

«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»

ORIENTALIA®

Ahmad Tamimdari

**THE HISTORY
OF PERSIAN
LITERATURE**



**St. Petersburg
2007**

Ахмад Тамимдари

**ИСТОРИЯ
ПЕРСИДСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ**



**Санкт-Петербург
2007**

УДК 297
ББК Э383-4

نشر این کتاب با پشتیبانی و مساعدت رایزنی فرهنگی
سفارت جمهوری اسلامی ایران در مسکو انجام گردیده است

Общая редакция текста — *Е. А. Морозова*

Ахмад Тамимдари. История персидской литературы. — СПб.:
Петербургское Востоковедение, 2007. — 240 с. (Orientalia).

Настоящая книга продолжает серию книг «Iranica», рассказывающую о современном Иране во всех проявлениях его общественной жизни.

Этот проект воспроизводит на русском языке аналогичную иранскую книжную серию «Книга об Иране». Данная серия книг была задумана в 1375/1996 г. в Центре международных культурных исследований при Организации по культуре и исламским связям, отвечающей за просветительскую работу по ознакомлению мирового сообщества с традиционными ценностями и особенностями современной жизни Исламской Республики Иран.

«История персидской литературы» рассказывает об одной из самых блестящих и известных литератур стран Востока, о школах, стилях и жанрах персидской словесности. Особенное внимание автор уделяет различным философским школам и учениям, поскольку они во многом определили содержание литературных произведений.

В книге исследованы начало литературной жизни в Иране и основные периоды развития персидской литературы. Отдельно рассматриваются стилистика персидской поэзии (хорасанский, иракский, индийский и другие стили) и творчество поэтов, работавших в этих стилях; наряду со знаменитыми авторами (Рудаки, Хафиз, Джами, Руми и др.) речь идет и о малоизвестных российскому читателю авторах. Завершает книгу раздел, посвященный жанрам персидской литературы: руба'и, газели, касиде, маснави, дубайти и др.

Издание рассчитано не только на специалистов в области персидской словесности, но и на обычного читателя, интересующегося литературой и культурой Ирана.

ISBN 5-85803-355-4



9 785858 033554

© Ахмад Тамимдари, 2007

© Культурное представительство при Посольстве
ИРИ в РФ, 2007

© Петербургское Востоковедение, издание на рус-
ском языке, 2007

© Дмитрий Алламов, перевод на русский язык,
2007



Зарегистрированная торговая марка

ORIENTALIA

Зарегистрированная
торговая марка

ПРЕДИСЛОВИЕ

Имеются многочисленные исследования в области религии, истории, географии, литературы, искусства, экономики, политики и других аспектов культуры и цивилизации современного Ирана, изданы разрозненные монографии и статьи. Тем не менее иранские и зарубежные читатели всегда нуждались в содержательной книге, в которой в той или иной степени отразились бы все вышеперечисленные стороны жизни Ирана.

Центр культурных международных исследований при Организации культуры и исламских связей, занимающейся установлением культурных связей Исламской Республики Иран, с учетом этой всеобщей потребности и интереса, начиная с 1996 г., приступил к реализации содержательного и объемного проекта — составления серии книг под названием *Китаб-и Иран (Книга об Иране)*.

Вначале основные направления работы были определены специализированными комиссиями с учетом мнения научных консультантов. Все члены Ученого совета упомянутого проекта были единодушны в том, что в эту книжную серию должны войти новейшие сведения по всем намеченным направлениям с учетом культурной общности и интересов зарубежных читателей. Но наряду с этим особое внимание должно быть уделено прошлому. Было решено преподнести материал таким образом, чтобы он был приемлем и служил источником искомой информации, удовлетворяя потребности в ней, как для университетских кругов, так и для широкого круга читателей.

Принимая во внимание вышесказанное, авторы из числа признанных деятелей науки и искусства взялись за изложение какой-либо конкретной темы, касающейся иранской культуры и цивилизации. И теперь с огромной радостью отмечаем, что результаты их стараний и трудов воплотились в 12 томах по географии, истории, политической системе, экономике, семье, воспитанию и образованию, траурным церемониям, средствам массовой информации и коммуникации, искусству, литературе и истории наук, находящихся в

стадии публикации. Книги снабжены многочисленными иллюстрациями, являющимися украшением этой серии. Кроме того, в завершении серии будет издан отдельный итоговый том, куда войдут наиболее значимые сведения о культуре и цивилизации современного Ирана.

Следует отметить, что одновременно с персидским изданием осуществляется английский перевод всех 12 томов названной серии, они будут представлены читателям в виде лазерных дисков.

Что касается данной книги, касающейся литературы Ирана, то в ней в качестве основного стержня избраны вопросы жанров и стилей литературы и философских школ, на основании рассмотрения которых можно познакомить читателей всего мира с персидской литературой, абстрагируясь от временны́х, культурных, политических и языковых различий и расстояний. В книге представлены поэты и писатели, а также выдающиеся произведения персидской литературы, сыгравшие особую роль в повышении уровня человеческих знаний и культуры и получившие любовь и признание в различных концах света, так как в них заключено глубокое и сильное гуманистическое послание.

В заключение считаем необходимым выразить свою глубокую благодарность художат ал-исламу Тасхири, руководителю Организации культуры и исламских связей, за его внимание к этому проекту, а также художат ал-исламу Са'иду На'мани и д-ру Мухсину Халиджи, заместителям главы Организации по исследованиям, и г-ну Мухаммаду-'Али Садату, руководителю Центра международных культурных исследований. Кроме того, искренне благодарим всех членов Ученого совета, профессоров и писателей: д-ра Ризу Ша'бани, д-ра Махди Мухсинийан-Рада, д-ра Хабиб Аллаха Айат Аллахи, д-ра 'Аббаса Манучихри, д-ра Мухаммада Садика Фарбуда, д-ра Хушанга Фархуджаста, д-ра Сийавуша Муриди, д-ра Кийануша Кийани, д-ра Хасана Мулка. Просим Всевышнего ниспослать как можно больших успехов автору этого труда д-ру Ахмаду Тамимдари.

ВСТУПЛЕНИЕ

Написание истории персидской литературы — непростая задача. Для того чтобы рассказать о как минимум трехтысячелетней истории культуры и литературы Ирана, необходимо проделать огромную работу. В этой области рядом ученых уже сделаны определенные шаги и проторены основные пути. В прошлом помимо литературных антологий (*тазкира*), как то: *Лубаб ал-албаб* и *Маджма‘ ал-фусаха*, в ряде общих исторических сочинений (например, *Раузат ал-сафа* и *‘Аламара-йи ‘Аббаси*) также рассказывается о биографиях и произведениях известных деятелей искусств и поэтов. И в новое время в современном стиле подготовлены различные книги по истории литературы, среди авторов которых можно выделить таких известных литературоведов, как Эдвард Браун, Бади‘ ал-Заман Фурузанфар, д-р Шафак, Герман Отто, Ян Рипка и д-р Забих Аллах Сафа. Принимая во внимание работы современников, можно выделить следующие методологические подходы при составлении истории персидской литературы:

- 1) изложение истории персидской литературы на основании истории политических династий, которые диктовали свою волю в области персидского языка и литературы;
- 2) составление истории персидской литературы на основании течений литературно-философских школ;
- 3) классификация периодов развития персидской литературы на основе различных литературных стилей, сформировавшихся на протяжении истории;
- 4) использование критерия литературных жанров;
- 5) использование всех упомянутых выше подходов и критериев при написании истории персидской литературы в четырех частях.

Совершенно естественно, что исследователь политической истории в своем изложении материала основывается на вопросе смены правителей и династий, рассматривая культуру, цивилизацию и литературу в соответствии с этим принципом. Но автор работы по истории культуры, литературы и искусства может в качестве базового критерия избрать культурные эпохи, остановившись на нескольких влиятельных

фигурах лидеров стилистических направлений и мыслителей соответствующих периодов. Что нам мешает говорить не об эпохах Газнавидов, Сельджукидов, Хваразмшахов, Моголов и Тимуридов, а о времени Фирдауси, Сана'и, Низами, Са'ди, Маулави, Са'иба и т. д.? Речь идет о том, ставить во главу угла в культурологических исследованиях политику или собственно литературно-культурные основы. Можем ли мы представить культуру любого народа в качестве огромного океана, по которому плыли бы корабли политики?

Очевидно, что культура и политика оказывают друг на друга взаимное влияние, и только специалисты могут установить, чье влияние здесь преобладает. Но представляется неправильным рассматривать это влияние как односторонний процесс. Как бы то ни было, культуролог должен вне зависимости от конкретного соотношения политических и культурных элементов каждой конкретной эпохи придерживаться именно культурного подхода, дабы ярче высветить в своей работе сверкающий небосклон культуры и литературы, воздерживаясь в то же время от крайних высказываний об отдельных династиях или военно-политических деятелях. Ведь может быть и так, что нам какой-нибудь завоеватель будет представляться преступником и убийцей, тогда как другие персоязычные народы рассматривают его в качестве великого избавителя. В таком случае односторонность высказанной точки зрения снизит культурную значимость нашей работы, провоцируя политические и международные скандалы.

Автор полагает, что историю литературы следует излагать с точки зрения эволюции и развития поэзии, прозы, драматургии и публицистики. Если же попытаться охватить и вопросы истории, политики, географии, химии и алхимии, то это уже будет не исследование по истории литературы, а нечто подобное энциклопедии. Отмечу также, что особенностью данной книги является только способ компоновки и изложения материала, тогда как источник фактической информации — упомянутые выше труды по истории персидской литературы, принадлежащие перу иранских и иностранных авторов.

Вначале речь идет о философских школах, которые стали культурной основой литературных произведений. В следующих главах мы расскажем о литературных стилях и об их соотношении с философскими школами, в последней главе поговорим о различных жанрах литературы. Таким образом, при составлении этого труда рассматривались вопросы философских школ, литературных стилей, эпох и жанров.

В заключение хочу выразить искреннюю благодарность Ахмаду Расули и М. Акбари, которые оказали мне большую помощь в

написании данной работы, подборе источников и редактировании текста.

Глава 1

ФИЛОСОФСКИЕ ШКОЛЫ

Представляется неправильным приступать к более-менее подробному описанию истории искусств, особенно литературы, не принимая во внимание их философско-религиозных основ. В этой главе мы постараемся кратко остановиться на основных религиозно-философских школах и на связанных с ними литературных стилях. Кроме того, будут отмечены и соответствующие каждому стилю литературные жанры, что позволит нам проследить их эволюцию как в самом Иране, так и вне его пределов.

Можно выделить пять основных религиозно-философских течений:

- 1) школа перипатетической философии;
- 2) школа ишрака (просветления) и религиозного мистицизма;
- 3) школа исламской теологии;
- 4) синтетическая философская школа Садры;
- 5) философские школы Нового времени и современной эпохи.

Эти школы оказали влияние на развитие стилей литературы и искусства, при этом получив в разной степени отражение в литературных произведениях и жанрах.

1. ШКОЛА ПЕРИПАТЕТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

С самого начала переводческого движения при 'Аббасидах (в начале II в. л. х./XVIII в.) на арабский, а затем и персидский языки стали переводиться ценные книги с греческого и сирийского, а также с пахлави, санскрита и других языков. Данный процесс ввел в оборот в мусульманском мире философские течения античности, преимущественно греческую философию.

Перевод этих произведений в исламском мире преследовал различные цели, их перечисление не входит в задачи настоящей работы. Возможно, одной из задач, которые при этом преследовались, было сопоставление исламских принципов и знаний с ученой мыслью

других народов, ставшей доступной стараниями переводчиков ¹. Перевод произведений великого древнегреческого ученого и философа Аристотеля открыл новую главу в развитии философской мысли исламского мира и Ирана. Эта философская школа получила название *маша* (или *маша'и*). Впрочем, не следует думать, что исламские и иранские ученые, изучая труды Аристотеля, занимались чистым копированием и подражательством. Аристотелизм ограничивался дискурсивным подходом. Первым ученым исламского мира, ставшим основоположником данного философского метода, был ал-Кинди (ум. в 252 г. л. х./866 г.) ², который в своих работах рассматривал аристотелизм в трактовке александрийской школы, находившейся под сильным влиянием неоплатонизма. В ней особое внимание уделялось науке и философии. Этот же метод нашел свое продолжение в трудах Абу Сулаймана Саджистани (ум. в 391 г. л. х./ 1000 г.) и Абу Райхана Бируни (ум. в 440 г. л. х./ 1048 г.). Если у Абу Сулаймана основной акцент делается на философию, то у Бируни — на науку. Работы ал-Кинди, количество которых, перечисленное в сборнике *ал-Фихрист (Перечень)*, составляет 240, оказали глубочайшее воздействие на труды его последователей, в особенности на Ибн Сину. Ал-Кинди был сторонником му'тазилитских принципов и убеждений, пытаясь придать им стройную философскую форму. Он признавал наличие связи между разумом, верой, философией и религией, тогда как в трудах Фараби и Ибн Сины ³ эта связь не прослеживается.

После ал-Кинди на философскую арену мусульманского мира вышли его непосредственные ученики, среди них можно отметить следующих: Ахмад б. Табиб Сарахси (ок. 218—286 гг. л. х./833—899 гг.), выступавший в роли шиитского наставника 'Аббасидского халифа Му'тазида; Абу Ма'шар Балхи (ум. в 272 г. л. х./885 г.), известный на Западе под именем Albumasar; Абу Зайд Балхи (ум. в 322 г. л. х./943 г.) и др. Эти ученые в рамках исламской цивилизации развивали научную сторону школы ал-Кинди.

Но настоящим философским наследником ал-Кинди стал Абу Наср Фараби (259—339 гг. л. х./872—950 гг.), которого на Западе называли Alpharabius. Его настоящее полное имя Абу Наср Мухаммад б. Мухаммад б. Тархан б. Узлаг Фараби. Он родился в Васиче, недалеко от Фараба, в 872 г. О его жизни нам известно не так много. Именно поэтому такие ученые, как М. Штейншнейдер, Ибрахим Миркур, Ф. Дитериси, Ф. Розенталь и Р. Вальцер, занимавшиеся исследованием его жизни и философского наследия, так и не смогли

¹ Салиба. Философский словарь. С. 590.

² Здесь и далее, если не указано иное, в скобках за именем приводится дата кончины данного исторического лица.

³ Наср. Три исламских философа. С. 13.

устранить некоторые неясности и белые пятна в биографии этого великого человека ⁴. Фараби в молодости отправился в Багдад и поступил в ученики к Йуханне б. 'Илану, глубоко изучил логику, философию, грамматику, музыку и математику. Его успехи в науках и преподавании были столь велики, что его стали называть «вторым учителем» после Аристотеля.

Тот факт, что его поддерживала шиитская династия, правившая в Хамадане, свидетельствует о том, что он мог быть шиитом. К тому же у него много общего с шиитскими мыслителями в области философии пророчества ⁵. Фараби скончался в возрасте 80 лет в 339 г. л. х./950 г. в Дамаске. Помимо чисто философских произведений он оставил после себя труд *ал-Муסיки ал-кабир* (*Великая музыка*). Его философские изыскания проходили преимущественно в рамках пифагорейской философии, а философские воззрения характеризуются следующими особенностями:

а) философско-логическое различие сущности и бытия, о чем более подробно писали в последующие столетия такие мыслители, как Сухраварди, Ибн Сина и Садр ал-дин Ширази. В целом Фараби был сторонником школы бытия, причем в его трудах поднимаются также вопросы установления различия между необходимым и возможным, а также необходимости бытия;

б) теория эманации разумов из одного первоначального разума, что выражалось сентенцией «единый производит только единое». Впоследствии Ибн Сина развил теорию эманации разумов, но Фараби стал первым, кто поднял вопрос об активном и потенциальном разуме, а также о разделении человеческого разума на практический и теоретический;

в) теория пророчества, которая представляет собой вершину философской мысли Фараби. Здесь он находился под влиянием теории «добродетельного города» Платона. Политические воззрения Фараби были основаны на его психологических и онтологических изысканиях и неотделимы от них. Как уже говорилось, на его воззрениях на проблему пророчества лежал четкий отпечаток шиитского учения.

Труды Фараби

Важнейшими трактатами Фараби являются следующие: *Рисала-йи ал-Джам' байн ра'йи ал-хакимайн* (трактат *О сложении мнений двух мудрецов*), *Китаб фи аграз Аристаталис* (Об аристотелевской *энтелехии*), *Талхис-и бархи мухаварат-и Ифлатун* (Сокращенное изложение некоторых диалогов Платона), *Рисала-йи фи ма йанбаги*

⁴ Наср. Три исламских философа. С. 154.

⁵ Корбен. История исламской философии. С. 225.

ан йакдам кабл ал-та'лим ал-фалсафа (трактат *О том, что предшествует философскому учению*), *Мукаддама-йи бар фалсафа-йи Аристу* (Введение в философию Аристотеля), *Ихса ал-'улум* (Исчисление наук), *Рисала фи ал-'акл ва ал-ма'кул* (трактат *О разуме и разумном*), *Фусус ал-хикам* (Геммы мудрости), *Ара ахл ал-мадинат ал-фазила* (Добродетельный город), *ал-Сийасат ал-маданийя* (Гражданская политика), *Тахсил ал-са'адат* (Обретение счастья) и *Талхис-и навамис-и Ифлатун* (Сокращенное изложение Законов Платона) (четыре последних произведения являются выражением политической философии самого Фараби). Фараби написал и иные труды в других областях знания, но многие из них не дошли до нас. В частности, можно отметить такие трактаты, как *Ахлак-и нуку махаси* (Благородный нрав), *Шархха-йи бар Аристу* (Комментарии к Аристотелю), *Асар ал-'алавийя* и *Ма ба'д ал-таби'а*.

Хотя Фараби был большим приверженцем Аристотеля и его дискурсивного метода, он постарался объединить в единое целое взгляды двух великих греческих философов — Платона и Аристотеля. В своем трактате *О сложении мнений двух мудрецов* он синтезировал их воззрения, изложив при этом философские взгляды каждого.

Фараби занимался не только политикой и философией, но и достиг больших высот в суфизме. Это особенно ярко проявляется в том, что он вел простую, аскетическую жизнь. Книга *Фусус ал-хикам* представляет собой курс теории религиозного мистицизма ('ирфан), составленный на основе принципов перипатетической философии. Эта работа и сейчас используется в преподавании⁶. Фараби обладал обширными знаниями по философии, музыке, математике и политике, был исключительно сведущ во всех науках своего времени. Именно потому его можно смело назвать философом-ученым.

Прежде чем мы приступим к рассмотрению творчества и трудов Ибн Сины в качестве самого крупного представителя философской школы перипатетизма, поговорим немного о Мухаммаде Закарийе Рази, великом философе и враче из г. Рей.

Мухаммад Закарийя Рази

Рази (латинизир. Разес, Rhazes) Абу Бакр Мухаммад б. Закарийя родился в г. Рей (250—311 или 320 г. л. х./864—923 или 932 г.). Он снискал всемирную славу, а на Западе стал известен под именем Rhazes. Из произведений Рази следует прежде всего отметить книгу *ал-Хави* (Всеобъемлющая книга по медицине), а также *Сара ал-асрар* в области

⁶ Наср. Три исламских философа. С. 18.

химии. Последняя книга оказала значительное влияние на естественные науки его времени ⁷.

Особое значение философского наследия Рази проявляется в его отношении к идеологическому течению 'исма'илизма. Он вел богословские и философские диспуты с такими лидерами 'исма'илизма, как Мухаммад Сурх Нишабури и Хамид Кирмани. Одна из областей их жарких дискуссий — алхимия. 'Исма'илиты здесь прибегали к тенденциозным истолкованиям, тогда как Рази выступал против познания природных явлений с помощью иррациональных символических объяснений ⁸. Кроме того, 'исма'илитские философы не соглашались с ним в вопросах времени, природы, души и пророчества. Рази верил в абсолютное пространство, абсолютное время и признавал множественность миров. В целом его воззрения на вопросы времени напоминали космологию древнего иранского культа «зурванизм» (Зурван — бог времени). В вопросах пророчества он обращается за помощью к философам, тогда как 'исма'илиты считали, что эти вопросы лежат вне пределов компетенции философов. Отметим также, что в религиозно-мистических взглядах Рази есть много от платонизма и манихейства.

Абу 'Али Сина (370—427 гг. л. х./980—1035 гг.)

Перипатетическая мысль достигла своего зенита в творчестве великого иранского мыслителя Ибн Сины. Абу 'Али Хусайн б. 'Абд Аллах Ибн Сина родился в месяце сафар в Афшане (Бухара). Его отец был одним из наместников в Саманидском государстве. После смерти отца Ибн Сина отправился в путешествие и жил некоторое время в Гургане, Казвине, Хамадане и Исфахане. О его способностях и знаниях рассказывали, что уже в 17 лет он лечил саманидского амира Нуха, а в 18 лет познакомился со всеми науками своего времени ⁹. Он скончался недалеко от Хамадана, где и был предан земле. Высокие научные достижения прославили его и позволили ему получить такие почетные титулы, как шайх ал-ра'ис, худжжат ал-хакк, шараф ал-мулк и имам ал-хукама. На Западе он был известен под именем Авиценна.

Произведения Ибн Сины можно разделить на три группы:

а) преимущественно философские работы:

1. **Ниджат** (*Книга спасения* — сокращенный вариант *Книги исцеления*);

2. **'Уйун ал-хикма** (*Очи мудрости*);

⁷ Там же. С. 19.

⁸ Корбен. История исламской философии. С. 195.

⁹ Там же. С. 237—241.

3. *Даниш-нама-йи ‘ала’и* (Книга знаний — первая философская книга на персидском языке);

4. *Китаб-и шафа* (Книга исцеления);

5. *ал-Ишарат ва ал-танбихат* (Книга указаний и порицаний).

Им также были написаны многочисленные трактаты по логике, психологии, онтологии и метафизике.

б) работы по естественным наукам:

1. *Книга исцеления* — рассматриваются вопросы физики атмосферных явлений;

2. *Канун* (Канон врачебной науки) — известнейшее произведение Ибн Сины по медицине;

3. Медицинский трактат *ал-Арджуза фи ал-тибб*.

в) символические и зашифрованные труды, написанные в последние годы жизни ученого:

1. *Рисала-йи Хайй б. Йакзан* (трактат Живой, сын Бодрствующего);

2. *Рисалат ал-Тайр* (Послание о птице);

3. *Саламан ва Абсал*;

4. Три последних главы *Книги указаний и наставлений* под названием *Мантик ал-маирикийин* (Логика приверженцев ишрака);

5. Поэма *ал-Касида ал-‘айнийя* о душе;

6. Краткие комментарии к ряду сур Корана¹⁰.

Работы Ибн Сины рассматриваются в заслуживающей высокой оценки книге Са‘ида Нафиси и д-ра Йахьи Махдави, которая была издана в Тегеране в 1952—1953 гг.

Структурно философия Ибн Сины состоит из таких основополагающих элементов, как аристотелизм, некоторые мировоззренческие элементы неоплатонизма в сочетании с исламским мировоззрением. Впрочем, он был преимущественно последователем Аристотеля, но это не было слепое подражание древнегреческому мыслителю. Ибн Сина развил его учение и сумел объяснить многие неясные моменты в учении Аристотеля, стремясь создать новый философский строй с привлечением идей платонизма и неоплатонизма. Свою философию он называл «восточной мудростью», на что и указывал в одном из вступлений к *Книге исцеления*, в части, посвященной вопросам логики. Эта восточная мудрость отличается от философии ишрака, распространившейся в последующие века. Ибн Сина остался верен перипатетической традиции, но в некоторых своих произведениях, в частности в *Книге указаний и наставлений* и в религиозно-мистических трактатах, показал новый взгляд на философию¹¹.

¹⁰ Наср. Три исламских философа. С. 28.

¹¹ Большая исламская энциклопедия. Статья Ибн Сина.

Основные направления философии Ибн Сины можно кратко представить следующим образом:

- 1) онтология и богопознание;
- 2) различие сущности и бытия;
- 3) иерархия существ и вопрос субстанции и акциденции;
- 4) необходимое и возможное;
- 5) наука о детерминированности;
- 6) теория благодати и эманации;
- 7) гносеология;
- 8) теория загробного мира;
- 9) теория разума.

Эти теории в большинстве своем были заимствованы у древнегреческих мыслителей и обработаны в исламском духе. Так, большую известность получила следующая теория Ибн Сины:

Истина каждой вещи зависит от ее бытия, и знание о каждой вещи в конечном итоге является знанием о ее бытии и ее положении в иерархии бытия, и это положение определяет ее признаки и свойства. В этом мире все существует по той причине, что оно есть. Но пустота, или чистое бытие, являющееся началом и создателем всех вещей, не является первым звеном в этой сомкнутой цепи, так как не имеет субстанциальной или акцидентальной связи со всем существующим в мире, ибо Бог предшествует миру и выше его.

Ибн Сина рассматривает онтологические вопросы на основе двух оппозиций: во-первых, противопоставление сущности и бытия каждой вещи; во-вторых, противопоставление необходимого, возможного и нейтрального. Поэтому мир и все, что в нем находится, имеют потенцию существования, но нуждаются в том, кто существует сам по себе (эпитет Бога. — *Примеч. пер.*). Кроме того, возможное может быть двух видов:

- 1) то, что только возможно, но в чем нет никакой необходимости, как то: абстрактные субстанции, интеллектуальные пространства или ангелы, которые являются признаками вечности Бога;
- 2) те самые творения мира жизни и смерти.

Он не только разделял возможное на древнее и новое, но также разделял сущность и бытие на субстанцию и акциденцию¹². С другой стороны, Ибн Сина жил во время распространения учения школы 'исма'илизма, и даже существуют свидетельства о том, что его отец и брат исповедовали 'исма'илизм. Имеется структурное сходство между мышлением Ибн Сины и 'исма'илитской онтологией (подобно Фараби), хотя он и не примкнул к этому течению. Тот факт, что Ибн Сину привечали шиитские придворные и правители в Хамадане и

¹² *Наср*. Три исламских философа. С. 28—32.

Исфахане, показывает, что он принадлежал к имамитскому шиизму¹³. Ибн Сина строил свои антропологические выкладки на основе познания ангелов, в котором видел основы космологии и антропологии. Именно поэтому его притчи свидетельствуют о его личном опыте. Таким образом, Ибн Сина стал редким философом, сумевшим познать самого себя. В качестве примера можно сослаться на трактат *Живой, сын Бодрствующего*, где содержится приглашение в путь вместе с ангелом. *Послание о птице* — другое его религиозно-мистическое произведение, на него обратил внимание Фарид ал-ин 'Аттар в поэме *Беседа птиц*. В этих притчах Ибн Сина представил события внутренней жизни человека в ярких и живых образах метафорических героев.

Что касается отражения биографии Ибн Сины в работах прошлого, то самым ранним из располагаемых нами текстов является книга *Татимма Сувван ал-хикма*, написанная Захир ал-дином Абу ал-Хасаном 'Али б. Зайди Байхаки. Кроме того, два сообщения о его жизни имеются в книге *'Уйун ал-анба* Ибн Аби Асиб'ы и в *Тарих ал-хукама* (*Истории мудрецов*) Ибн Куфти¹⁴.

Из известных людей, развивавшихся под влиянием школы и философии Ибн Сины, можно отметить знаменитых поэтов 'Умара Хайяма и Насир-и Хусрау, математика Ибн Хисама Балхи, а также хваджу Насир ал-дина Туси, которые встали на защиту его воззрений. Идеи Ибн Сины повлияли и на таких известных деятелей иранской культуры, как Афзал ал-дин Кашани (Баба Афзал), Кутб ал-дин Ширази, Кутб ал-дин Рази, Садр ал-дин Даштаки, Гийас ал-дин Мансур Ширази, Джалал ал-дин Давани и Асир ал-дин Абхари¹⁵.

Его ученики участвовали в написании и распространении трудов учителя. Назовем некоторых из них: Абу 'Убайд Джузджани, в течение всей жизни находившийся при учителе и после его смерти завершивший его неоконченные труды; Абу ал-Хасан Бахманйар, автор философского труда *Китаб ал-тахсил ва Китаб ал-худжжа*; Ибн Зила, написавший комментарий к книге *Живой, сын Бодрствующего*, а также подготовивший сокращенный вариант *Книги исцеления*; Абу 'Абд Аллах Ма'суми, автор книги *Фи исбат ал-мафарикат* и самый сведущий из учеников Ибн Сины, сумевший ответить на вопросы, которые задавал Ибн Сине Бируни¹⁶.

¹³ Корбен. История исламской философии. С. 214.

¹⁴ Большая исламская энциклопедия. Статья Ибн Сина.

¹⁵ Наср. Три исламских философа. С. 53—55.

¹⁶ Там же. С. 53.

2. ШКОЛА ИШРАКА (ПРОСВЕТЛЕНИЯ) И РЕЛИГИОЗНОГО МИСТИЦИЗМА

Говоря о перипатетической школе, мы упомянули и о том, что некоторые из выдающихся деятелей этой школы имели и определенные внутренние, скрытые стремления. Так, Фараби вел суфийский образ жизни, а Ибн Сина под конец жизни начал писать религиозно-мистические сочинения. Видимо, эти великие мыслители усомнились в действенности дискурсивно-познавательной философии и обратились к ишраку (философии просветления) и личному познанию истины. Это направление мысли стало основой для появления двух школ:

- 1) философская школа ишрака (просветления);
- 2) мистико-созерцательная школа, которая получила известность под названием суфизм и 'ирфан. Она оказала столь сильное воздействие на труды и идеи последующих столетий, что затмила собой все остальные философские течения. Невозможно изучать религиозно-мистическую литературу, не ознакомившись с этими философскими школами.

2.1. Философская школа ишрака

Слово «ишрак» можно перевести как «сияние, озарение, освещение». В качестве термина оно обозначает вид знания, основанного на искреннем, сердечном открытии и единении с прекрасным. В противоположность перипатетической школе, которая высшим достижением человеческого разума считает интеллектуальное познание, ишрак отдает пальму первенства сердечному озарению и сиянию, ибо рассматривает свет как самое понятное и не нуждающееся в дополнительных определениях явление. Школа ишрака берет свое начало в греческой дискурсивной философии и эстетике, а с точки зрения метода является связующим звеном между исламской философией, сасанидской мыслью и восточным суфизмом и мистицизмом¹⁷.

С исторической точки зрения можно сказать, что на Востоке в результате наступления Мухаммада Газали и Фахр ал-дина Рази на перипатетическую школу ее влияние постепенно стало сокращаться, что привело к ослаблению дискурсивного метода, а это, в свою очередь, подготовило почву для распространения идей школы озарения и интуиции. Чтобы лучше познакомиться с особенностями школы, обратимся к жизни и творчеству ее основателей.

¹⁷ Рашид. Философия от начала истории. Т. 2. С. 145.

***Шихаб Йахйа б. Хабаиш б. Амирак ал-дин Сухраварди,
известный под именем шайх Ишрак
(549—587 гг. л. х./1154—1191 гг.)***

Он родился в селении Сухравард, в окрестностях г. Занджан. Основы наук ему преподавал Мажд ал-дина Джили в Мараге, а затем для получения более глубоких знаний Сухраварди отправился в Исфахан, где поступил в ученики к Захир ал-дину Фарси. Он много путешествовал и в конце концов остановился в Сирии, в Алеппо. Его тепло принял правитель Малик ал-дин, сын Салах ал-дина Аййуби. Именно эта близость ко двору правителя Алеппо стала причиной его печальной кончины. 'Уламы и факихи Сирии обвинили его в ереси, а Салах ал-дин приказал своему сыну Захир ал-дину казнить Сухраварди, и это повеление было выполнено. Сухраварди получил такие почетные прозвища, как Му'аййид би ал-малакут, Халик ал-барайа, шайх Шихаб ал-дин, 'Алим раббани (ученый-богослов) и 'Алим мута'алла¹⁸. В жизни он был очень аскетичен и нетребователен, умерщвлял плоть и не обращал внимания на мирские удовольствия, носил когда рубище, а когда власяницу. Он говорил с приятным выговором и был очень красноречив, а потому во всех дискуссиях и спорах с учеными-богословами своего времени всегда находил способы убедить их в своей правоте.

Исследованием жизни шайха Ишрака занимались такие известные востоковеды, как Риттер, Корбен, Шпис, Краус, но они не смогли приподнять завесу тайны с некоторых важных сторон его жизни, а потому ограничивались в основном собиранием его трудов¹⁹. Подробное описание жизни философа приводит в своей книге знаменитый философ VI—VII вв. л. х./XII—XIII вв. Шамс ал-дин Шахрзури²⁰, но и ему не удалось пролить свет на все аспекты жизни Сухраварди.

Философские взгляды Сухраварди можно проследить преимущественно по его ценнейшей работе *Хикмат ал-ишрак* (*Мудрость озарения*), до которой им были написаны краткие трактаты по вопросам логики, богословия и естественных наук в рамках перипатетического метода. Но эти произведения стали только прелюдией к его основному труду²¹. Сухраварди в предисловии к своей книге пишет, что она включает в себя вопросы эстетики и дискурсивной философии, а потому не представляет большого интереса для занимающихся исключительно дискурсивной

¹⁸ Шахрзури. Непорочность душ и сад наслаждений. С. 10.

¹⁹ Рашиад. Философия от начала истории. С. 129.

²⁰ Шахрзури. Непорочность душ и сад наслаждений.

²¹ Корбен. История исламской философии. С. 291.

философией. Читатель этой книги должен отвечать одному основному условию: «его сердце должно быть озарено светом Божественной молнии». Понятно, что именно здесь начинается расхождение философского пути Сухраварди с предшествовавшими ему философами, ибо его философские размышления становятся на путь религиозного мистицизма. По словам самого Сухраварди, он писал эту книгу, «когда изгонял из своей души заботы этого темного мира, устремляясь к величию мира духовного»²². Он действительно в этой работе напоминает религиозных мистиков, подчеркивая деятельность своей души. По его мнению, прежде чем снизойти в тело, душа пребывает среди ангелов, а входя в тело, претерпевает разделение своего основного ядра на две части: одна из них остается на небе, а другая — в теле. Именно поэтому человеческая душа в этом мире постоянно испытывает грусть и тоску, а счастье обретает только тогда, когда воссоединяется со своей небесной половиной²³.

Сухраварди пытался доказать небесное происхождение души, которая, как он полагал, находится в плену и в мучениях этого земного мира. Эти взгляды прослеживаются в его сказке *Гурбат ал-гарбийя*²⁴ и сопоставимы также с тем, о чем говорят философы-мистики и с первыми восемнадцатью байтами *Маснави* Маулави. Особый интерес представляют рассуждения Сухраварди об ангелах — центральный момент его философии. Именно в этой части он рассматривает вопросы познания небесного мира и иерархии света, располагающейся между миром теней и миром Высшего озарения. Ангел одновременно является и хранителем мира, и способом и инструментом познания, а также целью устремлений человека, к которой он стремится на всем протяжении своей земной жизни²⁵. В рассуждениях на эту тему Сухраварди обильно использует не только коранические понятия, но и маздаистскую лексику, описывающую природу и свойства ангелов. Именно поэтому многие заподозрили его в том, что он является философом-парсом и ориентируется на зороастризм²⁶. Но тот свет и тьма, о которых он говорил, отличались от того, что понимали под этими терминами огнепоклонники: «Никогда не следует полагать, что свет и тьма, о которых говорили мы, те же свет и тьма, о которых говорили неверные огнепоклонники и еретики-манихейцы». Тем не менее Сухраварди постоянно упоминает

²² Рашид. Философия от начала истории. Т. 2. С. 130.

²³ Наср. Три исламских философа. С. 86.

²⁴ Ибрахими Динани. Область мысли и созерцания в философии Сухраварди. С. 500.

²⁵ Наср. Три исламских философа. С. 83.

²⁶ Рашид. Философия от начала истории. Т. 2. С. 145.

ангельскую красоту и блеск, их блистание в мире озарения, приводящее в восторг каждого, кто захочет их увидеть.

Он утверждал, что нам не под силу сосчитать количество ангелов. На вершине линейной иерархии располагаются приближенные ангелы, самым высоким из них является Бахман (или Нур ал-а'зам — Величайший свет, или Нур ал-акраб — Самый приближенный свет)²⁷. При классификации тел Сухраварди использовал термины со словом «свет», а вещи делил на воспринимающие и невоспринимающие свет, т. е. то, что по сути своей является светом, и то, что само по себе есть тьма.

И в вопросах загробного мира и смерти Сухраварди исходил из тех же представлений философии озарения. Он утверждал, что человеческая душа в каждый момент своей земной жизни ищет Горний свет (Нур ал-анвар) и состояние ее после смерти зависит от той степени чистоты и познания, которой она достигла в этом мире. Исходя из этого, он выделял три группы душ — счастливые, несчастные и мудрые (в религиозном смысле). Души религиозных мистиков и предводителей веры, отделившись от тела, отправляются очень высоко, проходят мир ангелов и достигают блаженства близости к Горнему свету²⁸.

Рассматривая вопросы взаимосвязи причины и следствия, он повторяет точку зрения перипатетиков, согласно которой каждая причина определяет свое следствие, однако добавляет при этом, что каждое следствие страстно стремится к своей причине. Оно взирает на Горний свет, и, так как между ними нет завесы, отблеск этого света падает и на него²⁹.

Что касается лицезрения вещей, то здесь имелось две теории:

1) можно видеть вещи вследствие того, что из глаза исходит конусообразный свет, отражение которого возвращается в глаз и обеспечивает процесс видения;

2) зрение обеспечивается с помощью образа вещей, находящегося непосредственно в глазу.

Но Сухраварди не принял эти теории, полагая, что зрение обеспечивается знанием, полученным в результате душевного озарения³⁰.

Сорок девять произведений Сухраварди можно разделить на пять основных групп.

1) Четыре больших дидактико-теоретических труда, написанных на арабском языке. В этих книгах сначала дается толкование

²⁷ *Наср*. Три исламских философа. С. 84.

²⁸ *Наср*. Три исламских философа. С. 90—91.

²⁹ *Рашид*. Философия от начала истории. С. 149.

³⁰ Там же. С. 151.

философии перипатетизма с точки зрения Сухраварди, а затем излагается непосредственно философия ишрака (озарения). Имеются в виду следующие работы: *Талвихат*, *Мукавамат*, *Мутарахат* и *Хикмат ал-ишрак* (Мудрость озарения).

2) Тракаты на арабском и персидском языках, в которых кратко изложено все то, о чем философ говорил в первых четырех больших, подробных работах: *Хайакил ал-нур* (Статуи света), *ал-Алвах ал-‘имадийа* (на арабском и персидском языках), *Партау-нама*, *Фи и‘ти-кад ал-хукама* (О воззрениях философов), *ал-Лама‘ат*, *Йазданишинахт* и *Бустан ал-кулуб* (Сад сердец).

3) Мистические, зашифрованные художественные произведения, в которых говорится о путешествии души по степеням бытия и достижении ею спасения и озарения: *‘Акл-и сурх* (Раскаленный разум), *Аваз-и парр-и Джабра‘ил* (Песнь крыла Гавриила), *ал-Гурбат ал-гарбийа*, *Лугат-и муран* (Язык муравьев), *Рисала фи халат ал-туфулийа* (Трактат о состоянии детства), *Руз-и ба джама‘ат-и суфийан* (Один день среди суфиев), *Рисала фи ал-ми‘радж* (трактат О вознесении) и *Сафир-и Симуург* (Свист Симурга).

4) Переводы и комментарии к философским книгам, комментариев к Корану и хадисам: перевод на персидский язык *Послания о птице* Ибн Сины, *Шарх-и Ишарат* (комментарий к книге Ишарат), *Рисала фи хакикат ал-‘ишк* (трактат Об Истине любви) на основании трактата Ибн Сины *Рисала фи ал-‘ишк* (О любви).

5) Молитвы и религиозные гимны на арабском языке, озаглавленные *ал-Варидат ва ал-такдисат*³¹.

Сухраварди пробовал свои силы и в поэзии, хотя его стихи с точки зрения композиции и структуры представляли собой философскую поэзию. Например, он написал касиду о душе *Касида-йи кафийа*, по стилю напоминающую сочинение *ал-Касида ал-‘айнийа* Ибн Сины³².

Произведения Сухраварди и его философские взгляды получили наибольшее распространение в шиитских кругах. Основные исследования и очерки по работам Сухраварди были написаны его учеником и коллегой Шахрзури, Кутб ал-дином Ширази, учеником хваджей Насиром Туси, а также Садр ал-дином Кунави. Также имеется литографическое издание очерка с комментариями и пояснениями Муллы Садра под названием *Хикмат ал-ишрак*. Философией озарения занимались Ибн Камуна, ‘аллама Хилли, Джалал ал-дин Давани, ‘Абд ал-Раззак Лахиджи и хваджа Насир ал-дин Туси. Но наибольший вклад в развитие и распространение работ Сухраварди внесли Мир Дамад и его ученик Садр ал-дин Ширази, которые работали при Сафавидах, во время возрождения шиизма. В

³¹ Наср. Три исламских философа. С. 68—69.

³² Диххуда. Словарь. Статья Шайх Ишрак.

более позднее время под влиянием Сухраварди находились хаджжи Мулла Хади Сабзавари и шайх Ахмад Ихса'и³³.

* * *

В IV—V вв. л. х./X—XI вв. наибольшего развития достигли философские школы перипатетизма и ишрака. В IV в. л. х./X в. перипатетическое мышление уже прочно вошло в науку и стало проникать даже в область религии и богословия. Особенностью этого рода философии было повышенное внимание к естественным наукам и астрономии, и, как мы уже отмечали выше, большинство последователей этой философской школы были философами-учеными. Что касается литературы, то эта философия повлияла на поэтов первого периода развития персидской поэзии, особенно на поэтов из Хорасана. Они обращали большое внимание на природу и пытались объективно смотреть на мир.

Тем не менее к VI в. л. х./XII в. перипатетизм стал сходить на нет, а его место постепенно начало занимать мистическое, созерцательное мировоззрение, что было связано с возникновением школы ишрака и философией шейха Ишрака. Поэтому и видение поэтов, начиная с VI в. л. х./XII в., становится все более субъективным и скрытым, а Сана'и и 'Аттар стали проводниками этого направления в литературе. Конечно, причина распространения такого типа мышления не только появление школы Шихаб ал-дин Сухраварди, но и суфизм, и исламский мистицизм, которые возникли в первые века существования ислама и без борьбы вытеснили другие философские школы, развившись в стройную концепцию мышления. После VI в. л. х./XII в. большинство персидских поэтов и литераторов волей-неволей включали в свои произведения суфийские мотивы. Особенно это относится к поэтам иракского и индийского стилей, а также периода Возвращения (Базгашт). В композиции своих стихов и поэм они активно использовали моменты, заимствованные из философии озарения, мистицизма и суфизма. Это течение в истории развития исламской и иранской мысли получило название «суфизм и религиозный мистицизм».

2.2. Школа суфизма и религиозного мистицизма

Мистицизм — это путь познания в исламском мире и в других божественных религиях, постижение истины на основе чувства прекрасного и озарения, а не в результате интеллектуально-дискурсивной деятельности. В исламском мире мистицизм

³³ *Наср*. Три исламских философа. С. 96.

сосредоточился в суфизме, а у других народов он известен под иными названиями, в частности оккультизм³⁴. Мистицизм в своих проявлениях у разных народов имеет общие черты. В частности, в области теории подчеркиваются возможность познания истины посредством интуитивного знания и единство рационального и иррационального, а в области практики — призыв оставить традиционную обрядность и обратиться к аскетизму. В результате человек сосредотачивается на своем внутреннем мире. По сути, мистицизм — это способ познания, основанный на внутреннем, не поддающемся описанию состоянии, когда возникает непосредственная связь с Абсолютом. В таком состоянии мистик может проникать в суть вещей, меняется его внутренний мир. Хотя оно неустойчиво и быстро проходит, однако мистик каждый раз чувствует, когда оно возвращается, а потому может постепенно закрепить его в себе. Он не может по своей воле управлять этим состоянием. Единственное, что ему доступно, — это помнить об этом. Причиной возникновения такого состояния может стать любая вещь: какое-то замечание, воспоминание, цвет или голос³⁵. В таком состоянии мистик считает себя центром вселенной, источником бытия и всего мироздания. Иными словами, это гармония и единство с бытийным миром, основанные на любви. Это интуитивное постижение носит естественный характер и не нуждается в посреднике.

Суфизм как совокупность интеллектуальных течений может иметь различные источники. Детальное сопоставление суфийских практик с мистическими практиками других народов показывает наличие большого сходства между ними³⁶. Европейские исследователи полагают, что корни исламского суфизма следует искать в зороастризме, индуизме, христианском монашеском аскетизме, философии неоплатонизма и даже в иудаизме³⁷. Однако настоящими источниками исламского суфизма (несмотря на его внешнее сходство с мистическими практиками других народов) являются ислам и Коран. Иными словами, если бы не было ислама и Корана, то все остальные факторы не смогли бы произвести такое яркое культурное явление. А сходство в структуре и внешних проявлениях мистических практик свидетельствует только о наличии у них общего источника.

В своих практических проявлениях религиозный мистицизм обладает рядом выдающихся черт. Чтобы достичь всеединства и высшей стадии человечности, мистик должен с чего-то начать и пройти определенные пути и этапы. Идущий по этому пути посвящает

³⁴ Зарринкуб. Ценность суфийского наследия. С. 9.

³⁵ Зарринкуб. Ценность суфийского наследия. С. 11.

³⁶ Гани. О творчестве, взглядах и жизни Хафиза. Т. 1. С. 9.

³⁷ Зарринкуб. Ценность суфийского наследия. С. 12—13.

себя определенным практикам и производит определенные действия, обычно сопряженные с молитвой, произнесением словесных формул, чтением Корана и укрощением плоти, о чем рассказывается в суфийских книгах, в частности в *Тазкират ал-аулийа* 'Аттара или в *Нафахат ал-унс* Джами. Этапы путник преодолевает под руководством совершенномудрого учителя, которого называют *шайх*, *пир* (старец), *мурад*, *пишва* (вождь), *хади* (направляющий), *имам*, *халифа*, *камил* (совершенный) и т. д. Идущий по суфийскому пути в руках своего наставника становится столь же безвольным, как мертвец, полностью подчиняясь его повелениям и указаниям. Учитель обычно обладает высокой нравственностью, обширными знаниями, умеет правильно себя вести и мудро говорить. С точки зрения суфизма совершенный человек в мире всегда один, а когда он покидает этот бренный мир, его место занимает кто-нибудь другой, чтобы мир не лишился своего сердца, ибо совершенный человек — это сердце и центр мира. Он знает всю истину мира такой, какова она есть. Он сведущ как в делах небесного, Горнего мира, так и в делах мира, данного в ощущениях. Ему известны загробный мир, субстанция и качества Бога. Сам учитель уже проходил этот путь духовного роста, на нем он отошел от бренного бытия и перешел в мир вечности.

Некоторые полагают, что подвижник сначала должен овладеть в религиозной школе наукой шариата, а уже затем отправляться в суфийский монастырь и становится последователем (*муридом*) какого-нибудь шайха, чтобы постигать науку духовного роста на этапах (*тарикат*) суфийского пути, а после этого изучить повествования о шайхах, чтобы познакомиться с их жизнью. На втором этапе путник должен отбросить книги и заняться трудом, который посчитает целесообразным избрать ему наставник³⁸. Роль наставника-шайха настолько важна, что даже говорили: «Одно мгновение общения с мудрецом стоит тысячи лет аскетических подвигов»³⁹. В суфийских книгах приводятся следующие суждения о шайхах: «Шайх похож на пророка тем, что одной стороной обращен к тварному миру и своему последователю, а другой — к Богу и Истине. У него богоподобная личность, в которой воплощаются качества и свет Божий. Он видит то же, что видели пророки. Он следует истине, обладает ею и является совершенным человеком»⁴⁰.

Суфизм и религиозный мистицизм используют свою особую систему понятий и образов, которые преимущественно были разработаны их основателями. В суфийских книгах встречаются не только такие известные термины и понятия, как «единобожие»

³⁸ *Насри*. Образ совершенного человека. С. 349.

³⁹ *Насафи*. Совершенный человек. С. 11.

⁴⁰ *Зарринкуб*. Ценность суфийского наследия. С. 90.

(*таухид*), «истина» (*хакикат*), «путь» (*тарикат*), «шариат», «идущий по пути постижения истины» (*салик*), «бренность» (*фана*), «вечность» (*бака*) и т. д., но и более широко понимаемые термины, которые мы не будем здесь приводить, чтобы не затягивать рассмотрение основной темы данной работы.

Трудно точно определить, когда именно зародился исламский суфизм, но можно предположить, что со II в. л. х./VIII в. он уже располагал довольно стройной организационной структурой. Так, первым, кто основал дарвишеский монастырь (*хангах*), был Абу Хашим Суфи, который как раз и жил во II в. л. х./VIII в. Монастырь находился в Рамалле (Палестина). С того времени суфии преимущественно собирались в монастырях, караван-сараях, *такийе* или *завийе*, где могли возносить молитвы (*зикр*) и уединяться. Во время такого сорокадневного поста и уединения они предавались зикру, повторяя его много раз. Обычно это сопровождалось особыми обрядами, а суфий повторял словесные формулы наподобие коранического выражения *аллаху ва хува*. В дарвишеских монастырях также устраивались общие встречи для проповеди, наставления и радения с пением и музыкой. Радения суфиев отличались от их остальных практик, ибо, по их мнению, они были необходимы для изгнания скуки и тоски. В Хорасане первым (в V в. л. х./XI в.) провел суфийские радения Абу Са'ид Аби ал-Хайр⁴¹. В то время как имам Мухаммад Газали (и многие другие 'уламы), основываясь на шариате, выступал против таких радений, другие, в частности Маулави, придавали им большое значение.

Суфийская община стала складываться в исламском мире с самого начала зарождения и распространения ислама. Хотя в первом столетии после появления ислама у суфиев не имелось своей упорядоченной организационной структуры, они утверждали, что страх Божий сподвиг их на то, чтобы полностью отдать себя во власть воли Божьей⁴². Иными словами, суфий — это тот же мусульманин, ощущающий себя рабом Божиим.

Во II в. л. х./VIII в. появились люди, которые вели особую, удивительную жизнь. Их поведение совершенно не соответствовало жизни других людей. Этой группе людей дали особое название, оно было связано с их шерстяными накидками (*суф*), — их стали называть суфиями. Обычно они жили в заброшенных удаленных местах и в пещерах. Во II в. л. х./VIII в. важнейшим принципом суфизма было абсолютное упование на Бога и надежда на Его милость на всех этапах

⁴¹ *Зарринкуб*. Ценность суфийского наследия. С. 94.

⁴² *Гани*. О творчестве, взглядах и жизни Хафиза. Т. 1. С. 17.

человеческой жизни⁴³. Двумя самыми известными суфиями II в. л. х./VIII в. были Хасан Басри (ум. в 110 г. л. х./728 г.), автор книги *Ри'ай-ат хукук Аллах*, ставшей, по-видимому, первым произведением суфийской литературы, а также Ибрахим Адхам (примерно 161 г. л. х./777 г.), история жизни которого напоминает жизнь Будды, ибо он тоже раскаялся в своей предыдущей жизни и присоединился к мистикам-аскетам. В том же веке жили и другие известные суфии, как то: Раби'а-йи 'Адвийа, Абу Хашим Суфи Куфи, наставник Суфийана Саури (161 г. л. х./777 г.), Шакик Балхи, известный ученик Ибрахима Адхама, также встречавшийся с имамом Мусой б. Джа'фаром (мир с ним!); Ма'руф Кархи, принявший ислам под руководством имама Ризы (мир с ним!), и Фазил 'Аййаз (187 г. л. х./803 г.), — последнему приписывается книга *Мисбах ал-шари'а*, написанная им в результате учебы у имама Садика (мир с ним!)⁴⁴.

В III в. л. х./IX в. появились известные, выдающиеся мистики, придавшие особый образ суфизму. Байазид Бистами (234 г. л. х./848 г.) проповедовал растворение в Боге и вечную жизнь в Боге. В его произведениях и изречениях говорится о трех сторонах бытия, а именно об эгоизме, скоротечности и идентичности⁴⁵. Крупные мистики считают его сторонником теории опьянения, что, впрочем, является очень субъективистской и ригористической точкой зрения. Ему приписывали грехи, которые в конечном итоге привели к объявлению его неверным.

Отметим и таких суфиев того времени, как Башар Хафи (226 г. л. х./840 г.), Сарри Сакати (примерно 245 г. л. х./859 г.), последний был преисполнен состраданием к людям и готов к самопожертвованию, а также Харис Мухасиб (243 г. л. х./857 г.), современник Ахмада Ханбала. Нельзя также не упомянуть среди суфиев той эпохи Джунайда Багдади (297 г. л. х./909 г.) и Халладжа (306 или 309 г. л. х./918 или 921 г.). Джунайд Багдади, получивший прозвание *саййид ал-та'ифа*, родом из Нехаванда. Он был известен своей умеренностью и даже не одевался, как другие суфии. Возглавлял суфийскую школу Багдада, почему и был прозван «шайх общины» (*шайх ал- та'ифа*). В своих произведениях он говорил о духовных путях, искренности, честности и поклонении Всевышнему. Его духовность определяется двумя полюсами — шариатом и тарикатом. Он был противником той точки зрения, что достижение истины делает устаревшим и ненужным шариат⁴⁶.

⁴³ Там же. С. 26.

⁴⁴ *Мутаххари*. Знакомство с исламскими науками. С. 100.

⁴⁵ *Корбен*. История исламской философии. С. 273.

⁴⁶ Там же. С. 274.

Самый большой скандал в истории суфийского мистицизма связан с личностью Хусайна б. Мансура Халладжа, который, видимо, был родом из пров. Фарс. В конечном итоге он был объявлен неверным за свои дерзкие и бескомпромиссные взгляды и повешен. Он стал образцом бесстрашия, мужества и свободомыслия в суфизме. С точки зрения исламских правоведов, причиной его казни стало знаменитое высказывание «Ана ал-Хакк» («Я — Истина») и претензии на божественность. Но суфии полагают, что он произносил такие слова в состоянии опьянения, когда не сознавал, чем пытаются его оправдать.

Кроме перечисленных выше лиц в III/IX в. жили и такие известные суфии, как Зу ал-нун Мисри (240 г. л. х./854 г.) и Сахл б. 'Абд Аллах (283 или 293 г. л. х./896 или 905 г.). В целом третье столетие было очень плодотворным с точки зрения появления выдающихся представителей суфизма. Тогда же в суфийский словарь вошли новые термины и понятия, как то: невнимание к общественному положению и внешнему виду суфия и использование знаменитой шерстяной накидки, аскетизм в качестве предварительной ступени к мистическому познанию, сокрытие исполнения молитвенных обрядов в некоторых ситуациях. Особый упор — на любовь, сердечную привязанность, опьянение и потерю рассудка, единства познающего и познаваемого, различение истины во всем и т. д.⁴⁷ Все это распространенные понятия в суфизме III в. л. х./IX в.

В IV в. л. х./X в. жили такие известные суфии, как Абу Бакр Шибли (примерно 334—344 гг. л. х./945—955 гг.), Абу 'Али Рудбари (322 г. л. х./934 г.), Абу Наср Сирадж Туси (378 г. л. х./988 г.), автор книги *ал-Лам'*, Абу ал-Фазл Сарахси (400 г. л. х./1009 г.), Абу 'Абд Аллах Рудбари (396 г. л. х./1005 г.) и Абу Талиб Макки (385 г. л. х./995 г.). Кроме упомянутой книги Сираджа *ал-Лам'* в этом столетии также была написана книга *Кувват ал-кулуб*, автором которой был Абу Талиб Макки.

В V в. л. х./XI в. жили следующие выдающиеся представители этого течения: шайх Абу ал-Хасан Харакани (425 г. л. х./1033 г.), Абу Са'ид Аби ал-Хайр (440 г. л. х./1048 г.), который был первым суфийским деятелем, слагавшим руба'и, а также являлся современником Абу 'Али Ибн Сины, Абу 'Али Даккак Нишабури, которого называли шайх Наухагар («шайх-плакальщик») (412 или 415 г. л. х./1021 или 1024 г.), Абу ал-Хасан 'Али б. 'Усман Хаджвири (470 г. л. х./1077 г.), хваджа 'Абд Аллах Ансари (481 г. л. х./1088 г.) — «гератский старец» (*пир-и Харат*), и имам Абу Хамид Мухаммад Газали (505 г. л. х./ 1111 г.). Из известных суфийских произведений V в. л. х./XI в. можно назвать такие как книга *Кашиф ал-махджуб* (*Открытие сокровенного*) Хаджвири, а также сочинения Ансари *Сад*

⁴⁷ Гани. О творчестве, взглядах и жизни Хафиза. Т. 1. С. 17.

майдан (Сто площадей) и *Маназил ал-са'ирин* (Остановки путников). Произведения Газали, о которых мы поговорим ниже, оказали удивительное по силе воздействие на общую направленность мистицизма и суфизма последующих столетий. Пятый век важен особенно тем, что суфии стали склоняться к тому, чтобы свои убеждения и мысли перенести на бумагу и сохранить их в письменном виде.

Худжат ал-ислам Абу Хамид Мухаммад б. Мухаммад Газали Туси был одним из крупнейших ученых шафиитского мазхаба, склонявшийся к суфизму. Исламские науки он постигал в Джорджане у имама Абу Насра 'Исма'или, затем вернулся в Тус, где приступил к изучению философии и догматической теологии у имам ал-харамайна Джувайни. В 485 г. л. х./1092 г. Низам ал-Мулк назначил его на пост преподавателя, проповедника и надзирателя в школе Низамийа в Багдаде, где он и проработал до 488 г. л. х./1095 г.⁴⁸ Говорят, что в результате внутреннего перелома, который произошел в нем в 484 г. л. х./1091 г., он отказался от всех постов и занятий, впал в сомнения и пустился на поиски истины⁴⁹. Умер в 505 г. л. х./1111 г. в Тусе, где и был похоронен⁵⁰.

Газали оставил порядка 70 книг и трактатов, важнейшие из которых перечислим ниже: книга *Ихйа 'улум ал-дин* (*Возрождение религиозных наук*) (на арабском языке), которая посвящена вопросам морали, религии и суфизма и состоит из четырех частей: *'Ибадат* (*Поклонение*), *'Адат* (*Обычаи*), *Махлакат* (*Опасности*) и *Мунджийат* (*Пути спасения*); *Ахлак ал-анвар*, *Афат ал-лисан*, *Асрар ал-анвар ал-илахийя* (*Тайны Божественных лучей*), *Адаб ал-суфийя* (*Обычаи суфиев*), *ал-Басит* (о второстепенных принципах шафиитского мазхаба), *Тахафат ал-фаласифа* (в осуждение взглядов философов), *Макасид ал-фаласифа* (*Цели философов*), *Рисалат ал-тайр* (*Трактат о птице*), *Фаза'их ал-батинийя*, *ал-Манхул*, *Мустазхари* (против секты батинитов), *ал-Мункиз мин ал-залал* (*Избавитель от заблуждения*). Самым известным его произведением на персидском языке является книга *Кимйа-йи са'адаат* (*Эликсир счастья*), в которой речь идет о нравственности (она была написана между 490 и 500 гг. л. х./1097—1106 гг.). Можно отметить также книгу *Насихат ал-мулук* (*Наставление царям*) и письма Газали на персидском языке. Его считают объединителем шариата и тариката, что особенно ярко прослеживается в его книге *Возрождение религиозных наук*. А в *Эликсире счастья* речь идет о познании души, Всевышнего, этого и загробного миров, а также о суннитских

⁴⁸ Ансари. Основы религиозного мистицизма и суфизма. С. 162.

⁴⁹ Зарринкуб. Побег из школы. С. 109.

⁵⁰ Саджжади. Основы исламского мистицизма и суфизма. С. 103.

воззрениях⁵¹. Газали оказал очень глубокое воздействие на исламский мистицизм. И в последующие столетия многие использовали композиционные и другие приемы Газали, а его влияние ярко проявляется в творчестве таких деятелей, как ‘Абд ал-Кадир Гилани (561 г. л. х./1165 г.), ‘Абд ал-Кахир б. ‘Абд Аллах б. Сухраварди (563 г. л. х./1167 г.), Шихаб ал-дин Абу Хафс ‘Умар б. Мухаммад Сухраварди (632 г. л. х./1234 г.) и ‘Изз ал-дин Махмуд б. ‘Али Кашани Натанзи (735 г. л. х./1334 г.)⁵².

Религиозный мистицизм VI в. л. х./XII в. продолжил традицию предыдущего столетия. Но в этом веке Сухраварди заложил основы философии озарения (ишрак), создав новую философскую школу на основе древнеиранской традиции, ислама и греческой философии. Одну из основных проблем для суфизма в этот период представляли фанатизм, отсутствие свободы мысли, мнения и слова⁵³, а особенностью его бытования является синтез с поэзией, начало которому в широком плане положили поэт Сана’и Газнави (545 г. л. х./1150 г.), а также ‘Аттар. В результате этих изменений в структуру иранской поэзии проникла суфийская терминология. Именно тогда в стихах стали использоваться такие термины, как «корчма» (*харабат*), «мистики» (*муган*), «вино для мистиков» (*май-йи муган*), «власяница» (*хирка*), «старец-суфий, одевающийся в голубую одежду» (*пир-и азраг-пуш*), «бедность» (*суфий, факр*) и т. д.

Впрочем, в ту эпоху жили и противники распространения суфизма. Так, Ибн ал-Джаузи (597 г. л. х./1200 г.) написал книгу *Таблис-и иблис* (*Проклятие сатане*), где резко выступил против суфизма, найдя в нем много недостатков⁵⁴. В том же столетии жил и один из самых ревностных мистиков — ‘Айн ал-Кузат Хамадани. Он был учеником и послушником Ахмада Газали, брата имама Мухаммада Газали. В 525 г. л. х./1131 г. за свое ревностное увлечение мистицизмом и смелые речи он был обвинен в ереси и казнен⁵⁵. За свою короткую 33-летнюю жизнь ‘Айн ал-Кузат написал несколько важных трудов. Из них мы узнаем интересные детали, касающиеся хорасанского мистицизма и малоизученного мистицизма горных районов Ирана, особенности мистического опыта и мистицизма опьянения и любви⁵⁶. Перечислим труды этого суфия: *Зубдат ал-хака’ик* (*Сливки истины*), *Шиква ал-гариб* (*Жалоба чужака*) — на арабском языке, трактат *Йазданишинахт* (*О богопознании*), *Лава’их* (*Скрижали*), *Тамхидат* (*Приготовление*),

⁵¹ Нафиси. Истоки суфизма в Иране. С. 108.

⁵² Саджжиди. Основы исламского мистицизма и суфизма. С. 4.

⁵³ Там же.

⁵⁴ Гани. О творчестве, взглядах и жизни Хафиза. Т. 2. С. 24.

⁵⁵ Майил Харави. Зеркальность. С. 38.

⁵⁶ Фаррманиш. Жизнь и творчество ‘Айн ал-Кузата. С. 83.

а также письма на персидском языке. Однако существуют определенные сомнения в правильности приписывания некоторых произведений этому автору⁵⁷. Ключевой мотив всех его произведений — это любовь. Для него любовь — это бытие, человек, жизнь, совершенство, одним словом, это величайший наставник, лучше которого невозможно найти. Ведь любовь — это то, без чего невозможно идти по Пути⁵⁸. Он полагал, что обезумевший от любви — самый совершенный и умный человек, ибо на самом деле любовь — это общий религиозный путь человека и Бога. По убеждению ‘Айн ал-Кузата, величайший секрет любви — в уподоблении, тогда как мир уподобления (соответствия идеальных образов) и есть сокрытый мир. На этой основе он прокомментировал и разъяснил такие закодированные понятия, как «могила» (*гур*), *Накир* и *Мункир*, «путь» (*сират*) и т. д.

Кроме этого суфийского деятеля можно отметить следующих мистиков того времени: поэт Сана’и и шайх Ахмад Джам, известный как Жинда Пил («Слон-оборванец»), который в 440 г. л. х./1048 г. родился в Намиге (Хорасан), а скончался в 536 г. л. х./1141 г. в Джаме. Он оставил после себя следующие произведения: *Мифтах ал-ниджат* (*Ключ к спасению*), трактат *Рисала-йи Самаркандийа*, *Кунуз ал-хикмат* (*Сокровища мудрости*), *Баххар ал-хакика*, *Раузат ал-музнийин* (*Сад грешников*), *Джаннат ал-муштакин* (*Рай страждущих*) и *Унс ал-та’ибин* (*Дружба кающихся*).

Еще один мистик того же века — ‘Абд ал-Кадир Гилани, который родился в 471 г. л. х./1078 г. в Гиляне, а умер в 560 или 561 г. л. х./1164 или 1165 г. в Багдаде. Он был известен по прозвищу «шайх Машрик» и «Гаус-и Гилани». До нас дошел интересный рассказ о его детстве, когда он вступил в схватку с разбойниками на пути в Багдад. Он творил чудеса, на которые указывают многие книги⁵⁹. Гилани был предводителем секты «кадирийа», причем Са’ди рассказывает о нем во второй части своего «Гулистана». Перу Гилани принадлежат следующие труды: *ал-Ганийа ли-талиб тарик ал-хакк*, *ал-Фатх ал-раббани* (62 проповеди), *Футух ал-гайб* (78 проповедей), *Йавакит ал-хикам*, *Фуйузат ал-раббанийа*, а также некоторые поэтические произведения.

В VI в. л. х./XII в. жил также такой мистик, как шайх Шаттах Рузбихани Бакли Ширази, который родился в 522 г. л. х./1128 г. в Феса⁶⁰. Он достиг совершенства в коранических науках, в толковании Корана, изучении хадисов, фикха и ‘ирфана и в течение порядка 50 лет проповедовал в старой соборной мечети Шираза. Написал порядка 60

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ ‘Айн ал-Кузат Хамадани. Тамхидат. С. 96—97.

⁵⁹ Саджжади. Основы исламского мистицизма и суфизма. С. 120.

⁶⁰ Бакли Ширази. Жасмин влюбленных: Предисловие. С. 124.

произведений, до нас дошло только 17. Самыми известными из них являются следующие: *‘Ара’ис ал-байан*, *Макнун ал-хадис*, *Хака’ик ал-ахбар*, *Шарх ал-шатахийат* и *‘Абхар ал-‘ашикин* (*Жасмин влюбленных*), а также стихи на персидском языке. Следует упомянуть и другого известного суфия VI в. л. х./XII в., показательная кончина которого получила особую известность. Это шайх Наджм ал-дин Кубра (шайх Валитараш, Таммат ал-Кубра), который погиб в 618 г. л. х./1221 г. во время монгольского нашествия. Маулави отразил смерть шайха в одной из своих газелей, а потом об этом же повествовал Джами в книге *Нафахат ал-унс*⁶¹. По имени этого шайха была названа и суфийская секта «кубравийа». Некоторые полагают, что отец Маулави был его учеником. В конце VI (XII) — начале VII (XIII) столетия жили и такие известные суфии, как знаменитый поэт ‘Аттар, Абу Хафс Сухраварди (539—632 гг. л. х./1144—1234 гг.), автор книги *‘Авариф ал-ма‘ариф*, Аухад ал-дин Кирмани (635 г. л. х./1237 г.), Ибн Фариз Мисри (632 г. л. х./1234 г.) и др.

В VI и VII вв. л. х./XII и XIII вв. жили и творили такие великие теоретики суфизма и исламского ‘ирфана, как Мухий ал-дин Ибн ‘Араби и Маулана Джалал ал-дин Руми. Ибн ‘Араби, полное имя которого Мухаммад б. Ахмад б. Ахмад ‘Абд Аллах Шайх ал-дин Абу Бакр ал-Та’и ал-Хатими ал-Андалуси (его также называли Мухий ал-дин и Шайх Акбар), родился в месяце рамазан 506 г. л. х./феврале 1113 г. в Мурсии. В юности ему приснился сон, полностью изменивший всю его жизнь. Он отправился в путешествие по городам Испании, а затем в качестве паломника прибыл в Фес (Марокко), где и написал свою книгу *Китаб ал-асра*. Оттуда отправился в Мекку и написал книгу *Футухат-и маккийя* (*Мекканские откровения*). В 609 г. л. х./1213 г. он вернулся в Конью, а в 627 г. л. х./1230 г. написал свой самый значительный труд, имеющий огромное значение для суфизма в исламском мире, а именно книгу *Фусус ал-хикам* (*Геммы мудрости*). Кроме этого он оставил после себя собрание стихотворений, известное как *Тарджуман ал-ашивак* (*Толкователь озарения*). Ибн ‘Араби скончался 28 раби‘ ал-сани 638 г. л. х./4 ноября 1241 г. в Дамаске.

Этому философу приписывали многочисленные произведения (иногда число их достигало 400, а иногда даже 846)⁶². Самые известные из них *Футухат-и маккийя* (*Мекканские откровения*) и *Фусус ал-хикам* (*Геммы мудрости*). *Мекканские откровения* состоят из 6 глав и 560 подразделов. *Геммы мудрости* включают в себя 27 глав — от Адама до пророка Мухаммада (да приветствует Аллах его и его род!). Составлены многочисленные комментарии на книгу *Геммы мудрости*, самым известным из которых являются труд самого Ибн ‘Араби под

⁶¹ Джами. Нафахат ал-унс... С. 423.

⁶² Фахри. История философии в исламском мире. С. 271.

названием *Мифтах ал-фусус* (*Ключ к Геммам*), а также работы Садр ал-дина Кунави, Тилимасани, Давуда Кайсари, ‘Абд ал-Раззака Кашани и Бабы Рукн ал-дина Ширази⁶³.

Религиозно-мистическое учение Ибн ‘Араби основано на определенном «единстве бытия», а отправной точкой его размышлений является понятие «логос»⁶⁴. По мнению Ибн ‘Араби, бытие каждого пророка сопряжено с истиной слова, тогда как каждое слово — это образ Божественной субстанции. Если бы у этой субстанции не было пророческого проявления, то природа бытия истины навсегда была бы сокрыта от нас. Так как любая истина возникает из этого бытия, оно является неразделимым, предвечным и неизменным. Поэтому единство Бога сокрыто и непознано, но Бог как Господь познается через отношения рабства человека к нему. В первом плане — единстве Бога — Бог является чистым светом, который ослепляет. Но во втором плане — Бог как Господь — Бог выступает как Творец, создающий тварей, а потому здесь имеют место множественность и различие⁶⁵.

Ибн ‘Араби так пишет о качествах Бога: «Господь только посредством своих качеств и образов обретает множественность. Если рассматривать Его в его субстанции, то Он — Истина. Если рассматривать Его с точки зрения проявившихся качеств, то он — Творение. Но эти антиномии единства и множества, начала и конца, древнего и нового, обязательного и возможного сущностно представляют собой только одну единую истину»⁶⁶. По его мнению, твари являются частью вечных образов, существующих в Божественном мире, которые он назвал «постоянные образы». Но Господь, который был сокрыт, захотел проявиться, для чего и создал тварей. Поэтому его связь с миром творения напоминает связь между зеркалом и отражением в нем, либо тень с отбрасывающей ее фигурой, либо множество с единым. Основным побудительным мотивом, подвигнувшим Бога на создание мира из ничего, является любовь, о чем говорится и в хадисах: «Я был сокрыт, но хотел стать познанным»⁶⁷.

Ибн ‘Араби рассматривает Адама в качестве образца первого человека и наивысшего воплощения или Божественного символа — совершенного человека. Именно совершенный человек обеспечивает

⁶³ *Атаи*. Научный сборник об Иране и исламе. Т. 5. С. 711; *Мусахиб*. Исламская энциклопедия. Т. 2. С. 1844.

⁶⁴ Логос — Божественное знание, а также обозначение Христа в христианской литературе.

⁶⁵ *Ибн ‘Араби*. Геммы мудрости. С. 47.

⁶⁶ *Фахри*. История философии в исламском мире. С. 271.

⁶⁷ *Ибн ‘Араби*. Геммы мудрости. С. 203.

выживание этого мира и представляет собой причину его бытия. По его мнению, духовный мир связан с внутренним миром любого сотворенного существа, тогда как земной мир имеет отношение к внешним проявлениям всякой твари. Иными словами, божественное заключено в сущности, а земное — в пространственном бытии. Так как в человеке достигает своего апогея воплощение истины, сам человек представляет собой микрокосм, сокращенный вариант бытийного мира. Воплощая в себе совершенства великого Божественного мира и Божественной сущности, человек становится наместником Бога на земле. По мнению философа, пророк Мухаммад был образцом совершенного человека, а потому в качестве самого совершенного Божественного воплощения соответствует «Божественному логосу», который и выражает истину Мухаммада. Эта истина указывает на его предвечную душу (или сущность) в качестве результата высшего и последнего воплощения Слова Божия, что с философской точки зрения можно истолковать как изначальный, или всеобщий, ум.

Простые люди и пророки — прямое воплощение этого ума, пророк Мухаммад — высшее воплощение, тогда как другие пророки — воплощения более низкого уровня. Именно истина Мухаммада составляет творческое начало, усилиями которого и был создан мир. Эта теория имеет сходство с шиитской идеей имамата, где имам считается наместником Бога на земле и полюсом всего творения⁶⁸. Только человеку доступно понимание Господа, ибо человек — это существо, в котором отразились все качества и совершенства Бога, с одной стороны, в качестве сущностной истины (Истина), с другой — в качестве воплощения этой истины в зримом мире (Творение), но в то же время он и ангел, так как обращен только к Богу и только Его полагает Высшей истиной⁶⁹.

Еще одной темой, которую рассматривал Ибн 'Араби, была тема души, оказавшая значительное влияние на литературу. Говорящая душа — дух — противопоставлена телу, а оно является временнымместилищем души. Между этими двумя понятиями нет сущностного соответствия. Душа — это простая сущность, которая управляет всеми животными силами в человеческом теле, поэтому она часть мира повеления и мира духа⁷⁰. На высшем уровне суфийского опыта душа постигает всеединство бытия, достигая седьмой степени духовного совершенства в суфизме. Она отходит не только от себя, но и от всего бренного мира, обращаясь лишь к Богу. На этой ступени душа

⁶⁸ Nicholson. *Studies in Islamic Mysticism*. С. 38.

⁶⁹ *Фахри*. История философии в исламском мире. С. 273.

⁷⁰ 'Affifi. *The mystical philosophy of Ibn al-'Arabi*. С. 123.

