

## САКРАЛЬНЫЕ СИСТЕМЫ, СЕМАНТИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ И РИТУАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2024-2/159-169

Научная статья

© Ф. О. Нофал

### АТ-ТИЙАРА КАК ЦЕНТРАЛЬНОАРАВИЙСКАЯ РИТУАЛЬНАЯ ПРАКТИКА

*В статье рассматривается феномен аравийских «ауспиций». Основываясь на свидетельствах средневековых историографов и лексикографов, автор анализирует этимологию понятий *al-ṭiyarah*, *al-‘iyūāfah* и *al-zağr*; указывающих на гадание по поведению птиц, млекопитающих и рептилий: в то время как концепт *al-ṭiyarah* отсылает к целому комплексу суеверий, связанных с животным миром, термин *al-‘iyūāfah* обозначает пассивное наблюдение за движением или криками птиц и их последующую интерпретацию, а *al-zağr* — стимуляцию прорицателем отобранных им животных. Видовая принадлежность гадательных зверей определена рядом архаических представлений арабов о мире и человеке: так, в числе хтонических животных упоминались падалыцики, птицы или скот, обладающий физическим изъяном, а также совы — тотемические существа, олицетворявшие разлученный с истлевшим телом человеческий дух. Ритуал *al-zağr* реконструируется автором статьи как действие, призванное напугать животное и принудить его к движению — в правую (*sāniḥ*) или левую (*bāriḥ*) сторону. Если обитатели Неджда признавали «добрыми вестниками» предметы, расположенные справа от наблюдателя или движущиеся справа налево, то жители Хиджаза, напротив, считали «благословенными» вещи, расположенные с левой стороны от «авгура». Отдельно анализируется связь упомянутых выше пространственных понятий с визуализацией временных координат (как правило, древние арабы отождествляли *bāriḥ* с прошлым, а *sāniḥ* — с будущим) и со сторонами света (*bāriḥ*, *ša(i)tāl* — север, *sāniḥ*, *yatīn* — юг). Кроме того, делается вывод о минимальной институализации обычаев *al-ṭiyarah* в джахилийском обществе.*

**Ключевые слова:** джахилия, Древняя Аравия, ауспиции, авгуры, арабская литература

**Ссылка при цитировании:** Нофал Ф. О. Ат-Тийара как центральноаравийская ритуальная практика // Вестник антропологии. 2024. № 2. С. 159–169.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2024-2/159-169

Original article

© *Faris Nofal*

## AL-ṬIYARAH AS AN ANCIENT ARABIAN RITUAL

*The article considers the phenomena of Arabian “auspices”. Based on the evidence of Medieval historians and lexicographers, the author analyzes etymology of terms al-ṭiyarah, al-‘iyyāfah and al-zağr, which point to fortune-telling by the behavior of birds, mammals and reptiles. While the concept of al-ṭiyarah indicated the whole range of superstitions connected with the animal world, the term al-‘iyyāfah meant passive observation of movements of birds or their calls with the following interpretation, and al-zağr indicated stimulation of selected animals by the soothsayer. A whole complex of archaic Arabic representations about the world and a human determined which animals were used for the fortune-telling. Animals, considered chthonic, included scavengers, birds or cattle with a physical defect, owls — totemic creatures that personified the human spirit separated from the decayed body. The author reconstructs the ritual al-zağr as an action designed to scare the animal and force it to move — to the right (sāniḥ) or left (bāriḥ) side. While in Najd objects located to the right of the observer or moving from right to left were considered as ‘good messengers’, in Hijaz, on the contrary, the ‘blessed’ objects were located on the left side of the augur. Separately the author analyzes connection between the left and right sides with the visualization of temporal coordinates (as a rule, ancients Arabs identified bāriḥ with the past and sāniḥ with the future) and with the cardinal points (bāriḥ, ša(i)māl — north, sāniḥ, yamīn — south). Finally, it is concluded that the customs of al-ṭiyarah were weakly institutionalized in Jahili society.*

**Keywords:** *Jāhiliyah, Ancient Arabia, Auspices, Augurs, Arab Literature*

**Author info:** **Nofal, Faris. O.** — Faculty Member, Department of Philosophy of Islamic World, The Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation). E-mail: [faresnofal@mail.ru](mailto:faresnofal@mail.ru)

**For citation:** Nofal, F. O. 2024. Al-Ṭiyarah as an Ancient Arabian Ritual. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 159–169.

К сожалению, религия Центральной Аравии и Хиджаза VI–VII вв., предшествовавшая возникновению ислама, по сей день остается «слепым пятном» средневековья. В отсутствие хоть сколько-нибудь значимых археологических или эпиграфических открытий, немногочисленные исследователи вынуждены раз за разом обращаться к свидетельству мусульманских источников и концептосфере классического арабского словаря в попытке реконструировать рудиментарные семантико-ритуальные конструкты, некогда задававшие «вертикальное» (повседневное) религиозное пространство араба-язычника эпохи джахилии<sup>1</sup>. Тем интереснее рассмотреть

<sup>1</sup> Джахилия (*ğāhiliyyah*, «невежество») в исламской историографии — обозначение периода арабской истории, предшествовавшей проповеди пророка Мухаммада.

