее пошли в мире злые духи и демоны (Зогар, Быт: 32). См. также: *Patai*, 454f.

При установлении заимствований в культовой сфере следует учитывать, что религия в древности являлась одним из главных элементов формирующегося этнического самосознания. В обществах, разделенных языковым барьером и различием религиозных систем и представлений, именно это самосознание являлось преградой для трансплантации идей.

Необходимым условием заимствований было проживание этносов в тесном бытовом соприкосновении, в условиях двуязычия внутри раннегосударственных образований; а фактором, обуславливающим религиозный синкретизм была ассимиляция одних этнических групп другими, сопровождающаяся соответственно восприятием их духовной культуры, более-менее модифицируемой этносом-акципиентом.

Таким образом, вавилонские и иудейские элементы в культе ал-'Уззы восходят ко времени расцвета культов Лилит, т. е. к VII в. до н. э., когда на магическом амулете из сирийского Арслан Таша (др. Хадату) последняя окончательно меняет свой вид на крылатую фигуру.

Любопытно, что с Лилит порой отождествляют историческую фигуру, царицу Савскую, причем последней отводится особое место в демонологии, – одной из цариц демонов. Такое отождествление впервые наблюдается в Таргуме,<sup>1314</sup> затем в Зогаре и последующей литературе.<sup>1315</sup>

<sup>1313</sup> Аллат, согласно относительно недавнему исследованию Сюзанн Кроне, предположительно была введена в Аравию из Сирии и были богиней луны. Если это верная интерпретация, то она соответствует лунному божеству Южной Аравии, называемому в разных местных верованиях Алмаках, Вадд, 'Амм или Син, с разницей только противоположности пола. В таком случае, гора Синай (ар. ж. р. от Син) было бы одним из центров поклонения этой северной богини луны. Ал-'Узза, как предполагается, пришли также с Синайского полуострова и были богиней планеты Венера. Как Луна и Вечерняя звезда были связаны на небе, так и Аллат и ал-'Узза были вместе в религиозных представлениях, и так же точно полумесяц и звезда соединяются на флагах арабских стран сегодня (*Finegan*, 192, 482–485, 492). В Сирии и Северной Месопотамии II–III вв. Аллат стала выделяться в отдельную богиню, возможно даже с функциями демиурга. См.: *Надиров* 2011, 1–14.

<sup>1314</sup> *Иов* 1.

<sup>1315</sup> См., например: *Scholem* 1948, 160–72. Возможно, здесь сыграло свою роль то, что у царицы Савской были, по легенде, волосатые ноги, характерные для волосатых *шедим* и *лилин*.

Следующим аспектом сравнения является материнский. В древности культ Матери носил почти универсальный характер. Так, в буддизме и даосизме Мать олицетворяет пассивный статический принцип, мудрость, реализацию и блаженство, и изображается с лотосом и открытой книгой как главными ее атрибутами. В ее полезном, питающем и творческом аспектах она *Magna Mater* или Изида, Хатхор, Кибела, Иштар, Лакшми, Парвати, Тара, Гуаньинь, Деметра, София, Мария, озаренная Солнцем и попирающая ногой Луну. Как обольстительница и душегубка она — Астарта, Кали, Дурга, Лилит, Геката, Кирка, черная дева с волосами-змеями.

Для 'Уззы это подтверждается характером ее почитания в Набатее. Так, в Хауране<sup>1316</sup> и в Петре (изображение на молитвенной нише Аллат-Атаргатис)<sup>1317</sup> 'Узза трактуется с некоторыми чертами Матери-богини.<sup>1318</sup> Представления об ал-'Уззе как о великой матери-богине нашло отражение в более позднем источнике<sup>1319</sup>. В мекканском святилище Бусс (Buss) богиня изображена в виде прямоугольной стелы (См. вклейку, рис. 11).

Ранними указаниями на эту традицию можно считать фигурки богини с ребенком из коллекции набатейских терракот.<sup>1320</sup>

Кроме ал-'Уззы, черты Лилит можно найти и в других арабских демоницах, таких как Карина, Таби'а или Умм ас-Субйан («Мать грудных детей»).

В арабском фольклоре карина упоминается как ведьма-детоубийца. Она играет роль «тени» женщины, а соответствующий мужской демон, карин, является «тенью» мужчины. Если женщина вступают в брак, ее карина выходит замуж за карина мужа. Когда женщина становится беременной, карина вызывает у нее душевную смуту, стараясь занять ее место, либо вызвать выкидыш, ударив женщину. Карина будет постоянно пытаться сеять раздор между женщиной и ее мужем, и играет роль разрушителя брачных отношений, сродни одной из ролей Лилит в еврейской традиции.

<sup>1316</sup> CIS II 185. При этом чтение 'm / 'lhy' «мать богов» не принято рядом ученых.

<sup>1317</sup> См.: Dalman. No. 149, fig. 681.

<sup>1318</sup> Krone, 339–342.

<sup>1319</sup> Epiph. Panarion 51, 22, 9–11.

<sup>1320</sup> Parlasca, 127–8, Fig. 139–40.

В современном Ираке до сих пор сохранились верования в женских джинний, которых можно перечислить: *s'iluwa*, *deyu*, *dami*, *se'ir*, *tantal*, *tabi'a*, *umm es-sabyan* и *qarina*.<sup>1321</sup> Вероятно, последние три, с некоторыми произносительными вариациями, являются разными проявлениями одного и того же существа, аналогичного Лилит.

Легенды, связанные с Лилит, представляют собой частью греко-византийские, частью еврейские тексты.<sup>1322</sup> Они получили широкое распространение, как показывают коптские, эфиопские, армянские и сирийские предания. Но эти предания достигли и запада, и стали бытовать в новогреческом, южнославянском и русском фольклорах. В то же время было бы ошибкой относить распространение этих мотивов только к их миграции. Сама манера их изложения, в определенном смысле примитивная, приводит к мнению, что мы, вероятнее всего, имеем дело с архетипическими мифологемами, образовавшими целую группу ответвлений в результате сюжетной миграции.

Согласно древним мистическим преданиям евреев, Лилит бессмертна, и прекратит свое существование только в День Страшного суда.<sup>1323</sup> Подобных демонов считали ночными привидениями, наряду с *gadim*, духами умерших предков. Отличием между ними было то, что *gadim* относились к душам людей, умерших естественной смертью, в то время как *лилит* — только к убитым, т.е. умершим в результате насилия.

В еврейском мистицизме также отражено ее первое появление в роли женщины-соблазнительницы.<sup>1324</sup>



‘Узза упоминается и в иудаизме. Так, в иудейской и христианской традициях это имя использовалось для

<sup>1321</sup> *Stevens*, *passim*.

<sup>1322</sup> Исторический иудаизм не свободен от элементов многобожия, что выражается в почитании богинь и наличии культа богини-матери. См.: *Patai*, 16, где показано, что иудеи почитали таких богинь как Ашера, Лилит, *херувим* в храме Соломона, и *Шехина*.

<sup>1323</sup> *Zohar* 55a.

<sup>1324</sup> *Caster*, 1008.



альтернативного обозначения ангела Метатрона в *Сефер ха-хешек*. Это имя всплывает и при упоминании серафима Семейазы, а так же ангелов-хранителей Египта (Рахаб, Мастема и Дума), изводивших евреев во время исхода.<sup>1325</sup> По легенде, Семейаза поддался искушению Иштахара и выдал заветное имя Бога. За это он был заживо сожжен и повешен вверх ногами между небом и землей в виде созвездия Ориона.<sup>1326</sup> В Третьей книге Еноха, а также в *Зохаре* он — один из падших ангелов, наказанных за сожительство со смертными женщинами и за порождение ими *анаким*.<sup>1327</sup>

Наконец, 'Уза отождествляется с именем *Абези Тивод* («отца, лишённого мудрости»), которое в раннем иудейском предании используется как другое имя Самаэля и Мастемы для обозначения могущественного духа, разделявшего власть в Египте с Рахабом и, в конечном счете, не позволившего Моисею утонуть в Красном море.<sup>1328</sup>



Деградация месопотамских духов Шеду и Лилит, некогда облеченных божественной властью, но выродившихся в народных поверьях в бесплотные и злобные сущности, прослеживается достаточно ясно по материальным памятникам Ближнего Востока и Передней Азии.

Весьма вероятно, что ветхозаветное имя бога אֱלֹהִים — «могущественный», — было семантически связано с арабским *sāyyid* «господин». Впрочем, позднее в арамейском, сирийском и еврейском языках данное слово постепенно приобрело другое значение — «демон». Негативный характер данного понятия отмечается в надписях из Кипра<sup>1329</sup> и Пальмиры;<sup>1330</sup> в Пешитто ܐܠܝܢܐ переводится как δαίμων (Лк. 8, 29) и δαίμονιον (Мф. 17, 8). Равным образом, в пехлевийском 𐭮𐭲𐭩𐭬, используемом для перевода

<sup>1325</sup> Davidson, xiii, xxiv.

<sup>1326</sup> Ibid, 301.

<sup>1327</sup> Ibid, 18, 65.

<sup>1328</sup> Ibid, 4.

<sup>1329</sup> CIS I, 86a, b.

<sup>1330</sup> DISO, 292.

зендского *daêva*,<sup>1331</sup> также скрывается отрицательный смысл, хотя здесь целесообразно сравнение и с 𐎠𐎡𐎹, для передачи которого используется 𐎠𐎡𐎹 (= перс. *div*).<sup>1332</sup>

Словом *šedīm* в Ветхом Завете именуются иностранные боги,<sup>1333</sup> но в большинстве переводов понимаются как «демоны» или «дьяволы».<sup>1334</sup> Слово *šed* было распространено очень широко и восходит, скорее всего, к акк. *šedū* (шум. *aladū*). В Вавилоне *шеду* почитали как хтоническое божество, в облике быка, но с бородатой человеческой головой: идеограммы для обозначения быка и *шеду* одинаковы. Ассирийские *шеду* («охранители врат») повторены в персепольских изображениях Пропилей Ксеркса. Между тем, этой же идеограммой обозначался и повелитель подземного мира Нергал, почитавшийся и как владыка царства мертвых. Отсюда можно было бы сделать вывод, что *шеду* имели отношение к душам усопших.<sup>1335</sup>

Чета Шед-Лилит прошла через ряд смысловых трансформаций. Поскольку *шеду* изображался в форме крылатого быка, можно предположить, что, кроме хтонических, его наделяли и некоторыми духовными качествами. В шумерской мифологии женской противоположностью Алада была Кал, изображавшаяся в виде крылатой коровы, которой в Аккаде соответствовала Ламассу или Лама. Вместе с тем, в отличие от злого Шеду, Лама всегда считалась добрым и помогающим существом. В Ассирии Шеду и Ламассу почитали как охраняющих ассирийский народ богов, и

---

<sup>1331</sup> В Ираке бытует верование в *деви*, грубого демона, обитающего на деревьях и в пустынных местах. Он и его женская особь — частые персонажи народных сказок (см. *Stevens*). Имя, надо полагать, представляет собой местную передачу персидских понятий *devs* или *divs* (джиннов). По народным поверьям, эти демоны способны летать на большие расстояния и могут принимать разную окраску: чаще всего черную, красную или белую.

<sup>1332</sup> Таргум в толковании Пс. 106: 37 именует *šedīm* (שְׂדִיִּים) не иначе как *mezikiya* (מְזִיקִיָּא) «зловредные», т. е. демоны. В *Saadīyya* для передачи *шедим* в этом месте, равно как и в Вм. 32: 17, используется *al-šayāṭīn*. Pesahim 110 называет *šedīm* «потомками змей». Иероним переводит *šedīm* как *daemones*.

<sup>1333</sup> Пс. 106: 37; ср. I Кор. 10: 20.

<sup>1334</sup> Вместе с тем, во Вт. 32: 17 оригинальность автора проявляется в использовании слова *šedīm* для передачи понятия «боги».

<sup>1335</sup> *Langdon*, 358f. Обращает на себя внимание тот факт, что в преданиях потомство Лилит называется *лилим* или *шедим*.

при Ассурнацирпале и Асархаддоне в них видели защитников царского дома.

Внимание привлекает расходный список, найденный в кипрской Ларнаке,<sup>1336</sup> где дважды фиксируется словосочетание *le'elin ha-šed*. Как видим, перед нами свидетельство того, что полидемонизм и политеизм были слиты в единое целое неопределенно долгое время.<sup>1337</sup>

Но после включения в вавилонский пантеон Шеду и Лимассу (Ламашту) положительные характеристики обоих богов постепенно исчезли, и их уже рассматривали только как демонов. Ламашту представлялась львиноголовой демоницей. Еще более драматичная трансформация Лилит происходит в иудаизме, где ее божественный статус довольно быстро уступил место бесплотному духу. Ламашту превращается сначала в великую и ужасную мать-богиню, и эта роль со временем передается Лилит, став одним из двух ее аспектов. В магических гимнах Ламашту именуется именно Лилит, но также Галлу или Гиллу. Последнее имя в форме *Гиллудес* (γῑλλυδης) до сих пор используется в современной Греции для обозначения женского демона, похищающего<sup>1338</sup> и убивающего детей.<sup>1339</sup>

---

<sup>1336</sup> CIS I, 86a, b, 3.

<sup>1337</sup> В Пальмире II–III вв. термином *GVY'* обозначались божества арабизированных степей и пустынь Сирии, в то время как его эквивалентом в оседлых регионах, таких как Пальмира, где было сильно арамейское культурное влияние, было 'LH' «боги». Как показывают Ж. Старки и Д. Шлюмберже, арабское понятие «джинн» было чрезвычайно важным для Пальмиры. Отмечается и тот факт, что данная концепция относилась не к духам, а к божествам (*Seyrig-Starckey*, 256; *Schlumberger*, 220).

<sup>1338</sup> Разумеется, в любой культуре есть версия существа, похищающего детей. У немцев это *der Grossmann*, у мексиканцев – *la Jorongo*.

<sup>1339</sup> *Schmidt*, 139. Характер душителницы у демоницы проявляется уже в древнеавилонском заклинании против Ламашту: *še-he-ru-tim hu-nu-qi ú-ha-an-na-aq* «Она душит младенцев» (YOS11, 20.11; *Cunningham*, 109). Ср. еврейские заклинания на вавилонском арамейском языке, предшествующие средневековому тексту «Алфавита Бен-Сиры» (700–1000 гг.). В языке поздних сирийских заклинаний эта характеристика душителницы (*hng'*) сохраняется. См.: AMB, B5: 6; *Winkler* 1931, 61f. В 1996 г. Криста Мюллер-Кесслер повторно опубликовала сведения о мандейской магической чаше из Йельской Вавилонской коллекции, исправив чтение и дополнив перевод текста. По новому переводу среди упомянутых четырех демонов названа *лилит* *Bguzan*, которая истерзала дом

## 2. ЧИСЛО «СЕМЬ»: СТУПЕНИ МИРОЗДАНИЯ

*Он устроил уровни мироздания и свод Свой утвердил на  
земле.*

— Амос, библейский пророк  
*Кто Господь семи небес и великого трона?*  
— Коран

*Вы будете переходить из слоя в слой.*  
— Коран

В исламе, как и в вавилонской и библейской космологиях, мироздание делится мусульманскими богословами на три главные части — небо, землю и преисподнюю. О сотворении неба в Коране сообщается, что оно было создано Аллахом в течение двух дней. Более поздние сочинения добавляют множество фантастических подробностей этого творческого акта. Согласно Корану,

«Аллах сотворил всякое животное из воды. Из них есть такие, что ходят на животе, и есть из них такие, что ходят на двух ногах, и есть из них такие, что ходят на четырех. Творит Аллах, что пожелает». (К 22:44)

Комментируя стих 11:9, где сказано об Аллахе, что «был его трон на воде», Бируни связывает его смысл с «теорией индийцев о существовании воды раньше всего сотворенного».<sup>1340</sup> Из данного айата понятно, какое значение придавалось в Коране воде, — воде, которую «Аллах низводит с неба» и на которой стоит его трон.

---

клиента (заказчика чаши), вступив в любовную связь как с мужем, так и с его женой; она же убила их детей, см.: Müller-Kessler, 194.

<sup>1340</sup> Бируни 1957–1987. Т. II, 215.

В Библии есть только отрывочные указания на организацию Вселенной, но при изучении этих указаний можно описать тестаментарную космологию в общих чертах. Авторы Библии полагали, что Вселенная состоит из трех основных подразделений — неба, земли и преисподней. Средняя составляющая, земля, представляет собой круглый диск, плавающий в океане.

Коран же говорит, что Аллах «тот, кто распростер землю» (К 13:3, а также в других местах) «ковром» (К 2:20) и «подстилкой» (К 78:6, 71:18). Арабы, равно как и греки эпохи Гомера, представляли континенты и острова на земле окруженными «Омывающим Океаном» (*al-Baḥr al-Muḥīṭ*), который, в свою очередь, ограничен грядой гор, называемых Каф (*Qāf*), охватывающих все наподобие кольца и усиливающих общую структуру. Что же касается размеров и протяжения земли, здесь мы должны сослаться на высказывание Пророка, что ширина ее (как и ее глубина) равна пути в пятьсот лет, двести из которых — преодоление моря, другие двести — пустыни, восемьдесят лет прохождение страны Яджуджа и Маджуджа (или Гога и Магога); остальное — для оставшихся тварей.<sup>1341</sup> Упомянутые выше горы Каф, опоясывающие Океан и представляющие собой барьер, идущий вокруг всей земли, описываются толкователями Корана как сотворенные из хризолита (зеленого турмалина), по зеленоватому оттенку неба (*al-Qazwīnī*). Согласно традиции, за этими горами находятся другие страны, одна из которых из золота, семьдесят из серебра, а семь из мускуса. Все они населены ангелами, и каждая простирается настолько, что в длину и в ширину занимает десять тысяч лет пути.<sup>1342</sup> Согласно Ибн ал-Варди, дальше них — твари, неизвестные никому, кроме Творца;<sup>1343</sup> горами Каф заканчивается наша земля, и никто не знает, что за ними. Они — главное обиталище джиннов.<sup>1344</sup>

<sup>1341</sup> Mekhūl, цит. по: *Ibn al-Wardī* 2008.

<sup>1342</sup> Ответы Пророка 'Абдаллаху б. Саламу, цит. в: *Ibn al-Wardī*.

<sup>1343</sup> Там же.

<sup>1344</sup> В иудаизме, согласно одному из небесных разделений, есть несколько уровней, т.е. мест обитания демонов, и здесь так же видны различия, о чем ясно свидетельствует Зогар. В то же время, в Зогаре встречается и такое словосочетание как «чрево великой пропасти» (*בֶּרֶךְ דִּתְהוֹמָה רַבָּה*), обозначающее место, где собираются сатаны в Шаббат, когда они лишены своей власти над миром. Согласно некоторым указаниям (Бахийя бен Ашер), демоны нашли приют и на Ноевом ковчеге, ведь иначе они бы погибли во время потопа. Ср. *Owadally* 2002.

Что касается вида преисподней, тут есть несколько вариантов. Ее представляли огромным драконом, пожирающим грешников (что было особенно типично для христианской иконографии), городом или домом, с вратами смерти. Библия позволяет достаточно четко проследить изменения представлений о преисподней с появлением мотива возмездия или награды. Термин «Шеол» используется в смысле подземного пристанища мертвых, и никому не дано избежать его после смерти. Термин «Геенна» используется в связи с посмертным наказанием грешников. В Библии небо — это опрокинутый над землей Железный купол. Над небесным сводом находится океан, проливающий свои воды на землю в виде дождя. Небо поддерживают горы, и на небе живет бог и его ангелы. По Новому Завету, число небес три.

По словам же талмудиста Иоханана бен Заккая, небес семь, и они располагаются одно выше другого. Каждое из небес имеет глубину, равную пути в 500 лет. Такова же дистанция между каждым из небес. На седьмом, наивысшем небе обитают фантастически громадные животные ростом в 4500 лет пути. Именно там помещается «престол славы», и праведные души обретают покой у его подножия. Согласно другому талмудисту, раввину Реш-Лакишу, Семь небес имеют названия. Нижайшее небо Вилон напоминает завесу, поднимаемую утром и опускаемую вечером. Ракия представляет собой твердь небесную. На небе Шехаким расположена чудесная мельница, мелющая манну небесную; именно ею, по библейской легенде, евреи питались во время своих скитаний в пустыне. На четвертом небе (Зебул) находится Небесный Иерусалим, с его храмом и алтарем. Пятое небо Маон — для ангелов. Шестое небо Махон для хранения снега, града, бурь и дыма. Наконец, на седьмом небе (Арабат), наряду с душами праведников и еще не родившихся младенцев обретаются Право, Справедливость, Добродетель; здесь же находятся особые хранилища росы, которой бог воскрешает мертвых.

Идея семи небес явственно проявилась и в исламе:

И установил Он (Аллах) из них семь небес в два дня и внушил каждому небу его дело. (К 41:11)

Первоначальная материя под взглядом Всевышнего будто бы превратилась в воду, которая, закипев, стала паром. По божьему

повелению сгустившийся пар образовал семь располагающихся одно над другим небес, «каждое глубиной, равной пути продолжительностью в 550 лет». Все семь небес (К 41:11, 23:88) имеют свое предназначение, свои цвет и качества, и населены ангелами соответствующих разрядов. У небес нет особых названий, в отличие от иудейских представлений. Первое небо в мусульманской мифологии считается источником грома и дождей. Второе небо состоит из расплавленного серебра, третье — из красного рубина, четвертое — из жемчуга, пятое — из червонного золота, а шестое — из сияющих сапфиров. На каждом из них живут славящие Аллаха ангелы. Наконец, седьмое небо заселено наиболее могущественными из них — херувимами, день и ночь рыдающими и стенающими перед богом, умоляя его помиловать заблудших грешников. На средневековых миниатюрах семь небесных сфер изображаются в виде семислойного свода, при этом каждому из слоев соответствует определенная планета.

Над седьмым небом — океан, над которым находится рай. Рай, сотворенный Аллахом из света, разделен на восемь ярусов.

Как и небеса, земля тоже делится на семь уровней.

Это же относится и к пандемониуму, интервалы между семью ярусами которого можно преодолеть за сто двадцать лет. В Коране существует несколько слов для обозначения ада, возможно, они дают представление именно об этих ярусах. Это *ġahannam* (ср. евр. *gehinnom*), *al-ġahim* (горящий пламенный огонь), *al-sa'ir* (полыхающий и пламенный огонь), *al-ḥutama* (уничтожающее пламя), *saqar* (обжигающее пламя), *laza* (бушующее пламя огня), *hāwiyya* (пропасть).<sup>1345</sup> Первый ярус ада — для лицемеров, второй — для египетского фараона и его слуг (мотив взят из Библии), третий ярус — для безбожников, четвертый — для чародеев, пятый — для христиан, шестой — для звездопоклонников. Седьмой ярус предназначен для мусульман-грешников. По мере перехода с яруса на ярус жар возрастает, однако на нижнем — холод, что, конечно же, дает облегчение страданиям правоверных грешников; к тому

---

<sup>1345</sup> Джаханнам (77 раз), ал-Джахим (23 раза) и Джалим (без артикля) (3 раза), ас-Са'ир (8 раз) и Са'ир (6 раз), Лаза — 70: 115, Сакар (3 раза), Хавиа — 101: 9, ал-Хутама — 104: 4.

же у них есть надежда после искупления своих грехов попасть в рай<sup>1346</sup>.

Мусульманские представления отразились в предании об аде, сохранившем название его самого нижнего яруса — Замхарира, особенностью которого является страшный холод. Холодные северо-западные ветры, дующие в зимнее время, издавна внушали арабам страх наряду с жарой и песчаными бурями. В сочинении Ибн Фадлана, секретаря Багдадского посольства 922 г. в Волжской Булгарии, при описании Хорезма говорится об области, где снег «падает не иначе как с порывистым сильным ветром», что вызвало у автора следующую ассоциацию: «не иначе как врата Замхарира открылись из нее на нас».<sup>1347</sup> В трактате XVII в. турецкого богослова Фурати «Сорок вопросов» одно из отделений джаханнама описывается как место, отличающееся крайним холодом,

«настолько сильным, что если бы хоть незначительную часть его неосторожно как-нибудь выпустить, то от него погибли бы все земные твари».<sup>1348</sup>

Наконец, у пребывающих в Раю мусульман-праведников есть возможность подойти к особому окну и заглянуть в преисподнюю, чтобы увидеть, как мучаются его враги.

<sup>1346</sup> *Архангельский*, 6–20. Несколько иной порядок слоев Ада и их назначение приводится в Книге 1001 ночи: «Аллах великий создал адского огня семь слоев, один над другим, и между каждым слоем тысяча лет пути. И первому слою он дал название Джаханнам и уготовил его для ослушников из правоверных, которые умерли без покаяния; а название второго слоя — Лаза, и уготовал он его для неверных. Название третьего слоя — ал-Джахим, и Аллах уготовал его для Яджуджа и Маджуджа. Название четвертого слоя — ас-Сайр, и Аллах великий уготовал его для племени Иблиса; название пятого слоя — Сакар, и уготовал его Аллах для переставших молиться; название шестого слоя — ал-Хутама, и уготовал он его для евреев и христиан; название седьмого слоя — ал-Хавия, и уготовал его Аллах для лицемеров. Вот каковы эти семь слоев» (Книга 1001 ночи, 5: 163).

<sup>1347</sup> См., например: *Ковалевский*, 123.

<sup>1348</sup> *Фурати*, 11, 20 (тат.). Здесь, вероятно, сказалось влияние исмаилитских представлений: исмаилиты жили в горных районах с суровым климатом и представляли ад как холодное место, кишасщее змеями. В то же время нельзя исключить и христианского влияния, согласно которому самый низ ада, девятый круг — ледяная страна, точнее ледяное озеро Коцит. Так, в XIV в. появляется знаменитая «Божественная комедия» Данте Алигьери, в которой Люцифер описывается как гигантский страж дороги к чистилищу в самой глубине ада. В этот круг обречены попасть предатели родины, близких, друзей. Ср. *Palacios*, 58.



Нельзя не отметить, что слова Рай и Ад употребляются в Коране одинаковое количество раз – 77.

Подобно небесам, каждый из ярусов рая имеет свое наименование и свои особенности. В Коране одно из обозначений Рая — «джанна», т. е. букв. «сад», однако, согласно более поздним источникам, он приобретает черты, сближающие его с небесным городом: в раю есть дома и улицы, в него ведут несколько ворот. Удовольствия, ожидающие там праведников, носят полностью чувственный характер: это наслаждение райской пищей и питьем, любовью небесных красавиц — гурий. Высшее блаженство ожидает тех, кто удостоен попасть на самый верхний этаж рая, ибо непосредственно над ним располагается трон самого Творца вселенной.<sup>1349</sup>

Прославляют Его семь небес, и земля, и те, кто на ней. (К 17:46)

В Коране постулируется многослойность мироздания, его многоуровневый характер. Что до символичности числа «семь» (а именно столько ворот ведут в ад – 15:44), кажется уместным предварить наше дальнейшее изложение космологических представлений древних арабов небольшим отступлением об этом числе общего характера, касающимся семитской мифологии.

Семь представляет собой сумму тройки и четверки, которые среди пифагорейцев, например, считались счастливыми числами. Вавилоняне и египтяне, как и некоторые другие древние народы, почитали семь священных планет. В еврейском языке глаголы **שבע** и особенно **נשבע** «клясться» буквально означает «подпадать под влияние семи вещей»; отсюда, возможно, и названы «семь овечек» в клятвенном договоре, заключенном между Авраамом и Авимелехом в Безр-Шева (*Быт.* 21:28). Здесь же можно вспомнить о семи днях Сотворения мира, семи днях недели, семи смертных грехах, семи грациях, а также семи возрастах человеческой жизни. Существует древнее поверье, что седьмой сын седьмого сына приобретет знатность. По иудейской традиции, каждый седьмой год — год отдохновения, а семь раз по семь лет дают Юбилейный

---

<sup>1349</sup> Небеса считались местом жительства Бога южными аравитянами: *rhmn* *dbmyn* «Милосердный, что на небесах» (СИН 542; СИН 543). Это, конечно, библейская реминисценция, которую можно связать с *Пс.* 2: 4: **יֹשֵׁב בַּשָּׁמַיִם** «Тот, кто живет на небе» (ср. *Пс.* 123: 1).

(у католиков Святой) год. Три больших еврейских праздника традиционно длились по семь дней, при этом между первым и вторым ровно семь недель. Левитские обряды очищения длились семь дней. В Балааме было семь алтарей, и в жертву приносилось семь тельцов и семь баранов. Нееман получил повеление семь раз окунуться в воды Иордана; Илия семь раз посылал слугу проверить, не пошел ли дождь. Навуходоносор, по легенде, находился в обличии зверя семь лет. Свадьба Самсона длилась семь дней; на седьмой день он открывает невесте тайну своей силы, его связывают семью жгутами, наконец, у него отрезают именно семь прядей волос. По библейскому выражению, Иисус изгнал из Марии Магдалины семь демонов.

Число «семь» всегда считалось магическим и мистическим.<sup>1350</sup> Его сакральный характер восходит к язычеству, о чем можно судить, в том числе, и по известному роману Апулея «Золотой осел» (напомню, что автор-нарратор был жрецом Исида). История, поданная как притча, повествует о посвящении жреца в сан, и в одном месте говорится о его ночном лицезрении образа богини на берегу моря:

«Без промедления, сбросив с себя ленивое оцепенение, я бодро вскакиваю и, желая тут же подвергнуться очищению, семикратно погружаю свою голову в морскую влагу, так как число это еще божественным Пифагором признано было наиболее подходящим для религиозных обрядов».<sup>1351</sup>

---

<sup>1350</sup> Немецкий журнал «*Die Gegenwart*» опубликовал недавно научную статью, посвященную значению числа семь, в которой, в частности, говорится: «Это число семь считалось священным не только всеми культурными народами древнего Востока и античности, но и высоко почиталось более поздними народами на западе. Астрономическая подоплека этого числа не вызывает сомнения. Человек, с незапамятных времён чувствующий себя зависимым от небесных стихий, везде и всегда ставил землю в подчиненное небу положение. Наиболее крупное и яркое небесное тело, таким образом, стало в его глазах наиболее могущественной силой; таковыми стали планеты. Со временем они превратились в семь божеств. Египетский пантеон включал в себя семь изначальных высших богов; финикийцы поклонялись семи *kabiris*; у персов Митра ездил на семи священных конях. Парсы верят, что семь ангелов сталкиваются с семью демонами, а семи небесным обителям противостоят семь нижних уровней (ср. мусульманскую уровневую структуру — *И. Н.*), ...семь богов часто объединялись в одно божество о семи головах. Весь горный мир подчинялся семи планетам; отсюда, почти во всех религиозных системах встречаются семь небес».

<sup>1351</sup> Апулей 2011. Гл. 11.

Связь числа семь и волшебного круга малоизвестна. В этом кругу размещены четыре квадрата, или стороны света, а также высота и глубина, сверху и снизу. Другими словами, имеется шесть направлений, а центр круга, т. е. исходная точка всех этих направлений, представляет седьмой элемент.

Ветхий завет, в начале Книги Бытия, придает числу семь совершенно определенное значение, говоря о религиозном происхождении семидневной недели (шесть дней сотворения мира +1). Это число выделяется и в новозаветном Апокалипсисе, где ведется речь о семи церквях Азии, семи подсвечниках, семи звездах, семи трубах, семерых ангелах пред троном господним, семи рогах, семи сосудах гнева, семи моровых язвах, семиглавом монстре и семиглазом агнце.<sup>1352</sup> Нельзя исключить, что такая интертестаментарная «гептамания» и стала источником двойственного отношения к числу семь в народном христианстве, где именно столько насчитывалось главных достоинств и столько же смертных грехов.

История могущества числа семь уходит вглубь веков: около 2500 г. до н. э. великий шумерский царь Лугуланнемунд выстроил храм богине Нинту в городе Адаб, с семью воротами и семью дверьми, с совершением семикратного жертвоприношения семи быков и овец. Мы не можем с уверенностью предполагать, в чем была причина столь частого использования древними именно этого числа, однако нельзя исключить, что здесь имелась связь с фазами Луны, которых в полном цикле из 28 дней было четыре (4x7). Древние верили, что циклы рождения и смерти, восхождения и нисхождения зависели от нарастающей и убывающей Луны. Мандеи, согласно их священным книгам, проводили свои мистерии у семи источников. Любопытно, что место, называемое арабами «семью родниками», упоминает и Страбон.<sup>1353</sup> Название

---

<sup>1352</sup> Benét's Reader's Encyclopedia 1987.

<sup>1353</sup> *Strabo*, xvi. 4. 24. Арабские источники также упоминают такие ключи, например, семь чудесных колодцев Тиверии (*Qazwīnī*, i. 193), и «воды Плеяд» (*thurayya*) в Дарии (*Yāqūt*, i. 924, iii. 588; *Bekri*, 214, 627); в Сирии было принято поить больного ребенка из семи колодцев, если были подозрения, что на нем порча: *Abela*, 106.