постигает абсолютное единство путем непосредственного чувственного восприятия. В том же VII (XIII) столетии взгляды Ибн ‘Араби оказали огромное влияние на Ибн Фариза (632 г. л. х./1235 г.), Маулави (672 г. л. х./ 1273 г.), Фахр ал-дина ‘Ираки (688 г. л. х./1289 г.). Философ оставил после себя ценнейшую сокровищницу религиозно-мистических понятий.

В истории исламского суфизма важное место по праву занимает Маулана Джалал ал-дин Балхи (604—672 гг. л. х./1207—1273 гг.). Он был сыном Баха Валада, известного по имени Султан ал-‘улама (Повелитель ученых), автора книги *Ма‘ариф*. Маулана — автор двух важнейших произведений, а именно *Маснави*, которое представляет собой курс обучения ‘ирфану, и сборника газелей под названием *Газалият-и Шамс* (*Газели Шамса*). В них выражены внутреннее горение и энтузиазм философа-мистика. Из других его произведений можно назвать *Фихи ма фихи*, *Макатиб* и *Маджалис-и саб‘а*.

Основу философской мысли Мауланы составляли исключительно Коран и хадисы. Даже там, где он не обращался к этим двум сакральным источникам, он никогда не прибегал к заимствованию мыслей и идей у философов, в частности последователей Аристотеля. Опираясь на айаты Корана, Маулана в *Маснави* проявил столь великолепное поэтическое искусство, что книга даже получила образное название «Коран на персидском языке». Точно так же, как Коран разделяют на общедоступный, специальный и высший Божественный планы, была построена и книга Маснави⁷¹. Основная часть айатов Корана, использованных в *Маснави*, носит характер пояснения религиозно-мистических устремлений, в частности можно отметить рассказ о пророках в этой книге⁷².

В произведениях Мауланы прослеживается идея единства бытия, схожая с аналогичными представлениями Ибн ‘Араби. Хотя и можно предположить, что Маулана не учился у Ибн ‘Араби и не полностью понимал его учение, тем не менее нам известно о том, что он встречался с Садр ал-дином Кунави (673 г. л. х./1274 г.), выдающимся комментатором трудов Ибн ‘Араби. Именно эти встречи и стали каналом передачи идей Ибн ‘Араби Маулане. Содержание этих встреч и бесед иллюстрирует Джами⁷³. Важнейшим в идее единства существования Ибн ‘Араби является утверждение о том, что главное — Истина бытия, которая и есть источник всего сотворенного. Маулана говорит об этом в следующих байтах:

⁷¹ Хума’и. Комментарий к Маснави Маулави. С. 50—51.

⁷² Пурнамдарийан. Рассказы о пророках в диване Шамса; Пурхалики Чатрудди. Словарь рассказов о пророках в Маснави; Фурузанфар. Хадисы в Маснави; Он же. Источники сказаний и притч Маснави.

⁷³ Джами. Нафахат ал-унс... С. 556.

Мы были разбросаны в пространстве, будучи одной сущностью,
Там мы были все без головы и без ног.

Он продолжает:

Когда образом стал тот чистый свет,
Возникло множество вещей, как тени от зубцов крепостной стены.

Множественность и ее воплощения говорят об истинном, субстанциальном бытии, что также напоминает нам взгляды Ибн ‘Араби. Разница религиозного мистицизма у Маулави и Ибн ‘Араби заключается в применяемой ими методологии. Если последний — приверженец теоретического мистицизма, изложенного философскими категориями и доказанного соответствующими аргументами, то Маулави больше склонялся к интуитивному и чувственному подходу⁷⁴. В его произведениях превалируют мотивы жалобы, разлуки и тоски. Это что-то вроде мистической ностальгии, которая красной нитью проходит через все его работы, особенно ярко проявляясь в начальных строках *Маснави* и составляя мировоззренческий стержень шести книг данного произведения. В конце шестой книги разлука и неожиданная, но бесконечная тоска переходят в растворение и уничтожение⁷⁵. Так как в произведениях Маулави особое значение имеет закодированный образ тростника, можно сделать вывод, что именно тростник передает это значение в изображении мистика, отрешившегося от себя, передавая «послание тростника» (*Най-нама*) в песне духовного воодушевления. Комментаторы с давних пор особое внимание уделяли комментированию начальных байтов *Маснави*, т. е. *Най-нама* (*Послание тростника*), и до нас дошли многие из этих комментариев⁷⁶.

Если говорить о влиянии и распространении суфизма в Иране, то в этом плане самыми важными являются VII и VIII столетия л. х./ XIII и XIV вв. Один из факторов, способствовавших привлечению внимания людей к великим суфийским шайхам и их попыткам утвердить религиозные верования, — монгольское нашествие начала VII в. л. х./XIII в., которое посеяло страх и неуверенность в сердцах людей и принесло с собой многочисленные несчастья⁷⁷. В конце VI (XII) — начале VII (XIII) в. в Иране имелись две крупные суфийские школы:

- 1) школа Кубравийа на востоке;
- 2) школа Сухравардийа на западе.

⁷⁴ Николсон. Комментарий к Маснави: Предисловие.

⁷⁵ Зарринкуб. Море в кувшине. С. 9.

⁷⁶ Замани Джа ‘фари. Най-нама: Предисловие.

⁷⁷ Сафа. История литературы в Иране. Т. 1. С. 165.

В мистицизме VII в. л. х./XIII в. наблюдаются не только яркая экспансивность и склонность к мистическому опьянению и экстазу, но и определенное философское направление, которое возникло исключительно для объяснения и обоснования суфийских воззрений. Хотя уже в VI в. л. х./XII в. ‘Айн ал-Кузат впервые приступил к такому философскому обоснованию суфизма, в VII в. л. х./XIII в. эта работа получила значительно большее распространение и развитие. Так, свои произведения посвятил этим вопросам шайх Наджм ал-дин Кубра (убит в 618 г. л. х./1221 г.). В VII в. л. х./XIII в. жил другой великий суфий — шайх Наджм ал-дин Рази по прозвищу «Наджм Дайа» (654 г. л. х./1256 г.), который учился у Маджд ал-дина Багдади, ученика Наджм ал-дина Кубра. В своей книге *Мирсад ал-‘ибад* он подробно рассказывает о начале творения, начале поиска пути, самом пути и его цели, о понятиях «влюбленный» и «возлюбленная» в суфийском понимании⁷⁸. Одновременно с ним в VII в. л. х./XIII в. Са‘д ал-дин ал-Хамави (650 г. л. х./1252 г.) пытался дискурсивно выразить суфийские взгляды и верования⁷⁹. Эта работа была продолжена в конце VII в./XIII в. Садр ал-дином Кунави, выдающимся комментатором трудов Ибн ‘Араби, а после него его учеником Фахр ал-дином Ибрахимом ‘Ираки (688 г. л. х./1289 г.).

Одна из важнейших особенностей религиозного мистицизма и суфизма VII в. л. х./XIII в. и начала VIII в. л. х./XIV в. — взаимосвязь между суфизмом и шиизмом. Из шиитских суфийских орденов можно отметить орден «шайхийа джурийа», состоявший из последователей шайха Халифы (726 г. л. х./1325 г.) и участвовавший в движении сарбидаров. Существовала также секта последователей Мир Кавам ал-дина ‘Абд Аллаха Мар‘аши Мазандарани (ок. 781 г. л. х./1379 г.), которая брала свое начало от ‘Али б. Хусайна (мир с ним!). Шиитами были и последователи шайха Сафи ал-дина Исхака Ардабили (735 г. л. х./1334 г.), ученика шайха Захида Гилани (700 г. л. х./1300 г.). Они имели большое влияние в Азербайджане⁸⁰. Из известных шайхов этих суфийских орденов можно отметить известного поэта Шаха Касима Анвара родом из Сараба (Тебриз). Родился он в 757 г. л. х./1356 г., а умер в 837 г. л. х./1433 г. в Джаме. Шах Касим — ученик шайха Садр ал-дина, сына шайха Сафи ал-дина, и по его приказу стал проповедовать в Гиляне, Казвине, Хорасане и даже некоторое время в Герате. Он имел особое пристрастие к стихам Хафиза и на своих молитвенных собраниях декламировал их⁸¹.

⁷⁸ Рази. Мирсад ал-‘ибад: Предисловие.

⁷⁹ Сафа. История литературы в Иране. Т. 1. С. 173—174.

⁸⁰ Сафа. История литературы в Иране. Т. 1. С. 173—174.

⁸¹ Зарринкуб. Изыскания в суфизме. Т. 2. С. 206.

В VIII в. л. х./XIV в. в Азербайджане появился выдающийся суфий, который кратким, афористичным языком говорил о многозначных суфийских понятиях. Это был шайх Махмуд Шабистари. Шайх Са'д ал-дин Махмуд б. Амин ал-дин б. Йахйа родился в конце VII в. л. х./XIII в., а умер в 719 (или 720, или 725) г. л. х./1319 (или 1320, или 1325) г., прожив в этом мире примерно 33 года. Его усыпальница находится в Шабестаре. Его перу принадлежат следующие труды: *Хакк ал-йакин*, *Мир'ат ал-мухаккикин*, перевод *Тарджума-йи Минхадж ал-'абидин* Газали, *Рисала-йи Шахид* (трактат Наблюдающий), *Са'адат-нама* и маснави *Гулишан-и раз* (Цветник тайны). *Гулишан-и раз* была написана в 717 г. л. х./1317 г. в ответ на вопросы амира Хусайни Хусайна Харави (718 г. л. х./1318 г.). Ответы были даны в 993 байтах, которые были собраны и составили книгу *Цветник тайны*. На нее написаны многочисленные комментарии. Шайх Махмуд Шабистари при написании этих работ находился под очевидным влиянием суфийской терминологии и понятийного аппарата Ибн 'Араби, Садр ал-дина Кунави, Фахр ал-дина 'Ираки, а также идей Газали, Ибн Сины и Аухад ал-дина Кирмани⁸².

Другим теоретиком суфизма VIII в. л. х./XIV в. является саййид Хайдар Амули, которого иногда просто называли «Суфий». Предположительно можно сказать, что он родился в 720 г. л. х./1320 г., а умер примерно в 787 г. л. х./1385 г. Он является автором таких значительных трудов, как комментарий к Корану (эта работа называется *Мухит ал-а'зам*), а также трактатов *Насс ал-нусус* и *Рисалат ал-'удум ал-'алийя* (Трактат о высших науках). Книга *Насс ал-нусус* представляет собой комментарий к *Геммам мудрости* Ибн 'Араби. Саййид Хайдар Амули первоначально достиг высоких степеней и состояния при дворе, но в результате внутреннего переворота, произошедшего в нем примерно в возрасте 30 лет, он отправился в хаджж. Некоторое время пробыл в Исфахане, а затем учился в Ираке у 'Али б. Кашани Хилли (755 г. л. х./1354 г.), одного из шиитских философов и теологов. Мир Хайдар комментировал и толковал вопросы намаза, поста, заката, хаджжа и джихада как истинный последователь суфизма. Он пытался доказать, что суфизм и шиизм обладают единой истиной. Поэтому работы Амули можно считать переломным моментом, после которого учение Ибн 'Араби превратилось в Иране в шиитский 'ирфан⁸³.

Са'ин ал-дин 'Али Турка (761—836 гг. л. х./1359—1432 гг.) был одним из известных суфиев VIII—IX вв. л. х./XIV—XV вв. и, как утверждают, связан с Шахом Касимом Анваром. Он написал трактат, в

⁸² Тамимдари. Религиозный мистицизм и литература при Сафавидах. С. 309—311.

⁸³ Зарринкуб. Изыскания в суфизме. Т. 2. С. 141.

котором прокомментировал касиду Ибн Фариза, что свидетельствует о его склонности к учению Ибн 'Араби.

В IX в. л. х./XV в. религиозный мистицизм ('ирфан) вышел из состояния чисто теоретического, особого учения, примкнув к другим философским течениям и группам. В IX—X вв. л. х./XV—XVI вв. философы и теологи в большей степени работали над религиозно-мистическими понятиями, в результате чего возникла синтетическая школа Муллы Садры.

В иранском 'ирфани следует отметить и значительную роль Джами, который работал над изучением и распространением мыслей и идей Ибн 'Араби. Нур ал-дин 'Абд ал-Рахман Джами родился в 817 г. л. х./1414 г. в Харджирджаме, а скончался в 898 г. л. х./1492 г. Он не только был выдающимся поэтом, но и замечательным толкователем и комментатором идей Ибн 'Араби и Ибн Фариза. Его трактат *Рисала-йи Лавами* ('Сияние) по стилю являл собой комментарий к касиде Ибн Фариза. Кроме того, он написал трактат *Накд ал-нусус*, посвященный разъяснению целей и задач, которые ставил в своих работах Ибн 'Араби (он был написан в 863 г. л. х./1458 г.).

3. ШКОЛА ИСЛАМСКОЙ ТЕОЛОГИИ

Сталкиваясь с другими культурами и религиозными традициями (древнеиранской, иудейской, христианской и т. д.), исламская цивилизация стала испытывать потребность в рациональном обосновании своего учения, что только и могло укрепить набожность и религиозные воззрения мусульманских масс. Исламские теологи начали работать над вопросами детерминизма и воли, единобожия, нового и старого, возможности боговидения и т. д. В зависимости от метода, избираемого ими при ответах на поставленные вопросы, они делились на различные группы. В них можно наблюдать два основных метода исследования и обоснования своих взглядов: опора на традицию (предание, хадисы и т. д.) и использование рационалистического дискурсивного метода. Количество сект и течений достигало иногда семидесяти⁸⁴. Среди них можно выделить кадирийя, карамийя, джахамийя, хариджиты, шииты, ханафиты, му'тазилиты, аш'ариты и т. д. В Иране наибольшее распространение получили такие течения, как шииты, му'тазилиты и аш'ариты. Иранские поэты и писатели также испытали на себе влияние в основном именно этих религиозных течений.

⁸⁴ Рашид. Философия от начала истории. Т. 1. С. 101.

3.1. Шиизм

Шиитами называют тех, кто считает имама ‘Али (мир с ним!) преемником и непосредственным предводителем-имамом мусульман после кончины Пророка ислама (да благословит Аллах его и его род!). С самых первых периодов исламской истории шииты активно проявляли себя. Анри Корбен выделяет четыре основных периода в истории развития и формирования этого религиозного течения⁸⁵.

Первый период охватывает время непорочных имамов, их соратников и последователей. Он продолжался до сокрытия двенадцатого имама в 329 г. л. х./941 г. Из известных шиитских деятелей этого периода можно отметить таких как Хишам б. Хикам, Сахаби (шестой имам), большой знаток традиции и хадисов Йа‘куб Кулайни, а также Абу Джа‘фар Куми (290 г. л. х./903 г.) — один из соратников одиннадцатого имама.

Второй период начался после сокрытия двенадцатого имама в 329 г. л. х./941 г. и продолжался до времени Насира Туси (672 г. л. х./1273 г.). В этот 350-летний период были составлены шиитские хадисы, а также жили и работали такие известные теологи, как Ибн Бабуя Куми (381 г. л. х./991 г.), шайх Муфид (413 г. л. х./1022 г.), Мухаммад б. Хасан Туси (460 г. л. х./1068 г.), Кутб ал-дин Са‘ид Раванди (573 г. л. х./1177 г.), Муртаза ‘Илм ал-Худа (436 г. л. х./1044 г.), саййид Шариф Рази и Фазл Табриси (548 г. или 552 г. л. х./1153 или 1157 г.), Ибн Шахрашуб (588 г. л. х./1192 г.) и саййид Рази ‘Али б. Тавус (664 г. л. х./1265 г.).

Эти крупные деятели создали значимые произведения в области имамоведения и усовершенствовали рационально-логический дискурсивный метод, что особенно проявилось в трудах Насира Туси.

Третий период начинается с периода Насира Туси (597—672 гг. л. х./1200—1273 гг.) и продолжается до иранского возрождения при Сафавидах, появления исфаханской школы и творческой деятельности Мир Дамада (1041 г. л. х./1631 г.) и его учеников.

В этот период шиитская мысль, с одной стороны, находилась под воздействием идей Ибн ‘Араби, а с другой — испытывала влияние последователей Наджм ал-дина Кубра. Пересечение этих двух течений в шиитской теологии способствовало скачкообразному развитию данной отрасли знания. Были предприняты серьезные попытки синтезировать шиизм и суфизм. Особо здесь следует выделить таких мыслителей, как Са‘д ал-дин Хамавийа (650 г. л. х./1252 г.), Мир Хайдар Амули, ‘Ала ал-Даула Симнани, Шах Ни‘мат Аллах Вали и Са‘ин ал-дин Турка.

⁸⁵ Корбен. История исламской философии. С. 53—56.

Четвертый период в развитии шиитского течения начинается при Мулле Садре. В этот период получила прочное основание неразделимая связь между верой, мистицизмом и философским рациональным подходом, что было сопряжено с углубленным пониманием сокровенного смысла Божественного откровения. Эти вопросы получили отражение в трудах Муллы Садры, ‘алламы Маджлиси и шайха Ахмада Ихса’и. Придавая особое значение рациональным, научным методам познания, шиитские богословы и ученые-имамиты стали вводить в сферу исламского мышления разнообразные теологические вопросы. Особая роль здесь принадлежит имамитскому и ‘исма‘илитскому шиизму⁸⁶. ‘Исма‘илиты верили в то, что имамом был ‘Исма‘ил, старший сын имама Джа‘фара Садика (мир с ним!), отрицая тем самым наделение полномочиями имама седьмого шиитского имама Мусы б. Джа‘фара (мир с ним!). ‘Исма‘ил погиб при жизни своего великого отца, но в его смерти стали сомневаться и сомневаются до сих пор. Некоторые из его преданных соратников продолжали думать, что он жив. После кончины имама Джа‘фара Садика эти люди разделились на две группы. Одни из них смирились с тем, что ‘Исма‘ил умер, признав имамом сына ‘Исма‘ила — Мухаммада, другие же продолжали верить, что ‘Исма‘ил жив. В настоящее время исмаилизмом называется такое течение, последователи которого полагают, что после смерти ‘Исма‘ила имамат продолжается в его сыне до конца времен. Сторонников имамата Мухаммада, сына ‘Исма‘ила, называют ‘аммариты, а тех, кто отрицает смерть ‘Исма‘ила, — мубаракиты⁸⁷.

‘Исма‘илиты постепенно создали свои организационные и политические структуры, а в 296 г. л. х./909 г. им удалось создать свой халифат в Египте и основать Фатимидскую династию, которая просуществовала до 567 г. л. х./1171 г. В своем призыве к вере (*да‘ват*) они проходят определенные этапы, причем на одном из высших этапов получают титул «худжжат». Среди проповедников ‘исма‘илизма в Иране можно назвать поэта Насир-и Хусрау, который обладал указанным титулом. ‘Исма‘илиты были склонны к сокровенному, а также придавали большое значение работе по толкованию аятов Корана и хадисов. По мнению приверженцев этого течения, необходимой подготовкой для толкования священных текстов обладает только имам. Они признавали рационалистические, философские толкования, опираясь на взгляды древнегреческих философов.

⁸⁶ Зайн ‘Амили. Шиизм в истории: Предисловие.

⁸⁷ *ал-Шахристани*. Народы и секты. Т. 1. С. 13.

3.2. Му‘тазилиты

Движение му‘тазилитов зародилось в первой половине II в. л. х./VIII в. в Басре. Его основоположником стал Васил б. ‘Ата (131 г. л. х./748 г.), один из учеников Хасана Басри, который в свою очередь участвовал в создании кадаритской секты. Васил первоначально придерживался кадаритских взглядов, но затем выступил против своего учителя и основал новую секту вместе с ‘Амром б. ‘Убайдом (142 г. л. х./759 г.)⁸⁸. Видимо, свое название она получила под влиянием учения наставника, которое было известно как *му‘тазила*, или *мактаб-и и‘тизал* — «школа удаления». В этом движении насчитывается 12 сект. В основном они были сосредоточены в Куфе под руководством Васила б. ‘Ата и в Багдаде под руководством Башара б. Му‘тамира и его соратников. Можно выделить пять основных принципов му‘тазилитской догматики:

1) единобожие (*таухид*). Это основной догмат как всего ислама, так и му‘тазилизма. Сторонники этого учения считали, что Бог един и нет ничего, подобного Ему. Такое понимание монотеизма привело му‘тазилитов к отрицанию Божественных качеств (атрибутов), провозглашению сотворенности Корана и отрицанию любой возможности узреть Бога;

2) справедливость воздаяния (*‘ادل*), что подразумевает наличие у человека воли и ответственности, ибо в противном случае наказание и поощрение человека в загробной жизни теряют всякий смысл;

3) обетование (*ва‘да ва ва‘ид*), что подразумевает наличие воли и Божественного воздаяния, которое основано на том, что правому дается обещание, а неверному — грозное предупреждение, поэтому человек несет ответственность за свои поступки;

4) положение между двух ступеней *манзалат байн ал-манзала-тайн*: му‘тазилиты полагают, что большой грех находится на ступени, расположенной между верой и неверием (*куфр*), а потому совершивший большой грех не считается неверным (*кафиром*);

5) призыв к дозволенному и предупреждение от недозволенного (*амр ба ма‘руф ва нахй аз мункар*), что предполагает воплощение в общественной деятельности принципов воздаяния и свободы воли⁸⁹.

С му‘тазилитской точки зрения качества Бога соответствуют его сущности, и Он необходимым образом обладает знанием своей сущности⁹⁰. Коран — вновь появившееся, сотворенное явление. Они также полагают, что разум может отличить добро от зла. Среди поэтов,

⁸⁸ *Рашиад*. Философия от начала истории. Т. 1. С. 108.

⁸⁹ *Корбен*. История исламской философии. С. 156—159.

⁹⁰ *ал-Шахристани*. Народы и секты. Т. 1. С. 58.

возможно, только Фирдауси придерживался му'тазилитских взглядов о невозможности увидеть Бога.

3.3. Аш'ариты

Аш'ариты (другое название — аша'ира) появились в III в. л. х./IX в. по мере постепенного ослабления влияния му'тазилитской школы. Новое течение получило свое название в честь его основателя Абу ал-Хасана 'Али б. 'Исма'ила Аш'ари (260—330 гг. л. х./874—942 гг.). Он жил в Басре и являлся учеником крупного му'тазилита Абу 'Али Джаба'и. Его разногласия с му'тазилитами касались таких принципиальных вопросов, как Бог и Его трансцендентная сущность, сомнений в причинно-следственной связи рабства человека перед Богом. Это течение относилось преимущественно к суннитской ветви ислама, и с самого своего появления было подвергнуто критике со стороны своих противников и оппонентов, в особенности му'тазилитов. Но Аш'ари заявил, что основным принципом его школы является следование Книге и сунне, подчеркнув, что его взгляды не отличаются от взглядов Ахмада Ханбала⁹¹. Из известных представителей этого течения можно назвать Абу Хамида Исфарайни (406 г. л. х./1015 г.) и Абу Бакра Баклани (403 г. л. х./1012 г.).

Аш'аритское учение в целом противопоставлялось рационально-дискурсивным методам му'тазилитов. Аш'ариты заявляли, что абсолютный авторитет разума не только защищает религию, но и во многих случаях может служить причиной уничтожения веры. Коран постоянно подчеркивает принцип веры в неведанное (сокровенное), что, собственно, и составляет ее основу. А посему сокровенное стоит выше, чем логический довод⁹². В литературе приводятся многочисленные примеры разногласий между аш'аритами и му'тазилитами, мы же ограничимся упоминанием основных из них.

1) Аш'ариты говорят, что добро и зло — дело всех созданных Богом тварей и у раба Божия нет здесь своего воления. Му'тазилиты же заявляют, что Господь — источник благих дел, тогда как зло творится исключительно тварями, в частности людьми.

2) Аш'ариты: основой веры является убеждение в сердце, тогда как речь и действие имеют второстепенное значение. Му'тазилиты же устанавливают три основы веры: убеждение в сердце, речь и действие согласно установлениям.

3) Аш'ариты: качества Бога существуют сами по себе, неизменны и трансцендентальны. Му'тазилиты: качества Бога полностью совпадают с его субстанцией.

⁹¹ Сафа. История литературы в Иране. С. 277.

⁹² Корбен. История исламской философии. С. 163.

4) Аш‘ариты отрицают рациональное различие добра и зла, а му‘тазилиты его признают.

5) Аш‘ариты полагают, что Бога можно увидеть в день Страшного суда и воскресения из мертвых, тогда как му‘тазилиты отвергают такую возможность.

6) Аш‘ариты не признают теорию «нахождения великого греха между верой и неверием (*куфром*)».

7) Аш‘ариты отрицают вечность в огне, а му‘тазилиты ее признают.

8) В политике аш‘ариты выступают за избрание имама народом, а му‘тазилиты говорят о том, что имам определяется писанием и волей людей.

9) Аш‘ариты считают Слово Божие (Коран) субстанциально несотворенным, но древним чудом, тогда как му‘тазилиты считают Слово Божие сотворенным.

10) Аш‘ариты: вера и покорность даются человеку от Бога, а грех и неверие возникают по попущению Божию.

Кратко описанные выше три течения заложили основы религиозной философии. Иранские поэты придерживались преимущественно одного из этих трех идеологических направлений. Первым шиитским поэтом был Киса‘и, Фирдауси — шиитско-му‘тазилитский поэт, а Насир-и Хусрау — ‘исма‘илит. Нужно сказать, что шииты и му‘тазилиты, применяя дискурсивный метод, во многих случаях приходили к схожим выводам. Поэты, жившие во время расцвета индийского стиля и в эпоху Возвращения (Базгашт), были последователями шиизма. Те же, чья жизнь совпала с господством хорасанского и иракского стилей, обычно были аш‘аритами и суннитами. Это особенно касается поэтов-суфиев, ставших звездами на сияющем небосклоне истории персидской литературы.

4. СИНТЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ШКОЛА САДРЫ

Картина философской мысли Ирана значительно изменилась в первой половине XI в. л. х./XVII в., когда на арену вышел Мулла Садр. В его эпоху возник синтез рациональной перипатетической философии, достигшей своего апогея в IV в. л. х./X в. в творениях Ибн Сины, философии озарения, достигшей высшей стадии своего развития при убитом в VI в. л. х./XII в. шайхе Шихабе, а также философии интуитивного мистицизма Ибн ‘Араби, Маулави, Газали и др. Здесь же мы находим след различных философско-теологических взглядов, бытовавших в предшествующие эпохи. Все эти течения с появлением Муллы Садры определенным образом синтезируются и встают на общую стезю философского развития. Трудно переоценить огромное значение трудов этого философа по структуризации и

синтезу идей и воззрений различных школ и течений, а также разработке выдающихся оригинальных теорий.

Садр ал-дин Мухаммад б. Ибрахим б. Йахйа Ширази Кавами, или Садр ал-Мута'ллихин, или Мулла Садра был крупнейшим философом, родившимся в XI в. л. х./XVII в. К сожалению, большинство его биографов не владели точной информацией о его жизни и не смогли донести до нас ее подробностей. То немного, что мы знаем о его жизни, можно свести к следующему.

Он родился примерно в 982 г л. х./1574 г. в Ширазе. Его отец принадлежал к местной знати, был богатым и влиятельным человеком и даже членом провинциального правительства. Он очень серьезно занимался воспитанием своего сына. После смерти отца Садра покинул Шираз и переехал в Исфахан для продолжения образования, для чего поступил в ученики к шайху Баха'и (ум. в 1031 г. л. х./1621 г.) и стал изучать науки о преданиях. После этого он учился у саййида Дамада, или Мир Дамада (1041 г. л. х./1361 г.), прозванного учениками «третий учитель» (*му'аллим-и салис*). Здесь Садра изучал философию и теологию. Некоторое время он учился философии у Мира Финдириски, какое-то время провел в Куме, но вследствие обвинений в безбожии со стороны начетчиков от религии, видевших в ней только внешнюю сторону и не вникавших более глубоко, удалился от всех и стал жить в добровольной изоляции. Именно смелые теории и новое слово в философии послужили поводом для таких обвинений. Непосредственной причиной враждебного отношения к нему богословов того времени послужило то, что он поддерживал теорию единства бытия Ибн 'Араби, говорил о любви к прекрасному, отрицал телесное существование в загробном мире в трактовке религиозных деятелей той эпохи, отрицал вечность адских мук и разделение рая на части⁹³.

Мы точно не знаем, сколько лет продлилось его добровольное затворничество. Видимо, этот период составил 9—11 лет, но он имел огромное значение для развития его философских взглядов. В нем возникла тяга к суфизму и религиозному мистицизму. И сам он в предисловии к книге *ал-Асфар ал-арба'а (Четыре странствия)*⁹⁴ писал: «Мне были открыты тайны, которые невозможно было понять умом». После своего добровольного изгнания Садра по приказу шаха 'Аббаса II возвращается в Шираз и становится преподавателем философии в школе Аллаха Варди-хана. Он семь раз совершал

⁹³ Халаби. История философии в Иране и в исламском мире. С. 480—481.

⁹⁴ Ибрахими Динани. Мысль и созерцание в философии Сухраварди. С. 2.

паломничество в Мекку и во время седьмого хаджжа скончался около Басры в 1050 г. л. х./ 1640 г.⁹⁵.

Перу Муллы Садры принадлежат более сорока произведений, причем все они, кроме трактата *Са асл* (*Три принципа*), написаны на арабском языке. Книга *ал-Асфар ал-арба'а* (*Четыре странствия*), которую в Иране называют *Асфар* (*Странствия*), стала самым известным трудом Муллы Садры по трансцендентной философии. Впервые она была издана в четырех томах, и к ней были написаны многочисленные комментарии, самыми полезными из которых можно признать девять⁹⁶. Наиболее известным комментатором этой книги является хаджи Мулла Хади Сабзавари (1288 г. л. х./1871 г.), автор книги *ал-Манзума* (*Поэма*).

Мулла Садра в своих *Четырех странствиях* рассматривает четыре темы: общие вопросы, природа, теология и душа. Некоторые полагают, что эта книга была написана до 1025 г. л. х./1616 г.

Книга *ал-Мабда ва ал-ма'ад* (*Начало и возвращение*), посвященная Божественности и загробной жизни, написана в стиле *Четырех странствий*. Трактат *ал-Шавахид ал-рубубийа* (*Свидетельства Господствия*) некоторые считают его последним трудом. Книги *Маши'ур* и *ал-Хикма ал-'аршийа* (*Престольная мудрость*) написаны в стиле религиозного мистицизма. Им написаны также *Шарх-и усул-и Кафи* — комментарий к своду хадисов Кафи до хадиса 499, книга *Каср ал-аснам ал-джахилийат*, посвященная вопросу неверия среди суфиев. Садра является автором *Тафсир ал-Кур'ан ал-карим* (*Комментария к Корану*) (суры *ал-Фатиха* (*Открывающая*), *ал-Бакара* (*Корова*), аята *ал-Курси*, *ал-Ваки'а*, *ал-Хадид*, *ал-Джам'а*, *ал-Тарик*, *ал-Залзала*, *ал-Азха*). Перечисленные выше труды представляют собой только часть того, что вышло из-под пера рассматриваемого автора и получило наибольшую известность. Полный перечень его трудов помещен в специальной исследовательской литературе⁹⁷.

Философия Садры носит очень широкий характер. Его идеи окрашены как мистицизмом и ишракизмом, так и перипатетической философией. Свои интуитивные откровения он ставит на почву философской аргументации. Основными, стержневыми идеями в его философствовании являются «единство бытия» и «субстанциальное движение». Из этого не следует делать вывод о том, что он не выдвигал других философских концепций. Просто эти две идеи, очевидно, превалируют в его трудах. Идею «единство бытия», разработанную суфиями и мистиками, он заимствовал, вероятно, из

⁹⁵ Сафа. История литературы в Иране. Т. 5. С. 321.

⁹⁶ Тихрани. Ал-зари'а... Т. 5. С. 215.

⁹⁷ Там же.

трудов Ибн ‘Араби. Отметим, что в X—XI вв. л. х./XVI—XVII вв., когда законнические представления доминировали над попытками познать сокровенное, выдвижение таких теорий неизменно вело к обвинению в манихейской ереси. По мнению Садр ал-дина, множественность бытия — это истина, которая противопоставляется словесной аллегории, тогда как единство бытия образует антиномию с мистической аллгорией. Поэтому применение термина «бытие» в отношении *ма сива аллах* — это мистическая аллегория, а не словесная. Иными словами, истинное бытие в силу своей субстанции проявляется во всем, предопределяя проявление других феноменов. Именно посредством его проявляется сущность вещей, и все для Него, с Ним и от Него⁹⁸.

Хотя речения Садр ал-дина напоминают во многом то, что говорили религиозные мистики, это не следует толковать в рамках понятий проникновения (*осмоса*) и единства. Ведь Садр ал-дин полагал, что потенции являются всего лишь абстрактными понятиями, далекими от действительности. С другой стороны, осмос способствует появлению двойственности в основе бытия. По его мнению, множественность вещей отражается в множественности их проявлений и установлений существования. В книге *Четыре странствия* Садр ал-дин, принимая единство бытия, заявляет и о его множественности, что можно назвать «единством во многом и многим в единстве». Ведь если поставить на солнце зеркало или тщательно отполированные поверхности предметов, то нам покажется, что отраженный в них свет не один, но если мы присмотримся более внимательно, то у нас не останется сомнения в единстве этого света.

Идея субстанциального движения сопрягается с метафизическим подходом философа к вопросам бытия. Сущность движения заключается в актуализации потенциального. Восточные перипатетики вслед за Аристотелем ограничили движение пятью из десяти категорий: количеством, качеством, местом, положением и субстанцией. При этом движение в субстанции (субстанциальное движение) понималось ими исключительно как возникновение и гибель последней. Проанализировав четыре акцидентальных движения (т. е. движение в количестве, качестве, месте и положении), Садра заключает, что все они не что иное, как проявления и аспекты субстанциального движения. Это изменение носит эволюционный характер. Так, другая материя — это уже не та же осязаемая материя. Она проходит бесконечное количество превращений — от грубого тела до тонкого, завершая свой путь на стадии Божественного, духовного тела⁹⁹. Как уже говорилось выше, последователи

⁹⁸ Халаби. История философии в Иране и в исламском мире. С. 492.

⁹⁹ Шайган. Анри Корбен. С. 244.

Аристотеля рассматривали движение в категориях количества, качества, установления и уничтожения¹⁰⁰. Эти четыре понятия входили в систему девяти акциденций. Из этого становится ясно, что они не принимали движение в субстанции, полагая ее постоянной и неизменной, являющейся местом этих движений в вечности. Впрочем, данный вопрос дискутировался в Древней Греции с самого момента зарождения там философии. В частности, им интересовался Демокрит, живший в пятом столетии до н. э., причем, как утверждают, он воспринял эти идеи у своего наставника Левсиппа¹⁰¹. Ибн Сина изложил свои возражения против принципа субстанциального движения в книге *Фунун-и сама'-и таби'и*. По мнению Муллы Садры, это движение — вид эволюции, которая не ведет к уничтожению прежней формы явления. Он говорил, что на каждый покров есть еще другой покров, тогда как последователи Аристотеля утверждали, что при таком развитии происходит полное снятие покровов (и изменение формы). Принятие идеи субстанциального движения в философской концепции Муллы Садры проявилось в трех нижеперечисленных теориях.

1) Мир — это временное образование (создан во времени). Мулла Садра выражает сомнение в истинности взглядов Аристотеля и Ибн Сины, которые рассматривали мир в качестве субстанциального феномена. Он подчеркивал, что природа в рамках субстанциального движения постоянно находится в обновлении, причем, согласно перипатетикам, отсюда вытекает обновление не только ее следствий (проявлений), но и самой субстанции. Так как оно происходит во времени, в каждое мгновение мир несколько раз обновляется, образуясь заново во времени¹⁰².

2) Душа на начальном этапе носит телесный характер, а затем обретает духовность. По мнению последователей Аристотеля, после смерти уже нет таких понятий, как «ты» и «я», ибо души сливаются в единую душу (дух), или действенный разум, а отдельная личность исчезает. Этому же мнению придерживались Ибн Рушд и Фараби, тогда как Ибн Туфайль, Платон и Ибн Сина полагали, что и после смерти личность сохраняется. Мулла Садра же высказал удивительную идею: вначале душа материальна, а потом, постепенно, в рамках движения субстанции она освобождается и не умирает, а сохраняется навсегда. Поэтому он рассматривает душу как «телесное вначале и духовное в вечности»¹⁰³.

¹⁰⁰ Халаби. История философии в Иране и в исламском мире. С. 493.

¹⁰¹ Рашад. Философия от начала истории. Т. 1. С. 196.

¹⁰² Халаби. История философии в Иране и в исламском мире. С. 496.

¹⁰³ Там же. С. 497.

3) Отстраненность силы воображения от материи — эта сила не умирает вместе со смертью человека. Эту теорию развил хаджжи Мулла Хади Сабзавари в своей *ал-Манзума*¹⁰⁴. Садр ал-дин полагал, что идея движения является субстанциальным качеством тел, что противоречит взглядам предшествовавших ему философов, которые считали, что тела находятся в покое и получают импульс к движению только в результате воздействия Божественной субстанции. Но Мулла Садр полагал, что движение тел обусловлено происходящими внутри них процессами, они и обуславливают их движение навстречу друг другу. Это означает, что Бог создал движение одновременно с телом, а не неподвижное тело вначале, которому затем была придана активность¹⁰⁵.

Заслуживает внимания также выдающаяся теория этого философа, доказывающая существование Бога. Его аргумент в этом плане условно называется «доказательство верных». Он пришел к нему, исследовав все другие аргументы в области богопознания. В данном аргументе имеется несколько ступеней доказательства, которые ярко демонстрируют направление и образ мысли философа. Первая ступень — доказательство бытия. На второй ступени доказывается его сущностный, субстанциальный характер, на третьей ступени — что истина бытия едина, и на четвертой речь идет о том, что истина необходима, а не акцидентна, ведь вне истины нет «другого», от которого зависела бы истина бытия¹⁰⁶.

Источником рассуждений и мыслей Муллы Садры являются в основном книги его предшественников. Он активно пользовался трудами религиозных философов, греческих мыслителей, мистиков, суфиев и таких иранских философов, как Ибн Сина и шайх Ишрак. Идеи Муллы Садры приобрели большую популярность после его смерти. Он был руководителем философской школы, которая получила название «исфаханская школа» и стала кульминацией развития исламской философии в Иране и Божественного любомудрия во всем исламском мире.

При Сафавидах (одновременно с правлением Тимуридов в Индии) комбинативная философия оказала большое влияние на все виды искусства того времени. Индоиранский стиль в философском плане основывался в значительной степени на божественной традиции шаха Акбара Тимури (949—1014 гг. л. х./1542—1605 гг.), на индо-исламском синтезе, предложенном принцем Мухаммадом

¹⁰⁴ Там же. С. 287.

¹⁰⁵ Халаби. История философии в Иране и в исламском мире. С. 498.

¹⁰⁶ Мутаххари. Рифмованный комментарий. Т. 2. С. 152.

Дарашукухом, а также на философии Садр ал-дина Ширази (Муллы Садры). Поэты этого направления попытались установить неразрывную связь между небом и землей, религией и миром, старыми и новыми литературными стилями, а также между телесной и духовной любовью.

5. ФИЛОСОФСКИЕ ШКОЛЫ НОВОГО ВРЕМЕНИ И СОВРЕМЕННОЙ ЭПОХИ

После европейского Возрождения, особенно в XVII в. и далее, в результате перевода произведений иранских и индийских поэтов и писателей стало наблюдаться значительное влияние восточной литературы на стили и школы европейской словесности. Европейская литература испытала глубокое воздействие переводов *Калилы и Димны*, сказок *Тысячи и одной ночи*, произведений 'Аттара Нишабури (540—618 гг. л. х./1145—1221 гг.), Са'ди, Хафиза и Маулави. Исследования и переводы Сильвестра Дюсасси (1758—1838), Анкеля Дюпруна (1754—1771), Лафонтена и Виктора Гюго (1802—1885) показали, насколько романтизм находился под влиянием иракского (мистико-суфийского) стиля иранской и индийской литературы. Впрочем, до сих пор не имеется полного и всеобъемлющего исследования о влиянии иранской и индийской литературы (в целом восточной литературы) на структуру европейской прозы и поэзии. Книга «От Са'ди до Арагона» д-ра Джавада Хадида содержит небезыңтересные сведения на эту тему.

С другой стороны, современные европейские философские течения также оказали определенное воздействие на современную иранскую литературу. Здесь следует отметить влияние взглядов Дарвина (1809—1882), Жан-Жака Руссо (1712—1778), Монтескье (1689—1755) и Карла Маркса (1818—1883). Не следует забывать и о воздействии на иранский литературный процесс Великой французской революции (1789), промышленной революции в Англии, американской революции, а также произведений современных западных авторов — Хемингуэя, Уитмена, Сартра. Мухаммад 'Али Джамал-зада, Бузург 'Алави, Садик Хидаят, Садик Чубак и Джалал Ал-и Ахмад, владевшие иностранными языками и пользовавшиеся переводами зарубежных авторов, также в определенной мере испытали на себе влияние западной литературы. В современную эпоху в связи с развитием средств массовой коммуникации, лучшего знания иностранных языков и активной переводческой деятельности под воздействием различных философских систем возникли синтетические и эклектичные стили. Так, в произведениях Нимы

Йушиджа можно обнаружить следы романтизма и символизма, у Садика Хидайата находим признаки реализма и сюрреализма, а в творчестве Джалала Ал-и Ахмада обнаруживаем синтез реализма и символизма. Современной литературной критике большую помощь может оказать знакомство с трудами по психологии Фрейда, Юнга и Адлера.

Глава 2

ЛИТЕРАТУРНЫЕ ЭПОХИ. ПЕРИОДЫ РАЗВИТИЯ ПЕРСИДСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Нет сомнения в том, что персидская литература на всем протяжении своей истории, проходя различные этапы историко-политического развития народа, видоизменялась и представляла в различных ипостасях. Периоды развития литературы принято называть литературными эпохами. В рамках деления на эпохи рассматриваются различные политические режимы и современные им выдающиеся деятели литературы.

Обычно в развитии персидской литературы выделяют пять эпох. Впервые Мухаммад-Таки Бахар разделил историю иранской прозы на четыре периода:

1) первый период совпадает с началом правления династии Саманидов, т. е. от первой половины IV в. до конца V в. л. х./от первой половины X в. до конца XI в.;

2) второй период продолжался с начала VI в. до начала VII в. л. х./с начала XII в. до начала XIII в.;

3) третий период охватывает VII—XIII вв. л. х./XIII—XVIII вв.;

4) четвертый период — это время господства направления, названного «Возвращение» (Базгашт) — со второй половины XII в. до середины XIV в. л. х./вторая половина XVIII—первая треть XX в.¹

Кроме указанных выше четырех периодов в качестве отдельной литературной эпохи следует рассматривать и современный этап развития персидской словесности, который продолжается от зарождения литературы дари до настоящего времени. Таким образом, можно выделить пять литературных эпох.

¹ Бахар. Литературные стили. Т. 1. С. 9—283.

1. ПЕРВАЯ ЭПОХА: ОТ ЗАРОЖДЕНИЯ ПЕРСИДСКОЙ ПОЭЗИИ ДО РУБЕЖА V—VI вв. л. х./XI—XII вв.

Данный период начался на политической арене с эпохи правления Саманидов в Хорасане и закончился захватом Багдада сельджуками. Но важно то, что первые иранские поэты появились до этого. Однако интересно узнать, кто же был первым, кто стал слагать стихи на персидском языке. Д-р Сафа в своей «Истории литературы в Иране» приводит сборник цитат. На основании свидетельства автора «Истории Систана» он полагает, что первым поэтом, написавшим стихи на языке фарси-дари, был Мухаммад б. Васиф, секретарь Йа'куба Лайса Саффари: «Мухаммад Васиф стал писать стихи на персидском языке, и он написал первые стихи в 'Аджаме (в неарабской части халифата)»².

Согласно *Тарих-и Систан (Истории Систана)* Мухаммад б. Васиф в 251 г. л. х./865 г. совместно с Йа'кубом участвовал в подавлении 'Аммара Хариджи. Мухаммад 'Ауфи в книге *Лубаб ал-албаб*, написанной до 625 г. л. х./1228 г., первым поэтом считает Бахрама Гура³. Шамс-и Кайс Рази в книге *ал-Ма'джам* первым поэтом представляет тоже именно Бахрама Гура⁴. Он говорит также следующее: «Некоторые свидетельствуют, что раньше всех стал слагать персидские стихи Абу Хафс Хаким б. Ахвас Сугди»⁵.

'Ала ал-дин Дида первым персидским поэтом считал Абу ал-'Аббаса Марвази⁶. Даулат-шах Самарканди в своей книге *Тазкират ал-иу'ара (Жития поэтов)* первым персидским стихотворцем считает Бахрама Гура⁷. Риза-Кули-хан Хидайат в книге *Маджма' ал-фусаха (Собрание красноречивых)* первыми доисламскими поэтами назвал падишаха Хушанга и Бахрама Гура, а в исламскую эпоху — Абу ал-'Аббаса Марвази, который в 173 г. л. х./789 г. прочитал хвалебный стих в честь 'аббасидского халифа Ма'муна⁸.

Как бы то ни было, кроме указанных лиц на звание первого персоязычного поэта претендовали также Ханзала-йи Бадгиси, Махмуд Варрак Харави, Фируз Машрики и его современник Абу Салик Гургани. Д-р Сафа склонен в большей мере доверять свидетельству автора «Истории Систана», но при этом отмечает

² Сафа. История литературы в Иране. Т. 1. С. 166.

³ 'Ауфи. Лубаб ал-албаб. С. 19.

⁴ Шамс-и Кайс Рази. Свод правил поэзии 'Аджама. С. 19.

⁵ Там же. С. 191.

⁶ Сафа. История литературы в Иране. Т. 1. С. 173.

⁷ Там же.

⁸ Хидайат. Собрание красноречивых. Т. 1. Предисловие.

относительную достоверность сведений, приведенных в этой книге⁹, и именно поэтому заявляет, что Мухаммад б. Васиф, «вероятно», был первым персоязычным поэтом.

Несмотря на такую неясность с именем первого поэта, очевидно, что первая эпоха в развитии персидской литературы достигла своего апогея в Хорасане. В начале этого периода, во второй половине III в. л. х./IX в. и в начале IV в./X в. жил великий поэт Рудаки Самарканди (325 г. л. х./937 г.). Кстати, одним из характерных признаков этого периода является обилие поэтов, что, возможно, было вызвано большим вниманием, уделявшимся монаршими дворами поэзии. Ведь именно отсюда поэты получали материальное вознаграждение за свое творчество, а иногда и драгоценные дары, о чем не единожды повествуется в их житиях¹⁰. В этом плане особое значение в деле распространения персидской литературы имела деятельность Саманидского двора. Считая себя иранцами по происхождению, саманидские шахи уделяли большое внимание персидскому языку и литературе. Они приказали осуществить переводы с арабского на персидский язык иранских эпосов, комментариев и исторических книг. Такие владельческие персоны, как амиры Наср б. Ахмад и Нух б. Мансур, лично наблюдали за ходом этой работы. Любителями и знатоками науки и литературы были и их министры (в частности, Бал'амиды). Кроме Рудаки в тот период прославились такие поэты, как Шахид Балхи, Дакики и Киса'и (IV в. л. х./X в.). С другой стороны, не только Бухара, но и Систан, Газни, Гурган, Нишапур, Рей и Самарканд были важнейшими центрами поэтического творчества. Это только подчеркивает особый блеск поэзии восточных пределов Ирана и Хорасана. При дворе Зийаридов привечали таких поэтов, как Мухлиди Гургани, Дайлами Казвини и Хусрау-йи Сарахси. Самый известный шах этой династии — Шамс ал-Ма'али Кабус б. Вушмгир — сам писал стихи на персидском языке и, судя по книге *Кабус-нама*, был знаком с принципами литературной критики. В Центральном Иране и при дворе Буидов творили несколько поэтов (Бахтийари Ахвази, Мантики Рази, Бади' ал-Заман Хамадани и Бундар Рази). В IV в./X в. помимо придворных поэтов были и деятели литературы, непосредственно не связанные с сильными мира сего: Абу Наср Фараби, Абу 'Абд Аллах Хафиф Ширази (371 г. л. х./981 г.), Абу Са'ид Аби ал-Хайр, Абу ал-Касим Башар Йасин, Баба Тахир Хамадани (410 г. л. х./ 1019 г.) и др.

В этом столетии постепенно стали выходить на литературную арену поэты суфийского направления, излагавшие суфийские понятия в форме четверостиший-руба'и. Впрочем, господствующими стихотворными формами в данный период являлись касиды и маснави. В IV в.

⁹ Сафа. История литературы в Иране. Т. 1. С. 179.

¹⁰ Низами 'Арузи. Четыре беседы. С. 54.

л. х./X в. с появлением Фирдауси высшей точки развития достиг жанр иранского эпоса.

С началом правления династии Газнавидов, которая стала бесспорным преемником Саманидов, персидская литература стала активно развиваться в восточных землях Ирана (в частности, в Хорасане). Газнавидские шахи привезли из Индии неисчислимые сокровища, что позволило им проявлять большую щедрость в вознаграждении поэтов и писателей. Именно поэтому в V в. л. х./XI в. особое развитие получила панегирическая поэзия. Впрочем, не только забота Газнавидов о поэзии стала причиной ее развития, ведь Саманиды веком раньше заложили прочный фундамент для ее дальнейшего развития, обеспечив тем самым ее успехи уже при Газнавидах в V в. л. х./XI в.¹¹

Захватив западные области Индии и установив связь с этим регионом, Газнавиды способствовали проникновению персидской литературы и на эти новые географические пространства — на полуостров Индостан. Здесь жил и работал Мас‘уд-и Са‘д. Из известных поэтов того периода можно выделить также Бахрами Сарахси, Зайнаби ‘Алави, ‘Асджади, Газа‘ири, Лабиби, Мунджика Тирмизи, Асади, ‘Унсури, Фирдауси, Манучихри, Абу ал-Фараджа Руни, Мас‘уд-и Са‘да, Абу Ханифа-йи Исфахи, ‘Аййуки и др. Основной особенностью всех этих поэтов является то, что они использовали эмоциональные метафоры и воспринимали объективно реальность.

В том же веке персидский язык и литература постепенно проникли в северо-западные регионы и в Азербайджан, что было вызвано большим вниманием к словесности со стороны правителей Азербайджана, Арана и Ширвана. Через Гилян и Дайлам персидская литература проникла в этот регион, который в следующем столетии стал одним из самых активных очагов ее развития. В V в. л. х./XI в. здесь трудились такие поэты, как Абу Наср ‘Али б. Ахмад б. Мансур Асади, Катран Табризи и Дибаджи Самарканди¹².

В 429 г. л. х./1038 г. в иранской истории появилась новая тюркская династия — Сельджукиды. Тогрулу Салджуки удалось одержать победу над Махмудом Газнави в ряде областей Хорасана, и он объявил себя независимым шахом. Под влиянием Газнавидов Сельджукиды также благосклонно относились к поэтам и другим деятелям культуры того времени. Поддержка иранской цивилизации и литературы стала одним из основных принципов их правления¹³. Министры этой династии, как и предшествующих, были сведущи в поэзии и науках. Среди них следует отметить такого известного

¹¹ *Нафиси*. История поэзии и прозы в Иране. Т. 1. С. 32.

¹² Там же. С. 48.

¹³ Там же. С. 49.

деятеля, как Низам ал-Мулк. С 429 по 498 г. л. х./1038—1105 гг. в Иране правили четыре шаха этой династии (Тогрул, Алп-Арслан, Малик-шах и Баркийарук), при дворе которых состояло множество поэтов. Поэты эпохи Сельджукидов следовали стилю поэтов газнавидской эпохи, используя в своих стихах те же образы и приемы.

Самыми известными поэтами этой эпохи являются Лами'и Гургани, Фахр ал-дин Ас'ад Гургани, 'Имад Заузани, Бахарзи, 'Аййази, Азраки, Адиб Заузани, Лаукари, Хаййам и Абу Са'ид. Фахр ал-дин Ас'ад Гургани, сочинивший поэму *Вис и Рамин*, значительно обогатил и украсил персидскую литературу. В конце V в. л. х./ XI в. на арену вышел Насир-и Хусрау и получила развитие литература философско-богословского направления. Насир-и Хусрау использовал касиду и другие стихотворные формы для выражения религиозно-политического содержания. В этом состояло его отличие от других поэтов того времени.

В 485 г. л. х./1092 г. скончался Низам ал-Мулк, и начался постепенный закат сельджукской династии. Между различными кланами начались затяжные войны, и все их территории были поделены между главами сельджукских кланов. В конце V в. л. х./ XI в. заканчивается и первая эпоха развития персидской литературы.

2. ВТОРАЯ ЭПОХА — ОТ НАЧАЛА VI в. по VIII в. л. х./ XII—XIV вв.

Это одна из самых беспокойных и смутных эпох политического развития Ирана. В этот период происходят такие события, как сельджукские междоусобицы, переход власти к Санджару, поражение Санджара от тюрков-огузов и его пленение ими, территориальные захваты Хваразмшахов и, наконец, жестокое нашествие монголов на Иран (VII в. л. х./ XIII в.). Вследствие этих бурных событий в развитии персидской литературы в VI в. л. х./ XII в. наблюдается определенный спад, ибо Хорасан, центр воспитания и поощрения поэтов, переживал внутренние неурядицы.

Тем не менее и в это время в персидской литературе появились известные имена. Султан Санджар правил Хорасаном до 511 г. л. х./ 1117 г., а затем устранил всех других конкурентов, и, по словам автора книги *Рахат ал-судур*, слава о его правлении дошла до Кашгара, Йемена, Таифа, Омана, Азербайджана и Рума (Византии)¹⁴. Но после 536 г. л. х./ 1142 г. начался закат правления Санджара, что способствовало усилению Хваразмшахов. Власть его настолько ослабла, что в 548 г. л. х./ 1153 г. он даже попал в плен к тюрма-

¹⁴ Сафа. История литературы в Иране. Т. 2. С. 14.

огузам, которые захватили Хорасан и совершали на этой земле чудовищные преступления. Хотя Санджару и удалось бежать из плена, он прожил недолго и в 552 г. л. х./1157 г. скончался¹⁵.

Неустойчивая политическая ситуация способствовала тому, что Хорасан утратил свое былое значение спокойного пристанища для деятелей литературы. Все летописцы прошлого характеризуют ситуацию в Хорасане того времени как смуту. После смерти Санджара владения Сельджукидов были поделены между вождями кланов, и после 552 г. л. х./1157 г. возникло несколько сельджукских дворов — в Кермане, Хорасане, Малой Азии, Сирии и Ираке. Кроме них существовали и другие местные правители — атабеки, которые отделились от основной сельджукской ветви. Изначально они занимались воспитанием отпрысков сельджукских монархов, однако постепенно стали прибирать власть к рукам и создавать свои отдельные владения, где также получила развитие персидская литература. Самые влиятельные атабеки правили в Фарсе, Азербайджане, Йезде и Лурестане.

В VI в. л. х./XII в. персидская литература развивалась не только в Хорасане и других восточных уделах, но и в остальных частях страны. Са'ид Нафиси классифицирует поэтов этого столетия по принципу принадлежности к иракскому или хорасанскому стилю, утверждая, что поэты хорасанской школы мало уделяли внимания поэтическим тропам и словесным красотам стиха, создавая простые и доступные для понимания произведения. По его мнению, эта школа продолжала традиции реалистической поэзии эпохи Саманидов и Газнавидов. Здесь можно упомянуть следующих стихотворцев: Сузани, 'Ам'ак, Анвари, Сабир Тирмизи, Му'иззи, саййид Хасан Газнави, Мухтари, Азраки, Рашид ал-дин Ватват, Джабали, Сана'и Газнави и др. Их называли поэтами Хорасана, или Туркестана¹⁶. В своем творчестве они преимущественно использовали формы касиды и панегирического стиха. Вследствие политических факторов, а именно власти тюркских племен, иранский эпос не получил развития, но зато стало уделяться много внимания религиозно-мистической поэзии, которая получила большое распространение в рассматриваемом столетии. Во второй половине своей жизни Сана'и Газнави соединил религиозный мистицизм ('ирфан) и словесность, придав новый облик персидской поэзии. Нельзя не отметить, что причиной такого внимания к этому типу произведений стала позиция мелких княжеских дворов и остатков Газнавидов, самым известным из которых был двор Бахрам-шаха Газнави (512—548 гг. л. х./1118—1153 гг.), где было сочинено и переписано множество литературных произведений. Кроме Сана'и,

¹⁵ Там же. Т. 2. С. 15.

¹⁶ *Нафиси*. История поэзии и прозы в Иране. Т. 1. С. 74.

при этом дворе творили такие поэты, как саййид Хасан Газнави и Абу ал-Ма‘али Наср Аллах Мунши — переводчик *Калилы и Димны*¹⁷.

Помимо Хорасана надежным пристанищем для поэтов того времени служил двор Гуритской династии в Индии, где творили такие поэты, как Тартари, Джамал ал-дин Дакани, Тадж ал-дин Зири Фарси¹⁸. В центральных областях Ирана литература в тот период была не особо развита, но и здесь были такие поэты, как Бадр ал-дин Кавами Рази, Мунджик Тирмизи, Диххуда Абу ал-Ма‘али Рази и Абу Тахир Хатун.

В Азербайджане все обстояло совершенно по-другому: наблюдался литературный расцвет. Жившие здесь в VI в. л. х./XII в. поэты испытывали особую склонность к применению утонченных словесных оборотов и поэтических украшений, используя изощренные стихотворные тропы и образы. В их стихах наблюдаются особая усложненность и стиливая замысловатость. Поэты этой школы: Хакани, автор непревзойденных персидских касид, Муджир Билкани, Фалаки Ширвани и Асир ал-дин Ахсикати. Известность литературе азербайджанской школы принесли главным образом повествовательные поэмы Низами (в частности, такие шедевры, как *Хусрау и Ширин* и *Лайли и Маджнун*). Также получила распространение форма маснави, ее мы обнаруживаем в произведениях Низами и Хакани.

Из поэтов Исфахана можно назвать таких как Джамал ал-дин ‘Абд ал-Раззак Исфахани и Шараф ал-дин ‘Абд ал-Му‘мин Исфахани. Среди поэтов исфаханской школы (как и азербайджанской) превалировала тенденция к усложненному стиху, причем их метод можно охарактеризовать как «иранский натуралистический стиль»¹⁹. Здесь большее, чем в других литературных школах, значение имели поэты-мистики и суфии.

Общественно-политическое положение Ирана в VI в. л. х./XII в. в значительной степени способствовало приданию ‘ирфану художественной формы. Суфии использовали поэтический язык, чтобы создавать величественные мистические поэмы. Этот процесс привел не только к распространению и возвышению суфизма, но и существенно обогатил персидский язык и литературу, введя в них новые термины, образы и понятия из религиозно-мистического лексикона. Таким образом, персидская поэзия обрела новое лицо и перестала быть чисто придворной литературой.

Выдающееся место в суфийской прозе и поэзии принадлежит Фарид ал-дину ‘Аттару Нишабури. ‘Аттар родился в 513 г. л. х./1119 г.

¹⁷ Там же. С. 78—79.

¹⁸ *Нафиси*. История поэзии и прозы в Иране. С. 79.

¹⁹ Там же. С. 101.

в Нишапуре. Своими мистическими газелями и маснави (в частности, *Мантик ал-тайр*) он произвел в персидской литературе переворот, который в следующих столетиях был высоко оценен, в частности Маулави. Особый характер носит и его мистическая проза, собранная в книге *Тазкират ал-аулийа* (*Жития великих*).

С точки зрения литературных приемов персидская проза VI в. л. х./XII в. не отличалась принципиально от прозы предыдущего столетия. Единственное отличие заключалось в том, что в прозе VI в. л. х./XII в. в большей мере встречались айаты, хадисы и пословицы на арабском языке. Наверное, самым ярким образцом прозы VI в. л. х./XII в. можно считать *Калилу и Димну*. Живший при дворе Газнавидов Наср Аллах Мунши в 539 г. л. х./1144 г. представил перевод *Калилы и Димны* шаху Бахраму Газнави, а потому это произведение получило название «Калила шаха Бахрама».

Из других известных писателей того времени назовем Низами 'Арузи Самарканди, написавшего книгу *Чахар макала* (*Четыре беседы*). Это произведение, в отличие от *Калилы и Димны*, написано просто и сжато, в промежуточном стиле. В нем очень ограниченно использованы арабские тексты айатов, хадисов и стихотворных байтов. Кроме 'Аттара в VI в. л. х./XII в. жили и известные писатели-суфии, последователи известного суфия Абу Са'ида Аби ал-Хайра. Многие их произведения дошли до нас²⁰. Упомянем также живших в конце VI—начале VII столетия л. х. авторов: Ибн Фундук, Абу ал-Футух Нишабури, Шахристани, Абу Шараф Джирфадкани, Ибн Исфандийар Катиб и Шамс-и Кайс Рази.

Иран в VII в. л. х./XIII в. был охвачен смутой и волнениями. Хваразмшахи, упрочившие свою власть с середины VI в. л. х./XII в. в результате ослабления Сельджукидов, сумели создать независимое государство, которое постепенно расширялось и укреплялось. Впрочем, наибольшего размаха их власть в Иране достигла одновременно с войнами Чингисхана на востоке. В 616 г. л. х./1219 г., вероятно в результате ошибочных действий правителя приграничного города Отрар или подстрекательства со стороны европейских христиан, Чингисхан напал на Иран и в том же году захватил и разграбил Бухару, важнейший центр культуры и науки восточных иранских земель и Хорасана. Хваразмшах Джалал ал-дин не смог ему противостоять и спасся бегством. Монгольские всадники проскакали через всю территорию Ирана, от Бухары до Хамадана, и принесли столько бедствий и несчастий иранцам, каких ни один народ не претерпел на протяжении всей истории. Эта война и бегство продолжались до 632 г. л. х./1235 г. Были уничтожены все центры

²⁰ *Нафиси*. История поэзии и прозы в Иране. Т. 1. С. 121.

искусства и науки. Передышка наступила только при хане Хулагу, который нуждался в иранских министрах.

В результате войн и многочисленных бедствий иранские поэты, писатели и ученые из восточных пределов Ирана бежали в Индию, а также в западные области и в Малую Азию. Хорасан и Центральный Иран подверглись запустению. Но в то же время в новых центрах культуры получили большое распространение персидский язык и персидская литература. На полуострове Индостан Бабуриды и другие мусульманские правители создали для иранских светил безопасные условия для вольготной жизни. На западе и в Малой Азии сельджукские правители охотно принимали иранских эмигрантов. Даже самый выдающийся иранский поэт того времени Маулана Джалал ал-дин Руми жил в Конье.

Захватив Иран, монголы, придававшие особое значение истории, стали развивать в иранской литературной традиции историографию. Летописи составлялись такими деятелями, как Ибн Исфандийар, 'Атамалик Джувайни, Абу Шараф Джирфадкани, хваджа Рашид ал-дин Фазл Аллах, Хамд Аллах Мустауфи и др. Развивалась и персидская проза (особо стоит отметить *Марзбан-нама* Са'д ал-дина Варавини).

Еще одним важным следствием нестабильности в восточных и центральных районах Ирана стало появление нового центра литературы и культуры, которому суждено было оказать большое влияние на дальнейшее развитие персидской словесности, — это Шираз (пров. Фарс). В VII в. л. х./XIII в. самым известным представителем этого литературного региона был шайх Муслих ал-дин 'Абд Аллах, известный как Са'ди. Он не только писал изящную прозу, но и стал признанным мастером персидской газели. В период, когда проза писалась вычурным и усложненным стилем, он в своем *Гулистане* довел до совершенства стиль ритмичного и простого повествования. В этом произведении он описывает реальность, а в *Бустане* прибегает к дидактическому стилю, выражая свои идеалистические взгляды. Впрочем, мастерство Са'ди в еще большей мере проявилось в его газелях, обеспечив ему всеобщее признание. Его персидские касиды носят преимущественно морально-назидательный характер. В результате изменений, которые Са'ди внес в касиду, она стала во многом походить на кит'а.

В Исфахане проживал поэт Камал ал-дин Исфахани, сын Джамал ал-дина, в стихах которого нашли свое отражение события общественно-политической жизни, связанные с захватом города монголами, а также борьбой ханафитов с шафиитами. За мастерство в жанре газели и касиды, а также в использовании тонких и сложных образов этого поэта прозвали Халлак ал-ма'ани («созидатель смыслов»).

В Хамадане работал поэт Асир ал-дин Аумани, ученик хваджи Насир ал-дина Туси. А в Конье, в Малой Азии, в то же время жил круп-

нейший иранский поэт-мистик Джалал ал-дин Мухаммад Балхи (Маулави). Своими *Маснави* и *Диваном газелей*, представлявшими собой уникальные произведения в стиле *шурангиз* (букв.: «духовное возбуждение»), он поднял на недостижимую высоту мистическую литературу. Это один из величайших мировых поэтов с точки зрения широты воззрений, возвышенности мысли, простоты изложения и тонкого понимания человеческих характеров²¹.

Из других поэтов, живших в Малой Азии, необходимо упомянуть Ахмада Кани'и Туси и 'Ираки. Представляется, что среди поэтов этого региона был распространен литературный стиль, близкий к стилю поэтов востока и Хорасана, что особенно ярко проявилось в стихах Маулави. Впрочем, в Хорасане также оставались поэты, которые вследствие своего положения при дворе не испытывали беспокойства за безопасность себя и своих семей. В частности, можно отметить Фарси Худжанди (622 г. л. х./1225 г.) и Сайф ал-дина Исфараंगा (672 г. л. х./ 1273 г.). Последний в своих касидах следовал, видимо, стилю Хакани²².

В западном регионе и в Азербайджане жил известный поэт хваджа Хумам Табризи, который был связан с семьей Джавини. Его газели стилистически близки к газелям Са'ди. Са'д ал-дин 'Абд ал-Карим Шабистари, автор известной мистической поэмы *Гулишан-и раз* (*Цветник тайны*), также жил здесь. Он скончался в 720 г. л. х./1320 г. в Тебризе.

В центральном регионе оставался только один поэт — Низари Кахистани, который, как утверждают, был связан с сектой 'исма'илитов.

В результате монгольского нашествия многие поэты эмигрировали в Индию, где собрались поэты из разных литературных центров. Персидская поэзия достигла в Индии такого блеска, что ее представителей даже сравнивали с Са'ди и Хафизом. Здесь следует упомянуть Амира Хусрау Дихливи (725 г. л. х./1324 г.), переехавшего из Балха (Хорасан) в Индию. Привнесенные им новшества в язык газелей позволили некоторым назвать его индийским Са'ди²³. Из новшеств в его творчестве можно отметить следование повествовательному стилю Низами. Так, под влиянием последнего были написаны такие поэмы, как *Матла' ал-анвар*, *Ширин и Хусрау*, *Лайли и Маджнун*, *Айна-йи Искандари* (*Зеркало Искандара*), *Хашиг бихишг* (*Восемь раев*) и *Кир'ан ал-са'дайн* (*Совпадение двух счастливых звезд*).

Из других поэтов индийского литературного региона нужно упомянуть Хасана Дихливи (727 или 731 г. л. х./1326 или 1330 г.),

²¹ *Нафиси*. История поэзии и прозы в Иране. Т. 1. С. 159.

²² *Сафа*. Краткий очерк развития персидской поэзии и прозы. С. 58.

²³ *Нафиси*. История поэзии и прозы в Иране. Т. 1. С. 170.

которого за его лирические газели сравнивали с Хафизом ²⁴. Хотя персоязычные поэты Индии преимущественно писали в иракском стиле, Сирадж ал-дин Сагзи в своих работах использовал стиль поэтов первой литературной эпохи Ирана.

3. ТРЕТЬЯ ЭПОХА: С НАЧАЛА VIII в. по XIII в. л. х./ XIV—XVIII вв.

В VIII в. л. х./XIV в. произошли изменения во внутреннем положении Ирана. Большинство местных правителей, прямо или косвенно зависевших от монголов, проявили сепаратистские настроения и создали независимые удельные владения. Смута и волнения опять нарушили спокойствие народа. Причем в этот период при правителях не оказалось начитанных и сведущих в науках министров, которых мы видели в предыдущем столетии. Литературе покровительствовали только крупные династии Музаффаринов и Джала'иридов, правившие в Фарсе, Йезде, Багдаде и арабском Ираке ²⁵. В начале этого столетия в Иране не только не существовало центров науки и культуры, но и вся страна представляла собой грудю развалин. Даже те центры, которые чудом уцелели, не могли по роскоши и размаху сравниться с тем, что было до этого. Философская мысль почти угасла, уступив место суевериям и безответственности. Многие положились на судьбу, покорились происходящему и перестали проявлять какую-либо инициативу. Такое духовное состояние общества способствовало распространению мистических и суфийских настроений, которые вышли за пределы круга избранных и стали достоянием многих. Возникли различные суфийские секты и течения, и это общее движение захватило даже Индию. В язык стали постепенно проникать монгольские заимствования. Ввиду отсутствия сильного и активного центра поддержки поэтов сочинители (кроме некоторых известных поэтов) пользовались стилем поэтов VI и VII вв. л. х./XII и XIII вв. Вообще в VIII в. л. х./XIV в. наблюдается эклектика стилей. Ведь авторы произведений стремились только подражать предшественникам, не выдвигая никаких новых идей. Не удивительно, что они стали прибегать к малозначимым литературным приемам и формам, как то: загадка (*лузз*), шарада (*му'амма*), хронограмма (*мада-йи тарих*) и т. д. Такое нестабильное положение литературы и искусства возникло исключительно в результате монгольской смуты, последствия которой давали о себе знать и в последующих столетиях.

²⁴ Там же. С. 172.

²⁵ *Нафиси*. История поэзии и прозы в Иране. С. 182.

Это продолжалось с первых лет монгольского нашествия до середины VIII в. л. х./XIV в.

В конце VIII в. л. х./XIV в. из Мавераннахра на арену вышел другой монгольский завоеватель — Тимур (Тамерлан). Он завоевал Мавераннахр до 771 г. л. х./1369 г., а с 782 г. л. х./1380 г. за 7 лет захватил большую часть иранских земель. В 795 г. л. х./1392 г. под его напором пал Багдад, а к 800 г. л. х./1397 г. ему покорились Кашмир и Индия²⁶. Впрочем, будучи мусульманином и городским жителем, Тимур не нанес такого огромного ущерба иранскому обществу, как монголы. А его сыновья, в частности Шахрух, многое сделали для развития персидской литературы и прогресса иранского искусства. Он, в частности, положил начало гератскому стилю в изобразительном искусстве и других исламских искусствах.

Герат географически находится недалеко от Хорасана. Особое внимание Тимура и его последователей к развитию гератского искусства косвенно способствовало и возрождению разрушенного ранее хорасанского культурного региона.

Персидская проза VIII в. л. х./XIV в. тяготела как к вычурному и усложненному, так и к простому и понятному стилю. Из писателей той эпохи назовем следующих: Му‘ин ал-дин Ави Джувайни, Шамс ал-дин Махмуд Амули, Хинду-шах Нахджавани, Зийа ал-дин Нахшаби, Ибн Заркуб Ширази, Низам Хусайни Йазди, Ни‘мат Аллах Кирмани (Шах Вали), Мир Шариф Джурджани, Баха ал-дин Накшбанд, Махмуд Харави, саййид Садр ал-дин Хусайни Чашти Дихливи (Гисудираз), Шихаб ал-дин Сирджани и др.²⁷

Персидская поэзия развивалась не только в Ширазе (где блистал Хафиз, с которым связаны наивысшие достижения персидской поэзии), но и в других городах. В Малой Азии Баха ал-дин, сын Джалал ал-дина Мухаммада, под именем Султан Валад занял почетное место своего отца среди поэтов Коньи. В Азербайджане и Тебризе творили такие поэты, как Рукн ал-дин Мараги, ‘Ассар Табризи, Камал ал-дин Мас‘уд Худжанди и ‘Атики Табризи. Здесь же мы встречаем двух таких известных поэтов, как Салман Саваджи и Шамс Магриби.

В Кермане жили поэты Мир Кирмани, ‘Имад Факих и Хваджу Кирмани. Последний получил всеобщую известность как талантливый мастер персидской газели. Хотя его поэтический стиль был близок к Са‘ди и Хафизу, он выработал и свой оригинальный метод, что также свидетельствовало о его мастерстве в сочинении газелей. Впрочем, наибольшего успеха достигло в то время поэтическое искусство Фарса и Ширази, где жили поэты Хафиз Ширази, Амин Казируни, ‘Убайд Закани и Бусхак Ат‘има. В их произведениях обращают на себя внимание зрелость и основательность поэтического высказывания,

²⁶ Сафа. История литературы в Иране. Т. 1—3. С. 37.

²⁷ Нафиси. История поэзии и прозы в Иране. С. 182—198.

чего не наблюдалось в других литературных школах. Проявилось и сатирическое направление. Спокойная обстановка индийских дворов привлекала к себе многих поэтов, которые, впрочем, не получили известности (Бадр ал-дин Чачи, шайх Низам ал-дин Аулийа, саййид Сирадж Сагзи и 'Исами).

В Хорасане в то время жили такие поэты, как Лутф Аллах Нишабури, хваджа Баха ал-дин Накшбанд, Мухаммад Парса и Абу Бакр Тайбади. Но самым известным был Ибн Йамин Фарйумади, мастерство которого в сочинении кит'а и понятный и легкий стиль изложения признаны всеми. В Герате также проживали известные поэты Хусам Харави, Ибн Хатиб, Рукн ал-дин Харави, Музаффар Харави, Мутакаллим Кашани и др.²⁸ В целом при Тимуре особенно процветал гератский поэтический центр. Новые стили, разработанные поэтами Герата, получили свое продолжение и развитие в творчестве литераторов эпохи Сафавидов. Научно-литературный центр Герата при султани Хусайне Байкаре стал источником благотворных изменений во всей научно-духовной жизни Ирана²⁹. При Тимуридах поэзия отличалась простотой и использованием разговорного языка, ибо в то время она покинула пределы дворов и вышла в народ. Некоторые поэты слагали стихи на распространенном в то время тюркском чагатайском языке (например, 'Али Шир Нава'и (Алишер Навои), живший при дворе султана Хусайна Байкара)³⁰. Поэзия начала IX в. л. х./XV в. предвосхищает появление индийского стиля, в последующие столетия занявшего ведущие позиции в центрах персидской поэзии. Поэтому данный период считается переходным от литературы эпохи Тимуридов к сафавидской литературе.