собранные нами сведения, касающиеся феномена *am-tūyāra* (*al-ṭiyarah*) — явления, справедливо сближаемого с практикой ауспиций<sup>1</sup>.

Как известно, первоначально термин *auspicia* обозначал производимое авгурами, патрициями или магистрантами гадание по поведению птиц. В отличие от авгурий, ауспиции представляли собой наблюдение за птицами *in toto*, безотносительно к их видовой принадлежности: авгур оглашал предсказания о будущем заказчика по пению птицы, ее движению (по земле или воздуху), пищевому поведению. Несколько позже ауспициями начали называть любые предсказания, делающиеся на основании наблюдений за природой — атмосферными явлениями или четвероногими животными. Кроме того, ауспиции отличались от авгурий своеобразным «сроком годности» результата: если авгурии предсказывали непреложную волю богов, ауспиции приоткрывали завесу над событиями одного-двух грядущих дней. Сложная история ауспиций и авгурий, согласно специалистам по истории Древнего Рима, была обусловлена стиранием семантических границ как между самими архаическими ритуальными практиками, так и между разными порядками религиозности — народной и государственной, институализированной (Сидорович 2009: 151–158). В других культурах — в том числе, древнеарабской — историк имеет дело, по преимуществу, с более примитивными формами обрядовости, а значит, с манифестацией архаического мировоззрения, практически не отмеченной развитием государственности или значительными социокультурными изменениями. Последнее обстоятельство значительно облегчает нашу задачу, коль скоро оно избавляет нас от необходимости проследивать «генеалогию» ритуала, — ритуала, и без того скрытого за разрозненными справками десятков источников.

Пресловутые источники предлагают нам три термина, так или иначе обозначающих практику «аравийских ауспиций» — *al-ṭiyarah*, *al-‘iyūfah* и *al-zağr*. Первый из них сохраняет связь с «началами» ритуала и, выведенный из корня *t-y-r*, указывает на наблюдение за птицами (*ṭuyūr*). Именно концепт *al-ṭiyarah*, как правило, фигурирует в текстах мусульманской сунны<sup>2</sup>, посвященных критике рассматриваемого нами обычая; так, пророку Мухаммаду традицией приписываются следующие слова:

Да не будет [среди вас] ауспиций (*al-ṭiyarah*) — но да будет доброе слово (*al-Nawawī* 1987: 218). Тот, кто, прибегши к ауспициям (*al-ṭiyarah*), отказался от совершения некоего деяния, — тот впал в неверие; да искупит таковой [свой грех] следующими словами: «Господи! Любое добро — Твое добро, любая птица — Твоя птица! Нет бога, кроме Тебя!» (*al-Hindī* 1989: 115). Ауспиции (*al-ṭiyarah*) есть неверие (*al-Wadā’ī* 1995: 259)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Необходимо отметить, что на первоначальную, рукописную версию нашей статьи поступил критический (впрочем, лишенный фактического базиса) отзыв, отсылающий нас к труду Т. Фахда «La Divination Arabe» (Fahd 1966) и де-факто постулирующий бессмысленность проведенной автором этих строк работы. Тем не менее следует отметить, во-первых, ущербный характер произведенного Фахдом обзора материала; достаточно упомянуть, что из поля его внимания «выпали» памятники, составленные Ибн Рашиком и ал-Калли (см. ниже). Во-вторых, анализ источников, выполненный нами самостоятельно, может быть сличен читателем с разрозненными и, зачастую, фрагментарными справками об аравийской практике ат-тийара, встречаемыми в европейской литературе. Наконец, в-третьих, в отечественной литературе интересующий нас предмет до сих пор не был представлен, — и потому публикуемая статья может послужить предельно честным подспорьем для отечественных культурологов, этнографов и историков.

<sup>2</sup> Сунна здесь — предания, повествующие о словах и деяниях пророка Мухаммада.

<sup>3</sup> Здесь и далее перевод с арабского и курсив — наши (Ф. Н.).

Однако уже во времена «Пророка арабов» ритуал *al-ṭiyarah* расширительно толковался как гадание по поведению животных вообще. По мнению Ибн Рашика (ум. 1064),

концепт *al-ṭiyarah*, возможно, произошел от слова “полет” (*al-ṭayarān*); человек наблюдал или слышал что-то, им ненавидимое — и будто бы [от страха] взмывал в небеса. Неслучайно сказано: “Завыл волк — и я был ему рад; заговорил человек — и я чуть было не взлетел!” Возможно, [концепт *al-ṭiyarah*] произошел от слова “птица” (*al-ṭayr*)... Ведь арабы возбуждали птиц и животных, — и животных [так же, как и птиц], использовали в ауспигиях... Другие говорят: “Вначале это слово применяли только к птицам, а после — распространили и на других животных (*Ibn Raṣīq* 1994 Т.2: 1007).