Асбамейских вод также связано с «семью водами» (ср. сир. *šab'ā tauā*) и получено от озера с семи бурлящих подземных ключах.<sup>1354</sup>

Число семь до сих пор сохраняет некий мистический оттенок. Нумерологическая традиция дошла до нас от средневековой христианской церкви, которая, в свою очередь, испытала влияние двух крупных интеллектуальных традиций: греческого пифагорейства и еврейской гематрии. Школа, основанная Пифагором в греческой колонии Кротоне (Италия) около 530 г. до н. э. была посвящена изучению геометрии, математики и астрономии, а также музыкальному экспериментированию. Так, например, именно этой школе приписывают открытие закона о музыкальных интервалах, которые можно представить в виде простых отношений целых чисел.<sup>1355</sup> Отсюда пифагорейцы пришли к выводу, что именно число есть ключ к Вселенной. Каковым бы ни был источник данной идеи, она ревностно отстаивалась школой и передавалась потомкам.

Что касается древних арабов, то я нашел только один пример употребления числа семь. В сафаитских надписях, относящихся к I–III вв., встречается следующее выражение

(רצו ענמת סבע)

О Руда, да увеличишь ты добычу всемеро!<sup>1356</sup>

Именно семь раз проводилось посвящение в таинства Митры.<sup>1357</sup>

<sup>1354</sup> «А еще подле храма Асбамейского Юпитера в Каппадокии, где родился близ города Тианы знаменитый философ Аполлоний, есть источник, вытекающий из озера, который временами то бьет очень сильно, то сам втягивает свою воду и никогда не выходит из берегов» (Amm. Marc. XXIII).

<sup>1355</sup> Пифагор и его ученик производили эксперименты с музыкальными тонами, высота которых зависела от размера колокольчика или количества воды в чаше. Открытие, которое он сделал, о том, что простые числовые отношения между этими количествами соответствуют гармонии или дисгармонии между нотами, привело его к заключению, что «все есть число».

<sup>1356</sup> Grimme. W189.

<sup>1357</sup> В римских культах Митры проводились те же обряды. Новичаты подразделялись на семь классов, переходя от нижнего к высшему. Этот путь представлялся как восхождение души на небо после ее смерти. Культовые ассамблеи обычно проводились в подземных пещерах, небольших по размерам, вмещавших не более нескольких сот человек. Сам же культ исключал какую-либо иерархию: все его участники были равны. Ритуал инициации включал в себя такие действия, как крещение, очищение и телесное наказание. В обычную церемонию входила, вероятно, и священная трапеза. Одним из главных принципов митраизма

Набатей, как и харранцы, следовали сложной системе поклонения семи планетам, включая Солнце и Луну.<sup>1358</sup> Епифаний описывает празднества, посвященные рождению Душары 25-го декабря, когда выносят Черный камень Душары (которого считают новорожденным) и обносят его вокруг святилища семь раз. Остатки этой практики обнаруживаются не только в хадже, но и в обрядах большинства арабских государств, где после рождения ребенка семья совершает с ним семикратный обход дома. Данный обычай получил название *subu'* (мн. ч. от *saba'* «семь»).

В индуизме существуют представления о семи мирах, семи божественных матерях, семи риши (мудрецах); сюда же можно отнести семь Будд. Для синтоизма характерны семь богов счастливой судьбы.

Именно семь букв связаны с правоверными правителями джиннов *Lamugfangal*: Лām, Мим, Кāф, Фā, Нун, Джим, Лām<sup>1359</sup>. Считается, что эти семь букв представляют сильную защиту от любых психологических или физических атак.

Существует гипотеза и о том, что с арабами связаны и семь нот.<sup>1360</sup>

Используемое в Коране выражение «семь небес» прямо связано с представлениями древних семитов о том, что горний мир подчинялся семи планетам. Вместе с тем, для ислама характерны и следующие взгляды:

Мы создали выше вас семь путей, Мы не были небрежными к тварям.  
(К 23:17)

И установил Он из них семь небес в два дня и внушил каждому небу его дело; и разукрасили Мы ближайшее небо светильниками и для охраны.  
(К 41:12)

---

является догмат о душе, которая спускается с небес через области семи планет, воспринимая на каждом уровне присущие им пороки. Конечной целью личности является освобождение души от этих скверны и вознесение ее в сферу звезд. Ср. выводы в: Wood 2005, со ссылками на Фому Аквинского и Диодора Сицилийского.

<sup>1358</sup> Glueck, 453.

<sup>1359</sup> Hentschel K., 161, 190, 197.

<sup>1360</sup> Звуки сольфеджио (до, ре, ми, фа, соль, ля, си) могли произойти от арабской системы сольмизации Дурр-и-Муфассал («Отдельные перлы»): *dal, ra, mim, fa, sad, lam*. Данную теорию впервые выдвинул Менински в *Thesaurus Linguarum Orientalium* (1680), а позднее поддержал Лаборд в работе *Laborde. Essai sur la Musique Ancienne et Moderne* (1780). Ср. Miller, 241.

Он велик, прощающ! — который создал семь небес рядами. Ты не видишь в творении Милосердного никакой несоразмерности. Обрати свой взор: увидишь ли ты расстройство? (К 67:3)<sup>1361</sup>

Разве вы не видите, как сотворил Аллах семь небес рядами?  
(К 71:14)

Разве Мы не сделали землю подстилкой ... и построили над вами семь твердей. (К 78:6–12)<sup>1362</sup>

В Коране нередко упоминаются о семиярусности «неба», но однажды говорится и о семи «землях»:

Аллах — тот, кто сотворил семь небес и из земли столько же. Нисходит повеление между ними, чтобы вы знали, что Аллах над всем мощен и что Аллах все объемлет знанием. (К 65:12)<sup>1363</sup>

Земля также делится на семь этажей, каждый из которых отделен от другого воздушным пространством.<sup>1364</sup> На верхнем из этажей обитают люди. Вторая земля, располагающаяся под первой, служит источником ветров и разрушительных бурь. О третьей сообщается, что там живут существа с мордами собак, ушами быков и человеческими руками; столь ужасный облик они получили в наказание за неповиновение Аллаху. Четвертая земля содержит в себе серные камни, предназначенные для топки адского огня. Пятая заполнена огромными скорпионами величиной с верблюда, лишь одна капля яда которых способна погубить все живое в море. Шестой ярус земли отведен для душ грешников, нещадно мучимых ангелами. Седьмой — это владение дьявола Иблиса, здесь он восседает на своем троне и отсюда отправляет на землю, где обитают люди, сонмы демонов, единственное назначение которых — сбить с истинного пути колеблющихся в вере.<sup>1365</sup> При этом

<sup>1361</sup> Коран 1894.

<sup>1362</sup> Там же.

<sup>1363</sup> Ср. 27: 34.

<sup>1364</sup> Приведенные данные доказывают, что, несмотря на разность культур, закономерности развития человеческого познания в целом едины. Высказанное суждение подкрепляется многими фактами, в частности тем, что представление о многоярусном космосе, включающее в себя деление неба на сферы, бытовало не только у народов Старого Света, но встречается и в Америке. В наиболее разработанном и полном виде такая модель описывается в рукописях ацтеков: *Eire* 1986, 5; ср. *Halbertal*, 40.

<sup>1365</sup> *Piwnski*, 52–57. В каббалистике это «средства описания информационного потока, исходящего от Всевышнего».

«половина джиннов или *ġenun* (или *ġinn*), населяющих семь ступеней под землей, — это зловредные языческие духи, *kuffar*, или *kafirun*; другая половина — это записные мусульмане».<sup>1366</sup>

Легко заметить, что чем ниже располагается ярус земли, тем больше он походит на ад. Но собственно мусульманский ад, именуемый в Коране «джаханнам», находится еще ниже.<sup>1367</sup>

Это — зажженный огонь Божий, который захватит сердца грешников. Он будет над ними как свод, подпертый столбами. (К 104:6–9).<sup>1368</sup>

Этот ад, наподобие иудейских представлений, также разделен на семь ярусов, с промежутками в 120 лет пути. «Всем воскресшим предстоит пройти по мосту «*Сират*». Этот мост состоит из семи отдельных пролетов, каждый из которых длиною в три тысячи лет пути. Мост этот узок, как лезвие меча, и тонок, подобно человеческому волосу. Первая треть его является восхождением, середина пути идет ровно, а последняя треть идет вниз. И только тот, кто сумеет успешно пройти по всем семи мостам, будет допущен в рай. Все неверующие свалятся вниз в ад уже с первого пролета; те, кто был ленив в молитве, рухнут со второго; те, кто не озаботился быть в земной жизни благотворительным, упадут с третьего. Те, кто грешил, вкушая пищу во время праздника Рамадан, сорвутся с четвертого пролета; те, кто пренебрег паломничеством, упадут с пятого. Все, кто не поощрял в своей жизни добрых дел и не выказывал почтения праведникам, падут с моста на шестом пролете; а те, кто не предотвратил злых деяний — на седьмом».<sup>1369</sup>

«Для всех имеются ступени и ранги по делам их». (К 6:132)

<sup>1366</sup> Doughty. Vol. I.

<sup>1367</sup> Огонь преисподней как образ последнего суда, ожидающий верующих и неверующих, представлен в Коране и неразрывно связан с древними семитскими представлениями об аде. Так, описывая ад, мандеи рисуют мрачное подземелье, наполненное нефтью и серой, где обитают Руха и 'Ур (часто их идентифицируют с силами, враждебными Свету — *И. Н.*); это — среда черных вод, окружающих подземный мир, и нефти, чьи сполохи огня иногда прорываются наружу (*Chwolsohn*, 2: 89f.). Нельзя исключить, что в сложении коранического отрывка с описанием *джаханнама* отразилась конкретная йеменская реальность, описанная в известном несторианском предании о событиях в Наджране: *Hirschberg*, 321–328.

<sup>1368</sup> Пер. Д. Н. Богуславского.

<sup>1369</sup> *Weil*, 250–251.

Разве человек, следующий доброй воле Аллаха, подобен тому, кто навлекает на себя гнев Аллаха и чей удел — ад, пагубное пристанище? Они меняют личину при виде Аллаха, и Ему видно все, что они делают». (КЗ:162–163)

Конечно, притворщики, — на самой нижней глубине Огня; и нет для них защитника. (К 4:145)

Согласно хадисам, ад в исламе представляет собой огромную территорию глубоко под землей.

«Абу Хурайра сообщил, что Пророк сказал следующее: «И их (*неверующих*) место в геенне настолько обширно, как расстояние между Меккой и Мединой». (Тирмизи)

По словам Абу Хурайры, когда он находился в компании Пророка, они услышали ужасающий звук. И вот Пророк Всевышнего спросил нас: «А знаете вы, что это был за звук?» И сам ответил: «Аллах и Его посланник знают лучше всех». Он сказал: «Это камень, сброшенный в ад семьдесят лет назад, все падавший и падавший и лишь сейчас долетевший до дна.<sup>1370</sup>

Представления об аде можно получить из значительно более ранних надписей, происходящих из Северной Месопотамии (II в.). Так, в упоминавшейся выше арамейской надписи под сиглом H105=App. 4 из Хирбет ас-Са'адии, что в 25 километрах к северо-востоку от Хатры, следует:

- |                                 |  |
|---------------------------------|--|
| 1. <i>bnyšn bšnt CCCC</i>       | В нисан года 436                                 |
| 2. <i>XX X IIIII 'dn'</i>       | (= апрель 125) сад <sup>1371</sup>               |
| 3. <i>wprk' dmrllh'</i>         | и алтарь Марилаха («Господина богов»)            |
| 4. <i>dqrqbš dšr' bhff</i>      | <i>Каркабеша</i> , что живет на пахотных землях, |
| 5. <i>d'bd zn' br dhny bny'</i> | который сделал Зана, сын Дахнайа, строитель,     |
| 6. <i>dhzy' bhlm' w'bd</i>      | который был увиден во сне, и сделал              |
| 7. <i>twb 'dn' dnrgwl</i>       | также сад Нергола                                |

<sup>1370</sup> *Muslim*. Имеет смысл добавить, что в ханаанском мифе противнику Баала Моту приписывают два места обитания: 1) леса и пустыни, и 2) подводное царство. О местопребывании злых духов в пустыне см.: *Jeremias* I: 117, п. 5. О нижнем мире под океаном говорит аккадский текст, *Babiloniaca*, vii, 171: *šulmu limnu itta apsu-uš-šu* «злой мертвец, выйди из океана», или Пс. 88: 7: «Ты поместил меня в самую глубокую яму, во тьму, на самое дно океана». Таким образом, первоначальное место обитания злых духов и демонов совпадало с местом нахождения мертвых.

<sup>1371</sup> Б. Аггула предлагает перевод *'dn'* — «привал, место отдыха»: *Aggoula* 1990, 409.



- |                                |   |
|--------------------------------|---|
| 8. <i>dḥšpš/t dšr'</i>         | <i>Хауниша</i> (или: <i>dḥšpt'</i> ), который живет |
| 9. <i>bmlh' 'l ḥy' d'bwḥy</i>  | в солончаках. Во здравие его отца,                  |
| 10. <i>w'ḥyh wbnyh wmn dd.</i> | его братьев и его сыновей, и тех, кто...            |
| 11. <i>dkyr lḥb hw zn' (?)</i> | Да вспоминается добром он, Зана <sup>1372</sup> .   |

Текст надписи позволяет предположить, что поселение Хирбет ас-Са'адийа находилось в области культивированных земель. Это обстоятельство дает основание толковать слово *hḥt* (ср. с сир. *heṭaṭa*) (стк. 4) как «взрыхленная земля», т. е. антитеза «солончакам» (*mlh'* — стк. 9).<sup>1373</sup> Несмотря на смысловые параллели, в целом позволяющие видеть в слове, последующем теониму Нергол, обозначение некоего населенного пункта,<sup>1374</sup> все же предпочтительнее выглядит чтение слова *dḥšpš* как ошибочное *dḥšpt'* (парф. «начальник стражей»).<sup>1375</sup> В этом случае, согласно тексту надписи, богу Каркабиша Марилаху, «живущему на ниве», поставили алтарь. Некий Зана (очевидно, состоятельный человек, хотя и не обязательно гражданин Хатры), разбил сад (или, иначе, создал «место отдыха») для хтонического бога Нергала, «живущего в солончаках». Выше мы уже касались этого божества аккадского пантеона. Именно он управлял потусторонними силами и, как можно судить по H105, для него разбивался сад в оазисе, цель которого — улестить грозного бога. Нергола часто изображали в Сирии и Джазире в компании собак, змей и скорпионов.<sup>1376</sup> Таким образом, можно заключить, что ад для араба, живущего в Хатре в

<sup>1372</sup> Ср. *Zny* — H184, а также родоплеменное имя б. аз-Занйа (CIK 605, 2).

<sup>1373</sup> Здесь уместно сравнить два текста. Первый касается описания Пальмиры Плинием, где для обозначения определенной части пальмирских владений автор использовал слово *agros*, которым римляне привыкли называть пахотные земли: HN, V: 88. Другой отрывок относится к Хатре, в окрестностях которой, по замечанию Аммиана Марцеллина, «нельзя найти иной воды, кроме соленой и зловонной»: Амт. XXV: 8. Ситуацию можно объяснить так: к северу от города находится пригодный к сельским работам район, а к югу, насколько можно судить по надписям, — именно солончаки.

<sup>1374</sup> Ср.: *Dillemann*, 218–220; *Teixidor* 1966, 277.

<sup>1375</sup> DFD, 395.

<sup>1376</sup> Согласно надписи H214, два племени, Тайму и Бел'акаб, построили в 208 г. Нерголу святилище ('*wn*'), «во здравие их и здравие их вождей ('*bḥwtwn*) и ради их благополучия из своей казны (*mn kyshwn*)». Есть основания полагать, что оба племени были союзными, и что их казна была единой, т. е. существовало право совместно распоряжаться их имуществом.

первые века н.э., представлялся в виде горячих подземных песков.<sup>1377</sup>

В Коране об адских муках говорится немного; в основном эту тему разрабатывали комментаторы священного писания. Согласно их сочинениям, для шести верхних этажей ада наказания в основном связаны с огнем, тогда как самый нижний ярус отличается необычайным холодом. Каждый уровень является для предыдущего верхнего проклятием, для нижнего — спасением. Передвижение происходит при помощи жертвования низшего во имя высшего (плоти во имя души). Муки нижнего ада самые легкие, ибо там нет зноя, вместо него — холод. Видимо, потому в нем и заключены мусульмане, которым все же не отказано окончательно в надежде рано или поздно попасть в рай, после того как они искупят свои грехи в адских муках.<sup>1378</sup>

Согласно авторам Корана, рай — это место без жары и солнца: вместо них праведников будет окружать влажная атмосфера с изобилием тени. В аду, напротив, — бушует огненное пламя и стоит страшная жара.<sup>1379</sup>

Грешники «будут среди знойного самума и кипящей воды, тени от черного дыма: не будет им ни прохлады, ни отрады!» (К 56:41–43)

<sup>1377</sup> При этом аравийские и северомесопотамские представления о Нижнем мире как о солончаках перекликаются с представлениями древних египтян, для которых попавшие в ад души должны были питаться грязью и пить урину (*Eitrem*. Fasc. 1, 62). Близкими были и представления греков и римлян (*Аристофан*, *Лягушки*, 237; Цицерон в: *Lactantius*. *Institutiones Divinae* iii, 19,6, и *Сенека Sen.* 686: *palus inertis foeda Cocytii*). Ср. Талмуд, 'Erubin, 19a и ханаанский миф, переданный в надписи из Рас-Шамры. При этом души испытывают нестерпимую жажду (*Ис.* V: 13: «души иссушены голодом и пересохли (לִפְּזָה) от жажды (רָבָה)»), *Пс.* 68: 7: «но бунтари живут в пересохшей почве». О представлениях древних арабов см.: *Reste*, 182; *Goldziher* 1884, 332–359; *idem.* 1910, 45f. См. также: *Надиоров* 2009. Гл. 4.

<sup>1378</sup> Вместе с тем в Коране неоднократно проводится мысль о безысходности адских мук, их вечности (*hulūd*), на многие века (*ahqāb*) (К 78: 23); однако и они зависят от воли Аллаха (К 6: 128; 11: 106–107).

<sup>1379</sup> По манихейским и сирийским текстам следует, что преисподняя представлялась как Гадес, яма или бездна: см. *Widengren*, 56, со ссылкой на поэму Ефрема Сирина (*Lamy*, IV. Col. 629: 2). Ср. мандейский текст, где для Ада встречается слово «яма» (*bīrā*) (*Lidzbarski* 1915, 507: 7–8). В другом христианском описании преисподней фигурируют крепость и стена: *Kroll*, 98.

Любопытно отметить, что в Коране делаются намеки на разговоры грешников с обитателями рая (К 7:44, 50; 74:42–47). Наконец, крайне необычным, по представлениям ранних мусульман, видится состав Преисподней, в которой много женщин:

‘Усама рассказал, что Пророк Аллаха сказал следующее: «Я стоял у ворот рая и видел, что большинство людей, прошедших туда, были бедняками, между тем как те, кто был состоятелен, удерживались (для оценки), кроме спутников Геенны, которым уже была выдана команда следовать в ад. Я стоял у Ворот ада и (видел, что) большинство тех, кто проследовал в них, были женщины».<sup>1380</sup>

В народных представлениях чистилище *a'rāf* (букв. «преграды», К 7:41–48) является, наряду с адом и раем, третьим направлением, которое получают души после Дня воскресения.<sup>1381</sup>

Как и Коран, ранние мусульманские источники предполагают, что доисламский культ Ка'бы содержал некие ритуалы, связанные с планетами. Мас'уди ссылается на представление о Ка'бе как о храме, посвященном Солнцу, Луне и пяти видимым планетам, что дало основание говорить о семикратном обходе святилища при каждом *tawāf*<sup>1382</sup>. История о том, что вокруг святилища было установлено 360 идолов, также должна указывать на первоначально астрономический аспект храма.<sup>1383</sup>

В демонологии и магических представлениях Аравии число семь использовалось также широко. Здесь и семь букв, содержащихся в Суре «Фатиха» (*sawāqit*), и названия семи дней недели, в которых проявляются различные магические свойства, и семь джинновых правителей, и семь планет, и семь печатей Сулаймана.

Почему их семь?

Нам трудно судить, каковой была степень преемственности (и была ли вообще) азиатских (в основном, индийских) представлений среди арабов, однако, ввиду существования древних торговых

<sup>1380</sup> Бухари, Муслим.

<sup>1381</sup> Некоторые исследователи полагают, что представления о чистилище в исламе появились не ранее XIII в.: *Topper* 1998.

<sup>1382</sup> Вспомним библейский сюжет, когда на седьмой день осады Иерихона Иисус Навин семь раз обошел городские стены и разрушил их звуком семи труб (отсюда выражение «громкий, как иерихонская труба»).

<sup>1383</sup> Среди исполненных по обету подарков идолам Ка'бы были золотые изображения солнца и луны: *Ruthven*, 28–48.

отношений по морским и караванным путям, такую возможность нельзя отрицать. Как бы ни было, издревле существуют представления, что по своей энергетической направленности семь печатей соответствуют чакрам-«входам» головы, которых, как известно, тоже семь. У человека, находящегося в физическом теле, могут быть включены все семь чакр, а может быть не включено ни одной. С известной натяжкой их можно сравнить с семью «отверстиями» на голове человека-животного (глаза, уши, ноздри, рот), но в современном «обывательском» понимании эти чакры приобрели качества, характерные для функций *«развитого ума, являющегося связующим звеном между проявлениями человеческого рассудка и мыслеформами»*.<sup>1384</sup>

Здесь речь идет не о тех семи чакрах, что превалируют в сознании современника как определенные точки энергетики на теле, а 7 чакрах головы, т.е. органа мышления или мудрости, которые связаны с планетами и их токами. Недаром алхимики делили людей по их качествам на семь планетарных типов и сообразно каждому типу придавали свои атрибуты вроде семи видов металла, а также камней – образов «кристаллов мудрости». У Папюса, опирающегося на опыт алхимиков, дается следующее синтезирующее распределение:

Сатурн – свинец – камень магнитный, халцедон.

Юпитер – олово – сапфир, берилл.

Марс – железо – аметист, бриллиант.

Солнце – золото – карбункул, хризолит, гелиотроп.

Венера – медь – голубой шпат, ляпис-лазурь.

Меркурий – ртуть (сплав золота и серебра) – изумруд, агат.

Луна – серебро – жемчуг, белый коралл.<sup>1385</sup>

На иконах и фресках IV и VI вв. София (ипостась мудрости) изображена с короной о семи зубцах и с семью камнями и, кстати, со свитком и кадуцеем в руках. Той же Софии придавались и крылья. Символика семи чакр просматривается в главном атрибуте царя небесного и земного как высшего существа, самого мудрого, т. е. короне из драгоценных металлов и камней. Еще ранее божественные лики часто были окружены семью лучами,

---

<sup>1384</sup> Анопова, 234.

<sup>1385</sup> Папюс, 54, 108.

символизирующими энергию семи чакр. Так, персонаж авестийской мифологии Митра всегда изображался с подобной короной.

Здесь вновь уместно вспомнить символические образы, данные в Апокалипсисе Иоанна – семь звезд в деснице «Подобного Сыну Человеческому», семь светильников; «Агнец», который «может раскрыть книгу и снять семь печатей ее», имеет «семь рогов и семь очей» — семь полностью включенных чакр, определяющих потенциал «мыслительных возможностей» человека.

Отвлекаясь от сакральных мотиваций, добавлю, что во время хаджа паломники собирают в узком ущелье Муздалифа мелкие камни и завязывают их в *ихрам*, с тем, чтобы пустить их в ход в Мина, где высятся три колонны – столпы аш-Шайтана. Мусульмане верят, что именно тут Ибрахим побил дьявола камнями, и в ознаменование этого события каждый паломник должен бросить по семь камней в каждый столб.

Мусульманская космология в той форме, как она изложена в более поздних источниках (в самом Коране ее основы только намечены), делит мироздание на 29 этажей. Столь сложная система, безусловно, есть продукт искусственной разработки изначально более простой трехчленной схемы и поэтому представляет собой явление сравнительно позднее. Более того, в значительной части мусульманская картина мира, равно как и эсхатология, как можно видеть, заимствована из иудаизма. Вместе с тем, вероятно, нельзя отрицать того факта, что произошло органичное наложение заимствованных элементов на принципиально сходные представления о многоэтажности вселенной, известные древним арабам.

### 3. О СИНКРЕТИЗМЕ НЕРГАЛА И АРМЯНСКОГО ТОРКА

Относительно недавно наше внимание привлекла статья, посвященная некоторым сходным чертам армянского и уэльского языков.<sup>1386</sup> Не будучи специалистом в филологии данных языков, отмечу, однако, что вижу здесь возможность высказаться по ходу изложения указанной статьи в части религиозных представлений семитического мира.

Дело в том, что в древнеармянском переводе Библии бог Подземного мира Нергал<sup>1387</sup> (в семитском тексте) передается как Ангех (который, в свою очередь, соотносится также с шумерским Энгуром, богом преисподней).

Ангех (*Անգղ*) у древних армян почитался как бог силы, смелости, ремесел и искусств, и имел второе имя Торк (*Տորկ*) или Дурк/Турк.<sup>1388</sup> Его почитали как одного из внуков (по другим источникам правнуков) Хайка и изображали чаще всего как внешне весьма непривлекательного мужчину.<sup>1389</sup> В этом смысле мы также вправе провести аналогию с упомянутым выше ближневосточным богом Нергалом хтонического происхождения, равно не отличавшимся внешней привлекательностью. Возможно, именно последнее обстоятельство позволило при переводе Ветхого Завета на древнеармянский язык перевести имя бога преисподней Нергала семитского текста именем Ангех (арм. *an-gegh* «отталкивающий, непривлекательный»), где имеет место сочетание отрицательной

---

<sup>1386</sup> *Toumanoff*, 1–36.

<sup>1387</sup> Хтоническое божество шумеро-аккадской мифологии, олицетворяющее разнообразны отрицательныя явления.

<sup>1388</sup> Восходит, по всей вероятности, к имени хурритского божества *Tarḫu*. По огласовке *Trq* см.: греч. *Δάστωρков* (Киликия) и, предположительно, евр. *הרעה* (1 *Хрон.* II, 55).

<sup>1389</sup> *Hacikyan*, 385.

частицы *..an.* (как и в греч. *αν*) и слова *gegh* (*qln*) — «красота», что дало значение «некрасивый», «отталкивающий».

В древнем генеалогическом списке, составленном Мовсесом Хоренаци по материалам Мар Абы, Хайк<sup>1390</sup> описывается как «Хайк Йапетости» (т.е. имеющий огненный нрав Йафета/Гефеста. Вместе с тем Хайк, — герой-эпоним и бог вулканов (позднее ставших в подчинение Вагану/Вахагну), — называется «сыном Торгома», т. е. сыном Ангеха-Торка, бога подземного мира: ведь оба связаны с подземными силами.

Анализируя происхождение культа Ангеха, К. Туманов, например, считает, что свидетельством безусловного его существования в дохристианской Армении являются тексты, упоминаемые у Псевдо-Мовсеса.<sup>1391</sup> Не исключено, что культ Ангеха был продолжением более древнего культа Хайасы.

Связь между этими двумя культами можно найти в культуре протоармян. Согласно Н. Марру, «ввиду того, что элемент Хайаса играл лидирующую роль в этнокультурном формировании армянского народа, культ главного божества Хайасы, скорее всего, сохранился и развился уже в форме Ангх. Между культурой протоармян и армян переход незаметный. В истечении индоевропейских народов, фрако-фригийцев и протокавказцев Хайаса, первые должны были сразу получить приоритет: отсюда в основном индоевропейский характер армянского языка. Но последние вскоре должны были стать главными на данной позиции: так, протокавказский этникон «хай» становится словом для обозначения армян». Развивая свой вывод, Марр отмечает: «в то время как индоевропейские лингвистические элементы лежат в основе разговорного языка (включая, например, аграрные термины), лингвистические элементы протокавказской Хайасы

---

<sup>1390</sup> Мовсес Хоренаци 1990. Хайк (арм. Հայկ), (Гайк, Айк, Гаос) — легендарный прародитель армянского народа. Упоминается также как потомок библейского постпотопного патриарха Фогармы. Хайк поднял восстание против тирана Бела, правившего в Вавилоне, увел свой клан в «страну Араратскую», положив тем самым начало армянскому царству.

<sup>1391</sup> § 11, Ранняя история Армении, 9 и *Pseudo-Moses*, 2: 8, 107. О текстах и датировке см. также: *Toumanoff* 1963.

лежат в основе старого или классического литературного языка (*grabar*), т.е. языка высшего класса».<sup>1392</sup>

Торк' был армянским языческим эквивалентом малоазийского Тарку или Тарху, бога растительности и плодородия.<sup>1393</sup> Каким образом возник синкретизм Ангха-Нергала и Торк'а, можно предположительно понять из слияния, полученного в Малоазийско-Эгейском мире второго тысячелетия до н. э., культов мертвых с культами растительности и плодородия. Вероятно, именно в это время на землях Хайасы возник синкретический бог, сочетавший в себе черты местного эквивалента Нергала и малоазийского Тарку.<sup>1394</sup> Торк', таким образом, стал оригинальным именем опекающего Оронтидов божества-эпонима, а Ангех — территориальным эпитетом, полученным им впоследствии.<sup>1395</sup>

Тарку (арм. *Տարքն*), также Тургú и Турк — бог плодородия и растительности. В основном почитался в окрестностях бассейна озера Ван. Со временем его имя трансформировалось в «Торк». Район распространения его культа совпадал с территорией, на которой почитался древнеармянский бог Ангех. Вследствие этого Торк стал отождествляться с Ангехом или рассматриваться как его потомок. Эпитетом Торка стал «Ангехеа». Н. Адонц считал Торка одним из богов древнеармянского пантеона и отождествлял его с малоазийским богом *Tarku* или *Tarhu*.

Помимо мифологического сюжета о Торке, есть еще один мотив, повествующий о некоем Турке, одном из наместников, назначенных Вардаршаком при строительстве Армении (VIII в). Так, по Хоренаци, «Вардаршак назначил (наместником — И.Н.) мужа с мрачным лицом и высокого роста, грубого сложения, со сплюснутым носом и свирепым взглядом глубоко посаженных глаз, потомка внука Хайка Паскама по имени Торк, прозванного

<sup>1392</sup> Mapp. I: 39. Также см.: Пиотровский 1964, 334–335, 338. По этимологии слова Ангх см.: Манандян, 98–99, 136–137; Forrer I: 88.

<sup>1393</sup> Adonz, 185–195.

<sup>1394</sup> Что касается Тарку малоазийских материалов, ср., например, имена собственные *Tarhundarauš*, имя царя Арзава (ЕА, 31); *Tarhulara*, царь Маркаша, Саргон II (*Weissbach*, 178); лувийское божество *Tarhunza*. Кроме того, Ф. Грозны (*Hrozny*, 171f.) сравнивает Тарку с этрус. *Tarchon* и лат. *Tarquinium*. Арм. *Tork'* и фриг. *Teukros* можно также сравнить и с гр. Τευκρίς (*Aeschilus*, *Agamemnon*, 113; *Herod.* ii, 118).

<sup>1395</sup> См.: Adonz, 192.



Ангехеа из-за крайне безобразного вида, могучего исполина, он назначает наместником западного края. По неприглядности лица он и род его наименоывает Ангехтун. Но если тебе<sup>1396</sup> угодно, я также могу наболтать о нем несообразное и неправдоподобное, наподобие персов, приписывающих Ростому Сагчику силу ста двадцати слонов. Ибо песни, сложенные о нем по поводу его мощи и бесстрашия, чрезмерно нелепы, не подходят эти предания даже и Самсону или Гераклу или Сагчику. Ибо пели, что он мог, хватая руками гранитные скалы, не имевшие трещин, разрывать их по желанию на большие или малые (глыбы), сглаживать ногтями, превращая в доски, и вырезать на них, своими же ногтями, орлов и тому подобное. А раз, встретив у берегов Понтийского моря вражеские суда, он бросается на них, и когда они удаляются в открытое море стадий на восемь, а он не успевает за ними, то он, говорят, хватая холмоподобные скалы и швыряет им вслед. От сильного расступления вод тонет немалое число кораблей, а остальные отгоняются на много миль огромными волнами, поднявшимися вследствие расступления вод. Да чрезмерна легенда, поистине — легенда легенд. Но что тебе в том? Видно, был он действительно невероятно могуч и заслужил подобные предания».<sup>1397</sup>

Как видим, это имя армянского мифического героя, могучего исполина, которого Мовсес Хоренаци сравнивает с «персидским героем Ростомом, еврейским Самсоном, греческим Гераклом, ставшего легендой легенд, невероятно могучего, заслужившего предания и рассказы в народе», — имело все основания превратиться у армян в эпитет человека действительно могучего: «именно таким был *Վարձանոս Թորկոս*».<sup>1398</sup>

Эпитет же Ангеха был переосмыслен как «безобразный» (от *inqhñ*), вследствие чего появился новый персонаж — Торк Ангех (арм. *Տորք Անգեհ*). Его считали внуком или правнуком Хайка и

---

<sup>1396</sup> Т. е. Сааку Багратуни, покровителю Мовсеса, поручившему ему написать «Историю Армении». С. Багратуни — армянский полководец V в. участвовал в восстании армянского народа против персидского владычества под руководством Ваана Аматиконяна. В 481 г. Барбатунни был назначен правителем (*бидахтем*) Армении.