В это время значительные изменения происходят не только в литературе, но и в изящных искусствах. В поэзии преобладает газель, хотя и неуместные поэтические приемы (загадки, шарады, хронограммы и т. д.) также встречались в произведениях персоязычных поэтов. Но в целом натуралистический стиль получил меньшее распространение, а символизм постепенно стал уступать место импрессионизму³¹. Также активно развивалась религиозная, преимущественно шиитская, литература, в которой восхвалялся род Пророка ислама. Это литературное течение достигло высшей точки своего развития уже при Сафавидах.

Определенные изменения наблюдались и в персидской прозе. Если раньше научные книги писались в основном на арабском языке, то в IX в. л. х./XV в. появились персоязычные сочинения по различным

²⁸ Сафа. История литературы в Иране. Т. 2—3; Нафиси. История поэзии и прозы в Иране. Т. 1. С. 199—226.

²⁹ Сафа. Краткий очерк развития персидской поэзии и прозы. С. 69—70.

³⁰ Там же. С. 70—71.

³¹ Нафиси. История поэзии и прозы в Иране. Т. 1. С. 229.

аспектам науки, математики, религии и т. д. Большое внимание уделялось истории, что стало продолжением традиции, заложенной еще в монгольский период. Впрочем, в IX в. л. х./XV в. писались исторические произведения преимущественно о пророках и имамах. Причем использовались старинные источники, написанные на арабском языке.

Все эти метаморфозы в области персидской литературы произошли благодаря покровительству искусства со стороны Тимуридов, которые и сами зачастую были поэтами и мастерами искусств³². Приведем имена наиболее известных авторов прозаических трудов того времени: Баха ал-дин Казируни, Хафиз Аbru, Фасих Хвафи, Мир Хванд, Садр Джахан, Пир Джамали, мулла Хусайн Кашифи Сабзавари, Шараф ал-дин 'Али Йазди, Низам Шахи и Абу Тахир Тарсути.

В Хорасане развитие поэзии было связано с такими поэтами, как Джами, 'Исмаил Бухари, Катиби Туршизи и Амир Бадахшани. Причем самым известным из них является Джами. В своих стихах он подражал предшественникам, его газели и касиды написаны под влиянием Са'ди и Хакани, а маснави — Фирдауси и Низами. В газелях он также придерживался традиции Хафиза и Салмана Саваджи³³. В тот период наибольшее число поэтов было в Герате. Здесь жили Мир Хусайн Му'амма'и, 'Арузи Бухари, Хасан-шах Харави и 'Арифи Харави. Известнейшим поэтом по праву считался Баба Фагани. Гератские поэты критиковали его стихи и даже придумали для них специальное обозначение — «фаганийа». Баба Фагани стал, по сути, провозвестником событийного стиля в персидской поэзии, который характеризовался тем, что автор не пытался выйти за рамки рассказа об эмоциональных событиях. При Сафавидах именно этот творческий метод стал активно копироваться другими поэтами³⁴, в частности его использовали Вахши Бафки (991 г. л. х./1583 г.), Замири Исфাহани (973 г. л. х./1565 г.) и Назири Нишабури (1021 г. л. х./ 1612 г.). Гератский и хорасанский центры были настолько тесно связаны между собой, что их трудно отделить друг от друга. Поэты зачастую перемещались из одного центра в другой.

В Фарсе также жили известные поэты, самый знаменитый из них — Мактаби Ширази, в подражание Низами написавший поэму *Лайли и Маджнун*. В центральном районе работали поэты Хвафи Кахистани, Умиди Тихрани, Дихаки и Мас'уд Куми, которые, впрочем, особой известностью похвастаться не могли. Много поэтов мы находим и в Азербайджане, в частности Касима Анвара, известного мистика и суфия. Он родился в середине VIII в. л. х./XIV в. Полагают,

³² Там же. С. 232.

³³ *Зарринкуб*. Очерк персидской поэзии. С. 98.

³⁴ Там же. С. 100.

что этот поэт оставил после себя диван газелей и несколько маснави. Его особое значение состоит в том, что он слагал стихи на тюркском, гилянском и персидском языках³⁵. В целом наличие именно большого числа поэтов (около 900 человек) стало отличительной особенностью литературной жизни IX в. л. х./XV в.

В X в. л. х./XVI в. в Иране произошло важнейшее историческое событие — на троне утвердился династия Сафавидов. В 907 г. л. х./1501 г. в Тебризе взошел на трон шах 'Исма'ил, сын султана Хайдара, который находился в родственной связи с известным суфием шайхом Сафи ал-дином Ардабили. Подчинив своей власти основные районы Ирана, шах 'Исма'ил провозгласил шиизм официальной религией Ирана и приложил большие усилия для ее распространения. Сам этот факт способствовал значительному развитию шиитской литературы в рассматриваемую эпоху. Одновременно с Сафавидами в Малой Азии укрепили свое правление 'Усманы, а на полуострове Индостан правила династия Бабуридов, потомков Тимура. Сафавидские шахи были полностью поглощены борьбой с внутренними смутами и внешними врагами ('усманами и узбеками), а потому в меньшей степени, чем предыдущие правители, обращали внимание на литературу. Их поддержкой пользовалась только литература религиозного содержания, которая использовалась в пропагандистских целях. В этих условиях многие поэты переехали из Ирана в Индию и во владения 'Усманов, хотя многие оставались и продолжали работать в Иране. В X в. л. х./XVI в. 'усманский и индийский центры (особенно последний) достигли своего наивысшего расцвета.

При Сафавидах в Иран хлынули арабоязычные шиитские ученые, а потому основные религиозные труды стали писаться преимущественно на арабском языке (хотя книги общерелигиозного содержания писались по-персидски). При шахе Сулаймане (1077—1105 гг. л. х./1666—1694 гг.) персидский язык снова вернул себя утраченные позиции. В это время было сделано несколько значимых переводов с арабского на персидский язык. В Иране единственным центром развития персидского языка стал Гилян. Большинство из иранских поэтов, оставшихся в Иране и не переехавших в Индию, жили при гилянском дворе³⁶. Недалеко от Гиляна, в Мазандаране, тоже думали о развитии персидского языка.

Массовый наплыв иранских поэтов в Индию и теплый прием, оказанный им местным монаршим двором, стали причиной того, что новый стиль персидской поэзии получил название индийского. Отличительная особенность сочинений последователей этого стилистического направления — широкое применение вычурных лексических заготовок и

³⁵ *Нафиси*. История поэзии и прозы в Иране. Т. 1. С. 292.

³⁶ *Нафиси*. История поэзии и прозы в Иране. Т. 1. С. 353.

сложных литературных приемов, вплетенных в смысловую канву стиха. Панегирическая поэзия не получила особого распространения, а потому поэты писали в основном газели. Только те, кто восхвалял род Пророка ислама, прибегали к форме касиды. Впрочем, в касидах о религиозных вождях они упоминали и султанов.

В этот период персидская проза носила усложненный, искусственно утяжеленный характер и была насыщена гиперболами. Отметим самых известных авторов XV в. л. х./XVI в.: ‘Абд ал-Латиф Хусайни Казвини (962 г. л. х./1554 г.), Хасан-бик Румлу (985 г. л. х./1577 г.), Шах Тахир Хусайн Дакани (952 г. л. х./1545 г.), Амир Гийас ал-дин Ширази Даштаки (948 г. л. х./1541 г.), Сам Мирза Сафави (975 г. л. х./1567 г.), Кази Нур Аллах Шуштари (1019 г. л. х./1610 г.), Амин Ахмад Рази (ок. 1002 г. л. х./1593 г.), хаким Шафа’и Исфахани (963 г. л. х./1555 г.)³⁷.

В XV в. л. х./XVI в. персидская поэзия развивалась в Хорасане, Герате, Индии, Исфахане и в ‘Усманской империи. В Хорасанском регионе Касим Гунабади (из правителей Гунабада) писал поэмы в подражание Низами. В Герате известный поэт Хилали Джагата’и (945 г. л. х./1538 г.) написал маснави *Лайли и Маджнун*, *Шах и дарвиш* и *Сифат ал-‘ашикин* (*Качества влюбленных*), а также газели. Ахли Ширази (942 г. л. х./1535 г.) написал маснави *Сихр-и халал* (*Разрешенное волшебство*). Упомянем также Ахли Туршизи (934 г. л. х./1527 г.). Но особый расцвет поэтического творчества отмечался тогда в Исфахане, политической столице Сафавидов. Здесь жило много известных поэтов. Один из них, Мухташам Кашани (996 г. л. х./1587 г.), оставил после себя берущие за душу элегии и тарджи‘банды, воспевающие род Пророка и оплакивающие его невзгоды и испытания. Другой известный поэт этого региона, Вахши Бафки (991 г. л. х./1583 г.), продолжал событийный стиль, написал несколько маснави, самое значительное из которых — *Фархад и Ширин*. Здесь же жили и менее значимые поэты, как то: мулла Замани Йазди (1017 г. л. х./1608 г.), Насаф Акашани (1024 г. л. х./1615 г.) и Рази Исфахани (1030 г. л. х./1620 г.).

Из множества поэтов, живших в то время в Индии, самыми известными были ‘Урфи Ширази (999 г. л. х./1590 г.), Суфи Мазандарани, Назири Нишабури и Газали Машхади (980 г. л. х./1572 г.). Что касается ‘усманских территорий, то здесь на турецком и персидском языках писал Фузули Багдади (970 г. л. х./1562 г.). Одна из отличительных особенностей его творчества — перевод с персидского на турецкий язык метафор и образов персидской поэзии. В своих газелях он дословно копировал персидские газели, а в 942 г. л. х./1535 г. сочинил на турецком языке

³⁷ Там же. С. 354—406.

поэму *Лайли и Маджнун*, полностью соответствующую тексту одноименной поэмы Низами³⁸.

В XI в. л. х./XVII в. в персидской поэзии не наблюдалось особых событий и изменений. При Сафавидах в обществе и политике Ирана распространился религиозный фанатизм, который привел еще в X в. к массовой эмиграции поэтов и писателей в Индию и в 'Усманскую империю. Занимаясь упрочением своего централизованного государства, Сафавиды мало думали о деятелях искусства и литературы. Это касается и ученых, которые одновременно были поэтами. В частности, упомянем здесь шайха Баха'и и хакима Шафа'и.

В Индии, 'Усманской Турции и в Исфахане находились важные центры иранской науки и культуры. Особенно быстро развивался индийский центр. В этом столетии развивался индийский стиль поэзии, в котором создавались новые сложные образы, проявлялась большая сила воображения, применялись афоризмы и метафоры и усеченные формы стиха для лучшей передачи его смысла. Отдельные недостатки персидской литературы получили распространение именно в этом столетии. Речь идет о повторяющейся рифме в газели, сложно постигаемых смыслах и игре со словами.

Некоторые изменения в X—XI вв. л. х./XVI—XVII вв. наблюдались в литературе эпоса. Особое внимание тогда обращалось на «религиозный эпос», в котором преимущественно рассказывалось о жизни выдающихся религиозных деятелей. Такие эпосы создавались в Иране, Индии и в Малой Азии. Их сочинители обычно опирались на великий иранский эпос — *Шах-нама* Фирдауси, имитируя образную композицию и даже метрику стиха *Шах-нама*. Перечислим некоторые эпосы, созданные в то время: *Насаб-нама-йи шахрийари* Шаха Фурси, *Хумайун-нама*, *Газа-йи Сулаймани*, *Шах-нама-йи бихишти* (*Райская Шах-нама*), *Футух ал-'Аджам*, *Сафар-нама-йи Багдад* (*Путевые записки из Багдада*), *Фатх-нама-йи 'Аббас Намдар*, *Шах-Джахан-нама*, *Зафар-нама-йи Шах-Джахани*, *Шаханишах-нама* Абу Талиба Калима (1061 г. л. х./1651 г.), *Джанг-нама-йи Кишим* (рассказывает о мужестве иранских, 'усманских и индийских полководцев). Создавались также поэмы о мужестве и стойкости имамов и других религиозных деятелей в религиозных войнах: *Сахиб Кир'ан-нама*, *Шах-нама-йи Хайрати*, *Газав-нама-йи Асири*, *Хамла-йи Хайдари* и т. д.³⁹

Произошли изменения и в повествовательной литературе. Если в X в. л. х./XVI в. эта литература преимущественно копировала произведения Низами, то в следующем столетии начинают появляться новые темы маснави, как то: *суз ва гудаз* (страдание), *каза ва кадар* (рок и судьба). Кроме того, был сделан ряд переводов с индийских

³⁸ *Нафиси*. История поэзии и прозы в Иране. Т. 1. С. 436—437.

³⁹ *Сафа*. История литературы в Иране. Т. 5/1. С. 584.

языков: *Нал Дамн, Камруп, Кам лета, Мадхамальт, Хиру ва анджуман*⁴⁰. Эти рифмованные повествовательные произведения были написаны простым языком. В них мы не найдем тех лексико-литературных украшений, которыми славились мастера художественной прозы предыдущих эпох. Из известных поэтов, создававших в XI в. л. х./XVII в. крупные повествовательные литературные формы, можно выделить следующих: Назим Харави (1081 г. л. х./1670 г.), Файзи Файйази (1004 г. л. х./1595 г.), Навваб Асаф-хан (1021 г. л. х./1612 г.) и хаким Шафа'и (1037 г. л. х./1627 г.).

С X в. л. х./XVI в. начинается расцвет жанра «обращение к виночерпию» (*саки-нама*), который зародился в VI в. л. х./XII в., а достиг наибольшего развития значительно позже. Этот жанр стал одним из основных в персидской поэзии того времени, а затем получил продолжение в творчестве Хакима Партави (941 г. л. х./1534 г.) и в последующие века. Поэты в такого рода стихах обычно выражали новые идеи, говоря о преходящей сущности мира и мучительном завершении человеческой жизни. С точки зрения формы эти стихи создавались в виде маснави, тарджи'банда или таркиббанда.

В данный период получили развитие также сатира и инвектива. Хотя общество с подозрением и неприязнью относилось к произведениям инвективного содержания, некоторые поэты иногда прибегали и к этому жанру. В X в. л. х./XVI в. такие произведения создавали Шариф Табризи, Вахши Бафки, Вахиди Куми и Хайрати Туни, а в XI в. л. х./XVII в. — Шафа'и Исфакхани и Шайда-йи Фатхпур. В этот период была распространена также форма *шахр-ашуб*⁴¹.

В литературных регионах XI в. л. х./XVII в. проживали достаточно известные поэты. Так, в Малой Азии работал поэт-мистик Наф'и Руми, писавший стихи в стиле Маулавы Джалал ал-дина Мухаммада Балхи. В Гиляне творил Салим Тихрани (1057 г. л. х./1647 г.) родом из Тегерана, но воспитывавшийся в Гиляне. В Исфакхане, который был политическим центром страны и, соответственно, находился в расцвете, обычно жили две группы поэтов: шиитские ученые и философы (шайх Баха'и, хаким Шафа'и) или шиитские поэты и литераторы (Калим Кашани, Касим Машхади, Каусари Хамадани и Насир Хамадани). В XI в. л. х./XVII в. индийский центр иранской поэзии мог похвастаться тем, что там жил и работал Са'иб Табризи. Хотя он поначалу жил в Исфакхане, наибольшего развития его творчество достигло именно в Индии. Даже вернувшись в 1042 г. л. х./1632 г. в Исфакхан, он по-прежнему получал материальное вспомоществование от индийского шахского двора. В 1052 г. л. х./1642 г. шах 'Аббас II дал ему почетное звание «Царь поэтов» (*Малик ал-*

⁴⁰ Там же. С. 594.

⁴¹ *Сафа*. История литературы в Иране. Т. 5/1. С. 631.

иу'ара). Он умер в 1081 или 1086 г. л. х./1670 или 1675 г. Са'иб был признанным представителем стиля, который в персидской литературе получил название индийского. Наполнение немногих слов большим смыслом, тонкая мысль, поиск особых значений и содержания — все эти особенности индийского стиля в полной мере проявились в творчестве Са'иба.

В XI в. л. х./XVII в. в Индии жили также поэты Талиб Амули, Суфи Амули, Гани Кашмири, Сармад Кашани, Зухури Туршизи и Бидил Дихливи (1054—1133 гг. л. х./1644—1720 гг.). Последний сверкал среди них как истинный бриллиант. С его творчеством связаны наивысшие достижения персидской поэзии в области поэтической фантазии и сложности поэтической мысли; в стихах Са'иба мысли накатывают волнами, что позволило назвать его индийский стиль «двойным» или «глубоким»⁴².

В этот период можно отметить особое внимание индийского кружка к созданию словарей. Здесь были созданы *Фарханг-и Джахангири* (Словарь Джахангири) Джамал ал-дина Анджу, *Фарханг-и Сарвари* (Словарь Сарвари) Мухаммада Касима Сарвари Кашани, *Фарханг-и Рашиди* (Словарь Рашиди) 'Абд ал-Рашида Хусайни, *Гийас ал-лугат* Мухаммада Гийас ал-дина и известный словарь *Бурхан-и кати* Мухаммада Хусайна Халафа Табризи, чей *тахаллус* — Бурхан, 1062 г. л. х./1651 г.)⁴³.

4. ЧЕТВЕРТЫЙ ПЕРИОД — СО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XII в. ДО КОНЦА XIII в. л. х. (БАЗГАШТ)

В середине XI в. л. х./XVII в. в политической жизни Ирана произошли существенные изменения. Сафавидская династия, которая была сильной и могущественной при шахах 'Исма'иле и 'Аббасе в X в. л. х./XVI в., начала ослабевать при их преемниках. В результате нескольких десятилетий борьбы с внутренними и внешними врагами в 1148 г. л. х./1735 г. она пала под ударами Надир-шаха Афшара. Хотя эта династия придавала большое значение национальному единству Ирана, а не религиозным вопросам, она не смогла долго продержаться у власти. В 1148 г. л. х./1735 г. Надир официально провозгласил себя шахом и основал Афшарскую династию. Он провел широкие завоевательные походы в Индию, но после 12 лет правления был убит (1160 г. л. х./1747 г.). После его смерти власть в Иране снова оказалась под вопросом, ибо в стране не существовало сильного правительства.

⁴² Хусайни. Бидил, Сипихри и индийский стиль. С. 17.

⁴³ Таква. Лексикография в Индии и Пакистане.

Наконец, в 1178 г. л. х./1764 г. один из полководцев Надира, Карим-хан Занд, взял власть в свои руки и воцарился в Ширазе под именем «вакил ал-ру'айа», основав в Иране династию Зандов.

Карим-хан установил свое правление на всей территории Ирана кроме Хорасана, находившегося во власти Шахруха. Занды были единственной династией, которая действительно думала об установлении в стране политической безопасности, обеспечении правосудия и спокойствия. Карим-хан очень ценил науку и знание, уделял много сил благоустройству районов страны. Он скончался в 1193 г. л. х./1779 г., а его преемники до 1203 г. л. х./1788 г. продолжали успешное правление, но в указанном году последний шах из Зандов потерпел поражение от Ака-Мухаммад-хана Каджара и в 1209 г. л. х./1794 г. был убит.

На протяжении всего XII в. л. х./XVIII в. в Иране было неспокойно. При Надире страна была во власти кровопролития, войн и грабежей⁴⁴. Кроме небольшого периода в начале правления Надира и победы его над афганцами все остальное время было исключительно неблагоприятным⁴⁵.

При Зандах ситуация в корне изменилась. Относительное спокойствие в стране и уважительное и внимательное отношение Карим-хана к ученым и литераторам способствовали быстрому развитию культуры и литературы⁴⁶. Эти благоприятные условия стали предпосылками для начала нового периода в литературной истории Ирана — Возвращения (Базгашт). В этот период мы становимся свидетелями двух тенденций. Некоторые поэты и писатели обращались к первой эпохе иранской литературы, используя в своих работах стиль и манеру письма поэтов IV—VI вв. л. х./X—XII вв. Второе течение Базгашта было обращено ко второму периоду персидской литературы (в основном к произведениям VII—VIII вв. л. х./XIII—XIV вв.). Некоторые из литераторов эпохи Возвращения, как, например, мирза Махди Астарабади, писали в трех стилях — простом, изощренном и среднем. Ко второй группе относятся такие поэты усложненного стиля, как Мухаммад Садик Мусави, 'Абд ал-Раззак Бигданбали и Нишат Исфাহани.

Литература Возвращения первоначально развивалась в Исфahanе в рамках «Исфahanского литературного общества» («Анджуман-и адаби-ий исфahanи»). В этом литературном центре творили такие поэты, как Муштак Исфahanи (1171 г. л. х./1757 г.), Хатиф Исфahanи

⁴⁴ *Ша'бани*. Общественная история Ирана при Афшарах. Т. 1.

⁴⁵ *Хатами*. История персидской литературы в эпоху литературного Возвращения. Т. 1. С. 29.

⁴⁶ *Хатами*. История персидской литературы в эпоху литературного Возвращения. Т. 1. С. 31.

(1198 г. л. х./1783 г.), Сабахи Бидгули (1218 г. л. х./1803 г.), Азар Бидгули (1195 г. л. х./1781 г.). После кончины Карим-хана в 1193 г. л. х./1779 г. общество прекратило свое существование вследствие политических событий в стране.

В XIII в. л. х./XVIII в., когда к власти в Иране пришли Каджары, начался второй этап развития литературы Возвращения. Ака-Мухаммад-хан Каджар, покончив с последним представителем династии Зандов в Кермане, в 1210 г. л. х./1795 г. провел официальную церемонию своей коронации в Тегеране. Правителем Исфахана он сделал поэта мирзу 'Абд ал-Ваххаба Нишата. Вспомнив о предыдущей деятельности литературного общества Исфахана и следуя по стопам Муштака, Нишат создал второе литературное общество и стал помогать поэтам. Получив такую поддержку, оно более активно и уверенно пошло по пути Возвращения⁴⁷. Сам Нишат стал лидером этого общества. В 1211 г. л. х./1796 г. после смерти Ака-Мухаммад-хана общество было официально распущено. Нишат направился ко двору Фатх 'Али-шаха, получил там титул «му'тамид ал-даула» и основал третье общество — под названием «Анджуман-и Хакан» («Общество Хакан»). Оно располагалось при шахском дворе, и в нем участвовали такие деятели, как Фатх 'Али-хан Саба (1238 г. л. х./1822 г.), Сахаб Исфахани (1222 г. л. х./ 1807 г.), Маджмар Исфахани (1225 г. л. х./1810 г.). К другим поэтам периода Возвращения относятся Висал Ширази (1262 г. л. х./ 1846 г.), Йагма Джундуки (1276 г. л. х./ 1859 г.), Фуруги Бистами (1274 г. л. х./ 1857 г.), Фатх Аллах-хан Шайбани (1318 г. л. х./1900 г.), Ка'ани (1270 г. л. х./1853 г.), Суруш Исфахани (1285 г. л. х./1868 г.), Махмуд-хан Малик ал-Шу'ара Саба (1311 г. л. х./1893 г.) и Шатир 'Аббас Сабухи (1315 г. л. х./1897 г.).

В этот период особую роль в развитии персидской прозы и поэзии сыграла деятельность Ка'им Макама Фарахани (убит в 1251 г. л. х./ 1835 г.). На своем политическом посту он не только много сделал для Ирана, но и приобрел большую известность в сфере литературы. Его стихи посвящены событиям общественной жизни того времени, тогда как другие поэты Возвращения описывали правление и убийство шахов⁴⁸.

5. ПЯТЫЙ ПЕРИОД — С XIV в. л. х./конца XIX в. и далее. СОВРЕМЕННАЯ ЛИТЕРАТУРА (НОВОЕ ВРЕМЯ)

XIV в. л. х./XX в. начался с сомнений в принципах литературного Возвращения и одновременно с окончанием правления Каджаров и

⁴⁷ Шамс Лангруд. Школа Возвращения. С. 145.

⁴⁸ Шамс Лангруд. Школа Возвращения. С. 266.

событиями Конституционной революции. Это период определенного литературного возрождения, которым отмечена литература последних 70 лет. Период Возвращения, начавшийся при Афшарах и достигший своего апогея при Каджарах, уже не отвечал требованиям изменившейся структуры общества. Ведь эта литература во многом была обращена в прошлое и не имела никакой логической связи с современными ей событиями и явлениями общественной жизни. В новой литературе поднимаются вопросы закона, свободы, равенства, прогресса, цивилизованности, знания, промышленности, борьбы с колониализмом и суевериями, противостояния насилию, патриотизма, жертвенности, революционной борьбы и заботы об униженных и оскорбленных⁴⁹. Эти ключевые понятия не получили особого распространения в традиционной литературе и не являлись предметом ее исследования.

Писатели и поэты Ирана были вынуждены заняться поиском литературных форм, адекватных требованиям времени. Установление связей с Европой и проникновение лексики из европейских языков в персидский язык в значительной мере изменили его. Постепенно подвергались сомнению принципы традиционной литературы, и персидская литература стала склоняться к принятию западных литературных жанров. Запад после Возрождения и особенно в эпоху романтизма испытал значительное влияние иранской и индийской литературы.

В современную эпоху персидская проза пошла по пути реализма, пытаясь говорить о действительности и отражать ее в художественных формах. Произошел отход от традиционной персидской прозы. Новая литература призывала не к аскетизму и борьбе с человеческими страстями, а к социальной борьбе и установлению социальной справедливости (здесь можно отметить произведения саййида Джамал ал-дина Асадабади). С развитием прессы в новой персидской прозе стал развиваться жанр репортажа, характеризующийся подчеркнутым объективизмом и простотой изложения материала. Так, книга *Сийахат-нама-йи Ибрахим-бика* (Путевой дневник Ибрахим-бика) типологически представляла собой репортаж. Акцент на простоте стиля и изложения в современной прозе способствовал тому, что некоторые писатели стали писать разговорным языком и обращаться к народной литературе. Особенно это проявилось в книге *Чаранд ва паранд* (Небылицы) Диххуда, а также в сочинениях Талыбова. В целом персидская проза XX в. напоминает европейский реализм XIX столетия⁵⁰.

⁴⁹ Фаршидвард. О литературе и литературной критике. Т. 2. С. 794.

⁵⁰ Ибадийан. Введение в современную литературу. С. 25.

В новой персидской прозе наиболее показательным является развитие художественной литературы. Одной из причин использования простого стиля прозаического письма современными писателями стало то, что именно так они могли лучше отразить в своих произведениях вопросы общественной жизни, права семьи и личности. Иранские писатели приняли принципы европейской прозы, которая играла в западной литературе особую роль. Первые персидские романы, носившие критический либо любовно-лирический характер, были написаны в подражание соответствующим произведениям европейской литературы. Впрочем, это подражание можно рассматривать и как источник вдохновения. Такими произведениями были романы *Тихран-и махуф* (*Страшный Тегеран*) Мушфика Кашани и *Зиба* Мухаммада Хиджази⁵¹. В то же время в персидской литературе получили распространение произведения романного типа, ставшие известными под названием «исторические романы». В них в художественной форме рассказывалось об иранской истории. В качестве примера приведем произведение Талыбова *Ру'йа-йи Камбуджийа* (*Мечта Камбиза*).

В эпоху Конституционной революции и в начале текущего столетия персидская художественная проза достигла большой глубины в исследовании внутреннего мира человека и его души. Яркий пример тому — произведения Садика Хидайата. Его лучшие произведения, такие как *Буф-и кур* (*Слепая сова*), *Са катра-йи хун* (*Три капли крови*), *Саг-и вилгард* (*Бродячий пес*) и др., написаны легким и выразительным стилем, персонажи обладают удивительной психологической глубиной и противоречивой многомерностью. Произведения Хидайата отличались от других образцов литературы того времени активным использованием фольклорных мотивов, патриотическими настроениями, а также социальным реализмом, окрашенным легкой сатирической нотой. Герои его произведений обычно представители низших общественных слоев, действие непосредственно обусловлено поведением их в обществе, но все это изложено с таким мастерством, которое редко можно встретить у других авторов.

Джамал-зада вошел в персидскую литературу как сатирик, исследовавший социальные проблемы иранского общества. Эта особенность творчества писателя проявилась уже в первом его произведении *Йак-и буд, йак-и набуд* (*Было — не было*).

В период деспотического режима Риза-шаха персидская литература начала склоняться к символизму, а после событий августа—сентября 1941 г. в ней стал набирать силу критический реализм. Однако после шахского переворота 19 августа 1953 г. в

⁵¹ Там же. С. 76.

литературе опять усилилась тенденция к недосказанности, намекам и в то же время начался процесс активного перевода произведений европейской литературы на персидский язык. То, что писатели не могли сказать открыто сами, они выражали посредством перевода. В 1950—1960-е гг. в персидской прозе уделялось незначительное внимание вопросам человеческой личности и проблемам отдельного человека, присутствовала критика иранского общества (*Тангсир*, *Шаухар-и Аху-ханум* (*Муж Аху-ханум*), *Сувушун*) либо использовался принцип потока сознания (произведения Хушанга Гулшири)⁵². После победы Исламской революции в Иране в 1979 г. персидская литература столкнулась с новыми понятиями и реалиями. Надеемся, что она выберет новое направление.

Современная персидская поэзия прошла в своем развитии множество сложных этапов и ответила на многие вызовы. В начале рассматриваемого периода творили такие поэты, как политический сатирик 'Ариф Казвини (1301 г. л. х./1883 г.), Ирадж Мирза, дерзновенно, простым языком говоривший о социально-политических проблемах, а также Фаррухи Йазди (род. 1306 г. л. х./1888 г.), который развивал массовую, народную литературу. В произведениях указанных поэтов мы находим синтез стиха, чувств и политических лозунгов момента. В продолжение этой тенденции Мир-зада 'Ишки писал откровенно критические стихи, Парвин И'тисами (род. 1328 г. л. х./1910 г.) создавала стихи общественно-нравственного содержания. Эти поэты заложили первый камень в основание литературы эпохи Конституционной революции. Их стихи социально-критической направленности одновременно с общественными преобразованиями в стране вносили изменения и в иранскую поэзию.

Самым выдающимся поэтом современной эпохи по праву считается Нима Йушидж. Он родился в 1318 г. л. х./1900 г. в Мазандаране, и до сего времени его фигура является знаковой для персидской литературы. Понимая, что стихотворный размер и рифма не определяют суть стиха, он на основе нового философского взгляда произвел переворот в персидском стихосложении. В результате современный персидский стих стал опираться на эмоциональную интонацию. Тем самым не только появился особый стих Нимы, но в персидскую поэзию вошел белый стих, в котором не имеется никакого четкого размера, а все основано на логике прозы. Нима написал в новой поэтической форме свои лучшие стихи: *Кисса-йи ранг нарида* (*Выцветшая сказка*, 1920 г.), *Афсана* (*Легенда*, 1922 г.), *Ханавада-йи сарбаз* (*Семья солдата*, 1924 г.). В его стихах присутствует несколько искусственное подражание реализму⁵³. Поэзия Нимы и изменения,

⁵² 'Ибадийан. Введение в современную литературу. С. 93.

⁵³ Ажанд. Новая иранская литература. С. 118.

которые он внес в персидскую поэзию, были тепло встречены такими иранскими поэтами, как Ахаван Салис, Фуруг Фаррухзад, Сухраб Сипихри, Ахмад Шамлу, Манучихр Аташи и др.

Что касается стиливедения, то на первом этапе исследователи в основном обращали внимание на деление речи самым простым из возможных способов. Бахар, который провел первые стиливые исследования в первые декады текущего столетия, делил речь на прозу и поэзию и занимался изучением персидской прозы. Он выделял шесть стиливых периодов персидской прозы в соответствии с эпохами развития всей иранской литературы⁵⁴, а именно:

- 1) эпоха Саманидов (300—450 гг. л. х./912—1058 гг.);
- 2) эпоха Газнавидов и первых Сельджукидов (450—550 гг. л. х./1058—1155 гг.);
- 3) вторая эпоха Сельджукидов и Хваразмшахов, техничная проза (550—600 гг. л. х./1155—1203 г.);
- 4) эпоха иракского стиля и искусственной прозы (600—1200 гг. л. х./1155—1785 гг.);
- 5) период Возвращения (1200—1300 гг. л. х./1785—1882 гг.);
- 6) современная эпоха простого стиля.

Этот метод до сих пор сохраняет свое значение и применяется теми, кто занимается изучением литературных стилей.

Вначале мы расскажем о стилях, использовавшихся в каждую эпоху, перечислим распространенные тогда жанры прозаической литературы и назовем писателей, придерживавшихся определенного стиля.

⁵⁴ Бахар. Литературные стили. Т. 2. С. 6.

Глава 3

СТИЛИ ПЕРСИДСКОЙ ПОЭЗИИ

Для изучения стилей поэзии необходимо произвести очень тонкий и четкий анализ (разделение). Хотя, возможно, выделение пяти эпох в развитии стилей персидской поэзии с III в. л. х./IX в. до настоящего времени не является лучшим решением, это представляется единственно продуктивным, хотя и вынужденным, методом, тогда как другие способы, которые подробно характеризуют каждый стиль, не дают искомого результата. Последние попытки классифицировать стили персидской поэзии позволили разделить ее на 8 периодов¹. Бахар выделял в персидской поэзии четыре основных стиля². Но так как нам необходимо более подробно рассмотреть эту тему, мы остановимся на восьми. Это следующие стили:

- 1) хорасанский стиль (со второй половины III в. по V в. л. х./ со второй половины IX в. по XI в.);
- 2) промежуточный стиль Сельджукской эпохи (VI в. л. х./XII в.);
- 3) иракский стиль (VII—IX вв. л. х./XIII—XV вв.);
- 4) событийный стиль и стиль *ва-сухт(ан)* (X в. л. х./XVI в.);
- 5) индийский стиль (XI—первая половина XII в. л. х./XVII—первая треть XVIII в.);
- 6) стиль Возвращения — Базгашт (середина XII—конец XIII в. л. х./ вторая треть XVIII—треть четверть XIX в.);
- 7) стиль эпохи Конституционной революции (первая половина XIV в. л. х./третья четверть XIX—первая треть XX в.);
- 8) новый стиль (вторая половина XIV в. л. х./вторая треть XX в. и далее).

1. ХОРАСАНСКИЙ СТИЛЬ (со второй половины III в. по V в. л. х./ со второй половины IX в. по XI в.)

Хорасанский стиль — время правления Саффаридов, Саманидов и Газнавидов.

¹ Шамиса. Изучение стилей поэзии. С. 12—13.

² Гулбун. Бахар и персидская литература. Т. 1. С. 141.

Под хорасанским, или туркестанским, стилем персидской поэзии понимается поэтический метод первых веков развития персидского стиха, сформировавшийся на востоке Ирана, в Мавераннахре и в литературных кругах Хорасана, который превосходил все другие существовавшие тогда центры персидской поэзии. При исследовании стилей поэзии этой эпохи необходимо обратить внимание на три вопроса: 1) исследование первых стихов и степени их правильности и неправильности; 2) исследование языковых особенностей; 3) исследование литературных особенностей и мировоззренческих основ поэзии.

Что касается первых стихов, то здесь важно обратить внимание на достоверность рукописных источников, ведь обычно эти стихи встречаются в житийной литературе и в словарях. На основании дошедших до нас стихов поэтов той эпохи можно сказать об их стиле следующее: «Во всех этих стихах применяется архаичный язык, арабских слов встречается не так много, а в некоторых стихах арабизмов вообще нет. Глагольные формы также архаичны и в последующие столетия вышли из употребления, так и оставшись принадлежностью III—IV вв. л. х./ IX—X вв. Смысловая структура стиха довольно проста, мелодичность слабая, а размер ('аруз) соблюдается не четко. Стихи написаны в форме кит'а, где только четные строки рифмуются между собой. Это обычно назидательная литература, но в ней используется интонация эпоса. Такой стих следует за логической формой и напоминает прозаическое произведение, а потому похож на „прямой стих“»³.

В последнее время языковые особенности поэзии хорасанского стиля изучались в разных произведениях. Так, Бахар в своей книге *Саб-кишинаси (Литературные стили)* уделяет внимание лексико-грамматическим особенностям прозаических произведений первой литературной эпохи⁴. Д-р Махджуб в книге *Барраси-йи ши'р-и сабк-и Хурасан (Исследование поэзии хорасанского стиля)* подробно говорит об этих особенностях⁵. Всеобъемлющее исследование персидской прозы проведено д-ром Парвизом Натилем Ханлари⁶. Поэтому все желающие более подробно ознакомиться с особенностями этого стиля могут обратиться к указанным исследованиям. Например, из фонетических особенностей языка хорасанского стиля следует отметить приставной алиф, дополнительную касру, некоторые особенности метрики, редукцию гласных, использование старинного стиля произношения, выделительные конструкции, произношение гласного «а» как «е» под влиянием «и» и т. д. Что касается лексики, то в этих стихах ис-

³ Шамиса. Изучение стилей поэзии. С. 22—23.

⁴ Бахар. Литературные стили. Т. 2.

⁵ Махджуб. Хорасанский стиль персидской поэзии: Предисловие.

⁶ Ханлари. История персидского языка. Т. 4.

пользовались слова среднеперсидского языка (пахлави) или близкие к нему, наблюдалась замена персидских слов арабскими и ограниченно использовались арабские слова, применялись устаревшие персидские слова, арабские отглагольные существительные (масдары), слова и предлоги с особыми значениями и т. д. Там же можно почерпнуть сведения об особенностях синтаксического и смыслового строя стихов той эпохи. Отметим, что при определении стиля большое значение имеет повторяемость характерных особенностей в стихах каждой эпохи. Именно этот статистический фактор и позволяет определить наличие сформировавшегося стиля.

А теперь перечислим основных поэтов хорасанского стиля.

Рудаки (329 г. л. х./940 г.)

От этого поэта до нас дошло только 900 байтов. Он был слеп, что некоторое время удивляло всех исследователей его творчества. Умер в 329 г. л. х./940 г., т. е. в год рождения Фирдауси. В его стихах присутствуют все яркие грамматические особенности хорасанского стиля. Иногда он заменял персидские слова арабскими (*харб* вместо *джанг*, *хасм* вместо *душман* и т. д.). В его творчестве имеются как произведения назидательного плана, так и лирического. Видимо, он был автором и рифмованных повествовательных произведений (поэтического варианта *Калилы и Димны* и поэмы *Синдбад-нама*, которая ему приписывается). В своем творчестве он использовал формы маснави, кит'а, касида и руба'и. Его кит'а носят преимущественно назидательный характер, а касиды — панегирический. Впрочем, в некоторых касидах он описывает свои мысли и чувства, причем делает это так искусно, что оказывает глубокое воздействие на читателя. Ему приписывают также создание стихотворной формы руба'и. В его касидах чувствуется дух эпоса, хотя есть и дух легкомыслия. Мас'уд Фарзад в своих исследованиях доказал, что Рудаки является пионером в использовании 12 размеров 'аруза⁷. В композиции и образах его поэзии важную роль играет природа. В его стихах мы встречаем следы зороастрийской культуры и древнего Ирана доисламской и доарабской эпох. Его фантазия преобразует субъективные переживания в эмоциональные проявления⁸.

Шахид Балхи (325 г. л. х./936 г.)

Он был современником Рудаки, и у Рудаки есть элегия на его кончину. От этого поэта до нас дошло примерно 100 байтов. Видимо,

⁷ Шамиса. Изучение стилей поэзии. С. 28.

⁸ Шафи'и Кадкани. Литературные образы в персидской поэзии. С. 415—416.

можно утверждать, что первая газель в полном смысле этого слова была написана именно этим поэтом⁹.

Абу Шукур Балхи

Он является автором маснави *Афарин-нама*. В своих произведениях активно использовал архаичные языковые формы. Он больше был склонен к назидательной поэзии, но в его стихах просматривается и дух эпоса; прибегал к аллегориям и притчам.

Дакики (367 г. л. х./977 г.)

Он стал первым, кто обратился к теме истории персидских царей и написал поэму *Гуштасб-нама* в 1000 байтов. Фирдауси привел ее в своей *Шах-нама*. В его стихах присутствует не только архаичный персидский язык, но и отражаются древние иранские идеи. Это эпическая по духу поэзия, хотя в ней есть и панегирические особенности. Дакики проявлял склонность к газели и лирической поэзии, где и проявилась сила его поэтического воображения, которой мы практически не обнаруживаем в его эпических трудах (в сравнении с *Шах-нама*)¹⁰. Что касается собственно литературных особенностей его произведений, то он практически не использовал те выразительные средства, которые были распространены в его эпоху. Особенно поражает отсутствие гипербола в его произведениях на исторические темы. В этом плане он намного отстает от Фирдауси¹¹. Но красота газелей Дакики полностью компенсирует все недостатки его эпических произведений.

Киса'и Марвази (391 г. л. х./1000 г.)

Он был шиитом и, возможно, первым поэтом, сочинившим траурную элегию на гибель героев-шахидов Кербелы. Его стихи были основаны на теологических убеждениях. Он испытывал отвращение к панегирической поэзии, не пытался писать любовную лирику (хотя следы этих тем просматриваются в его сочинениях); больше испытывал склонность к аскетической и назидательной литературе, а в V в. на него обратил внимание Насир-и Хусрау. Активно отражал в своих работах абстрактные темы и понятия, что явилось самым сильным элементом поэзии IV в. и отличительной особенностью его творчества.

⁹ Махджуб. Хорасанский стиль персидской поэзии. С. 20.

¹⁰ Шафи'и Кадкани. Литературные образы в персидской поэзии. С. 424.

¹¹ Там же. С. 426.

Фирдауси (329 г. л. х./940 г.)

Величайший эпический поэт Ирана, писавший в индивидуальном стиле. Он был шиитом, хотя и не понятно, имамитом или 'исма'или-том. Не только сочный и зрелый поэтический язык, но дух патриотизма и религиозность делают творчество этого поэта столь важным для нас. В своем огромном эпическом труде *Шах-нама* он постоянно присутствует в сюжетной канве повествования, как бы незримо наблюдая за происходящим и принимая в нем участие.

Творчество Фирдауси стало вершиной эпической поэзии Ирана. В противоположность распространенному в то время литературному стилю он много внимания уделял описанию внутреннего мира и чувств человека, что также выделяет его творчество из общего ряда, ведь в хорасанском стиле никогда не пытались отразить внутренний мир человека¹². Фирдауси в *Шах-нама* использует литературный язык. Он воспользовался течением «развития правил» и придал *Шах-нама* особую мелодичную структуру на уровне звуков, слов и синтаксиса, сделав язык этого произведения особенно ярким. В некоторых эпических байтах он буквально передает слушателю и читателю звучание соответствующих сцен. В этом сочинении применяются различные литературные приемы, в частности сравнения и метафоры. Как бы то ни было, стиль Фирдауси — это эпический стиль высочайшего качества, который так и не был превзойден на протяжении всей истории персидской литературы.

‘Унсури (432 г. л. х./1040 г.)

Он был *малик ал-шу‘ара* («царем поэтов») и философом при дворе Махмуда Газнави. Это непревзойденный мастер касиды, писавший исключительно панегирические стихи. Некоторые его произведения носят характер неполного экспромта, т. е. поэт опускает необходимое в обычных касидах лирическое вступление. В касидах он приводит свои размышления и слагает стихи в эпическом духе.

Фаррухи Систани (429 г. л. х./1037 г.)

Это автор касид, который писал в лирическом ключе и оставил нам много замечательных произведений такого содержания. Он писал легко и понятно, как Са‘ди, но более совершенно с поэтической точки зрения, чем Рудаки. В его стихах говорится о простой любви, и в целом они носят пасторальный характер, что говорит о склонности поэта к спокойной деревенской жизни. Он не пытается щеголять

¹² Шамиса. Изучение стилей поэзии. С. 34.

умными словами и научными выражениями. Его язык несет в себе черты архаичного персидского языка, но включает в себя распространенные слова, тогда как слов малоупотребительных и понятных в его стихах нет¹³. Стихи Систани получили известность в последующие столетия. Так, автор *Чахар макала* (*Четырех бесед*) в хвалебном духе вспоминает его стихи о караване одежд, где он выступает в качестве искусного живописца и его мастерство поражает всех.

Манучихри Дамгани (423 г. л. х./1031 г.)

Это поэт-живописец хорасанского стиля. В его касидах встречаются арабские слова и понятия. Иногда, пытаясь подражать арабским стихотворцам, он начинает излишне усложнять лексическую и композиционную составляющие своих стихов. Впрочем, именно в силу указанных особенностей они представляют собой определенный поворот, или стилевую метаморфозу¹⁴. Он развил древнюю форму *мусаммат*, превратив ее в *мусаддас*, что стало большим новшеством в персидской поэзии. Но самой яркой отличительной особенностью творчества этого поэта стало его стремление описывать картины природы, в результате чего его называли «поэтом пейзажей и радости». Описывая природу, он обращал внимание на мельчайшие подробности. Он применяет аналитический подход в сочинении стихов¹⁵. Именно поэтому его называли мастером сравнения, ибо в его описаниях сравнению придается особое значение. В одной из своих касид он в 27 байтах описывает каплю воды, прибегая к многочисленным сравнениям. Обычно он применял эффектные описательные сравнения, но обращался и к сравнениям эпического плана.

Абу Са'ид Аби ал-Хайр (440 г. л. х./1048 г.)

Это один из последователей хорасанского стиля, который писал руба'и в суфийском духе. От него осталось примерно 720 руба'и. Прибегал к архаичному языку. По содержанию его четверостишия носят лирический и религиозно-мистический характер, а с точки зрения литературных особенностей это простые стихи без применения литературных тропов.

Фахр ал-дин Ас'ад Гургани (442 г. л. х./1050 г.)

¹³ Дабир Сийаки. Систанский поэт. С. 15.

¹⁴ Шамиса. Изучение стилей поэзии. С. 53.

¹⁵ Дабир Сийаки. Систанский поэт. С. 13.

Автор поэмы *Вис и Рамин*, переведенной со среднеперсидского языка на персидский-дари. В этом произведении не наблюдается ярких литературных особенностей, за исключением рифмовки строк. Остальных атрибутов стихотворной практики мы здесь не найдем. Можно отметить и определенную композиционную слабость этой поэмы, которая, впрочем, имеет ценность с точки зрения изучения состояния иранского общества при Сасанидах и господствовавших в то время отношений. Из других отличительных особенностей этого произведения можно отметить его многословие, которое иногда становится утомительным.

Баба Тахир Хамадани (447 г. л. х./1055 г.)

Он возродил традиционные дубайти, которые получили название *фахлавийат*. В этих двустишиях поэт применял очень эмоционально насыщенный язык, а также многие фольклорные элементы, активно использовал просторечную лексику.

Базовые понятия его стихов находятся в области лирических и религиозно-мистических рассуждений. Он воздерживался от чрезмерного употребления сложных поэтических украшений, но его красноречие оказывало огромное влияние на слушателей.

Асади Туси (465 г. л. х./1072 г.)

Им написана эпическая поэма *Гиришасб-нама*, состоящая примерно из 9600 байтов. Это произведение не идет ни в какое сравнение с *Шах-нама* Фирдауси. В его поэтическом диване имеется несколько муназира. Кроме того, ему принадлежит также первый словарь персидского языка со стихотворными примерами под названием *Лугат-и фурс*.

Катран Табризи (465 г. л. х./1072 г.)

Это первый поэт азербайджанского круга, писавший в хорасанском стиле, заимствованном у 'Унсури и Фаррухи. Лексически его стихи близки к архаичному персидскому языку эпохи Саманидов, а также к стилю Рудаки.

Насир-и Хусрау (481 г. л. х./1088 г.)

Он был и поэтом, и писателем. В его стихах получили свое отражение религиозные взгляды 'исма'илитов, что и составляет главную отличительную особенность его стиля. Он отрицательно

относился к газели и лирической любовной поэзии. Что касается мелодии и ритмики стиха, то он обычно отдавал предпочтение тяжелым и не самым приятным на слух размерам и усложненным рифмам. Его стихи переполняет философско-богословское содержание, основанное на особом теоретическом мировоззрении и рационально-теологических аргументах. Именно поэтому его считают основоположником дискуссионного стиля в поэзии. В его касидах присутствуют описания природы и ее элементов. Предшественником Насир-и Хусрау в поэзии был Киса'и Марвази. В стихах Насир-и Хусрау отмечается высокая частотность употребления старинных персидских слов и элементов исконного словарного запаса персидского языка. Что касается синтаксической структуры его стихов, то здесь зачастую отмечаются запутанность и сложность. Он испытывал особую склонность к философскому размышлению над явлениями природы.

2. ПРОМЕЖУТОЧНЫЙ СТИЛЬ СЕЛЬДЖУКСКОЙ ЭПОХИ (VI в. л. х./XII в.)

В VI в. л. х./ XII в. сосуществовали три поэтических стиля: хорасанский, азербайджанский и новый промежуточный стиль (средний между хорасанским и иракским)¹⁶.

Му'иззи (521 г. л. х./1127 г.)

Этот поэт склонялся к хорасанскому стилю, но своего особого стиля не имел. Он написал несколько касид и руба'и в стиле, заимствованном у других поэтов.

Адиб Сабир (547 г. л. х./1152 г.)

Последователь Фаррухи и сторонник хорасанского стиля, которого придерживались также саййид Хасан Газнави и Лами'и Гургани. Но большинство поэтов VI в. л. х./XII в. писали в промежуточном стиле.

Сана'и (545 г. л. х./1150 г.)

От него до нас дошло значительное число касид, маснави и газелей, причем во всех этих формах он проявил себя как выдающийся мастер. Важнейшей особенностью его творчества является то, что он писал в

¹⁶ Шамиса. Изучение стилей поэзии. С. 107.

религиозно-мистическом духе. Он ввел в круг персидской поэзии 'ирфан и суфизм, выведя ее тем самым из сферы исключительно панегирических сочинений. Литературоведы считали его поэтом, создавшим целую эпоху в персидской литературе¹⁷. Он действительно произвел переворот в литературе. Его 'ирфан основан на особой трактовке шариата, он в изобилии цитирует в своих стихах айаты Корана и хадисы, давая к ним иногда религиозно-мистический комментарий. Такие комментарии можно, например, обнаружить в поэме *Хадикат ал-хакикат* (*Сад истины*). В 'ирфане Сана'и восхваляется разум, так что даже указанное маснави начинается с похвалы разуму, причем подчеркивается, что разум и любовь стоят рядом. Его 'ирфан носит как бы реалистический характер. Этот поэт, особенно в своих касидах, дает социальные образы эпохи, а иногда критикует их. 'Ирфан Сана'и берет свое начало в определенном виде аскетизма и шариата, заканчиваясь дарвишеским мистицизмом. «Наилучший порядок (строй)» и «совершенный человек» — вот основные понятия его мистического мировоззрения¹⁸. Его поэзия — это совершенный образец аскетизма и аллегории. В арабской поэзии мастером этого жанра считался поэт II в. л. х./ VIII в. Абу ал-'Атахийя. В стихах Сана'и аскетизм, по-видимому, представляет собой начальную форму суфизма. Он был и мастером назидательной мистической литературы, а также мистической лирики. Лучшей формой для такого рода поэзии являются касиды и газели. Его маснави также наполнены поучительным смыслом. Касиды этого автора разнообразны по содержанию: ночные молитвенные бдения, проповедь и назидание, описания весны, восхваление Достохвального, критика современного поэту общества, Благочестивый город, разум и любовь, путь мистических странствий, аскетизм и поиск, обличение зла и т. д.¹⁹ Его стихи с лингвистической точки зрения несут на себе определенный отпечаток архаичного языка хорасанского стиля, но встречаются и новые, свежие образы. Сана'и огромное значение придавал соблюдению размера 'аруза. В своих касидах и газелях он применяет преимущественно подвижные размеры, создающие впечатление журчания ручейка. Впрочем, встречаются и мягкие, нежные размеры. Даже метрика его маснави *Хадикат ал-хакикат* такова, что сближает ритмы поэмы и разговорной речи.

Захир Фарйаби (598 г. л. х./1201 г.)

¹⁷ Шафи 'и Кадкани. Бичи суфия. С. 9.

¹⁸ Шафи 'и Кадкани. Бичи суфия. С. 44.

¹⁹ Там же. Предисловие к касидам.

Это один из тех поэтов, в творчестве которых наметился переход от хорасанского к иракскому стилю. У него плавные и приятные газели, по литературным характеристикам превосходящие даже газели Анвари.

Джамал ал-дин Исфাহани (588 г. л. х./1192 г.)

Это поэт-сочинитель касид, который пытался сблизить касиду и газель. В его произведениях выражается мировоззрение, сходное с 'ирфаном, а дидактическая часть его стиха приближается к шариату.

Анвары (583 г. л. х./1187 г.)

Это самый крупный представитель промежуточного стиля. Его стихи, особенно касиды, — яркий образец поэтического стиля рассматриваемой эпохи. Как и Абу ал-Фарадж Руни, он в своих стихах уделял особое внимание научному содержанию, а потому в его касидах переплелись вопросы науки, философии и астрономии. Именно это и делает его стихи сложными для понимания. В его стихах наблюдаются два языковых стиля. Касиды он слагает официальным, парадным стилем, приводит научные аргументы, демонстрирует свою ученость и поэтическое мастерство, что, собственно, и считалось признанным стилем той эпохи. А в кит'а и газелях этого поэта присутствует простой стиль, используются особые слова и синтаксические конструкции наряду с простой и незамысловатой манерой изложения. Все это придает его стихам простоту и искренность. Его газели говорят о простоте любви. Иными словами, его касиды переполнены плодами работы ума, тогда как в кит'а он проявляет большой реализм. Газели же стоят между субъективным разумом и реальностью. Они преимущественно четырех направлений: эмпирическое единство любви, телесная характеристика влюбленных, духовная характеристика возлюбленных и диалог. Эти четыре темы повторяются в большинстве газелей поэта. В своих касидах он обращается одновременно к поэтической фантазии и научным знаниям своего времени. Он пытается в каждом байте создать расширенный образ, применяя при этом очень лаконичные языковые средства и устанавливая между мыслями причинные связи. В его поэтическом языке присутствуют параллельные лексемы и грамматические конструкции, намеки и метафоры, слова из лексикона различных слоев общества — от самых низших до ученых мужей, связанные конструкции в предложениях. Все это играет особую роль в его творчестве. Нужно сказать, что в стихах Анвари мы видим самый простой и лишенный вычурности язык, какой только существовал в

персидской поэзии до того времени. С этой точки зрения его можно сравнить с жившим в VII в. л. х./XIII в. Са'ди²⁰.

Мас'уд-и Са'д-и Салман (515 г. л. х./1121 г.)

Этот поэт разработал стиль так называемой тюремной элегии (*хабсийа*), что стало, безусловно, новаторством в истории персидской поэзии. Большую часть своих стихов он написал в тюрьме, а потому они эмоционально насыщены. Эти произведения являются одним из тех редких образцов поэзии VI в. л. х./XII в., где поэт столь подробно исследует свой внутренний мир. Его касиды написаны эпическим стилем, причем, даже находясь в заключении, он выражает в них чувство гордости. Изогранные сравнения и параллелизм становятся характерной принадлежностью стиля поэта. Впрочем, имеются мягкие сравнения и прозаичные метафоры²¹. Красноречие Мас'уд-и оказывало удивительное воздействие на читателя, который внезапно начинал ощущать, что его сердце бьется в унисон с сердцем поэта. Его касиды, ставшие предвестницами газелей последующего периода, отличаются как эпичностью, так и лиричностью.

Самыми известными поэтам азербайджанского стиля были Хакани и Низами.

Хакани (595 г. л. х./1198 г.)

Это признанный мастер касиды. Он пишет сложным и зрелым языком, используя многочисленные поэтические тропы и украшения. В его стихах много ссылок на иранские, семитские и христианские источники. В диване во многих стихах поднимаются вопросы науки, астрологии и медицины, что напоминает стиль Абу ал-Фараджа Руни и Анвари. Он так подбирает слова, что между ними возникает смысловая и зрительная (образная) связь, причем некоторые из них можно найти только в стихах этого поэта²². В своих стихах он предстает гордым и самолюбивым человеком, что по содержанию напоминает касиды Мас'уд-и Са'д-и Салмана. В стихах Хакани встречаются религиозно-мистические понятия, отсылающие нас к 'ирфану Сана'и, причем они в большей степени носят шариатский характер и склоняются к аскетизму. Это особенно ярко проявляется в стихах, посвященных описанию Каабы и Пророка ислама (да приветствует Аллах его и его род!). Возможно, именно поэтому некоторые исследователи считают его основоположником индийского

²⁰ *Шафи'и Кадкани*. Обнищавший алхимик. С. 65.

²¹ *Шамиса*. Изучение стилей поэзии. С. 124.

²² Там же. С. 149.

стиля²³. В лексике его стихов присутствуют такие понятия, как «ночь», «солнце», «битва», «пир и вино», «развлечения», а также астрологическая, философская и религиозная лексика. Что касается мелодики стиха, то здесь он использует различные ритмические структуры и даже вводит для этого риторические приемы. Со смысловой стороны в его произведениях, особенно в касидах, присутствуют далекие от субъективизма сравнения и новые, свежие метафоры, а в отдельных байтах он применяет двусмысленные аллегории. Хакани написал маснави *Тухфат ал-'Иракайн* (*Дар двух Ираков*), в которой прибег к довольно сложному языку и стилю касидописания. Но его газели (как и газели Анвари) написаны простым, невычурным языком.

Низами Ганджави (599 г. л. х./1202 г.)

С точки зрения стиля он близок к Хакани, но основную часть своего творчества посвятил созданию поэм-маснави, причем был настолько успешен в этом, что мало кто из персидских поэтов мог бы похвастаться столь восторженным приемом у читающей публики. Он прежде всего рассказчик, который языком стиха создавал великолепные рифмованные повествования. Его язык очень образен и иллюстративен, великолепно передает весь полет фантазии поэта. Важнейшие его произведения, объединенные под общим названием *Хамса* (*Пятерица*), получили всеобщую известность. Поэма *Махзан ал-асрар* (*Кладезь тайн*) посвящена мистицизму и аскетизму, *Хусрау и Ширин* — это лирическая поэма о сасанидском шахе Хусрау и его возлюбленной Ширин, поэма *Лайли и Маджнун* пересказывает распространенную среди арабских племен легенду, в поэме *Хафт пайкар* (*Семь красавиц*), или *Бахрам-нама*, поэт рассказывает о Бахrame Гуре, а в *Искандар-нама* — об Искандаре (Алексаандре Македонском). Все пять поэм объединены в один цикл *Хамса*. Поэт также составил диван касид и газелей. Повествовательный стиль Низами привлек к себе внимание поэтов более поздних периодов, что стало причиной многочисленных подражаний²⁴.

Кроме двух перечисленных поэтов из последователей азербайджанского стиля следует отметить еще двух литераторов: Фалаки Ширвани и Муджир Билкани.

В VI в. л. х./XII в. в персидской поэзии произошли изменения как на уровне мировоззрения и философии поэтов, так и на чисто литературном уровне. Что касается языка поэзии, то здесь еще в определенной степени присутствуют особенности хорасанского стиля.

²³ *Даити*. Хакани — запоздавшее признание. С. 62.

²⁴ *Айати*. Избранное из Хусрау и Ширин Низами: Предисловие.

Увеличилась частотность использования арабских слов, новых конструкций и выражений, а также тюркских заимствований. При этом использование слов из архаичного языка, что было свойственно хорасанскому стилю, стало уменьшаться. Изменился и фонетический облик стиха. Что касается содержания, то здесь мы видим большее количество ссылок на айаты Корана, хадисы, различные научные знания, вопросы теологии и философии, а также критическое отношение к истории Ирана. Интересно и то, что поэты стали говорить о некоторых играх, как то: нарды и шахматы. В это время распространены те же мистико-религиозные стихи, жанры самовозвеличивания, жалобы, религиозного рвения и социальной критики. Что касается литературных особенностей, то поэты работали в большинстве известных поэтических форм. Ритмика стиха усложнилась и стала более совершенной. Сложнее и насыщеннее стало и его содержание, что привело к необходимости написания соответствующих комментариев.

3. ИРАКСКИЙ СТИЛЬ (VII—IX вв. л. х./XIII—XV вв.)

Этот стиль в VII—IX вв. л. х./XIII—XV вв. преобладал в литературных центрах. Причем в силу того, что в тот период из-за многочисленных войн и смут в восточных регионах царило запустение и литературные центры этой части Ирана утратили былую славу, а литературное творчество переместилось в центральные и западные районы и в Ирак (так называемый «неарабский Ирак»), господствовавший в этих литературных центрах стиль был назван «иракским». Он выделяется своими лексическими особенностями. В нем во множестве применяются лексические заимствования из арабского, тюркского и монгольского языков, в то время как архаичная лексика имеет низкую частотность и постепенно уходит и забывается. Произношение слов стало более мягким, что свидетельствует об упрощении фонетической системы. Что касается ритмики стиха, то метрические неровности сведены к минимуму, а разнообразие размеров ограничивается только самыми благозвучными из них (в употреблении остается примерно 40 стихотворных размеров). В иракском стиле играют особую роль не только размер, но и рифма. Что касается чисто литературной составляющей этого стиля, то его приверженцы преимущественно совершенствовали поэтические тропы и украшения предыдущих эпох. Они использовали выразительные сравнения, соответствующие содержательному наполнению стиха. Так как к тому времени поэзия уже пережила свой панегирический этап, в этих стихах появились осязаемые и наглядные образы общественной жизни. Поэты иракского стиля не стремились привнести какие-либо

новшества в литературную традицию, ограничиваясь развитием заложенных предшественниками принципов. Иносказания здесь обычно изящны и не избыты, аллегории часты, причем они составляют характерную особенность стиля ряда поэтов. Поэты очень щепетильны при выборе лексических средств, что особенно проявляется в произведениях таких поэтов, как Са'ди и Хафиз. Находясь под влиянием арабской литературы и культуры, поэты активно прибегали к аллюзиям на арабские священные тексты, предания и притчи. Постоянное усиление влияния религиозного мистицизма на литературные круги способствовало широкому применению поэтами аятов, хадисов и суфийских понятий и образов. Аскетическая поэзия Сана'и в иракском стиле превратилась в религиозно-мистическую поэзию 'Аттара и Мауланы. Иными словами, в этот период развивалась суфийская поэзия. В рамках этого стиля Маулана поднял на высший уровень религиозную газель, а Са'ди — лирическую. А за Хафизом закрепился синтез этих двух видов газели, получивший название «газели ринда» (*ринд* — «пьяница, кутила, гуляка» — *Примеч. пер.*). Стихи в иракском стиле писались в основном для богословов, ученых и придворных, покровительствовавших поэзии. Ведь в то время исламские науки доминировали в литературных кругах²⁵.

Среди значительных поэтов, писавших в иракском стиле, необходимо отметить обладавшего своим особым стилем 'Аттара (627 г. л. х./ 1229 г.). Он проявил себя в сочинении поэм-маснави и газелей. Ему принадлежат маснави *Мусибат-нама* (*Книга несчастий*), *Илахи-нама* (*Божественная книга*), *Мантик ал-тайр* (*Беседа птиц*) и *Хусрау-нама*, а также сборник руба'и *Мухтар-нама*. В маснави этот поэт не прибегает к сложным литературным украшениям, разве что случайно. Ведь он в рамках суфийской традиции мало обращал внимания на внешний и композиционный строй стиха, сосредотачиваясь на его внутреннем религиозно-мистическом содержании. Поэтому в его поэмах встречаются и откровенно слабые байты, что свидетельствует о невнимании поэта к эстетическим вопросам на «горизонтальном» уровне. В его стихах в большом количестве встречаются простые, разговорные выражения, что также несет на себе печать суфийской традиции, которой 'Аттар следовал. Представляется, что он уделял особое внимание характеристикам, присущим архаичному языку Хорасана, а потому в его произведениях (особенно в маснави) присутствует много слов из этого языка. Что касается книги *Беседа птиц*, то это совершенный образец иносказательной литературы религиозно-мистического направления. Следует оговориться, что в

²⁵ Фаршидвард. О литературе и литературной критике. Т. 2. С. 764.

литературе аллегория может выступать на микро- и макроуровне. На микроуровне она применяется обычно в «горизонтальном» плане, будучи одним из широко употребительных литературных тропов, на макроуровне связана с композицией произведения, т. е. вся композиция повествовательного произведения, поэмы или рассказа обретает иносказательный, аллегорический характер. Здесь за внешним образом скрывается значение религиозного, социального или мистического характера, выраженное в аллегорической форме. Такова книга 'Аттара *Беседа птиц*, где за внешним повествованием скрыто особое мистическое содержание. В самой фабуле подспудно присутствуют распространенные понятия и принципы религиозно-мистической литературы. Иными словами, в книге *Беседа птиц* мы на внешнем уровне находим просто рассказы и повествования, тогда как в них скрыто глубокое сокровенное суфийское учение. Поэт сначала высказывает суфийскую мысль, а затем в развитие и подкрепление ее приводит притчу. Таким образом, композиция рассказа служит выражению и доказательству первоначально высказанной суфийской идеи. Читатель сначала воспринимает внешнюю, повествовательную сторону рассказа, а затем проникает в его сокровенный смысл. Это все тот же стиль изложения *Калилы и Димны*, в котором сложные мысли выражались посредством животных. 'Аттар также использовал животных для аллегорического изображения людей, причем каждая птица в его книге является представителем определенного слоя людей. Очевидно, что 'Аттар здесь проявил себя как большой социальный психолог.

Что касается газелей, то здесь 'Аттар выступил в роли продолжателя дела Сана'и. В его диване имеется три типа газелей, а именно: любовные, религиозно-мистические и дарвишеские. Последние представляют собой подвид мистических, но написанных на основе противопоставления общепринятым социальным, религиозным и нравственным нормам и обычаям. В этих произведениях наблюдаются показное безбожие, склонность к христианству и винопитию и т. д. Это свидетельствует о том, что 'Аттар неплохо относился к тарикату «маламатийа» (от *маламат* — «упрек». — *Примеч. пер.*). Некоторые его газели несут в себе образный смысл, который нуждается в комментарии для более ясного понимания²⁶.

Са'ди (691 г. л. х./1292 г.)

Са'ди создал неподражаемые образцы лирической газели. Отличительная черта его газелей — использование простого и

²⁶ Пурнамдарийан. Встреча с Симургом.

доступного языка, являющегося одновременно образцом красноречия²⁷. Пытаясь сделать свой стих проще, он обращает внимание на работы хорасанских поэтов. Даже обращаясь к поэтам, писавшим сложно и вычурно, он принимает во внимание только их простые стихи (например, просто написанные газели Анвари и Хакани). Са'ди экономно и в меру применял литературные украшения и тропы, думая больше о читателе своих стихов. Именно эти особенности стиля позволили назвать его мастером простого, сдержанного стиля. Простота языка позволила поэту пользоваться простым и естественным лексическим запасом, что придавало его стихам характерный облик. Стихи Са'ди оказывают на читателя и слушателя совершенно особое психологическое воздействие. Они воздействуют на него сразу, приводя в восторг и восхищение. Даже синтаксическая структура стихов Са'ди несет на себе эмоциональную нагрузку. В его газелях говорится о самых разных чувствах и переживаниях: о свидании и разлуке, о горести и радости. Поэт настолько мастерски владел персидским языком, что мог выразить в стихах любое человеческое переживание. Об этом ярко свидетельствует его поэтическая книга *Бустан*. Хотя это эпидеяльная поэма, в ее пятой части Са'ди бросает вызов мастеру эпического жанра из Туса — самому Фирдауси. В *Бустане* мы находим высочайшего уровня литературные тропы и украшения, что, впрочем, не мешает и этому произведению нести на себе все особенности свойственной Са'ди поэтической простоты. Касиды Са'ди также несут на себе особый отпечаток его таланта. Вместо панегирических стихов он пишет назидательно-проповеднические, обращаясь иногда к понятиям из 'ирфана. Простой язык и новое содержание заложили основу изменений в стиле персидской касиды, которые в его время оказались невиданным новшеством. После того как традиционная газель покинула литературную арену, ее место заняли касиды Са'ди.

Маулави (672 г. л. х./1273 г.)

Он довел до высшей степени развития религиозно-мистическую газель, причем после него никто не сочинял таких газелей в рамках персидской литературы. Впрочем, он известен не только как мастер газели, но и как автор *Маснави*. Язык его произведений несет на себе отпечаток хорасанской лексической нормы. Поэт в своих газелях уделяет больше внимание ритмической структуре стиха, а потому часто прибегает к словесным и синтаксическим повторам, а также к внутренним рифмам. Представляется, что он более всех персидских

²⁷ Шамиса. Изучение стилей поэзии. С. 216.

поэтов использовал разнообразные поэтические размеры ‘аруза (примерно 48 размеров)²⁸. Основные черты его поэзии — это сильная ритмическая структура, отображение реальности, достоверность, влияние на стиль красноречия, оптимизм, введение новых мистических понятий и сравнений, значительное использование литературных аллюзий, применение символического языка и обращение к ‘ирфану с эпической внутренней структурой²⁹. Его газели, которые часто подписывались именем его суфийского наставника Шамса Табризи, наполнены особыми восторженными движениями души. Он в большинстве случаев отождествляет себя с Шамсом и пишет от его имени. В некоторых стихах он использует подпись «Хамуш» (молчащий), что, возможно, свидетельствует о том, что поэт часто писал от имени своего наставника, скрывая свою идентичность. Особенностью стиля Маулави является его новаторство в мистическом содержании поэзии. Суфии прошлого говорили о мистических темах только в рамках литературных традиций, тогда как Маулави самостоятельно ввел в эту поэзию понятия дарвишеских радений, дарвишеских обрядов кружений и танца под флейту.

Поэт создал особый, неразрывный мир чувств, мыслей и языка с новым радостным внутренним ритмом³⁰. Желая выразить свое особое, приподнятое настроение, он использует новые, изысканные литературные образы, которые в своем роде неповторимы. Иногда его газели выходят за пределы обычного объема, достигая 30 байтов, а иногда газель начинает превращаться в касиду. В своей газели поэт порой обращается к повествованию, которое у него обретает форму маснави.

Первая и главная особенность *Маснави* Маулави — разнообразие содержания. Он затрагивает мистические, религиозные, нравственные, а иногда и психологические вопросы. В большей части глав *Маснави* представлены рассказы, позаимствованные преимущественно из коранических преданий о пророках. Кроме того, там присутствуют в большом количестве также айаты и хадисы, которые поэт комментирует и толкует в мистическом духе. Большинство повествований носят характер притч, причем некоторые из них заимствованы из *Калилы и Димны*, а другие — из произведений Ибн Сины, Сана’и, Низами и ‘Аттара. Видимо, он использовал и рассказы бродячих дарвишей, заходивших в Конью. Источники сказок и притч, приведенных в *Маснави*, собраны в одну книгу проф. Фурузанфаром. Язык рассказов *Маснави* доступный, полуразговорный, но при необходимости он усложняется и становится более литературным, что,

²⁸ Шамиса. Изучение стилей поэзии. С. 227.

²⁹ Там же. С. 2.

³⁰ Арбори. Классическая персидская литература. С. 234.

впрочем, не делает его излишне усложненным и недоступным для понимания. Маулави использует разговорный язык во всех своих произведениях, даже в прозаических. Смещение элементов литературного и разговорного стилей — особенность манеры письма Маулави. Что касается содержательной составляющей его работ, то помимо мистического учения в *Маснави* нашли свое отражение и некоторые перипетии жизни самого поэта. Он и сам в *Маснави* говорит:

Друзья, послушайте этот рассказ,
Ведь это правда о нашей жизни.

В силу вышеупомянутой особенности творчества поэта многие его указания носят характер исторических свидетельств. Всякий раз, когда в *Маснави* появляется Шамс (как непосредственно, так и в аллегорическом плане), речь поэта приобретает возвышенный характер, превращаясь в газель. Если изучить все стороны биографии Маулави, можно обнаружить указание на различные события его жизни в повествованиях *Маснави* (зависть отрицателей к религиозным вождям, сатира на великих мистиков и т. д.). Эти моменты получили широкое отражение в *Маснави*, и в жизни самого поэта их было немало.

Кроме Са'ди, 'Аттара и Маулави в иракском стиле работали еще несколько крупных поэтов. Фахр ал-дин 'Ираки (680 г. л. х./ 1281 г.) был мастером газели и маснави, ему удалось включить газель в маснави. Амир Хусрау Дихливи (725 г. л. х./1324 г.), известный поэт Индии, получивший прозвище «Тути-йи Хинд» («Индийский попугай»), прославился не поэтическим стилем, а своими теориями старых стилей и литературной критикой, что нашло отражение в его книге *Гуррат ал-камал*³¹. Также упомянем Хасана Дихливи (777 г. л. х./1375 г.), прозванного «индийским Са'ди».

После того как лирическая газель достигла наивысшей степени своего развития у Са'ди, а религиозное мистическая газель — у Маулави, в VIII в. л. х./XIV в. начался естественный процесс синтеза этих двух типов газели — новое веяние в развитии поэзии иракского стиля. Данный процесс достиг своего апогея в творчестве Хафиза, хотя были и другие поэты, которые шли в том же направлении. К ним относятся такие литераторы, как Аухади Марага'и (738 г. л. х./1337 г.), 'Имад Факих (773 г. л. х./1371 г.), Салман Саваджи (778 г. л. х./1376 г.) и Насир Бухари (779 г. л. х./1377 г.). Но значительно выше их стоят Хваджу Кирмани (735 г. л. х./1334 г.) и Хафиз Ширази (792 или 793 г. л. х./ 1389 или 1390 г.). Несмотря на некоторые оценки, Хваджу

³¹ Шамиса. Изучение стилей поэзии. С. 238.

Кирмани не был разработчиком особого поэтического стиля. Он шел по пути, проторенному его предшественниками, и эта его подражательная манера позволила современникам дать ему прозвище «Нахлбанд-и шу‘ара» («Делающий искусственные цветы среди поэтов») ³². Он, вслед за Низами, обращался к рифмованным повествованиям. Его книга *Раузат ал-анвар* (*Сад света*) написана в подражание книге *Махзан ал-асрар* (*Кладезь тайн*) Низами, *Гул ва науруз* (*Цветок и Новый год*) — *Хусрау и Ширин*, а *Хума и Хумайун* — в стиле и в размере *Искандар-нама* Низами. Отличие его работ от произведений Низами заключается в том, что Хваджу писал проще, причем язык его произведений с точки зрения простоты стиля иногда становился сравнимым с поэмой *Вис и Рамин* ³³. В своих мистических касидах Хваджу обращается к наследию Сана’и, но не достигает зрелого уровня поэтического языка последнего. При этом он даже дал поэтический ответ на некоторые касиды Сана’и назидательного и исследовательского характера. В целом в его газелях можно обнаружить признаки индивидуального стиля. Он обращался к творчеству Са‘ди и придавал своим стихам особую индивидуальность, используя различные поэтические тропы, как то: аллегория, метафора, иносказание и аллюзия. Основными понятиями его поэзии являются «непрочность мира», «широта души», «опьянение и гульба», что можно считать определенным новаторством по сравнению с эпохой Са‘ди.