Концепт *al-ʿiyūāfah* также связан с интересующей нас семантикой полета: глагол *ʿāfa*, примененный к птицам, указывает на их «парение» — в воздухе и над водой (*Ibn Sīdah* 2006: 182); кроме того, этим глаголом обозначалось нежелание (*kurh*) человека вкусить некую предложенную ему пищу (*Ibn Manẓūr* 2009 Т. 9: 311). Как следствие, термином *al-ʿiyūāfah* средневековые авторы отмечали практику гадательных наблюдений за движениями птиц, их перемещениями по воздушному пространству.

Иначе обстоит дело с концептом *al-zaḡr*, в отличие от термина *al-ʿiyūāfah*, предполагающим активное участие гадателя в «возбуждении» (*zaḡr*) птицы или животного. По всей видимости, арабские «авгурь» окрикивали «птиц или ящериц» и бросали в них камни, чтобы спровоцировать движение вправо или влево (*Ibn Manẓūr* 2009 Т. 4: 368). К реконструкции этого обряда мы непременно вернемся ниже; здесь же отметим разницу между активным характером *al-zaḡr* и пассивным ходом *al-ʿiyūāfah*. Несовпадение словарных значений терминов, обозначающих, согласно средневековым историческим источникам, один и тот же обряд, наводит на мысль о длительном сосуществовании обеих практик, лишь впоследствии слитых воедино их исполнителями — *ʿāʿifami*. Наше предположение косвенно подтверждают те, пускай и многочисленные, сообщения историографов, в которых описывается «аудиальная» ауспигия, почти всегда носящая случайный характер: например, уханье филина, неизменно расценивавшееся арабами как предвестье добрых или злых событий, едва ли могло быть спровоцировано нечаянными слушателями — а значит, подлежало истолкованию посредством древней практики *al-ʿiyūāfah*.

Учитывая обнаруженные в *corpus texti* сунны предания, связывающие ритуал *al-ṭiyarah* с осуждаемым Мухаммадом «плохим предчувствием» заказчиков, сирийский литературовед А. Халу заключает: «В то время как результаты *al-ʿiyūāfah* могли как обнадежить, так и огорчить человека, результат *al-ṭiyarah* — результат случайный — неизменно его огорчал» (*Hālū* 2011: 424). С этим выводом Халу мы не можем согласиться по ряду причин. Во-первых, приведенная выше цитата Ибн Рашика характеризует в качестве *al-ṭiyarah* обряд, отправляемый профессиональным гадателем — именно обряд, но не случайное наблюдение за диким зверем. Во-вторых, результат пресловутого наблюдения мог предвещать заказчику ауспигии или самому наблюдателю как радость, так и несчастье. По Ибн Хаджару ал-ʿАскалани (ум. 1448),

люди джахилии прислушивались к крику ворона и судили по нему [о будущем]. Если птица кричала два раза, они говорили: «Она предвещает зло!». Если птица кричала три раза, они замечали: «Она предвещает добро!». Ислам упразднил эту [практику]. Ибн ʿАббас, услышав крик ворона,

говорил: «Господь! Эта птица — Твоя птица, это добро — Твое добро; нет бога, кроме Тебя!» (*al-‘Asqalānī* 1975: 32).

Впрочем, завершив собственно терминологическую часть нашей работы, следует подробнее остановиться на второй половине только что процитированной справки Ибн Хаджара — тем более ценной, что в ней перечисляются птицы, очевидно, некогда входившие в «канонический» список пригодных для аравийских «авгурий» животных.

Под «вороном» (*ḡurāb*) мы понимаем собственно ворона (*al-ḡudāf wa al-abqa*<sup>1</sup>), клюющего падаль, но никак не сороку (*ḡurāb al-zar*). ’Абу Са’ид разрешал побивать ворон камнями — но не до смерти; Ибн ал-Мунзир же... позволял убивать ворон даже в состоянии *ихрам*<sup>1</sup>... Существуют также вороны с белыми или красными крыльями, брюхом или лапками (*a ‘ṣam*); таковые... ничем не отличаются от воронов. Наконец, есть сороки (*‘aq ‘aq*), которые оставляют своих птенцов без еды; таковые подобны воронам и расцениваются арабами как дурное предзнаменование (*al-‘Asqalānī* 1975: 32).