<sup>1397</sup> Мовсес Хоренаци, 64–67.

<sup>1398</sup> Бартикян, 94–95.

изображали как высокого, внешне непривлекательного человека, обладающего огромной силой. Торк Ангех представлялся неуклюжим пахлеваном (исполином) с грубыми чертами лица, сплюснутым носом, ввалившимися голубыми глазами и диким взглядом. Этот каменотёс-ваятель, способный голыми руками откалывать гранитные скалы, обтёсывал их ногтями, создавая гладкие плиты. Разъярившись, он отрывает огромные скалы и швыряет их в недругов. Возможно, культ Торка Ангеха сложился в результате слияния представлений о богах Тарку и Ангехе.

Если в Византии не знали героя Турка, то его эпитет — Ангехеа, — был хорошо известен. Сложенные о нем песни, прославляющие его мощь и бесстрашие, встречаются в византийском эпосе о Дигенисе Акрите. Здесь певцы избегали называть героя Турком, поэтому взяли иной его эпитет *Ангехеа*, но не в народной этимологии армян, а в греческой — Ἀγκύλος «тетива; дротик, копье».<sup>1399</sup>

Происхождение имени Торк связывается с городом и местностью Таркума или Тархигама, которые ряд исследователей помещают в Хайасе (<իշխիս>), а другие, и их большинство — в юго-западных землях Армянского нагорья<sup>1400</sup> в Арме-Шубрии,<sup>1401</sup> в северной Сирии.<sup>1402</sup> Торк почитался как бог грозы и противник дракона. Мовсес Хоренаци (IV в.) говорит о нем как о Торке Ангеха и считает его одним из важных божеств армянского пантеона в период до того, как в Армении стали проявляться иранские и эллинистические религиозные и мифологические влияния.<sup>1403</sup>

Сказание о борьбе Хайка с Белом (вавилонским богом) дает нам существенное доказательство того, что и легендарный Хайк, и его

<sup>1399</sup> Более подробно см.: *Bartikian*, 152–166.

<sup>1400</sup> Таркума. Топоним упоминается хеттским царем Мурсилом. *Тарку-ма* значит «то, что построено богом Тарку» (Тарку или Торк — один из сыновей Хайка Нахабса).

<sup>1401</sup> Шубрия (Шуприя, Арме-Шубрия) — хурритское царство, известное из ассирийских источников, начиная с XII в. до н. э. Царство находилось на Армянском нагорье, к юго-западу от озера Ван, и граничило с государством Урарту; возможно, Шубрия была одним из зачатков армянской государственности (ср. *Дьяконов* 1968).

<sup>1402</sup> Тархигамани.

<sup>1403</sup> *Jamgocian* 1975.

народ существовали на землях Харк в центре Армянского нагорья уже в те времена, когда Бел совершал свои набеги, иначе говоря, когда могущественная Ассиро-Вавилонская империя искала новые территории для расширения. Здесь кроется одно из принципиальных возражений тем, кто считает армян происходящим из Балкан народом.

Что касается Нергала, то он в ассирийских документах наделяется титулом *malik* «советник». В Аккаде его считали богом пастбищ, лугов, земного плодородия. Согласно библейским переводам, к его характеристикам прибавляется еще одна: это бог сжигающего Солнца потустороннего мира.

В той или иной мере бог Нергал примыкает и к культу предков (точнее, к культу духов умерших).<sup>1404</sup> Согласно Оппенхейму, Нергал был не только богом города Куты в Центральной Вавилонии, но, как и его супруга Эрешкигаль, «повелительница подземного мира», считался властителем царства мертвых и богом чумы. Как и богиню смерти Гулу, его сопровождает собака.

Но в этой связи стоит отметить, что, если в Хатре и Пальмире Нергал почитался как *Начальник стражей* (душ умерших), то в Армении он играл роль хтонического бога с функциями главы пантеона, бога Солнца потустороннего мира и царства мертвых.<sup>1405</sup>

Иными словами, можно считать, что для жителей Северной Месопотамии, Сирии и Передней Азии рубежа первых веков новой эры Нергал был многоликим, многофункциональным богом, и весьма вероятно, что поклонялись ему не только как хтоническому божеству, но и как богу растительности и плодородия. Именно на это указывают армянские источники, в которых Нергал отождествляется с Ангехом, Хайасом и Торк'ом Ангехом.

Сказанное позволяет заключить, что передача в древнеармянском переводе Библии хтонического Нергала как Ангех выглядит вполне обоснованно, а имя Торк совпадает с именем легендарного героя армянских преданий, ставшего эпонимом.

<sup>1404</sup> О Нергале и таинстве мертвых см.: *Furlani*, 12 ff., ср. BES, 180 (135).

<sup>1405</sup> *Toutanoff*, 28–29. О связи между культом Солнца и культом мертвых см.: например, *Eliade* 1958, 135–138, 141–149, 180 и *Seyrig* 1945. О культе Нергала в Хатре и Пальмире см. также: *Надиров* 2009, 284–289.

# БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ СОКРАЩЕНИЯ И СИГЛЫ

АВн — Арда Вираз намаг — «Книга о праведном Виразе».

АДСВ — Античная древность и средние века.

Аснам — Полосин Вл. В. Книга об идолах ал-Калби (Китаб ал-аснām), пер. с араб. исслед. и коммент. М., 1984 (ППВ, LXVIII).

Бережит — Бытие.

Вайикра — Левит.

ВДИ — Вестник древней истории. Москва.

Деварим — Второзаконие.

Демидбар — Числа.

Дивр. — 1-2 Дивре га-Йамим (Первая и Вторая книги Хроник).

ИАН — Известия Академии Наук.

ИНИОН — Институт научной информации по общественным наукам (РАН).

К — Коран.

Йеш. — Йешаягу (Исаия).

Ийов — Иов.

Мишле — Притчи.

МХ — Дадестан-и меног-и храд — «Суждения духа разума».

ППВ — Письменные памятники Востока. М.,—СПб.

ПС — Палестинский сборник.

Тег. — Тегилим (Псалмы).

Шемот — Исход.

Abh.— *Goldziher I. Abhandlungen zur arabischen Philologie*. 1–2. Leiden, 1899.

*Agānī* — 'Abū l-Faraǧ al-Isfahānī, Kitāb al-'Agānī.

*Ag.* — 'Abū l-Faraǧ al-Isfahānī, Kitāb al-'Agānī (new ed.).

AI — Macdonald D. B. Aspects of Islam. New York, 1911.

AION — Annali dell'Istituto Orientale di Napoli.

AJA — American Journal of Archaeology.

AJAS — AJA Supplement.

'Ali — 'Ali Jawad. Ta'rīkh al-'arab qabla-l-islām. Baǧdad, 1956.

AMB — Naveh J., Shaked S. Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity. 3<sup>rd</sup> ed. Jerusalem, 1998.

- ANET — Ancient Near Eastern Texts.
- Ant. — *Ahlwardt W.* The Divans of the six ancient Arabic poets. London, 1870. P. 33-52.
- 'Ant. — *Dīwān 'Antara b. Šaddād. Taḥqīq K. al-Bustani.* Beirut, 1966.
- App. — надписи Хатрены, согласно сиглам Ф. Ваттиони (*Vattioni F.* *Hatra* // *Supplemento n. 81 agli AION* — vol. 54, fasc. 4. Napoli, 1994).
- Approaches — *Rippin A.* (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an.* Oxford, 1988.
- ARNA — *Winnett F. V., Read W. L.* Ancient Records from North Arabia. Toronto, 1970.
- Azraqi* — *Geschichte und Beschreibung der Stadt Mekka.*
- BA — The Biblical Archaeologist.
- BAH — Bibliothèque archéologique et historique. Paris.
- BES — *Teixidor J.* Bulletin d'épigraphie sémitique 1964–1980 // BAH 127, Paris 1986.
- BJb — Biblische Jahrbuch.
- BSOAS — Bulletin of the School of Oriental and African Studies.
- Bukhari-Qastallani* — Bukhari. al-Šaḥīḥ, commentaire des Qaṣṭallāni. Bulaq, 1304.
- CAL — Comprehensive Aramaic Lexicon
- Cant. — *Cantineau J.* Le Nabatéen. Vols. I–II. Paris, 1930–1932.
- CCEC — Cahier du Centre d'Etudes Chypristes.
- CIG — Corpus inscriptionum graecarum.
- CIL — Corpus inscriptionum latinarum.
- CIS — Corpus inscriptionum semiticarum.
- CSHB — Corpus scriptorium historiae byzantinae.
- DCPP — *Lipiński E.* (ed.), Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique, 1992.
- DDD — *K. van der Toorn, B. Becking, P.W. van der Horst* (eds.), Dictionary of Deities and Demons in the Bible. Leiden; Boston; Köln, 1999.
- DFD — *Milik J.-T.* Dedicaces faites par des dieux. Recherches d'épigraphie Proche-Orientale // BAH XCII (1972).
- DISO — *Jean C. F., Hoftijzer J.* Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'Ouest. Leiden, 1965.
- DNWSI — *Hoftijzer J., Jongeling K.* Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions, II Vol. Leiden, 1995.
- EI — Enciclopedia Islamica.
- EJ — Enciclopedia Judaica.
- EOL — Ex Oriente Lux.
- ERE — Encyclopaedia of Religion and Ethics.
- Fath al-bari — *Ibn Haḡar al-'Asqalāni,* Fath al-bārī šarḥ šaḥīḥ al-Buḡārī.
- GJ — Grace Journal.
- GLECS — Compte rendus du groupe linguistique d'études chamitosémitiques.

- H — Хатрийские надписи, нумерация по: *F. Vattioni*, *Iscricioni di Hatra // AION*, Supplemento n. 28 agli ANNALI — vol. 41(1981), fasc. 3. Napoli, 1981; *Hatra // Supplemento n. 81 agli AION* — vol. 54, fasc. 4. Napoli, 1994
- Ḥalabiya — *Ḥalabi*, As-Sira al-ḥalabiya.
- Ham. — *Hamasa* Carmina, ed. G. G. Freytag, P.I. Bonnae, 1828.
- HT — *Branden A. van den*. *Histoire de Thamoud*. Beirut, 1960.
- IDD — *Iconography of Deities and Demons*.
- IGLS — *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*
- IH — *Ibn Hišām*. *Das Leben Muhammed's nach Muhammed Ibn Ishāk*.
- IK — *Ibn Kaṭīr*. *Tafsīr al-qur'ān al-karīm*.
- IS — *Ibn Sa'd*. *At-tabaqat al-kubrā*.
- Ja — *A. Jamme*.
- JAAR — *Journal of the American Academy of Religion*.
- JANESCU — *Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University*.
- JAOS — *Journal of American Oriental Society*.
- JBL — *Journal of Biblical Literature*.
- JBQ — *The Jewish Bible Quarterly*.
- JE — *Jewish Encyclopaedia*.
- JPOS — *Journal of the Palestine Oriental Society*.
- JQR — *The Jewish Quarterly Review*.
- JRAS — *Journal of Royal Asiatic Society*.
- JSAI — *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*.
- JSS — *Journal of Semitic Studies*.
- Kanz — *Muttaqī al-Hindī*. *Kanz al-Umāl fi Sunan al-Aqwāl wa-l-Afāl*. 2 vols. Beirut, n. d.
- Kinship — *Smith W. R.* *Kinship and Marriage in Early Arabia*. London, 1903.
- Lectures — *Smith W. R.* *Lectures on the Religion of the Semites*. 3<sup>rd</sup> ed. New York, 1956.
- Lexicon — *Lane Ed. W.* *Maddu-l-Kamoos*. *An Arabic-English Lexicon*. London, 1863–1893.
- Lisan — *Ibn Manẓur*. *Lisān al-'arab*.
- Maid. — *Al-Maidani*. *Amṭāl al-'arab* / Ed. Freytag. Bonn, 1838–1843.
- MDAIK — *Mitteilungen der Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo*.
- Miškāt — *Tabrizi, Muḥammad b. 'Abdallah al-Ḥaṭib*. *Miškāt al-Maṣābiḥ*. 10 vols. al-Qāhira, n.d.
- MCAAS — *Memoirs of the Connecticut Academy of Arts and Sciences (Hartford, USA)*.
- Muh. St. — *Goldziher I.* *Muhammedanische Studien*. B. I–II. Halle, 1889–1890.

- Muf. — *Lyll Ch. J.* (ed. and trans.), *The Mufaddaliyat: An Anthology of Ancient Arabian Odes Compiled by al-Mufaddal, Son of Muhammad, etc.* Oxford, 1918.
- Muḡnī — *Ibn Qudāma*. Muḡnī wa-š-šarḥ al-kabīr.
- Musnad — *Aḥmad b. Ḥanbal*. Musnad.
- Mu'jam — *Abū 'Ubayd al-Bakri*. Mu'jam mā sta'gam.
- MUSJ — *Mélanges de l'Université de Saint Joseph* (Beyrouth).
- Muslim — *Muslim*. al-Saḥīḥ.
- Nawawi — *Nawawi*. Šarḥ Šaḥīḥ Muslim.
- OBO — *Orbis Biblicus et Orientalensis*.
- OGI — *Dittenberger W.* *Orientis Graeci Inscriptiones*, 2 vol. 1903–05.
- OLP — *Orientalia Lovaniensia Periodica*.
- Or — *Orientalia*. Roma.
- PAT — *Hillers, Cussini*, *Palmyrene Aramaic Texts*. Baltimore, 1996.
- Payne Smith — *Smith J. Payne*. *Thesaurus Syriacus*. I–II. Oxford, 1879.
- PEQ — *Palestine Exploration Quarterly*.
- PNO — *Schlumberger D.* *La Palmyrène du Nord-Ouest*. Paris, 1951.
- Qamus — *Abu Tahir Majid al-Din Muhammad al-Firuzabadi*. al-Qamus al-Muḥiṭ. 4th publication. Mu'assasat al-Risalah. Beirut, 2015.
- RB — *Revue biblique* (Paris).
- Rec. — *Recueil d'archéologie orientale* (*C. Clermont-Ganneau* 1885–1924).
- REG — *Repertoire d'épigraphie grecque*. P.
- Rep. — *Rostovtzeff M.* et al. (Eds). *The Excavations at Dura-Europos, Conducted by Yale University and the French Academy of Inscriptions and Letters: Preliminary Reports I–IX*. New Haven, 1929–1952.
- RES — *Répertoire d'épigraphie sémitique*. Paris, 1900–1968.
- Reste — *Wellhausen J.* *Reste Arabischen Heidentums*. Zweite Ausgabe. Berlin; Leipzig, 1897 (repr. 1927).
- RLA — *Reallexicon der Assyriologie*.
- RSO — *Rivista degli studi orientali*. Roma.
- RSF — *Rivista di studi fenici*. Roma.
- RTP — *Ingholt H., Seyrig H., Starcky J.* *Recueil des tessères de Palmyre*. Paris, 1955.
- SAOC — *Studies in Ancient Oriental Civilization*.
- Schlumberger — *Schlumberger D.* Le prétendu dieu Gennéas. *Mélanges M. Dunand* // *MUSJ* 46 (1970–1971). P. 207–222.
- SBA — *Sitzungsberichte Berlinischer Akademie*.
- SDB — *Supplément au Dictionnaire de la Bible*.
- s.v. — sub voce.
- SEG — *Supplementum Epigraphicum Graecum*.
- Seyrig, Starkey — *Seyrig H., Starkey J.* “Genneas” // *Syria* XXVI (1949). P. 237–261.
- ShEI — *Short Encyclopaedia of Islam*.
- Tab. — *al-Ṭabari*. *Tafsīr al-Qur'ān*.

- Tāğ — *Murtazā al-Zabīdī*. Tāğ al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs. 10 vols. al-Qahira, 1306/1885.
- TEAD — The Excavations at Dura-Europos: Preliminary Report.
- VO — Vicino Oriente.
- Wadd. — *Le Bas Ph., Waddington W. H.* Inscriptions grecques et latines recueillies en Grèce et en Asie Mineure. Tome III. Paris, 1870.
- WO — Die Welt des Orients. Göttingen.
- WSIJ — *Winnett F. V., Harding G. L.* Inscriptions from Fifty Safaitic Cairns // Near and Middle East Series 9. Toronto, 1978.
- YOS11 — *Van Dijk J., Goetze A., Hussey M. I.* Early Mesopotamian Incantations and Rituals // Yale Oriental Series, Babylonian Texts XI. New Haven; London, 1985.
- ZA — Zeitschrift für Assyriologie.
- ZDMG — Zeitschrift der Deutsche Morgenlandischen Gesellschaft. Leipzig; Wiesbaden.
- ZNW — Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche.
- ZDPV — Zeitschrift der Deutschen Palästina Vereins. Leipzig.
- ZVS — Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Hrs. von Lazarus und Steinthal Bd. I (1860).



# СПИСОК ЦИТИРУЕМЫХ РАБОТ

## АРАБСКИЕ ИСТОЧНИКИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

- '*Abdulwahāb, Sulaymān. Šariḥ Kitāb al-Tawḥīd*, vol. i. Riyadh. n. d.
- '*Abd al-Kadir al-Jilani, Muḥyi al-Din Abu Muhammad. Futūḥ al-ḡaib*. Tehran, n. d.
- '*Abū Daud. Sunan* II. Cairo, 1280/1861.
- '*Abū-'l-Fida (Abulfedae). Historia Anteislamica: Arabice (Latin Edition)*. Leipzig, 1831.
- '*Abū al-Fidā', Ismā'il bin 'Umar. Tafsīr Ibn Kaṭīr*. Vol. 1. Beirut, 1980.
- al-'Abbād, al-Šāḥib b. al-Muḥīṭ fī 'l-Luḡa*. Vols. 1-10. Beirut, 1994.
- al-Albāni, Muḥammad Nasir al-Din. Silsilat al-aḥādīṭ aṣ-ṣaḥīḥa*. Vols. 1-9. ar-Riyad, n. d.
- '*Ali Jawad. Ta'rīḥ al-'arab qabla-l-islām*. Al-ḡuz' 5, 6. Baḡdad, 1956 ff.
- Alusi, 'Abū al-Taṇā' Šihāb ad-Dīn Sayyid Maḥmūd ibn 'Abd Allāh al-Ḥusaynī al-Ālūsī al-Baḡdādī. Rūḥ al-ma'ānī fī tafsīr al-Qur'ān al-aẓīm wa-al-sab' al-maṭānī*. 30 Vols. Beirut, n.d.
- Alusi, Mahmud Šukri. Bulūḡ al-'arab fī ma'rifat aḥwāl al-'arab*. 3 vols. al-Qāhira, 1928.
- al-Aš'ari. Maqalāt al-islamiyyin* / Ed. H. Ritter. Wiesbaden, 1963.
- al-Ašqa Sulayman. 'Alam al-ḡann wa-l-šaytan*. Beirut, n. d.
- al-Ašbahānī, Abī al-Šekh. al-'Aẓama*. Vol. v. Riyaḍ, 1987.
- al-Azraqi, Abū Waleed Muḥammad Ibn Abdullāh Ahmed. Aḥbar Makka* / Ed. Rušdi Saleh Muhles. Mecca, 1403/1983. Part 1.
- al-Azraqi. Geschichte und Beschreibung der Stadt Mekka von Abul-Walid Muhammed ben Abdallah al-Azraqi* / Hrsg. von F. Wüstenfeld, 2 Vols. Leipzig, 1858.
- al-Baḡdādī, 'Abd al-Qādir. Ḥizānat al-Adab wa-Lubb Lubāb Lisān al-'Arab*. Vol. vii. Cairo, 1979.

- al-Baidāwī, Naṣīr ad-Dīn Abū Sa'īd*. Anwār al-tanzīl wa 'asrār al-ta'wīl. Edidit: H. L. Fleischer. 2 Bde. Leipzig, 1846-1848 (Bd. 1. Reed. 1968).
- al-Baihaqī, 'Abū Bakr 'Aḥmad b. al-Husein*. Šu'ab al-imān. T. 1-9. Beirut, 1990.
- al-Bakrī, 'Abū 'Ubayd*. Mu'ḡam mā sta'ḡam. al-Qāhira, 1364-1371; repr. Beirut, n.d.
- al-Bakrī, Muḥammad Taufīq*. Arāḡīz al-'arab. al-Qāhira, 1313.
- al-Bazzar, 'Abu Bakr 'Aḥmad b. 'Amr*. Al-Bahr al-zahhār. Madina, 1988.
- al-Buḥārī, Muḥammad b. Isma'īl b. Ibrāhīm b. al-Muḡīra*. Aṣ-Ṣaḥīḥ. 1-8. Bulāq, 1290-1323.
- al-Buḥārī, Muḥammad b. Isma'īl b. Ibrāhīm b. al-Muḡīra*. Aṣ-Ṣaḥīḥ ma'a šarḥi-l-Qaṣṭallānī. Bulaq, 1304.
- al-Buḥārī, Muḥammad b. Isma'īl b. Ibrāhīm b. al-Muḡīra*. Ṣaḥīḥ al-Buḥārī. 1-6. Cairo, 1873.
- al-Būnī, Aḥmad b. 'Alī b. Yūsuf*. Kitāb šams al-ma'ārif wa-latā'if al-'awārif. Beirut, 1422/ 2001.
- al-Būnī, Aḥmad b. 'Alī*. Manba' uṣūl al-ḥikma. al-Qāhira, 1951.
- al-Damīrī, Kamālud-dīn Bin Mūsa*. Ḥayāt al-ḥayawān al-qubra (I – Bulāq, 1284, II – al-Qāhira, 1319). Reimpr. F. Sezgin, Publ. of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science (Frankfort, 2001). Natural Sciences in Islam, vol. 7-8.
- al-Darīmī*. Sunan. Ed. Husayn Salim Asad. Dar al-Maghni, 1420/2000 CE.
- al-Diyarbakrī*. Ta'rīḥ al-ḥamīs fi ahwāl anfās nafīs. 2 Vols. al-Qāhira, 1302/1881; repr. Beirut n. d.
- The Diwān of Ghailān ibn 'Uqbah known as *Dhu'r-Rummah*. Ed. C. H. Macartney. Cambridge, 1919.
- al-Faqīhī*. Ta'rīḥ Makka. MS Leiden. Or. 463.
- al-Amīr 'Ala ud-Dīn al-Farīsī*. Al-ihsan fī takrīb saḥīḥ ibn Hibban. Beirut, 1991. T. 7
- al-Gazālī, 'Abū Ḥamid Muḥammad*. Al-Durra al-faḥira fi kašf 'ulum al-aḡira / Ed. M. M. 'Abū l-'Ala. al-Qāhira, 1968.
- al-Ġazālī*. Ihya' 'ulum al-dīn. 4 vol. al-Qāhira, 1967.
- Ḥalabī*. As-Sira al-ḥalabīya. al-Qāhira, 1902; Repr. Beirut, n. d.
- Der Diwān des Kais ibn al-Ḥaḡīm. Ed. Th. Kowalski. Lpz., 1914.
- Ḥan M. A.* Al-asāfīr al-'arabiyya qabl al-'islām. al-Qahira, 1937.
- Hamdānī*. Geographie der Arabischen Halbinsel / Ed. D. Müller. Bd. 1. Leiden, 1884.
- Ibn 'Awām*. Le livre de l'agriculture. Paris, 1864-1867.
- Ibn 'Arabī*. Muḥyi-d-Dīn. al-Futūḥāt al-makkiyya. 14 Vols. Cairo, 1972-1990.
- Ibn al-'Atīr*. 'Uṣd al-ḡāba fī ma'rīfat aṣ-ṣaḥāba li-l-imām al-'ālim al-awḥad.. al-Jazarī. Vols. 1-5. Tehrān, 1377/ 1958.
- Ibn Durayd, Abū Bakir*. Kitāb al-iṣṭiqāq. al-Qāhira, 1378/1958.
- Ibn Durayd*. Jamharat al-Lughah. Vol. II. Beirut, 1987.
- Ibn Ḥabīb*. Al-muḡabbār / Ed. I. Lichtenstadter. Hyderabad, 1942.

- Ibn Hağar al-ʿAsqalāni*, *ʿAḥmad b. ʿAli*. Faṭḥ al-bārī šarḥ ṣaḥiḥ al-Buḥārī. Cairo, 1<sup>st</sup> ed. 1961.
- Ibn Hağar al-ʿAsqalāni*. Masāil ʿAjab ʿanha al-Hafid / Tahqiq: Abu Abdīr-Rahman ʿAbdul-Majid Jumuʿah al-Jazairi. Cairo, 1428/2007.
- Ibn Hağar al-Haytamī*. Al-Fatāwa al-hadīṭiya. al-Qahirah, 1307.
- Ibn Hallikan*. Wafayat al-aʿyan. Ed. Wüstenfeld.
- Ibn Hanbal*, *ʿAḥmad*. Al-Musnad. 6 Bd. al-Qahirah, 1895.
- Ibn Hišām*, *ʿAbd al-Malik*. Das Leben Muhammed's nach Muhammed Ibn Ishāk (*Sirāt Raṣul al-Lāh*) bearb. von Abd el-Malik Ibn Hischam / Ed. F. Wüstenfeld. 1–2. Göttingen 1858–60. Egyptian ed. Bulaq, A.H. 1295 / Trans. by G. Well. Stuttgart, 1864.
- Ibn al-Kalbī*. Kitāb al-ʿaṣnām / Ed. Ahmed Zeki Pacha. al-Qāhira, 1924.
- Ibn Kaṭīr*. Tafsir. Surah al-Fatiḥa, Surah al-Baqarah. Pt. 1, ayat 1 to 141. London, 1998.
- Ibn Kaṭīr*. Tafsir al-qurʿān al-karim. al-Qāhira, n.d.
- Ibn Māğa*. Kitāb as-sunan. T. 1–2. al-Qāhira, 1912.
- Ibn Qayyim al-Ġawziya*, *Shams al-Dīn Abū ʿAbd Allāh*. Al-Fawaid. al-Qāhira, 1957.
- Ibn Qayyim al-Ġawziya*. Aṭ-Ṭibb an-Nabawī. Beirut, n. d.
- Ibn Qudama*. Muğni wa-š-šarḥ al-kabīr. T. 1–12. al-Qāhira, 1348/1928.
- Ibn Qutaiba*. Kitābal-maʿārif. Ed. F. Wüstenfeld. Göttingen, 1850.
- Ibn Saʿd*. At-tabaqat al-kubrā. Vol. 1–8. Beirut, 1380–88 / 1960–68.
- Ibn Taymiyya*. Majmūʿ Fatāwa Šayḥ al-Islām Aḥmad Ibn Taymiyyah / Ed. al-Najdi. Ar-Riyad, 1963. Vols. 1–37 in 20 Books.
- Ibn Taymiyya*. Al-Furqān Bayna ʿAwliyā ar-Raḥmān wa ʿAwliyā aš-Šaytān. Beirut, n. d.
- Ibn Taymiyya*. Kitāb at-Tawāsīn. T. VI. Paris, 1913.
- Ibn al-Wardī*, Abū Ḥafs Zayn al-Dīn ʿUmar b. al-Muzaḥḥar. Ḥarīdat al-ʿAjāib wa farīdat al-gharāib. Ed. Anwar M. Zanātī. Cairo, 2008.
- al-Idrīsī*. Kitāb anwār ʿuluww al-aḥrām fī-l-kašf ʿan asrār al-aḥrām. Paris. Bibliothèque Nat., ms.
- Imruʿ al-Qais*. Diwan / Tahkik Muḥammad Abu Fadl Ibrāhīm. al-Qāhira, 1990.
- al-Isfahānī*, *ʿAbū l-Farağ*. Kitāb al-ʿAğānī. 20 vol. Bulaq, 1285/1881.
- al-Isfahānī*, *ʿAbū al-Farağ*. al-ʿAğānī. Vol. XXI. Tunisia, 1983.
- al-Isfahānī*, *ʿAbū l-Farağ*. al-ʿAğānī (new ed.). Vols. I–IX. al-Qāhira, 1927.
- Amīn Aḥsan Islāhī*. Tadabbur-e-Qurʿān. Lahore, 2004.
- al-Ġāḥiz*, *ʿAbū ʿUṭmān ʿAmr b. Baḥr*. al-Ḥayawān. Beirut, 1969.
- al-Ġawālīkī*. Muʿarrab / Ed. Sachau. Leipzig, 1867.
- al-Jazrī*, *Abū Sādāt Mubarak*. al-Nihāyah fī Gharīb al-Athar, vol. iii. Beirut, 1979.
- al-Ġawharī*, *ʿAlī*. Masnad Abī al-Jaʿad. Vol. i. Beirut, 1990.
- Ḥalabī*, *Šihāb al-Dīn*. Durr al-Maṣūn. Ed. Aḥmad M. al-Harraṭ. 6 Vols. Dimašq, 1986–93.
- Malik b. Anas*. Al-Muwattaʿa. London, 1989.

- Ma'rūf, Bashār; al-Nūri, Abū al-Ma'āfi; al-Zāmīlī, Aymen; 'Ayed, Aḥmed; Ḥalīl, Maḥmūd* (eds.). *al-Masnad al-Jāmi'*, vol. iv. Beirut, 1993.
- Ma'rūf, Bashār; al-Nūri, Abū al-Ma'āfi; al-Zāmīlī, Aymen; 'Ayed, Aḥmed; Ḥalīl, Maḥmūd* (eds.). *al-Masnad al-Jāmi'*, vol. vi. Beirut, 1996.
- al-Mas'ūdī, 'Alī b. al-Ḥusayn*. *Murūj al-Dhahab*. Vol. ii. Beirut, 1986.
- (Pseudo)al-Mas'ūdī*. *Aḥbār az-zamān*. Beirut, 1966.
- al-Maydānī*. *Amṭāl al-'arab*. 2 Vols. Bulaq. 1867-8.
- Muḥādarāt al-udabā'*. Beirut, n. d. Vols. I-III.
- al-Musadd, 'Abdallāh*. *Al-ġinn wa-š-šayātin // Minār al-Islām* 7 (1984). P. 101 ff.
- Muslim b. al-Haggāg*. *Ṣaḥīḥ al-Muslim*. Vols. 1–5. al-Qāhira, 1319.
- al-Muttaqī al-Hindī*. *Kanz al-Umāl fi Sunan al-Aqwāl wal Af'āl*. 2 vols. Beirut, n. d.
- an-Nadīm*. *Kitāb al-fihrist*. Ed. Tajuddin H. Mazandarani. 2<sup>nd</sup> ed. Tehran, n. d.
- an-Nasa'i*. *Sunan I–II*. al-Qāhira, 1312/1893.
- an-Nawawī, 'Abū Zakaryā Yahyā*. *Ṣaḥīḥ al-Nawawī 'alā Ṣaḥīḥ Muslim*. Vol. 1–6 (Pts. 1–18). Beirut, 1994.
- Ni'ma*. *Al-Ġinn fi-l-adab al-'arabi*. Beirut, 1981.
- Nuwayrī*. *Nihāyat al-arab fi funūn al-adab* / Éd. Aḥmad Zakī Pacha. 18 vols. Le Caire, 1923–1944; reéd. Le Caire, 1963.
- Qatāda b. Di'āma as-Sadūsī, 'Abū 'l-Ḥaṭṭāb*. *Kitāb an-nāsiḥ wal-mansūḥ / Ḥatīm Ṣāliḥ aḍ-Ḍāmin*. Beirut, 1988.
- al-Qazwīnī, Zakaryā*. *'Ağā'ib al-Maḥlūqāt wa Ġarā'ib al-Mawjūdāt*. al-Qāhira, 1980.
- al-Qurṭubī, 'Abu 'Abdallah*. *Tafsir*. Vols. I-XX. al-Qāhira, 1386-1387/1966-1967.
- al-Qurṭubī, Yūsuf Ibn 'Abdulbar*. *Bahjat al-Majālis wa Uns al-Majālis wa Shaḥin al-Dhihin wa al-Hājjis*, vol. ii. Beirut, 1982.
- al-Quṣayrī, Muslim Bin al-Ḥajāj*. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Vol. IV. Beirut, n.d.
- al-Rafi'i*. *Ta'riḥ adab al-'arab*. T. 1–3. Beirut, 1974.
- ar-Rāzī, Muḥammad Fakhriddin b. Diyādīn 'Umar*. *At-Tafsīr al-kabīr wa mufātiḥ al-ġayb*. 32 Vols. al-Qāhira, 1400/1981.
- Sabuni M. A.* *Safwāt al-Tafāsīr*. 3 Vols. Beirut, 1980.
- Safar F.* *Kitābat al-Hadr // Sumer VII* (1951).
- Safar F.* *Mustafa M.-A.* *Al-ḥaḍr*. *Madinat al-Šams*. Baghdad, 1974.
- al-Salihi W.* *Kitābat al-ḥaḍr // Sumer 44* (1985–86).
- Shawkānī, Muḥammad b. 'Alī*. *Nayl al-awtār min ahādīṭ Sayyid al-'aḥbār: Ṣaḥīḥ Muntaqa al-'aḥbār*. Vol. VII. Beirut, 1393/1973.
- Sibt b. 'Abd Allāh b. al-Ġawzī*. *Mir'āt az-zamān* / Ed. J.R. Jewett. Chicago, 1907.
- Die kommentare des Suhailī und des Abū Darr zu den Uhud-gedichten in der Sīra des Ibn Hišām. (Ed. Wüstenfeld I, 611-638). Nach den handschriften zu Berlin, Strassburg, Paris und Leipzig by 'Abd al-Raḥmān ibn 'Abd Allāh Suhaylī.