Хафиз (792—793 гг. л. х./1389—1390 гг.)

Это крупнейший персидский поэт VIII в. л. х./XIV в. с точки зрения стилей персидской поэзии. В его стихах присутствуют лирические мотивы Са‘ди, а также мистические образы газелей ‘Аттара и Маулави. Он использовал и социально-критические касиды Сана’и. Но так как касида изначально была создана в качестве средства восхваления, поэт также пишет о возлюбленной, об объекте поклонения и восхваления. В результате его газели не столь легки для понимания, как газели Са‘ди, но в то же время не столь сложны, как газели Маулави. Его газели располагаются на горизонтальной, мистической и дарвишеской осях, но структурно они зачастую носят панегирический характер. Из скрытых особенностей стихов Хафиза можно выделить связь между байтами. Идейно-лексические элементы его газелей подспудно создают связь между составляющими газель байтами. Раньше всех на это обратил внимание Мас‘уд Фарзад: «В газелях Хафиза последовательность мысли не проявляется очевидным

³² Самарканди. Жития поэтов. С. 187.

³³ Зарринкуб. Очерк персидской поэзии. С. 86.

образом, но, несомненно, эта связь существует между байтами стиха»³⁴. Если понять эти скрытые мысли поэта, то и связь между байтами и стихами в его поэтическом диване становится абсолютно очевидной. Хафиз в ритмике стиха прибегал к различным приемам, а потому его диван можно рассматривать в качестве энциклопедии различных поэтических украшений высочайшего уровня. Что касается смысловой структуры стиха, то и здесь он проявил склонность к разработке новых, глубоких смыслов. Вообще, его искусство заключалось именно в соединении красоты выражения и красоты смысла. Иногда он использовал в одном байте аллюзии, сравнения и аллегории, причем с таким мастерством, что читатель и слушатель мог только выразить свое глубочайшее восхищение. В диване Хафиза особенно много аллегорий. Впрочем, в его стихах присутствует и сатира, которую он обращает обычно против лицемерных аскетов-ханжей, деспотичных правителей и своих соперников. Но и здесь он прибегает к языку аллегории, чтобы не стать жертвой политиков своего времени. Поэт использует лексическое богатство языка не только для передачи смысла стиха, но и для создания особой фонетической и синтаксической структуры, что в целом и составляет его поэтическое искусство. Так, в некоторых байтах совершенно невозможно переставить слова и заменить их одно на другое. Обычно в каждом его байте имеется одно или два ключевых слова, которые периодически повторяются на протяжении всего дивана. Это такие слова, как «сердце» (*дил*), «Хафиз», «голова» (*сар*), «душа» и «любовь» (*джан*, *'ишк*), «приятный» (*хуш*), «глаз» (*чаши*), «возлюбленная» (*йар*), «цветок» (*гул*), «печаль» (*гам*), «локон» (*зулф*), «лицо» (*ру*), «дело» (*кар*), «кубок» (*джам*), «друг» (*дуст*), «земля» (*хак*), «виночерпий» (*саки*) и «вода» (*аб*)³⁵. В его стихах в меньшей степени повторяются некоторые другие слова, тем не менее имеющие большое культурное значение: «кутила» (*ринд*), «трущобы» (*харабат*), «глава магов», «завсегдатай питейных заведений» (*пир-и муган*), «бросающий любовные взгляды» (*назарбаз*), «виночерпий» (*саки*) и «вино» (*май*). В его произведениях можно выделить и выражения, имеющие в его поэзии особое значение — «взять чашу» (*каса гирифтан*), «нарушить обещание» (*бирун рафтан аз каул*), «спать как в пути» (*мисл-и рах хваб задан*) и т. д.

В смысловом отношении структура стиха Хафиза представляет собой синтез парадокса и аллегории³⁶. Он уделял большое внимание выбору самых адекватных слов и выражений. Мысль в его стихах подчинена «системе риндизма». *Ринд* (гуляка) в своих мыслях и делах

³⁴ Цит. по: Арбори. Классическая персидская литература. С. 333.

³⁵ Садикийан. Словарь языка Хафиза. С. 1572—1573.

³⁶ Шамиса. Изучение стилей поэзии. С. 251.

опирается на любовь. Именно поэтому она так часто упоминается в стихах Хафиза (примерно 234 раза). Причем обычно слово «любовь» соседствует со словом *ринд*. В этой системе мышления любовь — единственное средство познания, ибо она учит истине. Познавший любовь (*'ишк*) и беспутную жизнь (*ринди*) познает и тайны (*разха*). Впрочем, с точки зрения Хафиза, в образе мыслей гуляки есть и преимущества, о которых говорилось ранее³⁷.

Кроме этих нескольких наиболее известных поэтов, писавших в иракском стиле, можно также упомянуть Ибн Йамина Фарйумади (763 г. л. х./ 1361 г.). Он был большим мастером кит'а, но не сумел выработать свой поэтический стиль.

4. СОБЫТИЙНЫЙ СТИЛЬ И СТИЛЬ *ВА-СУХТ(АН)* (X в. л. х./XVI в.)

Промежуточным между иракским и индийским стилями считается событийный стиль, который примерно одно столетие господствовал в литературных центрах, особенно Индии и Исфахана. С точки зрения языка этот стиль отличался введением значительного количества просторечных слов и выражений и неправильностью построения фраз. С литературной точки зрения приверженцы этого стиля стремились его упростить, избегая усложненных поэтических украшений (за исключением сравнений, иносказаний и метафор, которые были не на самом высоком уровне и не выходили за рамки традиции). Стихи создавались преимущественно в форме газели и таркиббанда, а что касается смыслового и эмоционального их наполнения, то в событийном стиле говорится о влюбленных и перипетиях их отношений, но происходит развитие понятия «возлюбленные», когда любящий отворачивается от возлюбленной. Такой отказ в любви в персидском языке Индии стал терминологически обозначаться словом *ва-сухтан* (букв.: «воспалиться, распаляться»). Поэтому вторичный стиль в рамках событийного стиля получил название «стиль *ва-сухт(ан)*». Его разработал Вахши Бафки.

Основной особенностью событийного стиля является концентрация внимания на деталях и описание подробностей. Так, описываются все подробности любовного поведения. Отличие этого описания от иракского стиля состоит в том, что там больше описаний общего плана, а не детализированных. Некоторые полагают, что событийный стиль является ответвлением индийского, а потому применяют к нему термин «ясный индийский стиль» (*сабк-и ханди-йи*

³⁷ Музара'и. Понятие «ринди» в поэзии Хафиза. С. 44.

раушан)³⁸. В этом стиле работали два известных персидских поэта — Баба Фагани и Вахши Бафки.

Баба Фагани (925 г. л. х./1519 г.)

По своему уровню его поэзия находится между стихами Хафиза, Са'иба и Калима. Его даже называли «маленький Хафиз» («Хафиз-и кучак»). Он писал простые, но пронзительные газели, которые оказывали большое влияние на слушателя. Са'иб называл его «огненным дыханием» (*аташин дам*). Противники же событийного стиля с иронией именовали такой тип стихов *фаганий* или *фаганият*. В его стихах можно найти все те особенности событийного стиля, которые были перечислены выше, однако в них присутствуют и особенности иракского стиля. Тем не менее такие признаки, как влияние на слушателя и отражение поверхностной, видимой реальности, делают его типичным представителем событийного стиля.

Вахши Бафки (911 г. л. х./1505 г.)

Это поэт, работавший в событийном стиле и стиле *ва-сухт(ан)*. Он писал простым разговорным языком. Самые известные его произведения написаны в форме таркиббанда, причем с 15 байта в них проявляется умонастроение стиля *ва-сухт(ан)* (отказ влюбленного от возлюбленной). Его стихи очень мелодичны, с хорошо подобранными размером и рифмой.

Событийный стиль и стиль *ва-сухт(ан)* постепенно стали сходиться на нет по мере распространения индийского стиля и появления крупных его приверженцев. Но следы его можно найти и в индийском стиле.

5. Индийский стиль (XI—первая половина XII в. л. х./XVII—первая треть XVIII в.)

Индийским называется поэтический стиль, который господствовал в центрах персидской литературы с XI в. до середины XII в. л. х./XVII—первая треть XVIII в. В то время почти все иранские поэты переезжали из иранских литературных центров в Индию, где их тепло принимали. Именно поэтому и появилось название «индийский стиль». В возникновении этого стиля большую роль сыграли такие факторы, как религия, переезд в Индию, социально-экономические проблемы, культурные связи между Ираном и Индией, покровительство индийских шахов, изменения в мире философии и религиозного мистицизма.

³⁸ Фаршидвард. О литературе и литературной критике. Т. 2. С. 780.

В этом стиле можно отметить такие языковые особенности, как распространение тюркских слов и просторечных выражений, неправильных лексических форм и особенностей персидского диалекта Индии, что зачастую приводит к неясности текста. Поэзия индийского стиля делает особый акцент на содержании, а не на форме стиха. Основной особенностью этого стиля является поиск смысла и содержательности. Такое стремление выделить содержание и представить яркую мысль стало причиной того, что образ и форма стиха в индийском стиле приобрели неясность. Что касается собственно литературного уровня, то поэты мало заботились о ритмике стиха и использовании поэтических украшений. На уровне содержания они часто обращались к отдельным смысловым приемам, как то: аллюзия, аллегория, притча и ссылка на религиозный текст. Особое внимание последователей этого стиля к притче сделало их стихи похожими на уречения. Поэты этой эпохи отдавали предпочтение форме газели, но иногда количество байтов в ней достигало 40. Причем в противоположность предыдущим эпохам повторение рифмы не рассматривалось как недостаток. Так как в индийском стиле особое значение имели одиночные байты, поэт не пытался придать газели гармонию на горизонтальном уровне. Двусмысленность и неясность в индийском стиле имела свои принципы, которые заключались в следующих приемах: концентрация максимального смысла в минимуме слов, избыточная краткость изложения, настойчивое рассмотрение далеких от человеческого сознания материй, применение незнакомых сравнений и примеров³⁹. С точки зрения насыщенности и ясности можно разделить индийский стиль на три подраздела:

а) особый стиль Индии (*сабк-и хинди-йи хасс*), или хиндустанский стиль (*сабк-и хиндунстани*), встречающийся у Бидила Дихливи;

б) ясный индийский стиль (*сабк-и хинди-йи раушан*) (иранские стихотворцы);

в) промежуточный, нюансированный индийский стиль (*сабк-и хинди-йи байнбайн йа сайа раушан*), который получил распространение в Иране и в котором писали такие поэты, как Калим, Мухташам Кашани и Са'иб Табризи.

В этом стиле поднимались различные литературные темы. Мы встречаем в нем даже работы религиозно-эпического и исторического характера, которые также получили большое распространение. Европейские критики отождествляли индийский стиль со стилем барокко, что, кстати, требует большой исследовательской и сравнительной работы. Отметим, что каждый стиль развивается в особых политических, социальных и культурных условиях, а потому,

³⁹ Фаршидвард. О литературе и литературной критике. Т. 2. С. 784.

если говорить о полной идентичности двух стилей, нужно говорить и об идентичности среды, в которой они возникли, и об их единых источниках. Но ведь индийский стиль появился в специфических восточных условиях, а стиль барокко — на Западе ⁴⁰.

Талиб (или Талиба) Амули (1036 г. л. х./1626 г.)

Это один из видных представителей рассматриваемого стиля, сыгравший значительную роль в его развитии. Он писал как касиды, так и газели, но в газели был более искусен. Его произведения насыщены удивительными метафорами и свежими сравнениями. В касиде он тяготел к стилю древних поэтов.

Гани Кашири (1079 г. л. х./1668 г.)

В общественной жизни отличался особым тщеславием и себялюбием, что послужило причиной его отдаленности от двора. Он больше обращался к мистическим темам, продемонстрировав в своих стихах способность выражения оригинальных идей и искренних чувств в форме удивительных мыслесплетений ⁴¹. Из поэтов позднего времени Икбал Лахури испытывал склонность к творчеству этого поэта.

Калим Кашани (1061 г. л. х./1651 г.)

Он также известен под именем Калим Хамадани. Панегрист, автор маснави *Зафар-нама*, или *Падишах-нама*. Он известен как сочинитель газелей, причем его искусство было столь высоко оценено современниками, что они дали ему прозвище «Устад-и кийаматкар». Иногда в его стихах проскальзывают сатирические нотки. Он пользуется простым, близким к разговорному языком. Краткие высказывания и поэтические строки поэта превратились в пословицы и поговорки, что также свидетельствует о наличии в его стихах элементов народного языка. Впрочем, недостатки красноречия также иногда встречаются. В своих сатирических стихах он прибегает к принципу «симуляции невежества». В силу этого некоторые полагают, что газели Калима лучше, чем стихи Са'иба ⁴². В целом на основании особенностей поэтического письма Калима можно утверждать, что его

⁴⁰ Зипполи. Почему индийский стиль на Западе называют барокко?

⁴¹ Зикавати Карагузлу. Избранные стихи в индийском стиле. С. 233.

⁴² Зарринкуб. Очерк персидской поэзии. С. 117.

поэтический стиль — это «усредненный индийский стиль» (*сабк-и хинди-йи му'тадил*).

Са'иб Табризи (1080 г. л. х./1669 г.)

Это известнейший поэт индийского стиля. Его перу принадлежит самое большое число газелей во всей персидской поэзии. Он следовал Хафизу и Маулави, используя в своих работах особенности их стиля. Из содержания его стихов становится ясно, что он хорошо владел индийским стилем и был знаком с понятиями древней науки о стилях, видя в этом свое преимущество перед другими поэтами. Следование Хафизу и Маулави позволило Са'ибу придать своим стихам особую музыкальность и ритмичность, сохраняя при этом литературное красноречие на более высоком уровне, чем у многих других поэтов индийского стиля. Иногда он обращался к сатире.

Этого поэта выделяет глубокая содержательная сторона его стихов. Связывая воедино эмоции и образы в рамках единства или противопоставления, поэт воссоздает сложные сюжеты. Образы его стихов носят сюрреалистический характер. Именно в этой акцентировке образов и их сочетаний и заключается основная особенность стиля поэта. Сам он называл эти иллюстративные образы «внешний смысл» (*ма'на-йи бигана*). Его стихи носят преимущественно морально-нравственный, социальный или философский характер, о чем он говорит, используя особенности необычных явлений. Некоторые полагают, что Са'иб не только поэт назидания, но и практики⁴³. Иногда сам поэт говорит в своих стихах об особенностях своего поэтического стиля. Д-р Ханлари пишет об этом так: «В чем же особенности этого нового стиля? Некоторые моменты можно найти в высказываниях самого поэта»⁴⁴. Затем в статье приводятся особенности, которые можно суммировать следующим образом: лаконичность, сторонние смыслы, утонченная мысль, «разноцветная мысль», эстетика в нарушении литературной традиции. Использование притч и аллегорий, что составляет основу нового стиля поэта, обычно выполняет две функции: указание на причину и ее обоснование. Образы ищущей мысли, экзотические описания и уподобления играют важную роль в диване этого поэта. Большую часть аллегорий он берет из окружающей его действительности и собственных наблюдений. Некоторые иносказания получают особое распространение в его произведениях (в частности, ребенок (*тифл*, *кудак*), вихрь (*гирдбад*), путешествие (*сафар*), море (*дарйа*), волна

⁴³ Ши'ар, Му'тамин. Избранная поэзия Са'иба Табризи. С. 28.

⁴⁴ Дарйагашт. Са'иб и индийский стиль; Ханлари. В память о Са'ибе. С. 262.

(*маудж*), шар (*хубаб*), жизнь (*зиндаги*, *хайат*)). Са'иб и в своих литературных намеках и аллюзиях прибегает к особым приемам⁴⁵.

‘Абд ал-Кадир Бидил Дихливи (1133 г. л. х./1720 г.)

Он вышел на сцену после великих последователей индийского стиля, став одним из последних его поэтов. После Бидила индийский стиль постепенно скатился к пошлости и регрессу, причем зарождение этих неприятных явлений можно наблюдать уже в сочинениях самого Бидила. Ведь этот стиль, возникший в конце господства событийного стиля, достиг наивысшей точки своего развития в творчестве Са'иба Табризи, а его увядание началось как раз при Бидиле, после чего этот стиль зашел в тупик в своем развитии. Поэзия Бидила с точки зрения силы воображения поэта не имеет себе равных. Основная ее особенность — сочетание утонченных мыслей и смутных фантазий. В его стихах, особенно в газелях, отмечается мастерское использование лексического богатства языка для прорисовки образов. Мы встречаем в них парадоксальные высказывания, метод различения, абстрактные понятия и эмоциональные тропы. Все это доказывает оригинальность этого поэта, он прибегал также и к мистическим мотивам. Кажется, что, подобно Маулане, он искал своего духовного наставника — «пира». Стиль Бидила не был принят в Иране, но в Афганистане и Таджикистане привлек к себе большое внимание.

6. СТИЛЬ ВОЗВРАЩЕНИЯ — БАЗГАШТ (СЕРЕДИНА XII—КОНЕЦ XIII в. л. х./ ВТОРАЯ ТРЕТЬ XVIII—ТРЕТЬЯ ЧЕТВЕРТЬ XIX в.)

В эпоху Возвращения (Базгашт) в персидской поэзии получили распространение два стиля, а именно: касида в стиле старых мастеров поэзии и поэтов эпохи Сельджукидов (так писали Саба, Ка'ани, Суруш и Шайбани), а также газели в иракском стиле в подражание Са'ди и Хафизу (Маджмар Исфакхани, Фуруги Бистами, Нишат Исфакхани).

Поэты эпохи Базгашт активно выступали против индийского стиля, который после Бидила стал затухать. Об этом свидетельствуют высказывания Азара Бидгули в книге *Тазкира-йи Азар* относительно Са'иба и всего индийского стиля. Вместо совершенствования устаревавшего поэтического стиля поэты этой эпохи решили обратиться к старым мастерам, полагая, что новаторство именно и

⁴⁵ *Дарйагашт*. Са'иб и индийский стиль; *Ма'ани*. Аллюзии в стихах Са'иба. С. 228.

заключается в возвращении к старым стилям. Основным приемом стала замена: они меняли слова и целые обороты в стихах предыдущих эпох, создавая таким образом новые стихи. Пользуясь этим приемом, они меняли форму произведения и удивительным образом его содержание; подражали ритму и рифме стиха, любили включать в свои стихи прямые цитаты из произведений авторов прошлых эпох. Язык поэтов эпохи Базгашт изначально был очень примитивен и несовершенен, ибо они не вникали глубоко в литературные тексты. Но на втором этапе этой эпохи мы становимся свидетелями высокого развития поэтического языка, в частности в творчестве Суруша и Ка'ани.

Впрочем, эти поэты не могли до конца понять архаичный поэтический язык, а потому многие байты в их стихах содержат в себе лексические и синтаксические погрешности. Так, они не владели полностью искусством применения *йа*-сравнительного и дополнительных изафетов. В подражание такому поэту, как Манучихри, они стали использовать в стихах сугубо книжные слова типа *хакик*, *сахик*, *нахик* и *шакик*. С точки зрения содержания это также была архаичная поэзия. Даже новые явления жизни (как то: телеграф и телефон) они рассматривали через призму старого мышления, не стремясь идти в ногу со временем. Что касается литературных форм, то поэты этой эпохи отдавали предпочтение газели и касиде, причем касиды писали в хорасанском и сельджукском стилях, а газели — в иракском.

Поэзия стиля Базгашт показывает, что в персидской литературе, особенно в поэзии, появились ростки перемен и новаторства и обращение к стилю старых мастеров уже ничего не давало.

7. СТИЛЬ ЭПОХИ КОНСТИТУЦИОННОЙ РЕВОЛЮЦИИ (ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XIV в. л. х./ ТРЕТЬЯ ЧЕТВЕРТЬ XIX—ПЕРВАЯ ТРЕТЬ XX в.)

Это промежуточный стиль между эпохой Возвращения и современной литературой. В этом стиле работали такие поэты, как Ашраф ал-дин Хусайни, 'Ариф Казвини, Мир-зада 'Ишки и Адиб ал-Мамалик Фарахани. Значение данного стиля состоит в том, что поэты стали вводить в свои стихи новые социальные понятия на злобу дня. Они писали простым разговорным языком своего времени, полностью изъясая из своего лексикона напыщенную архаичную лексику. Их внимание привлекали к себе социально-политические вопросы. Постепенно им удалось выработать новый стиль, который был совершенно новым по содержанию, но в нем еще использовались

традиционные поэтические формы. Только в современную эпоху появились настоящие представители новой поэзии.

8. НОВЫЙ СТИЛЬ В СОВРЕМЕННУЮ ЭПОХУ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIV в. л. х./ ВТОРАЯ ТРЕТЬ XX в. и ДАЛЕЕ)

После спада революционного движения за Конституцию и перехода власти от Каджаров к династии Пахлави в персидской поэзии господствовали два течения:

1) сочетание новых идей с традиционными формами, т. е. продолжение поэзии эпох Конституционной революции и Базгашт. Эта тенденция прослеживается в творчестве таких поэтов, как Малик ал-Шу'ара Бахар, Рашид Йасами, Парвин И'тисами и — в более позднее время — у д-ра Суратгара и д-ра Хамиди;

2) изменение поэтического стиля, которое началось с появлением Нимы Йушиджа и стало называться «новой поэзией» (*ши'р-и нау*). Произошли изменения как в языке, так в литературной форме и содержательной стороне стиха, в результате чего он полностью видоизменился по сравнению с предыдущими эпохами. В 1301 г. с. х./1922 г. Нима сочинил стихотворение *Афсана* (*Легенда*), продемонстрировав новый поэтический стиль. Даже принятое расположение строк и строф претерпело изменение. Меньше стали использоваться традиционные поэтические средства, а поэты начали слагать стихи практически в разговорном стиле. Стихи приобрели романтический характер, а художественные образы лексическими средствами воссоздавались в сознании читателя. Получили распространение три вида стихосложения:

1) свободный стих, написанный в одном из размеров 'аруза, но с неравной длиной строк и нечеткой рифмой (таковы многие стихи Нимы Йушиджа, Махди Ахаван Салиса, Фуруг Фаррухзад и Сухраба Сипихри);

2) белый стих, который, сохраняя определенную ритмичность, не имеет периодически повторяющегося размера (стихи Ахмада Шамлу);

3) стихи новой волны, в которых не только нет размера, но и ритма, и рифмы, и единственное, что отличает их от прозы, — это особый способ декламации⁴⁶.

Среди перечисленных выше видов поэзии особое признание получил первый, который, собственно, и стал отождествляться с «новой поэзией» (*ши'р-и нау*). С точки зрения рассматриваемых тем и

⁴⁶ Шамиса. Изучение стилей поэзии. С. 346.

содержания поэзия современной эпохи отличается большим разнообразием. Она не ограничивается какой-то определенной темой, а представлена в трех основных стилевых подвидах:

- 1) социально-воспитательная поэзия;
- 2) лирическая поэзия;
- 3) стихи для детей ⁴⁷.

Новая поэтика значительно отличается от поэзии предыдущих эпох. В современной поэзии поэтической единицей стала строфа *банд*, а не байт, как в традиционной. Литературные тропы используются естественно, ненарочито. Мелодика стиха иногда носит очень естественный характер. В этой поэзии во множестве встречаются недосказанности, свежие сравнения и метафоры, в ней нет лексических ограничений, т. е. можно использовать любые слова и выражения. Иногда поэт меняет написание слов в силу эмоций или в соответствии с содержанием стиха пишет слова по диагонали, вертикально или с разрывами. В современной поэзии присутствует широчайшая гамма чувств, и поэты порой используют необычные словосочетания как то: «фиолетовый крик» (*джиг-и банафи*), «голубой возглас» (*фарйад-и аби*) и т. д.

⁴⁷ Фаршидвард. О литературе и литературной критике. Т. 2. С.798.

Глава 4

СТИЛИ ПЕРСИДСКОЙ ПРОЗЫ

1. СТИЛЬ ПЕРСИДСКОЙ ПРОЗЫ ПЕРВОЙ ЭПОХИ (300—450 гг. л. х./912—1058 гг.). ПРОСТАЯ, НЕРИФМОВАННАЯ ПРОЗА

Первая эпоха развития персидской прозы подразделяется на два этапа. Первый охватывает период от зарождения прозы до конца первой половины V в. л. х./XI в.; второй — с конца первой половины V в. л. х. до начала VI в. л. х./с середины XI в. до начала XII в.¹ (О втором этапе мы поговорим при рассмотрении второй эпохи в персидской прозе.)

Самыми древними прозаическими произведениями обычно являются работы по религиозной философии и религии, эпос, исторические, научные, философские и религиозно-мистические труды. Здесь можно привести следующие названия:

Рисала-йи дар ‘ака’ид-и ханафийан (Трактат об убеждениях ханафитов) — автор хаким Абу ал-Касим Самарканди (343 г. л. х./954 г.);

Мукаддама-йи Шах-нама-йи Абу Мансури (Предисловие к *Шах-нама* Абу Мансура), написанное несколькими чтецами национального иранского эпоса, причем от этого труда до нас дошло только предисловие;

Тарих-и Бал’ами (История Бал’ами), являющаяся переводом книги *Тарих ал-русул ва ал-мулук* (История пророков и царей) Табари;

Тарджеума-йи Тафсир-и Табари (Перевод «Комментария» Табари);

Рисала-йи Истихрадж и *рисала-йи Шаш фасл* (Трактаты «Извлечение» и «Шесть глав») Мухаммада б. Аййуба Табари;

Худуд ал-‘алам (Границы мира), *‘Аджа’иб ал-булдан* (Диковины земель) Абу ал-Му’аййида Балхи;

¹ *Хатиби*. Искусство прозы в персидской литературе. С. 121.

ал-Абнийя ан хака'ик ал-адвийа — автор Абу Мансур Муваффах б. 'Али Харави;

произведения Ибн Сины на персидском языке, в частности *Даниш-нама-йи 'ала'и* (*Книга знаний*), *Рисала-йи рагшинаси* (*Трактат о сосудах*);

ал-Тафхим Бируни;

Тарих-и Систан (*История Систана*);

Зайн ал-ахбар Гардизи;

произведения Насир-и Хусрау;

Кашиф ал-махджуб (*Открытие сокровенного*) — Абу Йа'куба Сагзи².

Стиль указанных выше произведений простой и прозаичный. С точки зрения языка здесь наблюдается превалирование персидских слов над арабскими и иными заимствованиями, что особенно ярко проявилось в *Мукаддама-йи Шахнама-йи Абу Мансури* (*Предисловии к Шах-нама Абу Мансура*), где удельный вес арабских слов не превышает 1—2 %³. Проза *Шах-нама*, которая представляет собой один из довольно редких образцов прозаической эпической литературы, не несет в себе обычных литературных украшений, наподобие ритмизации, параллелизмов и т. д. Впрочем, в переводах с арабского языка, например *Тарджеума-йи Тафсир-и Табари* (*Перевод «Комментария» Табари*), процент арабских заимствований значительно выше.

В целом все языковые особенности прозаического стиля можно свести к следующим моментам: незначительное количество арабских слов, применение которых ограничивалось религиозной и политической терминологией, не имевшей персидских эквивалентов; отсутствие лексических и литературных украшений; неиспользование аятов и хадисов для украшения речи; небольшое влияние арабского стиля на тексты, переведенные с арабского языка; незначительное использование персидских и арабских стихов и поговорок; лаконичность фраз; повторение глаголов и других слов в предложении; создание и использование научной терминологии вместо арабских слов; применение некоторых грамматических и синтаксических конструкций, которые отличают литературу этого периода от предыдущих (например, дополнительные предлоги, особые глагольные префиксы, согласование определяемого и определителя, использование вторичных показателей множественного числа, присоединяемых к арабским словам, уже стоящим во множественном числе, и т. д.)⁴.

² Бахар. Литературные стили. Т. 2. С. 1.

³ Там же. С. 7.

⁴ Хатиби. Искусство прозы в персидской литературе. С. 127—130. См. также: Бахар. Литературные стили. Т. 2. С. 54—61.

Суфийские книги в этот период также писались исключительно просто и доступно для понимания, причем в них широко использовалась собственно персидская лексика, которая в последующие периоды была забыта и вышла из употребления (в качестве примера приведем книгу *Кашиф ал-махджуб* Хаджвири). Наилучшими образцами персидской прозы и простого стиля можно считать две книги — *Тарих-и Бал'ами* (*История Бал'ами*) и *Худуд ал-'алам*.

2. СТИЛЬ ПЕРСИДСКОЙ ПРОЗЫ ВТОРОГО ПЕРИОДА (450—550 гг. л. х./1058—1155 гг.) — ЭПОХА ГАЗНАВИДОВ И ПЕРВЫХ СЕЛЬДЖУКИДОВ

В этот период стиль персидской прозы постепенно начинает претерпевать метаморфозы и становится более техничным. Истоки этих изменений следует искать в различных социально-политических факторах, естественном переходе прозы от простоты к сложности, превалировании поэзии в литературных центрах и в разнообразии научных подходов к вопросам красноречия. В этот период персидская проза носит переходный характер, но все больше устремляется в сторону искусственности. Писались преимущественно исторические, философские, религиозные и назидательные произведения, широкое распространение получила также суфийская литература. Ярким образцом стилевых особенностей этой прозы являются работы Бу Насра Мишкана и его ученика Абу ал-Фазла Байхаки. Последний, автор большой истории Газнавидов, прозаический стиль копировал с работ Мишкана (по словам Бахара)⁵. Впрочем, Байхаки занимался не только подражанием, но и вел активную творческую и новаторскую деятельность. Изначально копируя, он сумел довести свой собственный стиль до высокого уровня.

В отличие от предыдущего периода персидская проза этого времени утратила лаконичность и стала проявлять склонность к длиннотам, более распространенным оборотам и предложениям. Это со всей очевидностью можно проследить в работах Бу Насра и Байхаки. Длинноты возникли в результате склонности авторов к описаниям, в частности природы. Поэтому можно сказать, что Байхаки работал в стиле описательной прозы. Как писал Бахар, «в работах Бу Насра и Байхаки проявляется самый настоящий прозаический стиль»⁶. В прозе этого периода получил распространение прием отсылки к аятам и хадисам и использования

⁵ Бахар. Литературные стили. Т. 2. С. 67.

⁶ Там же. С. 69.

их в качестве примеров, но писатели соблюдали в этом отношении разумную осторожность и не переходили определенные границы, как это станет заметно в последующие эпохи. Представляется, что метод отсылки к айатам и хадисам возник в персидской прозе под влиянием арабской прозы IV в. л. х./X в., которая носила техничный характер. В тот период стиль персидской прозы претерпел три различных вида влияния со стороны арабского языка:

а) заимствование новых арабских слов, которых не было в саманидском стиле;

б) использование арабских слов с танвинами;

в) использование в начале произведения арабских фраз, причем не в качестве примеров и отсылок, а также применение арабского строя предложений⁷.

Эти особенности ярко проявились в прозе Байхаки, а в последующие эпохи они получили еще большее развитие.

Из других произведений данной эпохи выделим *Сийасат-нама*, или *Сайр ал-мулук*, хваджи Низам ал-Мулка. В принципе это сочинение должно было носить учебно-назидательный характер, но в него было вставлено множество исторических рассказов. Оно имеет две стилевые особенности: с точки зрения лексики и синтаксиса напоминает прозу Тарих-и Бал'ами, ибо написано достаточно просто, но с точки зрения содержания и литературной отделки в нем наблюдаются новшества, что роднит его с прозой Байхаки. Удельный вес арабских слов в этом произведении достигает 10 %⁸. Представляется, что автор при выборе лексических средств принимал во внимание высокое общественное положение того, кому была адресована книга.

Стиль книги *Кабус-нама* похож на *Сийасат-нама*, но отличие заключается в использовании стихов, сочиненных самим автором, в качестве иллюстрации и доказательства высказываемых мыслей. Это говорит о том, что автор книги был, видимо, еще и поэтом. С точки зрения литературного жанра *Кабус-нама* представляет собой полноценный образец литературы назидательного характера, в которой говорится о практической, житейской мудрости.

В этот период особое значение имеют также произведения Насир-и Хусрау. Его *Сафар-нама* представляет собой реалистическое произведение, а книга *Зад ал-мусафирин* (*Путевой запас путников*) напоминает прозаические произведения литераторов первой эпохи. С точки зрения содержания произведения Насир-и Хусрау носят теологически-философский характер, и именно поэтому в 'исма'илизме придают такое значение его философским и религиозным взглядам. В книге *Зад ал-мусафирин* он вводит много

⁷ Бахар. Литературные стили. Т. 2. С. 71.

⁸ Там же. С. 96.

новых выражений и терминов, преимущественно философского и религиозного характера. В его *Сафар-нама* арабских слов меньше, а лексический состав более архаичен, чем было принято в его время. Сила этого писателя заключается в реалистических описаниях, чем его сочинения напоминают *Тарих-и Байхаки* (*История Байхаки*).

Среди известных суфийских произведений этого периода необходимо отметить книгу *Кимйа-йи са'адат* (*Эликсир счастья*) имама Мухаммада Газали. Она была написана в манере «прозы мистиков» под влиянием *Кашиф ал-махджуб* Хаджвири. Именно поэтому здесь мы имеем дело с простой и безыскусной прозой. Имам Мухаммад Газали в своей книге также принимал во внимание общественное положение читателя, ибо он написал ее в конце жизни по просьбе жителей Хорасана. Первой суфийской книгой, написанной в этот период, стало произведение *Кашиф ал-махджуб* Хаджвири (645 г. л. х./1247 г.), выполненное в стиле эпохи правления Саманидов, хотя и несколько более совершенное в плане ритмической структуры. Здесь мы видим применение ритмизированной прозы. К тому же стилю (а не стилю своей эпохи) близки труды *Асрар ал-таухид* (*Тайны единобожия*) и *Тазкират ал-аулийа*. Так, *Тазкират ал-аулийа* 'Аттара испытала на себе огромное влияние *Кашиф ал-махджуб*, причем это сходство очень заметно и в структуре книги, и в ее языке. Данный вопрос рассмотрел в своей книге Бахар⁹.

В тот же период развитием ритмизированной прозы на персидском языке занимался хваджа 'Абд Аллах Ансари (481 г. л. х./1088 г.). Он, видимо, стал первым, кто широко использовал средства мелодизации прозаического языка. Что касается содержания, то его произведения несут в себе глубокий мистический смысл. Самые известные его произведения *Зад ал-'арифин* (*Провизия мистиков*), *Канз ал-саликин* (*Сокровище путников*) и *Мунаджат-нама*. В V в. л. х./XI в. стиль прозы Ансари не был принят, но получил продолжение в последующие века.

3. СТИЛЬ ПЕРСИДСКОЙ ПРОЗЫ В ТРЕТЬЮ ЭПОХУ. ЭПОХА СЕЛЬДЖУКИДОВ И ПЕРВЫХ ХВАРАЗМШАХОВ (550—600 гг. л. х./1155—1203 гг.)

Прозаики этой эпохи, как и поэты, проявляли большую склонность к использованию перегруженных ритмических структур, повторению слов и протяженных ритмов. Что касается содержания, то они любили использовать предложения со сходным смыслом, но переданным разными словами. Это, естественно, приводило к излишним длиннотам в тексте. Айаты и хадисы в прозе этого периода носили

⁹ Бахар. Литературные стили. Т. 2. С. 207.

дискурсивный характер, а в целом проза находилась под большим влиянием арабских прозаических образцов. Что касается смысла и содержания, то они были усложнены за счет использования литературных украшений и поэтических тропов. Именно поэтому Бахар назвал прозу этого периода «техничной»¹⁰.

Ярким образцом прозы этого периода является книга *Калила и Димна*, переведенная Абу ал-Ма'али Наср Аллахом Мунши. В ней можно обнаружить множество стилевых особенностей, в ней также использованы слова и выражения, которые до этого не имели широкого хождения¹¹. Так, здесь отмечается наличие глагольных словосочетаний из персидских и арабских слов, а использование арабской лексики носит более широкий характер, чем это наблюдалось в V в. л. х./ XI в. Активно используются и такие художественные приемы, как уравнивание фраз, рифмованная проза и использование параллелизмов для создания ритмической структуры произведения. В плане выражения используются поэтические приемы (уподобление, иносказание, намек и т. д.). В значительном количестве присутствуют также ссылки на айаты Корана и хадисы, арабские и персидские притчи и стихи. Рассказчик в своем повествовании обычно прибегает к такому известному приему, как рассказ в рассказе. Все рассказы являются притчами, а книга сама по себе относится к литературе назидательного характера, т. е. стремится донести свои идеи до читателя методом поучения и наставления. Так, в предисловии к восьмой главе «О сове и вороне» говорится: «Расскажем притчу о враждебности, сталкиваясь с которой не стоит обольщаться»¹². Однако именно искусство рассказчика в этой книге придает ей особую художественную красоту и литературную значимость. Действия и поступки героев выражаются посредством персонажей-животных, использование которых в качестве главных героев делает эти рассказы похожими на басни в европейской литературе. Животные являются представителями современников автора. Таким образом, *Калила и Димна* — это еще и образец притчевой литературы.

В ту же эпоху, что и *Калила и Димна*, было написано в прозе еще одно произведение, а именно *Чахар макала* (Четыре беседы) Низами 'Арузи. Оно носит более архаичный характер, чем другие литературные труды того времени, так как напоминает по стилю прозу конца V в. л. х./конца XI в. (например, *Кабус-нама* и *Сийасат-нама*). С лексической точки зрения в этом произведении ввиду разнообразия тематики (поэзия, писательство, астрономия и медицина) в каждом из

¹⁰ Там же. С. 255.

¹¹ Бахар. Литературные стили. Т. 2. С. 263—267.

¹² Наср Аллах Мунши. Калила и Димна. С. 191.

подразделов используются особые слова. К тому же писатель старался и в своих исторических повествованиях хотя бы внешне не отступать от реализма в изложении материала. В целом это произведение находится на промежуточной стадии между старой «простой» и новой «технической» прозой в иранской литературе.

В VI в. л. х./XII в. получил распространение новый литературный стиль, получивший название «макама». Макамами назывались известные речи, произнесенные проповедниками в целях поучения и наставления с минбара или на различного рода собраниях, откуда, собственно, и пошло, видимо, выражение «говорить на собрании» (*маджлис гуфтан*), которое практически синонимично слову *макама*. Другое, более идиоматичное, значение этого слова таково: предания или рассказы, записанные автором и получившие ритмическую структуру за счет использования специальных лексических приемов¹³. На персидском языке подобные произведения писались в подражание арабской литературе. Как пишет Харири в предисловии к *Макамам* (*Макамам*), первым на арабском языке написал макамы Бади' ал-Заман Хамадани. Некоторые считают, что до Хамадани макамы писал также Ахмад б. Фарси (559 г. л. х./1163 г.)¹⁴. Небольшие отрывки на персидском языке в стиле макамов имеются у хваджи 'Абд Аллаха Ансари, но основными мастерами персидского макама стали кази Хамид ал-дин Абу Бакр Балхи (559 г. л. х./1163 г.) в VI в. л. х./XII в. и шайх Муслих ал-дин Са'ди в VII в. л. х./XIII в. Кази Хамид ал-дин при написании своих макамов (так называемых *Макаमत-и Хамиди* — *Макамов Хамида*) заимствовал их стиль у Хамадани и Харири, писавших на арабском языке. Впрочем, в его макамах имеются и такие черты, которые определяют их оригинальный облик. В большей части 24 макамов превалирует литературный стиль, т. е. используются литературная композиция и особый художественный язык. Но наряду с этим встречаются и другие, второстепенные стили. Макамы, касающиеся безумия, путешествия и суфизма, написаны в философско-мистическом духе. 9-й макам *Дар муназира-йи мулхид ва сунни* (*О споре между еретиком и суннитом*) написан в духе религиозного диспута. В 16-м и 17-м макамах писатель прибегает к сатире, а в 20-м *Дар муназира-йи табиб ва мунаджжис* (*О споре между врачом и звездочетом*) пишет в научном стиле, что свидетельствует о наличии у автора знаний в этой области. В 24-м макаме мы уже видим использование стиля исторического повествования. Общей особенностью всех макамов является широкое использование арабских выражений и целых фраз в виде стихов, притч, аятов и хадисов. Причем многие подобные выражения ритмически

¹³ Бахар. Литературные стили. Т. 2. С. 325.

¹⁴ Хатиби. Искусство прозы в персидской литературе. Т. 1. С. 552.

организованы в соответствии с размерами ‘аруза и имеют симметричную структуру. В плане литературной техники автор старается писать как можно более сложно и непонятно, что иногда наносит ущерб качеству произведения.

Тарих-и Байхаки (*История Байхаки*) — книга, написанная в стиле VI в. л. х./XII в. Она была создана примерно в 563 г. л. х./1167 г. Это историческая проза, написанная смешанным языком стилей V и VI вв. л. х. Она близка по типу к **Чахар Макала** (*Четырем беседам*), но иногда в ней проскальзывают арабские выражения и стихи. Литературные приемы применяются со знанием дела. Другими произведениями VI в. л. х./XII в. являются такие сочинения, как **‘Атабат ал-кутбат, Раса’ул** (*Трактаты*) Баха ал-дина Багдади, **ал-Тавассул ила ал-тарассул** и **Тарих-и Йамини** (*История Йамини*). Эти книги в целом написаны в стиле **Калилы и Димны** Абу ал-Ма‘али Наср Аллаха. Научные произведения этой эпохи, в частности **Тафсир-и Рауз ал-джинан** (*Комментарий к Рауз ал-джинан*) Абу ал-Футуха Рази, написаны в стиле V в. л. х./XI в. и в промежуточном стиле. Более архаичный стиль можно наблюдать в произведениях Хубайша б. Ибрахима Тифлиси, имама Фахра Рази и в **Хада’ик ал-сихр фи дака’ик ал-ши’р** — труде Рашид ал-дина Ватвата о литературных тропах.

4. СТИЛЬ ПЕРСИДСКОЙ ПРОЗЫ ЧЕТВЕРТОГО ПЕРИОДА (600—1200 гг. л. х./1203—1785 гг.). ИРАКСКИЙ СТИЛЬ И «ИСКУССТВЕННАЯ» ПРОЗА

В этот период вследствие заинтересованности монголов в историографии получила распространение историческая проза. Стали активно создаваться произведения на исторические темы. В VII в. л. х./ XIII в. самым значительным историческим сочинением стала книга **Тарих-и джахангуша**, написанная ‘Атамаликом Джувайни примерно в 658 г. л. х./1259 г. Из других исторических произведений этого времени назовем следующие: **Джами’ ал-таварих** Рашид ал-дина Фазл Аллаха (написана в 710 г. л. х./1310 г.), **Таджзийат ал-амсар ва тазджийат ал- а‘сар**, известная под названием **Тарих-и Вассаф**, написанная ‘Абд Аллахом б. Фазлем Ширази в 738 г. л. х./1137 г., **Тарих-и гузида** (*Избранная история*) Хамд Аллаха Мустауфи (составлена в 730 г. л. х./1329 г.) и **Низам ал-таварих** кази Байзави (написана в 674 г. л. х./1275 г.). Все эти книги, за исключением **Тарих-и джахангуша** и **Тарих-и Вассаф**, написаны простым, доступным языком, что роднит их с прозаическими произведениями предыдущих эпох.

Из других последователей старого стиля в этот период можно отметить следующих авторов: Мухаммад Насави, автор книг *Нафсат ал-масдур* и *Сира-йи Джалал ал-дин*, написанных в стиле, приближенном к *Калиле и Димне*; Са'д ал-дин Варавини, переводчик *Марзбан-нама*, полностью подражавший *Калиле и Димне*. В этом сочинении он был чрезмерно щедр в использовании литературных украшений в предисловии к своему переводу, что, видимо, было одной из особенностей стиля его эпохи. В схожем стиле было написано и произведение *Мирсад ал-'убад* Наджм ал-дина Рази, которое походило на *Калилу и Димну*, хотя было несколько проще по языку.

Из известных научных произведений того времени упомянем книгу Шамс-и Кайса Рази *ал-Ма'джем фи ма'а'ир аш'ар ал-'Аджам* (*Свод правил поэзии 'Аджам*), а также книгу Мухаммада 'Ауфи *Лубаб ал-албаб* и его же литературное произведение *Джавами' ал-хикайат* (*Свод рассказов*), написанные в стиле, близком к манере писания в VI в. л. х./ XII в. В то же время в *Тарих-и джахангуша* Джувайни присутствуют все особенности вычурного литературного стиля той эпохи. Писатель в качестве поэтических примеров и ссылок обращался преимущественно к стихам Фирдауси, из которых в разных местах и сообразно содержанию привел множество байтов. Этнографическая и социологическая ценность произведения Джувайни состоит в том, что он описал монгольские племена и их обычаи. Книга представляет собой научное отражение наблюдений автора. Это был единственный иранский писатель, посетивший Монголию и описавший Восточную Азию.

В VII в. л. х./XIII в. персидская проза достигла вершины своего развития с появлением на литературной арене Са'ди. В своих прозаических произведениях он пользовался тремя разными стилями:

- 1) стилем *Калилы и Димны* и *Марзбан-нама*, а также ограниченно стилем *Тарих-и джахангуша*;
- 2) стилем *Макамат* (*Макамов*) 'Абд Аллаха Ансари;
- 3) своим собственным стилем.

Не только *Гулистан*, но и другие его произведения несут на себе отпечаток особенностей этих трех стилей. С точки зрения содержания Са'ди в своих произведениях *Маджалис* и трактатах *Рисалат* пользовался стилем религиозно-мистической литературы, а с точки зрения лексики – стилем Ансари, писавшего ритмизированной прозой. Это особенно проявляется в третьем *Маджлисе*. Среди прозаических произведений Са'ди встречается и юмористическая проза, напоминающая сочинения Сузани Самарканди, причем зачастую возникают сомнения в том, что эти произведения действительно принадлежат Са'ди. Стиль *Гулистана* напоминает макамы. Это произведение, которое, как представляется, написано под влиянием

Ансари, может считаться макамом высочайшего уровня. В *Гулистане* Са'ди максимально использовал возможности языка, при этом всегда учитывая то, к кому было обращено произведение. Он разумно использовал и поэтические украшения. В *Гулистане* в большей мере чувствуется использование ритмизирующих приемов как в фонетической структуре текста (некоторые выражения составлены в соответствии с размерами 'аруза), так и в подборе слов и синтаксических конструкций. Выбор тем определяет и стилевое разнообразие. Ведь каждая из восьми глав *Гулистана* тематически достаточно самостоятельна. Так, в первой главе, говорящей о поведении монархов, применяется политическая лексика. В пятой главе мы находим лирические слова, ибо здесь речь идет о любви и юности. В седьмой главе, повествующей о влиянии воспитания, автор мастерски использует психологическую терминологию (тупица (*каудан*), умник ('*акил*), безумец (*дивана*), обучение (*та'лим*), образование (*тарбиййат*), назидание (*панд*), искусство (*хунар*), учитель (*му'аллим*), воспитание (*тахзиб*), наука ('*илм*) и т. д.), которая неоднократно повторяется. В восьмой главе, касающейся вежливой речи, Са'ди проявляет в полной мере свое мастерство в использовании синтаксических и смысловых конструкций. Большую часть этой главы отличает применение кратких, сжатых афористичных предложений. До Са'ди никогда не создавались образцы персидской прозы, в которых бы до такой степени соблюдалась гармония формы и содержания.

Стиль Са'ди в *Гулистане* считался новаторским для своего времени. Можно назвать его «прозаичный ритмизированный и поэтизированный стиль». В персидской литературе стиль *Гулистана* привлек к себе всеобщее внимание, и некоторые авторы попытались ему подражать, хотя никому из них не удалось добиться успеха на этом пути. Среди таких произведений можно выделить следующие: *Нигаристан* Джувайни, *Бахаристан* (*Весенний сад*) Джами, *Паришан* Ка'ани и произведения Ка'им Макама уже в эпоху Каджаров.

В VIII в. л. х./XIV в. персидская проза утратила свой блеск и стала слабее, чем была до этого. Полностью появились все предпосылки к ее закату¹⁵. Даже написанные в это время исторические книги вызывают сомнение с точки зрения достоверности изложенных в них фактов.

Эта неблагоприятная тенденция продолжилась и в IX в. л. х./XV в. Даже в одном из самых известных произведений персидской житийной литературы, а именно книге *Тазкират ал-шу'ара* (*Жития поэтов*) Даулат-шаха Самарканди, содержатся многочисленные неверные сведения и ошибки. Что касается стиля, то Шараф ал-дин 'Али Йазди, автор *Зафар-нама-йи Таймури*, пользовался вычурным

¹⁵ Бахар. Литературные стили. Т. 3. С. 179.

стилем *Тарих-и джахангуша* Джувайни. Однако, по мнению Бахара, проза этого периода носит переходный характер между простой и вычурной прозаической традицией. В качестве примера можно отметить работы Мир Хванда *Раузан ал-сафа*, Хафиза Абру и 'Абд ар-Раззака Самарканди *Матла' ал-са'дайн* (*Восход двух счастливых звезд*). В этом веке мы находим примеры юмористических и сатирических произведений у 'Убайда Закани, который интересовался больше социальными проблемами. Из его известных произведений назовем книгу *Ахлак ал-ашраф* (*О нравах высокородных*) и трактат *Рисала-йи дилгуша*.

При Сафавидах персидская проза стала исключительно тяжелой и вычурной, переполненной поэтическими тропами и сложными формами выражения мысли. Казалось, что писатель в основном стремится похвастаться своей литературной эрудицией, нежели рассказать о чем-то в художественной форме. Впрочем, и тогда были просто и доступно написаны некоторые прозаические произведения, как то: *'Аламара-йи шах 'Исма'ил* и *Искандар-нама*¹⁶. Научное и религиозное содержание присутствует в произведениях шайха Баха'и и 'аллама Маджлиси. Но большая часть прозаических сочинений того времени написана сложным языком. Они несут на себе печать сходства с касидами азербайджанского литературного центра VI в. л. х./XII в. Как и при написании касиды, писатель сначала предпосылает ей подробное предисловие или литературно отделанную проповедь (обращение), в которой обязательно используются разнообразные поэтические ухищрения. Эти приемы в большей степени использовались в литературных и эпистолярных трудах, в частности в книге *Навваб-и гити* и в произведениях Вахида Казвини.

5. СТИЛЬ ПЕРСИДСКОЙ ПРОЗЫ ПЯТОЙ ЭПОХИ. ЛИТЕРАТУРНОЕ ВОЗВРАЩЕНИЕ — БАЗГАШТ (1200—1300 гг. л. х./1785—1882 гг.)

После падения династии Сафавидов в первой половине XII в. л. х./первой четверти XVIII в. в персидской литературе существовало три вида прозаических произведений:

- 1) простая проза, подобная книге *Тазкира-йи хазин* и сочинениям Азара Бидгули;
- 2) «искусственная», сложная проза (сочинения мирзы Махди-хана, секретаря Надира, как то: *Дарра-йи Надира* и *Джахангуша-йи Надири*, а также произведения мирзы Садики Нами);
- 3) промежуточная литература (произведения Абу ал-Хасана Гулистана, в частности *Муджмал ал-таварих*).

¹⁶ Бахар. Литературные стили. Т. 3. С. 259.

Изучение стилей прозы этой эпохи показывает, что писатели не придерживаются одного твердо установленного стиля, ибо в их произведениях царит стилевая эклектика. Так, секретарь Надира Мирза Махди-хан писал и сложным, «техническим», стилем, и средним, и даже немного простым. В эту эпоху встречаются и примеры нарушения грамматических норм персидского языка, т. е. слабые места в сочинении. ‘Абд ар-Раззак Данбали, ‘Абд ал-Ваххаб Нишат и другие в XII—XIII вв. л. х./XVIII—XIX вв. писали вычурную прозу «искусственного» стиля.

6. СТИЛЬ ПЕРСИДСКОЙ ПРОЗЫ ШЕСТОЙ ЭПОХИ. НАШЕ ВРЕМЯ (XX в.)

При Каджарах произошли серьезные изменения в персидской прозе. Распространение периодической печати заставило и литературную прозу обратиться к более простому способу выражения мыслей, дабы читатели лучше понимали содержание того, что пишет пресса. Поэтому стало уделяться больше внимания ясности выражения мысли, тогда как оставшиеся от прошлого литературные приемы высокого стиля стали считаться недостатком. До Ка’им Макама Фарахани (1251 г. л. х./ 1835 г.) при Акбар-шахе в Индии простой литературный язык использовал в своих сочинениях Абу ал-Фазл ‘Аллами. При Каджарах проза писалась все еще вычурным стилем, но Фарахани проявил инициативу в использовании более простого литературного языка. Он писал в стиле Са’ди, причем, несмотря на подражательный характер, его сочинения не были лишены и определенной оригинальности.

В целом упрощение литературного языка стало возможным под влиянием развития прессы, типографского дела, всеобщей грамотности, связей с Европой, создания университетов и развития переводов. Простой стиль присутствует в сочинениях Фатх ‘Али Ахунд-зада и мирзы Ака-хана Кирмани. Этот же стиль мы находим в переводном романе *Хаджжи-баба Исфакани* (перевод мирзы Хабиба Исфакани), в книге *Масалик ал-мухсинин* ‘Абд ал-Рахима Табризи Талыбова, *Сийахат-нама-йи Ибрахим-бик* (Путевой дневник *Ибрахим-бика*) Хаджжи Зайн ал-‘Абидина Марага’и.

Развитие художественной литературы и жанра романа ускорило процесс распространения простого литературного стиля, который достиг своих вершин в произведениях Хидайата, Диххуды, Джамал-зады и Чубака. Эту тенденцию усилили использование в литературных произведениях элементов разговорного языка и распространение переводов с других языков. Активно применяли разговорный язык ‘Али Акбар Диххуда в юмористическом сборнике *Чаранд ва паранд*

(Небылицы), Джабал-зада в книге *Йак-и буд, йак-и набуд* (Было — не было) и Хидайат в большинстве своих рассказов и повестей. Лирическая проза представлена произведениями Мухаммада Хиджази *Зиба*, *Паричихр* и *Хума*.

Глава 5

ЖАНРЫ ПЕРСИДСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

В персидской литературе вопрос о жанрах рассматривается в двух плоскостях:

а) содержание и внутренние факторы развития персидской литературы, т. е. тематика и материал;

б) формы персидской литературы, и в частности поэзии, развитие различных форм с точки зрения литературной традиции.

В первой группе можно выделить четыре жанра: эпический, лирический, дидактический и драматический. Что касается второй группы, то здесь деление производится по принципу формы, преимущественно поэтической, что описано в трудах исламских ученых по вопросам красноречия. Выделяются следующие поэтические формы: касида, маснави, руба'и, газель, дубайти, мусаммат, кит'а, таржибанд, таркиббанд и мустазад¹.

Говоря о различных жанрах персидской литературы с точки зрения содержания попытаемся также показать и основные литературные формы, что особенно важно при рассмотрении персидской лирики, так как лирические произведения писались во всех распространенных в персидской поэзии формах. Мы не будем подробно рассматривать драматический жанр, ибо в персидской литературе, как и в европейской, существует не так много записанных классических драматических произведений. Этот жанр получил распространение в современную эпоху. Вместо этого мы поговорим больше о художественной литературе, которая широко присутствует как в стихах, так и в прозе.

1. Эпос

Понятие «эпос» изначально трактовалось как «мужество» и «смелость». Это один из древнейших литературных жанров, который

¹ *Хума'и*. Искусство красноречия и литературных тропов. С. 94.

использовался для описания доисторических событий и рассказа о первом периоде жизни народа. Эпос выражает идеалы народа, соединяя историю и легенду, быль и небыль. Поэт, пишущий эпические произведения, выступает в роли национального историка². В персидском поэтическом эпосе описываются богатырская удаля, готовность героев к самопожертвованию во имя защиты иранских народов и иранской цивилизации. Такие сочинения носят обычно военный характер и описывают битвы. В персидской литературе этот жанр богаче, чем другие, и имеет более долгую историю развития. Это вполне объяснимо: прежде чем рассказывать о своих гражданских чувствах, человек должен был выразить свои ощущения в столкновении с окружающим миром. Только освоившись с миром объективного, человек мог начать разбираться в своих субъективных переживаниях. Вначале его интересовали деяния богов и героев, о чем, собственно, и рассказывает эпос. Совершенно очевидным образом происходит движение от эпической поэзии к лирической, что является особенностью именно персидской поэзии. Так, на место эпических касид, писавшихся при дворе Газнавидов,³ пришли описательные и лирические касиды более поздних столетий⁴.

Так как эпос описывает жизнь и деяния героев и богатырей, его стали называть «героической поэзией». Сначала он передавался в устной форме, но потом возникла необходимость его записывать. В результате эпос можно разделить на три группы:

1) традиционный эпос, который является наиболее древним и исконным и называется «изначальным», или «устным». В персидской литературе примерами такого вида эпоса служат прозаическая *Шах-нама-йи Абу Мансури*, *Гириасб-нама* Асади, *Бахман-нама*, *Бурзу-нама* и *Шах-нама* Фирдауси. Повествовательная часть *Шах-нама* Фирдауси, как и остальных произведений такого рода, основана на старинных книгах, разрозненных сказаниях и бытовавших в устной форме сказок;

2) вторичный, или литературный, эпос, создававшийся на основе древних эпических преданий. Поэт выбирает сюжет, который развивает по принципам старинного эпоса. Примером такого эпоса можно считать «Потерянный рай» Мильтона;

3) поздний, или третичный, эпос. Эти произведения писались уже на основе вторичного литературного эпоса. Можно упомянуть народные рассказы, написанные простой прозой на основе сказания о Рустаме⁴.

Существует и другая система классификации эпоса, в которой выделяется две подгруппы: естественный, национальный (*таби'и ва*

² Шамиса. Литературные жанры. С. 48.

³ Ибадийан. Формирование персидской газели и роль Са'ди. С. 12.

⁴ Шамиса. Литературные жанры. С. 52.

милли) и искусственный, литературизованный (*хамаси масну'*) эпос⁵.

Что касается содержания, то в этом плане эпические произведения представляют большое разнообразие:

1) легендарный эпос, самый древний. В персидской литературе он представлен первой частью *Шах-нама* до сказания о Фаридуне, а также книгой *Айаткар-и Зариран*;

2) героический эпос, в котором присутствует и легендарный элемент, как то: жизнь Рустама в *Шах-нама*. В нем есть и определенные исторические черты (*Зафар-нама* Хамд Аллаха Мустауфи и *Шаханишах-нама* Саба в период Возвращения);

3) религиозный эпос (*Хаваран-нама* Ибн Хусама и *Урдибихишт-нама* Суруша);

4) религиозно-мистический эпос, который имеется только в персидской литературе: рассказ о Халладже в *Тазкират ал-аулийа* 'Аттара и его же книга *Беседа птиц*⁶.

Эпос представал в различных литературных формах, причем исследователи обычно не проводят классификацию этого жанра по признаку формы. Выделяются, в частности, поэтические и прозаические эпосы в каждой из вторичных жанровых разновидностей.

Литературоведы выделяют более 20 особенностей эпоса⁷, которые можно свести к четырем основным подгруппам:

1) особенности в описании характеров героев, их поступков и поведения: битва героя эпоса с богатырем другой стороны, с великанами и чудовищами, путешествия героя, преодоление множества препятствий на своем пути, истребление драконов и т. д. Так как герой эпоса обычно обладает сверхъестественными способностями и силой, будучи из рода богов, то в иранском эпосе он обычно живет долго. В эпосе также присутствует богиня, которая влюбляется в богатыря (любовь Тахмины, матери Сухраба, к Рустаму; любовь Судабы к Сийавушу). Редко героиней эпоса выступает женщина, это наблюдается только в рассказе о Рустаме и Сухрабе, где присутствует богатырша по имени Гурдафарид. В эпосе также обычно имеется антигерой (антагонист главного персонажа). Рустам выступает против Афрасийаба, а Ахурамазда против Ахримана. Такое противопоставление персонажей и их деяний превращает эпос в трагедию (история Рустама и Сухраба, а также Рустама и Исфандийара). Смерть героя в эпосе происходит как бы за сценой;

2) особенности места и времени действия эпоса. Обычно время и место довольно неопределенны. Иногда упоминается какое-то

⁵ Сафа. Эпос в Иране. С. 5—6.

⁶ Шамиса. Литературные жанры. С. 53.

⁷ Сафа. Эпос в Иране; Шамиса. Литературные жанры.

географическое название, но и оно не всегда понятно (Туран, Семнеган, Мазандаран);

3) волшебство в эпосе. В такого рода произведениях обычно присутствуют волшебные персонажи, например, Симург, волшебное дерево газ в повествовании о Рустаме и Исфандийаре, воспитание Зала, отца Рустама, птицей Симург, причем эта птица также исполняла роль акушерки при родах Рустама. Кроме того, можно в этот же ряд поставить и коня Рустама;

4) особенности поведения в эпосе. Герои и их противники сходятся в рукопашной схватке, особым образом действуют животные и дивы, герой уничтожает страшных животных, неуязвимость героя, возможность говорить с Богом, победные песни и самовосхваления героев, обычно носящие чрезвычайный характер, а также другие удивительные дела, которые лежат в общем русле логики построения эпоса.

Иранский эпос возник и сформировался до окончательного переселения арийских племен в Иран, т. е. племена принесли с собой в Иран уже готовые предания. Эти предания являются общими для восточной ветви арийских племен, т. е. и для индийцев (например, легенда о Джамшиде⁸). Таким образом, эти предания возникли до миграции в Иран, а здесь уже были дополнены и развиты, в них были включены новые элементы. Окончательное формирование иранских преданий относят к концу эпохи Сасанидов⁹.

Эволюцию эпического жанра в Иране можно разделить на три этапа.

1) Первый этап длился от конца III в. по л. х. до конца VI в. В этот период в прозе и в стихах были созданы основные произведения богатырского эпоса Ирана, от *Шах-нама-йи Абу Мансури* в прозе до поэтической *Шах-нама (Книги царей)* Абу ал-Касима Фирдауси.

2) Второй этап начался в VI в. л. х./XII в., когда особое внимание уделялось историческому эпосу. В этот период происходит постепенный отход от строя национального повествования, что было вызвано господством неиранских племен, религиозным влиянием и упадком национальной гордости иранцев. Таким образом, эпические повествования о выдающихся исторических деятелях вытеснили в данный период национальный эпос. В качестве примера можно привести такие сочинения, как *Искандар-нама* Низами и *Шаханишах-нама* Маджд ал-дина Мухаммада Паизи Насави.

3) Третий период начался в конце IX столетия по л. х./XV в. В рамках этого периода иранские авторы уделяли внимание не только

⁸ Кристиансен. Первый человек, первый монарх в легендарной иранской истории.

⁹ Сафа. Эпос в Иране. С. 28.

историческим, но и религиозным преданиям¹⁰. Из последних, которые обычно именуются «искусственным эпосом», можно отметить *Шах-нама-йи хазрат-и шах 'Исма'ил* (автор 'Абд Аллах Хатифи — 927 г. л. х./1520 г.), а также *Шах-нама* Касима Гунабади, поэта X в. л. х./XVI в.

С распространением религиозного мистицизма и суфизма в персидской поэзии наряду с историческим и религиозным эпосом стал распространяться и его религиозно-мистический подвид.

Важнейшие эпические произведения на персидском языке:

1) легендарный эпос: *Михришт*, *Замйадишт* (в *Авесте*), *Айаткар-и Зариран* и *Кар-нама-йи Ардашир-и Папакан* (*Книга деяний Ардашира, сына Папака*) (на среднеперсидском языке), первая часть *Шах-нама* Фирдауси и *Гиршасб-нама* Асади Туси, а также *Шах-нама* Абу ал-Му'аййида Балхи и *Шах-нама-йи Абу Мансури*;

2) героические эпосы: вторая часть *Шах-нама* Фирдауси (до смерти Рустама), *Дастан-и Самак-и 'Аййар*, *Хусайн Курд* Шабистари;

3) исторические эпосы: *Зафар-нама* (Хамд Аллах Мустауфи), *Шах-нама* (Саба)¹¹.

Самым видными эпическими поэтами Ирана являются Фирдауси и Асади Туси.

Фирдауси

Абу ал-Касим Фирдауси — великий эпический поэт, известнейший литератор и предмет величайшей национальной гордости Ирана. Именно вследствие величия его биография обросла всевозможными легендарными подробностями. Самый древний источник, рассказывающий о жизни поэта, — житие *Чахар макала* (*Четыре беседы*) Низами 'Арузи, написанное в 550 г. л. х./1155 г., т. е. примерно через 150 лет после кончины Фирдауси. В части, касающейся поэзии (вторая беседа, девятый рассказ), Низами 'Арузи сообщает, что «Абу ал-Касим Фирдауси был по происхождению из крестьян Туса. Родился он в деревне Баж, в уезде Табаран»¹².

После Низами 'Арузи Фирдауси упомянул ал-Бундари в арабском переводе *Шах-нама*, который был сделан примерно в 620 г. л. х./1223 г. После ал-Бундари о Фирдауси говорит Закарийа б. Ахмад б. Махмуд Казвини (682 г. л. х./1283 г.) в своей книге *Асар ал-билад* (*Памятники стран*), где, в частности, приводится известная история о столкновении Фирдауси с 'Унсури, 'Асджади и Фаррухи. После

¹⁰ Размджу. Литературные жанры. С. 59.

¹¹ Шамиса. Литературные жанры. С. 59.

¹² Низами 'Арузи. Четыре беседы. С. 75.

Казвини имя Фирдауси упоминалось Хамд Аллахом Мустауфи в книге *Тарих-и гузида* (*Избранная история*, 730 г. л. х./1330 г.), Мухаммадом ‘Ауфи в книге *Лубаб ал-албаб* в VII в. л. х./XIII в., Даулат-шахом в *Тазкират ал-шу‘ара* (*Житиях поэтов*) в IX в. л. х./XV в. Более поздние источники прямо или косвенно заимствовали информацию из упомянутых произведений. В целом в отношении каждого поэта можно сказать, что по мере увеличения временной дистанции между его эпохой и временем написания книги о нем снижается и достоверность упомянутой в этой книге информации.

В старинных книгах имя самого поэта и его отца (по свидетельству ал-Бундари) неоднократно упоминается как Мансур б. Хасан, тогда как Абу ал-Касим было его прозвищем-*куньей*. Имеются различные предания о его имени, где его называют Хасаном, Ахмадом и Мансуром, а его отца ‘Али, Исхак б. Шараф-шах и Ахмад б. Фаррух¹³.

По свидетельству книги *Четыре беседы*, он был родом из деревни Баж в Табаране (область Тус), находившейся между Тусом и Нишапуром. Дата его рождения точно не известна, но можно предположить, что он родился примерно в 329—330 гг. л. х./940—941 гг., ибо в 384 г. л. х./994 г., во время коронации султана Махмуда Газнави, ему было 58 лет.

Когда мне было 58 лет,
Я был молод, и все прошло, как в молодости.

В другом месте он так говорит об окончании работы над *Шах-нама*:

Лета мои пришли к 71 году,
И небо встало под моим стихом.

Иными словами, примерно в 400 г. л. х./1009 г., когда поэт закончил *Шах-нама*, ему был 71 год, из чего можно сделать вывод, что родился он в 329 или 330 г. л. х./940 или 941 г. Нольдеке¹⁴ датирует его рождение 323 или 324 г. л. х./934 или 935 г., и Фурузанфар с ним соглашается¹⁵. Как свидетельствует Низами ‘Арузи, в своем родном селении поэт жил в полном достатке и ни от кого не зависел. Сам Фирдауси так говорит об этом в *Шах-нама*:

Эй, судьба-перевертыш,
Чего ты хочешь от неимущего старика.
Когда я был молод, ты высоко меня ставила,
А в старости унизила меня.

¹³ Фурузанфар. Слово и поэты. С. 45.

¹⁴ Сафа. История литературы в Иране. Т. 1. С. 459.

¹⁵ Фурузанфар. Слово и поэты. С. 45.

Сочиняя *Шах-нама* в течение 30 лет, Фирдауси утратил все свое богатство, оказавшись в старости в незавидном положении неимущего:

Не бразды, а трость дали мне годы,
Разошлось имущество, перевернулась судьба...
Два моих уха и две ноги забрала газель,
Бедность и годы отняли силы.

Из *Шах-нама* становится ясно, что Фирдауси досконально знал не только персидский язык и литературу, но и хорошо был знаком с арабской словесностью, но достоверных сведений об этом у нас нет. Вначале он с большим желанием и интересом искал и собирал иранские сказки и предания, и его семья помогала ему в этом. Пока поэт не впал в бедность и нищету, он не обращал внимания на шахский двор и не ожидал монарших подарков¹⁶. Начало работы над *Шах-нама* относится к периоду после убийства Дакики в 369 или 367 г. л. х./979 или 977 г. Первый рассказ поэмы — сказание о Бижане и Маниже, или о битве Бижана, которое является одним из древних и известных повествований. Можно сделать вывод, что Фирдауси не заимствовал этот рассказ из *Шах-нама-йи Абу Мансури*, так как он познакомился с этим текстом только несколько лет спустя после смерти Дакики. Сам он в предисловии пишет, что какая-то женщина пересказала ему историю о Бижане и Маниже, записанную в старое время:

Этот идол доброты прочитала рассказ,
Записанный когда-то давно.

Фирдауси отдельно сочинил и некоторые другие рассказы, в частности повествование о Сухрабе, Акван-диве и битвах Рустама¹⁷. Однако, видимо, нет полной ясности в том, что касается истории создания этих сказаний. Таким образом, не представляется возможным дать точную датировку создания основной части сказаний кроме повести о Сийавуше (387 г. л. х./997 г.), повести о Кай-Хусрау, написанной вслед за историей о Сийавуше, и сказания об охоте Рустама в угодьях Афрасийаба (389 г. л. х./999 г.).

Видимо, кто-то из друзей Фирдауси передал ему экземпляр *Шах-нама-йи Абу Мансури*, которым пользовался убитый Дакики. Опираясь на этот текст, Фирдауси начал писать свой стихотворный вариант *Книги царей*, стремясь упорядочить и кодифицировать весь имеющийся материал. Это произошло примерно в 371 г. л. х./ 981г.,

¹⁶ Сафа. История литературы в Иране. Т. 1. С. 463; The Encyclopaedia of Islam. С. 918.

¹⁷ Сафа. История литературы в Иране. Т. 1. С. 465.

ибо Фирдауси рассказывает о беспокойной обстановке в тогдашнем Хорасане, что было связано с ожесточенной войной между Саманидами и Буидами.

Начиная работать над *Шах-нама*, Фирдауси пользовался покровительством правителя Туса Хусайна (Хуййа) Кутайбы¹⁸. Ему помогали ‘Али Дайлам (переписчик) и Абу Дулаф (рассказчик). По словам Низами ‘Арузи, правитель Туса даже освободил его от обязанности уплачивать подати.

То, что авторы различных тазкира называли его «крестьянином», не говорит о том, что он действительно был землепашцем. Старинное значение слова *дихкан* следует истолковывать как «землевладелец», «владелец больших земельных площадей», а потому более подходящим словом здесь является слово *диххуда*. В IV в. л. х./X в. эта прослойка жила свободно и в довольстве, занимаясь преимущественно вопросами национальной иранской истории и культуры. В то время иранцы всерьез думали о том, чтобы восстановить свои древние обычаи и традиции доисламского периода, а потому считали своим долгом записать все, что было связано с национальной историей и культурой. Одним из занятий в этой области было собирание и запись национальных сказаний и преданий. Эти сборники составлялись под названием *Хутай-намак*. Из самых ранних сборников такого рода в IV в. л. х./ X в. были написанные в прозе *Шах-нама* Абу ал-Му’аййида Балхи и *Шах-нама* Абу ‘Али Мухаммада б. Ахмада ал-Балхи. Третьей стала *Шах-нама* Фирдауси¹⁹.

Источниками материала для *Шах-нама* стали *Авеста* и сочинения, относящиеся к *Авесте*, а именно *Бундахишн* и *Динкарт*. Рассказы о Йаздане (Боге), Ахримане, сказания о Зартуште, о сотворении мира, сказания о Кийумарсе и Кийанидах, история о Джаме, Фаридуне и т. д. — все это было взято из *Авесты*. Некоторые из этих сказаний (повесть о Джаме, Каве и Кай-Кавусе) восходят к общеарийским сказаниям и легендам, а какие-то даже имеют общие индоевропейские корни (повесть о том, как Зала вскармливала молоком животных, о неуязвимости меднотелого Исфандийара, рассказ о семи препятствиях). Сказания о Рустаме и Исфандийаре уже после Ахеменидов были почерпнуты из других иранских источников. Большая часть этих преданий вошла в среднеперсидскую книгу царей — *Хутай-намак*. Повесть об Искандаре заимствована из греческих источников, переведенных на сирийский и арабский языки, откуда уже вошла в иранский языковой ареал²⁰.

¹⁸ Низами ‘Арузи. Четыре беседы. С. 77.

¹⁹ The Encyclopaedia of Islam.

²⁰ Риза-зада-йи Шафак. История иранской литературы. С. 181.

Но важнейшим источником *Шах-нама* Фирдауси стала *Шах-нама-йи Абу Мансури*, составленная в начале четвертого столетия по приказу Абу Мансура Мухаммада б. 'Абд ал-Раззака Туси. Последним сочинителем *Шах-нама* до Фирдауси был Дакики Туси, который начал писать *Шах-нама* в стихах, 1000 байтов из которых (касающихся описания появления Зартушта и битвы Гуштасба с Арджасбом) Фирдауси вставил в свой текст.