Итак, «воронами» (*ḡurbān*) древние арабы называли собственно воронов, птиц с черно-цветным оперением и сорок; эти существа, по Ибн Хаджару, использовались арабскими «авгурами» в ауспичиях из-за их хтонической символичности — как «падальщики», предвестники смерти, разлуки. Как явствует из процитированного пассажа, негативная культурно-ритуальная семантика образа ворона сохранилась и в раннеисламской общине: первые поколения мусульманских правоведов спорили о допустимости уничтожения этого животного паломниками, которым, напомним, запрещается проливать кровь обитателей заповедной (*haram*) территории Мекки. Хтоничность образа птицы сохраняется даже в кораническом повествовании и литературе мидрашей, современной формативному периоду истории арабской литературы: и Коран (5:31), и Пирке де рабби Элиэзер (XXI) живописуют первый в истории человечества погребальный обряд, отправленный именно вороном (*ḡurāb*, עורב). Мрачная символичность ворона дала название облюбованному им дереву — моринге (*Moringa arabica*), служащей в джахилийской поэзии метафорой расставания. В частности, ’Абу аш-Шис ал-Хуза’и (ум. 811) упомянул морингу в следующих своих известных строфах-бейтах:

Тоскую по тебе — и ночь да соберет соседей!..  
Но ворон уже плачет на ветви моринги.  
В его плаче — разлука; а среди  
ветвей моринги — даль близости! (*al-Bayhaqī* 1999: 247), —

а Кусаййир ‘Узза (ум. 723) восклицал:

Если поднимут головы верблюдам, да расстанутся с соседями,  
и пропоет ворон на моринге: «Ты в печали!» ... (*Ibn Ya ‘īš* 2001: 275).

Слово «моринга» (*bayn*) полисемично и может обозначать не только дерево и сидящего на ней ворона, но и разлуку как таковую. Также ворон именовался арабами *Hātīm ‘om*, «неизбежным» знаком расставания, и *A ‘war ‘om*, «одноглазым» вестником бед (*al-Abšīhī* 2014: 357).

Куда более интересным объектом предсказания нам представляется сипуха (*hāmma*), роль которой в ауспичиях была, вероятно, определена утраченной се-

<sup>1</sup> Т. е. во время паломничества.

годня аравийской мифологией. В отличие от ворона, сипуха или сова — существо танатическое, олицетворяющее имматериальное начало человеческого естества; именно поэтому, по поверьям древних арабов, совы обитали на кладбищах, оплакивая судьбу неотмщенных убитых.

Арабы верили, что дух убитого, за которого не отомстили [родичи], превращается в сипуху (*hāmma*) и походит на птицу (говорят, что на сову). Он говорит: «Напоите меня, напоите меня!», — и не успокаивается, пока не получает отмщение. Ислам же упразднил [это суеверие] (*Hadī* 2000: 510).

В том же источнике образ сипухи увязывается с концептом *ṣadā*, — современным обозначением эха, — упомянутым в известной строфе Асвада ан-Нахшали («Ибн Кабша мне обещает жизнь, / подобную жизни сов (*aṣdā'*), сипух (*hāmm*); / он не может отвести от меня смерть / и воскресить истлевшие мои кости!») (*Hadī* 2000: 510)). Справедливо предположить, что «эхом» арабы первоначально называли именно «причитания душ» — крики сипух и сов, интерпретируемые, как и крики воронов, в ритуале ауспиции. Немного иную версию мифической «антропологии» древних арабов описывает Ибн Манзур (ум. 1311): «Сипуха — птица, выходящая из головы истлевшего мертвеца» (*Ibn Manẓūr* 2009 Т. 12: 744). По мнению выдающегося лексикографа, *hāmma* или душа, принимающая ее облик, выходит из любого тела, разложившегося после погребения — безотносительно к причине смерти покойника или акту отмщения за пролитую им кровь.

Приняв во внимание процитированные предания, мы получаем ключ к корректной интерпретации следующего коранического аята: «И всякому человеку Мы прикрепили птицу к его шее» (17:13, пер. И. Ю. Крачковского). Вопреки мнению абсолютного большинства экзегетов, упомянутый пассаж повествует, очевидно, не о деяниях человека, а о его душе, локализованной в голове и шее. Косвенно нашу догадку подтверждает и хадис Мухаммада, содержащий приведенный выше аят: «Не существует заразных [недугов] (*'adwā*), бесполезны ауспиции; у каждого человека на шее — своя птица» (*Mawsū'at* 1989: 271).

Интересно, что в шиитских преданиях образ совы претерпевает значительную трансформацию: из предвестника бед или знамения некогда совершенного преступления сипуха или филин обращается в преданное потомкам пророка Мухаммада животное.

Никто из вас не видел сову днем... поскольку она зареклась посещать обустроенную [человеком территорию] (*'umrān*); она обитает в развалинах (*harāb*) со дня смерти ал-Хусайна (мир ему!). Днем она постится, — и лишь ночью оплакивает ал-Хусайна (да благословит его Аллах!), до самого рассвета!.. Во времена Посланника Аллаха (да благословит его Всевышний и да приветствует!) сова посещала дома и дворцы, питалась объедками с человеческих столов. С тех пор, как убили ал-Хусайна (мир ему!) она обитает в обветшавших зданиях, горах и долинах. Она сказала: «Вы — худшая из общин! Вы убили потомка своего Пророка! Я не доверю вам себя!» (*al-Mağlisī* 1983: 329–330).

Такова, в общих чертах, природа «аудиальной» ауспиции: древний араб считал крики териоморфного образа собственной души (сов, филинов и сипух) или «прóклятых» врановых и заключал об их доброй или злой семантике. Этот тип ауспиций был, по всей видимости, исключительно инклюзивен; доступный каждому обитате-

лю Аравийского Полуострова, он впоследствии вошел в народную, уже исламскую традицию, как широко распространенное суеверие и сохранился до наших дней в фольклоре стран Ближнего Востока и Северной Африки.