- al-Suyūṭī, Ġalāl al-Dīn*. Laṭṭ al-marḡān fī aḥkām al-ġānn. Beirut, 1986.
- al-Šiblī, Badr ad-Dīn b. Abdallah*. Ākām al-marḡān fī aḥkām al-ġānn. Beirut, 1985.
- Šihab M. Q.* Tafsir al-Mishbah. Vols. 1 и 9. Jakarta, 2009.
- al-Ṭabarī, 'Abū Ġa'far Muḥammad b. Ġarīr*. Ta'rīḥ al-rusūl wa l-mulūk (Annales) / Ed. de Goeje. 15 vols. Leiden, 1879–1901.
- al-Ṭabarī*. Ta'rīḥ al-rusūl wa l-mulūk / Ed. Muḥammad Abu al-Fadī Ibrahim. 10 vols. al-Qāhira, 1960–1969.
- al-Ṭabarī*. Ta'rīḥ. Beirut, 1991, Vol. 1.
- al-Ṭabarī*. Tafsīr al-Qur'ān. 30 vols. al-Qāhira, 1321.
- al-Ṭahāwī, Abū Ja'far*. Shariḥ Ma'ānī al-Ṭihār, vol. iv. Beirut, 1994.
- al-Tamīmī, Muḥammad b. Ḥayyān*. Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān, vol. 13. Beirut, 1967.
- Tajuddin*. Risala-i 'aziza. Qazan, 1850.
- al-Ta'ālabi, Abū Mansūr*. Yafīmat al-dahr fī mahāsin ahl al-'asr. ПКП Санкт-Петербургского ИВ РАН РФ, шифр Д-162.
- al-Ta'labī, 'Abū Ishaq 'Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrahim an-Nisaburi*. Al-kašf wa al-bayān 'an tafsīr al-Qur'ān. Vol. 1. Beirut, 2002.
- al-Tirmidī, 'Isa*. Jami' aṣ-ṣaḥīḥ, wa huwa sunan at-Tirmidhī. 6 vols. ar-Riyadh, 1997.
- al-Waqidi*. Kitāb al-maghāzī / Ed. Von Kremer. Calcutta, 1856.
- Yāqūt*, Mu'ḡam al-buldān / Ed. F. Wüstenfeld. 6 vols. Leipzig, 1866–1873.
- Ya'qubi, Ibn Wādih 'Aḥmad b. 'Abī Ya-Ja'qūb*. Ta'rīḥ (Historiae). Pars 1-2 / Ed. M. Th. Houtsma. Lugdini Batavorum, 1883.
- al-Zamaḥṣarī, Jār Allāh Maḥmūd b. 'Umar Abu-l-Kasim*. Rabī' al-Abrār wa Nuṣūṣ al-Akhbār. vol. 1. Baghdād, 1976.
- al-Zamaḥṣarī*. Tafsīr al-kaššāf 'an ḥaqā'iq at-tanzīl. T. 1–4. al-Qāhira, 1995.

## ЭНЦИКЛОПЕДИИ, СЛОВАРИ И СБОРНИКИ

- Адамчик В. В.* Новый словарь иностранных слов. М., 2009.
- Арабско-русский словарь сирийского диалекта / Ред. *М. эль-Массарани, В. С. Сегаль*. М., 1978
- Баранов Х. К.* Арабско-русский словарь. М., 1977.
- Библейская энциклопедия архимандрита Никифора. М., 1891–1892.
- Бируни Абу Рейхан*. Избранные произведения. Т. I–VII. Ташкент, 1957–1987.
- Богуславский Д. Н.* Коран. Пер., коммент. и примечания. СПб., 1871 (подг. изд. Е. Резван и А. Вайраух. СПб., 1995).
- Гогиберидзе Г. И.* Исламский толковый словарь. Ростов-на-Дону, 2009.
- Греческо-русский словарь / Сост. *А. Д. Вейсман*. Изд. пятое. СПб., 1899.
- Еврейская Библия. Ранние Пророки / Гл. ред. *А. Кулик*. Иерусалим; М., 2006.

- Ислам. Энциклопедический словарь / Гл. ред. С. Прозоров. Москва, 1991.
- Книга 1001 ночи. Пер. М., 1959.
- Коран / Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. М., 1986.
- Коран. Пер. Г. Саблукова. Казань, 1894.
- Марр Н. Я. Избранные работы. Ленинград, 1933.
- Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. М., 1990.
- Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. / Гл. ред. С. А. Токарев. М., 1991.
- Мовсес Хоренаци. История Армении / Пер. с древнеарм. Г. Саркисяна. Ереван, 1990.
- Новый словарь иностранных слов / Ред. В. В. Адамчик. М., 2009
- Словарь таджикского языка / Ред. М. Ш. Шукуров. М., 1969. 2 т.
- Чунакова О. М. Пехлевийский словарь. М., 2004.
- Abbadi S. Die Personennamen der Inschriften aus Hatra / Texte and Studien zur Orientalistik I. Hildesheim, 1983.
- Abbeloos J.-B. (ed.), Acta Mar Kardaghi Martyris. Brussels, 1900.
- Abbott-Smith G. A Manual Greek Lexicon of the New Testament. Edinburgh; New York, 1999.
- 'Ahmad Muhtar 'Omar, Mu'jam al-luġat al-'arabiyyat al-mu'āšira. Al-Qahira, 2008.
- Bar Hebraeus. Ethikon / Ed. P. Bedjan. Paris; Leipzig, 1898.
- Baudissin W. W. Studien zur Semitischen Religionsgeschichte. Heft III. Leipzig, 1878.
- Bauer W., Arndt W. F., Gingrich F. W., Danker F. W. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. 2<sup>nd</sup> ed. Chicago, 1979.
- Black J. et al. A Concise Dictionary of Akkadian. «SANTAG» 5. Wiesbaden, 2000, 2<sup>nd</sup> ed.
- Bochart S. Hierozoicon. Vol. II. Leiden; Utrecht, 1692.
- Bonnet H. Lexikon der Egyptischen Religionsgeschichte. Berlin, 2000.
- Brockelmann C. Lexicon Syriacum. 2<sup>nd</sup> ed. Halle, 1928 (reed. Hildesheim; Zürich; New York, 1995).
- Alf layla wa-layla (*Les Mille et Une Nuits*) / Trans. Jamel Eddin Bencheikh et André Miquel. Paris, 1991–2001, 4 vols.
- Catalogue de Trésors du musée de Bagdad: 7000 ans d'histoire mésopotamienne / Ed. Philipp von Zabern. Mainz, 1977–1978.
- Dalman G. Aramaisch-Neuhebraisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrash. 2<sup>nd</sup> ed. Frankfurt, 1922.
- Davidson G. A Dictionary of Angels: Including the Fallen Angels. Scrollhouse, 1967.
- Drower E., Macuch R. A Mandaic Dictionary. Oxford, 1963.
- Eitrem S., Amundsen L. Papyri Osloenses. Norske videnskaps-akademi i Oslo. 1936.

- Fraenkel S.* Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen. Leiden, 1886 (reed. Hildesheim; New York, 1982).
- Freytag G. W.* Arabum Proverbia, T. I–III. Bonnae, 1838–1843.
- Freytag G. W.* Einleitung in das Studium der arabischen Sprache bis Mohammed und zum Theil später; zum allgemeinen Gebrauche auch f. die, welche nicht Hebräisch u. Arabisch treiben von G. W. Freytag. Bonnae, 1861.
- Frommand Chr.* Tractatus de Fascinatione. Nuremberg, 1674.
- Gesenius W.* Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament / Ed. F. Buhl. Leipzig, 1915.
- Gibb H. A. R., Kramers J. H.* Shorter Encyclopedia of Islam. New York, 1953.
- Glasse C.* The Concise Encyclopedia of Islam. New York, 1989.
- Hammer-Purgstall J. von.* Auszüge aus Saalebi's Buche der Stützen des sich Beziehenden und dessen worauf es sich bezieht // ZDMG 6 (1852).
- Harding G. L.* An Index and Concordance of Pre-Islamic Arabian Names and Inscriptions. Toronto, 1971.
- Hastings J.* (ed.), Encyclopedia of Religion and Ethics. 12 Vols. Edinburgh, 1979.
- Heinze R.* Xenocrates: Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente. Leipzig, 1892.
- Hill G. F.* British Museum Coins, Arabia. London, 1922.
- Hoffmann J.* Julianos der Abtrünnige. Syrische Erzählungen. Leiden, 1880.
- Hughes T. P.* (ed.) Dictionary of Islam. Delhi, 2003.
- Canons of Jacob of Edessa / Ed. in Syriac: Lagarde, Rel. eccl. ant. Leipzig, 1856. Germ. trans. Kayser, *Die Canones Jacob's von Edessa*. Leipzig, 1886.
- Jastrow M.* Dictionary of Talmud Babli. Yerushalmi. Midrashic Literature and Targumim. New York, 1950.
- Jeffery A.* The foreign vocabulary of the Qur'ān. Baroda, 1938.
- Jeremias A.* The Old Testament in the Light of the Ancient East. I–II. London, 1899.
- Jewett J. R.* Arabic Proverbs and Proverbial Phrases // JAOS 15 (1891–1893). P. 28–120.
- Jung C. G.* The Symbolic Life. In The Collected Works. Translated by R. F. C. Hull. London 1977.
- Kittel G., Friedrich G.* (eds.), Theological Dictionary of the New Testament. 10 vols. / trans. G. W. Bromiley. Grand Rapids, 1964–1976.
- The Koran* / Trans. N. J. Dawood. London, 1999 (First published 1956).
- Lagarde P.* Onomastica sacra. Gottingen, 1887.
- Langdon S. H.* Semitic Mythology / Mythology of All Races. Vol. V. Boston, 1931.
- Leslau W.* Comparative dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic). Wiesbaden, 1991.
- Leslau W.* Arabic loanwords in Ethiopian Semitic. Wiesbaden, 1990.

- Lexham Bible Dictionary. Ed. John D. Barry. Bellingham, WA, 2016.
- Lidzbarski M.* Handbuch der nordsemitischen Epigraphik. Weimar, 1898.
- Ludolf S.* Historia Aethiopica 1. II. Frankfurt-am-Main, 1681.
- Lyall Ch. J.* (ed. and trans.), The Mufaddaliyat: An Anthology of Ancient Arabian Odes Compiled by al-Mufaddal, Son of Muhammad, etc. Oxford, 1918.
- Lyall Ch.* The poems of 'Amr son of Qamiah of the clan of Qais son of Tha'labah, a branch of the tribe of Bakr son of Wa'il. Edited and translated by Sir Charles Lyall, D.litt. Cambridge, 1919.
- Acta Mar Kardaghi Martyris (Mar Kardagh) / ed. Abbeloos.* Brussels, 1900.
- Meninski Fr.* Thesaurus linguarum orientalium turcicae, arabicae, persicae. Vienna, 1680.
- Du Mesnil du Buisson R.* Inventaire des inscriptions palmyréniennes de Doura-Europos (32 avant J.-C. a 256 apres J.-C.). Paris, 1939.
- Mohlberg L. C., Eisenhöfer L., Siffrin P.* (eds.). Rerum Ecclesiasticarum Documenta. Series Maior 3. Rome, 1958.
- Muhammad Asad.* 'The Message of The Quran'. Gibraltar, 1984 (repr. London, 2003).
- The Arabian Nights' Encyclopedia, Vol. 1 / Ed. *Ulrich Marzolph, Richard van Leeuwen.* ABC-CLIO, 2004.
- The Nakāid of Jarīr and al-Farazdaq / Ed. *A. A. Bevan.* 2 vols. Leiden, 1905-1909.
- Nicholson R. A.* A Literary History of the Arabs. 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge, 1930 (reprinted 1969).
- Noth M.* Die israelitischen Personennamen in Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung. Stuttgart, 1928.
- O'Donnel P., Campo J. E.* Jinni / Encyclopedia of Islam. New York, 2009.
- Oppenheim A. L. et al.* The Assyrian Dictionary. Chicago, 1961.
- Payne Smith R.* Thesaurus syriacus. Collegerunt Quatremère, Bernstein et al., auxit digessit exposuit edidit Payne Smith. Oxford, 1879–1901.
- Prémare (de), Alfred-Louis et al.* Dictionnaire Arabe-français, Langue et Culture Marocaines. 12 vols. Paris, 1995.
- al-Qur'an al-karīm. Bayrūt, 1960.
- Robert L.* Collection Froehner. Vol. I. Inscriptions grecques. Paris, 1936.
- Ronart S., Ronart N.* Lexikon der arabischen Welt. Zürich, 1972.
- Rose C.* Giants, Monsters, and Dragons / An Encyclopedia of Folklore, Legend, and Myth. New York, 2001.
- Ryckmans G.* Les noms propres sud-semitiques. Louvain, 1934–1935. 3 vols.
- Schebesta P.* Fetischismus // Religionswissenschaftliches Wörterbuch. Ed. F. König F. Freiburg; Berlin, 1956. Col. 252–253.
- Shikand-Gūmānīk-Vijār.* The Sanskrit-Pazend Text / Ed. Jamasp Asa, E. W. West. Bombay, 1997.
- Shorter Encyclopedia of Islam. Eds. *Gibb H. A. R., Kramers J. H.* Leiden, 1997. (repr.)



- Soden W. von.* Akkadisches Handwörterbuch. Wiesbaden, 1972, 1981, 1985.
- Stark J. K.* Personal names in Palmyrene Inscriptions. Oxford, 1971.
- Vullers J. A.* Lexicon Persico-Latinum Etymologicum. 2 vols. Bonn, 1855.
- Wehr H.* Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Arabisch-Deutsch unter Mitwirkung von Lorenz Kropfisch. Wiesbaden, 1985.
- Wuthnow H.* Die semitische Menschnennamen. Leipzig, 1930.
- 'Ahmad Muhtar 'Omar,* Mu'jam al-lughat al-'arabiyyat al-mu'āšara. Beirut, 2008.

## ИССЛЕДОВАНИЯ И ПЕРЕВОДЫ

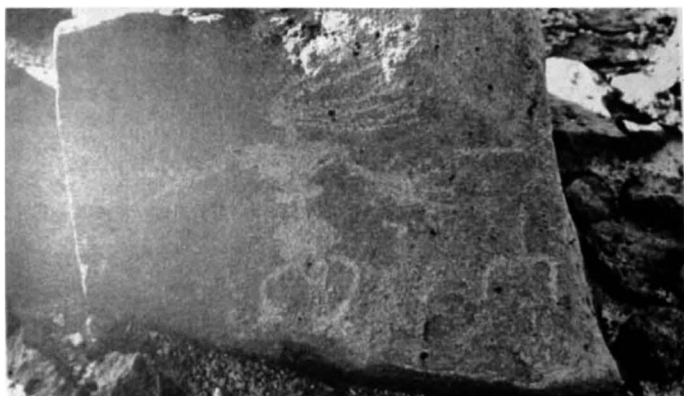
### На иврите

- Scholem G.* "Yedi'ot ḥadashot 'al 'Ashmedai ve-Lilit" // Tarbiz 19 (1948), P. 160–75.

### На русском языке

- Аверинцев С. С.* Сатана // Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. — М. Советская энциклопедия, 1991. С. 485–486.
- Аверинцев С. С.* София-Логос. Словарь. Собрание сочинений / Под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. Киев, 2006.
- Аммиан Марцеллин.* Res gestae libri XXXI — «Деяния в тридцати одной книге». Пер. с лат. Ю. А. Кулаковского и А. И. Сонни. Вып. 1–3. Киев, 1906–1908.
- Аничков Е. В.* Язычество и древняя Русь. СПб, 1914.
- Анопова Е.* Сезам, откройся! М., 2002.
- Антипина К. И.* Особенности материальной культуры и прикладного искусства южных киргизов. Фрунзе, 1962.
- Апокрифы древних христиан: исследование, тексты, комментарии. М., 1989.
- Апулей.* Метаморфозы, или золотой осел. (Пер. с фр.). М., 2011.
- Архангельский А.* Мухаммеданская космология. Казань, 1889.
- Бартиякян Р. М.* Провозглашенный в 803 г. византийским императором стратилат Востока патрикий Вардан — этнический турок? // АДСВ 29 (2009). Сс. 94–95.
- Бауэр Г. М., Лундин А. Г.* Эпиграфические памятники Древнего Йемен. СПб, 1998.
- Башарин П. В.* «Сакральные войны» в рамках мусульманской демонологии // Pax Islamica 2/3 (2009), Сс. 45–63.
- Башарин П. В.* Рец. на книгу: Налич Т. С. Ангелы и другие сверхъестественные существа в исламе // Pax Islamica 4 (2010), Сс. 440–445.

## ИЛЛЮСТРАЦИИ



**Рис. 1.** Древнее изображение гул (1 в.) из Истры на месте захоронений. Воспроизводится по фотографии из ARNA

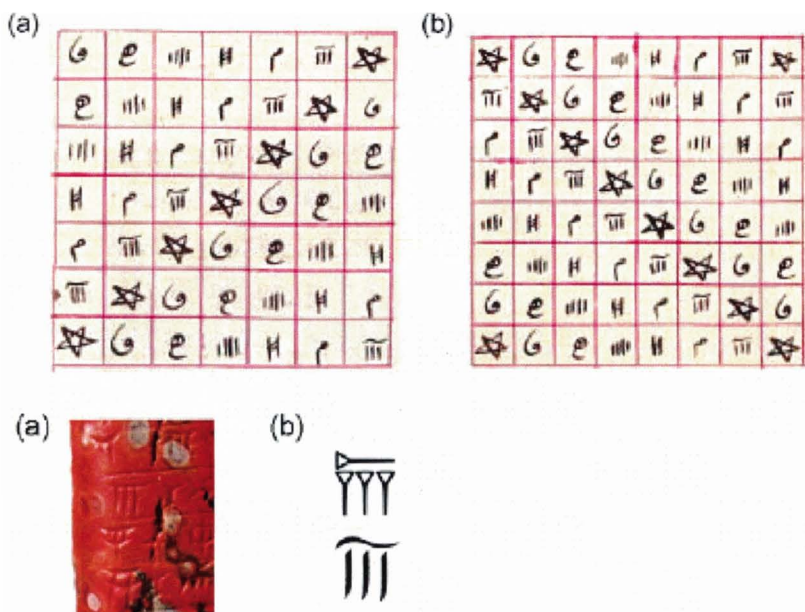
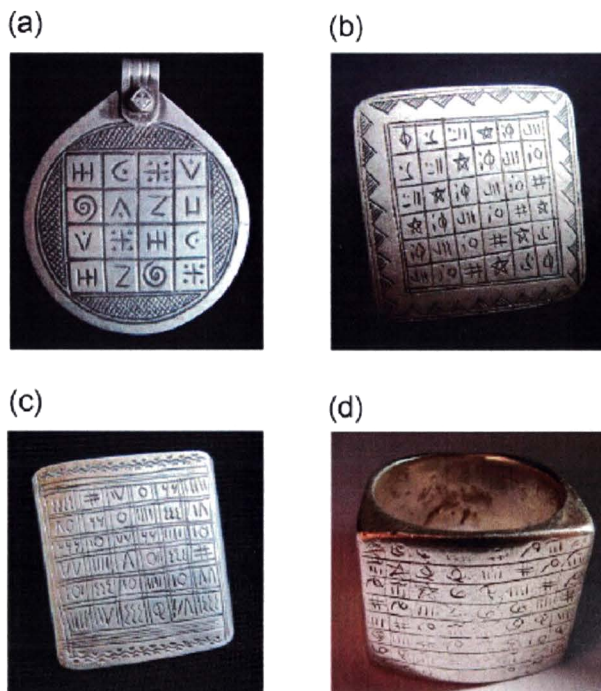


Рис. 2. а) Магические квадраты с матрицей 7 х 7 исламских семи печатей. (а) сверху вниз, каждый последующий ряд смещен на одну ячейку влево. (б) сверху вниз, каждый последующий ряд смещен на одну ячейку вправо. Оба рисунка взяты из рукописной турецкой книги XIX в.<sup>1</sup>

б) Сходные элементы между клинописными знаками и второй печатью. Деталь амулета красной яшмы, Вавилон (ок. X в. до н. э), с частью вавилонской надписи против демона Ламашту (Schøyen Collection, MS 2779).

<sup>1</sup> Рукописная Османская *тестиа* (тур. «собранное», журнал, ср. ар. *mağmū'a*) книга, содержащая несколько версий заклинания *Jaljalutia* и магические квадраты, содержащие печать. Том, оцененный специалистом как рукопись (*Ayazma*), несет арабское число 88 на корешке. Книга написана разными руками, одна секция датирована 1302 АН (1884 СЕ), в то время как другая — 1309 АН (1892 СЕ).



**Рис. 3.** Берберская подвеска и туарегские кольца с символами печатей. Четыре изделия из числа серебряных ювелирных украшений с надписями «магического квадрата». (а) Берберский кулон из Сев. Африки, с матрицей 4 х 4, содержащей прямоугольные символы (перечеркнутое |||) и направленный по часовой стрелке спирали, напоминающие о 2-й и 7-й печатях. (b) Туарегское защитное кольцо из Мали, с матрицей 6 х 6, содержащей символы, совпадающие с печатями 4, 5 и 6 (пентаграмма, #, ф). Другие ячейки содержат символы, близкие по форме арабским письмам. (c) Туарегское защитное кольцо из Мали или Нигера, с матрицей 6 х 6, содержащей символы, совпадающие с печатями 4, 5 и 6 (пентаграмма, #, ф). Другие ячейки содержат арабские числа. (d) Туарегское защитное кольцо из Мали или Нигера, с матрицей 6 х 6, содержащей повторы 8-мизначного варианта последовательного ряда семи печатей, с каждым последующим смещением ряда вправо.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Gabus, Sahara, Bijoux et Techniques, P. 235; Derek White, 2009, "So Long and Thanks for the Samaki: Last Will and Lament," online at <http://www.5cense.com/EA/homeward.htm>, accessed 19 March, 2012.



z	☆	☿	♂	♂	♂	♂	♂
b	ف = f	ج = g	ش = š	ت = t	ظ = z	ح = h	ز = z
c	fard einzig	ḡabbār allmächtig	ḡakūr dank- nehmend	ḡābit fest	ḡāhūr offenbar	ḡābir kundig	zakī rein
d	Sonntag	Montag	Dienstag	Mittwoch	Donnerstag	Freitag	Samstag
e	Ruḡāʿil	Gibrāʿil	Samsamāʿil	Mikāʿil	Sarafāʿil	Anāʿil	Kasfāʿil
f	Maḡhab	Muerra	al-Aḡmar	Barqān	Šamhūrīl	al-Aḡyaḡ	Maimūn
g	Sonne	Mond	Mars	Merkur	Jupiter	Venus	Saturn

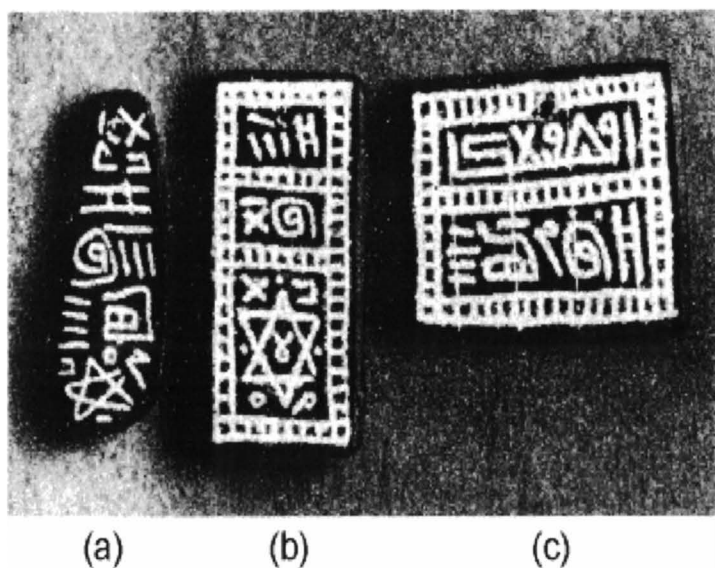
Рис. 5. Таблица, классифицирующая явления и понятия, состоящие из семи частей (из: *Hentschel, Ginn-Glaube, Zauber- und Heilwesen im heutigen Cairo*, P. 22).



Рис. 6. Имена вызываемых джиннов и текст заклинания на правой руке медиума. 'agib ya tariš fa-tabaraka llāhu 'ahsanu l -hāliqin 'agib wa□ 'albisi l□ kaffa bi□ galāli llāhi l□ azimi l□ 'a'zam. Ṭamšin, Baṭrūšin, Qudūsīn, Anūhīn, Abhurīn, Šamḥayšā, 'Aqšin, Mihrāqīšin, Ašqarin, Waṭšarkin, Šariḥin.

Ответь, о Тариш! Благословен Бог, лучший из Творцов. Ответь, и облачи руку величием великого и всемогущего Бога. а) Тамшин (большой палец), б) Батрушин, в) Кудусин, г) Анухин, д) Абхурин, е) Шамхайша, ж) 'Акшин, з) Михракишин, и) Ашкарин, к) Ватшаркин, л) Шарихин.





**Рис. 7.** Исламские сланцевые амулеты, содержащие кувфические надписи. Примеры содержат почти все печатные символы в их условной форме, хотя есть и те символы, что в их число не входят. Использованный источник: *Winkler H. A. Siegel und Charaktere in der muhammedanischen Zauberei.*



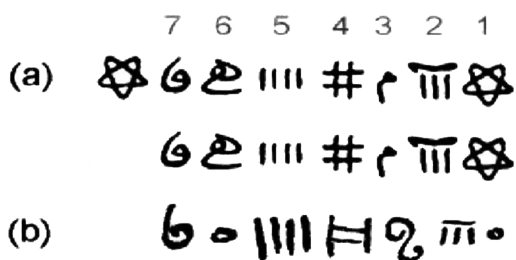


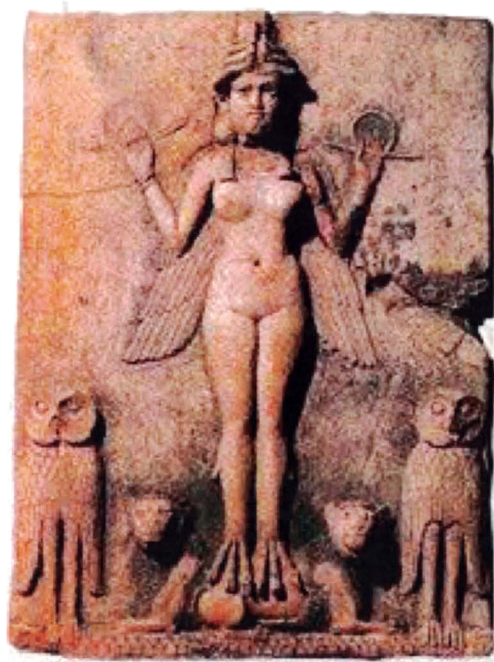
Рис. 8. Иудео-исламские печати.

- (а) исламские Семь печатей, в 8- и 7-значной последовательности.  
 (b) иудейские Семь печатей.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> *Graham*, In *Islamic Talismans*, P. 70–91.



**Рис. 9.** Финикийский амулет VII в. до н. э. с изображением Лилит в виде крылатого сфинкса, из северосирийского Арслан-Таша. См. *Saquet* 1973, 50.



**Рис. 10. Вавилонская Лилит<sup>4</sup>**

---

<sup>4</sup> Рельеф «Царица Ночи», дат. 1800-1750 до н. э., желтая обожженная глина, 49 х 37 х 4.8 см, Южный Ирак. Хранится в Британском музее.



**Рис. 11.** Изображение ал-'Уззы из мекканского святилища *Buss*



**Рис. 12.** Средневековое изображение царя джиннов Самхуреша

- Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи / Пер. И. М. Стеблин-Каменский. СПб, 1994.
- Большаков А. О. Человек и его Двойник. Изобразительность и мировоззрение в Египте Старого царства. СПб, 2001.
- Борисов А. Я. Эпиграфические заметки // Труды отдела Востока, I. Л., 1939.
- Булатов А. Собиратели джиннов и исчезающие святыс // Восточная коллекция 1-8 (2002), Сс. 66–76.
- Васильев М. А. Язычество восточных славян накануне крещения Руси. Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. М., 1999.
- Винников И. Н. Из области семитской лексикографии // ПС 2 (1956), Сс. 87–108.
- Власова О. Демонология в Коране и в арабской народной литературе // Восточная демонология. От народных верований к литературе. М., 1998). Сс. 258–286.
- Гозиберидзе Г. И. Исламский толковый словарь. Ростов-на-Дону, 2009.
- Джонсон Д. Заговоры, гадания и заклинания для жизни и здоровья (пер. с англ.). М., 2010.
- Дьяконов И. М. Предыстория армянского народа. Ереван, 1968.
- Дюркгейм Э., Мосс М. О некоторых первобытных формах классификации. К исследованию коллективных представлений // Мосс М. Общество. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М., 2011.
- Гордлевский В. А. Из османской демонологии // Избранные сочинения. М., 1962. Т. III.
- Грантовский Э. А. Зерван // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. I. М., 1991.
- Иванова В. В. Волк охраняющий и волк нападающий // 978-5-88431-182-4\_08.pdf.
- Иванова В. В. Мусульманская магия и охранительные практики современных турок Анатолии // Aliter 2 (2012). Сс. 69–89.
- Иванова В. В. Змея-джинн-предок / Электронная библиотека МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН [http : // www. kunstkamera. ru / lib/rubrikator/ 03/03\\_03/978-5-88431-139-8/](http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_03/978-5-88431-139-8/) © МАЭ РАН
- Иоани Дамаскин. Точное изложение православной веры. М., 1992.
- Кисляков Н. А. (пер.). Садек Хедаят. Ирангистан / Пер. с перс., коммент. // Переднеазиатский этнографический сборник (Труды Института этнографии АН СССР, Нов. сер. Т. 39. М.; Л., 1958). Сс. 259–336.
- Климович Л. Книга о Коране. М., 1986.
- Ковалевский А. П. Книга Ахмеда ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Харьков, 1956.
- Кольцова Л. М., Эль-Мсафер. Слова «джинн» и «шайтан» глазами русских и арабов // Вестник ВГУ 2 (2015).

- Крамер С. Н.* История начинается в Шумере / Пер. Ф. Л. Мендельсона. М., 1965.
- Крачковский И. Ю.* Избранные сочинения. М., 1957.
- Лазебный А.* Ангелы и демоны: по ту сторону добра и зла. Донецк, 2012.
- Лундин А. Г.* Дочери бога в южноарабских надписях и в Коране // ВДИ 2 (1975). Сс. 124–131.
- Манандян Я. А.* О некоторых спорных проблемах истории и географии древней Армении. Ереван, 1956.
- Марр Н. Я.* Избранные работы Т. I–V. Ленинград, 1933–1935.
- Мовсес Хоренаци.* История Армении / Пер. с древнеарм. яз., введ. и прим. Г. Саркисяна. Ереван, 1990.
- Надиров И. И.* Хатра. Арабы между Парфией и Римом. СПб, 2009.
- Надиров И. И.* Ритуалы джахилийи в исламе. Из истории религии доисламских арабов Северной Аравии. СПб, 2014.
- Надиров И. И.* Джахилийя и ислам: очерк теонимии. СПб, 2015.
- Надиров И. И.* Нергол и Аттис (к характеристике хтонических божеств в Хатре) // Кунсткамера: этнографические тетради. Вып. 10 (1996), Сс. 81–86.
- Надиров И. И.* Stnbl и библейский Сатан (этимологический подход) // Россия и арабский мир: научные и культурные связи. Вып. 8 (2001). Сс. 25–34.
- Надиров И. И.* Хатрийское войско (к пониманию надписи X79) // Восток / Oriens 6 (2006). Сс. 97–106.
- Надиров И. И.* Древнеарабский культ орла (по эпиграфическим источникам) // ППВ. 2006. Вып. 2 (4). Сс. 194–206.
- Надиров И. И.* Рука и жест как божественный символ и амулет (по эпиграфическим и нарративным источникам Ближнего Востока) // ППВ. 2007. Вып. 1 (6). Сс. 100–107.
- Надиров И. И.* Эзотерический и экзотерический аспекты семитского *k l b* // ППВ. 2009. Вып. 1 (10). Сс. 152–161.
- Надиров И. И.* Аллат – «творец всего» (по хатрийским и пальмирским надписям) // ППВ. 2011. Вып. 2 (11). Сс. 1–14.
- Надиров И. И.* «Джинн в бутылке» // СПГУ (в печати).
- Налич Т. С.* Ангелы и другие сверхъестественные существа в исламе. М., 2009.
- Оппенгейм А.* Древняя Месопотамия (пер. с англ.). М., 1981.
- Патюс.* Черная и белая магия. М., 1992.
- Пиотровский Б. Б.* Урарту. М., 1964.
- Пиотровский М. Б.* Коранические сказания. М., 1991.
- Пиотровский М. Б.* Шайатин / Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1. М., 1991.
- Полосин В. В.* «Фихрист» Ибн ан-Надима как историко-культурный памятник X в. М., 1989.