Дакики (настоящее имя Абу Мансур Мухаммад б. Ахмад), стал вторым поэтом, взявшимся написать *Шах-нама* в стихотворной форме. Как говорит 'Ауфи, его называли Дакики (от *дакик* — «точный») за точность в подборе слов и плавность повествования. Впрочем, некоторые полагают, что это прозвище происходит от другого значения слова *дакик* — «мука», имея в виду, что он, его отец или предки занимались продажей муки²¹. Он родился примерно в 330 г. л. х./ 941 г. и еще в молодом возрасте между 365 и 370 гг. л. х./ между 975 и 980 гг. был убит²². Хидайат в книге *Маджма' ал-фусаха* (Собрание красноречивых) указывает, что одни также называли его Балхи, тогда как другие — Самарканди²³. Дакики был зороастрийцем, что становится совершенно очевидно из его стихов. В конце жизни он стал сочинять *Шах-нама* в стихах, это доказывает, что он был тогда известным поэтом. Фирдауси отзывается о нем как о велеречивом поэте, мастере слова и человеке с легким характером. Он стал писать *Шах-нама* по указанию Нуха б. Мансура Самани (365—387 гг. л. х./ 975—997 гг.), который считал себя покровителем иранской культуры. Дакики занялся этой работой после 346 г. л. х./ 957 г., ибо *Шах-нама-йи Абу Мансури* получила распространение в Хорасане уже после указанного года. Но Дакики не успел сочинить и 1000 байтов, как был убит гуламом²⁴. Эта тысяча байтов Дакики в *Шах-нама* начинается с рассказа о Гуштасбе и его восхождении на трон и заканчивается тем, как туранец Арджасб направляется на вторую войну против Гуштасба, причем повествование обрывается внезапно. Тематика этих 1000 байтов Дакики совпадает с содержанием эпической книги *Айаткар-и Зариран*, которая, видимо, была использована и при создании *Шах-нама-йи Абу Мансури*. 1000 байтов Дакики также известны под названием *Гуштасб-нама*, и написаны они тем же стихотворным размером, что и *Шах-нама*. Кроме этих байтов от Дакики остались также другие стихи панегирического содержания и несколько касид.

²¹ Фурузанфар. Слово и поэты. С. 28.

²² Сафа. История литературы в Иране. Т. 1. С. 408; Фурузанфар. Слово и поэты. С. 29.

²³ Хидайат. Собрание красноречивых. Т. 1. С. 214.

²⁴ Сафа. История литературы в Иране. Т. 1. С. 413.

Итак, Фирдауси после смерти Дакики получил необходимые материалы и начал на их основе работу по составлению поэтического эпоса, и эта многотрудная работа продолжалась 30 лет, завершившись в 401—402 гг. л. х./1010—1011 гг. Видимо, эта дата относится ко времени последней редакции, которой Фирдауси подверг поэтический текст, тогда как первый экземпляр *Шах-нама* был, возможно, готов уже в 384 г. л. х./994 г.²⁵ Фирдауси решил преподнести свой труд шахскому двору, единственно которого столь величественный труд и был достоин. Правителем в то время был султан Махмуд Газнави, как об этом сообщают житийные источники. Встреча произошла, когда Фирдауси было 65 или 66 лет, т. е. в 394 или 395 г. л. х./1003 или 1004 г. Рассказывают, что в то время Фирдауси попал в очень сложное финансовое положение, обеднел и лишился своего имущества, а также страдал от старческой немощи и недомоганий. При посредничестве одного из министров двора по имени Абу ал-'Аббас Фазл б. Ахмад Исфарайни он попал во дворец Газнавидов, чтобы представить свой труд. Низами 'Арузи так описывает эту встречу: «Фирдауси взял книгу и отправился к правителю в Газни, представил Шах-нама крупному придворному Ахмаду Хасану Катибу и был принят». Но у этого министра, занимавшего высокий пост, были при дворе и недоброжелатели, которые лестью и притворством пытались ослабить его позиции. Пытаясь унижить министра, они стали унижать и Фирдауси, и его труд. Его ославили как рафизита и му'тазилита, о чем пишет и сам поэт.

Султан даровал поэту 20 тысяч дирхамов, чем очень опечалил его и ранил его душу. Фирдауси разделил монаршее вознаграждение между банщиками и виноторговцами и, опасаясь наказания со стороны султана, ночью выехал из Газни в Герат, а оттуда вернулся в Тус. Он взял *Шах-нама* и отправился в Мазандаран, к местному шаху Шахрийару б. Ширвину. Там же он сочинил 100 байтов, содержащих инвективы в адрес султана Махмуда Газнави, но этот шах купил инвективное послание Фирдауси за 100 тысяч дирхамов. Приведем один известный байт из этого письма:

Среди его людей не было великих,
Поэтому он не слышал имен великих.

Позднее Махмуд Газнави сожалел о своем поведении и даже решил достойно заплатить поэту за его тридцатилетний труд. Низами 'Арузи так рассказывает об этом:

«В 514 г. л. х./1120 г. слышал в Нишапуре от амира Му'иззи следующее: „Слышал от амира 'Абд ал-Раззака в Тусе, что он сказал:

²⁵ Там же. С. 472.

когда Махмуд был в Индии, направил к нему посланника с приказанием приехать к его двору и служить там. На следующий день султан восседал вместе со своими приближенными, когда возвратился посланный к Фирдауси гонец. Султан спросил визиря, какой был дан ответ, на что тот привел один байт из Фирдауси:

Если ответ сойдет только с моих уст,
То я и булава, и поле брани, и Афрасийаб.

Махмуд тогда сказал: «Почему такой вызывающий байт?» Визирь ответил: бедный Абу ал-Касим Фирдауси 25 лет трудился в поте лица своего, создал такую книгу, но ничего за это не получил. Махмуд сказал: «Хорошо сделал, что напомнил мне об этом, ибо я сожалею о том, что сделал. Этот благородный человек был обижен мною. Напомни мне в Газни что-нибудь ему послать»²⁶. Но когда Махмуд все же решил заплатить Фирдауси за его труд, великий поэт из Туса уже покинул этот бренный мир. Когда в одни ворота города Табарана входила процессия, везущая вознаграждение поэту, из других ворот выходила похоронная процессия с телом Фирдауси. Это произошло примерно в 411 г. л.х./1020 г. После смерти поэта один из проповедников в упомянутом городе не разрешил его там же похоронить на мусульманском кладбище, ибо его оклеветали как рафизита. Поэтому поэт был похоронен в своей усадьбе в саду, сохранившемся до сих пор. У Фирдауси осталась дочь, после смерти отца она отказалась принять вознаграждение от Махмуда Газнави. Говорят, что у него был и сын, который умер в возрасте 37 лет при жизни отца. Сам Фирдауси сказал об этом так:

Вот жизнь прошла, мне шестьдесят шестой,
Не надо мне гоняться за тщетой.
Был мой черед покинуть этот свет,
А милый сын ушел во цвете лет.
Тридцать седьмой зимы не пережил он,
Обманутый в мечтах, решил уйти он.

Сам Фирдауси никогда не называл свою книгу *Шах-нама*. Во всем тексте эпической поэмы ни разу это название не встречается. Но поэты и литераторы посчитали необходимым назвать этот труд именно так. Асади Туси через 50 лет после Фирдауси писал:

Фирдауси, чистый человек из Туса,
Сотворил великолепное произведение,
Он украсил мир своей Шах-нама,

²⁶ Сафа. История литературы в Иране. Т. 1. С. 81—82.

Этому произведению захотел дать благородное название ²⁷.

А Низами 'Арузи так сказал о Фирдауси: «Абу ал-Касим Фирдауси написал в стихах Шах-нама» ²⁸. Важно отметить, что в IV и V вв. л. х. **Шах-нама** было общим названием для книг о древней истории. Видимо, это был дословный перевод среднеперсидского *хутай-намак*. Слово «Шах-нама» (с первым долгим «а») не вписывалось в поэтический размер, но с кратким первым «а» оно могло быть использовано в стихах. Но даже в такой форме этого слова нет в произведении Фирдауси.

В **Шах-нама** Фирдауси по-разному называет свою книгу, а именно: **Нама-йи бастан** (*Сказание о прошлом*), **Намварнама-йи бастан** (*Сказание о знаменитых людях прошлого*), **Нама-йи намвар-и шахрийар** (*Сказание о знаменитых царях*) и **Нама-йи шахрийаран** (*Сказание о царях*). Он использовал слово «наме», которое означало также и «книгу». Поэтому название **Шах-нама**, получившее известность в наше время, не было дано этому произведению самим автором.

Это произведение состоит примерно из 60 тысяч байтов. Кажется, сам поэт также отмечает это число, сообщая, что в его труде 6 «биваров» (1 бивар = 10 000 байтов):

Оставил ему на память эту книгу,
Число байтов которой дошло до шести биваров.

Но в наше время в большинстве списков имеется от 48 до 52 тысяч байтов. В некоторых списках можно обнаружить 55 тысяч байтов, но там есть дополнительные неавторские вставки. В **Шах-нама** использован размер *фа'улун-фа'улун-фа'улун-фа'ул*, и она сочинена в распространенной в персидской поэзии форме маснави, которая очень хорошо подходит для произведений повествовательного плана. В начале каждого повествования Фирдауси в нескольких байтах приводит его краткое содержание, отражающее взгляды поэта относительно данного сказания и его оценку. Иногда он выходит за рамки простого изложения содержания и включает в это вступление философские и теологические вопросы, как это видно в рассказах о Рустаме и Сухрабе, а также о Рустаме и Исфандийаре. Этим приемом активно пользовались и греческие драматурги-трагики, как то: Софокл, Еврипид и более поздние авторы.

После такого вступления Фирдауси переходит непосредственно к повествованию и своим особым языком и стилем доводит его до завершения. Интересно отметить, что на всех этапах повествования

²⁷ Асади Туси. Гиршасб-нама. С. 14.

²⁸ Низами 'Арузи. Четыре беседы. С. 75.

чувствуется активное присутствие самого Фирдауси, который иногда выражает сочувствие своим героям, делая это очень искусно и красиво. Так, в сказании о Рустаме и Сухрабе, представляющем собой замечательный образец трагедии в мировой литературе, после того, как Рустам убивает Сухраба и понимает, что убитый богатырь — это его сын, поэт, объятый печалью, говорит:

Когда Рустам услышал речь его,
Сознание омрачилось у него.
Весь мир померк. Утративши надежду,
Он бился оземь, рвал свою одежду.
Рустам свои ланиты в кровь терзал,
Бил в грудь себя, седые кудри рвал.
Он, спешась, прахом темя осыпал,
Согнулся, будто вдвое старше стал.
Перевернулась бытия страница,
И, верно, было так должно случиться!

Ценность *Шах-нама* определяется не только великолепным высоким стилем этого произведения, но и бережным отношением к древним сказаниям, описаниями природных ландшафтов, полей сражений, богатырей, назидательными мотивами и большой мудростью автора. Очень много можно отдельно говорить о том, что Фирдауси в своем сочинении досконально соблюдал все правила искусства эпического повествования²⁹.

Самыми характерными признаками особого стиля Фирдауси являются склонность к использованию слов, содержащих звуки «з», «ж», «к», «г» и «б», особое внимание к выбору слов эпического характера, в частности военной терминологии того времени, описание картин сражений и сравнительно незначительное использование арабской лексики в тексте *Шах-нама*. Осевой темой, пронизывающей все поэтические сравнения, описания и фантастические образы в *Шах-нама*, является эпическая. В целом именно природные и эпические сравнения и метафоры составляют основные признаки *Шах-нама*³⁰. Кроме того, в этом произведении можно найти многочисленные материалы из области мифологии, этнологии, социологии, психологии и истории.

Значение *Шах-нама* с самых первых веков существования этого произведения было осознано не только в Иране, но и в других странах. Первый перевод *Шах-нама* выполнен в 620—624 гг. л. х./1223—1227 гг. на арабский язык ал-Бундари ал-Исфахани. В 916 г. л. х./ 1510 г. ‘Али

²⁹ Хамидийан. Введение в идеи и искусство Фирдауси.

³⁰ Шафи ‘и Кадкани. Литературные образы в персидской поэзии. С. 440.

Афанди переложил текст *Шах-нама* на турецкий язык. В Европе были также сделаны переводы на французский (Жюль Моль), немецкий (сказание о Рустаме и Сухрабе, переводчики Шак и Фридрих Рюкерт), английский (Аткинсон), итальянский (Пицци) и русский (Жуковский) языки ³¹.

Чтобы лучше познакомиться с искусством Фирдауси, приведем здесь начало одного из известнейших сказаний *Шах-нама* — «Рустам и Исфандийар» в сокращенном виде (в 100 байтах). Это повествование в различных рукописных источниках занимает от 1665 до 1675 байтов ³². В сказании действуют три основных героя: Рустам, богатырь и основной герой *Шах-нама*, которому в этом сказании уже исполнилось более 500 лет, Исфандийар-неуязвимый, активно проповедующий зороастризм и выступающий в качестве оппонента Рустама (он был одновременно и принцем и богатырем, причем в *Шах-нама* больше нет героев, которые совмещали бы в себе оба эти качества; единственная его мечта состоит в том, чтобы с помощью своей богатырской силы сесть на шахский трон, что ему в конце концов не удастся), Гуштасб, сын Лухрасба и отец Исфандийара, человек, который сталкивается с тяжелой нравственной дилеммой, будучи, с одной стороны отцом, а с другой — падишахом; несмотря на увещевания мудрого Джамасба, он сознательно посылает Исфандийара на верную смерть. Кроме них в этом сказании действуют и другие персонажи ³³.

Кульминация рассказа — схватка между Рустамом и Исфандийаром. Нольдеке со ссылкой на Шпигеля пишет, что Исфандийар — это религиозный герой зороастрийских жрецов, который обладает большим преимуществом перед Рустамом ³⁴. Его отец Гуштасб повелевает ему выйти на бой с Рустамом. Исфандийар призывает Рустама принять более верную религию и под этим предлогом хочет, чтобы тот сдался, но Рустам на это не соглашается. Становится ясно, что битва между двумя богатырями неизбежна. Рустаму хорошо известно, что всякий, кто убьет Исфандийара, умрет в этом мире в страшных мучениях, а в загробном мире понесет тяжелое наказание за содеянное. Но если Рустам сдастся в этот раз, то вся его предыдущая слава как великого богатыря пойдет прахом. Битва между этими двумя богатырями — это, по сути, битва между свободой и рабством, старостью и молодостью, старым и новым, разумом и рабской покорностью, судьбой и волей человека и в конечном

³¹ Сафа. Эпос в Иране. С. 212—215.

³² Фирдауси. Шах-нама. Московское издание. Т. 6.

³³ Ислами Надушан. Повесть повестей. С. 267—299.

³⁴ Нольдеке. Иранский национальный эпос. С. 114.

итоге — между жизнью и смертью ³⁵. Именно тогда, когда Исфандийар ставит Рустама перед выбором между спокойствием в рабстве и свободой, ведущей к смерти, повествование достигает высшей точки своего напряжения. Рустам изумлен, ибо даже его богатырская сила ничего не может поделать с Исфандийаром. Тогда он вынужден прибегнуть к магии, и именно это обращение к сверхъестественным силам позволяет Рустаму справиться с его противником. Когда Рустам с помощью Зала приканчивает Исфандийара, тот наконец начинает понимать, что все его предыдущие волнения и желания были пусты и ничтожны. Исфандийар, который когда-то стал сильнее, чем лев, теперь ничего не мог противопоставить тамарисковому посоху Рустама. С самого начала он понимал, что Рустам не тот человек, который смирится и покорится. Поэтому он просит своего отца послать его на бой с другим богатырем. Но Гуштасб, главный зачинщик этой схватки, был больше озабочен судьбой своего шахского трона, чем судьбой сына. Фактически в этом повествовании он сам способствовал смерти своего сына. Во всей *Шах-наме* не найдется другого человека, который был бы столь же преступен и хладнокровен, убивая свое собственное дитя. В этом он очень отличается от Кай-Хусрау. Гуштасб — царь заговоров и эгоизма ³⁶.

Начало сказания о Рустаме и Исфандийаре

Умолк Рустам. Исфандийар поднялся
И, как апрель прекрасный, рассмеялся.
От тех речей Рустамовых огнем
Он запылал. Вскипело сердце в нем.
Сказал: «О битвах и трудах Рустама
Внимал я жалобам в словах Рустама.
Теперь послушай о моих делах,
Как я надменных растоптал во прах.
Все помнят, как во имя веры правой
Меч на Арджасба поднял я со славой.
Я тонущего в сквернах ниспроверг,
Владычество неверных ниспроверг.
Я сын царя природного Гуштасба,
И внук я благородного Лухрасба.
Авранди-шах — Лухрасба был отец,
Прославлен в мире был его венец.
Авранди-шах рожден был Кай-Пашином,
А Кай-Пашин был Кай-Кубада сыном,
Чей выше звезд стоял великий трон,
Кто был так щедро небом одарен.

³⁵ *Ислами Надушан*. Повесть повестей. С. 95.

³⁶ *Маскуб*. Предисловие к сказанию о Рустаме и Исфандийаре. С. 16.

И так до Фаридуна мы дойдем, —
Он древа Каев древним был стволом.
Мой дед по матери, кайсар великий —
Румийских стран и западный владыка.
Тот царь кайсар от Салма род ведет, —
Могучий это, справедливый род.
А Салм был Фаридуна ветвь и плод,
А Фаридун — Ирана был оплот.
Ты у царей — отцов моих счастливых,
Вождей великих и благочестивых
Был верным уважаемым слугой, —
Тем не хочу гордиться пред тобой!
Царями трон тебе дарован твой,
Хоть ты царям и зло творил порой.
Внимание моему яви рассказу,
А ложь скажу — прерви рассказ мой сразу!
С тех пор как дед возвел отца на трон,
Я был броней браней облачен:
Я воевал с врагами правой веры,
Побил неверных без числа и меры.
Когда ж меня Гуразм оклеветал
И в Гумбадане узником я стал,
Вернулись орды из туранских далей,
Несчастливого Лухрасба растерзали.
Тогда Гуштасб — смятением обуян —
Послал Джамасба в крепость Гумбадан.
Когда Джамасб меня в цепях увидел,
Не слезы — кровь в моих глазах увидел, —
С собой привел он в башню кузнецов,
Чтоб отпереть замки моих оков.
Страх овладел послом и кузнецами,
Когда я встал и загремел цепями.
Сломал ошейник, на глазах толпы
Порвал оковы, повалил столпы.
На скакуна вскочил я вороного
И поскакал царю на помощь снова.
И от меня бежал, покинув стан,
Арджасб, туранский лев и пахлаван.
Облекшись панцирем железнобронным,
Погнался я за тигром разъяренным.
Мир не забудет подвигов моих;
Я дивов истребил и львов степных.
Взял Руиндиж и на стенах крутых
Настиг врагов и уничтожил их.
Чьи столь великий труд свершали руки?
А что там вынес я! Такие муки
Не испытал онагр, голодным львом
В пустыне раздираемый живьем!

А акула стольких мук не выносила
В тот час, как крюк смертельный проглотила!
Был медностенный замок на скале,
Тонувший в облаках, в небесной мгле.
Шли Фаридун и Тур туда с войсками,
Но неприступен был за облаками
Оплот язычников на кручах скал.
А я пришел — их ужас обуял!
Я взял тот грозный замок на вершине,
Разбил кумиры в капище твердыни.
На жертвенниках мной огонь зажжен,
Что был Зартуштом с неба принесен.
Нигде теперь врагов Ирана нет!
Ни войск, ни шаха у Турана нет!
Вернулся я, прославленный в боях,
В Иран, где правит величавый шах.
Но, вижу, затянулись речи наши.
Вина ты жаждешь — так подыдем чаши!»

Восхваление Рустамом своего могущества

«Деянья наши, — вымолвил Рустам, —
Бессмертным станут памятником нам.
Будь благосклонен и послушай слово
Бывалого богатыря седого!
Когда б я не пошел в Мазандаран
С мечом, с копьем тяжелым, как таран,
Где в кандалах томился Кай-Кавус
И с ним слепые Гив, Гударз и Тус, —
Кто б положил конец их тяжелой муке?
Кто б на Див-и сафида поднял руки?
Где б Кай-Кавус спасение обрел?
Кто б шахский воротил ему престол?
Был мною шах освобожден великий,
Поставлен на иранский трон владыкой!
Главы врагов я отрывал от тел,
Не саван их тела, а прах одел.
Мне друг в боях был Рахш огненной, а
А старый меч мой щедр был на удары.
Когда ж Кавус вошел в Хамаваран
И вновь подставил шею под аркан —
Собрал тогда я воинство в Иране,
Богатырей повел на поле брани.
Царя врагов я выбил из седла,
Сразил его, как божия стрела.
Вновь из темницы вывел я Кавуса,
Оковы снял с Гударза, Гива, Туса.
Афрасийаб, пока я вел войну,

Ударил на Иранскую страну,
Привел войска, подобно грозным тучам.
И вновь я полетел на бой с могучим.
Когда я оказался под ночью тьмой,
Не грезился мне отдых и покой.
Афрасийаб, мое увидя знамя,
Вдали сверкающее, словно пламя,
Услышав ржанье моего коня, —
Все бросил, спасся бегством от меня.
Но если б Кай-Кавуса я не спас —
И Сийавуша не было б у вас,
И Кай-Хусрава слава б не сияла!
А от него берет начало,
.....
.....
.....
.....

Эй, шах! Вот я большую прожил жизнь, —
На разум мой, на опыт положишь.
Порукой – честь! Тебя я властелином
Поставлю над Ираном и над Чином.
Когда ж сковать меня ты вздумаешь, о шах,
Корысти не найдешь ты в тех цепях.
Как я примчусь на бой, как взвею прах —
Меж небом и землей посею страх!
Был я великим, счет терял победам,
Когда Лухрасб был никому не ведом.
Имел я эти земли, этот дом,
Когда Гуштасб был в Руме кузнецом.
Что ж ты кичишься предо мной венцом,
Гуштасбовым престолом и кольцом?
Был молод, поседел я чередом,
Но я не ведал о стыде таком:
„Иди! Свяжи Рустама!“ — кто так скажет?
Мне сам творец вселенной рук не свяжет!
Вот в оправданьях унижаюсь я.
Речей довольно! Щит мой — честь моя!»
И рассмеялся Руинтан могучий,
Встал, плечи распрямил и стан могучий.
«Эй, муж слоноподобный! — молвил царь. —
Все это о тебе слышал я встарь!
Как львиное бедро — десница,
А шея – мне драконьей крепче мнится».
Так говоря, он руку старцу жал
И разговор с улыбкой продолжал.
Так руку жал, что сок кровавый на пол
Из-под ногтей Рустамовых закапал.
Рустам не дрогнул, руку сжал в ответ

Исфандийару и сказал в ответ:
«Блажен Гуштасб и славой властелина,
И тем, что породил такого сына!
Четырежды блажен могучий род,
Чьей ветви цвет вовек не отцветет!»
Так говоря, кивал он белой бровью,
Сжимая руку шаха. Черной кровью
Рука у Руинтана налилась,
Но тот не дрогнул и сказал, смеясь:
«Эй, лев! Сегодня пить со мною будешь!
А завтра утром о пирах забудешь!
Как завтра утром стану в стремяна,
Надену шлем, броню на рамена —
Ты жизнь сочтешь за тягостную ношу,
Когда тебя копьем с седла я сброшу.
Свяжу тебя и к шаху приведу,
Но знай — не на позор, не на беду.
Скажу: „Вот он! Вины на нем не знаю!“
Тебя я перед шахом оправдаю.
И ты со славою пойдешь домой,
Добро, богатство понесешь с собой».
Захотел Рустам, махнув рукой,
И, потрясая гривой седой,
Спросил: «Ты где привык к мужскому бою,
С моею не встречавшись булавою,
Когда я закручу ее смерчем,
С моим арканом, луком и мечом?
Но если завтра так судьба устроит,
Лицо любви от нас она закроет,
И будет кровь на пир принесена
И злорада — вместо красного вина,
Мы руд заменим барабаном ярим,
Мы грудь и плечи обречем ударам.
И ты познаешь, что такое бой,
И мощь мужская, и удар мужской!
Как соберусь я завтра, в поле выйду,
Тебе, мой шах, не причиню обиды, —
Нет! Подыму тебя я над седлом,
И в плен возьму, и отвезу в свой дом,
И приведу тебя к златому трону,
И поднесу тебе свою корону,
Что дал мне Кай-Кубад, великий шах,
А он да возликует в небесах!
Я дверь моих сокровищниц открою,
Казну свою рассыплю пред тобою,
Дам все, что нужно войску твоему,
До вечных звезд венец твой подыму!
Воспрянув сердцем радостным из праха,

Приду с тобой к престолу шаханшаха.
Покорством слово правды облачу,
Тебе венец Ирана я вручу.
Приму на плечи прежней службы бремя,
Как я служил царям в былое время.
Все сорняки в посеве прополю,
Отрадой светлой сердце обновлю.
Коль шахом станешь ты, а я — слугой,
Кто в мире устоит перед тобой?»

Рустам и Исфандийар пьют вино

И дал Исфандийар такой ответ:
«Для дела в многоречье нужды нет!
Вот день прошел, глухая ночь настала;
И натошак нам спорить не пристало.
Довольно споров! Будем пить и есть.
Все подавайте, что в запасе есть!»
И смолкли речи в царственной беседе.
Когда могучий руки поднял к снеди,
Барашков жирных все, кто там сидел,
Подкладывали гостю. Все он съел,
Осталась лишь гора костей на блюде;
И изумлялись Тахмтану люди.
Вот в чаше золотой принесено
Рубиновое старое вино.
Шепнул хозяин: «Что-то скажет старый,
Как захмелеет за такую чарой?
Добром ли Кай-Кавуса помянет,
Как вдоволь, через меру он хлебнет?»
И гость за Каев осушил до дна
Источник темно-красного вина.
И вновь румяный кравчий, стройный станом,
Наполнил чашу ту пред Тахмтаном.
Рустам ему сказал: «Зачем водой
Вино разводишь, кравчий молодой?
Лей воду завтра, друг! А здесь, у шаха,
Ты не скупись, давай вино без страха!»
«Дай без воды, — промолвил Руинтан, —
Чтоб радовался славный Тахмтан!»
И шах был от Рустама в восхищенье,
Потребовал он музыки и пенья.
И гостя лик под инеем кудрей
Горел зари рассветной розовой.
Сказал хозяин: «О вселенной диво,
Покуда мир стоит — живи счастливо!
Да будет все подвластное судьбе,
Отец, на утешение тебе!»

Гость молвил: «Пусть твой век счастливым будет!
Пусть ум твой светлый справедливым будет!
Я радуюсь, что пил с тобой вино —
Омолодило душу мне оно!
А если зло изгнать из сердца сможешь,
Свое величье ты стократ умножишь!
Почти мой дом присутствием своим,
О царь! Будь гостем дорогим моим!
Да властвуют в твоих со мной делах
Любовь и разум, мой прекрасный шах!
Забудь вражду и, полн благоволения,
Войди как добрый друг в мои владенья».
И отвечал Рустаму Руинтан:
«Не сей семян бесплодных, пахлаван!
Ты завтра въяве мощь мою увидишь,
Когда на грозный бой со мною выйдешь.
Забудь о мире, думай о войне,
О завтрашнем побеспокойся дне!
Увидишь ты: я буду в битве грозной —
Как на пиру, да только будет поздно...
Боюсь, не устоишь ты предо мной!
Эй, лев, со мной не выходи на бой!
Поймешь ты, встретишься с булавою моей,
Что мощь моя речей моих сильнее!
В сердцах не отвергай совет толковый —
Дай сам теперь согласие на оковы!
Когда перед царем падешь во прах —
И дня, поверь, не проведешь в цепях!»
Дух светлый омрачился у Рустама,
Весь мир в очах затмился у Рустама:
«Связать себя позволю иль его
убью — лишусь я счастья своего!
И то, и это низко и презренно,
Позор мне вечный будет во вселенной.
Убью царя — свой дух живой убью.
А цепи? Цепи честь убьют мою...
Спор будет обо мне тысячелетний,
Позорные пройдут по свету сплетни:
Что с молодым Рустам не совладал,
Что молодой пришел, его связал...
И во вселенной все меня осудят,
И доброй славы обо мне не будет.
А если шаха я убью в бою —
Живую душу погублю свою.
И скажет мир: „Вот за одно лишь слово
Убил он властелина молодого!“
И тот позор не будет искуплен
Ничем!.. Злодеем буду наречен.

А если мне завтра пасть случится —
Забудь погибнет и Кабул затмится,
Исчезнет Сама богатырский род,
И осмеет, забудет нас народ...
Нет! Все ж хоть отблеск памяти моей,
Я верю, не умрет в сердцах людей!»
И отвечал: «О царь прекрасноокий!
От слов твоих мои желтеют щеки:
Как говоришь ты много о цепях!
Беды тебе от них боюсь я, шах!
Пока мы препираемся в речах,
Иное решено на небесах.
Твой разум духи зла заполонили
И от дороги правды отвратили.
Ты сердцем чист и полон простоты,
Боюсь, коварства жертвой будешь ты!
Гуштасб, отец твой, стал подобьем дива, —
Знать, не насытился судьбой счастливой.
Дела такие совершать велит,
Где гибель и сильнейшему грозит...
Гоняет сына по земному миру, —
Ум на тебя он точит, как секиру!
Он ищет: есть ли в мире муж такой,
Который устоит в бою с тобой
И поразит тебя рукой тяжелой.
Короны жаль ему и жаль престола!
Но тот, чья мысль дорогой зла пошла,
Сам для себя готовит сети зла.
В какую повергаешь скорбь меня ты.
О царь мой, ложью гибельной объятый!
Одумайся же! От вражды уйди,
Корысти от несчастья не жди!
Ты утрашись, о шах, творца вселенной!
Ты устыдись моих седин, надменный!
Непоправимого не совершай,
Печалью нам сердца не сокрушай!
Мы не нуждаемся в войне с тобой,
Нет жажды у тебя к вражде и к бою.
Ты послан волею — судьбы сильней, —
Дабы погиб ты от руки моей.
Пусть проклянут Рустама все языки,
Но на Гуштасба грех падет великий!»
Внял гордый Руинтан его словам
и молвил: «Эй, прославленный Рустам!
Какого ты, хитрец, нагнал тумана,
Чтобы уйти от моего аркана!
Сейчас в свой дом ты воротись добром.
Что слышал здесь, открой в дому своем;

И приготовься к бою, как бывало,
Мне с нашим спором медлить не пристало.
Как встретимся мы завтра на конях,
Мир почернеет у тебя в глазах!
Узнаешь ты, что значит муж в бою,
Когда он поднял меч за честь свою.
Сказал Рустам: «Эй, ненасытный славой!
Коль так ты рвешься на майдан кровавый,
Тебя я под копыта повалю,
От гордости железом исцелю.
Внимал в народе я словам таким,
Что, мол, Исфандийар неуязвим,
Что от рожденья он бронзовотелый, —
Не ранят, мол, его ни меч, ни стрелы.
Как меч в руке увидишь у меня,
Услышишь топот моего коня —
Потом уже ни с кем не сможешь боле
Искать сраженья ты на ратном поле».
Смех по Исфандийаровым устам
Скользнул, когда закончил речь Рустам.
Сказал Исфандийар: «Эй, муж победы,
Как быстро ты вспылел из-за беседы!
Подумай: поутру в рассветный час
Не спор застольный ожидает нас.
Я не гора, мой конь не схож с горой,
Один, без войска, выйду я на бой!
Не будет грудь моя от стрел укрыта,
Один великий Бог — моя защита.
Застонет твой отец, как булаву
Обрушу завтра на твою главу.
А если не убью тебя в сраженье,
Свяжу тебя — познаешь унижение.
Чтоб раб, что он есть раб, не забывал,
Чтоб с властелином распри не искал!»

Возвращение Рустама в свой дворец

Гость вышел, полон думой, из шатра
И постоял угрюмый близ шатра,
Потом поехал... И, раздумья полный,
Глядел вослед Исфандийар безмолвный.
Сказал он брату: «Были ль у кого
Такая мощь и стать, как у него?
Где всадник был, где конь такой — не знаю!
Чем завтра кончится наш бой — не знаю!
Вот он стоит, как слон на Ганге-горе,
С оружием в бой он выйдет на заре —
Прекрасный, светлой славой озаренный...

Боюсь, погибнет, стрелами пронзенный!
 Я сердцем о судьбе его скорблю,
 Но воли шаховой не преступлю!
 Когда я завтра сотни стрел пушу,
 День для него я в полночь превращу».
 Пшутан сказал: «Услышь, о брат мой, слово, —
 Твержу тебе: не делай дела злого!
 Я отступить от правды не могу
 И ныне пред тобою не солгу.
 Не мучь его! Пока в нем сердце живо —
 Не покорится свободолюбивый!
 Сегодня спи, а завтра поутру
 Без войск пойдем к Рустамову двору —
 С добром, как подобает справедливым;
 И станет день печали днем счастливым.
 Прекрасна в мире жизнь его была,
 Он совершал лишь добрые дела!
 Он верен в обещаньях, чист душой,
 И он исполнит твой приказ любой...»

Асади

Хаким Абу Наср 'Али б. Ахмад Асади Туси был одним из великих иранских эпических поэтов V в. л. х./XI в. Именно так его представляют в книгах по истории литературы. И сам поэт на последней странице книги *ал-Абнийя 'ан хака'ик ал-адвийя* Абу Мансура Муваффака б. 'Али ал-Харави подписался так: «'Али б. Ахмад Асади Туси — поэт». Интересно то, что он родился в одном городе с другим эпическим поэтом — Фирдауси. Мы мало знаем о его детстве и юности, а потому не можем привести об этом достоверных сведений. Даулат-шах Самарканди в книге *Тазкират ал-шу'ара (Жития поэтов)* даже привел легенду об отношениях между Асади и Фирдауси³⁷. Согласно ей, Асади был учителем Фирдауси, который в последние мгновения своей жизни попросил его написать заключительные 4000 байтов *Шах-нама*. Асади ушел и до следующего намаза написал необходимые байты. Это сообщение совершенно безосновательно, но именно оно привело к тому, что такие исследователи, как Герман Эте и Эдвард Браун, высказали предположение о том, что существовало два Асади — отец и сын, которых звали Абу Наср Ахмад б. Мансур и 'Али³⁸.

Это мнение не подтверждается в самых древних источниках относительно жизни Фирдауси. Нигде не говорится о том, что он учился у Асади или другого наставника с тем же именем. Последние

³⁷ Самарканди. Жития поэтов. С. 16.

³⁸ Браун. Литературная история Ирана. Т. 2. С. 148.

400 байтов *Шах-нама* по стилю ничем не отличаются от остальной части книги, а потому они принадлежат перу самого Фирдауси. Асади родился в конце IV в. или в начале V в. л. х., когда положение в Хорасане было нестабильно. Важнейшими событиями того времени стали победы Сельджукидов и ослабление власти Газнавидов. Поэтому поэт переехал из Хорасана (восточная часть Ирана) на запад, в Азербайджан, где был благодетельствован падишахами Нахичевани и Шаддада (456—504 гг. л. х./1064—1110 гг.).

Некоторые авторы житийных произведений возводят родословную Асади к иранским падишахам³⁹. Однако они не приводят ни одного серьезного и авторитетного документа в подтверждение своей версии. Впрочем, нельзя исключить, что Асади — это название одного из арабских племен и что под этим именем могли выступать деятели прошлого. Это мог быть и иранец, который просто в результате родственных или иных связей с арабским племенем получил такую фамилию⁴⁰. Как пишет Хидайат, Асади умер в 465 г. л. х./1072 г.⁴¹

Творчество Асади включает в себя касиды-муназира и книгу *Гиршасб-нама* — эпическое произведение, созданное в форме маснави. В ее различных рукописных списках имеется от 7 до 10 тысяч байтов, написанных тем же размером, что и *Шах-нама* Фирдауси. Асади закончил свою книгу в 458 г. л. х./1065 г. и посвятил ее падишаху Нахичевани. По его собственным словам, он потратил на ее сочинение три года.

Гиршасб — великий богатырь Систана, дядя Наримана, деда Рустама. Сказание о Гиршасбе начинается с описания его родословной. У Джамшида родился сын Тур, у которого в свою очередь был сын по имени Асрат, тогда как Гиршасб — сын Асрата. С этого этапа начинается рассказ об этом богатыре. Гиршасб совершал дальние путешествия в Туран, Африку и Индию, где с ним происходили удивительные приключения. Из выдающихся сюжетных особенностей этой книги можно отметить битву богатыря с дивом, описание удивительных чудес дальних стран, которое, по сути, отражало представление иранцев о других землях и народах⁴². При написании своей книги Асади в качестве источника пользовался прозаической книгой *Гиршасб-нама* поэта и писателя IV в. л. х./X в. Абу ал-Му'аййида Балхи⁴³. Можно предположить, что эта книга составляла

³⁹ Шуитари, Кази Нур Аллах. Маджалис-и му'минин. 12-й маджлис; Хидайат. Собрание красноречивых. Т. 1. С. 107.

⁴⁰ Фурузанфар. Слово и поэты. С. 439.

⁴¹ Хидайат. Собрание красноречивых. Т. 1. С. 107.

⁴² Сафа. История литературы в Иране. Т. 2. С. 408.

⁴³ Риза-зада-йи Шафак. История иранской литературы. С. 247.

часть *Шах-нама-йи Абу Мансури* ⁴⁴. Хотя *Гиршасб-нама* Асади невозможно поставить рядом с *Шах-нама* Фирдауси, это также эпическое произведение, обладающее всеми признаками поэмы о богатырях. По мнению Жюля Моля, можно считать его равным *Синд-бад-нама* ⁴⁵.

Сочиняя *Гиршасб-нама*, Асади фактически писал ответ на *Шах-нама* Фирдауси. Если в *Шах-нама* главным богатырем был Рустам, то у Асади подчеркиваются выдающиеся богатырские качества Гиршасба ⁴⁶. Кроме того, в этих повествованиях он преследовал и дидактические цели, а в начале каждой части высказывался по таким теологическим вопросам, как единобожие, свойства творения, начало жизни и загробный мир ⁴⁷. Иногда избыточное использование гипербола, описаний и интеллектуально-фантастических сравнений приводило к тому, что произведение утрачивало свой эпический характер и становилось просто художественным вымыслом, окрашенным лирическими нотами. Именно поэтому данное произведение в эпическом плане оказывало меньшее воздействие, чем *Шах-нама*. Он, видимо, не преследовал иных целей кроме чисто литературных, тогда как Фирдауси при создании своего эпоса руководствовался национальной идеей.

Помимо стихов, Асади был автором словаря *Лугат-и фурс*. Это первый словарь языка фарси-дари. Возможно, именно Асади стал первым составителем словаря в персидской традиции. Словарь был составлен после завершения *Гиршасб-нама* в 458 г. л. х./1065 г. ⁴⁸

2. ЛИРИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Под лирической понимается поэзия и другая литература, которая передает чувства и эмоции человека. В такого рода поэзии ощущение имеет большее значение, чем фантазия, хотя, по сути, фантазия тоже порождается чувствами ⁴⁹. В лирической литературе чувство определяется тем, что человек попадает под влияние мыслимых образов, которые наполняют его существо такими чувствами, как удовольствие, печаль, радость и т. д. В Древней Греции такие стихи исполнялись под аккомпанемент лиры, почему и названы были лирическими. Возможно, в Иране также имела традиция исполнения стихов нараспев и под музыку. Это делали музыканты, которых

⁴⁴ Фурузанфар. Слово и поэты. С. 443.

⁴⁵ Моль. Предисловие к Шах-нама. Т. 1. С. 58.

⁴⁶ Риза-зада-йи Шафак. История иранской литературы. С. 246.

⁴⁷ Фурузанфар. Слово и поэты. С. 447.

⁴⁸ Риза-зада-йи Шафак. История иранской литературы. С. 249.

⁴⁹ Зарринкуб. Честный стих, открытый стих. С. 163.

называли *хунйагар*, а такие стихи носили общее наименование *каул* или *газал*. Персидские лирические стихи обычно носят любовный характер, но по мере развития они могут приобретать и религиозно-мистический характер. С давних пор иранские поэты в форме газели излагали различные темы: панегирики (*мадх*), инвективы (*хаджв*), самовосхваление (*фахр*), клятвы (*сауганд*), жалобы (*шикайат*), мистицизм (*'ирфан*), жизненные тревоги (*нигарани аз зиндаги*), винные песни (*хамрийа*), тюремные элегии (*хабсийа*), стихи о дружбе (*ахаванийат*), развлекательные стихи — шарады и загадки (*дугз*, *му'амма*), бессмысленные стихи (*ши'р-и бима'на*), хронограммы (*мада-йи тарих*), поэтические споры (*муназира*), выражение высокомерия (*муфахира*), описание природы и городов (*васф-и таби'ат*, *шахрха*), описания руин и мусора (*атлал*, *диман*), описания верблюдов (*шутур*) и коней (*асб*)⁵⁰. В персидской поэзии эти темы выражались в различных стихотворных формах, в частности руба'и, кит'а, дубайти, касида, газель, тарджи'банд, таркиббанд, мусаммат, мустазад и маснави. Это основные формы бытования лирической поэзии. Самые первые образцы такой поэзии следует искать в первых поэтических опытах на языке фарси-дари, в произведениях таких поэтов, как Махмуд Варрак, Фируз Машрики, Шахид Балхи и др. В этих стихах особое значение имеет описание, ибо именно оно пробуждает и возбуждает искусство слова. Описания бывают прямые и косвенные, причем то, что называется описанием, представляет собой выражение определенного состояния, его формы и измерения, как, например, описание степи, гор, леса, радости, возбуждения и печали. Иногда описанию сопутствуют гиперболы, и поэт таким образом преуменьшает большие понятия и преувеличивает незначительные. Если речь идет о предметах, то мы получаем «поэтическое описание» вещей⁵¹. Если описываются достоинства самого поэта, его рода или племени, то в таких случаях стихи назывались *муфахира*, если описывались отношения между влюбленными — *газал*, а если чувство печали от утраты близкого человека, то *марсийа* или *риса* (элегия). Если описание сводится к восхвалению и лести, то это панегирик (*мадх*), а если пытаются кого-то унижить или запугать, то такое стихотворение считается инвективой (*хаджв* или *хиджа*). Во всех вышеупомянутых случаях имеется очевидное различие в настроении⁵². Иногда лирическое стихотворение рассказывает о состоянии поэта или другого человека в заключении, описывает плен или темницу. Такое стихотворение именуется тюремной элегией (*хабсийа*). Иногда описание носит шуточный и сатирический характер, включая в себя

⁵⁰ Фаршидвард. О литературе и литературной критике. Т. 1. С. 66.

⁵¹ Зарринкуб. Честный стих, открытый стих. С. 145.

⁵² Зарринкуб. Честный стих, открытый стих. С. 145.

шутки и смешные образы. В лирической поэзии можно обнаружить также ночные молитвы (*мунаджат*), жалобы (*шикаят*, *басс ал-шаква*), а также стихи о виночерпии (*саки-нама*), в которых описываются вино (*шараб*), питейное заведение (*майхана*) и виночерпий (*саки*). В персидской поэзии из всех перечисленных выше видов лирики наибольшее распространение получили панегирик, газель, тюремная элегия, траурная элегия, сатира и инвектива, винные песни и стихи о виночерпии. Впрочем, встречаются также примеры стихов *шахрашуб* (букв.: «будоражающие город») и хронограмм. Чтобы лучше понять лирическую поэзию, рассмотрим для начала наиболее распространенные ее формы. Изучив эволюцию этих форм, мы сможем создать более ясную картину всей лирической поэзии. Рассмотрим следующие 11 поэтических форм: руба‘и, дубайти, касиду, газель, маснави, таркиббанд, тарджи‘банд, кит‘а, мусаммат, муфрад и мустазад.

2.1. Руба‘и

Слово «руба‘и» возникло от *руба‘*, что означает «четырёхчастный» (в отношении любой вещи, состоящей из четырех частей). Но форма руба‘и означает такое стихотворение, в котором имеется четыре мисры (части), причем иногда в произведениях старых поэтов эта форма называлась дубайти⁵³. Что касается рифмы, то в руба‘и рифмуются две первых мисры, а последняя рифмуется с первой. В третьей мисре — рифма произвольная. Иными словами, если рифма первой строки «а», то рифма второй и четвертой строк также будет «а», тогда как третья мисра может оканчиваться на любую букву.

- | | |
|---------------------|----------|
| 1).....а | 2).....а |
| 3).....(а, б, в...) | 4).....а |

Если и третья полустишие рифмуется, то такое руба‘и называется *мусра‘*, а если не рифмуется, то «оскопленным» (*хаси*)⁵⁴. В некоторых старинных трактатах руба‘и, имеющее четырехчастную структуру, именуется *чахархана* или *чахардана*. А содержание его иногда позволяло назвать эту форму стиха «песней».

Руба‘и обладает не только особой формой, но и особым поэтическим размером, на что с давних пор обращали внимание исследователи. Шамс-и Кайс в книге *ал-Ма‘джем фи ма‘айир ал-аш‘ар ал-‘Аджам* (*Свод правил поэзии ‘Аджам*) приводит легенду о

⁵³ Шамиса. Развитие руба‘и в персидской поэзии. С. 13.

⁵⁴ Ва‘из Кашифи Сабзавари. Изящество мысли в поэтической технике. С. 72.

том, что стихотворный размер руба'и был найден Рудаки. Согласно этой легенде, однажды Рудаки прогуливался по Газни и случайно увидел ребенка, который, играя с грецким орехом, лепетал ритмичные фразы, одна из которых была такова: «Галтан-галтан хамиравад та бунгу» («Скажи: катится — катится до дна»).

Рудаки понравился этот стишок ребенка. Он сравнил его с установленными размерами 'аруза и вывел новый размер из размера хазадж⁵⁵. Из этой истории можно сделать вывод, что размер руба'и заимствован из народных песенок и частушек⁵⁶. Французский исследователь Жильбер Лазар ищет источник размера руба'и тоже в иранских песнях. Будучи неотделимой от музыки, форма руба'и напоминает поэтическую традицию доисламской эры. Кроме того, принятию этой точки зрения способствует и то, что размер хазадж был очень распространен в *фахлавийат* — пахлавийских стихах и в народных виршах.

Согласно последним исследованиям, размер руба'и вытекает из основного размера *маф'ул-мафа'ил-мафа'ил-фи'л*, который носит следующее арабское название: *хазадж мушаххас ахраб макфуф маджбуб*. Этот размер за счет различных изменений в его ритме и слоговой структуре может развиваться до 12 размеров⁵⁷.

Некоторые полагают, что руба'и имеет тюркское происхождение и пришло в Иран из Центральной Азии, но это не подтверждается ни одним документом более ранних эпох. Невнятное указание на это имеется только в стихах поэта V в. л. х./XI в. Манучихри Дамгани. Видимо, такое предположение возникло из-за того, что похожая на руба'и стихотворная форма хайку бытовала ранее в Китае и Туркестане.

В персидской литературе руба'и с точки зрения содержания подразделяется на три вида.

1) Любовное, или старинное, руба'и

Такие стихи встречаются в творчестве поэтов первой и второй литературных эпох на востоке Ирана, в Хорасане и в Азербайджане (поэты Рудаки, Фаррухи, Манучихри, Му'иззи и др.).

2) Суфийские руба'и

Можно предположить, что первым, кто стал писать такого рода руба'и, был Абу Са'ид, а своего наибольшего развития эти руба'и достигли в творчестве 'Аттара и Маулави. Суфийские руба'и имели большое значение, суфии никогда не пытались работать в официальном, «придворном» жанре — касиде, испытывая склонность именно к форме руба'и, так как они обращались к простым людям, которым такая форма была привычнее и понятнее. Поэтому вначале суфии

⁵⁵ *Шамс-и Кайс Рази*. Свод правил поэзии 'Аджама. С. 119—120.

⁵⁶ *Шамиса*. Развитие руба'и в персидской поэзии. С. 26.

⁵⁷ Там же. С. 237.

писали именно такие стихи, декламировали их и на своих собраниях. Приведем имена других суфийских поэтов, писавших руба'и: Абу ал-'Аббас Кассаба Амули (IV в. л. х./X в.), Абу ал-Хасан Харакани, хваджа 'Абд Аллах Ансари, Мухаммад Газали (V в. л. х./XI в.), Ахмад Газали, 'Айн ал-Кузат, Ахмад Джам, Абу ал-Фазл Майбуди, Рузбихан Бакли Ширази, Маджд ал-дин Багдади (VI в. л. х./XII в.), Наджм ал-дин Кубра, Аухад ал-дин Кирмани, Наджм ал-дин Рази, Сайф ал-дин Бахарзи (VII в. л. х./XIII в.). Можно с уверенностью сказать, что большинство иранских суфиев имели склонность к сочинению руба'и. В этом ряду особое значение имеет творчество Абу Са'ида Аби ал-Хайра, своими мистическими руба'и он еще до Сана'и сумел привнести религиозный мистицизм в персидскую поэзию.

Фазл Аллах б. Аби ал-Хайр, известный как Бу Са'ид Махана, был одним из мистиков и знатоков хадисов V в. л. х./XI в. История его жизни записана потомками в VI в. л. х./XII в. Он родился в 357 г. л. х., в воскресенье, в месяце мухаррам/в декабре 967 г.⁵⁸ Его отец, видимо, был религиозным мистиком и суфием, и звали его Бабу Бу ал-Хайр. Он состоял в дружеских отношениях с султаном Махмудом. Бу Са'ид в детстве вместе с отцом посещал дарвишеские радения. Он изучил Коран под руководством имама Абу Мухаммада 'Аййари⁵⁹. Возможно, там же он постиг арабскую поэзию доисламской эпохи. С суфизмом он познакомился под руководством Абу ал-Касима Башара Йасина и у него же познал истинный ислам, как сам он говорил позднее. Абу ал-Касим Башар был особенно добр и внимателен к Бу Са'иду, что также нашло отражение в его книгах. Абу Са'ид часто декламировал стихи своего наставника⁶⁰.

В Мерве Абу Са'ид под руководством Абу 'Абд Аллаха ал-Хизри изучал мусульманское право (*фикх*), добившись больших успехов в шафиитском фикхе. После смерти ал-Хизри он поступил в ученики к Абу Бакру Каффалу, а затем изучал хадисы и комментарии к Корану в Серахсе у Абу 'Али Захира, где «утром, после первого намаза, читал комментарий к Корану (*тафсир*), после полуденного намаза занимался принципами ислама (*усул*) и теологией (*калам*), а после следующего намаза — хадисами Пророка»⁶¹. В Серахсе он познакомился с Абу ал-Фазлем Хасаном, шайхом суфийского ордена и муридом Абу Насра Сираджа по прозвищу «Тавус ал-фукара» («Павлин нищих»), написавшего книгу *ал-Лам'*. В Серахсе Бу Са'ид попал в дарвишескую обитель, в чем ему помог местный юродивый Лукман Сарахси, или Лукман-и маджнун (Безумный Лукман). Как

⁵⁸ *Ибн Абу Са'ид, Мухаммад б. Мунаввар*. Тайны единобожия. С. 9.

⁵⁹ *Ибн Абу Са'ид, Джамал ал-дин*. Жизнь и речи шайха Абу Са'ида. С. 13.

⁶⁰ Там же. С. 92.

⁶¹ *Ибн Абу Са'ид, Джамал ал-дин*. Жизнь и речи шайха Абу Са'ида. С. 14.

пишет Мухаммад Мунаввар в книге *Асрар ал-таухид* (*Тайны единобожия*), Бу Са'ид все свои знания получил у пира Абу ал-Фазла, которому он был обязан всеми своими научными степенями и духовным совершенством⁶². В этой дарвишеской обители Бу Са'ид превратился в суфия-аскета, отказавшегося от всех научных занятий и сосредоточившегося на подвижничестве и богослужении вдали от других. После 7 лет аскезы он отправился в Старый Хорасан, в город Амоль, на встречу с Абу ал-'Аббасом Кассабом Амули. Тогда ему уже было 30 лет, и он решил на эту встречу только после кончины своего наставника Абу ал-Фазла. В Амол он пробыл год, получил у Кассаба дарвишескую власяницу и вернулся в Махана. В книге *Асрар ал-Таухид* (*Тайны единобожия*) приводится рассказ о том, как он получил дарвишеское вретиче от 'Абд ал-Рахмана Сулами⁶³. В Махана, а затем некоторое время в Нишапуре Бу Са'ид вел аскетический образ жизни и занимался наставлением и проповедью. Он очень усердствовал в воздержании. Сам он говорил об этом так: «Я совсем ослеп, оглох, онемел, целый год ни с кем не разговаривал, меня даже прозвали сумасшедшим»⁶⁴. Прожив 83 года и 4 месяца, он скончался в четверг месяца ша'бана 440 г. л. х./в январе 1049 г.⁶⁵ Из выдающихся событий в жизни Бу Са'ида можно упомянуть его встречу и беседу с великим философом Абу 'Али Ибн Синой. Говорят, что они даже состояли в переписке. В конце этой встречи, продлившейся трое суток, Ибн Сину спросили, что он думает о Бу Са'иде, и тот ответил: «Все, что я понимаю, он видит». А Бу Са'ид так отозвался об Ибн Сине: «Все, что я вижу, он понимает»⁶⁶.

Согласно тому, что написано об этом суфии в книгах и почерпнуто из его собственных высказываний, он придавал большое значение беспечности и беззаботности, тогда как аскетизм должен подавлять в человеке чувственные желания⁶⁷. Основой его суфизма являлись именно аскетизм и противостояние чувственной душе, непротивление радости, внимание только к Истине и отказ от эгоцентризма. Впрочем, в его взглядах есть и признаки смягченных представлений о единстве сущего (*вахдат-и вуджуд*), что напоминает взгляды Халладжа и Байазиды.

Согласно некоторым источникам, Бу Са'ид сам не писал стихов, но на своих суфийских собраниях декламировал арабские и персидские поэтические отрывки, созданные другими. Тем не менее

⁶² Ибн Абу Са'ид, Мухаммад б. Мунаввар. Тайны единобожия. С. 17.

⁶³ Там же. С. 24.

⁶⁴ Ибн Абу Са'ид, Джамал ал-дин. Жизнь и речи шайха Абу Са'ида. С. 32.

⁶⁵ Там же. С. 109—110.

⁶⁶ Ибн Абу Са'ид, Мухаммад б. Мунаввар. Тайны единобожия. С. 159.

⁶⁷ Зарринкуб. Изыскания в суфизме. Т. 1. С. 64.

ему приписывается порядка 1500 байтов, которые, к сожалению, в большинстве своем представляют произведения поэтов более позднего времени и были приписаны Абу Са'иду переписчиками. Но все же несколько руба'и, прямо или косвенно относимых к этому великому мистiku, видимо, действительно ему принадлежат⁶⁸.

В IX в. л. х./XV в. 'Абд Аллах б. Мухаммад Шаши, известный под именем хваджа Ахрар (895 г. л. х./1489 г.), написал трактат *Рисала-йи хура'ийа* о руба'и Бу Са'ида, который покойный Бахманийар приводит в конце *Асрар ал-таухид*. Хваджа Ахрар прокомментировал следующее руба'и:

Гурия воззрилась на моего кумира,
Ангел рая от удивления захлопал в ладоши.
Покрывало скрыло черную родинку на лице,
Святые от страха вцепились в Книгу.

Описывая эмпирически это руба'и, он пишет, что оно показывает состояние, возникающее у душ избранных, которые радуются и ликуют, возвращаясь к благословенной Истине⁶⁹. Это образное комментирование руба'и, когда каждый его персонаж представляется иносказательно. Так, гурия — это ангелы, которые нисходят на человека в момент его смерти, кумир — это человеческая душа, ангел рая — символ разума, охраняющий рай сердца; черная родинка — признак униженности и ничтожности, который возникает в человеке во время смерти; святые — это человеческие силы в процессе изменения; Книга — это человеческая правда и символичность; слово «вцепиться» символизирует схватку между человеческими плотскими силами и духом.

В его руба'и также рассматривается связь между любовью, рабством и свободой. Это, видимо, было почерпнуто из речей Кассаба Амули, который сказал: «Пока не станешь свободным, не сможешь стать истинным рабом Божьим»⁷⁰.

Если правильно назвать свободу и любовь,
Я стал рабом и отложил свои желания.
И теперь, когда Друг меня ведет,
Нет места спору и вражде.
О зов любви, о зов,
Свела меня жизнь с редкой красавицей.
Если мне не повезет — увы,
А иначе — у меня будет любовь, и будь что будет.

⁶⁸ Сафа. История литературы в Иране. Т. 1. С. 604.

⁶⁹ Ибн Абу Са'ид, Мухаммад б. Мунаввар. Тайны единобожия. С. 324.

⁷⁰ Ибн Абу Са'ид, Джамал ал-дин. Жизнь и речи шайха Абу Са'ида. С. 22.

Глаза мои заполнены обликом Друга,
Я рад своему взгляду, в котором Друг.
Не расстаться с глазами и с Другом,
Или Он в глазах, или сам Он — глаза.

Вместо сна в глазах моих — слезы,
Ибо я спешу увидеть Тебя.
Мне говорят: засни, чтобы увидеть Друга во сне.
О несведущие, где уж мне заснуть.

Я сообщу тебе о том, что произойдет,
Но скажу об этом в двух словах.
С любовью к Тебе уйду под землю
И Твоей любовью воспряну из-под земли.

3) Философские руба'и

Этот тип руба'и достиг своего высшего развития в творчестве Хайяма. В беседе *Нуджум (Звезды)* книги *Чахар макала (Четыре беседы)* сообщается, что хваджа имам 'Умар Хайями художат ал-хакк, хаким Абу ал-Фатх 'Умар б. Ибрахим ал-Хайями родился в г. Нишапуре и был, видимо, его коренным жителем. О начальном этапе жизни Хайяма до нас особых сведений не дошло. То немногое, что нам известно, показывает, что он объездил Хорасан и даже был в Багдаде и совершил хаджж⁷¹. На основании исследований, проведенных покойным Икбалем Аштийани, Хайям был учеником Ибн Сины, так как в 473 г. л. х./1080 г. написал в ответ одному из учеников Ибн Сины трактат *Рисала-йи Каун ва макан*⁷². Поэтому ко времени кончины Ибн Сины в 428 г. л. х./1036 г. он уже был зрелым и сформировавшимся молодым человеком. Можно предположить, что он родился в начале V в. л. х./XI в.⁷³ Некоторые полагают, что он жил до 530 г. л. х./ 1135 г., т. е. очень долго. В *Четырех беседах* указывается, что он умер в 506 г. л. х./1112 г., но затем добавляется, что он умер до 530 г. л. х./ 1135 г. Икбал Аштийани годом его кончины называет 517 г. л. х./1123 г.

О жизни Хайяма бытует множество преданий. Например, рассказывали, что он в Исфахане семь раз прочитал одну книгу, а затем, вернувшись в Нишапур, смог по памяти записать ее на бумаге. Говорят, что известный суфий Газали встречался с Хайямом. Рассказывают, что Хайям излечил находившегося еще в детском возрасте султана Санджара от оспы. Иногда утверждалось, что мусульманские богословы выступили против Хайяма. Рашид ал-дин Фазл Аллах свидетельствовал о дружбе Хасана Саббаха и хваджи

⁷¹ *Риза-зада-йи Шафак*. История иранской литературы. С. 282.

⁷² *Сафа*. История литературы в Иране. Т. 2. С. 523.

⁷³ *Фуруги*. Предисловие к руба'и Хайяма. С. 2.

Низам ал-Мулка с Хаййамом, так как в детстве они оба учились у одного учителя. Важным событием в его жизни было составление *Таквим-и Джалали* (*Календаря Джалали*). Это произошло в 467 г. л. х./1074 г. при султане Джалал ал-дине Малик-шахе Салджуки и вазире Низам ал-Мулке.

Значение Хаййама для литературы, несомненно, связано с его знаменитыми руба'и. Именно своими руба'и он прославился и на Западе, где был признан поэтом мирового значения, с которым не может сравниться никто из персоязычных стихотворцев.

Говорили, что когда он уставал от философских и научных исследований и диспутов, он начинал сочинять стихи, где в краткой и сжатой форме выражал глубочайшие мысли. Из всех приписываемых ему руба'и достоверно установлена подлинность 66 стихов⁷⁴. Его руба'и написаны простым, без излишних украшений языком. Они очень мастерски сделаны, в них чувствуются зрелость и блестящее владение языком, что делает их несравненными в своем роде. Лексические особенности этих стихов придают им особое превосходство. В более позднее время такого же качества стих можно было найти у Са'ди и Хафиза. Замена слов в байте позволяет изменять его лингвистическую конструкцию. Лексика руба'и Хаййама в основном лежит в сфере вина и опьянения, а также часто повторяются слова, описывающие психологическое состояние человека (вино (*май*, *шараб*), кувшин (*куза*), пить (*нуш*), пиала (*пийала*), музыкант (*мутриб*), а также тяготы (*рандж*), гнев (*хаши*), вечный (*джавидан*), хитрость (*хила*), высокомерие (*гурра*), страсть (*сауда*) и т. д.). Он не только создает в своих стихах зримые образы, но его образы философски размышляют и говорят о научных истинах. С одной стороны, читатель видит осязаемое явление, взятое из среды, окружавшей поэта, а с другой — становится сопричастным абстрактным образам из области философии и науки. Иными словами, с одной стороны находится действительность подчиненного логике мира, а с другой — интуитивная и мысленная реальность самого поэта. Это можно проследить в следующем руба'и:

Чудо — чаша. Бессмертный мой дух восхваляет ее
И стократно в чело умиленно лобзает ее.
Почему же художник-гончар эту дивную чашу,
Не успев изваять, сам потом разбивает ее?⁷⁵

Здесь присутствуют, во-первых, мысль о смерти, вытекающая из эмпирического опыта, во-вторых, особые чувства человека в отношении смерти и этой мысли, в-третьих, печаль и сожаление поэта.

⁷⁴ Сафа. История литературы в Иране. Т. 2. С. 529.

⁷⁵ Пер. Г. Плисецкого.

Совокупность этих трех элементов и создает смысловую и художественную ткань стиха. Мастерство поэта выражается именно в том, что он рисует сложное понятие смерти в самых простых и бытовых образах, когда «дух» восхваляет чашу,⁷⁶ а горшечник, создавший ее, разбивает эту же чашу, бросая ее оземь⁷⁶.

Образы, присутствующие в стихах Хайяма, носят абсолютно эзотерический характер, будучи в значительно меньшей степени экзотеричными и чувственными. Этим сильно отличаются его руба'и от стихов, писавшихся в ту эпоху. Приведем еще одно руба'и Хайяма, которое может служить иллюстрацией великолепного соотношения психологического начала с образами, темы и содержания с использованием слов и описаний:

Даже самые светлые в мире умы
Не смогли разогнать окружающей тьмы.
Рассказали нам несколько сказочек на ночь
И отправились, мудрые, спать, как и мы.

В персидской литературе нет другого поэта, который вызывал бы столько же дискуссий и прений, как Хайям. Видимо, его близость к Ибн Сине, знакомство с его философией, а также с философскими взглядами мыслителей Древней Греции стали причиной того, что в его руба'и активно развивается тема сомнения, неуверенности и гедонизма. Впрочем, точную причину все равно установить невозможно. Он похож на человека, который много читал и учился, но под конец осознал, что все, известное ему об истине, на самом деле истиной не является. Это только тень, отблеск истины, которую познать мы не в силах. Возможно, именно поэтому его клеветнически обвинили в ереси, ведь он утверждал, что истина человеку недоступна⁷⁷. Ключевой темой, проходящей через его стихи, является жалоба на то, что человек имеет начало и конец. Он задается вопросом относительно тайны творения и загадки бытия, занимающим мысли любого философа:

Чья рука этот круг вековой разомкнет?
Кто конец и начало у круга найдет?
И никто не открыл еще роду людскому —
Как, откуда, зачем наш приход и уход.

Еще одна важная тема его стихов — печаль. Печаль о том, почему жизнь завершается небытием и тлением, почему все в конце концов движется к смерти. Такие размышления любого приводят к

⁷⁶ *Шафи'и Кадкани*. Литературные образы в персидской поэзии. С. 26—27.

⁷⁷ *Зарринкуб*. С караваном одежд. С. 132.

пессимизму, который, впрочем, свойственен не только Хаййаму. До него так же смотрели на мир Закарийа Рази и Абу ал-‘Ала Му‘арри⁷⁸.

Хаййам считает, что человечество является пленником событий. Он полагает, что человек — это только игрушка, марионетка в руках Неба. Эта мыслительная установка особенно отчетливо проявилась в следующем руба‘и:

Кто мы? Куклы на нитках, а кукольник наш — небосвод.
Он в большом балагане своим представленье ведет.
Нас теперь на ковре бытия поиграть он заставит,
А потом в свой сундук одного за другим уберет.

В его стихах присутствуют и гедонистические настроения, стремление воспользоваться удовольствиями этого мира, что в определенной мере перекликается с воззрениями таких древнегреческих философов, как Демокрит и Эпикур⁷⁹. Приведем в качестве примера следующее четверостишие:

Друг, не печалься о грядущем дне,
Вкуси мгновенье радости вполне!
С ушедшими тысячелетьем раньше
И мы ведь завтра сгинем наравне.

Таким образом, основное содержание стихов и выраженных в них мыслей Хаййама составляют вопрошание о тайне творения (*раз-и афариниш*), жизненная боль (*дард-и зиндаги*), предвечность (*азал*), смена эпох (*гардиш-и дауран*), суетность ничтожных частиц (*заррат-и гарданда*), желание наслаждаться жизнью (*ганимат ишмурдан-и дам*), бренность и абсурдность мира (*хичи ва нучи дар джахан*)⁸⁰.

Последние исследования творчества Хаййама представляют большой интерес. Фитцджеральд сделал перевод его руба‘и на английский язык, а Жуковский собрал произведения Хаййама и написал о них интересное исследование. Критический разбор стиля и образа мышления поэта был сделан Артуром Арбори. В Иране изучением творчества Хаййама занимались Фуруги и Садик Хидайат. Они издавали критические тексты, изучали рукописи и устанавливали подлинность руба‘и. Впрочем, наследие Хаййама не исчерпывается только четверостишиями. Он был также автором научных и философских трактатов, таких как *Науруз-нама*, *Рисала-йи вуджудийа* (Трактат о существовании) или *Раузат ал-кулуб*, а также *Тарджума-йи хутба ал-гарра* (перевода *Хутба ал-гарра* (Блестящей проповеди) Ибн Сины)⁸¹.

⁷⁸ *Зарринкуб*. С караваном одежд. С. 137.

⁷⁹ Там же.

⁸⁰ *Шамиса*. Развитие руба‘и в персидской поэзии. С. 151—155.

⁸¹ *Сафа*. История литературы в Иране. Т. 2. С. 914.

2.2. Дубайти

Дубайти (или тарана) подобно руба'и. Этот вид четверостиший также состоит из четырех миср, и рифма в нем такая же, как и в руба'и. Такие стихи назывались еще *фахлави* или *фахлавийат*. Имеется в виду язык пахлави (среднеперсидский), который был распространен в Иране во времена правления династии Сасанидов, а затем, после наступления исламской эры, сохранился в виде многочисленных диалектов в различных районах Ирана и за его пределами. Тот факт, что эти стихи получили название по языковому признаку, показывает, что автор многих из них был неизвестен⁸². Эта стихотворная форма незначительно отличается от руба'и. Отличие заключается в специфике стихотворного размера дубайти, представляющего собой одно из ответвлений размера хазадж, в котором два раза повторяется *мафа'илун* и один раз *мафа'ил* или *фа'улун*⁸³. Иными словами, размер дубайти представлен следующим образом: *мафа'илун-мафа'илун-фа'улун* (или *мафа'ил*). Малик ал-Шу'ара Бахар установил, что этот размер присутствовал в поэзии сасанидского Ирана, а в исламскую эпоху в нем произошли определенные изменения, т. е. он стал подчиняться правилам 'аруза. Так было написано старинное среднеперсидское произведение *Драхт-и асурик*⁸⁴.

Шамс-и Кайс в книге *ал-Ма'джам* также говорит о стихотворном размере дубайти. Приводя его варианты, он называет его «одним из лучших размеров пахлавийских стихов», тогда как в другой его разновидности усматривает стяжение в метрических стопах (размер мушакил), добавляя, что усеченный вид этого размера также считался *фахлавий*⁸⁵.

Но впоследствии его взгляды на эту тему подверглись сомнению. Так, проф. Джалал ал-дин Хума'и полагает, что размер *мафа'илун-мафа'илун-фа'улун* — это размер тарана⁸⁶. Д-р Ханлари в своей ценнейшей книге *Вазн-и ши'р-и фарси (Метрика персидского стиха)* рассматривал вопросы стихотворного размера ('аруза) и лингвистических особенностей дубайти с научной точки зрения. Он полагает, что ударение, длительность слогов, а также неравное число слогов в каждом полустихии являются ключевыми особенностями этого вида поэзии, играющими в нем основную роль⁸⁷. С другой стороны, при рассмотрении структуры дубайти следует отметить

⁸² Шамиса. Развитие руба'и в персидской поэзии. С. 264.

⁸³ Му'тамин. Развитие персидской поэзии. С. 99.

⁸⁴ Гулбун. Бахар и персидская литература. Т. 2. С. 72.

⁸⁵ Шамс-и Кайс. Свод правил поэзии 'Аджама. С. 112.

⁸⁶ Шамиса. Развитие руба'и в персидской поэзии. С. 309.

⁸⁷ Ханлари. Метрика персидского стиха. С. 71.

также, что размер и синтаксическая структура этого вида стихов в определенной мере обуславливаются характеристиками диалекта персидского языка, на котором эти четверостишия создаются. Так как этот вид поэзии продолжает иранскую национальную поэтическую традицию, другой стороной этой же медали можно считать фольклорные произведения. Не следует ожидать от дубайти стройной, упорядоченной структуры классического стиха.

Эта поэзия во все века была распространена преимущественно среди народных масс, тогда как ее присутствие в творчестве признанных поэтов было незначительно. В центральном литературном центре с V в. л. х./XI в. при дворе Буидов жил поэт по имени хваджа Камал ал-дин Бундар Рази, современник Маджд ал-Даула Дайлами. Он писал стихи на народном говоре г. Рея, который теперь вошел в состав Тегерана и находится в его южной части. Впрочем, Шамс-и Кайс полагал, что язык этого поэта был близок к языку фарси-дари⁸⁸. В наше время уже нельзя высказать точные суждения относительно его творчества, ибо трудно и даже невозможно реконструировать народный говор жителей Рея того времени. Шамс-и Кайс, сам будучи жителем этого города, так писал о стихах Бундара Рази: «Бундар Рази был не новатором, а последователем других»⁸⁹. Этот поэт слагал и панегирические стихи, пример которых находим в книге *ал-Ма‘джам*:

О, тот, кто превыше всех и в ком утверждается время,
Вот правление венценосного Мусафа Харави⁹⁰.

Хамд Аллах Мустауфи так отзывался о диване этого поэта: «Это известный и авторитетный диван». Очень известна также книга Бундари *Чамуш-нама*⁹¹.

В V в. л. х./XI в. самым крупным автором персидских дубайти был Баба Тахир. Он жил в середине V в. л. х./XI в. и был современником Тогрула Салджуки. Поэт родился в конце IV в., в 447 г. л. х./1055 г. Тогрул встречался с Баба Тахиром, который к тому времени был уже признанным религиозным мистиком и прошел несколько стоянок (*макамат*). Автор книги *Рахат ал-судур* рассказывает об этой встрече на страницах 98—99 своего труда.

Рашид Йасами относит дату рождения этого поэта к 390—391 гг. л. х./1000—1001 гг., полагая, что он появился на свет в Хамадане или в Лурестане⁹². Хидайат считает, что Баба Тахир скончался в 410 г. л. х./

⁸⁸ *Шамс-и Кайс*. Свод правил в поэзии ‘Аджана. С. 164.

⁸⁹ Там же.

⁹⁰ Там же. С. 163.

⁹¹ *Мустауфи*. Избранная история. С. 723.

⁹² *Рипка*. История персидской литературы. С. 357.

1019 г., что представляется очень маловероятным⁹³. В одних источниках его называют жителем Хамадана, а в других — лурестанцем. Можно предположить, что жизнь поэта проходила между этими двумя областями. Сейчас в Хоррамабаде имеется район, названный в честь Бабы Тахира. Но в его стихах говорится о Хамадане и о горе Альванд. Усыпальница поэта расположена в Хамадане на холме в северо-западной части города, в районе, который ранее назывался Бун-базар.

До нас дошел сборник афоризмов Бабы Тахира на арабском языке, где выражаются его мистические взгляды (здесь присутствуют темы зикра, знания (*ма'рифат*), религиозного экстаза (*ваджд*) и мистической любви (*мухаббат*)). Но особое значение имеют его тарана — стихи, наполненные свежими лирическими эмоциями, переданными искренне и красиво. Лирический герой этих стихов — поэт, слагающий элегические стихи. Некоторые полагают, что Баба Тахир писал на лурском языке, но исследования, проведенные Хаданком, показали, что поэт не писал на чистом лурском диалекте, а пользовался смесью нескольких говоров. Кельман Хавар предложил использовать для характеристики языка этого поэта термин «исламский пахлави».

Дубайти Бабы Тахира достаточно ограничены по содержанию. Среди них есть любовная лирика, а также несколько стихов о мистической любви. Некоторые его четверостишия представляют собой простые молитвы, обращенные к Богу, тогда как остальная их часть носит личный характер, описывая жизнь бедного дарвиша. Но и эти описания выполнены очень эстетично. Дарвиш, ложась спать, кладет под голову не подушку, а глиняный кирпич, он не выносит духовной суеты, но при этом живет в печали и тоске. Один современный исследователь дал тематическую классификацию стихам поэта, выделив следующие ключевые темы его творчества: стремление к природе (*таби'атгира'и*), самопознание (*худишинаси*), боговидение (*худабини*), любовь (*'ишкварзи*), описание красавицы (*васф-и дилбар*), духовное волнение (*шуридаги*), неприкаянность (*саргардани*), стенания и плач (*муйа ва зари*), страдание (*суз ва гудаз*), жалоба (*гилла ва фарйад*), гнев и размышления о смерти (*хашии гирифтан ва маргандиши*)⁹⁴. Чтобы иметь некоторое представление о четверостишиях Бабы Тахира, приведем одно из них:

Я тот ринд, имя которому бродячий дарвиш,
Нет у меня ни дома, ни пристанища.
Как день настанет, брожу по пыльным дорогам,
А ночью кладу голову на кирпич и сплю.

⁹³ *Хидайат*. Рийаз ал-'арифин. С. 167.

⁹⁴ *Азка'и*. Слово о Бабе Тахире. С. 255.