Эксклюзивными, как следствие, могут считаться ритуалы *al-zağr* и *al-‘iyyāfah* — ритуалы, которые отправлялись специально поставленными прорицателями (*zāğir* и *‘ā’if* соответственно). О существовании в джахилийскую эпоху полноценных сообществ прорицателей-«авгуров» нам практически ничего не известно. Источники содержат сведения о странствующих прорицателях, предрекавших, по движению птиц, рептилий и млекопитающих, будущее детям знатных курайшитов; по преданию, именно такой «бродячий авгур» предсказал дяде Мухаммада ‘Абу Талибу возвышение его племянника (*Ibn Kaṭīr* 1971: 243). Многие представители надждитского племени *бану Асад* прославились в качестве *‘ā’if* ов; согласно приводимой Ибн ал-Асиром (ум. 1233) легенде, к их услугам прибегали не только люди, но и джинны.

Некоторые джинны пришли к асадитам и сказали им: «Мы потеряли своего коня. Пошлите кого-нибудь, кто провел бы ауспицию (*man ya ‘if*) [и узнал, где его искать!]». Они отрядили с ними некоего юношу. По дороге им встретился орел со сломленным крылом; увидев его, юноша заплакал. Его спросили: «Что с тобой?». Он ответил: «Он сломал одно крыло и вознес другое! Клянусь Аллахом, ты, [о, джинн], — не человек, и тебе не следует оказывать благодеяния!» (*Ibn al-Aṭīr* 1365 Т. 3: 330).

Легенда, изложенная Ибн ал-Асиром, содержит интересную деталь, проливающую свет на «технику» ауспий: по судьбе птиц и их недугам прорицатель мог узнать не только собственный рок, но и природу того или иного предмета или явления — порождения либо человеческого творчества, либо «тонко-материального», духовного мира. По сломанному крылу орла<sup>1</sup> асадит определил сущность своих спутников и, насколько мы можем судить по тексту предания, отказался от поисков заблудившегося в пустыне скота — еще одной типичной задачи *‘ā’if* a, за успешное решение которой тот, вероятно, получал от заказчиков щедрое вознаграждение.

Следует заметить, что осведомленностью в искусстве *al-‘iyyāfah* и *al-zağr* прославились отдельные представители племен тамимитов и мазинитов; что до племени *бану Хамадан*, то, помимо собственных прорицателей-«авгуров», они привлекали *‘ā’if* ов Центральной Аравии и Хиджаза и даже сочетали их браками с собственными дочерьми. С точки зрения знатного хамаданита, родство с профессиональным прорицателем представляло собой честь (и, разумеется, выгоду) не меньшую, чем семейная связь «с поэтами и искателями водных источников» (*al-Mīdānī* 1955: 217). Впрочем, неудачного предсказателя ждала незавидная судьба: утратив многообещающее ремесло, неудачливый *‘ā’if* понуждался к уходу из племени, а его место сразу же занимал другой, более надежный, по убеждению знати, знаток ритуала (*al-Ālūsī* 1993: 313).

Выбор животных для проведения *al-‘iyyāfah* или *al-zağr* был, очевидно, определен неким перечнем, схожим с римским списком пригодных для ауспий птиц; этот список также мог меняться от племени к племени, от одного района Аравии к другому. По мнению ал-Джахиза (ум. 868), чаще всего арабы наблюдали за поведением ворона — не только считая его крики, но и отмечая траекторию его полета (*al-Ġāhiz* 1965 Т. 2: 316). Для отправления ритуала годились орлы, соколы, летучие мыши, совы, одноногие

<sup>1</sup> Добавим, что в арабской литературе орел (*‘uqāb*) служил символом грядущего наказания (*‘iqāb*). См.: (*al-Ġāhiz* 1965 Т. 3: 441).

и бесхвостые быки, пустынные хищники, спереди (*naṭīḥ*) или сзади (*qa'īdah*) подкрадывающиеся к наблюдателю (*Ibn Rašīq* 1994 Т. 2: 1008–1009). Ал-А'ша (ум. 629) также считал недобрый знаком появившегося перед предсказателем козла (*al-A'šā* 1968: 273).

По какому же признаку движение гадательного животного характеризовалось как доброе или злое предзнаменование? Для ответа на этот вопрос нам придется привлечь несколько средневековых свидетельств, описывающих практику аравийских ауспиций. Первое из них принадлежит лексикографу и поэту Ибн Дурайду (ум. 933):

Обитатели Наджда усматривают благословение в *sāniḥ*, а проклятье — в *bāriḥ*. Иначе поступают жители Хиджаза (*'ahl al-'āliyah*), признающие благословением *bāriḥ*, а проклятьем — *sāniḥ*. *Sāniḥ* — это тот, чья правая сторона находится справа от тебя; *bāriḥ* — это тот, чья левая сторона расположена слева от тебя (*Ibn Durayd* 1987: 272).