- Полосин Вл. В.* Хишам ибн Мухаммад ал-Калби. Книга об идолах (Китаб ал-аснам) / Пер. с араб., предисл. и примеч. Вл. Полосина. М., 1984.
- Полосин Вл. В.* Словарь поэтов племени 'абс. М., 1995.
- «Книга бытия Небеси и Земли» (Палейа историческая) (ред. *А. Попов*) // Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских 16-1 (1881).
- Резван Е. А.* Коран и его мир. СПб., 2001.
- Резван М. Е.* Овеществленное слово: талисманы, обереги, амулеты // Центральная Азия: Традиция в условиях перемен (СПб., 2007. Вып. 1), С. 41–70.
- Palaea Interpretata* (Палейа толковая) / Изд. *Н. С. Тихонравов*. М., 1982, т. 1.
- Уотт У. М.* Мухаммад в Мекке / Пер. СПб., 2006.
- Чамурлиева М.* Сирийская заклинательная традиция на примере рукописи из рукописного собрания ИВР РАН сир. 4. Дипломная работа. РГГУ. - М., 2009.
- Шифман И. Ш.* Сирийское общество эпохи Принципата (I–III вв. н. э.). М., 1977.

### На татарском языке

- Гыйляжетдинов С. Г.* Жен-пәриләр бар диләр. Татар халык легендалары һәм мифлары. Казан, 1992.
- Фурати.* Кырк сюаль. Казан, 1889.

### На турецком языке

- Çoruhlu Y.* Türk mitolojisinin anahtarları. İstanbul, 2006.
- Eyuboğlu I. Z.* Anadolu ilaçları. İstanbul, 2004.
- Eyuboğlu I. Z.* Anadolu ilaçları. İstanbul, 2007.
- Kalafat Y.* Doğu Anadolu'da eski Türk inanclarının izleri. Ankara, 1995.
- Ocak Y.* Alevî ve bektaşî inançlarının İslâm öncesi temelleri. İstanbul, 2005.

### На восточноевропейских языках

- Piwnski R.* Mity i legendy w krainie proroka. Warszawa, 1983.

### На западноевропейских языках

- Abbadì S.* Die Personennamen der Inschriften aus Hatra, Texte and Studien zur Orientalistik I. Hildesheim; Zürich; New York, 1983.
- Abela E.* Beiträge zur Kenntnis abergläubischer Gebräuche in Syrien // *ZDPV* vii (1884). P. 79–118.
- Abi-Fadel M., Moukheiber H.* Deir el Kalā: Vestiges-Histoire-Legende. Paris, n. d.
- Abu-Rabia A.* The Evil Eye and Cultural Beliefs among the Bedouin Tribes of the Negev // *Folklore* 116. No. 3 (2005). P. 241–254.



- Adonz N.* Tarku chez les anciens Arméniens // *ReArm VII-I* (1927). P. 185–195.
- Aggoula B.* Remarques sur les inscriptions hatréennes // *Syria LXVII* (1990). P. 405–419.
- Aggoula B.* Inventaire des inscriptions hatréennes. Paris, 1991.
- Ahmed, Mohammad Šahab.* The Satanic Verses Incident in the Memory of the Early Muslim Community: An Analysis of the Early Riwayahs and their Isnads. Princeton, 1999.
- Albright W. F.* An Aramean Magical Text in Hebrew from the Seventh Century B.C. // *BASOR* 76 (1939). P. 5–11.
- Albright W. F.* Islam and the religions of the Ancient Orient // *JAOS*. 1940. Vol. 60. P. 283–301.
- Alfred J.* 'Jinns — Plasma Aliens from a Parallel Earth' // [www.ezinearticles.com](http://www.ezinearticles.com). (2009).
- ‘Alī, ‘Abdullah Yūsuf.* The Meaning of the Holy Qur’ān. Qur’ānic Text (Arabic), with Revised English Translation, Commentary and Index. 11<sup>th</sup> ed. Beltsville, Maryland, 2004.
- Ameen A.* The Jinn and Human Sickness: Remedies in the Light of Qur’ān and Sunna / Trans. N. Al-Khattab, ed. A. Ahad. Ar-Riyadh, 2005.
- Andraē Tor.* Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde. Uppsala, 1917.
- Ansbacher J.* Die Abschnitte über die Geister und wunderbaren Geschöpfe aus Qazwīnī’s Kosmographie zum ersten Male ins Deutsche übertragen and mit Anmerkungen versehen. Kirchhain, 1905.
- Arnaut D.* Recherches au Pays d’Aštata. Emar VI/3. Textes sumériens et accadiens. Paris, 1986.
- Awn P.* Satan’s tragedy and redemption: Iblis in Sufi psychology. Leiden, 1983.
- Ayoub Mahmoud M.* The Qur'an and its Interpreters. Albany, 1984.
- Bailey H. W.* Zoroastrian Problems in Ninth-century Books. Oxford, 1943.
- Baldick J.* Imaginary Muslims: the Uwaisi Sufis of Central Asia. London, 1993.
- Barb A. A.* “Diva Matrix” // *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 16 (1953). P. 193–238.
- Barb A. A.* Three Elusive Amulets // *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 27 (1964). P. 1–22.
- Baring-Gould S.* The Book of Werewolves (repr. London, 1995).
- Barth J.* Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen. Leipzig. 1894.
- Barth J.* Studien zur Kritik und Exegese des Qorans // *Der Islam* VI (1916). P. 113–148.
- Bartikian H.M.* Notes sur l'épopée byzantin «Digénis Akritas». 2. Sur le prototype du héros Ankylas // *REArm III* (1965). P. 152–166.
- Barton G. A.* Demons and Spirits (Hebrew) / *ERE* V. 4. Edinburgh, 1911.
- Basset R.* Mille et un contes, récits et légendes arabes. Paris, 1924–1926, 3 vols.
- Baudissin W. W.* Kyrios als Gottesname im Judentum IV. Giessen, 1929.
- Bausani A.* Persia religiosa. Milano, 1959.

- Beck E.* Iblis und Mensch, Satan und Adam. Der Werdegang einer koranischen Erzählung // *Le Muséon LXXXIX* (1976). P. 195–244.
- Beer C.* A Head of a Marble Tyche from Idalion // *CCEC* 32 (2002). P. 369–385.
- Belayche N.* Tychè et la Tychè dans les cites de la Palestine romaine // *Syria LXXX* (2003). P. 111–138.
- Bell R.* The Quran Translated with a Critical Re-arrangement of the Surahs. 2 vols. Edinburgh, 1937–1939.
- Benz E.* "Heilige Narrheit" // *Kyrios* 3 (1938). P. 1–55.
- Berlejung A.* There is nothing better than more! Text and images on Amulet 1 from Arslan Tash // *Journal of Northwest Semitic Languages*, 36-1 (2010), P. 1–42.
- Bidez J., Cumont F.* Les mages hellénisés. Vols. I–II. Paris, 1938.
- Bingen J.* Une dédicace de marchands palmyréniens a Coptos // *Chronique d'Egypte* 59 (1984), 355–358.
- Blackman W. S.* The Fellahin of Upper Egypt, their Religious, Social and Industrial Life. London, 1971.
- Blendis M.* The Horns of Moses // *JBQ* XXVII–4 (1999).
- Bodenschatz J. C. G.* Kirchliche Verfassung der heutigen Juden I–III. Erlangen, 1748–1749.
- Bodin J.* De la demonomanie des sorciers. Paris, 1587 (facs. reprint: Roche-sur-Yon. 1979).
- Bonescki P.* Is Malak an Arab word? // *JAOS* 65-2 (1945). P. 107–111.
- Borghouts J. F.* Ancient Egyptian Magical Texts // *Nisaba* 9 (1978), Leiden.
- Bossert H. Th.* Altsyrien. Tübingen, 1951.
- Bounni A.* Nabu Palmyrénienne // *Orientalia* 45 (1976). P. 46–52.
- Bousset W.* Zur Dämonologie der spätere Antike // *AR* 18 (1915). P. 134ff.
- Boyce M.* A History of Zoroastrianism // *Handbuch der Orientalistik Series*. Leiden (1975), repr. 1996.
- Böhlig A.* Eine Bemerkung zur Beurteilung der Kephalaia // *ZNW* 37 (1938). P. 13–19.
- Brashear W. M.* The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey / Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der Neueren Forschung. Von den Anfängen Roms bis zum Ausgang der Republik, vol. 1, ed. Hildegard Temporini. Berlin, 1973. P. 3380–3684.
- Bravmann M. M.* The Spiritual Background of Early Islam. Leiden, 1972.
- Brentjes B.* Alte Siegelkunst des Vorderen Orients. Leipzig, 1983.
- Briffault R.* The Mothers: The Matriarchal Theory of Social Origins/ Kessinger Publishing (March 5, 2004).
- Brillant M., Aigran R.* Histoire des religions. Paris, 1957.
- Briquel-Chatonnet F.* Les Arabes en Arabie du Nord et au Proche-Orient avant l'Hégire. L'Arabie antique de Karib'il à Mahomet // *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* no. 61 (1991-3). P. 37–43.

- Browne E. G.* A Literary History of Persia. London, 1902. Vol. 1–2.
- Bruneau P.* Recherches sur les cultes de Delos. Paris, 1970.
- Brunner-Traut E.* "Farben" // Lexikon der Ägyptologie II (1977). P. 117–128.
- Burton A.* Pilgrimage to Meccah and Medinah. I–II. London, 1857.
- Burton R. F.* The Book of the Thousand Nights and a Night. London, 1885.
- Burton R. F.* Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah and Meccah. Vol. I. London, 1893.
- Burton J.* Those are the High Flying Cranes // JSS 15 (1970). P. 246–265.
- Butterweck C.* Eine phönizische Beschwörung. In O. Kaiser (ed.), Rituale und Beschwörungen: Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Bd. 2, Lief. 3 (P. 435–437). Gütersloh, 1988.
- Cameron G. G.* The "Daiva" inscription of Xerxes: in Elamite // WO 1959, Bd. 2. P. 470–476.
- Camille M.* The Gothic Idol: Ideology and Image-Making in Medieval Art. Cambridge, 1991.
- Canaan T.* Haunted Springs and Water Demons in Palestine // JPOS 1 (1921). P. 153–170.
- Canaan T.* Plant-Lore in Palestinian Superstition // JPOS VIII (1928). P. 129–168.
- Canaan T.* Dämonenglaube im Land der Bibel // Morgenland Darstellung aus Geschichte und Kultur des Ostens XXI (1929). P. 1–63.
- Canaan T.* Arabic Magic Bowls // JPOS 16 (1936). P. 79–127.
- Canaan T.* The Decipherment of Arabic Talismans // Berytus IV (1937). P. 69–110; Berytus V (1938). P. 141–151.
- Cantineau J.* Le Nabatéen, Vols. I–II. Paris, 1930–1932.
- Cantineau J.* Grammaire du palmyrénien épigraphique. Le Caire, 1935.
- Capra F.* The Science of Leonardo: Inside the Mind of the Great Genius of the Renaissance. New York, 2007.
- Caquot A.* Chadrapha, a propos de quelques articles récents // Syria XXIX (1952). P. 74–88.
- Caquot A.* Nouvelles inscriptions araméennes de Hatra // Syria XXXII, 1955. P. 49–58.
- Caquot A.* L'araméen de Hatra // GLESC 9 (1960). P. 63–89.
- Caquot A.* Observations sur la première tablette magique d'Arslan Tash // JANESCU 5 (1973). P. 45–51.
- Caster M.* Two Thousand years of a charm against the childstealing witch // Studies and Texts in Folklore, Magic, Medieval Romance, Hebrew Apocrypha and Samaritan Archaeology. New York, 1971.
- Chabbi J.* Jinn // Encyclopedia of the Qur'an / Ed. J. D. McAuliffe. Vol. III. Leiden, 2003. P. 43–49.
- Chauvin V.* Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes, publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885, vol. vi. Léige, 1902.
- Chelhod J.* Le Sacrifice chez les Arabes // Presses Universitaires de France. Paris, 1955.

- Chelhod J.* Les structures du sacré chez les Arabes // Islam d'hier et d'aujourd'hui. Vol. XIII (1964).
- Chlyeh, Abdelhafidem.* Les Gnaoua du Maroc. Itinéraires initiatiques, transe et possession. Grenoble, 1999.
- Chwolsohn D.* Die Ssabier und der Ssabismus, Vols. I–II. St. Petersburg, 1856.
- Collart P.* Nouveau monument palmyrénien de Shadrafa // Museum Helveticum 13 (Basel, 1956). P. 209–215.
- Collart P. Vicari J.* La sanctuaire de Baalshemin à Palmyre I–II. Topographie et architecture (Bibliotheca Helvetica Romana X i–ii). Roma, 1969.
- Conway M. D.* Solomon and Solomonic Literature. New York, 1973.
- Crapanzano V.* The Hamadsha: A Study in Moroccan Ethnopsychiatry. Berkeley; Los Angeles; London, 1973.
- Crapanzano V.* Mohammed and Dawia: Possession in Morocco / *V. Crapanzno and V. Garrison* (Eds.) Case studies in spirit possession. New York, 1977.
- Cross F. M.; Saley R. J.* Phoenician Incantations on a Plaque of the Seventh Century B.C. from ArslanTash in Upper Syria // BASOR 197 (1970), P. 42–49.
- Cumont Fr.* Fouilles de Doura-Europos. Paris, 1926.
- Cuncillos J.-L.* La'ika, mal'āk et M'lā'kāh en sémitique nord-occidentale // RSF 10 (1982). P. 153–160.
- Cunningham G.* Deliver me from evil: Mesopotamian incantations 2500–1500 BC. Roma, 1997 // ZA 91. P. 142–145.
- Curzon, Marquess of Kedleston.* Tales of Travel. New York, 1923.
- Dan J.* Samael, Lilith and the Concept of Evil in Early Kabbalah // Association for Jewish Studies Review, 5 (1980), P. 17–40.
- Dan R.* (ed.). Occident and Orient: a tribute to the memory of Alexander Scheiber. Budapest; Leiden, 1988.
- Daniélou J.* Les Saints païens de l'Ancien Testament. Paris, 1956.
- Davis D. A., Davis S. S.* Possessed by love: Gender and romance in Morocco / W. Jankowiak (Ed.) Romantic passion: A universal experience? New York, 1995.
- Dhorme E. D.* Les religions de Babylonie et d'Assyrie. Paris, 1945.
- Diem W.* Untersuchungen zur frühen Geschichte der arabischen Orthographie. II. Die Schreibung der Konsonanten // *Orientalia* 49 (1980). P. 67–106.
- Dieste J. L. M.* Health and Ritual in Morocco: Conceptions of the Body and Healing Practices. Leiden, 2013.
- Dillemann L.* La haute Mésopotamie orientale et les pays adjacents. Paris, 1962.
- Dirven L.* The Palmyrenes of Dura-Europos: A Study of Religious Interaction in Roman Syria. Leyden, 1999.
- Dolger Fr. J.* Sol Salutis: Gebet und Gesang im Christlichen Altertum. Aschendorff, Münster, 1972.
- Donaldson B. A.* The Koran as Magic // The Moslem World 27 (1937). P. 254–266.

- Dossin G.* Le panthéon de Mari, in: *Studia Mariana*, in coll.: "Documenta et Monumenta Orientis Antiqui", Vol IV. Leyde, 1950.
- Doughty Ch. M.* *Travels in Arabia Deserta With a News Preface by the Author*, vol. I. London, 1933), vol. II. Suffolk, 1964.
- Doutté E.* Magie et religion dans l'Afrique du Nord. Alger, 1909.
- Downey S.* The Jewelry of Hercules at Hatra // *AJA*, Vol. 72-3 (1968). P. 211-217.
- Drijvers H. J. W.* The cult of Azizos and Monimos at Edessa // *Ex orbe religionum. Studia Geo Widengren oblata I* (Leiden, 1972), P. 355-371.
- Drijvers H. J. W.* Das Heiligtum der arabischer Göttin Allat im westlichen Stadtteil von Palmyra // *Antike Welt* 7 (1976). P. 28-38.
- Drijvers H. J. W.* The Religion of Palmyra // *Iconography of Religions XV*. Leiden, 1976.
- Drijvers H.J.W.* *Cults and Beliefs at Edessa* / EPRO 82. Leiden, 1980
- Drijvers H. J. W., Healey J. F.* The Old Syriac Inscriptions of Edessa and Osrhoene. Texts, translations and commentary // *Handbuch der Orientalistik* 42 (Leiden; Boston; Köln, 1999)
- Drower E. S.* The Mandaean of Iraq and Iran. Oxford, 1937.
- Drower E. S.* Mandaean Polemics // *BSOAS* 25 (1962). P. 438-448.
- Dubouloz-Laffin M.-L.* Le Bou-Mergoud: Folklore Tunisien – Croyances et Coutumes Populaires de Sfax et de sa Region. Paris, 1946.
- Dubouloz-Laffin M.-L.* La croyance au Bou Mergoud sa portée sociale a Djerba // *Nouvelle revue des traditions populaires T. 2. No. 3* (1950). P. 222-228.
- Duling D. C.* (trans.). "*Testament of Solomon*" // *The Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 1 (Doubleday; New York, 1983).
- Dumezil G.* Naissances d'Archanges. Paris, 1945.
- Dunne P.* The Serpent and Teth // *The Inner Light* 23-2 (2003).
- Dupont-Sommer A.* Deux Lamelles d'Argent à l'Inscription Hébreo-Araméenne trouvées à Agabeyli // *JKF* 1. Heidelberg, 1950-1951.
- Dupont-Sommer A., Starcky J.* Les Inscriptions araméennes de Sfiri. // *MPAIBL* 15 (1958).
- Eichler P. A.* Ginn, Teufel und Engel im Koran. Leipzig, 1928.
- Eickmann W.* Die Angelologie und Dämonologie des Korans. Leipzig, 1908.
- Einzler L.* Der Name Gottes und die bösen Geister in Aberglauben der Araber Palästina's // *ZDPV* 10 (1887). P. 160-181.
- Eire C.M.N.* War Against the Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin. Cambridge; London, 1986.
- Eisenstein H.* Einführung in die arabische Zoographie: das tierkundliche Wissen in der arabischislamischen Literatur. Berlin, 1991.
- Eissfeldt O.* Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebraischen und das Ende das Gottes Moloch: Beitrage zur Religionsgeschichte des Altertums. III. Leipzig, 1935.
- Eliade M.* *Traite d'Histoire des Religions*. Paris, 1949.
- Eliade M.* *Patterns in Comparative Religion* / trans. R. Sheed. London, 1958.

- Elmalılı Hamdi Yazır*. Hak Dini Kur'an Dili. [https://archive.org/details/HakDiniKuranDili1-10\\_201707](https://archive.org/details/HakDiniKuranDili1-10_201707).
- Elworthy F. T.* Horns of Honour. London, 1900.
- Esposito J. L.* Jinn / The Oxford Dictionary of Islam. Oxford, 2010.
- Eslamieh R.* A Comparative Analysis of Miracle, Magic and Sorcery According to Koran // Islamic Azad University, Parand Branch, 2010.
- Fahd T.* La divination arabe: Études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu de l'islam. Strassbourg, 1966.
- Fahd T.* Anges, démons et djinns en Islam // Sources orientales, VIII. Paris, 1971. P. 153–214.
- Fahd T.* L'agriculture nabatéenne: Traduction en arabe attribué à Abu Bakr Ahmad b. Ali al-Kasani comme sous le nom d'Ibn Wahshiyya. III. Damascus, 1998.
- Farès B.* Philosophie et jurisprudence illustré par les Arabes: la querelle des images en Islam // Melanges Louis Massignon II. Damascus, 1957. P. 77–109.
- Faulkner R.* Coffin Texts. Vol. I–III. Oxford, 1979.
- Fauth W.* SSM BN PDRŠŠA // ZDMG 120 (1970). P. 229–256.
- Feghali M. T.* Étude sur les emprunts syriaques dans les parlers arabes du Liban (extr. des *Mémoires de la Société de linguistique*, t. XXI). Paris, 1919.
- Fierro M.* Bātinism in al-Andalus. Maslama b. Qāsim al-Qurtubī (d. 353/964), Author of the Rutbat al-Ḥakīm and the Ghāyat al-Ḥakīm (Picatrix) // Studia Islamica 84 (1996). P. 87–112.
- Finkelstein I.* The Bible Unearthed. New York, 2002.
- Fischer A.* Über die Wurzel ʾāli // Islamica 106 (1927). P. 390–397.
- Fischer-Elfert H.-W.* Quelques textes et une vignette du papyrus magique n° 1826 de la Bibliothèque nationale d'Athènes // La magie en Égypte: à la recherche d'une définition (2000). P. 167–84.
- Flusin B.* Démons et Sarrasins. L'auteur et le propos des Diègēmata stèriktika d'Anastase le Sinaïte // Traveux et Mémoires 11, Histoire et civilisation de Byzance. Paris, 1991. P. 383–409.
- Fodor A.* The Rod of Moses in Arabic Magic / Magic and divination in early Islam. Ed. E. Savage-Smith. London, 2004. P. 103–123.
- Forbes D.* (trans.), The Adventures of Hatim Tai. A Romance. London, 1830.
- Forrer A.* s.v. Alzi // RLA I.
- Francis E.W.* Islamic Symbols and Sufi Rituals for Protection and Healing: Religion and Magic in the Writings of Ahmad Ibn Ali Al-Buni. Los Angeles, 2005.
- Frembgen J. W.* The scorpion in Muslim folklore // Asian Folklore Studies 63 (2004). P. 95–123.
- Frey J.B.* La Question des images chez les Juifs à la lumière des récentes découvertes // Biblica 15 (1934). P. 265–300.

- Frey-Anthes H.* Unheilmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger. Vorstellungen von "Dämonen" im alten Israel (OBO 227). Fribourg; Göttingen, 2007.
- Furlani G.* Fest bei den Hethitern // RLA III (1957).
- Galland A.* (trans.). Arabian nights entertainments: consisting of one thousand and one stories told by the Sultaness of the Indies, ... Translated into French from the Arabian MSS. by M. Galland, ... And now done into English. Vol. i. 5th ed. London, 1718.
- Galland A.* (trans.). Arabian nights entertainments: consisting of one thousand and one stories told by the Sultaness of the Indies, vol. 4. Paris, 1798.
- Gaster Th.* Myth, legend, and custom in the Old Testament: a comparative study with chapters from Sir James G. Frazer's Folklore in the Old Testament. New York, 1969.
- Gaster M.* Siegel und Charaktere in der Muhammedanischen Zauberei by H. A. Winkler Review 1931, P. 131-133.
- el-Gawhary M. M.* Die Gottesnamen im magischen Gehrauch in den al-Buni zugeschriebenen Werken. Dissertation. Bonn, 1968.
- Gawlikowski M.* A propos des reliefs du temple des gaddê à Doura // Berytus 18 (1969). P. 105-109.
- Gawlikowski M.* Liturges et custodes sur quelques inscriptions palmyréniennes // Semitica 23 (1973). P. 113-124.
- Gawlikowski M.* Le Temple palmyrénien: Palmyre VI. Warsaw, 1973.
- Geyer R.* Zwei Gedichte von al-A'sa. Bd. I-II. Wien, 1921.
- Ginzberg L.* The Legends of the Jews. Philadelphia, 1968.
- Gladiss A.* Medizinische Schalen: Ein islamisches Heilverfahren und seine mittelalterlichen Hilfsmittel // Damaszener Mitteilungen 11 (1999). P. 147-161.
- Glaser E.* Die Abessinier in Arabien und Afrika. München, 1913.
- Glueck N.* Deities and Dolphins. New York, 1965.
- Godet F. L.* Commentary on the Gospel of Luke. New York, 1881.
- Gaudefroy-Demombynes M.* Mahomet. Paris, 1969.
- Goldziher I.* Die Ginnen der Dichter // ZDMG 45 (1891). P. 685-690.
- Goldziher I.* Le culte des ancetres et le culte de morts chez les Arabes // RHR 10 (1884). P. 332-359.
- Goldziher I.* Über die Vorgeschichte der Higa'-Poesie // AAP I (1896), 1-105.
- Goldziher I.* Zauberelemente im Islamischen Gebet // Orientalische Studien, Theodor Nöldeke gewidmet. Giessen, 1906. P. 315-329.
- Goldziher I.* Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel // Archiv für Religionswissenschaft XIII (1910). P. 20-46.
- Gordon C. H.* Aramaic Incantation Bowls // Or 6 (1934). P. 334f.
- Gordon C. H.* Aramaic Incantation Bowls // Or 10 (1941). P. 272-276.
- Graefe E.* Das Pyramidenkapitel in al-Maḳrīzī's "Ḥiṭāṭ". Leipzig, 1911.

- Graham L. D.* In Islamic Talismans, Repeat-Letter Ciphers Representing the 'Greatest Name' Relate to an Early Prototype of the Seven Seals // *Epigraphic Society Occasional Papers* 29 (2011). P. 70–91.
- Gregg G. S.* *Culture and Identity in a Muslim Society*. Oxford, 2007.
- Grenfell A.* The Iconography of Bes, and of Phoenician Bes-Hand Scarabs // *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 24 (1902). P. 21–40.
- Grimme H.* *Texte und Untersuchungen zur Safatenisch-arabischen Religion* // *Studien zum Geschichte und Kultur des Altertums XVI – I*. Paderborn, 1929.
- Grunebaum G. E. von.* The Aesthetic Condition of Arabic Literature // *Comparative Literature* IV (1952). P. 323–340.
- Hacikyan A. J., Basmajian G., Franchuk E. S., Ouzounian N.* *The Heritage of Armenian Literature: The Eighteenth Century To Modern Times*. Wayne State University Press, 2005.
- Halbertal M., Margalit A.* *Idolatry* (Eng. tr.), Cambridge, Mass.; London, 1992.
- Haldar A.* Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites. Uppsala, 1945.
- Hamadhami, Badi' al-Zaman.* *Maqamat*. English transl. W. J. Pendergast. London; Madras, 1915.
- Hammer-Purgstall J. von.* Auszüge aus Saalebi's Buche der Stützen des sich Beziehenden und dessen worauf es sich bezieht // *ZDMG* 6 (1852). P. 48–66.
- Hammond Ph. C.* The Goddess of the "Temple of the Winged Lions" at Petra (Jordan) / Petra and the Caravan Cities. Ed. Dr. Fawzi Zayadine, Department of Antiquities (Amman 1990). P. 115–127.
- Hanauer J. E.* *Folk-lore of the Holy Land: Moslem, Christian and Jewish*. London, 1907.
- Harrison F., Shadrach N.* *Magic That Works – Practical Training for the Children of Light*. Vancouver, 2005.
- Hazard W. H.* A Syriac Charm // *JAOS* 15 (1893). P. 284–296.
- Hehn J.* Hymnen und Gebete an Marduk // *BA* 5:3 (1905).
- Henninger J.* Über Sternkunde und Sternkult // *ZE* 79 (1954)
- Henninger J.* La religion bédouine préislamique / *L'Antica Societa Beduina* / ed. F. Gabrieli. Roma, 1959. P. 115–140.
- Henninger J.* Geisterglaube bei den vorislamischen Arabern / *Festschrift Paul Schebesta zum 75 Geburtstag* // *Studia Instituti Anthropos* 18 (Wien; Mödling, 1963). P. 279–316.
- Hentschel G.* Ginn-Glaube, Zauber- und Heilwesen im heutigen Cairo. Leipzig, 1956.
- Hentschel K.* Geister, Magier und Muslime: Dämonenwelt und Geisteraustreibung im Islam. München, 1997.
- Herschel A.* *Die Prophetie*. Krakow, 1936.
- Hill G. F.* *British Museum Coins, Arabia*. London, 1922
- Hillers D.R., Cussini E.* *Palmyrene Aramaic Texts*. Baltimore, 1996.



- Hoffmann G.* Auszüge aus syrischen Akten persischer Martyrer. Leipzig, 1880.
- Hoffmann G.* Ueber einige phoenikische Inschriften. Leipzig, 1889.
- Höfner M.* Al-'Uzza / Gotter und Mythen im Vorderen Orient, ed. H. Haussig (Stuttgart 1976). P. 475–476.
- Höfner M.* Die vorislamische Religionen Arabiens / Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer. Stuttgart, 1970.
- Hoftijzer J.* Religio Aramaica. Godsdienstige verschijnnselen in aramese teksten // EOL 16 (1968).
- Hopkins J. F. P.* Corpus of Early Arabic Sources for West African History. Cambridge, 1981.
- Hoyland R.* New Documentary Texts And The Early Islamic State // BSOAS 69 (13), 2006.
- Horn P.* Grundriss der neupersischen Etymologie. Strassburg, 1893.
- Horowitz J.* Koranische Untersuchungen. Berlin–Leipzig, 1926.
- Hoyland R.* New Documentary Texts And The Early Islamic State // BSOAS 69–3 (2006)
- Hrozny B.* "Hethiter und Inder" // ZA 38 (1929). P. 171f.
- Hurwitz S.* Lilith, die erste Eva: eine Studie über dunkle Aspekte des Weiblichen. Zurich, 1980.
- Hutton R.* The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft. Oxford, New York, 1999.
- Ibn Kathir.* Stories of the Prophets by Ibn Kathir. Eng. trans. Sheikh Muhammad Mustafa Geme'ah, ed. Aelfwine Acelas Mischler. Saudi Arabia, n.d.
- Ingholt H.* Parthian Sculptures from Hatra, Orient and Hellas in Art and Religion // MCAAS 12 (1954).
- Invernizzi A.* De Hatra à Airtam: frises aux in Hatra // Histoire et Cultes de l'Asie Centrale Préislamique. Paris, 1991.
- Irwin R.* Night, Horses and the Desert: An Anthology of Classical Arabic Literature. New York, 2000.
- Ismail Ch. M.* A Himyaritic Inscription // Indian Antiquary LVI (1927).
- Jacobs J., Crooke W., Nutt A. T., Wright A. R.* Folklore Society (Great Britain), MetaPress, JSTOR (Organization) // Folklore 11:2. London, 1900. P. 389–394.
- Jacobsen T.* Toward the Image of Tammuz. Cambridge, 1970.
- Jamgocian H. G.* "Hay Joghovrdi Patmutyun". Paris, 1975.
- Jankowsky R.* Black spirit, white saints: music, spirit possession, and Sub-Saharan in Tunisia // The Society for Ethnomusicology 50 (2006). P. 373–410.
- Jastrow M.* et al. 'Azazel' // JE (1901–1906).
- Jaussen A.* Coutumes des Arabes au pays de Moab. Paris, 1948.
- Jeremias A.* The Old Testament in the Light of the Ancient East. 1889.
- Jung L.* Fallen Angels in Jewish, Christian and Muhammadan literature // JQR XV (1924), 267–502.

- Junker H.* Die Ständenwachen in den Osirismysterien nach den Inschriften von Dendera // Giza III (Wien–Leipzig 1938).
- Kahle P.* Zar-Beschwörungen in Ägypten // Der Islam. Band VI (1912)
- Kaizer T.* 'De Dea Syria et aliis diis deabusque: A Study of the Variety of Appearances of Gad in Aramaic Inscriptions and on Sculptures from the Near East in the First Three Centuries AD (Part 1)' // OLP 28 (1997). P. 147–166.
- Kaizer T.* 'De Dea Syria et aliis diis deabusque (Part 2)' // OLP 29 (1998). P. 33–62.
- Kaizer T.* The Religious Life of Palmyra: A Study of the Social Patterns of Worship in the Roman Period // Oriens et occidentes 4 (Stuttgart 2002).
- Kaplan A.* Sefer Yetzirah – the Book of Creation in Theory and Practice. San Francisco, 1997.
- Keightley T.* The Fairy Mythology: Illustrative of the Romance and Superstition of Various Countries. London, 1850.
- Keimer L.* Ein Skorpion-Amulett aus dem heutigen Ägypten. Kemi, 1929.
- King C. W.* The Gnostics and Their Remains, Ancient and Medieval (reprinted San Diego 1982).
- Muhammad al-Kisa'i,* The Tales of the Prophets of al-Kisa'i. Translated with Notes by W. M. Thackston, Jr. Boston, 1978.
- Kister M. J.* The struggle against Musaylima and the conquest of Yamama // JSAI 27 (2002). P. 1–56.
- Kister M. J.* Khuzā'a // EI<sup>2</sup>. P. 77ff.
- Kister M. J.* Legends in tafsir and hadith literature: the creation of Adam and related stories / Rippin A. (ed.). Approaches to the History, 1988. P. 82–116
- Kitzinger E.* The Cult of Images in the Age before Iconoclasm // Dumbarton Oaks Papers 8 (1954). P. 83–150.
- Kiyamaz S.* Sufi Treatments Methods and Philosophy Behind It // Journal of International Society for the History of Islamic Medicine, 2 (2002). P.10–16.
- Knappert J.* Islamic Legends: Histories of the Heroes, Saints and Prophets of Islam, Vol. 1. Leiden, 1985.
- Koch K. E.* Christian Counseling and Occultism. Grand Rapids, 1965.
- Kohlberg E.* "Vision and the Imams" / É. Chaumont (ed.) Autour du regard: Melanges Gimaret (Peeters, 2003). P. 125–57.
- Der Dīwān des Kais ibn al-Haṭīm. Ed. Th. Kowalski. Lpz., 1914
- Kraeling C. H.* The Synagogue: The Excavations at Dura-Europos, Final Report VIII, Pt. 1. New Haven, 1956.
- Kramer S. N.* Gilgamesh and the Huluppu-Tree: A reconstructed Sumerian Text // Assyriological Studies of the Oriental Institute of the University of Chicago 10 (1938). P. 1–10.
- Kraus P.* Mukhtār rasāil Jābir ibn Hayyān. 2 Vols. al-Kahira, 1935.
- Kriss R., Kriss-Heinrich H.* Volksglaube im Bereich des Islam, Vol. II: Amulette, Zauberformeln und Beschwörungen. Wiesbaden, 1962.