В этом четверостишии мистического содержания присутствует описание неприкаянности и духовного изумления дарвиша. Согласно тому, что мы сказали выше, поэт в своих стихах использовал особый говор V в. л. х./XI в., что полностью нашло свое отражение и в приведенном нами стихе. Народный язык он использует как часть эстетической формы своего четверостишия. Здесь обращают на себя внимание такие выражения, как «дарвиш-гуляка», «гулять по кварталу», «класть голову на кирпич» и т. д. Все это создает особый стиль поэта. Четверостишия Бабы Тахира казались настолько естественными и безыскусными, что народ принимал их за народные произведения, что способствовало их широкому распространению среди народных масс — они были созвучны требованиям общества того времени. Это, кстати, создало большие трудности в работе по собиранию стихов Бабы Тахира, так как ему стали приписывать многие другие стихи, написанные на таком же местном говоре. Его четверостишия неоднократно печатались. Впервые они были изданы в Тегеране в 1274 г. л. х./1857 г. литографическим способом вместе с руба'и Хайяма. Затем последовали издания в Бомбее, Париже и Лондоне.

Самыми известными являются издания 1922 и 1952 гг., подготовленные покойным Вахидом Дастгарди и содержащие 356 четверостиший, куда включены также и афоризмы Бабы Тахира. Последнее издание его стихов состоялось в 1971 г.⁹⁵

Приведем известные его четверостишия:

Отправился я на охоту,
Злодей пустил в меня стрелу,
Так не гуляй беспечно у источников —
Как проявишь беспечность, получишь стрелу.

Земледелец сеял тюльпаны в степи,
Причитая и с кровавыми слезами,
Сеял и сеял и приговаривал он,
Что за жизнь, что надо тут сеять в степи.

В VI в. л. х./XII в. слагал четверостишия дубайти также ширазец Пур Фаридун. В VIII в. л. х./XIV в. эту поэтическую форму использовал Шараф-шах 'Ариф Гиляки в книге *Аш'ар* (Стихотворения). Его стихи собрал и издал Ибрахим Фахра'и. Мухаммад Магриби Табризи (809 г. л. х./1406 г.) является автором ряда дубайти на азербайджанском языке. В эпоху Сафавидов дубайти писали мулла Сахари Тихрани и Суфи Мазандарани (1035 г.

⁹⁵ Азка'и. Слово о Бабе Тахире. С. 232.

л. х./1625 г.). Также авторами таких стихов являются Наджда-йи Ширази, Хусайн Систани и Искандар Бабадай, о жизни которых нам ничего не известно. И сейчас пишется дубайти (в частности, Фа'из Даштигани — ум. в 1330 г. л. х./1620 г.).

2.3. Касида

Слово «касида» буквально обозначает «намерение» и «цель», но в литературе оно стало термином, обозначающим стихотворение, написанное с определенным умыслом, причем первоначально речь шла о желании воспеть хвалу кому-либо⁹⁶. Утверждается, что это первая стихотворная форма в персидской поэзии, которая появилась уже после установления ислама в Иране, возможно, в подражание соответствующей форме арабской литературы. Касида внешне и композиционно отличается от других видов поэзии. Обычно в каждом байте первое полустишие (мисра) в касиде рифмуется со вторым. Количество байтов иногда может составлять от 20 до 170, хотя иногда встречаются и 15-байтовые касиды, и определяется темой касиды, мастерством поэта, выбором стихотворного размера и мелодической структурой (размер и рифма). Поэтому касида, повествующая о победе и триумфе, может иногда сочиняться и более чем в 170 байтах⁹⁷.

В касиде могут отражаться различные темы: восхваление (*мадх*), проповедь (*ва'з*), мудрость (*хикмат*), поздравление (*тахнийат*), соболезнование (*та'зийат*), жалоба (*шикайат*), описание (*васф*), триумф (*фатх-нама*), винные темы (*хамрийа*). Одна из особенностей касиды — повторение начального байта (*тадждид-и матла*'), что характерно именно для персидских касид, когда поэт, сочиняя иногда новый зачин в виде полустишия, обновляет зачин всей касиды. Как утверждает в книге *ал-Ма'джам*, если в персидской касиде не прибегать к этому приему, то она будет похожа на кит'а⁹⁸. Композиционно касида состоит из четырех частей:

1. Зачин касиды называется *ташбиб*, *насиб* или *тагаззул*. Обычно в нем говорится о прелести возлюбленной, великолепии природы, пиршестве и т. д. Эта часть касиды должна была оказывать психологическое воздействие на восхваляемое лицо, готовя его к основной, панегирической части стиха. В этой части касиды присутствует поэтический взгляд на мир, что выражается метафорами и использованием образного поэтического языка. Иногда она просто

⁹⁶ Шамиса. Литературные жанры. С. 265.

⁹⁷ Хума'и. Искусство красноречия и литературных тропов. С. 103.

⁹⁸ Шамс-и Кайс. Свод правил в поэзии 'Адждана. С. 361.

становится отдельным стихом романтического содержания. Если в касиде нет этой части, то она называется «сокращенной» (*муктазаб*).

2. Обычно между зачином касиды и ее основной частью (панегириком (*мадх*)) имеются один-два байта, посредством которых поэт делает переход от вступления к панегирику. Эта часть называется *тахаллус*, и именно в ней проявляется искусство поэта, он должен обеспечить плавный переход между двумя композиционными частями касиды. Так пишет Манучихри (432 г. л. х./1040 г.) в одной из своих касид после описания праздника Нового года (*науруза*), сада, цветов и возлюбленной:

Птицы на цветах возносят молитвы о благе,
На тело и на душу владыки да снизойдет благословение.
Пусть Господь благословит его,
Ибо он каждый шаг свой по земле делает во имя Бога.

И после этого перехода поэт начинает панегирическую часть касиды в честь султана Махмуда Газнави.

3. Основная, ключевая часть касиды — панегирик (*мадх*), где поэт проявляет тягу к эпическому жанру, представляя восхваляемое лицо в качестве эпического богатыря. Поэтому иногда на это лицо переносятся сверхъестественные способности и достоинства былинного богатыря со всеми присущими им преувеличениями. В панегирике повышается частотность употребления слов эпического и военного характера, причем на описание каждого качества восхваляемого лица отводится несколько байтов. Сомнительно, что восхваляемый человек действительно отвечал всем этим качествам. Но ведь поэт писал панегирик в соответствии со вкусом заказчика. Поэтому язык стихотворения отходит от образности и метафоричности, переходя в плоскость намека, но легко расшифровываемого. Иногда поэт ставит своего «героя» выше всех и всего, даже мужество и храбрость его превозносит по сравнению с Рустамом, Исфандийаром и другими былинными персонажами. Структурная глубина касиды проявляется в панегирике, и именно поэтому говорят, что квинтэссенция касиды — эпос⁹⁹.

4. Касида заканчивается структурной частью, которая называется *шарита* (букв.: «условие»), когда поэт молится за восхваляемое лицо, и эта молитва обычно называется «молитва о вечной жизни» (*ду'а-йи та'бид*), причем она написана в условной манере, потому и получила такое название.

Касида активно присутствовала в персидской литературе до начала VII в. л. х./XIII в., но самые яркие авторы этого вида поэзии

⁹⁹ Шамиса. Литературные жанры. С. 271.

жили в IV, V и VI вв./X, XI и XII вв. В эти три столетия касида была основной поэтической формой в большинстве литературных центров в самом Иране и за его пределами. Но в результате общественно-политической ситуации, сложившейся в ту эпоху, в VII в. л. х./XIII в. начался закат касиды. Са'ди стал последним поэтом, который писал касиды на высоком поэтическом уровне, но содержание его касид составляет уже не панегирик (*мадх*), а дидактика (*насихат*). Он такими словами увещевает восхваляемое им лицо:

В этом бренном мире цари приходят и уходят,
Сейчас твоя очередь — так будь же справедлив.

Постепенно касида, которая составляла основу персидской поэзии в течение трех столетий, под воздействием метаморфоз в литературных жанрах стала превращаться в газель. Широкое распространение в газели получила такая структурная особенность касиды, как зачин.

Персидская касида получала различные названия в зависимости от ее содержания, тематики или ритмической структуры. Иногда из-за рифмы на букву «алиф» ее называли *алифи*, а из-за рифмы на «б» — *ба'ийа* (т — *та'ийа*). Если зачин ее был посвящен описанию весны, то это была весенняя касида (*бахарийа*), а если осени — осенняя (*хазанийа*). Если касида носила панегирический характер, то она так и называлась — *мадхийа*, если характер жалобы — то *шиква'ийа*, а если описывала заключение — то *хабсийа*¹⁰⁰.

Первым персидским поэтом, создавшим касиду с соблюдением всех ее структурных особенностей, был Рудаки. Абу 'Абд Аллах Джа'фар б. Мухаммад родился в селении Рудак недалеко от города Самарканда. Во время правления Саманидов в Хорасане он вместе с Абу Шукуром Балхи, Абу ал-Му'аййидом Бухара'и, Фаралави, Шахидом Балхи и другими персидскими поэтами достиг наивысшего поэтического мастерства, поставив персидский стих на один уровень с арабским. Нам мало известно о начале его жизни. Примерно в 290 г. л. х./ 902 г. Рудаки в своем родном селении, которое сейчас находится в северной части Таджикистана и называется кишлак Панджруд, стал известен как поэт и музыкант, что и позволило ему предстать перед двором Саманидов. Эта связь с двором и дружба с государственными деятелями Саманидской династии оказали свое влияние на жизнь поэта. Сначала Рудаки стал перелагать в стихах книгу *Калила и Димна*, но до нас дошло только несколько байтов из этого труда. Поэт был слеп, что также отразилось на его творчестве. Был ли он слеп от рождения? 'Ауфи и Джами полагают, что он родился слепым. Но его

¹⁰⁰ Хума'и. Искусство красноречия и литературных тропов. С. 116.

стихи свидетельствуют об обратном. Видимо, он в 325 г. л. х./936 г. по обвинению в принадлежности к секте карматов был изгнан из двора, а затем приговорен к ослеплению¹⁰¹. Рудаки был дружен с вазиром Абу ал-Фазлем Бал'ами, который в 326 г. л. х./937 г. был смещен со своего поста.

Рассказывают, что у Рудаки всегда был при себе чтец стихов. В персидской литературной традиции таким чтецом (*рави*) называли человека, который запоминал наизусть стихи поэта, а затем декламировал их на собраниях. Чтеца, состоявшего при Рудаки, звали Мадж. Если верить сообщениям житийной литературы, Рудаки был одним из самых плодовитых поэтов мира. Так, Рашиди Самарканди (VI в. л. х./ XII в.) в книге *Са'д-нама* сообщает, что поэт написал в целом 1 миллион 300 тысяч байтов. Джами определяет общее количество его байтов цифрой 100 300. Возможно, здесь приняты во внимание также *Калила и Димна*, известный дастан *Синдбад-нама*, а также поэма *Ардавираф-нама*, написанные Рудаки. Но особое значение имеет творчество поэта в области создания касиды. В его касидах нет гипербола и неумеренных восхвалений в адрес того, кому посвящено стихотворение. Даже молитвенная часть его касиды ограничивается пожеланием долгих лет жизни. Рудаки также с большим искусством писал элегические стихи. Ему особенно удались элегии на смерть Шахида Балхи и Муради. Приведем оттуда один известный байт:

Караван Шахида прошел вперед,
А мы остались и думаем о нем.
Двумя глазами и одним телом стало меньше,
Разум уменьшился в тысячу раз.

Рудаки сочинил элегию на персидском языке о мудреце и философе Шахиде Балхи в рамках традиции для таких стихов. В касидах поэта можно найти и образцы стихотворных инвектив (*хаджев*), причем лишенных каких-либо неуместных преувеличений и кажущихся обычно достаточно мягкими и безобидными.

Лирические зачины (*тагаззул*) в его касидах заложили основу развития персидской газели. Описание возлюбленной и мира, в котором находятся влюбленные, придает особую красоту его лирическим стихам. Только век спустя подобные стихи стал писать Фаррухи. Застольная (винная) поэзия (*хамрийат*), присутствующая в значительной степени в греческой, арабской и других литературах, занимала особое место и в творчестве Рудаки. Его стиль отличали устойчивые сравнения и оригинальные метафоры.

¹⁰¹ Нафиси и Брагинский. Диван Рудаки. С. 14.

Принеси вина, такого, что подумаешь — текущий яхонт,
Или того, что сверкает на солнце, как выхваченный клинок.

В этой винной касиде он доводит до совершенства использование возможностей персидского языка:

Мать вина должны были принести в жертву,
Ее дитя забрали и заключили в темницу.

В начале XX в. стихи Рудаки были изучены и исследованы на достоверность проф. Са'идом Нафиси. К сожалению, из всего наследия поэта до нас дошло только 1047 байтов (в основном в старых словарях и житийных книгах (*тазкира*)). Рудаки умер в 329 г. л. х./ 940 г.

Хаким Маджд ал-дин Абу ал-Хасан (или Абу Исхак Киса'и Марвази) был еще одним известным поэтом-сочинителем касид в Хорасане. Как сообщал сам поэт, он родился в 341 г. л. х./ 952 г., и его жизнь продолжалась до 391 г. л. х./1000 г. Он также жил при дворе Саманидов и застал эпоху Газнавидов. Вначале он был панегиристом (*маддах*), но потом разочаровался в этом виде поэзии и перешел к проповеднической тематике (*ва'э*). Можно утверждать, что он по исповеданию был шиитом, о чем свидетельствуют его восхваления имама 'Али (мир с ним!) и траурные элегии (*писа*) на гибель шахидов Кербелы. Он был первым персидским поэтом, сочинившим такие элегии на тему событий в Кербеле, заложив тем самым основы формирования шиитской поэзии. Киса'и специализировался на касиде и отличался особым мастерством в создании нового по содержанию стиха, выработке и передаче понятий, в описаниях и сравнениях. Кроме того, он достиг высоких ступеней в религиозной проповеди и философии, став предтечей такого поэта, как Насир-и Хусрау. Поэт так говорил о философских темах в одной из своих касид:

Душа и Разум идут по голубому небосводу,
Или оба скрываются в земле.

Насир-и Хусрау в одной из своих касид дал ответ на это утверждение, хотя некоторые и сомневаются в том, правильно ли ему приписывается этот текст¹⁰².

Абу ал-Хасан 'Али, сын Джулуга, известный под именем Фаррухи Систани, был выдающимся автором касид конца IV в. л. х./конца X в. Как сообщается в книге *Чахар макала* (*Четыре беседы*), его родиной был Систан. Сам он в своих стихах говорил так: «Я все меряю систанской мерой, ибо это моя родина». Его семья имела отношение к амиру Халаф Бану и состояла в родстве с династией Саффаридов,

¹⁰² Сафа. История литературы в Иране. Т. 1. С. 445.

правившей в Систане. Мы не знаем, когда Систани начал заниматься поэтическим творчеством, а в *Четырех беседах* на эту тему дается слишком краткая и неполная информация. Рассказывают, что, устав от низкого дохода, который давал ему земледельческий труд, он в возрасте 20—30 лет отправился ко двору Чаганидов, где создал касиду *О поэзии*, которая не имела себе равных в то время.

Из Систана я вышел с караваном одежд,
Одежд, сотканных из струн сердца и души.

Эта касида так подействовала на правителя, что один из его вазиров заметил: «Господи! Это поэт, подобного которому я не видел после смерти Дакики!»¹⁰³

Фаррухи, видимо, был связан с двором Газнавидов, правивших в Хорасане. Он был одним из поэтов, которые в 421 г. л. х./1030 г. могли воочию наблюдать события вокруг этой династии. В его диване мы находим множество панегирических стихов в честь Газнавидов. Утверждают, что Фаррухи скончался в 429 г. л. х./1037 г. еще в достаточно молодом возрасте. Полный диван Фаррухи насчитывает более 9 тысяч байтов. Его последнее исправленное критическое издание осуществлено д-ром Мухаммадом Дабиром Сийаки.

Фаррухи занимает особое место в персидской поэзии благодаря своим мелодичным лирическим стихам, которые он слагал в качестве зачинов (*тагаззул*) к касидам. Он писал их простым и понятным языком, не пытался прибегать к недоступным для восприятия сравнениям, проявляя в своей поэзии буколическую искренность, потому его стихи напоминают в чем-то газели Са‘ди, великого поэта VII в. л. х./XIII в. Приводимая ниже касида была написана в восхваление одного из газнавидских визирей. Она начинается следующим лирическим предисловием:

Мое сердце бьется в печали,
Ведь мы когда-то расстанемся...
Я выдержу это испытание,
Смотри на меня и испытывай меня еще больше...

‘Унсури — другой мастер персидской касиды. Абу ал-Касим Хасан б. Ахмад ‘Унсури родился в Балхе. Говорят, что во время одного путешествия он подвергся нападению разбойников, которые похитили все его имущество. Даулат-шах утверждал, что он был учеником Абу ал-Фараджа Сагзи, поэта IV в. л. х./X в.¹⁰⁴

¹⁰³ Низами ‘Арузи. Четыре беседы. С. 63.

¹⁰⁴ Самарканди. Жития поэтов. С. 18.

После 390 г. л. х./1000 г. он попал ко двору Газнавидов и постепенно получил там значительную власть и влияние. Поэты последующих столетий даже не преминули описать принадлежавшие ему богатства. Поэт скончался в 431 г. л. х./1039 г. Он оставил после себя диван из более чем трех тысяч байтов, до нас дошло не более двух тысяч. Он писал не только касиды, но и маснави. Так как 'Унсури принимал непосредственное участие в захватнических походах Газнавидов, то многие касиды посвящены именно этой теме (они назывались *фатх-нама* — «слово о победах»). Поэт не только писал панегирические касиды, но и затрагивал научные вопросы, в которых имел значительные познания. Логический склад его ума проявлялся в особой упорядоченности байтов в стихах.

В V в. л. х./XI в. касиды писал также Абу ал-Наджм Ахмад б. Каус б. Ахмад Манучихри Дамгани. Он родился в Балхе в конце IV в. л. х./X в. во времена правления султана Мас'уда Газнави (421—432 гг. л. х./1030—1040 гг.). Сам поэт указывает на Дамган в качестве места своего проживания. Он скончался в 432 г. л. х./1040 г. Его иногда называли «Шасткула», путая с другим поэтом, по имени Ахмад б. Манучихр Шасткула, жившим при Сельджукидах. Манучихри получил свой *тахаллус* от одного из известных правителей Дайлама и Табарестана, при дворе которого провел несколько лет. Некоторые биографы считают, что он был учеником Абу ал-Фараджа Сагзи, но д-р Сафа выражает сомнения в истинности этого утверждения¹⁰⁵. Кто-то полагает, что он поддерживал отношения с имам ал-харамайном Джувайни¹⁰⁶. 'Ауфи в книге *Лубаб ал-албаб* называет его панегиристом Махмуда Газнави. Стиль его касид несколько отличается от других поэтов. Будучи хорошо знакомым с арабской литературой и с астрономической, медицинской и религиозной терминологией, он активно применял свои знания в поэзии. Его касиды более музыкальны, чем у других поэтов. Иногда он проявлял большие вольности в подборе лексики для своих стихов, используя даже устаревшие арабские слова либо создавая новые слова по арабским моделям. Особое значение имеет мастерство поэта в создании стихотворных образов. Обычно это вертикальные образы, созданные гармоничным воображением и содержащие в себе расширенные словесные понятия. Ему удавалось с большим мастерством создавать поэтические образы на основе стандартной тематики арабской поэзии. Это и определило большее разнообразие его работ по сравнению с тем, что делали его современники. Приведем небольшой пример из его касиды:

¹⁰⁵ Сафа. История литературы в Иране. Т. 1. С. 581.

¹⁰⁶ Худайят. Собрание красноречивых. Т. 1. С. 543.

Плачет ворон о несовершенстве мира
И нас своими стенаниями заставляет рыдать.

Разбей же палатку в поле,
Ведь авангард уже вышел из города...

Поэтический диван Манучихри был подготовлен к печати Дабиром Сийаки и вышел в свет в Тегеране в 1950 г.

В V в. л. х./XI в. персидская касида получила новое развитие в творчестве Насир-и Хусрау. Он противопоставил себя другим мастерам касиды и тем, к кому она обращена, придав касиде новую смысловую глубину.

Абу Му'ин Насир б. Хусрау б. Харис родился в Кубадийане (Балх). Так как он был 'исма'илитом, ему дали прозвище «Худжжат». Некоторое время он жил в Мерве, где работал на канцелярской должности. Хидайат устанавливает его генеалогическую связь с родом имама 'Али (мир с ним!)¹⁰⁷. Возможно, его привязанность к роду 'Али послужила причиной того, что его стали называть 'Алави. Сам поэт в одном из стихов указывает, что родился в 394 г. л. х./1003 г.:

От хиджры прошло 394 года,
Мать принесла меня на середину земли.

Вначале он жил и работал при дворе Газнавидов, но после того как в 432 г. л. х./1040 г. Балх был завоеван Сельджукидами, он переехал в Мерв, где сохранил свою канцелярскую должность при дворе Сулаймана Чагры-бека.

Живя при дворе, поэт ни в чем не знал недостатка и жил в роскоши образ жизни, но внезапно в его жизни произошло важное изменение, которое заставило его отказаться от всей этой роскоши и отправиться на поиски истины. Возможно, причиной такой коренной перемены стало изучение философии во время жизни при дворе. Он отправился в путешествие в Туркестан, Синд и Индию, пытаясь познакомиться с различными религиозными традициями¹⁰⁸.

В 437 г. л. х./1045 г. начался второй этап его жизни. Как сообщает сам поэт в книге *Сафар-нама*, он под предлогом хаджа до 444 г. л. х./1052 г. путешествовал и за это время сумел посетить все самые известные страны мусульманского Востока, бесценным свидетельством чего и является его книга *Сафар-нама*. В Египте он познакомился с фатимидскими или 'исма'илитскими халифами, где ему и было присвоено звание «худжжат», т. е. третья степень в

¹⁰⁷ Хидайат. Собрание красноречивых. Т. 1. С. 607.

¹⁰⁸ Насир-и Хусрау. Сафар-нама / Под ред. Мухаммада Дабира Сийаки.

‘исма‘илитской иерархии. После этого наступает третий этап его жизни, когда он начинает заниматься литературным творчеством.

Из-за своих религиозных взглядов, выразившихся им прямо и резко, Насир-и Хусрау был вынужден оставить родные края и искать убежища в ущелье Йумган в горах Бадахшана (ныне территория Афганистана). Он скончался в 481 г. л. х./1088 г.

Насир-и Хусрау написал следующие произведения: маснави *Са‘а-дат-нама*, *Раушана‘и-нама*, прозаические произведения *Зад ал-мусафирин* (Путевой запас путников), *Ваджх-и дин* (Лик веры), *Хван-и ихван*, *Шаш фасл* (Шесть глав) — прозаическая *Раушана‘и-нама*, *Гушайиш ва рахайиш*, *Бустан ал-‘укул*, *‘Аджа‘иб ал-сан‘а*, *Лисан ал-‘алам*, *Джами‘ ал-хикматайн* и некоторые другие произведения, которые все были написаны до 462 г. л. х./1069 г.

Поэтический диван был составлен в третий период его жизни, основное его ядро составляют религиозно-философские произведения. Складывается впечатление, что он подражал своему предшественнику, шиитскому поэту Киса‘и, иногда давая поэтический ответ на отдельные стихи последнего. Стихи Насир-и Хусрау носили ярко выраженный ‘исма‘илитский характер. В них он активно развивал философские мысли, превратив касиду в чисто формальное поэтическое средство для более яркого выражения своих философских взглядов. Хотя невозможно игнорировать его мастерство в использовании исконно персидских слов для передачи философских понятий, следует также отметить, что он расширил тематику и содержание традиционной касиды, развив в ней ту составляющую, которая называется *касд* (букв.: «намерение, цель») и которая, собственно, и дала название этой поэтической форме. Если у него и есть панегирические касиды, то они обращены обычно на восхваление рода Пророка или фатимидских халифов, а также имама ‘Али (мир с ним!) — поэт был шиитом. В его касидах присутствует и политический лейтмотив — он выступает против сельджукских правителей. Будучи ‘исма‘илитом, Насир-и Хусрау придавал особое значение экзегетике, что также отразилось в его поэтическом диване. Он полагал, что Коран, воспринятый буквально и без соответствующего истолкования, — это как соленая морская вода¹⁰⁹. В его стихах присутствуют и жалобы на то, что ему пришлось поселиться вдали от Хорасана в ущелье Йумган. Эти стихи пронизаны горечью и страданием, но отражают и твердость духа поэта.

Насир-и Хусрау проявлял большое мастерство в описаниях. Кроме того, можно предположить, что он уничтожил стихи, написанные в первый период своей жизни и носившие преимущественно

¹⁰⁹ Браун. Литературная история Ирана. Т. 2. С. 428.

панегирический характер. В одной из своих касид в лирической части (*тагаззул*) он так описывает ночь:

Ночь темна, как безбрежное смоляное море,
Небо как степь, наполненная лепестками лазоревых цветов.

Диван стихов Насир-и Хусрау первоначально вышел под редакцией Наср Аллаха Таква и состоял из 11 тысяч байтов, но в последующем издании количество байтов сократилось до 7500. Последнее исправленное критическое издание было осуществлено Муджтабой Минуви и д-ром Махди Мухаккиком.

Приведем пример касид поэта:

О семь мудрецов, что сидите в шахском шатре,
Насколько вы ушли и когда вернетесь?
Не порочь лазоревый небосвод,
Отбрось легкомыслие и неразумность.
Скорпион чужбины изранил мое сердце,
Будто никого в мире не нашел ничтожнее меня.

Начало тюремной элегии (*хабсийа*) в персидской поэзии положил Мас'уд-и Са'д. Его касиды стали лучшим образцом описания страшных тюрем и застенков жестоких правителей. Он писал во второй половине V в.—начале VI в. л. х./XI—XII вв. Его называли Са'д ал-Даула и Са'д ал-дин, а также Ибн Са'д-и Салман. Ауфи полагает, что он был родом из Хамадана, но сам поэт указывает, что родился в Лахоре:

О Лахор, как ты без меня?
Как ты освещаешься, когда нет яркого солнца?

В продолжение той же касиды, посвященной Лахору, он называет себя возлюбленным сыном этого города:

Внезапно твой возлюбленный сын отделился от тебя,
Плачешь ли ты о нем, стенаешь ли?

Его отец занимал должность начальника по сбору податей в администрации Газнавидов и считался важным придворным деятелем. Возможно, именно в силу своего поста при дворе он был направлен в Лахор, где и родился (примерно в 438—440 гг./1046—1048 гг.) Мас'уд-и Са'д. Он начал писать стихи во время правления султана Ибрахима Газнави (450—492 гг. л. х./1058—1098 гг.). Именно этот султан в 496 г. л. х./1102 г. или, как указано в *Чахар макала* (*Четырех беседах*), в 472 г. л. х./1079 г. (д-р Сафа приводит дату 480 г. л. х./1087 г.) разгневался на своего сына Сайф ал-Даула, отстранил его от

должности и бросил в тюрьму вместе со всеми его приближенными, одним из которых оказался и Мас'уд-и Са'д. Его арестовали по навету. Он просидел 7 лет в крепости Су и 3 года в крепости Най, о чем сам сообщал в своих стихах.

Самые известные тюремные элегии (*хабсийа*) написаны им в тюрьме Най, в частности следующая касида:

Я как свирель тоскую от этого тоскливого Ная,
Никто не видел радости в тоскливом Нае.

Эта тюрьма, видимо, находилась в каком-то неблагоприятном месте, и в ней содержались политические узники в эпоху Газнавидов. Как говорил сам Мас'уд, даже прохладный ветерок не решался приблизиться к этому месту, чтобы уменьшить изнуряющую жару. Выйдя из тюрьмы, Мас'уд-и Са'д написал несколько панегирических стихов в честь известного индийского придворного Газнавидов Абу Насра Парси, с помощью которого он стал правителем местечка Чаландар, или Джалахандар, недалеко от Лахора. Но Абу Наср Парси впал в немилость и был брошен в тюрьму, а с ним — и Мас'уд-и Са'д, причем все имущество поэта было разграблено. Видимо, гнев султана вызвала его касида с резкими суждениями об административных должностях при дворе. Поэт был заключен в тюрьму Марадж, где провел 8 лет, и только в 500 г. л. х./1106 г. его освободили по ходатайству одного из амиров. Тогда ему было уже около 62 лет, он был стар и слаб. Сам поэт пишет об этом так:

От горести печень моя источилась,
А седые волосы упали на плечи.

После освобождения Мас'уд стал работать в Газнавидской библиотеке и в 515 г. л. х./1121 г. умер. Диван поэта насчитывает 303 касиды, которые изначально были собраны поэтом хакимом Сана'и. Его касиды носят преимущественно панегирический характер, но в них встречаются также описания событий жизни поэта, жалобы и назидания. Впрочем, поэт рассказывает о своей жизни во всех своих касидах, жалуясь на превратности судьбы и тяготы тюремного заключения и печаль. Его описания тюремной жизни не имеют себе равных во всей персидской поэзии. Ведь он сам все это пережил и прочувствовал, а потому эти описания искренни, носят очень живой и достоверный характер. Даже западная тюремная лирика не идет ни в какое сравнение со стихами Мас'уд-и Са'да. Поэма Байрона *Шильонский узник* также написана с большим мастерством, но ее невозможно и рядом поставить со стихами Мас'уда¹¹⁰.

¹¹⁰ *Риза-зада-йи Шафак*. История иранской литературы. С. 299—300.

Основное содержание стихов иранского поэта — это описание боли и печали, где проявляется истинное «я» поэта. Даже в описаниях можно проследить следы его особого настроения и общественного положения. Его стихи обычно не отличаются динамизмом, особенно в том, что касается описаний природы. Но он очень сильно передает свои чувства и эмоции. Особенности индийской природы также наложили свой отпечаток на его стихи. Хотя в его стихах в очень незначительной степени использованы слова из санскрита, мы находим здесь следы индийской философии и науки, особенно в вопросах астрологии. Великолепны обращения поэта к природе и неживому миру. В его стихах много абстракций, что напоминает стихи Хайяма. Приведем здесь зачины некоторых из самых известных его касид:

Доколь усталое сердце в мысль погружать,
Доколь приписывать свое преступление кому-либо еще.

Я раскаиваюсь в содеянном,
Мне ничего не остается, кроме раскаяния.

Вчера ты мне сказала о темноте ночи —
Это локон гурии и взгляд Ахримана.

Мое рыдание исходит из сердца, ибо моя свирель за оградой Ная,
Мое мужество стало низостью из-за этого высокого места.

После Мас'уд-и Са'да самыми известными сочинителями касид были Мухтари, Му'иззи, 'Ам'ак, Сузани, Адиб Сабир и Анвари, причем последний наиболее известный.

Мухаммад б. 'Али Анвари, которого также называли иногда Аухад ал-дин и Фарид ал-дин, родился в деревне Абивард, или Бавард, находящейся в долине Хаваран. Он жил примерно в двух фарсангах¹¹¹ от Махана, места жительства Абу Са'ида Абу ал-Хайра (сейчас это Туркмения). Точный год рождения и смерти поэта нам не известны. Согласно Жуковскому, относительно его кончины имеется примерно одиннадцать преданий, которые относят ее к периоду 540—597 гг. л. х./1145—1200 гг. Но он жил и после смерти султана Санджара (552 г. л. х./1157 г.), а потому его кончину следует отнести к 580—597 гг. л. х./1184—1200 гг. Он получил хорошее образование, разбирался в математике, астрономии, астрологии, логике, философии, медицине и естественных науках, а также в арабской литературе, причем его ученость в области философии и астрономии стала притчей во языцех. Он, видимо, был автором трактата по философии или астрономии,

¹¹¹ Ф а р с а н г — расстояние, равное приблизительно 6 км.

который преподнес одному из падишахов. Кроме того, рассказывают, что он отредактировал книгу Ибн Сины *‘Уйун аль-хикма* и составил комментарий к его произведению *ал-Ишарат*. За свою жизнь он совершил ряд путешествий в Багдад, Мосул, Балх, Мерв, Нишапур и Мавераннахр, но большую часть своей жизни провел в Балхе, столице султана Санджара.

Из его собственных высказываний мы узнаем, что он потерял отца в молодости и стал наследником его состояния, но промотал его. Оказавшись в бедности, он был вынужден обратиться ко двору и начать слагать панегирики в честь амиров и знатных вельмож¹¹². Одним из самых значительных событий его жизни была война между султаном Санджаром и тюрками-огузами, которая завершилась пленением Санджара. Рассказывают, что его противник, поэт Футухи Марвази, сочинил инвективу на жителей Балха под именем Анвари. Гнев народа обратился на Анвари, и ему удалось спастись только благодаря помощи ряда вельмож, в частности кази Хамид ал-дина Балхи, автора книги *Макама́т* (*Макамы*). Об этом поэт сложил касиду, начинающуюся словами: «Эй, мусульмане, плачу о земных оковах...»

Поэту еще раз довелось стать объектом народного гнева. В конце VI в. л. х./XII в. во всем исламском мире распространились устойчивые слухи о том, что скоро мир перевернется. Эти эсхатологические ожидания сопровождались упованием на судный день и воскрешение из мертвых. Астрономы заявили о том, что скоро установится парад семи планет в созвездии Весов, это и приведет к концу света. Самым первым это предсказание высказал багдадский астроном Абу ал-Фазл Хазини, а затем слух об этом прошел по всему исламскому миру. Анвари был одним из тех, кто присоединился к этому мнению. Его ученость в области астрономии стала причиной того, что люди прислушались к его голосу. Но в означенный срок, в 582 г. л. х./1186 г., не произошло никаких страшных событий, что подорвало веру поэта в свои знания¹¹³.

Анварь пользовался большим авторитетом в области поэзии, особенно касиды. Его считают одним из трех поэтических пророков — Фирдауси, Анвари, Са‘ди.

Чтобы понять значение этого поэта в деле создания касид, необходимо рассмотреть социально-исторические условия, в которых он жил. В то время основной поэтической формой и мерилom поэтического мастерства были касиды. Нужно посмотреть, к каким приемам прибегал Анвари, чтобы сделать свои касиды более яркими и запоминающимися. В своих касидах он никогда не обращается к простым людям. Напротив, его произведения обращены к придворным,

¹¹² *Шафи‘и Кадкани*. Обнищавший алхимик. С. 27.

¹¹³ *Шафи‘и Кадкани*. Обнищавший алхимик. С. 32—33.

понимавшим толк в поэзии, поэтому он мог свободно использовать в них научные знания. Анвари проявил оригинальность в панегирических касидах и, в отличие от большинства своих современников, не пытался следовать образцам, созданным Фаррухи и Манучихри. Язык его касид с точки зрения синтаксиса иногда напоминает поэтизированную прозу. Даже в диалогической части его касид наблюдаются особые приемы. Он активно использовал поэтические тропы, в чем был большим мастером, но соблюдал необходимую меру и пропорции. У него очень удачные рифмы, которые расположены в нужных частях стиха. Он очень гармонично использовал элементы иранских и семитских легенд и преданий, с учетом положения в обществе адресата касиды применял также выражения из суфийского и дарвишеского словаря.

В своих касидах он был достаточно субъективен, ибо жил в эпоху, когда поэты активно соревновались друг с другом.

Приведем зачины некоторых его касид:

О утренний ветерок, если путь твой проляжет в Самарканд,
Отнеси письмо из Хорасана в дарвишеский монастырь.

Если сердце и руки станут морем и твердью земной,
Они станут сердцем и руками богов.

Вчера, опьяненный, пришел на свидание
С верным своим противником...

Это день гулянья, музыки и желаний
На базаре цветов и базилика...

В VI в. л. х./XII в. касида начинает постепенно получать блестящее поэтическое воплощение и вне хорасанского литературного центра. Фактически Анвари был величайшим, но и самым последним сочинителем касид в Хорасане. Затем центр развития этой поэтической формы переместился в Азербайджан, где она была восторженно принята. Здесь получили большую известность касиды Хакани Ширвани. Афзал ал-дин Бадил б. 'Али Наджжар Хакани Ширвани родился в 520 г. л. х./1126 г. в г. Ширване. Его отец был плотником, а мать, которая только незадолго до этого перешла из несторианской ветви христианства в ислам, занималась поварским делом. В детстве его образованием занимался его дядя Кафи ал-дин 'Умар б. 'Усман, который был образованным человеком, врачом и философом. Под его руководством будущий поэт получил глубокие знания в области литературы, языка, коранических наук, хадисов и преданий и других наук своего времени. Соединив свои знания с творческим началом, он начал создавать литературные произведения, за что получил от своего дяди прозвище «Хисан ал-'Аджам» («Краса 'Аджама»).

Дядя умер, когда Хакани было 25 лет, после чего он отправился к Абу ал-‘Ала Ганджави, который считался мастером поэтического творчества. Абу ал-‘Ала дал ему рекомендацию к хакану Акбару Манучиру Ширван-хану, после чего поэт стал известен под прозвищем «Хакани» (а до этого его называли «Хака’ики»). Он много путешествовал, что стало важной частью его жизни. В 549—550 гг. л. х./1154—1155 гг. намеревался посетить Хорасан, но не смог продолжить путешествие, так как заболел в Рее. В 551 г. л. х./1156 г. он отправился в Мекку и сочинил об этом городе известную касиду *Ба курат ал-асфар*. В той же поездке им была сочинена поэма-маснави *Тухфат ал-‘Иракайн* (*Дар двух Ираков*). В 569 г. л. х./1173 г. он начал свое второе путешествие в Мекку, а по возвращении проехал через развалины города Медainya, которые описал в своей известной касиде. В 569—570 гг. л. х./1173—1174 гг. он провел 8 месяцев в заключении у ширванского падишаха по неизвестному обвинению и в это время сочинил известную касиду *Тарса’уйа*, где призвал к заступничеству христианского принца. Всего в диване Хакани насчитывается 5 тюремных элегий (*хабсийа*). За свою жизнь поэт много раз видел смерть своих близких: в юные годы это был его дядя, в 571 г. л. х./1175 г. скончался его сын Рашид, а затем жена и малолетняя дочь. В его диване есть пронзительные элегии на их смерть. В 595 г. л. х./1198 г. Хакани скончался в Тебризе.

Его диван был первоначально подготовлен ‘Али ‘Абд ал-Расули, а в 1959 г. его критический текст, подготовленный на основании нескольких рукописей, был издан саййидом Зийа ал-дином Саджжади. Маснави *Тухфат ал-‘Иракайн* (*Дар двух Ираков*) в 3 тысячи байтов было опубликовано Йахйей Карибом. Что касается прозы, то от Хакани остались письма, известные под общим названием *Муниа’ат-и Хакани* (*Переписка Хакани*). В последний раз этот текст издавался под редакцией Мухаммада Раушана.

Для понимания касид Хакани необходимо быть знакомым с научными знаниями его эпохи. Различные смысловые уровни в его произведениях обусловлены обычно широким использованием преданий, хадисов, фактов из истории Ирана и арабов, понятий из области легенд и эпоса, медицинских знаний, выражений из области игры в нарды и шахматы, а также христианских понятий. Все это сочетается с достаточно сложным поэтическим стилем азербайджанской школы, что затрудняет понимание некоторых байтов поэта. Но при этом сами мысли Хакани просты и кратки. Сложность только в плане выражения, который требует комментария. Приведем один байт о восходе солнца из известной касиды *Мантик ал-тайр* (*Беседа птиц*), где видны следы указанной поэтической сложности в новых метафорах и переносных значениях слов:

Утро в пестром облачении возвестило восход,
И душистым вервием связан шатер взыскующих духа.

В касидах Хакани присутствуют не только панегирик (*мадх*), но и элегия (*риса*), жалоба (*шикайат*, *гилайя*), тюремные мотивы (*хабсийа*), наставление (*ва'з*), исследование (*тахкик*), сатира (*хаджв*) и пасквиль (*хазл*). В то время, когда большинство поэтов не выражали особых национально-патриотических чувств, в азербайджанском литературном центре такие поэты, как Хакани и Фалаки Ширвани, обращались к национальному духу и иранской истории. Так, Хакани в касиде *Айван-и мада'ин* (*Дворец Мадаен*) открыто говорит об этом. В первом байте он призывает извлекать уроки из иранской истории, которую здесь символизирует древний дворец Мадаен.

В своих касидах поэт выражает свое истинное «я» как человека мужественного и благородного. Это особенно ярко проявляется в глубинных пластах его касид. Что касается ритмической стороны его поэзии, то Хакани обычно прибегал к усложненной рифме, в выборе которой был истинным мастером. Приведем небольшой пример:

Небо кривее, чем христианское письмо,
Идет за мной, как монах, непрерывно...

Сломалось перо моей судьбы,
Если ты умен, то это подарила тебе судьба...

Утро сбросило покров со своего лица
И всем открыло тайну мироздания...

При монголах касида переживала последние годы своего расцвета. Из известных сочинителей касид того времени можно назвать Камал ал-дина Исфакхани и его современника Асир ал-дина Аумани. В Индии касиды в честь местных султанов и вельмож слагал Амир Хусрау Дихливи, у которого имелись также и религиозно-мистические, и назидательные касиды в стиле Хакани. В VIII в. л. х./XIV в. Хваджу Кирмани писал касиды в стиле Анвари, Хакани и Камал ал-дина. Самым крупным автором касид этого столетия стал Салман Саваджи, панегирист при дворе Джала'иридов. Хотя он заимствовал свой стиль у предшественников, в нем просматриваются и оригинальные мотивы.

После Салмана в персидской поэзии больше не было скольких-нибудь значимых авторов касид. Только в период Базгашт писались подражательные стихи в этой поэтической форме. В индийском стиле можно обнаружить некоторое количество разрозненных касид, принадлежащих перу ряда поэтов, но эти касиды проще и примитивнее, чем написанные в этом же стиле газели. Из поэтов можно отметить 'Урфи, Са'иба, Мухташама Кашани и Калима Хамадани. После смерти Анвари и Хакани касида перестала

развиваться, но другие известные поэты дали ей новую жизнь. В VII в. л. х./XIII в. с этой инициативой выступил Са'ди.

До Са'ди панегиристы ограничивались преувеличенным восхвалением своих покровителей, не обращаясь к другим темам. Но Са'ди проявил необыкновенную дерзость — он позволил себе давать отеческие наставления восхваляемым покровителям, рассказывая им о горькой правде¹¹⁴. Касиды Са'ди больше похожи на газели. Поэт обращается к чувствам читателя, используя соответствующую лексику. Даже его панегирические касиды иногда значительно отличаются от касид предшественников. Так, в касиде, посвященной 'Атамалику Джувайни, одному из выдающихся деятелей того времени, поэт говорит о льве на его флаге, сравнивая его с лесным львом:

Как лев на его знамени поутру приходит в движение,
Уже не может на него напасть от страха лесной лев.

Хакани в своей касиде *Айван-и мада'ин* (*Дворец Мадаен*) повествует о льве, нарисованном на стене царского гарема, сравнивая его с небесным львом, на самом деле не существующим и предстающим в гиперболизированном виде.

2.4. Газель

В арабском языке термин «газель» обозначает разговор с женщиной, любовные игры, рассказ о молодости, любви и женщинах¹¹⁵. В литературе этим термином обозначается особый вид стиха, состоящий из определенного количества байтов (обычно 7), написанных одним размером, причем все вторые полустишия каждого байта рифмуются с первым полустишием первого байта (*матла'*). Последний байт газели называется *макта'*. Здесь обычно поэт указывает свое литературное имя (псевдоним — *тахаллус*). Ярким образцом такого рода поэзии являются газели Са'ди и Хафиза¹¹⁶. Темой газели обычно бывает описание красоты возлюбленной, рассказ о ее неверности и жестокосердии, о разлуке и страданиях влюбленного. В стихах первых персидских поэтов иногда встречается слово «газель», но его значение не очень понятно. Так, 'Унсури говорит о газелях, подобных газелям Рудаки. Возможно, здесь имеется в виду лирическое вступление к касиде (*тагаззул*), из которого исчез мотив восхваления. Ведь авторы касид в начале касид также говорили о любви, либо можно предположить, что этим термином обозначались

¹¹⁴ Му'тамин. Развитие персидской поэзии. С. 169.

¹¹⁵ Шамс-и Кайс. Свод правил в поэзии 'Аджана. С. 358.

¹¹⁶ Шамиса. Развитие газели в персидской поэзии. С. 12.

любовные четверостишия — руба‘и, либо лирические песни (*таране*), к которым испытывали склонность очень многие персидские поэты.

Старые поэты обращали основное внимание на содержательную сторону газели, т. е. на тему любви. Автор книги *Сайр-и газал дар ши‘р-и фарси* (*Развитие газели в персидской поэзии*) выделяет четыре значения словосочетания «персидская газель»:

а) небольшие напевные стихи в несколько байтов; этот вид газели первоначально писался в размере руба‘и, а затем это формальное условие было снято, и такая газель существовала до конца V в. л. х./XI в.;

б) газель как лирический зачин касиды (*тагаззул*); была распространена до IX—X вв. л. х./XV—XVI вв.;

в) просто стихотворение о любви;

г) газель в терминологическом смысле¹¹⁷.

Газель в значении стиха, сопровождаемого определенной музыкой, синонимична понятию *каул* и употреблялась в отношении любого стиха, написанного в размере руба‘и.

До Сана‘и, т. е. до VI в. л. х./XII в., газель как поэтическая форма встречалась не часто и по степени употребительности в персидской поэзии значительно уступала касиде. В то время если и существовала газель, то это был именно лирический зачин касиды (*тагаззул*), рассказывавший о любви, возлюбленной и природе. Затем он посредством двух байтов соединялся с панегирической частью, что в структуре касиды именовалось *тахаллус*. Возможно, газель в терминологическом смысле получила свое начало именно от зачина (*тагаззула*). Впрочем, в произведениях старых поэтов встречаются и стихи в форме газели. Поэтому можно с уверенностью сказать, что газель существовала издревле наряду с *тагаззулом*, но просто не была столь распространена. Первые такие газели мы находим у Шахида Балхи (325 г. л. х./936 г.) и Рудаки (329 г. л. х./940 г.). Большинство поэтов IV и V вв. л. х./X и XI вв. склонялись к созданию газелей, но число этих стихов в их диванах незначительно. В VI в. л. х./XII в., когда возникли тюркские государства (в частности, Сельджукидов), произошли определенные изменения и в политической ситуации. В этот период уже не было поэтов — сочинителей касид, подобных их предшественникам в эпоху Саманидов и Газнавидов, сократилось количество создаваемых касид, хотя в этом жанре активно работали такие поэты, как Анвари и Хакани.

Распространение суфизма в центрах религиозных наук, перенос центра власти из Хорасана и неарабский Ирак, создание религиозных школ и сокращение сферы панегирической поэзии — все это позволило поэтам обратиться к форме газели, которую уже можно найти в диванах таких поэтов, как Хакани и Анвари. Возможно, одним

¹¹⁷ Там же. С. 25.

из важнейших фактором развития персидской газели в VI в. л. х./XII в. стало проникновение в нее суфийских понятий. Эта поэтическая форма очень подходила для выражения суфийского мироощущения, чего нельзя сказать о такой официальной форме, как касида. Суфии старались избегать всего официального. К концу столетия персидскую поэтическую арену покинули выдающиеся создатели касид, и эта форма пришла в упадок. Поэтому наряду с традиционной лирической газелью возник новый вид религиозно-мистической газели в разных формах, но с суфийским содержанием. Суфизм внес изменения в содержание газели и превратил земную возлюбленную в небесного Возлюбленного, придав традиционной форме совершенно новый возвышенный смысл. Используя внешние образы и выражения из сферы любовной лирики, поэты-суфии ввели газель в духовный мир. Таким образом, изначальная любовная газель, претерпев незначительные изменения, превратилась в газель духовную.

История классической религиозно-мистической газели начинается с Сана'и (535 г. л. х./1140 г.). У него есть и традиционные любовные газели. В начале своей творческой жизни этот поэт прославлял шахов и правителей. Он жил в Газни, а потому был известен как Сана'и Газнави (хаким Абу ал-Маджд Мадждуд б. Адам Сана'и, или Маджд ал-дин Адам Сана'и — у 'Ауфи¹¹⁸). В книге *Хадика* он сам указал свое имя как Абу ал-Маджд Мадждуд. Кажется, у него было и другое имя — Хасан, некоторые и считают его настоящим именем¹¹⁹. Он родился в начале второй половины V в. л. х./XI в. в Газни и, став поэтом, получил доступ ко двору Газнавидов, где стал слагать панегирические стихи в честь газнавидских монархов. В это время он вел вольготную придворную жизнь, но, видимо, не получил за свои стихи достойного вознаграждения, на что он жаловался. Затем он отошел от двора и присоединился к суфиям, о чем сам писал так:

Шах наделил нас красотой,
Мы отказались от жадности и стяжания.

Некоторые полагают, что поэта подвигла на это сатира со стороны одного из приверженцев этого пути. Но истина состоит в том, что это стало логическим результатом его духовного роста и развития его знаний, что заставило его обратиться к поискам истины. Несомненно, он общался с последователями суфийских орденов. Из Газни он ездил в различные части Хорасана, а из Балха совершил паломничество к Каабе. Вернувшись из Мекки, он некоторое время провел в Хорасане,

¹¹⁸ 'Ауфи. Лубаб ал-албаб. Т. 2. С. 252.

¹¹⁹ Фурузанфар. Слово и поэты. С. 276.

Серахсе, Мерве и Нишапуре, а в 518 г. л. х./1124 г. вернулся в Газни. Во время пребывания в Балхе он написал маснави **Кар-нама-йи Балх** (*Балхская былина*).

Даулат-шах в книге **Тазкират ал-шу'ара** (*Жития поэтов*) высказывает мнение, что Сана'и был учеником и последователем шайха Абу Йусуфа Хамадани, одного из выдающихся суфийских деятелей Хорасана. Вернувшись в Газни, Сана'и по просьбе одного из придворных сановников составил свой поэтический диван, к которому написал предисловие в прозе. Сана'и до конца своей жизни прожил в Газни, уединившись от людей и ведя жизнь затворника. Он скончался в 535 г. л. х./1140 г. Его гробница находится в Газни. Так как Сана'и был предан роду Пророка ислама, добродетели которого он воспевал во многих своих стихах, его мавзолей превратился в место паломничества верующих.

Диван поэта состоит из 13 346 байтов (издан под редакцией проф. Мударриса Разави), в нем имеются панегирические (*мада'их*), аскетические (*зухдийат*), лирические (*газалийат*) и дарвишеские (*каландарийат*) стихи, а также руба'и и мелкие стихотворения (*мукатта'ат*). Кроме этого поэтического дивана до нас дошли также несколько его маснави: **Хадикат ал-хакикат** (*Сад Истины*), **Шари'ат ал-тарики**, **Сайр ал-'ибад ила ал-ма'д** (*Странствие рабов божьих в загробный мир*), **Тарик ал-тахкик** (*Путь изучения*), **Кар-нама-йи Балх** (*Балхская былина*), **'Ишк-нама** (*Слово о любви*), **'Акл-нама** (*Слово о разуме*), **Таджрубат ал-'илм** (*Опыт знания*). Все они, кроме **Кар-нама-йи Балх**, известны под общим названием **Ситта-йи Сана'и** (*Шестерица Сана'и*).

Так как жизнь Сана'и делится на два этапа, в его стихах можно проследить два разных взгляда на мир, что вызывает определенный дуализм в идейном содержании стихов и в стиле поэта. На первом этапе перед нами предстает придворный поэт-гедонист, пишущий исключительно хвалебные стихи, а иногда он в своих стихах прибегал к откровенным скабрезностям. На данном этапе своего творческого развития он находился под влиянием таких касидописателей, как 'Унсури, Фаррухи и Мас'уд-и Са'д. На втором этапе мы встречаемся уже с суфием Сана'и, который резко порвал с панегириками, инвективами и т. п. и обратился к наставлению и изучению, аскетизму и духовным притчам. Даже в первый период жизни Сана'и писал свои газели и лирические стихи мастерским и ясным стилем, что соответствовало стилю поэтов того времени, слагавших лирические стихи. В своих газелях и описательных *тагаззулах* он рассказывает о любовных чувствах и предается описанию возлюбленной, чего в его стихах значительно больше, чем природных зарисовок. Иногда он выражает любовные чувства, используя лексику из области

философии, теологии, астрономии, астрологии и медицины, что несколько усложняет стих. Но у него есть и не очень сложные газели, пример одной из которых приведем ниже:

Из-за этих глаз, подернутых пеленой опьянения,
Мои глаза наполнились кровавыми слезами страдания.

И удивлен я, что глаза этой луноликой
И без вина пьянят.

Если выпустит стрелу в истомившееся сердце,
То ей не нужен лук и стрелы,

И сколько человек от любви к этой кокетке
Оделись во власяницу и удалились...

Изменения, которые произошли в жизни Сана'и на втором ее этапе, сравнимы с метаморфозами в персидской газели: метафорическая, земная любовь стала уступать место духовным, божественным мотивам. Вся ткань стиха наполнилась духовной любовью и тяготением к Богу. В этих газелях Сана'и более ярко проявились его аскетические настроения. Но его аскетические стихи (*зухдийат*) противопоставляются стихам «странствующего дарвиша» (*каландарийат*). Из распространенных мотивов этих стихов следует отметить отсутствие интереса ко всему земному, неприкаянность и беззаботность, к чему поэт призывает, используя специфическую суфийскую лексику (развалины (*харабат*), питейное заведение (*майхана*), кабачок (*майкада*) и т. д.), а также некоторые выражения из зороастризма и христианства. На эти газели Сана'и обратили внимание впоследствии 'Аттар, Маулана, 'Ираки и Хафиз. В стихах Сана'и на втором этапе появилось и еще одно новшество — жалоба на земную возлюбленную. Так, в одной из своих газелей он говорит:

Иди, иди, я уже не думаю о твоей любви, неверная,
Я выпутался из твоих тенет и сетей...

А вот пример его дарвишеской газели (*каландарана*):

Как привязался я сердцем к ловушке любви достойных,
От этой любви к достойным нарушил свои исповеди,

Устал от той, которая из кокетства выпускает стрелы,
Но мое сердце и душа устали от стрел ее прелести.

И где бы ни увидел такого же влюбленного, как я сам,
Я становился ему другом.

Друзья мои заняты на рынке любви,
Так что же я уединился, как отверженный.

Ведь если посмотреть, то с виду видно,
Что я вместе с благоденствием и восстаю от упреков.

И за благоденствием моим скрывается порицание.
И подумаешь, что я выскользнул из силков упрека.

Не смотри на то, что упреки друзей в радости
Я не принимаю во внимание.

Подожди и увидишь, что судьба моя
Узелками из жемчуга слов свяжет дни.

В том же шестом столетии помимо духовной газели (*'арифана*), основателем которой стал Сана'и, развивалась и традиционная любовная газель (*'ашикана*). Анвари (580—597 гг. л. х./1184—1200 гг.), будучи выдающимся мастером касиды, писал также неплохие газели. Они написаны языком, близким к разговорному, что придавало им особую нежность. Он, видимо, стал первым поэтом, который отделил лирическую часть касиды (*тагаззул*) от собственно газели, причем с точки зрения языка наблюдается большое различие между простым и ясным языком его газелей и языком касид и панегириков. По мнению Фурузанфара, именно языковые особенности стихов этого поэта привлекли к нему внимание Са'ди и других выдающихся персидских поэтов¹²⁰. В его газелях нет духовно-мистических мотивов, он тяготеет к повествованию и диалогу.

Хакани (595 г. л. х./1198 г.), как и Анвари, писал не только касиды, но и газели. Впрочем, он писал их неровно, т. е. в его газелях попадаются как сильные байты, так и слабые. Захир Фарйаби (598 г. л. х./1201 г.) также писал в обеих перечисленных стихотворных формах, но в его газелях можно проследить некоторые тенденции и настроения суфийского характера. Его стихи стали переходным этапом между Анвари и Са'ди, и к тому же он был последователем Анвари. Его творчеству уделяли внимание такие мастера, как Са'ди и Хафиз.

VI в. л. х./XII в. стал временем наивысшего развития персидской газели во всех литературных центрах того времени. Падение популярности касиды и распространение суфизма обусловили удивительно широкое распространение газели. Именно в VI—VII вв. л. х./XII—XIII вв. жили самые выдающиеся мастера персидской газели.

'Аттар (627 г. л. х./1229 г.) писал газели, которые стали свидетельством процессов изменения в персидской духовной газели (*'арифана*). Характерной особенностью его стиля является сочетание языка Анвари и духовного содержания стихов Сана'и. Новым в поэзии 'Аттаря стало смешение 'ирфана и любовной лирики с акцентуацией

¹²⁰ Фурузанфар. Слово и поэты. С. 334.

каждого из этих двух направлений. Хотя в языке ‘Аттара не присутствуют разговорные элементы (в отличие от Анвари), он отличается выразительностью и ясностью. Газели ‘Аттара делятся на три группы: любовно-лирические (*‘ашикана*), духовно-мистические (*‘арифана*) и дарвишеские (*каландарана*). Его любовные газели, доля которых среди других стихов не столь велика, по содержанию не отличаются от газелей его предшественников, но его мысли отличаются благородством и благодатным воздействием на читателя. Газели ‘Аттара выразительны и безыскусны. Приведем небольшой пример:

По всем городам прошла весть, что ты — моя возлюбленная.
Но почему такая отдаленность, такая сдержанность и высокомерие?

Каждой ночью бросай меня, опьяненного, в квартале,
Бросай меня, куда хочешь...

Любимая, своими мускусными локонами не жги мое сердце,
Поладь со мной и больше не травми мне душу.

Дарвишеские газели ‘Аттара обычно рассказывают о любви к христианкам и луноликим красавицам, о позоре поэта, о походе в церковь и в *харабат*. Одним из распространенных мотивов этих стихов является критика аскетизма. Поэт использует любой подходящий случай для того, чтобы напасть на аскетов, которых считает притворными обманщиками. Хотя эти газели внешне представляют собой упрек и порицание, на самом деле и они призваны показать волнующую, чистую божественную любовь, для обретения которой поэт избирает другой путь. Влюбленный, выражая свои сильные чувства и пытаясь познать возлюбленную, забывает даже о своей репутации и ничего не страшится. Осевыми в дарвишеских стихах являются темы вина (*май*), питейного заведения (*майкада*), района развалин (*харабат*), безудержного гулянья (*ринди*) и пьянства (*масти*), чего мы не наблюдали у Сана’и. В конечном итоге эти газели носят символический характер. Создавая эти символические образы, ‘Аттар не только пользуется суфийской лексикой, но и соответствующим образом выстраивает всю структуру газели¹²¹. Из его дарвишеских газелей получила особую известность следующая:

Вчера я был пьян в харабате,
Кричал, плясал, пил из чаши до дна.

Когда брожение сердца достигло краев винного сосуда,
От его огня воспламенилось мое сердце.

¹²¹ *Сабур*. Горизонты персидской газели. С. 205—206.

Когда старец из харабата услышал мой крик,
Возгласил: «Выходи, парень, во вретиче!»

Сказал я: «Что ты знаешь обо мне, старец?»
Сказал: «Ничего не говори о себе, молчи.

Прими веру гуляк из нашего квартала,
Сбрось с плеч вретиче и молитвенный коврик.

Буянь, будь гулякой, не будь дарвишем,
Стань, как эти бродяги,

Сбрось с себя весь аскетизм,
Вынь вату наставлений из ушей...»

‘Аттар в своих духовно-мистических газелях ведет речь о положении суфия, о качествах предвечного Возлюбленного, о влюбленном, о его страданиях, о бренности существования (*фана*) и уничтожении (*махв*), о пути воссоединения с Возлюбленным. Он утверждает, что этот мир есть только отблеск красоты Возлюбленного и что нужно прикладывать усилия для освобождения от чувственной души (*нафс*), подчинения воле Возлюбленного и удаления от земных привязанностей. Приведем здесь первые байты нескольких его известных духовных газелей:

Влюбленные, душа которых раскрывается от легкого дыхания Друга,
Постоянно горят как благовония в кадилнице...

Когда влюбленные снова приходят в себя,
Они встают на намаз, поклоняясь Возлюбленному...

Кто постоянно не охвачен страстной любовью,
Откуда может знать, какова цена любовной страсти...

Духовно-мистическая газель, развитие которой началось в VI в. л. х./XII в. с Сана’и, на протяжении своей эволюции в VII в. л. х./XIII в. после ‘Аттара перешла к Маулане Джалал ал-дину Мухаммаду Балхи. Его настоящее полное имя звучало так: Маулана Джадал ал-дин б. Султан ал-‘Улама Баха ал-дин Мухаммад б. Хусайн б. Ахмад Хатиби Бакри Балхи. Его дед — один из видных людей шестого столетия, а его отец Баха Валад (628 г. л. х./1230 г.) был крупным ученым и суфийским шайхом. Рассказывают, что отец из-за разногласий с имамом Фахром Рази и его последователями был вынужден в 609 или 610 г. л. х./1212 или 1213 г. переехать с востока на запад Ирана. А затем по приглашению ‘Ала ал-дина Кай-Кубада Салджуки он поселился в Конье, где через несколько лет и скончался.

Джалал ал-дин Мухаммад родился в Балхе в 604 г. л. х./1207 г. и отправился в путь с отцом в возрасте 5—6 лет. Рассказывают, что в

Нишапуре он встречался с Фарид ал-дином 'Аттаром и что тот подарил ему свою *Асрар-нама* (*Книгу о тайнах*)¹²². После этой встречи 'Аттар восторженно отзывался о будущем поэте в разговоре с его отцом и просил его обратить внимание на способности сына. В Ларанде Маулана женился на Гаухар-хатун, дочери хваджи Лала-йи Самарканди, а из Ларанды направился в Конью, где и прожил до конца своих дней.

В то время Конья была политическим центром Сельджукидов и местом прибежища иммигрантов и суфиев, бежавших от нашествия монголов. В этом городе одновременно с Мауланой жили также такие известные деятели, как Садр ал-дин Кунави, Фахр ал-дин 'Ираки, Шараф ал-дин Мусили и Наджм Дайа. После смерти отца Маулана по просьбе его послушников и последователей занял его место в качестве суфийского проповедника. Через некоторое время после кончины отца Маулана в Конью приехал саййид Бурхан ал-дин Мухаккик Тирмизи (саййид Сирдан), для того чтобы стать здесь преподавателем и наставником. Так как к тому времени скончался Баха Валад, он взял Джалал ал-дина Мухаммада к себе в ученики, а затем направил его в Дамаск и Алеппо для совершенствования в религиозных знаниях и в литературе. В Алеппо Маулана изучил ханафитский фикх у Камал ал-дина Ибн ал-'Адима (660 г. л. х./1261 г.). В Дамаске он продолжил свое образование по этой дисциплине и даже был удостоен чести беседовать с Маха ал-дином Ибн 'Араби. По окончании этого семилетнего путешествия он в 637 г. л. х./1239 г. вернулся в Конью, и через некоторое время саййид Бурхан ал-дин поручил ему заниматься преподаванием и наставлением. Саййид Бурхан ал-дин скончался в 638 г. л. х./1240 г., а Маулави продолжал преподавание до 642 г. л. х./1244 г., причем его занятия неизменно пользовались широкой популярностью. У него было примерно 10 тысяч последователей.

В 642 г. л. х./1244 г. Маулана повстречался с человеком, полностью изменившим его судьбу, — в Конью приехал Шамс ал-дин Мухаммад б. 'Али б. Маликдад Табризи, от которого до нас дошла книга *Макалат* (*Макамы*). Он был одним из воспитанников шайха Рукн ал-дина Саджаси, Баба Камала Худжанди и Абу Бакра Саллабафа¹²³. Встретившись с Шамсом Табризи, Маулана почувствовал, что вся его жизнь изменилась. Он отказался от всех своих званий и общественного положения. Он попал под такое сильное влияние Шамса, что до 645 г. л. х./1247 г., когда Шамс предположительно пал жертвой неизвестных убийц, оставался при нем в качестве слуги и ученика. После этого Маулана еще некоторое время ожидал появления Шамса и даже в поисках его отправился в

¹²² Джамии. Нафахат ал-унс... С. 460.

¹²³ Сафа. История литературы в Иране. Т. 31. С. 454.

Сирию, но вернулся в Конью ни с чем. После Шамса он испытал глубокую привязанность к Салах ал-дину Заркубу, а после его смерти в 657 г. л. х./1259 г. обратился к Хусам ал-дину Чалаби (683 г. л. х./1284 г.). Этот человек заменил Маулану после его смерти.

Литературная жизнь Маулану началась после его встречи с Шамсом. Хотя он получил хорошую подготовку у разных учителей по распространенным в то время наукам, общение с Шамсом его полностью преобразило. Маулана обладал столь значительным влиянием в суфийских кругах, что многие из его учеников, которые проживали по всей Малой Азии, стали называться маулавитами. Маулана скончался 5-го числа месяца джумади ал-ухра 672 г. л. х./16 декабря 1273 г. в Конье, что стало большим горем для жителей города — в течение 40 дней они соблюдали траур по усопшему. Полный рассказ о смерти Маулану имеется в книге Афлаки *Манакиб ал-'арифин* (*Добродетели мистиков*)¹²⁴. Усыпальница Маулану находится в турецком городе Конья. Ее называют «Куббат ал-хазра».

От Маулави до нас дошло множество произведений в стихах и в прозе. Самым важным его произведением является *Маснави-йи ма'нави* (*Духовное маснави*). Проф. Фурузанфар осуществил научное издание его руба'и. Прозаические произведения Маулави включают в себя книги *Макадиб*, *Маджалис* и *Фихи ма фихи*. Особое значение имеют его газели, собранные в *Диван-и кабир* (*Большом диване*) и диване *Газалият-и Шамс*. В этих газелях он использует псевдоним «Хамуш» («Молчащий»), а в большинстве случаев подписывается именем Шамс ал-дин. В исправленном издании под редакцией проф. Фурузанфара насчитывается 36 тысяч байтов.

Духовная газель ('арифана) в своем развитии достигла наивысшей точки в диване Шамса. Наследие духовно-мистической поэзии, начало которой положил Сана'и, через 'Аттара перешло к Маулане, обогатившись его духовным опытом. Рассмотрим структурные особенности его газелей.

Важнейшей стилистической особенностью газелей Маулану является их музыкальность. Это было следствием хорошего знакомства поэта с музыкой и особого типа газелей, которые распевались на суфийских собраниях. В этих газелях используется примерно 48 стихотворных размеров, они отличаются особой ритмичностью и состоят из 6 или 8 стоп. Обычно в его стихах присутствует повторяющийся ритм, и он практически не использует разностопные размеры. Именно такие размеры позволяли оказывать особое влияние на слушателей, возбуждать их чувства и фантазию, и именно поэтому стиль Маулану называется «возбуждающий» (*шурангиз*). Ведь до него в духовной

¹²⁴ ал-Афлаки. Добродетели мистиков. С. 595.

поэзии использовались преимущественно спокойные ритмы. Значительные отличия можно найти между ритмической структурой 870 газелей ‘Аттара и первыми 100 газелями из *Большого дивана* Маулави¹²⁵. Можно сделать вывод, что мы имеем здесь дело с традицией «певучей поэзии» в персидской литературе. В этих стихах помимо размера традиционного ‘аруза присутствует и особый ритмический размер. Иногда в газелях ритмичность столь отчетлива и сильна, что поэт начинает несколько газелей одним зачином (*матла*’) (например, газели 714 и 715, 931 и 932, 933 и 934). Иногда Маулана применяет в своих газелях редкие размеры, которые не использовались поэтами его времени. Порой его мастерство позволяло превратить каждое полустишие (*мисру*) в полноценный байт:

Бийа бийа дилдар-и ман, дилдар-и ман, дар-а дар-а, дар кар-и ман, дар кар-и ман,
Ту-йи ту-йи, гулзар-и ман, гулзар-и ман, бугу бугу, асрар-и ман, асрар-и ман...

Пытаясь не допустить ослабления влияния на слушателя размера ‘аруза, Маулана часто прибегал к последовательным, непрерывным рифмам в байте, хотя по классическим канонам рифмоваться должен был только конец полустишия или байта. Это также придает особую выразительность его стихам. Приведем пример:

Ай растхиз нагахан, ай рахмат-и би-монтаха,
Ай аташ-и афрухта дар биша-йи андишаха.

Внезапно восстань, о безграничная благодать,
О пылающий огонь в лесу мыслей.

Иногда этот прием приводит к тому, что одно слово повторяется в том же байте до пяти раз:

Нух ту-йи, рух ту-йи, фатих-о мафтух ту-йи
Сина-йи машрух ту-йи, бар дар-и асрар-и ма-ра

Ты Ной, ты дух, ты победитель и побежденный,
Ты израненная грудь,ними с меня мои тайны...

Особое внимание следует обратить на лексические особенности газелей из *Газалият-и Шамс*. Представляется, что Маулана никогда не пытался применять в своих стихах официальную, возвышенную лексику персидской поэзии, а, наоборот, иногда был готов использовать слова из обиходного языка и даже непривычные для

¹²⁵ *Сабур*. Горизонты персидской газели. С. 220.

литературного языка выражения. В его газелях мы находим такие слова, как «вареная репа» (*шалгам-и пухта*), «козел» (*буз*), «лук-порей» (*тарра*), «сума» (*тубра*), «корзина» (*занбил*) и «катушка» (*гургира*)¹²⁶. Он использует в своих газелях также турецкие и иногда даже греческие слова (байт из газели 3109).

Что касается содержания и идеологии, то в газелях Мауланы охватывается столь широкий круг тем, что сложно все их перечислить. Можно только сказать, что разнообразие содержания составляет особенность его поэтического мышления. Лейтмотивом его газелей является обычное в суфийских стихах понятие любви (*'ишк*), но это особая, волнующая, чистая и возвышенная любовь, которую поэт открыл в существе Шамса Табризи, когда сгорает все, кроме возлюбленного (*ма'ишк*). После исчезновения Шамса эта любовь превратилась в печаль разлуки и тоску, что и стало основным содержанием дивана *Газалият-и шамс*. Иногда Маулана посредством этого понятия любви передает в своих газелях лирические мотивы, иногда поэт описывает природу, а иногда дает наставления.

По форме и содержанию газели Мауланы можно разделить в целом на две группы. В первую входят дарвишеские стихи (*каландарана*), полные духовного экстаза. Вторую группу составляют газели, в которых описываются ступени развития человека и совершенствования чувственной души (*нафс*). Среди газелей второй группы иногда попадаются и повествовательные поэтические тексты, а также стихи духовно-повествовательного содержания. Такие повествования могут оформляться в виде диалога или цитаты (пересказа слов других). Так, в одной из газелей он в двух байтах передает такой рассказ:

Однажды кто-то шел по дороге вместе с Байазидом,
И сказал ему Байазид: Чем ты занимаешься?

Тот ответил: Я погонщик осла (букв.: «раб осла»).

На что сказал Байазид: Господи, пусть умрет его осел,
чтобы он стал рабом Божиим.

Возможно, когда говорят, что его газели наполнены верой, речь идет о том, что он использует такие приемы, которые заставляют читателя безусловно доверять мнению поэта. Приведем здесь отрывок из еще одной известной газели Мауланы:

Могу прожить без всех, но не без тебя.
Печать скорби о тебе запечатлелась в этом сердце,
и нет ему больше места.

¹²⁶ *Сабур*. Горизонты персидской газели. С. 229.

Без тебя не вижу твоего опьяненного ума
и движения бренного мира,
И нет для меня веселья без тебя...

И еще одна газель:

Когда мой труп перед тобой, что в гробе тленном станет,
Не думай, что моя душа жить в мире бренном станет,
Не плачь над мертвым надо мной и не кричи «увы».
Увы — когда кто жертвой тьмы во сне забвением станет.

Когда увидишь ты мой гроб, не восклицай «ушел!».
Ведь в единении душа жить несравненным станет.

Меня в могилу проводив, ты не напутствуй вдаль:
Могила — скиния, где рай в дне неизменном станет.

Кончину видел ты, теперь ты воскресенье зри;
Закат ли Солнцу и Луне позорным пленом станет?

В чем нисхождение видишь ты, в том истинный восход:
Могила плен — исход души в краю блаженном станет.

Зерно, зарытое в земле, дает живой росток;
Верь, вечно жить и человек в зерне нетленном станет.

Ведро, что в воду погрузишь, — не полно ль до краев?
В колодце ль слезы Иосиф-дух лить, сокровенном, станет?

Ты здесь замкни уста, чтоб там открыть — на высоте,
И вопль твой — гимном торжества в непротяженном станет.

Маулана в VII в. л. х./XIII в. довел до совершенства духовную газель, но это был только один из видов газели, один из концов этой поэтической арки, который был поднят на невиданную прежде высоту. Но в том же веке жил поэт, сумевший возвысить и другое направление персидской газели. Это был Са'ди Ширази, придавший совершенство персидской лирической газели (*'ашикана*). Абу Мухаммад Мушриф ал-дин (Шараф ал-дин) Муслих б. 'Абд Аллах б. Мушриф ал-Са'ди ал-Ширази родился примерно в 606 г. л. х./1209 г. (Массе относит дату его рождения к 580 г. л. х./1184 г.¹²⁷). Он появился на свет в ширазской семье религиозных 'уламов, а его отец состоял, вероятно, при дворе Ата-бака Са'да б. Занги. Са'ди потерял отца еще в детском возрасте и воспитывался своим дедом по материнской линии. В Ширазе он изучил основы литературы и религиозных наук, а затем для продолжения образования отправился в Багдад. Это путешествие, состоявшееся в 620—621 гг. л. х./1223—1224 гг., стало прелюдией к

¹²⁷ Массе. Исследования о Са'ди. С. 17.

долгим странствиям поэта. Некоторое время Са'ди учился в Багдаде в школе Низамийа и там же встретился с Джамал ал-дином Абу ал-Фараджем 'Абд ал-Рахманом б. ал-Джаузи.