'Абу 'Али ал-Калли (ум. 967), младший современник Ибн Дурайда, следующим образом толковал оппозицию *sāniḥ* — *bāriḥ*:

Итак, *sāniḥ* — это то, что обращено к тебе правой стороной; *bāriḥ* — то, что обращено к тебе левой стороной. Другие отмечают: *sāniḥ* — это то, что проходит справа от тебя, тогда как *bāriḥ* — то, что проходит слева. Большинство арабов считают *sāniḥ* благословением, а *bāriḥ* — проклятьем; некоторые, впрочем, радуются *bāriḥ* и печалются о *sāniḥ* (*al-Qāllī* 1980: 240).

Ибн ал-Асир (ум. 1233), в свою очередь, замечал:

*Sāniḥ* есть те птицы или хищники, что прошли перед тобой слева направо; арабы ищут у таких благословения, ибо в них легко попасть на охоте. *Bāriḥ* — это, напротив, то, что проходит справа налево; арабы ненавидят то, что движется по этой траектории, ибо в такую добычу практически невозможно попасть, не обернувшись (*Ibn al-Aṭīr* 1365 Т. 1: 114).

Наконец, уже знакомый нам Ибн Рашик настаивал на такой интерпретации упомянутых выше пространственных терминов:

*Sāniḥ*, согласно жителям Хиджаза, есть тот, кто ходит справа налево, а *bāriḥ* — тот, кто идет слева направо. Они не рады *sāniḥ* и почитают за благословение *bāriḥ*. Жители Наджда веруют иначе: у них *sāniḥ* — это то, что хиджазиты называют *bāriḥ* (*Ibn Rašīq* 1994 Т. 2: 1012).

Для удобства, мы свели в одну таблицу все определения концептов *sāniḥ* и *bāriḥ*, приведенные процитированными авторами (Табл. 1).

Таблица 1

| Автор       | Обозначение правой стороны предмета                         | Обозначение левой стороны предмета                          | Обозначение «благословенной» стороны                                       |
|-------------|---|---|--|
| Ал-Калли    | <i>sāniḥ</i>  | <i>bāriḥ</i>  | <i>sāniḥ</i> — у большинства арабов;<br><i>bāriḥ</i> — у отдельных племен. |
| Ибн ал-Асир | <i>bāriḥ</i>  | <i>sāniḥ</i>  | <i>sāniḥ</i>   |
| Ибн Дурайд  | <i>sāniḥ</i>  | <i>bāriḥ</i>  | <i>sāniḥ</i> — у надждитов;<br><i>bāriḥ</i> — у хиджазитов.                |
| Ибн Рашик   | <i>sāniḥ</i> — у хиджазитов;<br><i>bāriḥ</i> — у надждитов. | <i>sāniḥ</i> — у надждитов;<br><i>bāriḥ</i> — у хиджазитов. | <i>sāniḥ</i> — у надждитов;<br><i>bāriḥ</i> — у хиджазитов.                |

Уже первый, беглый анализ нашей таблицы способен в значительной мере уточнить ареал ритуалов *al-ʿiyyāfah* и *al-zağr*: «ауспиции» практиковались лишь обитателями Хиджаза и Центральной Аравии. Об отношении северно- и южноаравийских племен к гаданию по поведению птиц и животных арабские источники своему читателю ничего не сообщают. Второй вывод, следующий из внимательного рассмотрения приведенных выше свидетельств, проясняет возможный генезис *al-ʿiyyāfah*: движение животного рассматривалось как «доброе» или «зловещее» в соответствии с его траекторией — благоприятствующей охоте или, напротив, усложняющей ее ход. Эту версию «генеалогии» пространственных характеристик следует учитывать при попытках проследить этимологическую судьбу терминов, на которые средневековые историографы обратили столь пристальное внимание.

Общеизвестно, что термины *sanīḥ* и *bāriḥ*, ранее обозначавшие направление движения и/или дислокацию предметов, имеют также другую, принципиально непространственную семантику. В частности, термин *sanīḥ* нередко использовался в значении «предложенный», «грядущий» (*al-Zabīdī* 2011: 284), тогда как концепт *bāriḥ* увязывался с прошедшим временем (а производное из него понятие *bāriḥa* — и вовсе со вчерашним днем). Следовательно, вопреки мнению ряда специалистов (*Чугунова* 2008: 126; *Nuñez, Cooperrider* 2013: 226), носители арабского языка (точнее говоря, большинства аравийских диалектов IV–VII вв.) разорвали связь между пространственной «визуализацией» времени и направлением письма: так, уже по Наммарской надписи IV в. нам известно, что протоарабское письмо ориентировано справа налево, а значит, по убеждению современных когнитивистов, должно было выражать соответствующую визуально-временную модель древних аравийских племен (прошлое — правая сторона, будущее — левая сторона). Последней мы как раз и не находим в абсолютном большинстве свидетельств арабских историографов; исключения из этого правила — маргинальное сообщение Ибн ал-Асира, объясняющее специализацию обоих терминов охотничьим «обычаем», и справка Ибн Рашика, закреплявшего альтернативный пространственный образ времени за обитателями Наджда.