- Kroll J.* Gott und Hölle: Der Mythos vom Descensuskampfe. Waburg, 1932.
- Krone S.* Die altarabische Gottheit al-Lāt // Heidelberg Orientalistische Studien. Band 23 (1992).
- Kutter J.* Nūr ilī. Die Sonnengottheiten in den nordwestsemitischen Religionen von der Spätbronzezeit bis zur vorrömischen Zeit (AOAT 346). Münster, 2008.
- Kurpershoek M.* Arabia of the Bedouins. London, 1995.
- Künstlinger D.* Die Herkunft des Wortes Iblis im Kuran // Rocznik Orientalistyczny (Lwow, 1929). P. 76–83.
- Lammens H.* Les sanctuaires préislamites dans l'Arabie occidentale // MUSJ XI (1926). P. 39–173.
- Lammens H.* L'Arabie Occidentale avant l'Hégire. Beyrouth, 1928.
- Lamy T. J.* Ephraemi Syri Hymni et Sermones IV. Mechliniae, 1902.
- Lane E. W.* An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians. 2 Vols. L.; New York, 1914.
- Lane E. W.* The Thousand and One Nights. Translated from the Arabic, with copious notes, by Edward William Lane. Edited by Edward Stanley Poole. A new impression in three volumes. London, 1912.
- Lane E. W.* Arabian Society in the Middle Ages: Studies from the Thousand and One Nights. London, 1987.
- Lange J. P.* The Gospel According to Matthew / Lange's Commentary on the Holy Scriptures. Trans. and ed. Philip Schaff. Grand Rapids, 1960.
- Laoust H.* Contribution à une étude de la méthodologie canonique de Naki-d-Din Ahmad b. Taimiya // Publications de l'Institut français d'archéologie orientale. Le Caire, 1939. P. 24–96.
- Lawrence B.* The Qur'an: A Biography. New York, 2007.
- Lebling R.* Legends of the Fire Spirits: Jinn and Genies from Arabia to Zanzibar. Berkeley, 2010.
- Lecker M.* The Banū Sulaim. A Contribution to the Study of Early Islam // The Max Schloessinger Memorial Series. Monographs IV. Jerusalem, 1989. P. 37–42.
- Leemhuis F.* Épouser un djinn? Passé et présent // Quaderni di Studi Arabi 11 (1993). Venezia, 1993. P. 180–192.
- Levi della Vida G.* Les Sémites et leur rôle dans l'histoire religieuse. Paris, 1938.
- Lexa Fr.* La magie dans l'Égypte antique. Le Caire, 1925, II.
- Lidzbarski M.* Uthra und Malakha // Orientalische Studien, Vol. I. Giessen, 1906. P. 541–545.
- Lidzbarski M.* Der Johannesbuch. Giessen, 1915.
- Lidzbarski M.* Ginza, der Schatz oder das grosse Buch der Mandäer. Göttingen; Leipzig, 1925.
- Lidzbarski M.* Mandäische Liturgien // Abhandlungen des Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen N. F. Vol. 17.1. Hildesheim, 1962.
- Line C. H.* 'Jinn from a Scientific (?) Viewpoint' // Flying Saucer Review, Dec. 1989.

- Littmann E.* Zur Entzifferung der thamudischen Inschriften. Berlin, 1904.
- Littmann E.* Semitic Inscriptions. Div. IV, Sect. A. Leiden, 1909.
- Lockyer H.* All the Angels in the Bible. London, 1975.
- Loukianoff G.* Le dieu Ched. L'évoution de son culte dans l'ancienne Egypte // Bulletin de l'Institut d'Egypte 13 (1931). P. 67–84.
- Lucas P.* Voyage du Sieur Paul Lucas dans la Turquie, l'Asie, Haute et Basse Egypte, etc. Amsterdam, 1720. Vol. 1-2.
- Lyall Ch. J.* Commentary on Ten Ancient Arabic Poems. Ed. al-Ḥalidi. Vienna, 1880.
- Lyall Ch. J.* (ed. and trans.). The Mufaddaliyat: An Anthology of Ancient Arabian Odes. Vols. 1-2. Oxford, 1918.
- Lyall Ch.* The poems of 'Amr son of Qamiah. Cambridge, 1919.
- Lyall Ch. J.* Translations of Ancient Arabian Poetry. New York, 1930.
- Lyttleton M. B.* Aspects of the Iconography of the Sculptural Decoration of the Khasneh at Petra / Petra and the Caravan Cities. Ed. F. Zayadine. Amman, 1990. P. 19–29.
- Macdonald D. B.* Development of Jurisprudence // The Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory. Beirut, 1965. P. 139–152.
- Macdonald D. B.* Dġinn // EI, new edition, vol. II. Leiden. P. 209–222.
- Macdonald D. B.* 'The Attitude of the Semites Toward the Unseen World; Prophecy as a Semitic Phenomenon and Especially Among the Arabs', Lecture I, Haskell Lectures in Comparative Religion (University of Chicago, 1906). P. 1–39.
- MacEoin D.* Rituals in Babism and Baha'ism // Pembroke Persian Papers. Vol. 2. London, 1994.
- Malul M.* Jewish Necromancy by Means of Human Skulls and Bones // Journal of Northwest Semitic Languages 37–1 (2011). P. 57–94.
- Maltzan H. F. von.* Reise in Südarabien. Braunschweig, 1873.
- Mango C.* Antique Statuary and the Byzantine Beholder // Dumbarton Oaks Papers 17 (1963). P. 55–75.
- Mangum D.* Arslan Tash Amulets / Lexham Bible Dictionary. Ed. John D. Barry. Bellingham, WA, 2016.
- Mansikka V. I.* Die Religion der Ostslaven, Quellen. Helsinki, 1922.
- Margoliouth D. S.* Harut and Marut // Muslim World 18 (1928). P. 73–79.
- Marín Ceballos M.* «Pebeteros con corona mural», / M.<sup>a</sup> C. Marín, F. Horn (eds.), Imagen y culto en la Iberia Prerromana: Los pebeteros en forma de cabeza femenin (Spal Monografías, IX), Sevilla 2007. P. 109–119.
- Marquet Y.* Les Cycles de la souverineté selon les épîtres des Ihwān al-Ṣafā' // Studia Islamica XXXVI (1972). P. 47–71.
- Martin F.* Textes Religieux assyriens et babyloniens II. Paris, 1910.
- Mas'oudi.* Prairies d'or (ed. and trans. Barbier de Meynard and Pavet de Courteille), 1861–1877. Reprinted in: Basset, Rene. Mille et un contes, recits et legendes arabes. Vol. I. Paris, 1924.

- Massé H.* Croyances et coutumes Persanes. Paris, 1938.
- Maududi, S. Abu-I-A'la.* Towards Understanding the Qur'an. Ed. Zafar Ishaq Ansari. Leicester, 1998.
- Menant J.* Recherches sur la Glyptique Orientale, 2 vol. Paris, 1883–86.
- Merlat P.* Répertoire des inscriptions et monuments figures du culte de Jupiter Dolichenus. Rennes, 1951.
- Mesnil du Buisson, Robert du.* Une tablette magique de la région du moyen Euphrate. In *Mélange syriens offerts à M. René Dussaud*, 1. Paris, 1939. P. 421–34.
- Messina G.* Der Ursprung der Magier und die zarathustrische Religion. Roma, 1930.
- Michalowski K.* Palmyre. Fouilles polonaises. Paris, 1960.
- Milik J. T.* Nouvelles inscriptions nabatéennes // *Syria* XXXV (1958). P. 227–51.
- Milik J. T.* Les papyrus araméens d'Hermoupolis et les cultes syro-phéniciens en Égypte perse // *Biblica* 48 (1967). P. 546–621.
- Milik J. T.* Inscriptions grecques et nabatéennes de Rawwafah // *Bulletin of the Institute of Archaeology* 10 (1971). P. 54–8.
- Miller S. D.* Guido d'Arezzo: Medieval Musician and Educator // *Journal of Research in Music Education* 21 (3), 1973. P. 239–45.
- Miller J. I.* The Spice Trade of the Roman Empire. Oxford, 1969.
- Mingana A.* Syriac influence on the style of the Kur'ān // *Bulletin of The John Rylands Library* 11–1 (1927). P. 77–98.
- Montgomery J. A.* Aramaic incantation texts from Nippur. Philadelphia, 1913.
- Moussali A.* Judaïsme, christianisme et islam. Etude comparée. Paris, 2000.
- Movers F. C.* Untersuchungen über die Religion und die Gottheiten der Phönizier, Band I–III Bonn, 1841.
- Muhammad Asad,* The Message of the Quran. Translated and explained by Muhammad Asad. London, 2003.
- Muhawi I., Sharif K.* Speak Bird, Speak Again: Palestinian Arab Folktales. Berkley, 1989.
- Muir W.* The Life of Mohammed. 2 ed. Edinburgh, 1912.
- Müller D. H.* Burgen und Schlösser Südarabiens nach dem Iklîl des Hamdānî. Wien, 1892–1901 (SKAW. 97. Bd. 3. Heft).
- Müller W. W.* Das Frühnordarabische. Das Altarabische der Inschriften aus vorislamischer Zeit // *Grundriß der arabischen Philologie I* / ed. W. Fischer. Wiesbaden, 1982. P. 17–36.
- Müller-Kessler C.* The Story of Bguzan-Lilit, Daughter of Zanay-Lilit // *JAOS* 116 (1996). P. 185–195.
- Ibn al-Nadīm.* The Fihrist of al-Nadīm / Ed. and trans. B. Dodge. New York; London, 1970. 2 vols.
- Nadirov I. I.* Had Hatra contacts with South Arabia? (some new epigraphic evidence on the cult of Eagle-god) // *ARAM Periodical* (in print).

- Nadirov I. I.* Encoded Names of Muhammad in Mandaean Religious Books (Drabšā d-Yāhyā, Ginzā, and Haran Gawaitha) // ARAM Periodical 22 (2010). P. 311–19.
- Nadirov I. I.* Some Specific Features of Hatra Religious Life // ARAM Periodical 25 (2014).
- Nashef Kh.* Tawfik Canaan: His Life and Works // JQ 16 (2002). P. 12–38.
- Neuwirth A.* Cosmology // Encyclopedia of the Qur'an, Vol. 1. Ed. J. D. McAuliffe (Leiden, 2001). P. 440–57.
- Nilsson M. P.* Geschichte der griechischen Religion (Handbuch der Altertumswissenschaft V 5–2). Vol. 1. Munich, 1948 (repr. 3<sup>rd</sup> ed. 1967).
- Nöldeke Th.* Die Schlange nach arabischen Volksglauben // ZVS I (1860). P. 412 ff.
- Nöldeke Th.* Anzeige von *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte* von F. Baethgen. Berlin, 1888 // ZDMG. Bd. 42 (1888).
- Nöldeke Th.* Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft. Strassburg, 1910. repr. Amsterdam, 1982.
- Nordh K.* Aspects of Ancient Egyptian Curses and Blessings: Conceptual Background and Transmission // Boreas 26 (Uppsala, 1996).
- Norris H. T.* The Berbers in Arabic Literature. London, 1982.
- Nourse J.* The voice of the winds versus the master of cure: contested notions of spirit possession among the Lauje of Sulawesi // Journal of the Royal Anthropological Institute 2 (1996). P. 425–42.
- Nyberg H. S.* Bemerkungen zum "Buck der Gotzenbilder" von Ibn al-Kalbi // DRAGMA (Lund, 1956). P. 346–66.
- Oppenheim A. L.* Interpretation of Dreams in the Ancient Near East, with a translation of the Assyrian Dream-Book // Transactions of the American Philosophical Society 46/3 (Philadelphia, 1956). P. 234 ff.
- Orlinsky H.* The Seer in Ancient Israel // OrAnt 4 (1965), 153–174.
- Osing H.* Ächtungstexte aus dem Alten Reich // MDAIK 29–2 (1973). P. 97–134.
- Owadally, Mohamad Yasin.* Qaf: The Mysterious, Emerald Mountain Decoded. Kuala Lumpur, 2002.
- Palacios M. A.* Islam and the Divine Comedy, trans. H. Sutherland. London, 1926, repr. 1968.
- Pāques V.* La Religion des Esclaves: Recherches sur la Confrérie Marocaine des Gnawa. Bergamo, 1991.
- Pardee D.* Les documents d'Arslan Tash: authentiques ou faux? // Syria LXXV (1998), P. 15–54.
- Parlasca I., Schmid S. G., Zayadine F., Kh. Amr, Rosental-Heginbottom R.* Terrakotta, Trinkshalen und Goldschmuck, Nabatäisches Kunsthandwerk – exquisite Masenware / Weber and Wennig (eds.). München, 1998.
- Patai R.* Gates of the Old City. Detroit, 1981.
- Patai R.* The Hebrew Goddess. Detroit, 1990.
- Pautz O.* Muhammeds Lehre von der Offenbarung. Leipzig, 1898.

- Peters F. E.* (ed.). *The Arabs and Arabia on the Eve of Islam / The Formation of the Classical Islamic World*. Vol. III. Aldershot, 1999.
- Peters F. E.* *Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places*. Princeton, 1994.
- Petrie W. M. F.* *Amulets*. London, 1914.
- Philby H. St. J. B.* 'Two Notes from Central Arabia' // *The Geographical Journal*, Vol. 113 (1949). P. 86–93.
- Philonenko M.* *Le Poimandres et la liturgie juive: Les syncrétismes dans les religions l'antiquité // Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain* 46. Leiden, 1975.
- Philonenko M.* *L'anguipède Alectorocéphale et le Dieu Iaô // Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 123 (1979). P. 297–304.
- Plummer A.* *An Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Matthew*. London, 1928.
- Pognon H.* *Inscriptions mandaites des coupes de Khouabir*, Vol. 1. Paris, 1898.
- Pouchelon J.* *Les Gnawa du Maroc: intercesseurs de la difference. Etude ethnomusicologique, ethnopoétique et ethnochoréologique*. Montreal, 2015.
- Power P. E.* *The Poems of Umayya b. Abi-ş-Şalt: Additions, Suggestions and Rectifications // Mélanges de la Faculté Orientale de l'Université St. Joseph de Beyrouth* 5/2 (1912). P. 145–195. Digital 'Abd al-Ḥafīz as-Saḥlī: 'Umayya ibn Abi-ş-Şalt, Ḥayātuhū wa-ṣi'ruhū. 2 Aufl. Damaskus, 1977.
- Pritchard J. B.* (ed.), *The Ancient Near East*. Vol. I. Princeton, 1973.
- Pritchard J. B.* *Solomon and Sheba*. London, 1974.
- Prottung P.* *Darstellungen der hellenistischen Stadttuche // Charybdis* 9. Münster, 1994.
- Prym E., Socin A.* *Der neuaramäische Dialekt des Tur 'Abdin*. Gottingen, 1881.
- Rasmussen J. L.* *Ibn Nabatah, Additam. ad hist. Arab. anteislamism. excerpta ex, Arab. edit. J. L. Rasmussen*. Hannover, 1821.
- Al-Rawi A. K.* *The Arabic Ghoul and its Western Transformation // Folklore*, Vol. 120, Issue 3 (2009a). P. 291 – 306.
- Al-Rawi, Ahmad.* *The Mythical Ghoul in Arabic Culture // Cultural Analysis* 8 (2009b). P. 45–69.
- Rawlinson G.* *The Seven Great Monarchies of the Ancient Eastern World*. Vol. 1. London, 1862.
- Reinisch L.* *Die Saho-Sprache*. Vols. I–II. Vienna, 1889–90.
- Rey-Coquais J.* *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*. Tome VI: Bālbek et Beqa' (Nos 2711–3017). Paris, 1967.
- Rippin A.* (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*. Oxford, 1988.
- Ritner R. K.* *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice // SAOC* 54. Chicago, 1993.
- Rivlin J. J.* *Gesetz im Koran, Kultus und Ritus*. Jerusalem, 1934.
- Robert J.-L.* *La Carie*. Paris, 1954.

- Robert L.* Collection Froehner, Vol. I. Inscriptions grecques. Paris, 1936.
- Robin C. H.* Two Inscriptions from Qaryat al-Faw mentioning Women, Araby the Blest // *Studies in Arabian Archaeology* (Copenhagen, 1988).
- Rodinson M.* Mohammed. New York, 1971.
- Röllig W.* Begegnungen mit Göttern und Dämonen der Levante / Hölscher T. (Hg.). Gegenwelten zu den Kulturen Griechenlands und Roms in der Antike. München; Leipzig, 2000. P. 47–66.
- Rosenthal F.* Die aramäische Forschung. Leipzig, 1939.
- Rothenberg C. E.* Spirits of Palestine: Gender, Society, and the Stories of the Jinn. Lanham, MD, 2004.
- Rubin U.* Muhammad the Exorcist: Aspects of Islamic-Jewish Polemics // *JSAI* 30 (2005). P. 94–111.
- Rudwin M. J.* The Devil in Legend and Literature. Chicago; London, 1935.
- Russell D. S.* The Method and Message of Jewish Apocalyptic. London, 1964.
- Ruthven M.* Islam in the World. New York Oxford, 1984.
- Ryrie C. C.* Bible Doctrine, II, A Study-Graph. Chicago, 1965, II.
- Safar F.* Kitābāt al-Ḥaḍr // *Sumer* VII (1951).
- al-Safi, Ahmad.* Traditional Sudanese Medicine. A primer for health care providers, researchers, and students. Khartoum, 2013.
- al-Saleh, Khairat.* Fabled Cities Princess and Jinn from Arab Myths and Legends, London, 1983.
- Al-Salihi W.* The Shrine of Nebo at Hatra // *Iraq* 45 (1983). P. 140–145.
- Al-Salihi W.* The excavation of shrine XIII at Hatra // *Mesopotamia* 25 (1990). P. 27–35.
- Sakat A. A.* The Dominance of al-Turmudhi's Theological Verdict in His Book Al-Jami' // *Advances in Natural & Applied Sciences*, 5.5 (2011). P. 402–408.
- Savignac R., Starcky J.* Une inscription nabatéenne provenant du Djôf // *RB* 64 (1957). P. 196–217.
- Sawwaf M. M.* Early tafsir: a survey of Qur'anic commentary up 150 AH // *Islamic Perspectives* / Eds. K. Ahmad and Z. I. Ansari. Leicester, 1979, P. 135–145.
- Schebesta P.* Fetischismus / ed. König F. // *Religionswissenschaftliches Wörterbuch* Freiburg; Berlin, 1956. Col. 252–253.
- Schienerl P. W.* Tierdarstellungen im Islam, am Beispiel des Schmuck- und Amulettwesens. Göttingen, 1984.
- Schlumberger D.* Neue Ausgrabungen in der Syrischen Wüste nordwestlich von Palmyra. Berlin, 1935.
- Schmidt S. F.* Abriss der Shoagallagrammatik // *ZDMG* XXV (1868).
- Scholem G.* Major Trends in Jewish Mysticism. New-York, 1948.
- Scholem G.* Kabbalah. Jerusalem, 1974.
- Scholem G.* Origins of the Kabbalah. Princeton, 1987.
- Scholz P.* Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern und benachbarten Völkern. Regensburg, 1877.



- Shosha B.*, Social Life and Popular Culture / *The Arabian Nights Encyclopedia*. (Eds.) Ulrich Marzolph and Richard van Leeuwen. California: ABC CLIO (2004). P. 50-54.
- Schulz R., Kolta K. S.* Schlangen, Skorpione und feindliche Mächte: Ein koptisch-arabischer Schutzspruch // *Biblische Notizen* 93 (1998). P. 89–104.
- Sengers G.* Opvattingen van Egyptische vrouwen over de rol van bovennatuurlijke krachten bij zwangerschap en geboorte // *Medische Antropologie* 7 (2), 1995.
- Sengers G.* Women and Demons: Cult Healing in Islamic Egypt. Leiden, 2003.
- Serjeant R. B.* Two Yemenite Djinn // *BSOAS* 13. No. 1 (1949).
- Seyrig H.* Heracles–Nergal // *Syria* XXIV (1945).
- Seyrig H.* Les dieux armés et les Arabes en Syrie // *Syria* XLVII (1970).
- Seyrig H., Starkey J.* “Genneas” // *Syria* XXVI (1949). P. 237–261.
- Šabbir Ahmad.* The Qur'an As It Explains Itself. Lauderhill, 2003.
- Shadrach N.* Healing Love Prosperity through Occult Powers of the Alphabet. Vancouver, 2006.
- El-Shahoumi N.* Der Tod im Leben. Wien, 2004.
- El-Shamy, Hasan.* Folk Traditions of the Arab World: A Guide to Motif Classification, vol. i. Bloomington, 1995.
- El-Shamy H.* Folk Traditions of the Arab World: A Demographically Oriented Tale-Type Index. Bloomington, 2004.
- El-Shamy H.* Religion among the Folk in Egypt. Westport, 2008.
- Sharpe E. M.* Into the Realm of Smokeless Fire: (Qur'an 55:14): A Critical Translation of Al-Damiri's Article on the Jinn from 'Hayat al-Hayawan al-Kubra' (Egypt, Mamluk), M.A. Thesis, University of Arizona, 1992.
- Smith S.* Events in Arabia in the 6th Century A.D. // *BSOAS* 16 (1954). P. 425–468.
- Spoer H. H.* Arabic Magic Medicinal Bowls // *JAOS* 55 (1935). P. 237–256.
- Sprenger A.* Die Post- und Reiserouten des Orients // *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, I–III. Leipzig, 1864.
- Starcky J.* Bas-relief palmyrénien inédit, dédié aux génies Šalman et 'RGY' // *Semitica* 1950. Vol. III. P. 45–52.
- Starcky J.* Petra et la Nabatene // *SDB*. 1964. Vol. VII. Fasc. 39.
- Starcky J.* Relief dédié au dieu Mun'im // *Semitica* 22 (1972). P. 57–65.
- Starcky J.* Relief de Palmyrene dédié à des Génies / *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à Paul Collart*. P. 327–334. Lausanne, 1976.
- Stark J. K.* Personal names in Palmyrene Inscriptions. Oxford, 1971.
- Stevens E. S.* Folk-tales of Iraq // *JRAS* 64–2 (1931). P. 15 и сл.
- Stevenson W.* Some Specimens of Moslem Charms // *Studia Semitica et Orientalia*. Glasgow, 1920. P. 84–114.
- Strmiska M.* Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives // *Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives*. Santa Barbara, 2005.

- Strickland D. H.* Saracens, demons, and Jews: making monsters in medieval art. Princeton, 2003.
- Stuckey J. H.* "Inanna and the *Huluppu* Tree': An Ancient Mesopotamian Narrative of Goddess Demotion" / *Feminist Poetics of the Sacred: Creative Suspensions*. Ed. F. Devlin-Glass and L. McCredden. Oxford, 2001. P. 91-105.
- Sviri S.* "Words of Power and the Power of Words: Mystical Linguistics in the Works of al-Ḥakīm al-Tirmidhi" // *JSAI* 27 (2002). P. 204-44.
- The History of al-Ṭabari: General Introduction and From the Creation to the Flood*, vol. 1. Transl. Fr. Rosenthal. Albany 1989.
- Tajuddin.* Risāla-i 'azīza. Qazan, 1850.
- Teixidor J.* Monuments palmyréniens divers // *MUSJ* 42 (1966).
- Teixidor J.* The Pagan God. Popular Religion in the Greco-Roman Near East. Princeton, 1977.
- Teixidor J.* The Pantheon of Palmyra. Leiden, 1979.
- Thomas B.* Arabia Felix: Across the Empty Quarter. London, 1932.
- Thompson R. C.* The Devils and Evil Spirits of Babylonia. 2 vols. London, 1903-1904.
- Topper U.* Die "Grosse Aktion": Europas erfundene Geschichte. Tübingen, 1998.
- Toumanoff C.* A Note on the Orontides // *Le Muséon* 72 (1959). P. 1-36 (= The Orontides of Armenia // *Studies in Christian Caucasian History*. Georgetown, 1963. P. 277-354).
- Toumanoff C.* Studies in Christian Caucasian History. Washington, 1963.
- Toutain J.* Les cultes païens dans l'empire romain, II. Paris, 1911.
- Trimingham J. S.* Islam in Ethiopia. London, 1974..
- Trimingham J. S.* Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times. London; Beirut, 1979.
- Trimingham J. S.* Islam in the Sudan. London, 1983.
- Tritton A. S.* Spirits and Demons in Arabia // *JRAS*. 1934. P. 715-727.
- Unger M. F.* Biblical Demonology. Wheaton, Illinois 1963.
- Van Buren E. D.* The Dragon in Ancient Mesopotamia // *Orientalia* 15. Roma, 1946. P. 1-45.
- Villot E. C. E.* Moeurs, coutumes et institutions des indigènes de l'Algérie. Alger, 1888.
- Vloten G. van.* De uitdrukking as-sjaitān ar-ragīm en het steenen werpen bij Mina // *Feestbundel aan M.J. de Goeje*. Leiden, 1891. P. 33-45.
- Vloten G. van.* Dämonen, Geister und Zauber bei den alten Araber // *Vienna Oriental Journal* vii (1893). P. 169 ff.
- Weil G.* Biblische Legenden der Musulmanner. Frankfurt, 1845.
- Weissbach F. H.* Zu den Inschriften der Sale im Palaste Sargon's H. von Assyrien // *ZDMG* 72 (1918).
- Wellhausen J.* Muhammed in Medina: Das ist Vakidi's Kitāb almaghazi in verkürzte deutscher Wiedergabe. Berlin, 1882

- Wenning R., Merklein H.* Die Götter in der Welt der Nabatäer / T. Weber, R. Wenning (Hg). Petra: Antike Felsstadt zwischen Arabischer Tradition und Griechischer Norm. Mainz, 1997.
- Wensinck A. J.* The Etymology of the Arabic ġinn (spirits) // Koninklijke Akademie van Wetenschappen. Amsterdam, 1920), Verslagen den Mededelingen, Afd, Letterkunde, 5–4. P. 506–514.
- Wensinck A. J.* Quelques remarques sur les soleil dans les folklore des Sémites // Mémorial H. Basset. T. II. 1928.
- Wensinck A. J., Gardet L.* Iblis // EI<sup>1</sup>, Vol. II. P. 351–352 = EI<sup>3</sup>, Vol. VI (2001). P. 668–669.
- Westermarck E.* The nature of the Arab gin. Illustrated by present beliefs of the people of Morocco // The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland 29 (1899). P. 252–269.
- Westermarck E.* Ritual and Belief in Morocco. London, 1926.
- Westermarck E.* Pagan Survivals in Mohammedan Civilization. Michigan, 1933.
- Widengren G.* Mesopotamian Elements in Manichaeism. Uppsala; Leipzig, 1946.
- Wieland A.* Studien zur Ginn-Vorstellung im modernen Agypten // Ethno-Islamica, Bd. 5. Würzburg, 1994.
- Wiet G.* L'Égypte de Murtadi fils du Gaphiphe. Paris, 1953.
- Will E.* Le relief culturel greco-romain. Paris, 1955.
- Winkler H. A.* Siegel und Charaktere in der muhammedanischen Zauberei // Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients VII (1930).
- Winkler H. A.* Salomo und die Qarina // Veröffentlichungen des orientalischen abhandlungen zur allgemeiner Religionsgeschichte. Stuttgart, 1931.
- Winkler H. A.* Die reitenden Geister der Toten. Eine Studie über die Besessenheit des 'Abd er-Rāši und über Gespenster und Dämonen, Heilige und Verzückte, Totenkult und Priestertum in einen oberägyptischen Dorfe. Stuttgart, 1936.
- Winnett F. V.* The Daughters of Allah // The Moslem World 30 (1940). P. 113–130.
- Witzel P. M.* Tammuz-Liturgien und Verwandtes. Roma, Pontificio Istituto biblico, 1935.
- Wood M.* In Search of Myths and Heroes. London, 2005.
- Wrede A. von.* Reise in Hadramaut. Ed. J. Maltzan. Leipzig, 1870.
- Wuest K. S.* First Peter in the Greek New Testament. Grand Rapids, 1952.
- Yahuda A. S.* A Contribution to Qur'ān and Hadīth Interpretation // Ignace Goldziher Memorial Volume (Budapest 1948). P. 280–308.
- Yamauchi E. M.* Mandaic Incantations: Lead Rolls and Magic Bowls // ARAM Periodicals 11–12 (1999–2000). P. 253–268.
- Yon J.-B.* De l'araméen en grec // MUSJ (Mélanges en l'honneur de Jean-Paul Rey-Coquais, eds. J.-B. Yon – P.-L. Gatiér) 60 (2007). P. 400–401.
- Zaehner R. C.* Zervan, A Zoroastrism Dilemma. Oxford, 1955.

- Zbinden E.* Die Džinn der Islam und der altorientische Geisterglaube. Bern, 1953.
- El-Zein, Amira.* Doctrinal Islam and Folk Islam // *Cultural Analysis* 8 (2009). P. 67– 69.
- Zimmern H.* Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluss. Leipzig, 1917.
- Zwemer S. M.* The Influence of Animism on Islam. London, 1920.
- Zwemer S. M.* Studies in Popular Islam: A Collection of Papers Dealing with the Superstitions and Beliefs of the Common People. London, 1939.