В своих произведениях Са'ди упоминает его как наставника (*мурабби*) и шайха. Этот человек был правнуком известного Ибн ал-Джаузи, автора книг *Таблис-и иблис* (*Проклятие сатане*) и *ал-Мунтазим* (он скончался в 597 г. л. х./1200 г.). Ибн ал-Джаузи-второй был наставником Са'ди в шариатских науках, тогда как суфизму и религиозному мистицизму его обучал Шихаб ал-дин Абу Хафс 'Умар б. Мухаммад Сухраварди (632 г. л. х./1234 г.). Са'ди в какой-то степени находился под влиянием своего учителя. В Багдаде Са'ди занимался только учебой. После этого он начал свои известные путешествия в Хиджаз, Сирию, Ливан и Рум (Византию). Как говорил сам поэт, он доехал до самых удаленных мест, встретил множество людей, воспользовался общением с ними для развития своих знаний и «взял по колоску с каждого гумна». Даулат-шах утверждает, что Са'ди 14 раз совершал хаджж¹²⁸. Он посетил, возможно, даже такие восточные земли, как Кашгар и Индия, где разбил идола Сумната. Но есть сомнения в достоверности рассказов об этих путешествиях. Возможно, это результат смешения нескольких рассказов и просто фантазии.

Путешествия Са'ди завершились в 655 г. л. х./1257 г., когда он вернулся в Шираз и предстал перед двором Са'да б. 'Али Аби Бакра б. Са'да б. Занги не в качестве панегириста, а как благородный, набожный человек. В Ширазе он проводил время в проповедях и наставлениях, сочинении и записи своих произведений. В этот период он ездил в Мекку и вернулся в Шираз через Тебриз, где познакомился с Шамс ал-дином Джувайни, автором дивана, видным вельможей, и его братом. В то время Са'ди занял столь высокое положение в обществе, что этот вельможа и местный властитель из уважения к нему сидели вместе с ним на полу и старались всячески ему услужить.

Авторы житийной литературы (*тазкира*) не сходятся между собой относительно даты смерти Са'ди. Обычно называются 690, 691, 694 и 695 г. по л. х./1291, 1292, 1294 и 1295 гг.¹²⁹ Правящая династия Са'да б. Занги очень благожелательно относилась к Са'ди, а поэт отвечал правителям взаимностью. Он даже выбрал себе литературный псевдоним по имени правителей этой династии. В его диване присутствуют панегирические стихи в их честь.

Са'ди писал как поэтические, так и прозаические произведения. В прозе им написаны *Гулистан* и *Рисалат*, о чем мы уже говорили при рассмотрении стиля Са'ди. В стихах им написаны *Бустан* (или *Са'ди-нама*) — нравоучительное маснави, которое было закончено в 655 г.

¹²⁸ Самарканди. Жития поэтов. С. 223.

¹²⁹ Сафа. История литературы в Иране. Т. 1, 3. С. 598.

л. х./1257 г. Его перу принадлежат также *Каса'ид-и 'араби* (Арабские касиды) — примерно 700 байтов, *Каса'ид-и фарси* (Персидские касиды), элегии (*мараси*), кит'а, тарджи'ат, мулама'ат (стихотворения, в которых чередуются стихи или полустихия). *Газалият* (Газели) — собрание газелей Са'ди — составляют четыре книги: *Таййибат* (Благородные дела), *Бадаий'* (Лучшие стихи), *Хаватим* (Завершение) и *Газалха-йи кадим* (Старые газели). От Са'ди до нас дошли также руба'и, муфрады и т. д. Собрание сочинений Са'ди издал Мухаммад 'Али Фуруги.

Газели Са'ди были собраны в четырех книгах под разными названиями. Первая книга называется *Таййибат* (Благородные дела), и в ней имеется примерно 400 газелей. Са'ди, видимо, написал их до касид, после 606 г. л. х./1209 г. В этой книге можно найти и некоторые указания на исторические события, в частности панегирики в адрес правителей. Вторая часть его газелей собрана в книге *Бадаий'* (Лучшие стихи), куда включено более 190 газелей. По содержанию они не отличаются от первой книги. Третья книга — *Хаватим* (Завершение) — насчитывает более 60 газелей, в которых поэт достиг вершин своего мастерства. Четвертая книга называется *Газалха-йи кадим* (Старые газели) и не представляет собой особого интереса с точки зрения содержания.

Значение любовных газелей Са'ди заключается в том, что ему удалось развить и усовершенствовать язык газели. Он находился под влиянием стиля Анвари и постарался создать свои газели легко понимаемыми, сделав на это особый акцент. Он сблизил язык своих стихов с народным языком. Поэт прибегал к простым, стилистически сниженным выражениям. Они кажутся простыми, но им невозможно подражать. Именно поэтому стиль называли «стилем невозможной легкости». Стихи очень выразительны и красноречивы, но и просты в своем совершенстве. Оригинальность Са'ди состояла в поэтической интерпретации и соединении понятий любви, красоты, внешней и духовной нежности в газели, чего не было до него. В газелях Са'ди получила развитие лирическая поэзия предыдущих эпох, но он в них говорит о вопросах нравственности, общественной жизни и духовно-мистического поиска. Реализм Са'ди в его газелях способствовал тому, что читатель естественным образом воспринимал и принимал духовный опыт поэта и понятия, которые он раскрывал. Зачастую создавалось впечатление, что он ведет речь со своей возлюбленной.

Некоторые полагают, что язык Са'ди служит мерилom и образцом выразительности и красоты¹³⁰. Здесь мы не можем подробно рассматривать секреты мастерства поэта. Можно только сказать, что он очень умеренно использовал поэтические тропы и украшения в

¹³⁰ *Сабур*. Горизонты персидской газели. С. 368.

соответствии с содержанием своих стихов. Высокие лирические понятия и тонкие чувства он передает при помощи простых и лишенных вычурности сравнений и метафор. Что касается содержания газелей, то оно отличается как от простоты первых лирических газелей, так и от сложности и неясности духовных газелей других поэтов. В каждой его газели имеется одна тема, которая раскрывается понятным языком. Сначала поэт заявляет некую идею, а затем художественно обосновывает ее. Иными словами, содержание оформляется уже в первом байте, а потом постепенно получает развитие в последующих двустихиях, обогащаясь мыслями поэта, после чего общая композиция газели придает мысли законченную форму. В газелях Са'ди присутствует единство формы и содержания (темы), которые переплетаются между собой в байте и структурируются как начало, середина и конец газели.

Обычными для газелей Са'ди являются темы любви, дружбы, очарованности красотой, твердости в любовной привязанности и верности в дружбе. Эти темы сочетаются с проповедью дозволенного с точки зрения морали и общественных установлений, что само по себе создает новизну в тематике газелей. В газелях Са'ди не прибегает к притче для выражения своих идей, а поэтому в его языке нет элементов аллегории и двусмысленности. Ведь поэт не пытается передать сложные абстрактные понятия и мысли, которые нуждались бы в метафорическом подкреплении, а склоняется к описанию мыслей и чувств, иногда развивая и расширяя ткань своего повествования. Его вдохновляли картины природы и т. п. Все ему придает особый эмоциональный настрой, но избегает гипербола и ненужных преувеличений, ограничивая себя в этом настолько, насколько необходимо для гармонии стиха¹³¹.

В заключение приведем перевод одной из газелей Са'ди:

Терпенье и вожделенье выходят из берегов.
Ты к страсти полна презренья, но я, увы, не таков.

Сочувствия полным взглядом хоть раз на меня взгляни,
Чтоб не был я жалким нищим в чертоге царских пиров.

Владыка жестокосердный рабов несчастных казнит,
Но есть ведь предел терпенья и в душах его рабов.

Я жизни своей не мыслю, любимая, без тебя,
Как жить одному, без друга, средь низменных и врагов?

Когда умру, будет поздно рыдать, взывать надо мной,
Не оживить слезами убитых стужей ростков.

¹³¹ *Иббидийан*. Формирование персидской газели и роль Са'ди. С. 124.

Моих скорбей и страданий словами не описать,
 Поймешь, когда возвратишься, увидишь сама — без слов
 Дарвиш богатствами духа владеет, а не казной.
 Вернись! Возьми мою душу, служить я тебе готов!
 О небо, продли подруге сиянье жизни ее,
 Чтоб никогда не расстались мы в темной дали веков.
 В глазах Красоты презренны богатство и блеск владык,
 И доблесть, и подвиг верных, как ни был бы подвиг суров.
 Но если бы покрывало упало с лица Лайли, —
 Врагов Маджнуна убило б сиянье ее зрачков.
 Внемли, Са‘ди, каламу своей счастливой судьбы
 И, что ни даст, не сгибайся под ношей ее даров!

После Са‘ди и Маулави продолжилось поступательное развитие персидской газели в VII в. л. х./XIII в. Газели писали такие поэты, как Имами Харави (677 г. л. х./1278 г.), Фахр ал-дин ‘Ираки (680 г. л. х./1281 г.), Хумам Табризи (714 г. л. х./1314 г.), Амир Хусрау Дихливи (725 г. л. х./1324 г.), Хасан Дихливи (777 г. л. х./1375 г.), Аухади Марага’и (738 г. л. х./1337 г.), Хваджу Кирмани (753 г. л. х./1352 г.), ‘Имад Факих (773 г. л. х./1371 г.), Салман Саваджи (778 г. л. х./1376 г.) и Насир Бухара’и (779 г. л. х./1377 г.). ‘Ираки писал в стиле, близком к Маулави, а Хумам — в стиле, близком к Са‘ди. Амир Хусрау Дихливи сыграл большую роль в индийских литературных кругах, он оказал влияние на творчество многих поэтов. Аухади Марага’и, хотя и был суфием, писал в стиле Са‘ди, но с точки зрения языка он ближе к Хафизу. Хваджу и ‘Имад Факих постарались через поэтический стиль Са‘ди выразить свое суфийское мировоззрение, создав синтетический стиль лирической (*‘ашикана*) и духовной (*‘арифана*) газели. Этот вид газели достиг своего наивысшего развития в творчестве Хафиза, стихи которого называли «эkleктичными газелями».

Настоящее имя поэта — Шамс ал-дин Мухаммад б. Мухаммад б. Мухаммад Хафиз Ширази. Его отец в большей части источников упоминается как Баха ал-дин. Его предки были родом из Исфахана, а отец занимался торговлей. Семья переехала в Шираз во времена правления Салгаридов. Мать поэта была родом из Казеруна. Переехав в Шираз, они поселились в этом городе в районе Казерунских ворот.

Хафиз родился примерно в 727 г. л. х./1326 г. в Ширазе. Он был младшим сыном Баха ал-дина. После смерти отца братья будущего поэта покинули отчий дом, и он остался вместе с матерью. Жили они очень бедно, а потому Хафиз в молодости поступил на работу в пекарню, но при этом учился в школе. Постепенно он получил знания по религиозным наукам и литературе, изучил книги *Кашишаф* Замахшари, *Матали‘ ал-анзар* Байзави и *Мифтах ал-‘улум* (Ключ к

наукам) Саккаки. Он посещал занятия Кавам ал-дина Абу ал-Бака Ширази (Ибн ал-Факиха — 772 г. л. х./1370 г.). Так как этот наставник владел искусством чтения Корана, Хафиз также изучил четырнадцать способов чтения Корана и достиг большого совершенства в коранических науках, что, видимо, и позволило ему взять литературный псевдоним «Хафиз» (букв.: «знающий наизусть Коран»). Так как литературные науки были начальной стадией постижения религиозных наук, он достиг совершенства и в литературе. Во времена Хафиза Шираз был местом сосредоточения мастеров литературы и ученых, что оказало огромное влияние на образование молодого поэта. Помимо изучения религиозных наук и литературы, он занимался также административной работой, к которой испытывал склонность.

Хафиз был современником нескольких ширазских падишахов и иногда восхвалял их в своих стихах. Это были шах шайх Абу Исхак Инджу (758 г. л. х./1356 г.), шах Шуджа' (786 г. л. х./1384 г.), шах Мансур (795 г. л. х./1392 г.), а также несколько джала'ирских правителей, таких как султан Ахмад б. шайх Увайс Илкани (813 г. л. х./1410 г.). В его стихах можно найти панегирики в честь нескольких известных вазиров династий Инджуидов и Музаффаридов, в частности хаджжи Кавам ал-дина Хасана (754 г. л. х./1353 г.) и хаджжи Кавам ал-дина Мухаммада Сахиба 'Аййара, а также вазира шаха Шуджа' (755 г. л. х./1354 г.). Они покровительствовали Хафизу, и поэт даже был доверенным лицом Абу Исхака Инджу. У Хафиза в одной известной газели также есть панегирик в честь бенгальского правителя султана Гийас ал-дина. Этот султан послал поэту такое полустихие: «Виночерпий, речь идет о кипарисе, розах и тюльпанах», на что поэт написал такой ответ:

Виночерпий, речь идет о кипарисе, розах и тюльпанах,
Но все это забывается после трех утренних рюмок вина.

А в конце этой газели он упомянул и самого Гийас ал-дина.

Рассказывают, что однажды поэт захотел совершить путешествие в Индию и отправился туда по приглашению султана Махмуда Дакани. Но на острове Ормуз из-за разразившейся бури он раздумал садиться на корабль и вернулся в Шираз, о чем написал газель, послал ее султану, сообщив ему, что «лучше продать дарвишескую одежду и купить вина, ибо нет ничего лучше этого».

Как-то он отправился в Йезд, но вскоре вернулся оттуда, назвав в одной из своих газелей этот город «тюрьмой Искандара» (газель 359). Это свидетельствует о том, что поэт не испытывал особой тяги к путешествиям.

Хафиз умер примерно в 791 или 792 г. л. х./1389 или 1390 г. Составитель первого дивана Хафиза Мухаммад Гуландам в

исторической справке годом кончины поэта указывает 792 г. л. х./1390 г.¹³²

Хафиз чутко относился к политическим событиям своего времени. В его диване мы находим элегии на смерть шайха Абу Исхака Инджу, где поэт восторженно отзывается об эпохе его правления.

В то же время он очень критически отзывается о музаффаридском падишахе Мубариз ал-дине Мухаммаде, называя его «мухтасибом» (человек, осуществляющий надзор за соблюдением норм шариата или правил торговли на базаре. — *Примеч. пер.*). В целом в его диване имеется порядка 100 газелей, в которых упоминаются имена правителей или падишахов¹³³.

Эволюция газели, начавшаяся в творчестве Сана'и, достигла своего завершения у Хафиза. Ему удалось совместить самые возвышенные лирические и духовные мотивы, что сделало его достойным наследником Са'ди и Маулави.

Газели Хафиза получили самую широкую известность во всех слоях общества, чем может похвастаться редкий поэт. Именно поэтому после его смерти многие стали пытаться ему подражать. В стихах Хафиза можно найти некоторые заимствования из его предшественников, но все они подверглись у него полностью творческой переработке. Он часто использовал и особо удачные композиционные приемы поэтов ранних эпох, а потому его стихи представляют собой сборник лучших персидских газелей.

Хафиз был столь искусен в подборе слов и их значений, что в этом смысле ему нет равных. После него стиль персидской газели стал меняться. Хафиз позаимствовал язык своих газелей у Са'ди, но придал им более разнообразное содержание, включив в них, в частности, хаййамовские мотивы. На его стихи оказывало воздействие и состояние современного ему общества, что отразилось в его сатирических стихах. В своих газелях он говорил о социальных проблемах, часто выступал против притворных аскетов и ханжей, жестоких правителей.

Основной особенностью его поэтического языка является двусмысленность — использование слов, имеющих несколько значений. В его газелях невозможно проследить единую мировоззренческую линию. Иногда он говорит только о любви и лирических чувствах, иногда только о религиозной мистике, а иногда — о социальных вопросах. Кроме использования многозначных слов можно отметить и такие особенности стихов поэта, как лексико-смысловая соразмерность стиха, символизм и сатира. Каждый из этих приемов создавал безграничные возможности для выражения смысла и игры фантазии. В

¹³² Сафа. История литературы в Иране. Т. 2, 3.

¹³³ Гани. О творчестве, взглядах и жизни Хафиза. Т. 1.

заключение следует отметить, что диван Хафиза издавался многократно, но наиболее выверенные издания подготовлены проф. Казвини и д-ром Касимгани. Последнее научное издание дивана подготовлено в наше время д-ром Парвизом Натилем Ханлари.

После Хафиза персидская газель вступила в эпоху застоя и увядания. Поэты преимущественно копировали стихи своих предшественников, а не искали новые стили и художественные приемы. После Хафиза основным содержанием газели стали суфийские понятия (единство бытия (*вахдат-и вуджуд*), союз Создателя и сотворенной им твари (*иттихад-а халик ва махлук*), познающий и познаваемое (*'ариф ва ма'руф*), проявление единства в множественности (*таджалли-йи вахдат дар касрат*), единство сущности, имен и деяний (*таухид-и зат ва исма ва аф'ал*))¹³⁴. В этот период можно обнаружить два стиля газели. Во-первых, были поэты, которые обращали особое внимание на язык стихов и подражали Са'ди или Хафизу (Магриби Табризи, Касим Анвар, Шах Ни'мат Аллах Вали), во-вторых, поэты, пытавшиеся передавать тончайший смысл, подражая стилю поэтов индийского круга, писавших в VII в. л. х./XIII в. (Камал Худжанди, шайх Азари, Катиби Туршизи).

Что касается любовной газели, то здесь после Хафиза получает распространение новый вид стиха, который получил название «собачья газель» (*газал-и сагийя*). В ней влюбленный представляется несчастным, жалким существом, желающим стать приبلудной собакой в квартале, где живет его любимая (таковы стихи Катиби). В суфийской газели поэты стали больше обращать внимание на выражения и термины, а не на их смысл, в результате чего этот тип газели утратил свое изящество. Дарвишеская газель (*каландарана*) стала полностью подражательной, заимствуя образцы из эпохи Хафиза и до него. В ней описывались преимущественно гуляния, винопитие, обращение гуляки в аскета и суфия¹³⁵.

После эпохи Шахруха, во второй половине IX в. л. х./XV в., возникли основания для изменения стиля персидской газели. В это время единственным известным поэтом иракского стиля был 'Абд ал-Рахман Джами. Газель по форме стала более упорядоченной. В ней было примерно 7 байтов, стал обязательным *тахаллус*. Также следует отметить точное соблюдение рифмы и размера. Что касается изменений в языке, то наблюдалось засорение поэтического языка тюркскими, монгольскими, а иногда и просторечными словами. Содержание газели повторялось, было заимствовано у предшественников и передавалось с помощью старых сравнений и метафор.

¹³⁴ *Йаршати*р. Персидская поэзия при Шахрухе. С. 24.

¹³⁵ *Шамиса*. Развитие газели в персидской поэзии. С. 149.

В этот период самым ярким поэтом был Джами (898 г. л. х./1492 г.). В его стихах обычно присутствуют религиозно-мистические мотивы в лирическом обрамлении. Хотя в это время газель шла по пути выработки нового стиля, в его газелях это незаметно — он был последователем Са'ди и Хафиза.

Во второй половине IX в. л. х./XV в. изменения в персидской газели только готовились, а уже в первой половине X в. л. х./XVI в. они ярко проявились с выходом на литературную арену Баба Фагани. Его стихи стали промежуточной стадией между газелью Хафиза и новой газелью. В этот же период получила распространение «событийная» поэтическая школа, в простых и доступных стихах которой обычно не было поэтических украшений и гипербол. Во второй половине X в. л. х./XVI в. с распространением «страдальческих стихов» (*vasuht*) возникает «событийная газель», отличавшаяся крайней простотой и реализмом. Примеры таких газелей можно найти в диване Вахши Бафки.

В начале XI в. л. х./XVII в. газель была подчинена индийскому стилю, причем именно ее повсеместное распространение стало одной из отличительных особенностей этого стиля, ведь в эпоху Сафавидов панегирические стихи в старом стиле уже не пользовались популярностью. В газели индийского стиля не возбраняется повторение рифмы, а целью поэта является наполнение газели новым содержанием. И действительно, в это время наблюдаются новые мотивы в газели. Поэты стали активно использовать просторечную лексику, пытаются уравновесить чувства и разум. Полустиишия на уровне рассудка носят исключительно морально-ценностный характер, но лишены художественности, тогда как художественные приемы сосредоточиваются в эмоциональных полустиишиях. Приведем пример из Са'иба:

В несчастье нужна высокая мораль,
Только так светильник может остаться зажженным.

В индийском стиле между байтами одной газели нет смысловой связи, они объединены только общей рифмой и размером. Именно после этого в персидской поэзии получили распространение «разрозненные байты» (*муфрадат*).

Калим Кашани (1061 г. л. х./1650 г.), живший в Индии, был одним из тех поэтов индийского стиля, которые обращали внимание на создание нового содержания газели. Но самым выдающимся сочинителем газелей индийского стиля был Са'иб Табризи (1080 г. л. х./1669 г.). Он стал зачинателем нового стиля, что сам хорошо сознавал. В его диване в основном присутствуют духовно-мистические, любовные, нравственно-назидательные и философские стихи. Он

питал интерес к стихам предшественников, а потому у него можно найти заимствования из Са'ди, Хафиза и Маулави. Использование многозначных выражений свидетельствует о влиянии Хафиза на этого поэта. Иногда он прибегал к образам повседневной жизни. Количество байтов в некоторых газелях Са'иба достигает 25—31. В диване Са'иба имеется более 2200 газелей. В 1966 г. состоялось известное издание этого дивана с предисловием Амири Фирузкухи.

Излишняя увлеченность игрой смыслами и понятиями в газели привела к спаду интереса к этому поэтическому стилю в Иране. После Са'иба уже не появилось другого известного сочинителя газелей в индийском стиле. Газели продолжали писать отдельные поэты, в частности Бидил Дихливи. У Бидила газель имеет как бы два лица: с одной стороны, мы видим продолжение традиции Са'иба и Калима (умеренный индийский стиль), а с другой — излишне утрированный индийский стиль с чрезвычайно усложненными и утонченными идеями и мотивами.

В эпоху литературного Возвращения (Базгашт) во второй половине XII в. л. х./XVIII в. (т. е. со времени правления Афшаров) персидская газель стала склоняться к хорасанскому и иракскому стилям, но она не была чистым подражанием стилю старых поэтов, скорее, это была реакция на издержки индийского стиля. Большинство поэтов эпохи Возвращения отбирали лучшие стихи поэтов предшествовавших эпох, иногда переиначивали их смысл и пересказывали более понятным языком. Можно в качестве примера отметить творчество Фуруги Бистами. В начале эпохи Возвращения газели носили преимущественно лирический характер, а во второй период в них стали появляться духовно-мистические мотивы. Интересные газели писали Табиб Исфাহани, Йагма Джундуки, Маджмар Исфাহани и ряд других литераторов. Поэты этой эпохи обращали особое внимание на творчество Са'ди, Маулави и Хафиза, а их диваны представляют собой концентрацию всех оттенков содержания классической персидской газели.

Во времена Конституционной революции и в современную эпоху газель открыла для себя новый путь развития, став преимущественно либо патриотической (*ватани*), либо новой, изобразительной (*газал-и нау ва тасвири*). Кроме того, в персидской литературе этого периода можно встретить и традиционную, подражательную газель. Во второй половине XIII в. л. х./конце XIX в. и после этого в творчестве 'Арифа Казвини, Фаррухи Йазди, Лахути и 'Ишки появилась патриотическая газель — синтез старых поэтических образов и новых патриотических чувств. Хотя в ней использовались традиционные для газели способы выражения поэтической мысли, полностью изменилась тематика, и в ткань стиха вводится новая лексика. С середины XX в. н. э. газель

разделилась на три основных течения. Одни поэты писали газели в иракском стиле, наполненные любовными жалобами и печалью (Шахрийар, Пажман Бахтийари, Ахмад Гулчин Ма'ани), другие пользовались индийским стилем и писали газели, лишенные поэтических излишеств и основанные на логических рассуждениях, подобные газели Са'иба. Самым известным сочинителем газелей в этом стиле был Амири Фирузкухи. Третьи писали в среднем стиле — между иракским и индийским. От иракского стиля они позаимствовали композиционные особенности, легкость и стройность изложения, красноречие, тогда как из индийского взяли смысловую структуру и склонность к игре со смыслами. Известными поэтами этого стиля были Рахи Му'аййири, 'Али Уштури, Надир Надирпур, Хушанг Ибтихадж, Симин Бихбахани, Парвин Даулатабади и др. Поэты третьей группы были знакомы как с персидской классической, так и с западной литературой. Таким образом, влияние новой среды, прямое и косвенное знакомство с западной литературой, а также новый взгляд и новый стиль поэтического выражения — все это видоизменило персидскую газель, превратив ее в новую, изобразительную. Она попала под влияние персидской новой поэзии (*ши'р-и нау*) и использовала ее языковые и образные инструменты. Примеры таких газелей находим в творчестве Фуруг Фаррухзад, Симин Бихбахани, Хусайна Мунзави и Вали Аллаха Дурудийана. Следует отметить, что полугазель (*газалвара*), т. е. использование формы новой поэзии для выражения традиционного содержания газели, не считается видом газели. Ведь в газели важны не только содержание и структура образов, но и традиционная форма.

2.5. Маснави

Маснави (или *муздавадж*, т. е. «парный») — это вид стиха, все полустишия которого написаны одним размером, но у каждого байта своя особая рифма, откуда и взято название этой поэтической формы. Структура рифмы в маснави может быть проиллюстрирована следующим образом:

_____а	_____а
_____б	_____б
_____в	_____в

Количество байтов в маснави ничем не ограничивается, а потому эта форма хорошо подходит для сказок, исторических и иных повествований.

В персидской литературе маснави существовало с первых веков зарождения поэзии. В форме маснави создано несколько произведений, которые считаются литературными шедеврами. Все персидские маснави можно по тематике разделить на следующие группы:

а) **Эпические (хамаси)**

Создание таких маснави началось в IV в. л. х./X в. и достигло высшего развития в *Шах-нама* Фирдауси. В ней имеются как эпические части, так и исторические. Так как в этом произведении есть и повествовательные разделы, оно также называется повествовательным. Тем не менее маснави имело особое значение для написания сказок и эпосов. В *Шах-нама* применен размер мутакариб, который хорошо подходит к содержанию данного произведения. Кроме *Шах-нама* к этой группе относятся такие маснави, как *Гуштасб-нама* и *Гиршасб-нама*. Сюда же можно включить религиозные и исторические произведения, написанные после VI в. л. х./ XII в.

б) **Правоучительные (ахлаки-та'лими)**

В таких произведениях поэт говорит о вопросах нравственности. Так как в форме маснави можно писать длинные произведения и подробно излагать свои мысли, зачастую именно эта форма выбирается для создания указанного типа произведений. Примером такого произведения является *Бустан* Са'ди. В эту же группу можно включить духовные маснави, в частности *Хадикат ал-хакикат* (*Сад истины*) Сана'и Газнави (535 г. л. х./1140 г.).

в) **Духовно-мистические ('ирфани)**

Маснави суфийского, духовно-мистического содержания появились в персидской поэзии в творчестве Сана'и, а после него большинство поэтов-суфиев стали использовать эту форму для своих произведений.

Хотя маснави *Хадикат ал-хакикат* (*Сад истины*) представляет собой назидательную поэму, по содержанию оно может быть классифицировано и как духовно-мистическое. В нем использован размер *хафиф*, включены многочисленные суфийские рассказы. Духовными считаются и маснави 'Аттара, написавшего второе по известности мистическое маснави *Мантик ал-тайр* (*Беседа птиц*). После 'Аттара продолжилась эволюция духовных маснави, которая достигла своего апогея в творчестве Мауланы. В своем *Маснави-йи ма'нави* (*Духовном маснави*) он шел по пути, проложенному Сана'и и 'Аттаром. Маснави Мауланы — это произведение духовно-мистического содержания, не лишенное также назидательных и религиозных моментов. Книга состоит из шести частей, в которых поэт приводит многочисленные рассказы и предания, сообразуясь с особенностями восприятия этих текстов теми, к кому обращено маснави. Размер этого произведения *рамал мусаддас*. Маснави начинается следующим известным байтом:

Послушай, что рассказывает эта свирель,
Жалуются на разлуки...

После Мауланы уже не было создано такого известного духовно-мистического маснави, как *Маснави-йи ма'нави* (*Духовное маснави*), но в этом жанре писали 'Ираки и Джами. Последний посвятил духовным вопросам свои семь известных маснави *Саб'а-йи Джами* (*Семерица Джами*), но он больше следовал за Низами, чем за Маулави и 'Аттаром.

г) **Любовные ('ашикана)**

В данном типе маснави основное внимание уделяется лирическому повествованию, что и определяет особенности этих стихов. Такие маснави, рассказывающие обычно о героях на любовном поприще и событиях, которые с ними происходят, с давних времен были распространены в персидской литературе. В V в. л. х./XI в. Фахр ал-дин Ас'ад Гургани написал в стихах известное маснави *Вис и Рамин*, заимствованное из среднеперсидской литературы. В VI в. л. х./XII в. на поэтической арене появился крупнейший иранский поэт-повествователь Низами Ганджави. Его любовные маснави *Хусрау и Ширин*, *Лайли и Маджнун*, *Хафт пайкар* (*Семь красавиц*), написанные зрелым и выразительным языком, по праву заняли ведущие позиции в персидской литературе. Этот поэт талантливо писал не только любовные, но и духовные, и назидательные маснави. Другие его известные маснави — *Махзан ал-асрар* (*Кладезь тайн*) и *Искандар-нама*. В VII в. л. х./XIII в. в Индии работал другой мастер персидского любовного маснави — Амир Хусрау Дихливи, который во многом шел по стопам Низами Ганджави и в подражание ему сочинил свои пять поэм, причем три из них — подражание Низами. Его *Ширин и Хусрау* и *Лайли и Маджнун* перекликались с одноименными поэмами Низами, а *Хаит бихиит* (*Восемь раев*) была написана в стиле *Семи красавиц*. Кроме Амира Хусрау в VIII в. л. х./XIV в. в подражание любовным маснави Низами писал Хваджу Кирмани. Им написаны маснави *Хумай и Хумайун* и *Гул ва науруз* (*Цветок и Новый год*) в размерах *мутакариб* и *хазадж*. Хваджу писал и другие маснави в подражание Низами (*Камал-нама*, *Раузан ал-анвар*, *Гаухар-нама*). В IX в. л. х./XV в. Джами в ответ на *Пятерицу* Низами создал свою *Семерицу*, которая собирательно называлась *Хафт ауранг* (*Семь венцов*). К этой группе относятся также поэмы *Йусуф и Зулайха* и *Лайли и Маджнун*. Но, следуя за Низами, Джами все же больше внимания уделял духовным и назидательным маснави, чем любовным. Даже в маснави *Саламан ва Абсал*, написанной по старинному сказочному сюжету, он развивает духовную тематику. В этом же русле написаны его произведения *Силсилат ал-захаб* (*Златая цепь*), *Тухфат ал-ахрар* (*Подарок благородным*), *Субхат ал-абрар*

(*Четки праведников*) и *Хирад-нама-йи Искандари* (*Книга мудрости Искандара*). В Индии ‘Урфи Ширази в X в. л. х./XVI в. написал в подражание Низами поэму *Хусрау и Ширин*. В том же веке Вахши Бафки создал любовное маснави *Фархад и Ширин*, которая осталась незаконченной. Хатифи Харджирди (927 г. л. х./1520 г.), внук Джами, в подражание Низами написал три поэмы (*Лайли и Маджнун*, *Ширин и Хусрау* и *Хафт манзар* (*Семь видов*)) любовно-лирического содержания. В период литературного Возвращения также некоторые поэты проявляли склонность к сочинению маснави. В период Фатх ‘Алишаха Каджара Висал Ширази написал маснави *Базм-и висал* (*Пир свидания*) и завершил неоконченную поэму Вахши *Фархад и Ширин*.

Общей особенностью большинства персидских маснави является то, что в них используются рассказы и повествования на различные темы. Можно сказать, что маснави — это одна из основных форм традиционного персидского повествовательного произведения.

С точки зрения поэтического размера персидские маснави отличались разнообразием. Так, эпические маснави писались размером *мутакариб*, духовные — *рамал* или *хафиф*, а любовные — размером *хазадж*.

2.6. Таркиббанд

Так назывались стихотворения, в которых имелись строфы (*банд*) с одинаковым размером и рифмой, но в конце каждой строфы имеется байт, рифмованный по-новому. Этот промежуточный байт называется *васитат ал-‘акд*. Приведем ниже пример рифмовки полустихий в таркиббанде:

_____ а	_____ а
_____	_____ а
Промежуточный байт:	
_____ б	_____ б
_____ в	_____ в
_____	_____ в
Промежуточный байт:	
_____ д	_____ д

Из персидских поэтов наиболее известны таркиббанды Фаррухи Систани, Катрана Табризи, Джамал ал-дина ‘Абд ал-Раззака Исфাহани, Вахши Бафки и Малик ал-Шу‘ара Бахара. Приведем две строфы из таркиббанда, который Джамал ал-дин Исфাহани написал в восхваление Пророка ислама (да приветствует Аллах его и его род!):

О тот, что выше лотуса, славен твой путь,
Ты опираешься на пик небес,

О, девятый свод небес
Обрушился, задев за твой шлем.
И разум бежит в твоей свите,
И шариат под твоим покровительством.
И Бог от твоего поклона
Поклялся твоим луноликим челом.
Создатель, создавший разум соперником души,
Поставил твое имя в один ряд со своим...

2.7. Тарджи‘банд

Тарджи‘банд очень похож на таркиббанд, но только к концу каждой строфы (*банд*) повторяется один и тот же байт. Обычно эта стихотворная форма использовалась для передачи любовных мотивов или разговора на духовно-мистические темы. Каждая строфа его похожа на отдельную газель или касиду, а между ними вставляется средний байт, который их разделяет. В персидской поэзии знаменитые тарджи‘банды написаны Фаррухи Систани, саййидом Хасаном Газнави, Са‘ди, ‘Ираки, Джами, Баба Фагани, Вахши Бафки, шайхом Баха’и и Хатифом Исфакхани. Особую известность получили духовно-мистические тарджи‘банды поэта XII в. л. х./XVIII в. Хатифа, приведем небольшой пример:

Пусть и сердце, и душа моя станут твоей жертвой,
И то, и другую жертвую тебе.
Сердце в жертву тебе, ведь ты — Красавица,
Душу в жертву тебе, ведь ты — Душа моя.
Он един, и нет никого, кроме Него,
Един Аллах, есть только Он.

2.8. Кит‘а

Это стихотворная форма, в которой первая мисра не имеет рифмы, а каждая вторая мисра каждого байта рифмуется. Количество байтов в кит‘а может быть от двух до шестнадцати, но в большинстве персидских кит‘а имеется от 2 до 10 байтов, иногда, когда того требует содержание, это количество может возрасти до 25¹³⁶. Само слово «кит‘а» означает «разрезанный, разорванный». Название пошло оттого, что этот тип стиха похож на отрывочные байты в середине касиды. В

¹³⁶ Размджу. Литературные жанры. С. 33.

кит'а преимущественно говорится о нравственных проблемах и даются соответствующие назидания, а также встречаются инвектива, элегия, панегирик, оплакивание и поздравление.

Создание кит'а в персидской поэзии началось с момента ее зарождения. Кит'а писали такие поэты, как Рудаки, Насир-и Хусрау, Сана'и, Анвари, Са'ди, Хафиз, Ибн Йамин, Джами, Ка'ани, а в позднее время — Ирадж Мирза, Фаррухи Йазди, Малик ал-Шу'ара Бахар и Парвин И'тисами. Их стихи в этой форме наиболее известны. Написанные Са'ди кит'а обычно носят назидательный характер. По мере необходимости он вставлял свои кит'а в маснави *Гулистан*.

Ибн Йамин — известный сочинитель кит'а, работавший в VII—VIII вв. л. х./XII—XIV вв. в хорасанском литературном центре. В своих кит'а он восхваляет усердие и труд для обеспечения своих жизненных потребностей, а также выступает с призывом к независимости человеческого духа. Некоторые его кит'а написаны в юмористическом и даже сатирическом духе. В его стихах можно найти ссылки на великих поэтов, высказывания которых он приводит в качестве подтверждения своей правоты. У него есть и философские стихи в форме кит'а. Приведем пример одного из его известных стихов в этой форме:

Если хочешь получить пользу от мира и веры,
Знай, что оба они основаны на благодетии.

Если и есть ключ к вечности,
То это щедрость и воздержание от вреда.

2.9. Мусаммат

Эта стихотворная форма составлена из совокупности нескольких полустушии с одинаковой рифмой, которая называется *мусаммат* (букв.: «семигранная»), и одного отдельного полустушия с собственной рифмой, которое называется *ришта-йи мусаммат*, или *мисра'-и тасмат* — «создающее семигранник». Данная структура повторяется несколько раз с различными рифмами, но рифмы последних отдельных полустушии всегда одинаковы. Исторически мусаммат получал различные названия в зависимости от количества полустушии в строфе. Так, если в строфе имелось три мисры, то такое стихотворение именовалось *мусаллас* («треугольник»), если четыре — *мурабба'* («четыреугольник»), а если шесть, т. е. максимальное количество, — *мусаддас* («шестиугольник»).

Обычно мусаммат имеет структуру касиды. Начинается с лирического вступления (*тагаззул*), а затем через *тахаллус* переходит

в панегирик (*мадх*). В особом виде мусаммата, созданном Манучихри, каждый байт делится на несколько частей, каждая из которых между собой рифмуется, а концы байтов рифмуются не с внутренними частями, а между собой. Такая стихотворная форма получила название *мусаммат-и мухтасар* — «сокращенный мусаммат».

Мусамматы писали такие поэты, как Фаррухи Систани, Манучихри Дамгани, Катран Табризи, Са‘ди, Маулана, шайх Баха’и, Ка’ани и Малик ал-Шу‘ара Бахар.

В персидской литературе получил известность *мусаммат-и тазмини*, когда в структуру стиха включаются цитаты из сочинений других поэтов. Такой мусаммат сочинил Малик ал-Шу‘ара Бахар, используя байты из газели Са‘ди:

О Са‘ди, где еще найти такого редкого мастера слова, как ты,
Ведь твой язык сладок, как источающая сахар пальма.

Есть ли такие цветники, как твои «Гулистан» и «Бустан»,
Если и нет ничего у меня, у меня к тебе одна просьба —

Не слушай, Друг, если скажут, что у меня есть возлюбленная, кроме тебя,
Или что я день и ночь делаю что-то, кроме как думать о тебе.

(две последние мисры являются цитатой из газели Са‘ди).

2.10. Муфрад

Это стихотворная форма, состоящая из одного байта, причем полустипия в рамках байта либо рифмуются, либо нет. Она мало используется в поэзии. Обычно такие короткие стихи писались с целью морально-нравственного назидания. Поэты вставляли их в подтверждение своих мыслей в письма, трактаты и другие документы¹³⁷. Самые известные стихи в форме *муфрад* были написаны Са‘ди. Они приведены в конце его стихотворного дивана.

2.11. Мустазад

Это особая стихотворная форма, в которой к каждой мисра прибавлена короткая дополнительная строка, имеющая собственную рифму, но по содержанию связанная с байтом. Что касается поэтического размера, то мустазад выходит за рамки основных принципов стихосложения, представляя собой дополнение, что,

¹³⁷ Хума’и. Искусство красноречия и литературных тропов. С. 101.

собственно, и подчеркивается в его названии: *мустазад* — «добавленный». Как представляется, первый мустазад в персидской поэзии создал Мас‘уд-и Са‘д-и Салман, хотя некоторые полагают, что до него, в V в. л. х./XI в., такие стихи писал Абу Са‘ид Аби ал-Хайр. Ему приписывают следующие два байта:

Пришло известие от друга: красиво делай то, что делаешь,
В этом шариат.

Прояви сердечную доброту и убери с дороги все лишнее,
В этом тарикат.

Камал Худжанди, Муштак Исфাহани и Малик ал-Шу‘ара Бахар также писали стихи в этой поэтической форме. Известный мустазад написан Малик ал-Шу‘ара Бахаром о событиях Конституционной революции:

Говорить с иранским шахом о свободе — это ошибка,
Дела Ирана в руках Бога.

Религия иранского шаха стоит отдельно от других религий,
Дела Ирана в руках Бога.

Пьяны и шах, и амир, и глава полиции, и шайх,
Государство ушло из рук.

И постоянно эти пьяницы устраивают волнения и бунты,
Дела Ирана в руках Бога.

Интересно отметить, что добавленные строки в приведенном выше мустазаде представляют собой политические лозунги той эпохи.

3. ДИДАКТИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Дидактическая литература содержит в себе знания из области человеческих наук, а может охватывать и очень широкие сферы. Но в литературе дидактика обычно касается вопросов религии, нравственности и философии, которые освещаются с применением творческого воображения и литературных приемов. Хотя учебники *Алифийа* Ибн Малика по арабскому языку и *ал-Нисаб* Фарахани написаны стихотворным размером, в них нет литературной фантазии, а потому они не включаются в дидактическую литературу как таковую, а считаются просто рифмованными учебными книгами.

В персидской дидактической литературе обычно присутствуют три основные темы: нравственность, религия и философия. В старой персидской литературе для их обозначения использовали термины

«проповедь» (*ва'з*) и «изучение» (*тахкик*), «аскетизм» (*зухд*) и «мудрость» (*хикмат*). Широкое развитие такая литература получила в Иране с проникновением в персидскую поэзию религиозного мистицизма ('ирфан). Ведь мало можно найти духовных стихотворных произведений, в которых не было бы толики дидактики.

Мудрость и наставление вошли в персидскую литературу с начала IV в. л. х./X в. Уже первые персидские поэты проявляли интерес к этим вопросам. Дидактические мотивы прослеживаются в поэтических диванах Рудаки, Абу Шукура Балхи и Киса'и Марвази. Даже Фирдауси не отказывался от наставлений там, где того требовало содержание, причем иногда особо акцентировал и выделял эти моменты.

В следующем веке кардинальные изменения в дидактическую литературу внес Насир-и Хусрау, в своих длинных и мастерски написанных касидах сочетавший наставление с философскими и теологическими понятиями и идеями. Впрочем, в своих стихах он прибегал и к критике. Кроме маснави *Раушана'и-нама* и *Са'адат-нама* Насир-и Хусрау также писал прозаические трактаты, в которых обобщал идеологическим принципам 'исма'илизма.

В VI в. л. х./XII в. Сана'и придал новый облик дидактической литературе. Объединяя суфийские понятия, философские темы и назидание, он создал ценные работы в этой области литературы, преследуя очевидную цель обучить философии, религии и духовному мистицизму. Известными произведениями этого поэта в области дидактической литературы являются поэмы *Сайр ал-'ибад ила ал-ма'ад* (*Странствие рабов божиих в загробный мир*), *Тарик ал-тахкик* (*Путь изучения*) и *Хадикат ал-хакикат* (*Сад истины*).

Успех Сана'и в создании дидактической аскетической литературы в конце VI в. л. х./XII в. позволил обратиться к этому типу литературного творчества и таким поэтам, как Низами и Хакани. Можно сказать, что Хакани стал самым известным автором философско-назидательных касид после Насир-и Хусрау. Низами дал целостное изложение философских и суфийских понятий в своей поэме *Махзан ал-асрар* (*Кладезь тайн*). Он и в других своих произведениях никогда не упускал случая предложить читателю поучение или наставление.

В VI в. л. х./XII в. дидактическая литература была очень популярна, и соответствующая тематика получил отражение также в диванах Джамал ал-дина Исфাহани и Анвари. Анвари для такого рода стихов избрал форму кит'а, что явилось определенным новшеством. Его назидательные кит'а написаны великолепным поэтическим языком.

Несомненно, персидская дидактическая литература достигла своего наивысшего развития в VII в. л. х./XIII в. Если в VI в. л. х./XII в. были заложены ее прочные основы, то в VII в. л. х./XIII в. настал

расцвет этого жанра с появлением на поэтическом небосводе таких звезд, как Са'ди и Маулана Джалал ал-дин. Будучи большим мастером как поэзии, так и прозы, Са'ди постоянно обращался к дидактическим мотивам. Его *Бустан* стал великолепной дидактической поэмой. Он исследовал нравственные и социальные проблемы своего времени и пытался дать наставления читателям через многочисленные притчи и рассказы. Даже в *Гулистане* имеется отдельная глава под названием «Воспитание». И в своих касидах Са'ди не ограничивался стандартным восхвалением адресата, а давал ему советы, напоминая о необходимости думать о народе и благоустройстве страны.

Нельзя не отметить выдающуюся роль Маулавы в дидактической литературе. Ведь в его *Маснави-йи ма'нави* (*Духовном маснави*) дало сочные плоды древо суфийской назидательной литературы, посаженное Сана'и. Можно сказать, что это маснави представляет собой целый курс по обучению религиозному мистицизму. Особенностью этого произведения является использование хадисов, аятов Корана, поучительных рассказов и притч. Кроме *Маснави* Маулави давал наставления своим читателям и в прозаических произведениях.

В VIII в. л. х./XIV в. шайх Махмуд Шабистари создал в форме маснави духовную поэму *Гулишан-и раз* (*Цветник тайны*), в которой поднимал вопросы аскетизма суфия и соответствующих суфийских понятий. Это произведение считается одним из главных образцов суфийской дидактической литературы. Книга, написанная в ответ на вопросы одного жителя Хорасана, поднимает важные религиозные и мистические проблемы. В VIII в. л. х./XIV в. Ибн Йамин Фарйумад написал в форме кит'а произведения, в которых поднимались вопросы дидактики и философского поучения. Эти же мотивы встречаются в работах Аухади Марага'и (маснави *Джам-и Джам*), Амира Хусрау Дихливи (*Матла' ал-анвар*), Хваджу Кирмани (*Раузат ал-анвар* и *Камал-нама*), в IX в. л. х./XV в. в маснави Джами *Тухфат ал-ахрар* (*Подарок благородным*), *Субхат ал-абрар* (*Четки праведников*), *Силсилат ал-захаб* (*Златая цепь*), написанных в подражание *Махзан ал-асрар* (*Кладези тайн*) Низами.

В эпоху господства индийского стиля при династии Сафавидов поэты обращали особое внимание на философские и духовные произведения Низами, Маулави и других мастеров этого жанра, а потому дидактическая литература получила значительное развитие. В эту эпоху были созданы такие произведения, как *Манба' ал-анхар* (Малик Куми), *Наз ва нийаз* (Маулана Каза'и Харави), *Мазхар ал-асар* (амир 'Абд Аллах Мухаммад Хашим-шах Кирмани), *Накиш-и*

бади‘ и *Асрар-и мактум* (Газали Машхади), *Бустан-и хийал* (‘Абди Биг) и т. д.¹³⁸

По окончании эпохи литературного Возвращения во время конституционного движения в Иране дидактическая литература стала глашатаем идей своего времени, обратившись к социально-политическим вопросам. Выступавшие против деспотического режима поэты старались подчеркнуть эти чувства в своих произведениях и выразить в них национальное самосознание. Во время Конституционной революции и последовавших за ней событиях особенно активно на этом поприще трудились Диххуда, Малик ал-Шу‘ара Бахар, Адиб ал-Мамалик Фарахани, Фаррухи Йазди и саййид Ашраф ал-дин Хусайни. В это время в дидактической литературе получили распространение темы защиты свободы, борьбы с угнетением и деспотизмом, поддержки обездоленных, сопротивления невежеству, бедности и коррупции.

Необходимо отметить, что основу нравственных поучений и религиозных наставлений составляли обычно хадисы и айаты Корана. Добавим также, что в иранской словесности доисламского периода можно встретить и образцы дидактической литературы.

4. ДРАМАТУРГИЯ

В традиционной иранской литературе драматургия как таковая отсутствовала. Драматическое произведение определяется как художественный текст, который передается с помощью действия на сцене. Такой вид литературы называется драматургией. Он подразделяется на три жанра: комедию, трагедию и драму¹³⁹. Такая литература не получила распространения в персидской традиции, но нельзя утверждать, что в Иране не было совсем никаких драматических произведений. Простые театральные действия представлены религиозными церемониями, представлениями «на хаузе», религиозной мистерией (*та‘зийа*), оплакиванием (*раузахвани*), театром теней, представлениями Хаджжи Фируза, различными празднествами, клоунадами, выступлениями рассказчиков, церемониями побиения магов и т. д. Если в Иране и не было драматургии и театра в европейском понимании этого слова, отдельные элементы драматического действия здесь все же можно найти¹⁴⁰.

¹³⁸ Тамимдари. Религиозный мистицизм и литература при Сафавидах. Т. 1. С. 131—243.

¹³⁹ Фаршидвард. О литературе и литературной критике. Т. 1. С. 52.

¹⁴⁰ Там же. С. 57.

Возможно, одной из причин нераспространенности драматургии в Иране было то, что иранцы не знали о греческой драматической традиции. В начале переводческого движения в исламском халифате, когда активно переводились многие труды с сирийского на арабский язык, Абу Бишр Мата выполнил перевод книги Аристотеля *Поэтика* на арабский язык. Однако переводчики того времени не были знакомы с театром и соответствующие термины переводили неправильно. Так, по Аристотелю, основу искусства составляет подражание, причем истинным смыслом подражания является представление. Абу Бишр Мата и Ибн Рушд передали понятие «представление» словами «уподобление» и «имитация», Фараби — словом «уподобление», а Ибн Сина — «имитация». Но ни один из этих терминов в арабском языке не передавал точно аристотелевского понятия «подражание»¹⁴¹.

Единственным видом иранского драматического искусства, в котором соблюдалась гармония эстетического оформления и социально-философского содержания, была очень популярная в народе религиозная мистерия. Эти мистерии возникли в ответ на трагические события — гибель в 61 г. л. х./680 г. соратников имама Хусайна (мир с ним!). Они стали ставиться со времен Му'изз ал-Даула Дайлами (IV в. л. х./X в.), что придало официальный характер трауру по шахидам Кербелы.

Первоисточниками религиозной мистерии были религиозно-исторические эпические произведения. Во времена Тимуридов, когда были сложены многочисленные поэмы и стихи о роде Пророка, для этих мистерий возник и обильный литературный материал. Исполнители пьес активно пользовались поэмой *Хаваран-нама*, написанной в 830 г. л. х./1426 г. Ибн Хусамом и повествующей о путешествиях и битвах имама 'Али (мир с ним!), а также книгой *Хамла-йи Хайдари* (*Нашествие Хайдары*) Мухаммада Рафи'-хана Базила. Многие выдающиеся поэты и писатели слагали элегические стихи в память о событиях в Кербеле (Мухташам Кашани, Катиби Туршизи, Висал Ширази).

Появилась особая группа литераторов (*мактал-навис*), обладавших особым искусством в описании мученической гибели героев Кербелы, проведении траурных мероприятий и мистерий. Они зачастую были исполнителями своих произведений, проводили мистерии и сохранили эту традицию до времени правления династии Каджаров.

В этих мистериях рассказывается о мучениках Кербелы, о битве между предводителями веры и их злобными врагами. Внешне это трагическое столкновение заканчивается военной победой злодеев, но зрителю становится очевидно, что настоящая победа достается

¹⁴¹ Маликпур. Драматическая литература в Иране. Т. 1. С. 23.

предводителям веры. В мистерии обычно присутствует тема угнетенности, несправедливости и жестокости в отношении праведников. Изданы многочисленные сборники религиозных мистерий, из которых можно выделить сборники под редакцией Хучку (33 текста), Пули (37 текстов), Лейтена (15 текстов) и Чарвали (1055 мистерий)¹⁴².

Таким образом, драматический жанр религиозной мистерии существовал в Иране с эпохи Сафавидов. Эта шиитская династия оказывала ему покровительство и способствовала его развитию. Мулла Хусайн Ва'из Кашифи собрал факты о событиях Кербелы в книге *Раузат ал-шухада* (*Сад шахидов*), что также способствовало развитию жанра мистерии.

Но драматургия в обычном понимании этого слова появилась в Иране только при шахе Насир ал-дине Каджаре (т. е. с середины правления этой династии). Возможными причинами нераспространенности драматического искусства в Иране до того времени могли стать классовая структура общества, особые традиции народа и деспотичная власть. Но при Каджарах деспотичная власть немного ослабла, а административное давление уменьшилось. Это позволило проявиться критическим настроениям, что способствовало распространению драматургии социального критицизма.

Абд ар-Рахим Абу Талиб Наджжар Табризи, известный по фамилии Талыбов, в своей книге *Сафина-йи Талиби* (*Корабль Талиби*), написанной в стиле Эмиля Руссо, распределил реплики в диалогах между членами семьи, чем помог заложить основы национального театра. Эта книга была написана в 1307 г. л. х./1890 г., а издана в 1311 г. л. х./ 1893 г. Она была написана простым языком и незамысловатым стилем и послужила образцом для других иранских писателей. Второй том этой книги посвящен политическим вопросам, а в третьем томе излагаются принципы и законы конституционной монархии¹⁴³.

Огромную помощь развитию драматургии в Иране оказал мирза Ака-хан Кирмани, который написал три письма, явившихся, по сути, рассказами в виде пьес. Хотя это и не совсем драматургические произведения, в них активно применяются диалоги. Издание этих первых драматических сочинений и интерес народных масс к театральным постановкам способствовали дальнейшему развитию национальной драматургии.

С начала XIV в. л. х./XX в. в вечерних газетах появился новый тип материалов, в которых передавались диалоги. Обычно это были вопросы и ответы. Такие материалы имели определенное сходство с театральными пьесами. Мирза Малкум-хан заложил основы этого нового публицистического жанра в газете «Канун», и именно поэтому

¹⁴² *Маликпур*. Драматическая литература в Иране. Т. 1. С. 230.

¹⁴³ Там же. С. 37.

Мухаммад-Таки Бахар в третьем томе своего исследования литературных стилей говорит о «школе Малкума»¹⁴⁴. В этом стиле все не сводилось только к вопросам и ответам. Иногда здесь имелись также элементы разработки сценографии и описания персонажей. Все это были элементы, предварявшие зарождение драматургии (сценический дизайн, раскрытие образов персонажей, интрига)¹⁴⁵. Из особенностей диалогов можно выделить статичность действия и персонажей. Иногда мирза Малкум-хан давал указания относительно постановки эпизодов, т. е. где сделать паузу, как двигаться и т. д.

Можно с определенной долей уверенности сказать, что большинство первых драматургов именно через эти простые диалоги пришли к драматургическому творчеству. Но первым, кто создал иранскую драматургическую традицию в подражание европейской, стал мирза Фатх 'Али Ахунд-зада (Ахундов). Его пьесы были написаны преимущественно в стиле русского театра (всего шесть пьес, объединенных в сборник *Тамсилат*). В них прослеживается комическое начало. Ахунд-зада не только сам писал пьесы, но и выступал в качестве театрального критика. Таким образом, он сыграл очень заметную роль в популяризации этого искусства в Иране.

Одним из тех, кто вошел в мир драматургии посредством пьес Ахунд-зады, стал мирза Ака Табризи. Им были написаны такие пьесы, как *Саргузашт-и Аишаф-хан-и хахим-и 'Арабиستان* (История аравийского правителя Аишаф-хана), *Саргузашт-и Шах-кули-мирза дар Кирманишах* (Происшествие с Шах-кули-мирзой в Керманишахе), *Тарикат-и хукумат-и Заман-хан* (Правление Заман-хана), *Кисса-йи 'ишкбази-йи Ака Хашим Халхали* (История о любви Ака Хашима Халхали)¹⁴⁶. Интересно отметить, что до 1955 г. эти четыре пьесы приписывали перу мирзы Малкум-хана. Даже такой известный исследователь, как Эдвард Браун, впал здесь в ошибку¹⁴⁷.

С 1931 г. началась работа по переводу известных европейских театральных пьес на персидский язык. В частности, можно отметить такие произведения, как *Вишневый сад* Чехова, *Синяя птица* Метерлинка, *Шоколадный солдат* Бернарда Шоу, *Испачканные руки* Сартра, *Носорог* Ионеско, *Враги* М. Горького и др.

Некоторые пытались переделать в пьесы старые поэмы. Так, 'Али Асгар Гармсири написал пьесу *Илаха-йи Миср* (Египетская богиня) по мотивам предания о Йусуфе и Зулайхе. На основании *Маснави* Маулави написал свою пьесу *Пирчанги* Хусайн 'Али Маллах.

¹⁴⁴ Бахар. Литературные стили. Т. 3. С. 374.

¹⁴⁵ Маликпур. Драматическая литература в Иране. Т. 1. С. 114.

¹⁴⁶ Там же. С. 182.

¹⁴⁷ Браун. Литературная история Ирана. Т. 4. С. 330.

ПОВЕСТВОВАТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА (ДАСТАН) В ИРАНЕ

Повествовательная литература имеет долгую историю в рамках традиционной персидской литературы. В ней присутствуют сказки и предания, которые, как нам представляется, сыграли и роль драматических произведений. С давних пор в Иране существовали рассказчики, которые собирали людей на улицах городов и рассказывали им старинные сказки и предания. Изначально это было устное народное творчество. После наступления исламской эры постепенно стала происходить кодификация этих историй, причем их авторов именовали «дафтарнавис». До нас дошли имена хорасанских рассказчиков времен Фирдауси. Азад Сарв Систани, который жил в Мерве, а также Мах Пир из Хорасана упомянуты в предисловии к *Шах-нама-йи Абу Мансури*.¹⁴⁸

У иранских и индийских падишахов при дворе были люди, которые рассказывали сказки и легенды, а в IX в. л. х./ XV в. появились и те, кто стал их записывать. Можно выделить десять видов традиционных иранских повествований (*дастанов*):

- 1) Любовные истории;
- 2) Суфийские, религиозно-мистические истории;
- 3) Богатырский эпос;
- 4) Религиозные сказания;
- 5) Сатирические рассказы;
- 6) Философско-символические рассказы;
- 7) Фольклорные повествования;
- 8) Реалистические истории;
- 9) Макамы;
- 10) Басни.

Эти произведения существуют как в прозе, так и в стихах. Постараемся вкратце рассказать о самых известных повествовательных произведениях в персидской литературе.

1) Любовные истории

Основной темой таких повествований являются чувства и поступки влюбленных. Лейтмотив этих историй — любовь и отношения между влюбленными без каких-либо подтекстов и толкований. Основу для этих историй можно найти в *Шах-нама* Фирдауси в сказаниях о любви между Рудабой и Залем, а также между Тахминой и Рустамом, где, впрочем, основным является эпическое содержание, а не лирическое. *Вис и Рамин* Фахр ал-дина Ас'ада Гургани, *Лайли и Маджнун* и *Хусрау и Ширин* Низами, а также *Йусуф и Зулайха* — примеры повествований большого формата. Так как стиль Низами стал образцом для подражания для многих поэтов

¹⁴⁸ *Шамиса*. Литературные жанры. С. 137.

более позднего времени, многие произведения этих поэтов также могут быть включены в раздел любовных историй.

2) Суфийские, религиозно-мистические истории

Эти истории обычно основаны на суфийских идеях. Они начали распространяться в персидской литературе в VI в. л. х./XII в. Их активно использовали Сана'и в *Хадике*, 'Аттар в *Беседе птиц* и Маулана в *Маснави*. Хотя внешне эти истории напоминают любовные и фольклорные рассказы, в них обычно содержится философский подтекст. Так, в *Маснави* Маулави рассказ о служанке и падишахе — характерная история любви, но каждый из его персонажей и элементов несет в себе определенный религиозно-мистический смысл.

3) Богатырский эпос

Из названия этого вида повествований становится ясно, что в них говорится о богатырях, описываются их поведение и характер. Причем эти рассказы могут быть двух видов: легенды и историко-религиозные повествования. Легенды о богатырях (таких как Рустам, Исфандийар и Сухраб) приведены в соответствующем разделе *Шах-нама* Фирдауси. Видимо, это были очень распространенные в иранском обществе сказания. Историко-религиозные повествования получили распространение в персидской литературе в VI в. л. х./XII в., причем при Сафавидах значительно усилилась их религиозная составляющая. Среди таких произведений можно выделить дастаны об Искандаре, Самаке 'Аййаре и *Дараб-нама* Тарсуси.

4) Религиозные сказания

Героями этих повествований обычно выступают религиозные праведники. Такие рассказы могут быть включены в религиозный эпос или выступать в качестве отдельных произведений (*Сира-йи Хамза*, *Абу Муслим-нама*).

5) Сатирические рассказы

Это обычно короткие и лаконичные истории, которые не получили большого распространения в традиционной литературе и встречаются только у 'Убайда Закани, в частности *Ахлак ал-ашраф* (*О нравах высородных*) и стихотворный дастан *Муш ва гурба* (*Мышь и кошка*). К этой же категории относятся распространенные в персидской литературе рассказы о мулле Наср ал-дине (Насреддине).

6) Философско-символические рассказы

В этих рассказах автор в соответствии со своими философскими взглядами выводит персонажей, несущих на себе отпечаток символизма в закодированном виде. В персидской литературе основу этой литературной традиции положил Ибн Сина со своим произведением *Хайй б. йакзан* (*Живой, сын Бодрствующего*). Наибольшего развития этот вид литературы получил в персидских повествованиях шайха Ишрака: *'Акл-и сурх* (*Раскаленный разум*), *Аваз-и парр-и Джабра'ил* (*Песнь крыла Гавриила*), *Руз-и ба джама'ат-и суфийан* (*Один день*

среди суфиев), *Кисса-йи гурбат ал-гарбийя* (Рассказ о западной чужбине). Сюда же можно включить рассказ *Гунбад-и сийах* (Черный купол) из поэмы Низами *Семь красавиц*.

7) Фольклорные повествования

Фольклорные рассказы составляют значительную часть литературы любого народа. Выполняя обычно развлекательную функцию, эти истории несут в себе свидетельство о строе мышления общества. К сожалению, сколько-нибудь полного исследования этого вопроса на персидском языке произведено не было. Поэтому можно только отметить рассказы о джиннах и пари, например *‘Аджа’иб ал-махлука*, а также развлекательные дастаны типа *Синдбад-нама*, *Хизар ва йак шаб* (Тысяча и одна ночь), *Бахтийар-нама* и *Тутти-нама*.

8) Реалистические истории

Эти повествования реалистически рассказывают о жизни героев соответствующего произведения. Из самых древних образцов такой литературы можно отметить рассказы о жизни Абу Са‘ида Аби ал-Хайра, написанные его внуками, — *Асрар ал-таухид* (Тайны единобожия) и *Халат ва суханан-и Абу Са‘ид* (Жизнь и речи Абу Са‘ида). Возможно, в эту же группу можно включить и рассказы, которые включил в свою *Тазкират ал-аулийа* ‘Аттар.

9) Макамы

Макамы — это короткие рассказы, в которых рассказчик повествует об определенном человеке в разных ситуациях. Они имеют автора, который специально написал их в определенное время. Первым образцом таких сочинений на персидском языке явились *Макамат-и Хамиди* (559 г. л. х./1164 г.). Герой макамы в конце сюжета исчезает и не сообщает рассказчику о своей дальнейшей судьбе. Са‘ди в *Гулистане* также использовал такого рода рассказы, доказав свое превосходство над другими авторами и в этом отношении. Большинство макамов Са‘ди, за очень небольшим исключением, отличаются особой художественной краткостью.

10) Басни

Это рассказы, которые приводятся в качестве иллюстрации. В персидской литературе в них обычно действуют животные, что принято и в европейской басне. Обычно в притчах и баснях выражается одна идея, один моральный или мировоззренческий принцип, который автор в заключительной части басни высказывает открытым текстом в качестве морали. В баснях персонажи-животные используются для описания человеческих типов. Замечательным примером такой литературы является книга *Калила и Димна*, переведенная с древних индийских источников. Затем в персидской литературе появились такие произведения этого жанра, как *Марзбан-нама* и *Анвар-и Сухайли*.

ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Ажанд, Йа'куб.* Новая иранская литература (Адабиййат-и нувин-и Иран). Тегеран: Амир Кабир, 1363/1984.
- Азка'и, Парвиз.* Слово о Бабе Тахире (Баба Тахир-нама). Тегеран: Интишарат-и Тус, 1375/1996.
- Айати, 'Абд ал-Хамид.* Избранное из Хусрау и Ширин Низами (Гузида-йи Хусрав ва Ширин-и Низами). Тегеран: Интишарат-и инкилаб-и ислами, 1370/1991.
- 'Айн ал-Кузат Хамадани, 'Абд Аллах б. Мухаммад.* Тамхидат / Сост. 'Афиф 'Асиран. Тегеран: Китабхана-йи Манучихри, 1370/1991.
- Ансари, Касим.* Основы религиозного мистицизма и суфизма (Мабани-йи 'ирфан ва тасаввуф). Тегеран: Китабхана-йи тахури, 1372/1993.
- Арбори, Джон Артур.* Классическая персидская литература (Адабиййат-и классик-и фарси) / Пер. Асад Аллах Азад. Мешхед: Астан-и кудс-и разави, 1371/1992.
- Аташ, Ахмад.* Научный сборник об Иране и исламе (Даниш-нама-йи Иран ва ислам) / Ред. Ихсан Йаршатир. Тегеран: Бунгах-и тарджума ва нашр-и китаб, 1356/1977.
- 'Ауфи, Мухаммад б. Мухаммад.* Лубаб ал-албаб / Ред. Эдвард Гранвиль Браун. Тегеран: Китабфуруши-йи фахр рази, 1361/1982.
- ал-Афлаки, Шамс ал-дин.* Добродетели мистиков (Манакиб ал-'арифин) / Ред. Хусайн Йазиджи. Тегеран: Дунйа-йи китаб, 1362/1983. Т. 2.
- Баба Тахир.* Поэтический диван (Диван-и аш'ар). Тегеран: Интишарат-и икбал, 1361/1982.
- Бакли Ширази, Рузбихан.* Жасмин влюбленных ('Абхар ал-'ашикин) / Ред. Анри Корбен, Мухаммад Му'ин. Тегеран: Интишарат-и анститу-йи Иран ва Фаранса, 1337/1958.
- Бахар, Мухаммад-Таки.* Литературные стили (Сабкшинаси). Тегеран: Амир Кабир, 1373/1958. Т. 3.
- Большая исламская энциклопедия (Да'ират ал-ма'ариф-и бузург-и ислами): В 4 т. Тегеран: Марказ-и да'ират ал-ма'ариф-и бузург-и ислами, 1370/1991.
- Браун, Эдвард Дж.* Литературная история Ирана (Тарихи-и адаби-йи Иран) / Пер. Рашид Йасими. Тегеран, б. г. Т. 4.
- Браун, Эдвард Дж.* Литературная история Ирана (Тарихи-и адаби-йи Иран) / Пер. Гулам-Хусайн Садри Афшар. Тегеран: Нашр-и мурварид, 1363/1984.

Ва'из Кашифи Сабзавари, Камал ал-дин. Изящество мысли в поэтической технике (Бадайн' ал-афкар фи санайи' ал-аш'ар) / Ред. Мир Джамал ал-дин Кузаи. Тегеран: Нашр-и марказ, 1369/1990.

Гани, Касим. О творчестве, взглядах и жизни Хафиза (Бахр дар аса рва ахвал ва афкар-и Хафиз): В 2 т. Тегеран: Интишарат-и зуввар, 1356/1977.

Гулбун, Мухаммад. Бахар и персидская литература (Бахар ва адаб-и фарси): В 2 т. Тегеран: Ширкат-и сахами-йи китабхйи джиби, 1371/1992.

Дабир Сийаки, Мухаммад. Образы и радость (Тасвирха ва шадиха). Тегеран: Интишарат-и сухан, 1373/1994.

Дабир Сийаки, Мухаммад. Систанский поэт (Сухангустар-и систани). Тегеран: Интишарат-и джахан, 1373/1994.

Дарйагаиш, Мухаммад Расул. Са'иб и индийский стиль (Са'иб ва сабк-и хинди). Тегеран: Нашр-и катра, 1371/1992.

Дашти, 'Али. Хакани — запоздавшее признание (Хакани ша'ир-и дир ашин-на). Тегеран: Интишарат-и асатир, 1364/1985.

Джами, 'Абд ал-Рахман. Нафахат ал-унс мин хазрат ал-кудс / Предисл. Мухаммада 'Абиди. Тегеран: Итгала'ат, 1370/1991.

Джами, Нур ал-дин 'Абд ал-Рахман. Нафахат ал-унс фи хазрат ал-кудс / Ред. Махди Таухидпур. Тегеран: Интишарат-и Махмуди, 1336/1957.

Диххуда, 'Али-Акбар. Словарь (Лугат-нама). Тегеран: Интишарат-и данишгах-и Тихран, 1372/1993.

Зайн 'Амили, Мухаммад-Хусайн. Шиизм в истории (Ши'а дар тарих) / Пер. Мухаммад-Риза 'Атифи. Мешхед: Астан-и кудс-и разави, 1370/1991.

Замани Джа'фари, Карим. Най-нама. Тегеран: Нашр-и най, 1368/1989.

Зарринкуб, 'Абд ал-Хусайн. Изыскания в суфизме (Джустуджу дар тасаввуф): В 2 т. Тегеран: Амир Кабир, 1363/1984.

Зарринкуб, 'Абд ал-Хусайн. Море в кувшине (Бахр дар куза). Тегеран: Интишарат-и 'илми ва фарханги, 1368/1989.

Зарринкуб, 'Абд ал-Хусайн. Очерк персидской поэзии (Сайр-и дар ши'р-и фарси). Тегеран: Интишарат-и 'илми ва фарханги, 1372/1993.

Зарринкуб, 'Абд ал-Хусайн. Побег из школы (Фарар аз мадраса). Тегеран: Амир Кабир, 1356/1977.

Зарринкуб, 'Абд ал-Хусайн. С караваном одежд (Ба карван-и хулла). Тегеран: Интишарат-и 'илми ва фарханги, 1372/1993.

Зарринкуб, 'Абд ал-Хусайн. Ценность суфийского наследия (Арзиш-и мирас-и суфийа). Тегеран: Амир Кабир, 1373/1994.

Зарринкуб, 'Абд ал-Хусайн. Честный стих, открытый стих (Ши'р-и бидуруг ши'р-и биникаб). Тегеран: Интишарат-и 'илми ва фарханги, 1372/1993.

Зикавати Карагузлу, 'Али-Риза. Избранные стихи в индийском стиле (Гузида-йи аш'ар-и сабк-и хинди). Тегеран: Марказ-и нашр-и данишгахи, 1372/1993.

Зитполи, Рикардо. Почему индийский стиль на Западе называют барокко? (Чара сабк-и хинди дар дунйа-йи гарб барук хванда мишавад?). Тегеран: Анджуман-и фарханги-йи италийа), 1363/1984.

'Ибадийан, Махмуд. Введение в современную литературу (Дар-амади бар адабийат-и му'асир). Тегеран: Нашр-и гухар, 1371/1992.

Ибадийан, Махмуд. Формирование персидской газели и роль Са'ди (Таквин-и газал-и фарси ва накш-и Са'ди). Тегеран: Хуш ва ибтикар, 1372/1993.

Ибн Абу Са'ид, Джамал ал-дин. Жизнь и речи шайха Абу Са'ида (Халат ва суханани-и шайх Абу Са'ид) / Испр. Ирадж Афшар. Тегеран: Китабфуруши-йи фуруги, 1349/1970.

Ибн Абу Са'ид, Мухаммад б. Мунаввар. Тайны единобожия (Асрар ал-таухид). Тегеран: Китабхана-йи тахури, 1357/1978.

Ибн 'Араби, Мухий ал-дин. Геммы мудрости (Фусус ал-хикам) / Коммент. Абу ал-'Ала 'Афифи. Каир, 1949.

Ибрахими Динани, Гулам-Хусайн. Мысль и созерцание в философии Сухраварди (Шу'а'-и андиша ва шухуд дар фалсафа-йи Сухраварди). Тегеран: Интишарат-и хикмат, 1364/1985.

Ислами Надушан, Мухаммад-'Али. Повесть повестей (Дастан-и дастанха). Тегеран: Нашр-и асар, 1368/1989.

Исфахани, Джамал ал-дин 'Абд ал-Раззак. Поэтический диван (Диван-и аш'ар) / Ред. Вахид Дастгарди. Тегеран: Интишарат-и визарат-и фарханг, 1320/1941.

Исфахани, Хатиф. Поэтический диван (Диван-и аш'ар) / Ред. Вахид Дастгарди. Тегеран: Китабфуруши-йи адаб, 1332/1953.

Йаришатир, Ихсан. Персидская поэзия при Шахрухе (Ши'р дар 'ахд-и Шахрух). Тегеран: Интишарат-и данишгах-и Тихран, 1334/1955.

Кай Кавус б. Искандар. Кабус-нама / Ред. Гулам-Хусайн Йусуфи. Тегеран: Бунгах-и тарджума ва нашр, 1352/1973.

Кристиансен, Артур. Первый человек, первый монарх в легендарной иранской истории (Нухустин инсан ва нохостин шахрийар) / Пер. Ахмад Тафаззули и Жала-йи Амузгар. Тегеран: Нашр-и нау, 1368/1989.

Корбен, Анри. История исламской философии (Тарих-и фалсафа-йи ислами) / Пер. Джавад Табатаба'и). Тегеран: Интишарат-и кавир, 1374/1995.

Майил Харави, Наджиб. Зеркальность (Хассиййат-и айинаги). Тегеран: Нашр-и най, 1374/1995.

Маликпур, Джамшид. Драматическая литература в Иране (Адабиййат-и намайиши дар Иран): В 2 т. Тегеран: Интишарат-и тус, 1363/1984.

Маскуб, Шахрух. Предисловие к сказанию о Рустаме и Исфандийаре (Мукаддама-йи бар Рустам ва Исфандийар). Тегеран: Ширкат-и сахами-йи китабха-йи джиби, 1369/1990.

Массе, Анри. Исследования о Са'ди (Тахкик дар бара-йи Са'ди) / Пер. Гулам-Хусайн Йусифи и Мухаммад-Хасан Махдави Ардабили. Тегеран: Интишарат-и Тус, 1364/1985.

Махджуб, Мухаммад-Джа'фар. Хорасанский стиль персидской поэзии (Сабк-и хурасани дар ши'р-и фарси). Тегеран: Интишарат-и Фирдауси, б. г.

Моль, Жюль. Предисловие к Шахнаме (Шах-нама (дибача)) / Пер. Джахангир Афкари. Тегеран: Ширкат-и сахами-йи китабха-йи джиби, 1369/1990.

Музара'и, Фахр ал-дин. Понятие «ринди» в поэзии Хафиза (Мафхум-и ринди дар ши'р-и Хафиз) / Пер. Камбиз Махмуд-зада. Тегеран: Интишарат-и кавир, 1373/1994.