Куда более сложной нам представляется аксиологическая коннотация обоих концептов, которую специалистам все еще предстоит установить. Ибн Дурайд и Ибн ал-Асир утверждали, что добрыми предзнаменованиями хиджазиты называли движение «левосторонних» предметов. Ибн Рашик, в свою очередь, настаивал на инверсивности пары *sanīḥ-bāriḥ*; согласно этому автору, и наджиты, и хиджазиты, по-разному обозначавшие расположенные слева от наблюдателя предметы, верили в их добрую символичность. И лишь тезис ал-Калли, как ни странно, находит подтверждение в богатом языковом и этнографическом материале, так или иначе связанном с концептосферой Корана и сунны: так, клятва, равно как и благое дело, связывалась современниками Мухаммада с правой (*yamīn*) стороной, а лексическое обозначение южного направления — с однокоренными концептами *yaman* и *yamān* (как явствует из названия южной грани Каабы (*al-rukḥ al-yamānī*), она обращена к «правому» Йемену). В связи с последним обстоятельством напомним, что левая сторона до сих пор именуется арабами так же, как и географический север — *ša(i)māl*. Однако, если справки Ибн Дурайда, Ибн ал-Асира и Ибн Рашика все-таки соответствуют исторической действительности, аксиологическая трансформация термина *yamīn* в Хиджазе VII в. требует дополнительного объяснения. Возможно, она была связана с политическим решением «Пророка

арабов», решившегося противопоставить ритуальной практике единоплеменников религиозный символизм их соседей-надждитов.

В завершение статьи нам хотелось бы подвести краткий итог — итог, безусловно, промежуточный, который следует корректировать и дополнять с учетом грядущих археологических и библиографических находок. Арабское доисламское общество (и, в меньшей степени, общество раннеисламское) сохраняло память об архаическом обычае *al-ṭiyarah*, предполагавшем наблюдение за поведением населявших аравийскую пустыню птиц, млекопитающих и рептилий. Первый подвид *al-ṭiyarah*, *al-ʿiyūāfah*, первоначально сводился к истолкованию наблюдаемых движений животного или его криков «авгурами» или суеверными жителями пустыни; второй подвид все того же явления, *al-zağr*, представлял собой собственно ритуальное действие, в ходе которого предсказатель провоцировал движение гадательного животного ударом посоха или броском камня: от право- или левостороннего его движения и зависел благоприятный исход затеянного заказчиком предприятия. Отбор животных для проведения ауспий — или для суеверного заключения о собственной судьбе — был обусловлен как естественными (падальщики, травмированные или физически неполноценные звери), так и мифологическими и, возможно, тотемическими (вера в «духовную» природу сов) представлениями древних арабов. Кроме того, в аравийском обществе не существовало кланов «авгуров»: прорицатели либо самостоятельно учились этому ремеслу, либо прибегали к помощи старших «коллег». Спорадические упоминания об *ʿāʾifʾax* в средневековых источниках наводят исследователя на мысль о стихийном, неинституализированном характере «птичьего прорицательства», упраздненного исламом — но, тем не менее, сохраняющегося в арабском фольклоре до сего дня.

### Источники и материалы

- Al-Abšihī* 2014 — *Al-Abšihī*, ʿAbū al-Faṭḥ. Al-Mustaṭraf. Vol. II. Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyyah, 2014. 400 p.
- Al-Ālūsī* 1993 — *Al-Ālūsī*, Maḥmūd. Bulūğ al-ʿarab fi maʿrifat aḥwāl al-ʿarab. Vol. III. Beirut: Dār al-Šarq, 1993. 400 p.
- Al-ʿAsqalānī* 1975 — *Al-ʿAsqalānī*, Ibn Ḥağar. Faṭḥ al-Bārī Šarḥ Šaḥīḥ al-Buḥārī. Vol. IV. Beirut: Dār al-Maʿrifah, 1975. 401 p.
- Al-A ʿšā* 1668 — *Al-A ʿšā*. Al-Dīwān. Beirut: al-Maktab al-Šarqī, 1968. 471 p.
- Al-Bayhaqī* 1999 — *Al-Bayhaqī*, Ibrāhīm. Al-Maḥāsin wa al-masāwīʿ. Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyyah, 1999. 448 p.
- Al-Ġāḥiẓ* 1965 — *Al-Ġāḥiẓ*. Kitāb al-ḥayawān. In VIII vols. Cairo: Muṣṭafā Bābī Ḥalabī, 1965.
- Hadī* 2000 — *Hadī* al-Sārī muqaddimat Faṭḥ al-Bārī. Beirut: Dār Ṭaybah, 2000. 510 p.
- Al-Hindī* 1989 — *Al-Hindī*, al-Muttaqī. Kanz al-ʿummāl. Vol. X. Beirut: Muʿassasat al-Risālah, 1989. 644 p.
- Ibn al-Aṭīr* 1365 — *Ibn al-Aṭīr*. Al-Nihāyah fi ġarīb al-hadīṭ. In V vols. Qumm: Mʿuassasat Ismāʿiliyyān, 1365 H. 486 p.
- Ibn Durayd* 1987 — *Ibn Durayd*. Ġamharat al-luğah. Vol. I. Beirut: Dār al-ʿilm li-l-malāyīn, 1987. 624 p.
- Ibn Kaṭīr* 1971 — *Ibn Kaṭīr*. Al-Sīrah al-nabawwiyyah. Vol. I. Beirut: Dār al-maʿrifah, 1971. 508 p.
- Ibn Manẓūr* 2009 — *Ibn Manẓūr*. Lisān al-ʿarab. In XV vols. Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyyah, 2009.
- Ibn Rašīq* 1994 — *Ibn Rašīq*. Al-ʿUmdah. Damascus: Maṭbaʿat al-kātib al-ʿarabī, 1994. 1274 p.
- Ibn Sīdah* 2006 — *Ibn Sīdah*. Al-Muḥaṣṣ. Vol. IV. Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyyah, 2006. 816 p.
- Ibn Ya ʿīs* 2001 — *Ibn Ya ʿīs*. Šarḥ al-Mufaṣṣal. Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyyah, 2001. 564 p.