# УКАЗАТЕЛИ

## Именной указатель

### А

Абад (*al-'Ābād, Ismā'īl*) 208  
 Аббади С. 44  
 Сулами ('*Abbas al-'Sulami*) 209  
 'Абд ал-Джадд 39  
 'Абд Аллах б. Мас'уд 109, 140, 141, 14-50, 197  
 'Абдулвахаб ('*Abdulwahāb*) 171, 172, 290-91  
 'АбдуШамс 22  
 Аби-Фадел (*Abi-Fadel M.*) 70  
 Аверинцев С. С. 78  
 Агобард 214  
 Абу Дауд (*Abu Daud*) 9, 156, 246, 248, 301  
 Абу-Рабиа (*Abu-Rabia A.*) 331  
 Абу-л-Фида (*Abū-l-Fidā'*) 171  
 Абу Ханифа 165, 211  
 Абу Хурайра (*Abū Huraira*) 65, 104, 183, 367  
 Аверинцев С. С. 78, 136  
 Адони Н. 375  
 Аггула (*Aggoula B.*) 40, 57, 367  
 Азраки (*al-Azraqī*) 237, 238, 239, 243, 249, 264  
 Айша ('*A'ūsha*) 152, 317  
 Айзенштайн (*Eisenstein H.*) 247, 273  
 Айкман (*Eickmann W.*) 144  
 Айнцлер (*Einzler L.*) 93, 314  
 Айсфельд (*Eissfeldt O.*) 126  
 Айхлер (*Eichler P. A.*) 143, 147, 180, 186, 215, 285

Айуб (*Ayoub M. M.*) 9, 140  
 Александр Македонский 88  
 ал-Албани (*al-Albāni*) 301  
 'Али б. Аби Талиб 87, 102  
 'Али Джавад (*Jawad 'Ali*) 116, 118, 129-30, 133, 138  
 ал-Алуси (*al-Alusi*) 95, 118, 265  
 Альфред (*Alfred J.*) 27  
 Амр б. Лухай 238  
 Малик б. Анас 9, 79  
 Анастасий Синаитский 212  
 Андре (*Andræ Tor*) 302  
 Аничков Е. В. 297  
 Анопова Е. 371  
 Антара б. Шаддад ('*Antara*) 166, 172, 178, 199, 203, 209, 217  
 Аристофан 369  
 Арно (*Arnaud D.*) 46  
 Артат б. ал-Мунзир 163  
 Архангельский 360  
 'Ас б. Вайл 201  
 Асрахддон 354  
 Асвад б. Йагут 201  
 Асвад б. Мутталиб 201  
 ал-Аскалани (*al-'Asqalani*) 111, 145, 219  
 ал-Асма'и (*al-'Asmā'i*) 84  
 Ассурнацирпал 354  
 'Ата б. Аби Рабах 300  
 Ахмадинеджад, Махмуд 135  
 Ахмед (*Ahmed M. Sh.*) 122  
 ал-Ахтал 270

А'ша 151

## Б

Баззар 300, 352

Байдави (*Baidāwi*) 57, 118, 203

Байхаки (*al-Baihaqi*) 137, 182, 352

Бакара (*Bacharah*) 347

Балазури (*Beladhori*) 277

Баранов Х. К. 89, 282, 284

Барб (*Barb A.*) 327

Бар-Гебрей (*Bar Hebraeus*) 298

Барт (*Barth J.*) 113, 134

Бартон (*Barton G. A.*) 169, 197

Бассе (*Basset R.*) 163

Баузани (*Bausani A.*) 139

Бауэр Г. М. 49

Башарин П. В. 14, 100, 109, 127, 145.  
268

Бейли (*Bailey H. W.*) 48, 63

Бек (*Beck E.*) 151

Белейш (*Belayche N.*) 44

Белих (*Böhlig A.*) 154

Белл (*Bell R.*) 155

Бен-Сира 348

Бенц (*Benz E.*) 264

Бертон (*Burton A.*) 165

Бертон (*Burton J.*) 122

Бертон (*Burton R. F.*) 318

Биде (*Bidez J.*) 253

Билкис, царица Савская 130-31

Бинген (*Bingen J.*) 41

Бируни 313, 355

Блендис (*Blendis M.*) 251

Блэк (*Black J.*) 70

Блэкмен (*Blackman W. S.*) 183, 206

Боден (*Bodin J.*) 234

Боденшатц Ю. (*Bodenschatz J.*) 126

Бодессен В. (*Baudissin W.*) 123, 204

Бойс (*Boyce M.*) 83

Болдик (*Baldick J.*) 276

Большаков А. О. 282

Боннет (*Bonnet H.*) 274

Борисов А. Я. 41, 235

Бохарт (*Bochart*) 81, 213

Бранден, ван ден (*Branden*) 250

Брентъес (*Brentjes B.*) 274

Брийан (*Brillant M.*) 118

Брикель-Шатонне (*Briquel-Chatonnet*)  
52, 56

Бриффо (*Briffault R.*) 348

Брокельманн (*Brockelmann K.*) 43,  
57, 155

Бруннер-Траут (*Brunner-Traut*) 279

Брюно (*Bruneau P.*) 344

Булатов А. 109

Ал-Буни (*Ahmad b. 'Ali al-Būni*) 219

Бунни (*Bounni A.*) 276

Бургоутс (*Borghouts J. F.*) 231

Буссе (*Bousset W.*) 116

Бухари (*Buhari*) 203, 246, 248, 254,  
311

## В

Вайль (*Weil G.*) 366

ал-Вакиди (*al-Wāqidi*) 49, 213

Валид б. ал-Мугайир 201

Ван Бурен (*Van Buren*) 154

Васильев М. А. 81

Ваттиони (*Vattioni F.*) 39, 40, 43, 45,  
49

Веер (*Wehr H.*) 157, 185

Велльгаузен (*Wellhausen J.*) 62, 67,  
69, 72, 74, 76, 89, 100, 134, 199,  
213, 244, 259, 266, 310, 3, 369

Вензинк (*Wensinck A. J.*) 22, 57, 67,  
72, 144, 160, 200, 252

Веннинг (*Wenning R.*) 47

Вестермарк (*Westermarck E.*) 20, 80,  
182, 245, 292, 295, 302, 305, 346

Виденгрэн (*Widengren G.*) 369

Виййо (*Villot E. C. E.*) 323

Виланд (*Wieland A.*) 279

Винклер (*Winkler H. A.*) 80, 181, 182,  
196, 218, 221, 222, 223, 289, 325,  
354

Виннетт (*Winnett F. V.*) 122

Витцель (*Witzel P. M.*) 312

Власова О. 18, 173

Влотен (*Vloten G. van*) 134, 158, 195,  
202, 210, 221, 227, 246, 262, 263

Вуд (*Wood M.*) 364

Вутноу (*Wuthnow H.*) 39

Вюст (*Wuest K. S.*) 308

## Г

Гавликовски (*Gawlikowski M.*) 40, 47,  
55, 63

Гайер (*Geyer R.*) 144

Гастер (*Gaster M.*) 219

Гезениус (*Gesenius*) 46, 73

Герман 214

Геродот 347  
 Гилязутдинов (*Гыйляжетдинов С.*) 176  
 Гинзберг (*Ginzberg L.*) 291, 348  
 Гиппократ 311  
 Глэдис (*Gladiss A.*) 277  
 Глюк (*Glueck N.*) 344, 347, 364  
 Годе (*Godet F. L.*) 307, 309  
 Гольдцир (*Goldziher I.*) 13, 79, 134, 156, 200, 207, 246, 250, 267, 282, 369  
 Гомер 35  
 Гордон (*Gordon C. H.*) 71, 204, 231  
 Гордлевский В. А. 272  
 Горн (*Horn P.*) 180  
 Горовиц (*Horowitz J.*) 69  
 Грегг (*Gregg G.*) 292  
 Гренфелл (*Grenfell A.*) 207  
 Григорий Турский 214  
 Грунебаум (*Grunebaum G. E. von*) 28, 325  
 Гурвиц С. (*Hurvitz S.*) 292  
**Д**  
 Дальман Г. Х. (*Dalman G. H.*) 350  
 Дамири (*al-Damiri*) 172, 182, 187, 194, 209, 246, 254, 266, 285  
 Дан Ф. (*Dan F.*) 164, 348  
 Даниэлу Ж. (*Daniélou J.*) 197  
 Данн (*Dumme P.*) 328  
 Данте Алигьери 359  
 Дауни С. (*Downey S.*) 42  
 Дафти Ч. (*Doughty Ch.*) 123, 169, 175, 179, 245, 246, 366  
 Дершен П. (*Derchain P.*) 231  
 Сибт б. ал-Джаузи 110  
 Джабир б. Айан 323  
 Джамишид, персидский царь 56  
 Джарир 133  
 Джаухари (*al-Ġawhary M. M.*) 270  
 Джеффри (*Jeffery A.*) 127, 143, 144, 181, 262  
 Джонсон Д. 94, 95  
 Джюнтт (*Jewett J. R.*) 151, 275  
 Дийарбакри (*Ad-Diyarbakri*) 150, 277  
 Дильман (*Dillemann L.*) 368  
 Дим (*Diet W.*) 53  
 Дирвен (*Dirven L.*) 39, 44  
 Дисте (*Dieste J. L.*) 305  
 Додж (*Dodge B.*) 154, 292  
 Дональдсон (*Donaldson B. A.*) 287.

322  
 Дорм (*Dhorme Ed.*) 312  
 Драйверс (*Drijvers H. J. W.*) 47, 59, 61, 62, 63, 64, 71  
 Дроер (*Drower E. S.*) 68, 126, 212  
 Дутте (*Doutté E.*) 328, 330  
 Дэвидсон (*Davidson G.*) 352  
 Дэвис (*Davis D.*) 293-94  
 Дюбулоз-Лаффен (*Dubouloz-Laffin*) 181  
 Дюпон-Соммер (*Dupont-Sommer*) 73, 177  
**Е**  
 Евсевий 277-78  
 Епифаний 350  
 Ефрем Сириец 52, 127, 369  
**Ж**  
 Жамм (*Jamme A.*) 30  
 Жоссен (*Jaussen A.*) 37  
**З**  
 Замахшари (*Zamahšarī*) 144, 249, 286  
 Залим б. Ас'ад (*Zālim b. As'ad*) 270  
 Захария 297  
 Зенгерс (*Sengers G.*) 289, 291, 305  
 Зоден (*Soden W. von*) 70  
 Зухайр б. Аби Салма 200  
**И**  
 Ибн Аббас ('*Abbās*) 110, 153, 351  
 Ибн Аби Хатим 351  
 Ибн Авам ('*Awām*) 22  
 Ибн Анас 270  
 Ибн Араби (*Ibn 'Arabi*) 219  
 Ибн ал-Варди 356  
 Ибн Вахшиййа 320  
 Ибн ал-Джаузи 110  
 Ибн Джа'фар 320  
 Ибн Дурайд 176  
 Ибн Зурайк 320  
 Ибн Кайим ал-Джаузиййа 303, 331  
 Ибн ал-Калби 250, 299, 300, 343  
 Ибн Касир 120, 125, 127, 155, 159, 163, 187, 197, 213, 226-7, 283, 286  
 Ибн Кудама 334  
 Ибн Маджа 301  
 Ибн Манзур 22, 69-70, 76, 112, 117, 124, 142, 144, 151, 168, 203, 206, 210, 239, 260, 269, 279  
 Ибн ал-Мунзир 299  
 Ибн Са'д 159, 277-278  
 Ибн Таймиййа 160, , 162, 303, 304,

311, 319, 322  
 Ибн Хабиб 229, 230, 238, 246  
 Ибн Хаджар 219  
 Ибн Хаджар ал-Хайтами 299  
 Ибн Халдун 39  
 Ибн Ханбал 248, 351-52  
 Ибн ал-Хатим 299  
 Ибн Хишам 103, 120, 156, 187, 191.  
 199, 202, 210, 245, 250, 254, 298.  
 346  
 Иванова В.В. 132, 258, 268, 330  
 Иероним 343  
 Иисус Христос 7, 68, 78, 87, 214.  
 232, 236, 237, 298, 361  
 Иисус Навин 370  
 Икрима (*'Iqrima*) 111, 153  
 Имру' ал-Кайс 225, 249  
 Инверниции (*Invernizzi A.*) 49  
 Ингхольт (*Ingholt H.*) 253  
 Иоанн Дамаскин 96  
 Иосиф Флавий 239, 269, 308, 309  
 Иоханан бен Заккай 357  
 Исаак Антиохийский 48  
 Исаак Ниневийский 299  
 Ирвин (*Irwin R.*) 89  
 Исмаил (*Ismail Ch. M.*) 40  
**Й**  
 Йаггид-Лим 37  
 Йа'куби (*Ya'qubi*) 130, 213, 238  
 Йакут (*Yāqūt*) 89, 93, 133, 166, 187.  
 262, 270, 277  
 Йа'ла б. Мурра 352  
 Йахуда (*Yahuda A. S.*) 66  
 Йеремиа (*Jeremias A.*) 367  
 Йон Й.-Б. (*Yon J.-B.*) 70  
**К**  
 Ка'б б. 'Амр 352  
 Ка'б б. Зухайр 209  
 Казвини (*Qazwīnī*) 128, 168, 169.  
 193, 196, 248-49, 356, 362  
 Кайзер (*Kaizer T.*) 40, 55  
 Каймер (*Keimer L.*) 274  
 Како (*Caquot A.*) 40, 204, 115, 275.  
 289  
 Кале (*Kahle P.*) 297  
 Каннингхэм (*Cunningham G.*) 354  
 Кантино (*Cantineau J.*) 39, 53, 62  
 Каплан (*Kaplan A.*) 328  
 Касталлани (*Qastallani*) 252

Кастер (*Caster M.*) 351  
 Кейтли (*Keightley*) 86  
 Кидар б. Салиф 334  
 Кинг (*King C.W.*) 317-18  
 Кисляков Н. А. 173  
 Кистер (*Kister M. J.*) 9, 238, 302  
 Китцингер (*Kitzinger E.*) 214  
 Клермон-Ганно (*Clermont-Ganneau C.*  
*H.*) 60, 64  
 Климович Л. 252  
 Кнапперт (*Knappert J.*) 248, 274  
 Ковалевский А. П. 359  
 Коллар (*Collart P.*) 50, 275  
 Кольберг (*Kohlberg E.*) 302  
 Конвей (*Conway M. D.*) 129  
 Корнелий Лабесский 116  
 Кох (*Koch K. E.*) 309  
 Кортлайтнер (*Kortleitner F. X.*) 70  
 Крамер (*Kramer S. N.*) 345  
 Крапанцано (*Crapanzano V.*) 292  
 Крачковский И. Ю. 12, 106, 113.  
 127, 187, 252, 303  
 Крелинг (*Kraeling C.H.*) 214  
 Крисс (*Kriss R.*) 222, 248, 288  
 Кролл (*Kroll J.*) 369  
 Кроне (*Krone S.*) 350  
 Ксеркс 83  
 Куртуби (*al-Qurtubī*) 299-300  
 Куссини (*Cussini E.*) 11, 52  
 Кэмерон (*Cameron G.G.*) 83  
 Кюмон (*Cumont F.*) 47, 143, 253  
**Л**  
 Лагард (*Lagarde P. A. de*) 269  
 Лазебный А. 94  
 Лайал (*Lyall Ch. J.*) 84, 178, 179, 258  
 Лаит б. Аби Салим 165  
 Лактанций (*Lactantius*) 369  
 Лами (*Lamy T.J.*) 369  
 Лангдон (*Langdon S. H.*) 353  
 Лауст (*Laoust E.*) 335  
 Леблинг (*Lebling*) 13, 175, 178, 185.  
 186, 218, 244, 247, 256, 287, 290  
 Лейн (*Lane Ed.*) 67, 69, 84, 110, 157.  
 169, 174, 181, 185, 187, 195, 246.  
 263, 264, 279, 283, 297  
 Леккер (*Lecker M.*) 118  
 Лекса (*Lexa*) 259  
 Леемхуйс (*Leemhuis F.*) 292  
 Леонардо да Винчи 54



Леслау (*Leslau W.*) 72, 227  
 Лидзбарски (*Lidzbarski M.*) 53, 71, 154, 205, 312, 369  
 Лоуренс (*Lawrence B.*) 305  
 Лудольф (*Ludolf H.*) 265  
 Лукас (*Lucas P.*) 268  
 Лукьянов (*Loukianoff*) 259  
 Лундин А. Г. 49  
 Лямменс (*Lammens H.*) 334  
**М**  
 Майдани (*Maidānī*) 246, 311  
 Макдональд (*Macdonald D.B.*) 13, 197, 120  
 МакКлейн (*McClain A. J.*) 307  
 МакОэн (*MacEoin D.*) 325  
 Максим Тирский 94  
 Малик б. Аби Лайла 165  
 Малул (*Malul M.*) 324  
 Манандян Я. А. 375  
 Манго (*Mango C.*) 237  
 Манзур б. Раваха  
 Мансикка (*Mansikka V.I.*)  
 Мар Кардахи (*Mar Kardaghī*)  
 Маргельюс Д. (*Margoliouth D.S.*)  
 Марке (*Marquet Y.*)  
 Марр Н.  
 Мартен (*Martin F.*)  
 Марцольф (*Marzolph U.*)  
 Массэ (*Massé H.*)  
 Масперо (*Masperot M.*)  
 Мас'уди (*Mas'ūdi*) 170, 182, 193, 194, 195, 247, 311, 313  
 Менан (*Menant J.*) 260  
 Дю Мениль (*Du Mesnil du Buisson R.*) 47, 342  
 Мерла (*Merlat P.*) 254  
 Мессина (*Messina G.*) 253  
 Милик (*Milik J.-T.*) 47, 54, 58, 67, 114, 115, 368  
 Миллер (*Miller S. D.*)  
 Миллер (*Miller J. I.*) 55, 364  
 Миньяна (*Mingana A.*) 70  
 Мириам, дочь Имрана 324  
 Моверс (*Movers F.C.*) 92  
 Мовсес Хоренаци 374-77  
 Мольберг (*Mohlberg L.C.*) 237  
 Монтгомери (*Montgomery J. A.*) 71, 176, 231  
 Мордтманн (*Mordtmann*)

Мубаракфури 254  
 Муджахид (*Mujāhid*) 106  
 Мулай Идрис 184  
 Муслим (*Muslim*) 80, 95, 104, 124, 254  
 Мухаммад (*Muhammad*) 57, 69, 81, 84, 87-88, 90, 96, 100-7, 109, 111-13, 117-19, 121-3, 125, 127, 125, 135, 140, 141, 145-6, 150, 157, 158, 159, 163, 170-2, 182, 185, 187, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 206, 208, 211, 212-14, 215, 217, 226, 239, 240, 243, 246, 248, 251, 252, 256, 258, 268, 277, 278, 284, 298, 301, 302, 313-4, 318, 325  
 Мухаммад Асад (*Muhammad Asad*) 13, 26, 67, 152  
 Мюллер Д. (*Müller D. H.*) 315  
 Мюллер В. В. (*Müller W. W.*) 53  
 Мюллер-Кесслер (*Müller-Kessler C.*) 355  
**Н**  
 ан-Нāбиги аз-Зубйāни (*al-Nābiḡa*) 103  
 Навави (*Nawawī*) 60, 95, 113, 172, 183, 268, 291  
 Наве (*Naveh J.*)  
 ан-Надим (*al-Nadīm*) 183, 292  
 Надиров И. И. 49, 59, 69, 81, 111, 115, 117, 143, 158, 208, 212, 215, 229, 236, 250, 253, 275, 324, 338, 349, 369, 378  
 Налич Т. С. 100, 106, 125, 127, 145, 227  
 Наса'и (*an-Nasā'ī*) 352  
 Нафтали Бакара 347  
 Нельдеке (*Nöldeke Th.*) 71, 72, 142, 204, 244, 266, 268  
 Нияз Омер (*Niaz Omer*)  
 Ниберг (*Nyberg H. S.*)  
 Никольсон (*Nicholson R. A.*) 13  
 Никоммах Герасский 116  
 Нил Анкирский 310  
 Нильссон (*Nilsson M. P.*) 344  
 Ни'ма 90, 251  
 Нойвирт (*Neunwirth A.*) 94  
 Норд (*Nordh K.*) 231  
 Норрис (*Norris H.T.*) 85  
 Нот (*Noth M.*) 204  
 Нумений 116

Нурсе (*Nourse J.*) 302, 303

## О

Овадаллы (*M. Y. Owadally*) 356

Оджак (*Ocak Y.*) 70

Олбрайт (*Albright W. F.*) 68, 342

Он (*Aw P.*) 13, 151

Оппенгейм (*Oppenheim A. L.*) 43

Орлинский (*Orlinsky H.*) 169

Осинг (*Osing H.*) 230

## П

Паласиос (*Palacios Asin M.*) 197, 359

Папюс 371

Парласка (*Parlasca*) 350

Патай (*Patai R.*) 341, 347, 348, 351

Пауц (*Pautz O.*) 144

Пауэр (*Power P. E.*) 112

Петри (*Petrie W. M. F.*) 325

Пивински (*Piwinski R.*) 365

Пиотровский Б. Б. 375

Пиотровский М. Б. 14, 142, 143, 148, 156, 161

Питерс (*Peters F. E.*) 121, 214

Пламмер (*Plummer A.*) 78

Платон 35

Полосин В. В. 18, 178, 181, 292

Поньон (*Pognon H.*) 312

Премар (*Prémare A.-L.*) 71, 85, 126, 189, 224

Причард (*Pritchard J. B.*) 128, 291

Птолемей 191

Пушлон (*Pouchelon J.*) 39

Пэйн Смит (*Payne Smith*) 349

## Р

Райниш (*Reinisch L.*) 112

Райри (*Ryrie C. C.*) 307

Расмуссен (*Rasmussen J. L.*) 262

Расселл (*Russell D. S.*) 116

ар-Рафи'и (*al-Rafi'i*) 13, 202

Резван М. Е. 323

Рикманс (*Ryckmans G.*) 69

Рижский М. И. 90

Риппин (*Rippin A.*) 9

Ритнер (*Ritner R. K.*) 230

Робен (*Robin Ch.*) 191

Роберт (*Robert L.*) 143

Роберт (*Robert J.-L.*) 114

Родинсон (*Rodinson M.*) 9, 344

Розенталь (*Rosenthal F.*) 346

Ронарт (*Ronart S.*) 146

Ротенберг (*Rothenberg C.*) 25, 132, 242, 306

Роуз (*Rose C.*) 184

Роулинсон (*Rawlinson G.*) 327

Рубин (*Rubin U.*)

Джалал ад-Дин Руми 84

Русвен (*Ruthven M.*) 197, 370

Рэй-Кокэ (*Rey-Coquais J.-P.*) 53, 68

## С

Саблуков Г. С. 127

Савваф (*Sawwaf M. M.*) 9

Савиньяк (*Savignac R.*) 37, 114

Сакат (*Sakat A. A.*) 106

Салаби (*al-Tha'labi*) 113, 156, 279

Ас-Салех (*al-Saleh Kh.*) 328

Салех (*Saleh, Walid A.*) 88

Салих (*Ṣāliḥ*) 245

Ас-Салихи (*Al-Salihi, Wathiq*) 43, 44

Саргон (Шаррукин) 375

Сарджент (*Serjeant R. B.*) 258

Сафи (*Al-Safi, Ahmad*) 280

Сейриг (*Seyrig H.*) 56, 59, 60, 63, 67, 68, 275, 354, 378

Сенека (*Seneca*) 369

Смит (*Smith S.*) 48

Смит (*Smith W. R.*) 20, 34, 250

Соломон (Сулайман) 128, 129-132, 183, 194, 208, 219, 229, 230, 232-34, 241, 248, 351, 288

Стаки (*Stuckey*) 345

Старки (*Starcky J.*) 50, 52, 53, 58, 59, 62, 67, 73, 114, 346

Стивенс (*Stevens E. S.*) 178-79, 257

Стивенсон (*Stevenson W.*) 327

Стрикланд (*Strickland D. H.*) 278

Суйути (*Al-Suyūṭī, Ḡalāl al-Dīn*) 10, 82, 100, 260, 300, 318

Сулейман Великолепный 311

Сухайли (*Suhayli*)

## Т

Табари (*al-Ṭabari, Abū Ḡa'far*) 32, 130, 138, 139, 140, 148, 156, 173, 191, 202, 245, 246, 250, 341

Табризи (*Tabrizi*) 103, 146, 268

Таджуддин (*Tajuddin*) 252

Тахави (*al-Ṭaḥāwī*) 171

Теихидор (*Teixidor J.*) 47, 51, 53, 58, 65-66, 77, 114, 368

Тирмизи (*at-Tirmidhi*) 9, 106, 3106

- 367  
Томпсон (*Thompson R. C.*) 341  
Топпер (*Topper H.*) 370  
Тримингем (*Trimingham J. S.*) 208  
Тритон (*Triton A. S.*) 124  
Тукай Г. 176  
Тутен (*Toutain J.*) 58  
Туманов (*Toumanoff C.*) 373-74, 378  
Туфайл ал-Джанави 134  
**У**  
'Убайд б. Айуб 209  
Ульпий Пафлагон Коммодиан 45  
Умайа б. Аби-с-Салт 112, 124  
'Умар б. ал-Хаттаб 267  
Умм'аттарсам 66  
Унгер (*Unger M. F.*) 35, 78  
Уотт (*Watt M.*) 201  
'Усман б. Аби-л-'Ас 352  
**Ф**  
Факихи (*al-Fākihi*) 238  
Фарес (*Farès B.*) 214  
Фатима (*Fātuma*) 224-25, 321  
Фахд (*Fahd T.*) 13, 18, 22, 113, 158  
Фиерро (*Fierro M.*) 328  
Филби (*Philby H. St. J.*) 191  
Филипс (*Abu Ameenah Philips*) 217  
Филон 35  
Филоненко (*Philonenko M.*) 116, 327  
Финеган (*Finegan J.*) 349  
Финкельштейн (*Finkelstein I.*) 13, 129  
Флузин (*Flusin B.*) 212  
Фолкнер (*Faulkner R.*) 231  
Фома Аквинский 364  
Фрай (*Frey J. B.*) 214  
Фрай-Антес (*Frey-Anthes H.*) 289, 342  
Фрембген (*Frembgen J. W.*) 264  
Френкель (*Fraenkel S.*) 73, 144  
Фрейтаг (*Freytag G. W.*) 262, 263, 269, 311  
Фромманд (*Frommand Chr.*) 318  
Фуллерс (*Vullers J.A.*) 180  
Фурати 359  
Фурлани (*Furlani*) 378  
**Х**  
Хазир б. Махир 202  
Хайнце (*Heinze R.*) 116  
Халаби (*Halabi*) 135  
Халдар (*Haldar A.*) 68  
Халид б. ал-Валид 118  
Халладж 160  
Хальберталь (*Halbertal M.*) 365  
Хамдани (*Hamdānī*) 262  
Хаммер-Пургшталь (*Hammer-Purgstall*, 13, 93  
Хаммонд (*Hammond Ph. C.*) 346  
Хаммурапи 204  
Ханауэр (*Hanauer J. E.*) 279  
Ханаан (*Canaan T.*) 93, 126, 182, 192, 206, 207, 218, 260, 261, 325, 329  
Харб б. 'Умаййа (*Harb b. 'Umayya*) 91  
Хардинг (*Harding G. L.*) 39, 49, 191, 282  
Харис б. Кайс (Харис) 201  
Харрисон Ф. (*Harrison F.*) 192  
Хачикян (*Hacikyan A.J.*) 373  
Хвольсон (*Chwolsohn D.*) 270, 366  
Хейзард (*Hazard W. H.*) 311  
Хен (*Hehn J.*) 312  
Хеннингер (*Henninger J.*) 13, 19, 20, 39, 65, 72, 102, 119  
Хентшель Г. (*Hentschel G.*) 13, 181, 235  
Хентшель К. (*Hentschel K.*) 13, 90, 91, 96, 222, 324, 329  
Хефнер (*Höfner M.*) 75, 347  
Хилл (*Hill G. F.*) 115  
Хиллерс (*Hillers D.*) 11, 52  
Хиршберг (*Hirschberg J.*) 366  
Хойланд (*Hoyland*) 116  
Хопкинс (*Hopkins J.F.P.*) 82  
Хофтийзер (*Hofstijzer J.*) 42  
Хоффманн (*Hoffmann G.*) 80, 261  
Хьюз (*Hughes T. P.*) 138, 145, 146, 166, 188, 196  
Хэммонд (*Hammond Ph.*) 346  
**Ц**  
Цбинден (*Zbinden E.*) 57, 157, 182, 184, 209, 222, 235, 279, 288  
Цвимер (*Zwemer S.*) 62, 196, 281, 282  
Циммерн (*Zimmern H.*) 204, 312  
**Ч**  
Чамурлиева М. 231  
Чебаллос (*Ceballos M.*) 38  
Чорулу (*Çoruhlu Y.*) 331  
Чунакова О. М. 254  
**Ш**  
Шабби (*Chabbi J.*) 105, 242

- Шаддад б. 'Ад 190  
 Шадрах (*Shadrach N.*) 192  
 Аш-Шаами (*El-Shamy H.*) 167, 170,  
 172, 174, 192, 193, 194, 291  
 Шарп (*Sharpe E. M.*) 225  
 Шарахил б. аш-Шайтан (*šarāhīl*)  
 Шафи'и  
 Шахрастани (*Šahrastānī*) 209  
 Аш-Шахуми (*El-Shahoumi N.*) 285  
 Шебеста (*Schebesta P.*) 124  
 Шелхуд (*Chelhod J.*) 116, 119, 120,  
 142, 206, 212  
 Шибли (*Al-Šiblī, Badr ad-Din*) 96,  
 131, 244, 254, 300, 310, 351  
 Шинерль (*Schienerl P. W.*) 276  
 Ширбер (*Schirber M.*) 85  
 Шифман И. Ш. 15, 21, 178, 189  
 Шлех (*Chlyeh A.*) 224  
 Шлумберже (*Schlumberger D.*) 52,  
 56, 58, 59, 60, 62, 68, 71, 73, 354  
 Шмидт (*Schmidt S. F.*) 265  
 Шовен (*Chauvin*) 174  
 Шолем (*Sholem G.*) 205
- Шольц (*Scholz P.*) 46  
 Шпренгер (*Sprenger A.*) 144  
 Шульц (*Schulz R.*) 274  
 Э  
 Эйре (*Eire C. M. N.*) 365  
 Эйтрем (*Eitrem*) 369  
 Эйубоглу (*Eyuboglu I. Z.*) 259, 272  
 Элворзи (*Elworthy F. T.*) 251  
 Элиаде (*Eliade M.*) 15, 32, 378  
 Ю  
 Юлий Теренций 45  
 Юнг (*Jung L.*) 137  
 Юнкер (*Junker H.*) 230  
 Юстин II 214  
 Я  
 Яков Эдесский 269  
 Якобс (*Jacobs J.*) 181  
 Якобсен (*Jacobsen Th.*) 312  
 Ямаучи (*Yamauchi E. M.*) 68  
 Янковски (*Jankowsky R.*) 302  
 Ястров (*Jastrow M.*) 73, 150

## Указатель географический

- Абкар 262  
 Авде 347  
 Азия 362  
 Азия Малая 143  
 Азия Передняя 114, 210, 352, 378  
 Азия Южная 273  
 Азия Юго-Восточная 17, 19, 108  
 'Акаба 277, 278  
 Аккад 290, 312, 353, 378  
 Алжир 322  
 Амбсрабад (миф.) 86  
 Анатолия 272, 330  
 Антиохия 45, 274  
 Арабский (Персидский) залив  
 Аравийский п-ов 23, 57, 191, 213,  
 328  
 Аравия 6, 7, 13, 18, 19, 27, 29, 31-  
 2, 35, 57, 67-8, 72, 74, 75, 80, 83,  
 101-3, 108, 117, 119, 123, 130,  
 135, 142, 155, 158, 174-175, 190,  
 212, 229, 247, 249, 251, 265, 281,  
 283, 291, 298, 336-7, 340, 344,  
 349, 370  
 Аравия Внутренняя 256  
 Аравия Восточная 30  
 Аравия Западная 119  
 Аравия Северная 30, 41, 57, 66,  
 75, 179, 191, 260, 338  
 Аравия Центральная 75, 77, 191  
 Аравия Южная 7, 36, 57, 75, 131,  
 251, 260, 271, 315, 349  
 Армянское нагорье  
 Арслан Таш 342, 349  
 Артас ('Artās) 131  
 Ассирия 259, 273, 295, 353  
 Афладж, оазис 190  
 Африка 58  
 Африка Восточная 92  
 Африка Западная 189  
 Африка Северная 17, 229, 273,  
 278, 325, 330  
 Баалбек 60  
 Багдад 190, 224  
 Бадидж 89

- Бадр 215  
 Баккар 89  
 Баласагун, о.  
 Балканы 378  
 Баниас 60  
 Басра 88  
 Бейрут 62  
 Бет-Фасиел 62  
 Беэр-Шева 360  
 Ближний Восток 66, 77, 80, 99,  
 115, 132, 173, 316, 326, 352  
 Босра (Бостра)  
 Бретань  
 Булгария Волжская  
 Бхопал  
 Вавилон  
 Вади Рамм 347  
 Вибар/Вубар  
 Византия  
 Вифлеем  
 Волга 393  
 Газа 237, 315  
 Гана 293  
 Греция 28, 75, 86, 347, 354  
 Дагестан 278  
 Дамаск 230, 280  
 Дейр ал-Кала'а 53  
 Джейхал 218  
 Джабулка (миф.) 86  
 Джабулса (миф.) 86  
 Джазира, пустыня 344, 368  
 Джубб ал-Джарра 60  
 ал-Джауф 179  
 Думат 66  
 Дура-Европос 44-45, 47-48, 61, 63,  
 71, 214, 276  
 Египет 40, 241  
 Евфрат 179, 291, 345  
 Завия 293  
 Замзам, источник 239, 313-14  
*Зеленое море* 88-9  
 Идалион 50  
 Иерихон 237  
 Иерусалим 87, 132  
 Израиль 129, 131, 233, 260, 295  
 Индия 18, 19, 271, 316  
 Индонезия 18  
 Иордан р. 361  
 Иордания 320  
 Ирак 125, 179, 212, 256, 257, 303,  
 346, 351, 353  
 Ирак Северный 338  
 Ирам 190, 191  
 Иуда (Иудея) 7, 123, 241  
 Иран 19, 51, 75, 83, 85-6, 135, 143,  
 279, 285, 322  
 Йемен 130-131, 189-190, 195, 258  
 Йасриб 118, 130  
 Кадас, оз. 313  
 Карфаген 292  
 Касабланка 294  
 Каф (Qāf), миф. горы 80, 81, 82,  
 84, 86-8, 212, 337, 356  
 Кипр 352  
 Китай 225, 251  
 Китион 50  
 Кифт 40  
 Коптос 40  
 Красное море 347  
 Кута 378  
 Ларнака 354  
 Лаодикея 260  
 Луксор 184  
 Магриб 229  
 Мада'ин Салих 245, 320  
 Марва 240  
 Мариб 30  
 Марокко 39, 85, 175, 185, 220, 222,  
 292, 294, 295  
 Медина 79, 142, 197, 266, 277, 367  
 Мекка 49, 87, 93, 103, 118, 121,  
 130, 184, 191, 193, 213, 238-9,  
 240, 248, 259-60, 266-7, 270, 314,  
 318, 346, 367  
 Мертвое море 343  
 Мескене-Эмар 46  
 Месопотамия 51, 52, 154, 168, 273,  
 276, 312, 320, 324-325  
 Моав 206  
 Набатейское царство 32,  
 36, 39, 47, 52, 72, 115, 320, 338,  
 344, 350, 364  
 Наджран 366  
 Нахла 270, 346  
 Негев, пустыня 206  
 Неджд 243, 271  
 Нигерия 324  
 Нижний Египет

- Нил, р. 267  
 Нисибин 187  
 Оман 155, 189  
 Оронт, р. 313  
 Пакистан 99  
 Палестина 18, 92, 93, 115, 125-6, 178, 186, 205, 207, 214, 229, 242, 256, 281, 306, 331  
 Пальмира 37, 38, 39, 41, 42, 44, 45, 47, 48, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 60, 61, 63, 72-3, 117, 135, 204, 210, 252, 253, 273, 275-6, 280, 338, 352, 354, 368, 378  
 Пальмирена 41, 43, 52, 53, 62-4, 71  
 Персия 85  
 Петра 114, 320, 346-7, 350  
 Рамаллах 314  
 Рамм 346  
 Рим 60, 75, 253  
 Руб' ал-Хали 190  
 Сайх 190  
 Саммет ал-Барадан 115  
 Сарандиб 226  
 Саудовская Аравия 320  
 Ас-Сафа (Сафā) 202, 238, 240  
 Себу, р. 294  
 Северная Месопотамия 6, 42, 51, 59, 236, 253, 343, 367, 378  
 Селевкия-на-Тигре 54  
 Сикион 44  
 Синай 249  
 Синд 218  
 Сирвах 30  
 Сирийская пустыня 47, 63, 65, 69, 135  
 Сирия 213, 275, 280, 281, 313, 338, 344, 349, 354, 362, 368, 377, 378  
 Среднее Поволжье 176  
 Судан 18, 207, 209, 261, 324  
 Суматра 324  
 Табала (Табāла) 259  
 Тадмор 45, 135  
 Тайма 368  
 Таркума/Тархигама 377  
 Тихама 195, 213, 271  
 Тунис 38, 181, 275, 287, 292  
 Туран 85  
 Турция 190  
 Убар 190  
 Угарит 314  
 Урал  
 Ури  
 Урук 345  
 Фалум, г. 112  
 Фес 85, 222  
 Финикия 126, 260  
 Фригия 48  
 Хадату 349  
 Хадрамаут 91, 190  
 Хазне 47  
 Халдея 326  
 Харк 378  
 Харран 132, 249  
 Хатра 32, 38, 40, 42, 43, 44, 45-7, 49-51, 59-60, 72, 79, 115, 117, 252, 253, 273, 275, 338, 367, 368, 378  
 Хатрена 39, 43, 44, 210, 275, 368, 380  
 Хатту 295  
 Хауран 39, 114, 347, 350  
 Хегра 30, 41  
 Хиджаз 113, 118, 205, 245  
 Химйар 131  
 Хигар 202  
 Хирбет Абу Духур 62  
 Хирбет Брак 347  
 Хирбет Рамадан 47  
 Хирбет Семрин 52  
 Хирбет Таннур 47, 347  
 Хирбет Фарван 62  
 Хомс 53, 63, 313  
 Хорезм 359  
 Цейлон 226  
 Шад-у-кам 86  
 Шинар 342  
 Шумер 70, 168, 272, 295, 312, 324, 326, 340, 341, 345, 346, 353, 362, 373  
 Эдесса 61, 344  
 Эллада 253  
 Эльбурс (Эльбрус), г.  
 Эмеса 60, 68, 313  
 Эфиопия 72, 7, 265  
 Эфка 40, 314  
 Яджудж, миф. страна 356, 359

## Указатель этнонимов, племен и религиозных течений

- 'адиты 87
- аккадцы 252, 268, 341
- аравитяне 239
- арамси 27, 39, 44, 58, 73, 204
- армяне 351, 374, 376-77
- 'Аскаре-Асаорта
- ассирийцы 7, 177, 353, 377, 378
- б. Малик (миф.) 103
- б. Мулайх 101
- б. Укайш (миф.) 103
- б. Шайшабан (миф.) 103
- б. Сахм 244
- берберы 229, 230, 260, 293, 294, 298
- буддизм 18, 251, 350
- галла 265
- гнава 85, 220, 223, 224, 293
- даосизм 350
- даус 124, 313
- евреи 84, 85, 214, 277, 287, 291, 295, 359
- египтяне 183, 258-259, 265, 279, 282, 285, 292, 360, 369
- зайдиты 18
- звездопоклонники 358
- зороастрийцы 47, 253
- идумси 239
- иракцы 224, 257, 288, 320
- иранцы 32, 48, 81, 85, 377
- исна 'ашарийа 18
- иудеи 16, 36, 74-5, 116, 143, 126, 232, 259, 287, 323, 341, 347, 349
- йазиды 91
- каффичо 227
- копты 154, 183, 206, 235, 259, 268, 351
- курайш 22, 191, 199, 200, 229, 238, 266, 271
- кфар абида 200
- лихйан 41
- мандеи 68, 71, 126, 154, 204, 235, 261, 295, 312, 314, 354, 362, 366, 369
- набатей 39, 41, 54, 67, 113, 114, 115, 320, 344, 346, 347, 364,
- несториане 366
- персы 25, 32, 83, 84, 85, 173, 241, 328, 353, 361, 376
- римляне 47, 59, 368-69
- сабии 209
- салафиты 140, 216
- Сарис и Такил 87
- сирийцы 30, 44, 53, 57, 62, 69, 200, 269, 270, 280, 396, 331, 344
- славяне 341, 351
- сомали, сомалийцы 92, 168, 227
- сунниты 9, 151, 217, 319
- суфии 81, 160, 225, 255, 264, 276, 315-317, 332,
- татары 176, 278
- туареги 326
- турки 258, 271
- 'утайби 178
- финикийцы 37-8, 92, 252, 342
- фригийцы 48
- Хамадша 293
- ханаанси 208, 237, 275, 292, 342, 367-68
- химйар 131, 142
- христиане 7, 15, 18, 28, 58, 68-9, 75, 77-8, 85, 96, 100, 104, 116, 119, 123, 138, 139, 148, 158, 161, 174, 183, 205-206, 208, 209, 217, 236, 237, 242, 251, 264, 268-69, 270, 307, 336-38, 351, 356, 358, 362
- хуза'а 101, 238
- шаммар 257
- шииты 160, 285, 287, 302
- шинат 239
- эфиопы 29, 71-72, 112, 158, 227, 265

## Указатель имен богов, демонов и легендарных персонажей

- Жен (там.)* 176  
*'šms* 37  
*'abqari* 89  
*Abribāš* 244  
*chatiphata / chataphita* 176  
*ahl al-ard* 80  
*ahl al-sufli* 80  
*aladu (шум.)* 353  
*an (шум.)* 327  
*'anqa* 81  
*arwah* 80  
*'azabb* 74  
*'azf, 'azif* 84  
*bagha* 48  
*Bāl (финик.)* 59  
*Behemoth (евр.)* 82  
*bhaga (инд.)* 48  
*daēva* 83  
*dawasik* 247  
*deyu* 351, 353  
*div* 253  
*canis deorum* 252  
*Gad Tadmor* 47  
*Gennaios* 60  
*ḡān al-'ušra* 89  
*ḡinn 'abqar* 89  
*gny'* 102  
*hag* 176  
*hamasik* 247  
*hanaš* 250  
*ḥnqt* 343  
*Khor (перс.)* 81  
*Khwarena* 48  
*līla hūdīya* 85  
*el-līla rabbaniya* 85  
*līla sebtīya* 85  
*mazikeen (евр.)* 80, 164, 165, 353  
*mami/meni (вав.)* 46  
*munzarūn* 96  
*neheš (евр.)* 250  
*ōb (евр.)* 80  
*нәриләр (там.)* 176  
*al-Rayyan* 82  
*refaim (евр.)* 89  
*remeš (евр.)* 244  
*rūḥāniyyūn* 164  
*Rumnad / Rumnat*  
*tahtāniyyūn* 80  
*šabah* 157  
*šaytān al-raḡīm* 158  
*s'iluwa* 351  
*sebtīyīn* 85  
*šedim* 253, 163  
*sedarim* 90  
*šelaniṯa* 176  
*'udrūt* 176  
*'uqayši* 103  
*wahawi* 247  
*zabaniyya* 127  
*zakkūrē (сир.)* 80  
*zawāḥif* 244  
  
 Абгал 50, 52  
 Абду-л-Кадир, царь пери 84  
 Абду-р-Рахман, царь пери 84  
 Абугдан-мятежник 68  
 Абу Мхриз (Абу Йа'куб) ал-Ахмар 220  
 Абу Мурра (Иблис) 220  
 Абу-н-Нур 220  
 Абу Нух Маймун 220  
 Абу Хасан Зуба'а 220  
 Ал-А'вар (А'вар) 166  
 Авель 348  
 Авимелех 360  
 Авраам (Ибрахим) 87, 372  
 Аграт бат Махлат (евр.) 295  
 Адам 208, 237  
 Адонай Саваоф 329  
 'Аза 348  
 Азазил 150, 151  
 'Азаэль 348  
 'Азиз, 'Азизу 54, 63-64, 344  
 Азраэль 126  
 'Айша Кандиша (*Qandiša*) 292, 293, 294, 295



- Алад (шум.) 353  
 Аллат (Лат) 60, 349  
 Аллах 9, 17, 21, 23, 25, 27, 32, 54, 56, 57, 68-9, 75, 81-2, 87, 96, 99, 100, 103, 105, 106, 107, 109, 111-13, 116-125, 127, 130-133, 135-146, 148-153, 155-7, 159-65, 171, 188-9, 196, 198-201, 205, 208, 210-12, 215-16, 220, 223-25, 233, 238-40, 245, 251-52, 254-57, 260, 265, 267, 271, 277-8, 290, 294, 298, 300-01, 303-04, 306, 310-12, 315-16, 319-22, 324, 326, 334, 337, 341, 355-57, 358-9, 365, 367, 369-370  
 Алмаках 349  
 Алука 79  
 Амамит 68  
 Аман 237  
 'амир ('*āmīr*) 284  
 'Амм 349  
 амшаспанд 85  
 анаким 352  
 ангелы 8, 14, 16, 17, 21, 23-5, 32, 35, 51, 58, 62, 65-6, 71, 74-5, 82, 85, 87-8, 90, 93, 95-7, 100, 102-3, 107, 111-28, 132, 135-141, 143, 145, 147-154, 158-9, 163, 167, 178-80, 196, 198, 209, 211-12, 215, 219-21, 223, 226, 232-3, 268, 282, 286, 299, 307-9, 314, 327, 329, 336-9, 342-3, 348, 352, 356-359, 361-2, 365  
 Ангех/Ангх 375-76  
 Анзу/Анзуд 345  
 анка 81  
 Апам-Напат 47  
 Арес 60  
 Арцу 60, 64  
 Аршенк, царь дэвов 86  
 Асгар 50  
 Асмодей (Ашмедай) 131, 208-209, 233, 295  
 Астар (Истра) 68  
 Астарта 47, 294, 314, 350  
 Атаргатис 350  
 Ариман (Ахриман/Ахерман) 83, 85  
 Афина 60  
 Афродита 344  
 Афшан, царь пери  
 Ахмар 220, 223, 278, 329  
 ахуры 83  
 Ахура Мазда, Ахурамазда  
 Ашера 351  
 Аши 47  
 Ашторет 52, 344  
 Баал (Ваал) 38, 51, 367  
 Ба'алМаркад 60  
 Баалшамин (Бээлшмин) 41, 62  
 Башир 125  
 Бегемот 82  
 Бел 44, 54-55, 374  
 Белиал (Велиал)  
 Белтис 344  
 Бес 207  
 Биварасп Мудрый, джиннов царь 87  
 Бизух, дочь Иблиса 320  
 Бол-'Астор 276  
 Будда 364  
 Буркан (*Burqān*) Абу-л-'Аджаиб 220, 223, 329  
 Ваган/Вахагн 374  
 Вада 349  
 вампиры 79, 343  
 Велиал (Белиал) 143, 234  
 Венера 344, 349  
 Габриэл (евр.) 125, 126  
 Гад (Гадде) 35-8, 40, 41, 42-3, 44, 45-48, 49-51  
 Галлу (Гиллу) 354  
 Геката 253, 350  
 Геракл (Геркулес) 38, 375  
 Гермес 64  
 Гей 348  
 Гильгамеш 340  
 Гиллудес (γῑλλυδης) 354  
 Гог и Магог 87  
 Голиаф 237  
 Гуаньинь 350  
 гул (*goul, gūl*) 83, 101, 174, 175, 247, 249  
 Гула 253  
 Давид 237  
 Даджал 161  
 дами (*dami*) 351  
 Дасим (Дәсим) 166

- Деметра 350  
 демоницы 29, 59, 172, 177-9, 192,  
 215, 241, 243, 257, 288, 290, 295,  
 319, 340, 343, 346, 350, 354  
 джанн 76  
 Джанн б. Джанн 84  
 Джибрил (Джибрийл/ Джабра'йл)  
 96, 125  
 джинн 6-8, 10-19, 21-29, 32, 34,  
 35, 56, 61, 62, 64, 67-70, 72-6, 78,  
 80-1, 83-6, 88-89, 90-112, 116-24,  
 126-37, 142, 145-154, 155-159,  
 161-171, 173-4, 177-191, 193-200,  
 203-13, 215-54, 256-59, 262, 265-  
 8, 271-72, 277-81, 283-8, 291-4,  
 295-300, 301-306, 310, 312-313,  
 315-16, 318-24, 327, 329-30, 336-  
 9, 351, 356, 364, 366, 370  
 джинна 76  
 джнун (*ġnūn*) 85  
 див, дэв 83, 85, 86, 253  
 Дигенис Акрит 377  
 дилхаб (*dilhāb*) 195  
 Дуанат 276  
 Дума (евр.) 352  
 Дурга 350  
 Душара 113, 114, 313, 364  
 дьявол 15, 17, 32, 36, 56, 70, 75,  
 78, 111, 118, 122, 142, 155, 156,  
 165, 167, 185, 194, 196, 207, 208,  
 214, 228, 233, 237, 251, 261, 269,  
 303, 319, 320, 336, 353, 365, 372  
 Ева 348  
 Енох 140, 352  
 Заламбур 166  
 Зат-Анват (*Ḍāt anwāt*) 92  
 Зауба'а 329  
 Зевс 343  
 Зороастр 83, 344  
 Зу-л-Халаса (Зу-л-Халаса) 124  
 Иблис 166, 208, 247, 320  
 Идрис 140, 244  
 изеды 86  
 Изида 350  
 Изра'йл ('Азра'ил) 125  
 Иисус ('Иса) 68, 87, 237  
 Имдугуд 345  
 Инанна 272  
 Индра 83  
 Иов 343  
 Исаф (Асаф) 238, 239, 240  
 Исафил (Исрафил) 125, 126  
 ифрит ('*ifrīt*) 83  
 Ишах 232  
 Иштар 350  
 Иштахар 352  
 Йаджудж и Маджудж 87  
 Йама (будд.) 251  
 Йарихбол 50  
 Йахве 123  
 Ка (др.ег.) 282  
 Каин 348  
 Кал (шум.) 353  
 Кали 350  
 карины 208, 295, 343, 350, 351  
 Кахерман 86  
 Кирка 350  
 Кибела 350  
 Кусай 238, 239  
 кутруб 166, 176, 247  
 Лакшми 350  
 Ламасса (Лама) (акк.) 353  
 Ламашту 343  
 ламии (Λάμια) 343  
 Лафиз б. Лахиз 202  
 Лилиг 22, 74, 80, 208, 295, 341-  
 342, 340-354  
 лилин 234, 349  
 Луна (*qamar*) 21, 251, 349  
 Люцифер 197, 215  
 Маану 50  
 Маймун Абу Нух  
 Малик 84, 126, 127  
 Манат 51  
 Мардохей 237  
 Мардук 312  
 марида 247  
 Мария (Марйам) 350  
 Масидус, христианский джинн 84  
 Маситаш, царь перс 84  
 Мастема 352  
 Махлат (евр.) 295  
 Мерра (Мурра)/ал-Ахмар 223  
 Метатрон 352  
 Мйкāl (Микаил, Михаил) 125,  
 126, 127, 128  
 Мимун (Mīmūn, Маймун) 223, 329  
 Митра 37, 47

- Моисей 87, 352  
 Молех (Молох) 123, 126, 129  
 Мот 367  
 Мса'уд 313  
 Мубашар 125  
 Музхиб (вар. Абу Абдаллах Са'ид) 220, 223  
 Муллита 68  
 мунзары (*munzarūn*) 164  
 Мун'им (Monimos) 61, 64  
 Мункар 125  
 Мурра ал-Абйад Абу-л-Харис 220  
 Мусаххал 133  
 На'ама (Неама) 295, 344, 348  
 Набу 68  
 Наиля 238-240  
 Накир 125  
 Нанай 68  
 Наснас (*nişnaş*) 166, 189-90, 192, 194  
 Наср 272  
 Нергал (Нергол, *nrgl*) 79, 252, 253, 275, 276, 353, 368, 373, 375, 378  
 Нириг 68  
 Олоферн 237  
 Павел 237, 310  
 Парвати 350  
 пери 83-4, 85  
 Петр 237  
 ар-Райан 82  
 Рахаб (евр.) 352  
 Рахим 50  
 Ридван (*riḏwān*) 125, 126  
 Ростом 376  
 Руха 366  
 рухин (евр.) 234  
 Салиха 148  
 Самаэл (евр.) 125, 352  
 Самсон 237, 375  
 Сарик 267  
 Сатан (*saṭan*) 209, 267  
 Сатанә'ил (Сатанэль/Сатанаил) 126  
 Сахр 233  
 Сеир (*se'ir*) 351  
 Семаргл (Симаргл) 81  
 Семйаза (*Semjāzā*)  
 Семхуреш (Семхаруш/Шамхуриш) 220, 223, 329  
 серафим 352  
 Сет 222  
 си'лат (*si'lah*) 173, 247  
 Симон 237  
 Симург 81  
 Син 349  
 сифр 172  
 Солнце (*šams*) 251, 364  
 София 350  
 суккуб 79  
 Султан ал-Хал, царь джинов 223  
 Суг 166  
 Таби'а (*tabī'a*) 295, 350  
 Талу Хуш, царь пери 84  
 Таммуз 312  
 Таджништ (*Tagñišt*) 294  
 Танит 38  
 Тантал (*tantal*) 351  
 Тара 350  
 Тарбушнайта 68  
 Тир 166  
 Тихе 45, 47-8, 51  
 Торк (Турк)/ Тарку 375-78  
 Тутаташ 84  
 ал-'Узза 65, 92, 112, 117-18, 122, 124, 250, 260, 270, 340, 341, 343, 344-46, 347-49, 350, 351, 352  
 узрут (*'uzrut*) 258  
 Умм ас-сабйан (*umm aṣ-ṣabyān*) 295, 350, 351  
 упыри 343  
 'Ур 366  
 Урания 314  
 феникс 81  
 Фортуна 51  
 хабил (*ḥābil*) 221, 284  
 Хабобат ас-Сугар 261  
 хайта'ур (*ḥayta'ūr*) 246  
 Хаман 294  
 хамзад 284  
 Хамму Каййу (*Hammi Qaiyu*) 294  
 Хараджа, ал-Храджа (*Ḥaraġa*) 294, 295  
 ал-Хариди, шейх 267  
 ал-Харис Абу Мурра 247  
 Харут и Марут 62, 127  
 хатиф 194, 284  
 хаджис 284  
 Хадад (Адад) 276  
 Хазир б. Махир 201

Хайас 374  
 Ханзаб 221  
 харун, харуна 294  
 Хатхор 350  
 Хварэна 47  
*херувим* 125, 351, 358  
 Хиййа-хиййа (*Hiya Hiya*) 290  
 Хорс (Хърс) 81  
 Худ, пророк 87  
 черти 170  
 Шадрафа 275, 276  
 Шай' ал-Каум 276  
 шайтан (*ṣayṭān*) 96, 122, 134, 143,  
 145, 154, 157, 199, 209, 215, 223,  
 224, 244, 318, 339

Шайтан б. ал-Хакам б. Джулхама 134  
*шедим* 349, 353  
 Шеду 352, 353  
*шеирим* 74-5, 79  
 шехина 351  
 Шень-Нун 251  
 Шива 48  
 шикк 166, 192-94,  
 шурале 176  
 Эл Шаддай 204, 329  
 Энкиду 340  
 Энлиль 345  
 Эрешкигаль 378  
 Юдифь 237  
 Яуда (Ягуда) 252

## Указатель надписей

App. 4 367  
*Arnaud* 369:37 46  
*Arnaud* 373:165 46  
 C445/1 49  
 CIIH 542 360  
 CIIH 543 360  
 CIK 605 368  
 CIL 10785 36  
 CIL 4906 36  
 CIL 6529 36  
 CIL III, 993 38  
 CIL III, 6671 38  
 CIL III, 6672 38  
 CIL VIII 6943 38  
 CIS 320F 41  
 CIS, 378 36  
 CIS, 383 36  
 CIS I, 13 50  
 CIS I, 86a, b, 3 353  
 CIS I, 92 50  
 CIS I, 167 260  
 CIS I, 383 50  
 CIS II, 174 115  
 CIS II, 197 41  
 CIS II, 185 350  
 CIS II, 611 347  
 CIS II, 1236 347  
 CIS II, 3913 71

CIS II, 3915=P0261 55  
 CIS II, 3924 54  
 CIS II, 3927 41  
 CIS II, 3973 53, 62  
 CIS II, 3976 48  
 CIS II, 3983 53, 62  
 CIS V, 853 51  
 CIS V, 857 51  
 CIS V, 860 51  
 CIS V, 2076 260  
 CIS V, 3752 260  
 DDD 340 51  
 DNWSI 229f 60  
 DNWSI, 1135 53  
 Fa 3,76 30  
 H017 49  
 H3 49  
 H4 40  
 H5 43  
 H13 40, 45  
 H23 40  
 H58 40, 115  
 H70 253  
 H72 253  
 H79 47, 50, 59  
 H105 367  
 H106 51  
 H125 51

H184	368	PAT 1097	44
H214	368	PAT 1704	52
H221	39	PAT 1981	40
H232	46	PAT 2137	40
H235	51	PAT 2138	40
H406	45	Rec. V, 1903	60
H407	46	RES 53	50
H408	45, 49	RES 311	118
H409	45	RES 806	50
H410	43	RES 1222	38
H413	45, 49	RES 3550	118
H414	44	RES III, 441	69
HIT 16	30	RTP 108	49
IG, XIV, 2327	60	RTP 131	39
IG, XIV, 2327	58	RTP 132	39
IRT 1, 3-9, 275, 280	38	RTP 213	41
Ja 700	30	RTP 224	41
Ja 1048	30	RTP 225	58
JS138	37	RTP 226	58
KAI 72 = ICO Spagna10	38	RTP 243	58
KAI 147:2	38	RTP 274-277	43
KAI 228	65	RTP 279	43, 49
KAI 229	65	Ry 390, 3	118
OGII, 589	60	TEAD 1:42	45
P0261	55	TEAD 6, 37	39
P0263	55	TEAD 6, 75	39
P0270	53	TEAD 6, 240	71
P1352	55	TEAD 6, 686	39
P1353	55	TEAD 7-8, 442	71
P1677	52	TEAD PP, 61	39
PAT 1093	39	Wadd. 2588	47
PAT 1094	44	WSIJ, 151	51

# SUMMARY

*I. I. Nadirov. Jahiliyya and Islam: Notes on Demonology.*

The book is a study of tentative typology and classification of demons in Arabian realm and dedicated to genies, Shaitan, angels and demons, and especially to *ġinn* as an integral part of Islamic faith which came to be such from Pre-Islamic sources among many and many other ones. In essence, the word *ġinn* is not equal to demon, which in Greek mythology (*daimōn*) was used to denote beings able to inspire, while in Christianity came to mean a malevolent spirit entity. The belief in *ġinn* gets its roots not only in the wilderness of native Arabian deserts, but seems to be the echo of previous rituals and cults of guard deities, among cultivators and nomads alike. At the same time, many features of *ġinn* are taken as the reminiscence of foreign beliefs in like spirits and beings (Satan, diablos, and dev).

The study features in-depth discussion of the jinn phenomenon among the Arabs and harking back to early Arabian beliefs of guard and tutelary gods in Nabataea, Syrian Palmyra, and Iraqi Hatra. It is presented with two primary objectives in mind. The first is to investigate *ġinn*'s sources and scholarship in the context of the pre-Islamic religion and beliefs. The second goal of the research is to reflect on the religious and social significance of the *ġinn* in early, medieval and nowadays Islam. Analysis of Shaitan and Iblis phenomena also staples an important part of the study, made in comparison with Christian and Judaic entities and perceptions.

Research into some of the terms allows new links in the development of forms of religious experiences to feel for on the eve of Islam. Connectivity of demonology with eschatological views' particularities is described at some length, as well as problems of re-consideration of demonic forces' role in pre-Islamic epoch and early Islam. Material of folk customs, songs, proverbs and stories, as well as of hadith, is also attracted pointing to deep embedding of the *ġinn* entity into the local cultures and tenacity of prejudice within Muslim population until today.

With a view to scholarly integrity, the author has chosen to examine first, the Hebrew and Christian sources of words Gadd and GNY' — and to do that, it was expedient to take the whole thing back a notch further to the radix of the source point: the scriptures. The testamentary terms connected to *ġinn* phenomenon were known for Arab people of Jahiliyya as being of a piece with local history. Many loans, as well as borrowing sources, can be traced both in terms of featuring *ġinn* proper and some of eschatological details (Satan serpent, horns, Qaf mounts, etc.). Characterizing supernatural personages, one has to remember the syncretism and contamination of many images.

Islam provided the chance to survive the jinn belief by means of reforming a religion of *ġinn* so that it could be made to live in a modern age, having avoided its discontinuing. The new interpretation offered by the Quran and Hadith presents the *ġinn* as deprived of supernatural knowledge that they supplied earlier *kāhins* and *shā'irs* since been superseded by the angels. Gods of pagan were deposed and those who retained passed into the group of demons and acquired negative features. In the Quran genies (*ġinn*) and demons (*ṣayāṭīn*) sometimes seem to be used interchangeably.

The demonology of the Arabs was only referred to occasionally, some articles were published and a single monograph written by Tatyana Nalich has come out of print just recently though having shown many deficiencies while restricted in only several Muslim authorities and well-known narratives. For the first time in Russian science, the new work of Dr. Ilmur I. Nadirov "Demonology of Arabia in the III-VIII cc." sums up rather ample information on spiritual life of pre-Islamic Arabs based on inscriptions from Hatra, Palmyra, Syria and Nabataea. The term GNY' was in use in the arabised Syrian and North Iraqi desert, whereas its equivalent 'LH' was used in towns like Palmyra and Hatra, where Aramaic was the cultural language, and which was studied from epigraphical point of view in the previous study of the author.<sup>1406</sup> The concept of jinn was important in North Arabia and referred not to spirits but to deities.

The study is aimed to discern the perceptions on phenomenon of genies, angels and many other creatures, invisible to people, believed in pre- and Islamic cultures of the Arabs, as well as to make the reader

---

<sup>1406</sup> Hatra: the Arabs between Parthia and Rome (Saint Petersburg, 2009).

familiar to recondite facts about the origin of various spirits still surrounding folks of Near East.

The world of spirits in Islam is more difficult than that in Judaism or Christianity, where there are good and evil spirits and they never mingled. The most profound figure in Islamic faith is *ginn*; these creatures of fire have freedom of will, and are manifested as one of two parts of audience, which Muhammad's revelation was addressed to.

The book possesses the following chapters: Gadd and gny': archetype integrity; Gods and spirits' transformation in Islam; Demons in Revelations; *Ġinn* manifestations (covering a wide range of topics, including color difference) and their kings; *Ġinn* incarnation and protective magic. Besides, there are three appendices related to the main concept. There is also a list of deities and demons, place names, inscriptions' one and that of names.

This treatise is the third work of Dr. Ilnur I. Nadirov dedicated to the Arabian Jahiliyyan sources of Islam following previous monographs: *Heathen and Muslim: Ritual Heritage. Studies in Religion of the North Arabian Tribes* (St. Petersburg, 2014) and *Jahiliyya and Islam: Notes on Theonymics* (St. Petersburg, 2015), and could be titled also *Demonology of Arabia in the III-VIII cc.*, by virtue of covering the same period of time and similar principles to topical approaches, as the previous two works. It fits in between basic textbook and the scholarly monograph.



## ОГЛАВЛЕНИЕ

От автора .....	5
Источники .....	6
Примечания к стилю .....	11
Краткий обзор исследований .....	13
<b>ВВЕДЕНИЕ .....</b>	<b>15</b>
<b>Глава 1. ОХРАНИТЕЛЬНЫЕ ДУХИ ДО ИСЛАМА .....</b>	<b>34</b>
Gd и Gny' .....	35
Этимология слова «джинн» .....	67
<b>Глава 2. ДЕМОГРАФИЯ ДЖИННОВ .....</b>	<b>78</b>
Обиталища .....	78
Численность демонов и продолжительность жизни .....	94
<b>Глава 3. КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ОТЛИЧИЯ ДЖИННОВ В ИСЛАМЕ .....</b>	<b>98</b>
Джинны и ангелы. Сущностные параллели .....	112
Харут и Марут .....	136
Сатан, аш-Шайтан и Иблис .....	141
Виды джиннов .....	163
Правители джиннов .....	218
<b>Глава 4. ПРОЯВЛЕНИЯ ДЖИННОВ .....</b>	<b>228</b>
«Джинн в бутылке» .....	229
Воплощения джиннов в животных образах .....	242
Цветовые различия джиннов .....	277
Карин и карина .....	281
<b>Глава 5. ОДЕРЖИМОСТЬ И ЭКЗОРЦИЗМ .....</b>	<b>296</b>
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....</b>	<b>336</b>
<b>ПРИЛОЖЕНИЯ .....</b>	<b>340</b>
1. О демонологических параллелях Месопотамии и Аравии .....	340
2. Число «семь»: ступени мироздания .....	355
3. О синкретизме Нергала и армянского Торка .....	373
<b>БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ СОКРАЩЕНИЯ И СИГЛЫ .....</b>	<b>379</b>
<b>СПИСОК ЦИТИРУЕМЫХ РАБОТ .....</b>	<b>384</b>

<b>УКАЗАТЕЛИ .....</b>	<b>416</b>
Именной указатель .....	416
Указатель географический.....	423
Указатель этнонимов, племен и религиозных течений .....	426
Указатель имен богов, демонов и легендарных персонажей.....	427
Указатель надписей .....	431
<b>SUMMARY .....</b>	<b>433</b>

## TABLE OF CONTENTS

Author's note .....	5
Sources .....	6
Notes on Style .....	11
Summary of Research .....	13
INTRODUCTION .....	15
<i>Chapter 1. PRE-ISLAMIC TUTELARY SPIRITS</i> .....	34
Gd and Gny' .....	35
Etymology of the word "jinn" .....	67
<i>Chapter 2. DEMOGRAPHY OF JINN</i> .....	78
Habitat .....	78
Number of demons .....	94
<i>Chapter 3. CONCEPTUAL DIFFERENCES OF JINN IN ISLAM</i> .....	98
Angels and their connection with the jinns .....	112
Harut and Marut .....	136
Satan, Shaitan and Iblis .....	141
Kinds of Jinn .....	163
The rulers of Jinn .....	218
<i>Chapter 3. MANIFESTATIONS OF JINN</i> .....	228
"The Genie in the Bottle" .....	229
Incarnations of the Jinn in animals .....	242
Color differences .....	277
Karin and Karina .....	281
<i>Chapter 5. DEMONIAC POSSESSION &amp; EXORCISM</i> .....	296
CONCLUSION .....	336
APPENDIXES .....	340
1. On demonological analogies of Mesopotamia and Arabia .....	340
2. Number "seven": levels of the universe .....	355
3. On syncretism of Nergal and Armenian Tork .....	373
BIBLIOGRAPHIC ABBREVIATIONS AND SIGLAE .....	379

QUOTED WORKS .....	384
INDICES .....	416
Name index .....	416
Geographical index .....	423
Index of ethnonyms, tribes and religious movements .....	426
Index of names of gods, demons and legendary characters .....	427
Index of inscriptions .....	431
SUMMARY .....	433

**Надиров Ильнур Ильбарисович**

**ДЖАХИЛИЙА И ИСЛАМ:  
ОЧЕРК ДЕМОНОЛОГИИ**

Подписано в печать 16.11.2020. Формат 60 × 90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>.

Бумага офсетная. Печать офсетная.

Объем 27,5 усл. печ. л. Заказ № 155к

Издательство РГПУ им. А. И. Герцена.  
191186, С.-Петербург, наб. р. Мойки, 48

Типография РГПУ им. А. И. Герцена.  
191186, С.-Петербург, наб. р. Мойки, 48



## ДЖАХИЛИЙА И ИСЛАМ: Очерк демонологии

*Ильнур Ильбарисович Надиров (1956).* В 1978 г. окончил кафедру арабской филологии (отделение семитологии) Ленинградского государственного университета, в конце 80-х — 90-х гг. работал переводчиком в арабских странах, Индии; с 1997 г. зачислен в штат Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР. В январе 1997 г. защитил кандидатскую диссертацию по истории северомесопотамских арабов эпохи римско-парфянского господства, которую опубликовал под заглавием «Хатра. Арабы между Парфией и Римом» (СПб., 2009). С конца 90-х гг. специализируется в области сравнительной семитологии, арамейистики, мандеистики, терминологии Корана и Ветхого Завета; публикует надписи и комментарии к новым и малоосвещенным находкам из Джазиры. В области постоянного внимания остаются Хатра, Пальмира, Nabatea. В сферу научных интересов И. И. Надирова входит также ранняя история арабов, их верований и отправлений культа, демонологии; этимологические корни ряда важных понятий того времени, перешедших в ислам. Кроме нескольких десятков статей опубликована монография «Ритуалы Джахилийи в исламе» (СПб., 2014). «Джахилийя и ислам: Очерк теонимии» (2019) готовится к печати. И. И. Надиров тесно сотрудничает с журналом ARAM (Oxford).