- Al-Mağlisī* 1983 — *Al-Mağlisī*. Biḥār al-anwār. Vol. LXI. Beirut: Dār iḥyā' al-turāṭ, 1983. 335 p.
- Mawsū'at* 1989 — *Mawsū'at aṭrāf al-hadīṭ al-nabawī al-ṣarīf*. Vol. VII. Beirut: Dār al-kutub al-ilmīyah, 1989. 480 p.
- Al-Mīdānī* 1955 — *Al-Mīdānī, Aḥmad*. Mağma' al-amṭāl. Vol. II. Beirut: Dār al-Qalam, 1955. 462 p.
- Al-Nawawī* 1987 — *Al-Nawawī, Yaḥyā*. Šarḥ 'alā Ṣaḥīḥ al-Muslim. Vol. XIV. Beirut: Dār al-kitāb al-'arabī, 1987. 242 p.
- Al-Wadā'ī* 1995 — *Al-Wadā'ī, Muqbil*. Al-Ġāmi' al-ṣaḥīḥ. Vol. I. Cairo, Jiddah: Maktabat Ibn Taymiyyah, Maktabat al-'ilm, 1995. 482 p.
- Al-Qāllī* 1980 — *Al-Qāllī, 'Abū 'Alī*. Al-'Amālī. Vol. II. Beirut: Dār al-Āfāq, 1980. 440 p.
- Al-Zabīdī* 2011 — *Al-Zabīdī, 'Abū al-Fayḍ*. Tāğ al-'arūs. Vol. III. Beirut: Dār al-kutub al-ilmīyah, 2011. 696 p.

### Научная литература

- Сидорович О. В.* Авгурии и ауспиции: содержание понятий // Античный мир и археология. № 13. 2009. С. 151–158.
- Чугунова С. А.* Образ времени в различных культурах: обзор // Вопросы психолингвистики. 2008. № 7. С. 122–129.
- Fahd T.* La divination arabe: études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'islam. Leiden: E. J. Brill, 1966. 617 p.
- Hālū A.* Al-Zağr wa al-'iyyāfah wa al-ṭiyarah fī al-šī'r al-ğāhilī // Mağallat Mağma' al-luğah al-'arabiyyah fī Dimašq. 2011. Vol. II. № 86. P. 419–438.
- Nuñez R., Cooperrider K.* The Tangle of Space and Time in Human Cognition // Trends in Cognitive Sciences. 2013. Vol. 17. № 5. P. 220–229.

### References

- Chugunova, S. A. 2008. *Obraz vremeni v razlichnykh kul'turakh: obzor* [The Image of Time in Different Cultures: a Brief Study]. *Voprosy psikholingvistiki* 7: 122–129.
- Fahd, T. 1966. *La divination arabe: études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'islam* [Arabic Divination: Religious, Sociological and Folkloric Studies on the Native Environment of Islam]. Leiden: E. J. Brill. 617 p.
- Hālū, A. 2011. Al-Zağr wa al-'iyyāfah wa al-ṭiyarah fī al-šī'r al-ğāhilī [Al-Zağr, al-'iyyāfah and al-ṭiyarah in Ancient Arab Poetry]. *Mağallat Mağma' al-luğah al-'arabiyyah fī Dimašq* II (86): 419–438.
- Nuñez, R. and K. Cooperrider. 2013. The Tangle of Space and Time in Human Cognition. *Trends in Cognitive Sciences* 17(5): 220–229.
- Sidorovich, O. V. 2009. Avgurii i auspitsii: sodержanie poniatii [Auguries: Semantics of the Concept]. *Antichnyi mir i arkheologiya* 13: 151–158.