- Мусахиб, Гулам-Хусайн.* Исламская энциклопедия (Да'ират ал-ма'ариф-и ислами): В 3 т. Тегеран: Му'ассиса-йи китабха-йи джиби, 1365/1986.
- Мустауфи, Хамд Аллах.* Избранная история (Тарих-и гузида) / Ред. 'Абд ал-Хусайн Нава'и. Тегеран: Амир Кабир, 1339/1950.
- Му'тамин, Зайн ал-'Абидин.* Развитие персидской поэзии (Тахаввул-и ши'р-и фарси). Тегеран: Китабхана-йи тахури, 1371/1992.
- Мутаххари, Муртаза.* Знакомство с исламскими науками (Ашинайи ба 'улум-и ислами). Тегеран: Интишарат-и садра, б. г.
- Мутаххари, Муртаза.* Рифмованный комментарий (Шарх-и манзума): В 2 т. Тегеран: Интишарат-и хикмат, 1361/1982.
- Насафи, 'Из ал-дин.* Совершенный человек (ал-Инсан ал-камил) / Ред. Мари-Жан Муле. Б. м., б. г.
- Насир-и Хусрау, Абу Му'ин.* Сафар-нама / Ред. Мухаммад Дабир Сийаки. Тегеран: Интишарат-и зуввар, 1368/1989.
- Наср Аллах Мунши, Абу ал-Ма'али.* Калила и Димна (Калила ва Димна) / Ред. Муджабба Минави. Тегеран: Амир Кабир, 1372/1993.
- Наср, саййид Хусайн.* Три исламских философа (Са хахим-и мусалман) / Пер. Ахмад Арам. Тегеран: Ширкат-и сахами-йи китабха-йи джиби, 1371/1992.
- Насри, 'Абд Аллах.* Образ совершенного человека (Сима-йи инсан-и камил). Тегеран: Интишарат-и данишгах-и 'аллама Табатаба'и, 1372/1993.
- Натил Ханлари, Парвиз.* История персидского языка (Тарих-и забан-и фарси): В 4 т. Тегеран: Бунйад-и фарханг-и Иран, 1375/1996.
- Нафиси, Са'ид и Брагинский.* Диван Рудаки (Диван-и Рудаки). Тегеран: Интишарат-и нигах, 1373/1994.
- Нафиси, Са'ид.* Истоки суфизма в Иране (Сарчишма-йи тасаввуф дар Иран). Тегеран: Китабфуруши-йи фуруги, б. г.
- Нафиси, Са'ид.* История поэзии и прозы в Иране (Тарих-и назм ва наср-и фарси): В 2 т. Тегеран: Китабфуруши-йи фуруги, 1344/1965.
- Низами 'Арузи Самарканди, Ахмад б. 'Умар б. 'Али.* Четыре беседы (Чахар макала) / Ред. 'аллама Мухаммад Казвини. Тегеран: Нашр-и джам, 1372/1993.
- Николсон, Р. А.* Комментарий к Маснави (Тафсир-и Маснави) / Пер. Аванис Аванисийан. Тегеран: Нашр-и най, 1366/1987.
- Пурнамдарийан, Таки.* Встреча с Симургом (Дидар ба Симург). Тегеран: Марказ-и муталаат ва пажухишгах-и 'улум-и инсани, 1375/1996.
- Пурнамдарийан, Таки.* Рассказы о пророках в диване Шамса (Дастан-и пайамбаран дар куллийят-и Шамс). Тегеран: Му'ассиса-йи муталаат ва тахикат-и фарханги, 1364/1985.
- Пурхалики Чатруди, Махдуд.* Словарь рассказов о пророках в Маснави (Фарханг-и киссаха-йи пайамбаран дар маснави). Мешхед: Астан-и кудс-и разави, 1374/1995.
- Рази, Наджм ал-дин.* Мирсад ал-'ибад / Ред. д-р Мухаммад Амин Рийахи. Тегеран: Интишарат-и инкилаб-и ислами, 1372/1993.
- Размджу, Хусайн.* Литературные жанры (Анва'-и адаби). Мешхед: Астан-и кудс-и разави, 1370/1991.
- Рашид, Мухаммад.* Философия от начала истории (Фалсафа аз агаз-и тарих): В 2 т. Тегеран: Китабхана-йи садр, 1365/1986.

Риза-зада-йи Шафак, Садик. История иранской литературы (Тарих-и адабийят-и Иран). Шираз: Данишгах-и Шираз, 1352/1973.

Рипка, Ян. История персидской литературы (Тарих-и адабийят-и Иран) / Пер. 'Иса Шихаби. Тегеран: Бунгах-и тарджума ва нашр-и китаб, 1354/1975.

Са'ди Ширази, шайх Муслих ал-дин. Собрание сочинений (Куллийят-и аш'ар ва асар) / Ред. Мухаммад-'Али Фуруги. Тегеран: Амир Кабир, 1367/1988.

Са'иб Табризи, Мухаммад 'Али. Диван газелей (Диван-и газалийят) / Предисл. Амири Фирузкухи. Тегеран: Анджуман-и асар-и милли, 1345/1966.

Сабзавари, хаджж мулла Хади. Поэма «Логика и мудрость» (Манзума-йи мантик ва хикмат). Тегеран: Чап-и Насири, б. г.

Сабур, Дарйуш. Горизонты персидской газели (Афак-и газал-и фарси). Тегеран: Нашр-и гуфтур, 1370/1991.

Саджжади, саййид Зийа ал-дин. Основы исламского мистицизма и суфизма (Мабани-йи 'ирфан ва тасаввуф). Тегеран: Интишарат-и симат, 1372/1993.

Садикийан, Махиндуст. Словарь языка Хафиза (Фарханг-и важжанима-йи Хафиз). Тегеран: Амир Кабир, 1366/1987.

Салиба, Джамил. Философский словарь (Фаханг-и фалсафи) / Пер. Манучихр Сани'и Дарра Биди. Тегеран: Интишарат-и хикмат, 1366/1987.

Самарканди, Даулат-шах. Жития поэтов (Тазкират ал-шу'ара) / Ред. Э. Г. Браун; Сост. Мухаммад Рамазани. Тегеран: Падида (кулала-йи хавар), 1366/1987.

Сафа, Забих Аллах. Введение в суфизм (Мукаддама бар тасаввуф). Тегеран: Гухар нашр, 1371/1992.

Сафа, Забих Аллах. История литературы в Иране (Тарих-и адабийят дар Иран): В 8 т. Тегеран: Интишарат-и Фирдауси, 1372/1993.

Сафа, Забих Аллах. Краткий очерк развития персидской поэзии и прозы (Мухтасар-и дар тарих-и тахаввул-и назм ва наср-и фарси). Тегеран: Нашр-и Кукнус, 1372/1993.

Сафа, Забих Аллах. Эпос в Иране (Хамасасарайи дар Иран). Тегеран: Амир Кабир, 1352/1973.

Сухраварди, Шихаб ал-дин Йахйа. Сборник персидских произведений (Маджму'а-йи асар-и фарси-йи шайх-и ишрак) / Сост. д-р саййид Хусайн Наср и Анри Корбен. Тегеран: Анститу-йи фарансави-йи пажухишха-йи 'илми дар Иран, 1348/1969.

Сухраварди, Шихаб ал-дин Йахйа. Философия озарения (Хикмат ал-ишрак) / Пер. саййид Джа'фар Саджжади. Тегеран: Интишарат-и данишгах-и Тихран, 1367/1988.

Таква, Шахрийар. Лексикография в Индии и Пакистане (Фархангнавиши дар Хинд ва Пакистан). Тегеран: Идара-йи кулл-и нигариш ва визарат-и фарханг, 1341/1962.

Тамимдари, Ахмад. Религиозный мистицизм и литература при Сафавидах ('Ирфан ва адаб дар 'аср-и Сафави). Тегеран: Интишарат-и хикмат, 1372/1993. Т. 2.

Тихрани, Ака Бузург. Ал-зари'а ила-тасаниф ал-ши'а: В 8 т. Тегеран: Чап-и Наджаф ва Тихран, 1369/1949.

Фаррманиш, Рахим. Жизнь и творчество 'Айн ал-Кузата (Ахвал ва асар-и 'Айн ал-Кузат). Тегеран: Интишарат-и Ибн Сина, 1338/1959.

Фаршидвард, Хусрау. О литературе и литературной критике (Дар бара-йи адабийят ва нахд-и адаби): В 2 т. Тегеран: Амир Кабир, 1363/1984.

Фахри, Маджид. История философии в исламском мире (Сайр-и фалсафа дар джахан-и ислам) / Пер. под ред. д-ра Наср Аллаха Пурджавади. Тегеран: Нашр-и данишгахи, 1372/1993.

Фирдауси, Абу ал-Касим. Шах-нама: В 4 т. Тегеран: Нашр-и катра (на основе московского издания в 9 томах под ред. Са'ида Хамидийана), 1374/1995.

Фурузанфар, Бади' ал-Заман. Источники сказаний и притч Маснави (Ма'а-хиз-и кисас ва тамсилат-и Маснави). Тегеран: Амир Кабир, 1347/1968.

Фурузанфар, Бади' ал-Заман. Хадисы Маснави (Ахадис-и Маснави). Тегеран: Амир Кабир, 1361/1982.

Фурузанфар, Бади' ал-Заман. Слово и поэты (Сухан ва суханваран). Тегеран: Интишарат-и хваразми, 1350/1971.

Халаби, 'Али-Асгар. История философии в Иране и в исламском мире (Тарих-и фалсафа дар Иран ва джахан-и ислам). Тегеран: Интишарат-и асатир, 1372/1993.

Ханлари, Парвиз. Метрика персидского стиха (Вазн-и ши'р-и фарси). Тегеран: Бунйад-и фарханг-и Иран, 1345/1966.

Хатиби, Хусайн. Искусство прозы в персидской литературе (Фанн-и наср дар адаб-и парси). Тегеран: Интишарат-и зуввар, 1366/1987.

Хатами, Ахмад. История персидской литературы в эпоху литературного Возвращения (Тарих-и адабийят-и Иран дар даура-йи базгашт-и адаби): В 2 т. Тегеран: Интишарат-и пайа, 1373/1994.

Хафиз Ширази, Шамс ал-дин Мухаммад. Поэтический диван (Диван-и аш'ар) / Ред. Мухаммад Казвини и Касим Гани. Тегеран: Нашр-и нигах, 1372/1993.

Хидайат, Риза-Кули-Хан. Собрание красноречивых (Маджма' ал-фуса-ха) / Сост. Музахир Мусаффа. Тегеран: Амир Кабир, б. г.

Хидайат, Риза-Кули-Хан. Рийаз ал-'арифин / Сост. Микр 'Али Гургани. Тегеран: Махмуди, 1344/1965.

Хидайат, Садик. Песни Хайяма (Таранаха-йи Хаййам). Тегеран: Амир Кабир, 1346/1967.

Хума'и, Джалал ал-дин. Газали-нама. Тегеран: Китабхана-йи Тихран, 1315/1936.

Хума'и, Джалал ал-дин. Искусство красноречия и литературных тропов (Фунун-и балагат ва сана'ат-и адаби). Тегеран: Нашр-и Хума, 1371/1992.

Хума'и, Джалал ал-дин. Комментарий к Маснави Маулави (Тафсир-и Маснави-йи Маулави). Тегеран: Нашр-и агах, 1360/1981.

Хусайни, Хасан. Бидил, Сипихри и индийский стиль (Бидил, Сипихри ва сабк-и хинди). Тегеран: Суруш, 1368/1989.

Шайган, Дарйуш. Анри Корбен / Пер. Бакир Пархам. Тегеран: Нашр-и фарзан, 1373/1994.

Шамиса, Сирус. Изучение стилей поэзии (Сабкшинаси-йи ши'р). Тегеран, Интишарат-и Фирдауси, 1374/1995.

Шамиса, Сирус. Литературные жанры (Анва'-и адаби). Тегеран: Интишарат-и Фирдауси, 1372/1993.

Шамиса, Сирус. Развитие газели в персидской поэзии (Сайр-и газал дар ши'р-и фарси). Тегеран: Интишарат-и Фирдауси, 1369/1990.

Шамиса, Сирус. Развитие руба'и в персидской поэзии (Сайр-и руба'и дар ши'р-и фарси). Тегеран: Интишарат-и аштийани, 1363/1984.

Шамиса, Сирус. Собрание статей по вопросам стилей (Куллиййат-и сабк-ишинаси). Тегеран: Интишарат-и Фирдауси, 1372/1993.

Шамс Лангруди, Мухаммад. Школа Возвращения (Мактаб-и базгашт). Тегеран: Чап-и синаубар, 1372/1993.

Шамс-и Кайс Рази. Свод правил поэзии 'Аджама (ал-Ма'джам фи ма'а'ир ал-аш'ар ал-'Аджам) / Ред. Сирус Шамиса. Тегеран: Интишарат-и Фирдауси, 1373/1994.

Шафи'и Кадкани, Мухаммад-Риза. Бичи суфия (Тазийанаха-йи сулук). Тегеран: Нашр-и агах, 1372/1993.

Шафи'и Кадкани, Мухаммад-Риза. Литературные образы в персидской поэзии (Сувар-и хийал дар ши'р-и фарси). Тегеран: Нашр-и агах, 1367/1988.

Шафи'и Кадкани, Мухаммад-Риза. Обнищавший алхимик (Муфлис-и кимйа-фуруш). Тегеран: Интишарат-и сухан, 1372/1993.

ал-Шахристани, Аби ал-Фатх Мухаммад б. 'Абд ал-Карим. Народы и секты (ал-Милал ва ал-нихал) / Ред. шайх Ахмад Фахми Мухаммад. Б. м., 1948.

Шахрзури, Шамс ал-дин Мухаммад. Непорочность душ и сад наслаждений (Нузхат ал-арвах ва раузат ал-афрах) / Пер. Максуд-'Али Табризи; Сост. Мухаммад-Таки Данишпажух и Мухаммад-Сарвар Мулла'и. Тегеран: Интишарат-и 'илми ва фарханги, 1365/1986.

Ши'ар, Джа'фар и Зайн ал-'Абидин Му'тамин. Избранная поэзия Са'иб Табризи (Гузида-йи аш'ар-и Са'иб Табризи). Тегеран: Интишарат-и бунйад, 1371/1992.

Ширази, Махмуд Ма'сум. Пути истин (Тара'ик ал-хака'ик): В 3 т. / Ред. Мухаммад-Джа'фар Махджуб. Тегеран: Китабфуруши-йи барани, 1345/1966.

The Encyclopaedia of Islam. Leiden, New Edition, 1983. V. II.

Affifi, A. The mystical philosophy of Ibn al-'Arabi. Cambridge, 1938.

Nicholson, R. Studies in Islamic Mysticism. Cambridge, 1921.

УКАЗАТЕЛЬ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ

- Г
‘Аджам, 53, 146, 172
Абивард (Бавард), 170
Азербайджан, 37, 38, 55, 56, 57, 58,
61, 63, 65, 143, 147, 172
Азия Восточная, 114
Азия Малая, 57, 60, 61, 63, 66, 68,
69, 184
Азия Центральная, 147
Алеппо, 19, 183
Альванд, 157
Амоль, 149
Англия, 50
Аран, 55
Афганистан, 102, 167
Афшан, 14
Багдад, 12, 27, 29, 31, 42, 53, 62, 63,
68, 151, 171, 187, 188
Бадахшан, 167
Баж, 123, 124
Балх, 61, 164, 165, 166, 171, 177,
178, 182
Басра, 42, 43, 46
Бомбей, 158
Бухара, 14, 54, 59
Васич, 11
Газни, 54, 128, 129, 147, 177, 178
Герат, 37, 63, 64, 65, 67, 128
Гилян, 31, 37, 55, 66, 69
Греция Древняя, 48, 144, 153
Гумбадан, 134
Гунабад, 67
Гурган, 14, 54
Дайлам, 55, 165
Дамаск, 12, 32, 183
Дамган, 165
Джам, 31, 37
Джорджан, 29
Европа, 117
Египет, 41, 166
Занджан, 19
Йезд, 57, 62, 192
Йемен, 56
Индия, 49, 55, 58, 60, 61, 62, 63, 66,
67, 68, 69, 70, 94, 97, 98, 99, 117,
129, 143, 166, 174, 188, 192, 195,
199, 200
Индостан, 55, 60, 66
Ирак, 38, 57, 62, 88, 89, 173, 176
Иран, 5, 6, 10, 11, 14, 30, 35, 36, 38,
39, 41, 44, 46, 49, 54, 55, 56, 58,
59, 60, 62, 64, 66, 68, 70, 71, 72,
73, 75, 78, 79, 81, 89, 98, 99, 102,
122, 123, 131, 135, 136, 138, 143,
144, 147, 154, 155, 159, 161, 173,
182, 196, 204, 205, 207, 208, 209,
210, 211
Исфахан, 14, 17, 19, 38, 45, 58, 60,
67, 68, 69, 71, 72, 97, 151, 191
Йумган, 167
Кабул, 140
Казвин, 14, 37
Казерун, 191
Кашгар, 56, 188
Кашмир, 63
Кербела, 80, 163, 208, 209
Керман, 57, 63, 72
Китай, 147
Конья, 32, 60, 63, 93, 182, 183, 184
Кум, 45
Куфа, 42
Ларанда, 183

- Лахор, 168, 169
 Ливан, 188
 Лондон, 158
 Лурестан, 57, 156
 Мавераннахр, 63, 78, 171
 Мазандаран, 66, 75, 122, 128, 135
 Мараге, 19
 Марадж, 169
 Марокко, 32
 Махана, 149, 170
 Мекка, 32, 46, 173, 177, 188
 Мерв, 148, 166, 178, 211
 Монголия, 114
 Мурсия, 32
 Най, 169, 170
 Намиг, 31
 Нахичевань, 143
 Нехаванд, 27
 Нишапур, 54, 59, 124, 128, 149, 151, 171, 178, 183
 Оман, 56
 Ормуз, 192
 Отрар, 59
 Палестина, 26
 Панджруд, 161
 Париж, 158
 Рамалла, 26
 Рей, 13, 54, 156, 173
 Рудак, 161
 Руиндиж, 134
 Рум (Византия), 56, 136, 188
 Самарканд, 54, 161, 172
 Сараб, 37
 Семнеган, 122
 Серахс, 148, 178
 Синд, 166
 Сирия, 19, 57, 184, 188
 Систан, 53, 54, 143, 163, 164
 Сухравард, 19
 Табаран, 123, 124, 129
 Табарестан, 165
 Таджикистан, 102, 161
 Таиф, 56
 Тебриз, 37, 61, 63, 66, 173, 188
 Тегеран, 15, 69, 72, 74, 156, 158, 166
 Туран, 122, 135, 143
 Туркестан, 57, 147, 166
 Туркмения, 170
 Турция, 68
 Тус, 29, 92, 123, 124, 126, 128, 129
 Фараб, 11
 Фарс, 28, 57, 60, 62, 63, 65
 Фес, 32
 Феса, 31
 Хаваран, 170
 Хамаваран, 135
 Хамадан, 12, 14, 16, 59, 60, 156, 157, 168
 Харджирдджам, 39
 Хиджаз, 188
 Хорасан, 23, 26, 31, 37, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 67, 71, 78, 90, 110, 126, 127, 143, 147, 149, 151, 161, 163, 164, 167, 172, 173, 176, 177, 178, 206, 211
 Хоррамабад, 157
 Чаландар (Джалахандар), 169
 Шабестар, 38
 Шираз, 31, 45, 60, 63, 71, 187, 188, 191, 192
 Ширван, 55, 172
 и
 (ал-) Харави, Муваффах б. 'Али, Абу Мансур, 107, 142
 (ал-)Бундари ал-Исфাহани, 123, 124, 131, 156
 (ал-)Са'ди (ал-)Ширази, Мушриф ал-дин (Шараф ал-дин) Муслих б. 'Абд Аллах б. Мушриф Абу Мухаммад, 8, 31, 50, 60, 61, 63, 65, 81, 87, 90, 91, 92, 94, 95, 102, 112, 114, 115, 117, 152, 161, 164, 171, 175, 180, 187, 188, 189, 190, 191, 193, 194, 195, 196, 198, 201, 202, 203, 206, 213
 'Аббас II Сафави, шах, 45, 69
 'Аббас Сафави, шах, 70
 'Аббасиды, 10, 11, 53
 'Абд ал-Кахир б. 'Абд Аллах б. Сухраварди, 30
 'Абд ал-Раззак, амир, 128
 'Абд ал-Расули, 'Али, 173
 'Абди Биг, 207
 'Адвийа, Раби'а, 27
 'Аййаз, Фазил, 27

- ‘Аййази, 56
 ‘Аййари, Абу Мухаммад, имам, 148
 ‘Аййуки, 55
 ‘Айн ал-Кузат Хамадани, 30, 31, 37, 148
 ‘Ала ал-дин Кай-Кубад Салджуки, 182
 ‘Алави, Бузург, 50
 ‘Али Афанди, 132
 ‘Али б. Кашани Хилли, 38
 ‘Али б. Хусайн, имам, 37
 ‘Али, имам, 40, 163, 166, 167, 208
 ‘Аллами, Абу ал-Фазл, 117
 ‘Ам‘ак, 57, 170
 ‘Амр б. ‘Убайд, 42
 ‘Асджади, 55, 123
 ‘Аттар Нишабури, Фарид ал-дин, 17, 25, 30, 32, 50, 58, 59, 90, 91, 93, 94, 95, 110, 121, 147, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 198, 199, 212, 213
 ‘Ауфи, Мухаммад, 53, 114, 124, 127, 161, 165, 168, 177
 ‘Илм ал-Худа, Муртаза, 40
 ‘Ираки, Фахр ал-дин Ибрахим, 35, 37, 38, 61, 94, 179, 183, 191, 199, 201
 ‘Исами, 64
 ‘Исма‘ил Сафави, шах, 66, 70
 ‘Исма‘ил, ‘исма‘илитский имам, 41
 ‘Исма‘или, Абу Наср, имам, 29
 ‘Ишки, 196
 ‘Унсури, Абу ал-Касим Хасан б. Ахмад, 55, 81, 83, 123, 164, 165, 175, 178
 ‘Урфи Ширази, 67, 174, 200
 ‘Усманы, 66
 Абру, Хафиз, 65, 116
 Абу ‘Али Сина. См. Ибн Сина
 Абу ал-‘Атахийа, 85
 Абу ал-Фазл Хасан, шайх, 148, 149
 Абу Бишр Мата, 208
 Абу Дулаф, 126
 Абу Са‘ид. См. Фазл Аллах б. Аби ал-Хайр
 Абу Сулайман. См. Саджистани
 Абу Талиб(а) Калим, 68
 Абу Хафс Сухраварди. См. Шихаб ал-дин Сухраварди
 Абхари, Асир ал-дин, 17
 Авиценна. См. Ибн Сина
 Авранди-шах, 133
 Адам, 32, 33
 Адлер, 51
 Адхам, Ибрахим, 27
 Азари, шайх, 194
 Азраки, 56, 57
 Айат Аллахи, Хабиб Аллах, д-р, 6
 Ака-Мухаммад-хан Каджар, 71, 72
 Акашани, Насаф, 67
 Акбар Манучихр Ширван-хан, хакан, 173
 Акбар Тимури, шах, 49
 Акбари, М., 8
 Акбар-шах, 117
 Акван-див, 125
 ал-Балхи, Абу ‘Али Мухаммад б. Ахмад, 126
 Ал-и Ахмад, Джалал, 50, 51
 ал-Кинди, 11
 Аллах Варди-хан, 45
 Алп-Арслан Салджуки, 56
 ал-Хаййами, ‘Умар б. Ибрахим, Абу ал-Фатх, хаким, хваджа, худжжат ал-хакк, имам, 17, 56, 151, 152, 153, 154, 158, 170
 ал-Хамави(йа), Са‘д ал-дин, 37, 40
 ал-Хизри, Абу ‘Абд Аллах, 148
 Амири Фирузкухи, 196, 197
 Амули, Абу ал-‘Аббас Кассаб, 148, 149, 150
 Амули, Хайдар, Суфи, саййид, 38, 40, 70
 Амули, Шамс ал-дин Махмуд, 63
 Анвари, Мухаммад (Аухад ал-дин, Фарид ал-дин) б. ‘Али, 57, 86, 87, 88, 92, 170, 171, 172, 174, 176, 180, 181, 189, 202, 205
 Анджу, Джамал ал-дин, 70
 Ансари, ‘Абд Аллах, хваджа, пир-и Харат, 28, 110, 112, 114, 115, 148
 Арагон, Луи, 50
 Арбори, Артур, 154
 Ардабили, Сафи ал-дин Исхак, шайх, 37, 66

- Арджасб, 127, 133, 134
 Аристотель, 11, 12, 13, 15, 35, 47, 48, 208
 Асадабади, Джамал ал-дин, саййид, 73
 Асади Туси, Абу Наср 'Али б. Ахмад б. Мансур, хахим, 55, 83, 120, 123, 129, 142, 143, 144
 Асрат, 143
 Астарабади, Махди, мирза, 71
 Ат'има, Бусхак, 63
 Аташи, Манучихр, 76
 Аткинсон, 132
 Аулийа, Низам ал-дин, шайх, 64
 Аумани, Асир ал-дин, 60, 174
 Афлаки, 184
 Афрасийаб, 121, 125, 129, 136
 Афшары, 70, 73, 196
 Ахаван Салис, Махди, 76, 104
 Ахвази, Бахтийари, 54
 Ахемениды, 126
 Ахли Туршизи, 67
 Ахли Ширази, 67
 Ахмад б. Фарси, 112
 Ахмад Джам, шайх, Жинда Пил, 31, 148
 Ахриман, 121, 126, 170
 Ахсикати, Асир ал-дин, 58
 Ахунд-зада (Ахундов), Фатх 'Али, мирза, 117, 210
 Ахурамазда, 121
 Аш'ари, Абу ал-Хасан 'Али б. 'Исма'ил, 43
 Аштийани, Икбал, 151
 Баба Рукн ал-дин Ширази, 33
 Баба Тахир Хамадани, 54, 83, 156, 157, 158
 Баба Фагани, 65, 98, 195, 201
 Бабадай, Искандар, 159
 Бабу Бу ал-Хайр, 148
 Бабуриды, 60, 66
 Багдади, Баха ал-дин, 113
 Багдади, Джунайид, саййид ал-та'ифа, 27
 Багдади, Маджд ал-дин, ученик Наджм ал-дина Кубра, 37, 148
 Бадахшани, Амир, 65
 Бадгиси, Ханзала, 53
 Базил, Мухаммад Рафи'-хан, 208
 Байазид. См. Бистами, Байазид
 Байзави, кази, 113, 191
 Байкара, Хусайн, султан, 64
 Байрон, 169
 Байхаки, Абу ал-Фазл, 108, 109, 110, 113
 Байхаки, Захир ал-дин Абу ал-Хасан 'Али б. Зайди, 17
 Баклани, Абу Бакр, 43
 Бакли Ширази, Шаттах Рузбихани, шайх, 31, 148
 Бал'ами, Абу ал-Фазл, вазир, 162
 Бал'амиды, 54
 Балхи, Абу ал-Му'аййид, 106, 123, 126, 143
 Балхи, Абу Зайд, ученик ал-Кинди, 11
 Балхи, Абу Ма'шар, ученик ал-Кинди, 11
 Балхи, Абу Шукур, 80, 161, 205
 Балхи, Ибн Хисам, математик, 17
 Балхи, Хамид ал-дин Абу Бакр, кази, 112, 171
 Балхи, Шакик, 27
 Балхи, Шахид, 54, 79, 145, 161, 162, 176
 Баркийарук Салджуки, султан, 56
 Басри, Хасан, 27, 42
 Баха ал-дин, отец Хафиза, 191
 Баха ал-дин, султан Валад, сын Мауланы, 63
 Баха Валад, Султан ал-'Улама, шайх, 35, 182, 183
 Баха'и, шайх, 45, 68, 69, 116, 201, 203
 Бахар, Малик ал-Шу'ара, 104, 155, 200, 202, 203, 204, 207
 Бахар, Мухаммад-Таки, 52, 76, 77, 78, 108, 110, 111, 116, 210
 Бахарзи, Сайф ал-дин, 56, 148
 Бахман, Нур ал-а'зам, Нур ал-акраб, ангел, 21
 Бахманйар, Абу ал-Хасан, 17, 150
 Бахрам Газнави, шах, 57, 59
 Бахрам Гур, 53, 88
 Бахрами Сарахси, 55
 Бахтийари, Пажман, 197

- Башар б. Му'тамир, 42
 Башар Йасин, Абу ал-Касим, 54, 148
 Бидгули, Азар, 72, 102, 116
 Бидил Дихливи, 'Абд ал-Кадир, 70, 99, 102, 196
 Бижан, 125
 Билкани, Муджир, 58, 88
 Бируни, Абу Райхан, 11, 17, 107
 Бистами, Байазид, 27, 149, 186
 Бистами, Фуруги, 72, 102, 196
 Бихбахани, Симин, 197
 Браун, Эдвард, 7, 142, 210
 Бу Наср. См. Мишкан
 Бу Са'ид. См. Фазл Аллах б. Аби ал-Хайр
 Будда, 27
 Буиды, 54, 126, 156
 Бундар Рази, Камал ал-дин, хваджа, 54, 156
 Бухар(а)и, Насир, 191
 Бухар(а')и, Насир, 94
 Бухара'и, Абу ал-Му'аййид, 161
 Бухари, 'Арузи, 65
 Бухари, 'Исма'т, 65
 Вальцер, Р., 11
 Варавини, Са'д ал-дин, 60, 114
 Васил б. 'Ата, 42
 Ватват, Рашид ал-дин, 57, 113
 Вахиди Куми, 69
 Вахши Бафки, 65, 67, 69, 97, 98, 195, 200, 201
 Висал Ширази, 72, 200, 208
 Газа'ири, 55
 Газали. См. Газали Туси
 Газали Машхади, 67, 207
 Газали Туси, Мухаммад б. Мухаммад, Абу Хамид, худжжат ал-ислам, имам, 18, 26, 28, 29, 30, 38, 44, 110, 148, 151
 Газали, Ахмад, брат Газали Туси, 30, 148
 Газнави, Хасан, саййид, 57, 58, 84, 201
 Газнавиды, 8, 55, 57, 59, 76, 77, 108, 120, 128, 143, 163, 164, 165, 166, 168, 169, 176, 177
 Ганджави, Абу ал-'Ала, 173
 Гардизи, 107
 Гармсири, 'Али Асгар, 210
 Гаухар-хатун, жена Мауланы, 183
 Гив, 135
 Гийас ал-дин, Мухаммад, 70
 Гийас ал-дин, султан, 192
 Гилаки, Шараф-шах 'Ариф, 158
 Гилани, 'Абд ал-Кадир, шайх Машрик, Гаус-и Гилани, 30, 31
 Гилани, Захид, шайх, 37
 Гиршасб, 143, 144
 Горький, М., 210
 Гударз, 135
 Гулистан, Абу ал-Хасан, 116
 Гулшири, Хушанг, 75
 Гунабади, Касим, 67, 123
 Гуразм, 134
 Гургани, Абу Салик, 53
 Гургани, Мухлиди, 54
 Гурдафарид, 121
 Гуриты, 58
 Гуштасб, 127, 132, 133, 134, 136, 137, 140
 Гюго, Виктор, 50
 Дабир Сийаки, Мухаммад, д-р, 164, 166
 Давани, Джалал ал-дин, 17, 22
 Дайлам, 'Али, 126
 Дайлами Казвини, 54
 Дайлами, Маджд ал-Даула, 156
 Дайлами, Му'изз ал-Даула, 208
 Дакани, Джамал ал-дин, 58
 Дакани, Шах Тахир Хусайн, 67
 Дакики Туси (Самарканди, Балхи), Абу Мансур Мухаммад б. Ахмад, 54, 80, 125, 127, 128, 164
 Даккак Нишабури, Абу 'Али, шайх Наухагар, 28
 Дарашукух, Мухаммад, 50
 Дарвин, 50
 Дастгарди, Вахид, 158
 Даулатабади, Парвин, 197
 Даулат-шах. См. Самарканди, Даулат-шах
 Даштаки, Садр ал-дин, 17
 Даштигани, Фа'из, 159
 Демокрит, 48, 154
 Джаба'и, Абу 'Али, 43

- Джабали, 57
 Джала'ириды, 62, 174, 192
 Джалал ал-дин Малик-шах
 Салджуки, султан, 56, 152
 Джалал ал-дин Мухаммад. См.
 Маулана
 Джалал ал-дин Мухаммад Балхи.
 См. Маулана
 Джалал ал-дин, Хваразмшах, 59
 Джем, 126
 Джамал-зада, Мухаммад 'Али, 50,
 74, 117, 118
 Джамали, Пир, 65
 Джамасб, 132, 134
 Джами, Нур ал-дин 'Абд ал-Рахман,
 25, 32, 35, 39, 65, 115, 161, 162,
 194, 195, 199, 200, 201, 202, 206
 Джамшид, 122, 143
 Джили, Мажд ал-дин, 19
 Джирфадкани, Абу Шараф, 59, 60
 Джувайни, 'Атамалик, имам ал-
 харамайн, 29, 60, 113, 114, 115,
 116, 165, 175
 Джувайни, Му'ин ал-дин Ави, 63
 Джувайни, Шамс ал-дин, 188
 Джузджани, Абу 'Убайд, ученик
 Ибн Сины, 17
 Джундуки, Йагма, 72, 196
 Джурджани, Мир Шариф, 63
 Дибаджи Самарканди, 55
 Див-и сафид, 135
 Дида, 'Ала ал-дин, 53
 Дитериси, Ф., 11
 Дихаки, 65
 Дихливи, Амир Хусрау, 61, 94, 174,
 191, 199, 206
 Дихливи, Хасан, 61, 94, 191
 Диххуда, 'Али Акбар, 73, 117, 207
 Дурудийан, Вали Аллах, 197
 Дюпрун, Анкель, 50
 Дюсасси, Сильвестр, 50
 Еврипид, 130
 Жуковский, 132, 154, 170
 Зайнаби 'Алави, 55
 Закани, 'Убайд, 63, 116, 212
 Зал, 122, 126, 133, 211
 Замани Йазди, мулла, 67
 Замахшари, 191
 Замири Исфাহани, 65
 Занды, 71, 72
 Заркуб, Салах ал-дин, 184
 Зартушт, 126, 127, 135
 Заузани, 'Имад, 56
 Заузани, Адиб, 56
 Захир ал-дин Аййуби, сын Салах
 ал-дина Аййуби, 19
 Захир, Абу 'Али, 148
 Зийарины, 54
 Зири Фарси, Тадж ал-дин, 58
 Зулайха, 210
 Зухури Туршизи, 70
 И'тисами, Парвин, 75, 104, 202
 Йа'куб б. Лайс Саффари, 53
 Йаздан, 126
 Йазди, Шараф ал-дин 'Али, 65, 115
 Йазди, Фаррухи, 75, 196, 202, 207
 Йасами, Рашид, 104, 156
 Ибн Аби Асиб'а, 17
 Ибн ал-'Адим, Камал ал-дин, 183
 Ибн ал-Джаузи, 30, 188
 Ибн ал-Джаузи, Джамал ал-дин
 'Абд ал-Рахман, Абу ал-Фарадж,
 правнук Ибн ал-Джаузи, 188
 Ибн Зила, ученик Ибн Сины, 17
 Ибн Йамин. См. Фарйумади
 Ибн Исфандийар Катиб, 59, 60
 Ибн Камуна, 22
 Ибн Куфти, 17
 Ибн Малик, 204
 Ибн Рушд, 48, 208
 Ибн Сина, Абу 'Али Хусайн б.
 'Абд Аллах, 11, 12, 13, 14, 15, 16,
 17, 18, 22, 28, 38, 44, 48, 49, 93,
 107, 149, 151, 153, 154, 171, 208,
 212
 Ибн Фариз. См. Мисри, Ибн Фариз
 Ибн Фундук, 59
 Ибн Хатиб, 64
 Ибн Шахрашуб, 40
 Ибрахим Газнави, султан, 168
 Ибтихадж, Хушанг, 197
 Илкани, Ахмад б. шайх Увайс, 192
 Имами Харави, 191
 Инджу, Абу Исхак, шах, шайх, 192,
 193
 Инджуиды, 192

- Ионеско, 210
 Ирадж Мирза, 75, 202
 Искандар, 88, 126, 192, 212
 Искафи, Абу Ханифа, 55
 Исфандийар, 121, 122, 126, 130, 132, 133, 137, 138, 140, 141, 160, 212
 Исфарайни, Абу Хамид, 43
 Исфарайни, Фазл б. Ахмад, Абу ал-‘Аббас, 128
 Исфаранг, Сайф ал-дин, 61
 Исфахани, Джамал ал-дин ‘Абд ал-Раззак, 58, 60, 86, 200, 205
 Исфахани, Камал ал-дин, 60, 174
 Исфахани, Маджмар, 72, 102, 196
 Исфахани, Муштак, 71, 72, 204
 Исфахани, Нишат, 71, 102
 Исфахани, Сахаб, 72
 Исфахани, Табиб, 196
 Исфахани, Хабиб, мирза, 117
 Исфахани, Хатиф, 71, 201
 Исфахани, Шараф ал-дин ‘Абд ал-Му’мин, 58
 Йусуф, 210
 Йуханна б. ‘Илан, 12
 Ихса’и, Ахмад, шайх, 23, 41
 Ка’ани, 72, 102, 103, 115, 202, 203
 Ка’им Макам. См. Фарахани, Ка’им Макам
 Кабус б. Вушмгир, Шамс ал-Ма’али, 54
 Кава, 126
 Кавам ал-дин Мухаммад Сахиб ‘Аййар, хаджжи, 192
 Кавам ал-дин Хасан, хаджжи, 192
 Кавами Рази, Бадр ал-дин, 58
 Каджары, 72, 73, 104, 115, 117, 208, 209
 Каза’и Харави, Маулана, 206
 Казвини, ‘Ариф, 75, 103, 196
 Казвини, Вахид, 116
 Казвини, Закарийа б. Ахмад б. Махмуд, 123, 124
 Казвини, проф., 194
 Казируни, Амин, 63
 Казируни, Баха ал-дин, 65
 Кай-Кавус, 126, 135, 136, 138
 Кай-Кубад, 133, 137
 Кай-Пашин, 133
 Кайсари, Давуд, 33
 Кай-Хусрау, 125, 133, 136
 Калим. См. Кашани, Калим
 Камал Худжанди. См. Худжанди, Камал ал-дин
 Кани’и Туси, Ахмад, 61
 Кариб, Йахйа, 173
 Карим-хан Занд, 71, 72
 Кархи, Ма’руф, 27
 Касим Анвар. См. Шах Касим Анвар
 Касимгани, д-р, 194
 Катиб, Ахмад Хасан, 128
 Катиби Туршизи, 65, 194, 208
 Катран Табризи, 55, 83, 200, 203
 Каусари Хамадани, 69
 Кафи ал-дин ‘Умар б. ‘Усман, дядя Хакани, 172
 Каффал, Абу Бакр, 148
 Кашани Натанзи, ‘Изз ал-дин Махмуд б. ‘Али, 30
 Кашани, ‘Абд ал-Раззак, 33
 Кашани, Афзал ал-дин (Баба Афзал), 17
 Кашани, Калим, 69, 98, 99, 100, 174, 195, 196
 Кашани, Мутакаллим, 64
 Кашани, Мухташам, 67, 99, 174, 208
 Кашани, Мушфик, 74
 Кашани, Сармад, 70
 Кашифи Сабзавари, Хусайн Ва’из, мулла, 65, 209
 Кашмири, Гани, 70, 100
 Кийани, Кийануш, д-р, 6
 Кийаниды, 126
 Кийумарс, 126
 Кирмани, Ака-хан, мирза, 117, 209
 Кирмани, Ауход ал-дин, 32, 38, 148
 Кирмани, Ни‘мат Аллах, Шах Вали, 63
 Кирмани, Хамид, 14
 Киса’и Марвази, Маджд ал-дин Абу ал-Хасан (Абу Исхак), хахим, 44, 54, 80, 84, 163, 167, 205
 Корбен, Анри, 19, 40
 Краус, Пауль, 19

- Кубра, Наджм ал-дин, шайх, шайх
Валитараш, Таммат ал-Кубра, 32,
37, 40, 148
Кулайни, Йа'куб, 40
Куми, Абу Джа'фар, 40
Куми, Ибн Бабуя, 40
Куми, Малик, 206
Куми, Мас'уд, 65
Кунави, Садр ал-дин, 22, 33, 35, 37,
38, 183
Кутайба, Хусайн (Хуййа), 126
Лабиби, 55
Лазар, Жильбер, 147
Лайли, 191
Лами'и Гургани, 56, 84
Лаукари, 56
Лафонтен, 50
Лахиджи, 'Абд ал-Раззак, 22
Лахури, Икбал, 100
Лахути, 196
Левсипп, 48
Лейтен, 209
Лухрасб, 132, 133, 134, 136
Ма'ани, Ахмад Гулчин, 197
Ма'суми, Абу 'Абд Аллах, ученик
Ибн Сины, 17
Ма'мун, халиф, 53
Магриби Табризи, Мухаммад, 158,
194
Магриби, Шамс, 63
Мадж, чтец Рудаки, 162
Маджлиси, 'аллама, 41, 116
Маджнун, 191
Майбуди, Абу ал-Фазл, 148
Макки, Абу Талиб, 28
Мактаби Ширази, 65
Малик ал-дин Аййуби, сын Салах
ал-дина Аййуби, 19
Малик-шах. См. Джалал ал-дин
Малик-шах Салджуки, султан
Малкум-хан, мирза, 209, 210
Маллах, Хусайн 'Али, 210
Манижа, 125
Мансур, шах, 192
Манучихри Дамгани, Ахмад б.
Каус б. Ахмад, Абу ал-Наджм, 55,
82, 103, 147, 160, 165, 166, 172,
203
Манучихри, 'Аббас, д-р, 6
Мар'аши Мазандарани, Мир Кавам
ал-дин 'Абд Аллах, 37
Марага'и, Аухади, 94, 191, 206
Марага'и, Зайн ал-'Абидин,
хаджи, 117
Мараги, Рукн ал-дин, 63
Марвази, Абу ал-'Аббас, 53
Маркс, Карл, 50
Мас'уд Газнави, султан, 165
Мас'уд-и Са'д. См. Салман
Маулави. См. Маулана
Маулана, Джадал ал-дин б. Султан
ал-'Улама Баха ал-дин
Мухаммад б. Хусайн б. Ахмад
Хатиби Бакри Балхи (Руми), 8,
20, 26, 32, 35, 36, 44, 50, 59, 60,
61, 69, 90, 92, 93, 94, 95, 101, 102,
147, 179, 182, 183, 184, 185, 186,
187, 191, 193, 196, 198, 199, 203,
206, 210, 212
Мах Пир, 211
Махдави, Йахйа, д-р, 15
Махджуб, Мухаммад-Джа'фар, д-р,
78
Махди-хан, мирза, 116, 117
Махмуд Варрак. См. Харави,
Махмуд Варрак
Махмуд Газнави, султан, 55, 81,
124, 128, 129, 148, 160, 165
Махмуд Дакани, султан, 192
Махмуд Шабистари, шайх. См.
Шабистари, Са'д ал-дин Махмуд
б. Амин ал-дин б. Йахйа, шайх
Машрики, Фируз, 53, 145
Машхади, Касим, 69
Метерлинк, 210
Мильтон, 120
Минуви, Муджтаба, 168
Мир Дамад, Саййид Дамад,
му'аллим-и салис, 22, 40, 45
Мир Кирмани, 63
Мир Финдириски, 45
Мир Хайдар. См. Амули, Хайдар,
Суфи, саййид
Мир Хванд, 65, 116
Мир-зада 'Ишки, 75, 103
Миркур, Ибрахим, 11

- Мисри, Зу ал-нун, 28
 Мисри, Ибн Фариз, 32, 35, 39
 Мишкан, Бу Наср, 108
 Моголы, 8
 Моль, Жюль, 132, 144
 Монтескье, 50
 Му'аййири, Рахи, 197
 Му'амма'и, Мир Хусайн, 65
 Му'арри, Абу ал-'Ала, 154
 Му'иззи, амир, 57, 84, 128, 147, 170
 Му'тазид, халиф, 11
 Мубариз ал-дин Мухаммад, падишах, 193
 Музаффарида, 62, 192
 Мулк, Хасан, д-р, 6
 Мулла Садра, Садр ал-дин Мухаммад б. Ибрахим б. Йахйа Ширази Кавами, Садр ал-Мута'ллихин, 10, 12, 22, 39, 41, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50
 Мунаввар, Мухаммад, 149
 Мунзави, Хусайн, 197
 Мунши, Абу ал-Ма'али Наср Аллах, 58, 59, 111, 113
 Муради, 162
 Муриди, Сийавуш, д-р, 6
 Муса б. Джа'фар, имам, 27, 41
 Мусави, Мухаммад Садик, 71
 Мусили, Шараф ал-дин, 183
 Мустауфи, Хамд Аллах, 60, 113, 121, 123, 124, 156
 Муфид, шайх, 40
 Мухаккик, Махди, д-р, 168
 Мухаммад б. Васиф, 53, 54
 Мухаммад Газали. См. Газали Туси
 Мухаммад Закарийа Рази. См. Рази, Абу Бакр Мухаммад б. Закарийа Мухаммад Хашим-шах, 'Абд Аллах, амир, 206
 Мухаммад, пророк, 32, 34
 Мухаммад, сын 'исма'илитского имама 'Исма'ила, 41
 Мухасиб, Харис, 27
 Мухсинийан-Рад, Махди, д-р, 6
 Мухтари, 57, 170
 На'мани, Са'ид, худжжат ал-ислам, 6
 Нава'и, 'Али Шир (*Алишер Навои*), 64
 Навваб Асаф-хан, 69
 Наджм Дайа. См. Рази, Наджм ал-дин
 Надир. См. Надир-шах Афшар
 Надирпур, Надир, 197
 Надир-шах Афшар, 70, 71, 116, 117
 Назири Нишабури, 65, 67
 Накшбанд, Баха ал-дин, хваджа, 63, 64
 Нами, Садик, мирза, 116
 Нариман, 143
 Насави, Мухаммад, 114
 Насир ал-дин Каджар, шах, 209
 Насир Туси. См. Туси, Насир ал-дин
 Насир-и Хусрау, Абу Му'ин Насир б. Хусрау б. Харис, 17, 41, 44, 56, 80, 83, 84, 107, 109, 163, 166, 167, 168, 202, 205
 Наср ал-дин (*Насреддин*), мулла, 212
 Наср б. Ахмад Самани, амир, 54
 Наф'и Руми, 69
 Нафиси, Са'ид, проф., 15, 57, 163
 Нахджавани, Хинду-шах, 63
 Нахшаби, Зийа ал-дин, 63
 Низам ал-Мулк, хваджа, 29, 56, 109, 152
 Низами 'Арузи Самарканди, 59, 111, 123, 124, 126, 128, 130
 Низами Ганджави, 8, 58, 61, 65, 67, 68, 87, 88, 93, 95, 122, 199, 200, 205, 206, 211, 213
 Низари Кахистани, 61
 Нима Йушидж, 51, 75, 104
 Нишабури, Абу ал-Футух, 59
 Нишабури, Лутф Аллах, 64
 Нишабури, Мухаммад Сурх, 14
 Нишат, 'Абд ал-Ваххаб, мирза, 72, 117
 Нольдеке, 124, 132
 Нух б. Мансур Самани, амир, 14, 54, 127
 Отто, Герман, 7
 Паизи Насави, Маджд ал-дин Мухаммад, 122

- Парса, Мухаммад, 64
Парси, Абу Наср, 169
Партави, Хаким, 69
Пицци, 132
Платон, 12, 13, 48
Пули, 209
Пур Фаридун, 158
Пшутан, 142
Раванди, Кутб ал-дин Са'ид, 40
Разави, Мударрис, проф., 178
Рази 'Али б. Тавус, саййид, 40
Рази Исфакхани, 67
Рази, Абу ал-Футух, 113
Рази, Абу Бакр Мухаммад б. Закарийа, 13, 14, 154
Рази, Амин Ахмад, 67
Рази, Диххуда Абу ал-Ма'али, 58
Рази, Кутб ал-дин, 17
Рази, Мантики, 54
Рази, Наджм ал-дин, шайх, Наджм Да'а, 37, 114, 148, 183
Рази, Фахр ал-дин, 18
Рази, Фахр, имам, 113, 182
Рази, Шамс-и Кайс, 53, 59, 114, 146, 155, 156
Рази, Шариф, саййид, 40
Расули, Ахмад, 8
Раушан, Мухаммад, 173
Рахш, 135
Рашид ал-дин Фазл Аллах, хваджа, 60, 113, 151
Рашид, сын Хакани, 173
Рашиди Самарканди, 162
Риза, шиитский имам, 27
Риза-шах Пахлави, 74
Рипка, Ян, 7
Риттер, 19
Розенталь, Ф., 11
Рудаба, 211
Рудаки Самарканди, Абу 'Абд Аллах Джа'фар б. Мухаммад, 54, 79, 81, 83, 147, 161, 162, 163, 175, 176, 202, 205
Рудбари, Абу 'Абд Аллах, 28
Рудбари, Абу 'Али, 28
Руинтан. См. Исфандийар
Румлу, Хасан-бик, 67
Руни, Абу ал-Фарадж, 55, 86, 87
Руссо, Жан-Жак, 50, 209
Рустам, 120, 121, 122, 123, 125, 126, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 143, 144, 160, 211, 212
Рюкерт, Фридрих, 132
Са'д б. 'Али Аби Бакр б. Са'д б. Занги, 188
Са'д б. Занги, Ата-бак, 187, 188
Са'иб Табризи, Малик ал-шу'ара, 8, 69, 70, 98, 99, 100, 101, 102, 174, 195, 196, 197
Саба, Махмуд-хан Малик ал-Шу'ара, 72, 102
Саба, Фатх 'Али-хан, 72, 121, 123
Сабахи Бидгули, 72
Саббах, Хасан, 151
Сабзавари, Мулла Хади, хаджжи, 23, 46, 49
Сабир, Адиб, 84, 170
Сабухи, Шатир 'Аббас, 72
Саваджи, Салман, 63, 65, 94, 174, 191
Сагзи, Абу ал-Фарадж, 164, 165
Сагзи, Абу Йа'куб, 107
Сагзи, Сирадж ал-дин, саййид, 62, 64
Садат, Мухаммад-'Али, 6
Саджаси, Рукн ал-дин, шайх, 183
Саджжади, Зийа ал-дин, саййид, 173
Саджистани, Абу Сулайман, 11
Садик, Джа'фар, шиитский имам, 27, 41
Садр ал-дин. См. Мулла Садра
Садр ал-дин Ширази. См. Мулла Садра
Садр ал-дин, шайх, сын шайха Сафи ал-дина Ардабили, 37
Садр Джахан, 65
Садра. См. Мулла Садра
Сайф ал-Даула Газнави, 168
Сакати, Сарри, 27
Саккаки, 192
Салах ал-дин Аййуби, 19
Салгариды, 191
Саллабаф, Абу Бакр, 183
Салм, 134

- Салман, Масуд-и Са-д (Са'д ал-Даула, Са'д ал-дин, Ибн Са'д-и Салман), 55, 87, 168, 169, 170, 204
- Самак 'Аййар, 123, 212
- Саманиды, 14, 52, 53, 54, 55, 57, 76, 77, 83, 110, 126, 161, 163, 176
- Самарканди, 'Абд ар-Раззак, 116
- Самарканди, Абу ал-Касим, хахим, 106
- Самарканди, Даулат-шах, 53, 115, 124, 142, 164, 178, 188
- Самарканди, Лала, хваджа, 183
- Сана'и Газнави, Мадждуд б. Адам, Абу ал-Маджд (Маджд ал-дин Адам), хахим, 8, 30, 31, 57, 84, 85, 87, 90, 91, 93, 95, 148, 169, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 184, 193, 198, 202, 205, 206, 212
- Санджар, султан, 56, 57, 151, 170, 171
- Сарахси, Абу ал-Фазл, 28
- Сарахси, Ахмад б. Табиб, ученик ал-Кинди, 11
- Сарахси, Лукман, Лукман-и маджнун, 148
- Сарахси, Хусрау, 54
- Сарвари Кашани, Мухаммад Касим, 70
- Сартр, 50, 210
- Сасаниды, 83, 122, 155
- Саури, Суфийан, 27
- Сафа, Забих Аллах, д-р, 7, 53, 165, 168
- Сафави, Сам Мирза, 67
- Сафавиды, 22, 40, 49, 64, 65, 66, 67, 68, 70, 116, 158, 195, 206, 209, 212
- Саффарицы, 77, 163
- Сахаби, имам, 40
- Сахари Тихрани, мулла, 158
- Сахл б. 'Абд Аллах, 28
- Сельджукиды, 8, 55, 56, 57, 59, 76, 102, 108, 110, 143, 165, 166, 176, 183
- Сийавуш, 121, 125, 136
- Симнани, 'Ала ал-Даула, 40
- Симург, 22, 122
- Сипихри, Сухраб, 76, 104
- Сирадж Туси, Абу Наср, 28, 148
- Сирджани, Шихаб ал-дин, 63
- Систани, Азад Сарв, 211
- Систани, Хусайн, 159
- Софокл, 130
- Сугди, Абу Хафс Хахим б. Ахвас, 53
- Судаба, 121
- Сузани Самарканди, 57, 114, 170
- Сулайман Сафави, шах, 66
- Сулайман Чагры-бек, 166
- Сулами, 'Абд ал-Рахман, 149
- Суратгар, д-р, 104
- Суруш Исфакани, 72, 102, 103, 121
- Суфи Амули. См. Амули, Хайдар
- Суфи Куфи, Абу Хашим, 26, 27
- Суфи Мазандарани, 67, 158
- Сухраб, 121, 125, 130, 131, 132, 212
- Сухраварди, Шихаб Йахйа б. Хабаб б. Амирак ал-дин, шайх
- Ишрак, 12, 19, 20, 21, 22, 23, 30, 44, 49, 212
- Табари, Мухаммад б. Аййуб, 106, 107
- Табризи (Талыбов), 'Абд ар-Рахим Абу Талиб Наджар, 73, 117, 209
- Табризи, 'Ассар, 63
- Табризи, 'Атики, 63
- Табризи, Ака, мирза, 210
- Табризи, Мухаммад Хусайн Халаф, Бурхан, 70
- Табризи, Хумам, хваджа, 61, 191
- Табризи, Шамс ал-дин Мухаммад б. 'Али б. Маликдад, 93, 94, 183, 184, 186
- Табризи, Шариф, 69
- Табрис, Фазл, 40
- Тайбади, Абу Бакр, 64
- Таква, Наср Аллах, 168
- Талиб(а) Амули, 70, 100
- Тамимдари, Ахмад, д-р, 6
- Тарсуси, Абу Тахир, 65, 212
- Тартари, 58
- Тасхири, худжжат ал-ислам, 6
- Тахмина, 121, 211
- Тахмтан. См. Рустам
- Тилимасани, 33

- Тимур (Тамерлан), 63, 64, 66
 Тимуриды, 8, 49, 64, 65, 208
 Тирмизи, Бурхан ал-дин Мухаккик, сайид Сирдан, 183
 Тирмизи, Мунджик, 55, 58
 Тирмизи, Сабир, 57
 Тифлиси, Хубайш б. Ибрахим, 113
 Тихрани, Салим, 69
 Тогул Салджуки, 55, 56, 156
 Тур, 135, 143
 Турка, Са'ин ал-дин 'Али, 38, 40
 Тус, 135
 Туси, Мухаммад б. 'Абд ал-Раззак, Абу Мансур, 127
 Туси, Мухаммад б. Хасан, 40
 Туси, Насир ал-дин, хваджа, 17, 22, 40, 60
 Уитмен, 50
 Умиди Тихрани, 65
 Уштури, 'Али, 197
 Фазл Аллах б. Аби ал-Хайр, Бу Са'ид Махана, 26, 28, 54, 56, 59, 82, 147, 148, 149, 150, 170, 204, 213
 Файйази, Файзи, 69
 Факих, 'Имад, 63, 94, 191
 Фалаки Ширвани, 58, 88, 174
 Фараби, Абу Наср Мухаммад б. Мухаммад б. Тархан б. Узлаг, 11, 12, 13, 16, 18, 48, 54, 208
 Фаралави, 161
 Фарахани, Адиб ал-Мамалик, 103, 207
 Фарахани, Ка'им Макам, 72, 115, 117
 Фарбуд, Мухаммад Садик, д-р, 6
 Фарзад, Мас'уд, 79, 95
 Фарйаби, Захир, 85, 180
 Фаридун, 121, 126, 134, 135
 Фарйумади, Ибн Йамин, 64, 97, 202, 206
 Фаррухзад, Фуруг, 76, 104, 197
 Фаррухи Систани, Абу ал-Хасан 'Али б. Джулуг, 81, 83, 84, 123, 147, 162, 163, 164, 172, 178, 200, 201, 203
 Фарси Худжанди, 61
 Фарси, Захир ал-дин, 19
 Фархуджаста, Хушанг, д-р, 6
 Фатимиды, 167
 Фатх-'Али-шах Каджар, 72, 200
 Фатхпур, Шайда, 69
 Фахр ал-дин Ас'ад Гургани, 56, 82, 199, 211
 Фахра'и, Ибрахим, 158
 Фирдауси, Мансур б. Хасан, Абу ал-Касим, 8, 43, 44, 55, 65, 68, 79, 80, 81, 83, 92, 114, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 142, 143, 144, 171, 198, 205, 211, 212
 Фитиджеральд, 154
 Фрейд, 51
 Фузули Багдади, 67
 Фуруги, Мухаммад 'Али, 154, 189
 Фурузанфар, Бади' ал-Заман, проф., 7, 93, 124, 180, 184
 Футухи Марвази, 171
 Хавар, Кельман, 157
 Хаданк, 157
 Хаджвири, Абу ал-Хасан 'Али б. 'Усман, 28, 108, 110
 Хадиди, Джавад, 50
 Хазини, Абу ал-Фазл, астроном, 171
 Хайдар, султан, отец шаха 'Исма'ила Сафави, 66
 Хаййам. См. ал-Хаййами
 Хайрати Туни, 69
 Хакани Ширвани, Афзал ал-дин Бадил б. 'Али Наджжар, 58, 61, 65, 87, 88, 92, 172, 173, 174, 175, 176, 180, 205
 хахим Шафа'и. См. Шафа'и Исфакхани
 Халаф Бану, амир, 163
 Халиджи, Мухсин, 6
 Халифа, шайх, 37
 Халладж, Хусайн б. Мансур, 27, 28, 121, 149
 Хамадани, Абу Йусуф, шайх, 178
 Хамадани, Бади' ал-Заман, 54, 112
 Хамадани, Калим. См. Кашани, Калим
 Хамадани, Насир, 69
 Хамиди, д-р, 104

- Ханбал, Ахмад, 27, 43
Ханлари, Парвиз Натил, д-р, 78, 101, 155, 194
Харави, 'Ариф, 65
Харави, амир Хусайни Хусайн, 38
Харави, Махмуд Варрак, 53, 63, 145
Харави, Музаффар, 64
Харави, Мусаф, 156
Харави, Назим, 69
Харави, Рукн ал-дин, 64
Харави, Хасан-шах, 65
Харави, Хусам, 64
Харакани, Абу ал-Хасан, шайх, 28, 148
Хариджи, 'Аммар, 53
Харири, 112
Хатиф. См. Исфакани, Хатиф
Хатифи Харджирди, 'Абд Аллах, 123, 200
Хатуни, Абу Тахир, 58
Хафи, Башар, 27
Хафиз Ширази, Шамс ал-дин Мухаммад б. Мухаммад б. Мухаммад, 37, 50, 61, 62, 63, 65, 90, 94, 95, 96, 97, 98, 101, 102, 152, 175, 179, 180, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 202
Хафиф Ширази, Абу 'Абд Аллах, 54
хваджа Ахрар. См. Шаши
Хваджу Кирмани, 63, 94, 95, 174, 191, 199, 206
Хваразмшахи, 8, 56, 59, 76, 110
Хвафи Кахистани, 65
Хвафи, Фасих, 65
Хемингуэй, 50
Хидайат, Риза-Кули-хан, 53, 127, 143, 156, 166
Хидайат, Садик, 50, 51, 74, 117, 118, 154
Хиджази, Мухаммад, 74, 118
Хилали Джагата'и, 67
Хилли, 'аллама, 22
Хишам б. Хикам, 40
Худжанди, Камал ал-дин Мас'уд, Баба Камал, 63, 183, 194, 204
Хулагу, хан, 60
Хума'и, Джалал ал-дин, проф., 155
Хусайн, имам, 208
Хусайни Йазди, Низам, 63
Хусайни Казвини, 'Абд ал-Латиф, 67
Хусайни Чашти Дихливи, Садр ал-дин, саййид, Гисудираз, 63
Хусайни, 'Абд ал-Рашид, 70
Хусайни, Ашраф ал-дин, саййид, 103, 207
Хусрау, 88
Хучку, 209
Хушанг, падишах, 53
Чалаби, Хусам ал-дин, 184
Чарвали, 209
Чачи, Бадр ал-дин, 64
Чехов, 210
Чингисхан, 59
Чубак, Садик, 50, 117
Ша'бани, Риза, д-р, 6
Шабистари, Са'д ал-дин 'Абд ал-Карим. См. Шабистари, Са'д ал-дин Махмуд б. Амин ал-дин б. Йахйа, шайх
Шабистари, Са'д ал-дин Махмуд б. Амин ал-дин б. Йахйа, шайх, 38, 61, 123, 206
Шайбани, Фатх Аллах-хан, 72, 102
Ибн 'Араби, Мухаммад б. Ахмад б. Ахмад 'Абд Аллах Шайх ал-дин Абу Бакр ал-Та'и ал-Хатими ал-Андалуси; Мухий ал-дин, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 44, 45, 47, 183
шайх Ишрак. См. Сухраварди
шайх Шихаб. См. Сухраварди, Шихаб Йахйа б. Хабаш б. Амирак ал-дин
Шак, 132
Шамлу, Ахмад, 76, 104
Шамс. См. Табризи, Шамс ал-дин
Шамс Табризи. См. Табризи, Шамс ал-дин
Шасткула, Ахмад б. Манучихр, 165
Шафа'и Исфакани, хахим, 67, 68, 69
Шафак, д-р, 7
Шах Касим Анвар, 37, 38, 65, 194

- Шах Ни'мат Аллах Вали, 40, 194
 Шахи, Низам, 65
 Шахрзури, Шамс ал-дин, 19, 22
 Шахрийар, 197
 Шахрийар б. Ширвин, 128
 Шахристани, 59
 Шахрух, 63, 71, 194
 Шаши, 'Абд Аллах б. Мухаммад, хваджа Ахрар, 150
 Шибли, Абу Бакр, 28
 Ширази Даштаки, Амир Гийас ал-дин, 67
 Ширази, 'Абд Аллах б. Фазл, 113
 Ширази, Гийас ал-дин Мансур, 17
 Ширази, Ибн Заркуб, 63
 Ширази, Кавам ал-дин, Абу ал-Бака (Ибн ал-Факих), 192
 Ширази, Кутб ал-дин, 17, 22
 Ширази, Наджда, 159
 Ширин, 88
 Шихаб ал-дин Сухраварди, Абу Хафс 'Умар б. Мухаммад, 30, 32, 188
 Шоу, Бернард, 210
 Шпис, 19
 Штейншнейдер, М., 11
 Шуджа', шах, 192
 Шуштари, Кази Нур Аллах, 67
 Эпикур, 154
 Эте, Герман, 142
 Юнг, 51
- соч
- 'Абхар ал-'ашикин (Жасмин влюбленных), Бакли Ширази, 32
 'Авариф ал-ма'ариф, Шихаб ал-дин Сухраварди, 32
 'Аджа'иб ал-булдан (Диковины земли), 106
 'Аджа'иб ал-махлукат, 213
 'Аджа'иб ал-сан'а, Насир-и Хусрау, 167
 'Акл-и сурх (Раскаленный разум), Сухраварди, 22, 212
 'Акл-нама (Слово о разуме), Сана'и, 178
 'Аламара-йи 'Аббаси, 7
 'Аламара-йи шах 'Исма'ил, 116
 'Ара'ис ал-байан, Бакли Ширази, 32
 'Атабат ал-кутбат, 113
 'Ишк-нама (Слово о любви), Сана'и, 178
 'Уйун ал-анба, Ибн Абн Асиб'а, 17
 'Уйун ал-хикма (Очи мудрости), Ибн Сина, 14, 171
 Абу Муслим-нама, 212
 Аваз-и парр-и Джабра'ил (Песнь крыла Гавриила), Сухраварди, 22, 212
 Авеста, 123, 126
 Адаб ал-суфийа (Обычаи суфиев), Газали Туси, 29
 Айаткар-и Зариран, 121, 123, 127
 Айина-йи Искандари (Зеркало Искандара), Дихливи, Амир Хусрау, 61
 ал-Абнийя ан хака'ик ал-адвийа, Харави, 107, 142
 ал-Алвах ал-'имадийа, Сухраварди, 22
 ал-Арджуза фи ал-тибб, трактат Ибн Сины, 15
 ал-Асфар ал-арба'а (Четыре странствия), Мулла Сафра, 45, 46, 47
 ал-Басит, Газали Туси, 29
 ал-Варидат ва ал-такдисат, Сухраварди, 22
 ал-Ганийа ли-талиб тарик ал-хакк, Гилани, 31
 Алифийа, Ибн Малик, 204
 ал-Ишарат ва ал-танбихат (Книга указаний и наставлений), Ибн Сина, 15, 171
 ал-Касида ал-'айнийа, Ибн Сина, 15, 22
 ал-Лам', Сирадж Туси, 28, 148
 ал-Лама'ат, Сухраварди, 22
 ал-Ма'джам. См. ал-Ма'джам фи ма'а'ир аш'ар ал-'Аджам
 ал-Ма'джам фи ма'а'ир аш'ар ал-'Аджам (Свод правил поэзии 'Аджама), Шамс-и Кайс Рази, 53, 114, 146, 155, 156, 159

- ал-Мабда ва ал-ма'ад* (Начало и возвращение), Мулла Садр, 46
ал-Манзума (Поэма), Сабзавари, 46, 49
ал-Манхул, Газали Туси, 29
ал-Мункиз мин ал-залал (Избавитель от заблуждения), Газали Туси, 29
ал-Мунтазим, Ибн ал-Джаузи, 188
ал-Муסיки ал-кабир (Великая музыка), Фараби, 12
ал-Нисаб, Фарахани, 204
ал-Сийасат ал-маданийя (Гражданская политика), Фараби, 13
ал-Тавассул ила ал-тарассул, 113
ал-Тафхим, Бируни, 107
ал-Фатх ал-раббани, Гилани, 31
ал-Фихрист (Перечень), 11
ал-Хави (Всеобъемлющая книга по медицине), Мухаммад Закарийя Рази, 13
ал-Хикма ал-'аршийя (Престольная мудрость), Мулла Садр, 46
ал-Шавахид ал-рубубийя (Свидетельства Господствия), Мулла Садр, 46
Анвар-и Сухайли, 213
Ара ахл ал-мадинат ал-фазила (Добродетельный город), Фараби, 13
Ардавираф-нама, припис. Рудаки, 162
Асар ал-'алавийя, Фараби, 13
Асар ал-билад (Памятники стран), Казвини, 123
Асрар ал-анвар ал-илахийя (Тайны Божественных лучей), Газали Туси, 29
Асрар ал-таухид (Тайны единобожия), 110, 149, 150, 213
Асрар-и мактум, Газали Маишхади, 207
Асрар-нама (Книга о тайнах), 'Аттар, 183
Афарин-нама, Абу Шукур Балхи, 80
Афат ал-лисан, Газали Туси, 29
Афсана (Легенда), Нима Йушидж, 75, 104
Ахлак ал-анвар, Газали Туси, 29
Ахлак ал-ашираф (О нравах высокородных), Закани, 116, 212
Ахлак-и нику махаси (Благородный нрав), трактат Фараби, 13
Аш'ар (Стихотворения), Гилаки, 158
Бадаий' (Лучшие стихи), Са'ди, 189
Базм-и висал (Пир свидания), Висал Ширази, 200
Барраси-йи ши'р-и сабк-и Хурасан (Исследование поэзии хорасанского стиля), Махджуб, 78
Бахаристан (Весенний сад), Джами, 115
Бахман-нама, 120
Бахтийар-нама, 213
Баххар ал-хакика, Ахмад Джам, 31
Беседа птиц. См. Мантик ал-тайр
Большой диван. См. Диван-и кабир
Бундахишн, 126
Бурзу-нама, 120
Бустан ал-'укул, Насир-и Хусрау, 167
Бустан ал-кулуб (Сад сердец), Сухраварди, 22
Бустан, Са'ди-нама, Са'ди, 60, 92, 188, 198, 203, 206
Бустан-и хийал, 'Абди Биг, 207
Буф-и кур (Слепая сова), Садик Хидайат, 74
Ваджх-и дин (Лик веры), Насир-и Хусрау, 167
Вазн-и ши'р-и фарси (Метрика персидского стиха), Ханлари, 155
Вис и Рамин, 56, 83, 95, 199, 211
Вишневый сад, Чехов, 210
Враги, Горький, 210

- Газав-нама-йи Асири*, 68
Газа-йи Сулаймани, 68
Газалият (Газели), Са'ди, 189
 Газалият-и Шамс. См. Диван-и кабир
Газалха-йи кадим (Старые газели), Са'ди, 189
 Геммы мудрости. См. Фусус ал-хикам
Гийас ал-лугат, *Гийас ал-дин*, *Мухаммад*, 70
Гириасб-нама, *Абу ал-Му'аййид Балхи*, 143
Гириасб-нама, *Асади*, 83, 120, 123, 143, 144, 198
Гул ва науруз (Цветок и Новый год), *Хваджу Кирмани*, 95, 199
 Гулистан, Са'ди, 31, 60, 114, 115, 188, 202, 203, 206, 213
Гулистан-и раз (Цветник тайны), *Шабистари*, 38, 61, 206
Гунбад-и сийах (Черный купол), из Семи красавиц *Низами*, 213
Гурбат ал-гарбийя, *Сухраварди*, 20, 22, 213
 Гуррат ал-камал, Дихливи, *Амир Хусрау*, 94
Гушайиш ва рахайиш, *Насир-и Хусрау*, 167
Гуштасб-нама, *Дакики*, 80, 127, 198
Даниш-нама-йи 'ала'и (Книга знаний), *Ибн Сина*, 15, 107
Дараб-нама, *Тарсуси*, 212
Дарра-йи Надира, *Махди-хан*, 116
Дастан-и Самак-и 'Аййар, *Шабистари*, 123
Джавами' ал-хикайат (Свод рассказов), 'Ауфи, 114
Джам-и Джам, *Аухади Марага'и*, 206
Джами' ал-таварих, *Рашид ал-дин Фазл Аллах*, 113
Джами' ал-хикматайн, *Насир-и Хусрау*, 167
Джанг-нама-йи Кишим, 68
Джаннат ал-муштакин (Рай страждущих), *Ахмад Джам*, 31
Джахангуша-йи Надири, *Махди-хан*, 116
 Диван газелей. См. Диван-и кабир
Диван-и кабир (Большой диван), *Газалият-и Шамс*, *Маулана*, 35, 61, 184, 185, 186
 Динкарт, 126
Драхт-и асурик, 155
 Живой, сын Бодрствующего. См. Рисала-йи Хайй б. Йакзан
Зад ал-'арифин (Провизия мистиков), *Ансари*, 110
Зад ал-мусафирин (Путевой запас путников), *Насир-и Хусрау*, 109, 167
Зайн ал-ахбар, *Гардизи*, 107
Замйадишт, 123
Зафар-нама, *Калим Кашани*, 100
Зафар-нама, *Мустауфи*, 121, 123
Зафар-нама-йи Таймури, *Йазди*, 115
Зафар-нама-йи Шах-Джахани, 68
Зиба, *Хиджази*, 74, 118
Зубдат ал-хака'ик (Сливки истин), 'Айн ал-Кузат, 30
Йавакит ал-хикам, *Гилани*, 31
Йазданиинахт (О богопознании), 'Айн ал-Кузат, 30
Йазданиинахт, *Сухраварди*, 22
Йак-и буд, *йак-и набуд* (Было-не было), *Джамал-зада*, 74, 118
Илаха-йи Миср (Египетская богиня), *Гармсири*, 210
Илахи-нама (Божественная книга), 'Аттар, 90
Искандар-нама, *Низами*, 88, 95, 122, 199
Искандар-нама, *прозаич.*, 116
Испачканные руки, *Сартр*, 210
 История литературы в Иране, *Сафа*, 53
 История Систана. См. Тарих-и Систан
Йусуф и Зулайха, *Джами*, 199, 211
Ихйа 'улум ал-дин (Возрождение религиозных наук), *Газали Туси*, 29

Ихса ал-‘улум (Исчисление наук), Фараби, 13
Кабус-нама, 54, 109, 111
 Калила и Димна, 50, 58, 59, 79, 91, 93, 111, 113, 114, 161, 162, 213
Камал-нама, Хваджу Кирмани, 206
Канз ал-саликин (Сокровище путников), Ансари, 110
Канун (Канон врачебной науки), Ибн Сина, 15
Кар-нама-йи Ардашир-и Папакан (Книга деяний Ардашира, сына Папака), 123
Кар-нама-йи Балх (Балхская былина), Сана’и, 178
Каса’ид-и ‘араби (Арабские касиды), Са’ди, 189
Каса’ид-и фарси (Персидские касиды), Са’ди, 189
Касида-йи кафийа, Сухраварди, 22
Каср ал-аснам ал-джахилийат, Мулла Садра, 46
Кашиф ал-махджуб (Открытие сокровенного), Сагзи, 107
Кашиф ал-махджуб (Открытие сокровенного), Хаджвири, 28, 108, 110
Кашишаф, Замахшари, 191
Кимйа-йи са‘адат (Эликсир счастья), Газали Туси, 29, 110
Кир’ан ал-са‘дайн (Совпадение двух счастливых звезд), Дихливи, Амир Хусрау, 61
Кисса-йи ‘ишкбази-йи Ака Хашим Халхали (История о любви Ака Хашима Халхали), Ака Табризи, 210
Кисса-йи ранг парида (Выцветшая сказка), Нима Йушидж, 75
Китаб ал-асра, Ибн ‘Араби, 32
Китаб ал-тахсил, Бахманйар, 17
Китаб ал-худжжа, Бахманйар, 17
Китаб фи аграз Аристаталис (Об аристотелевской энтелехии), Фараби, 12

Китаб-и шафа (Книга исцеления), Ибн Сина, 15, 17
 Книга исцеления. См. Китаб-и шафа
 Книга указаний и наставлений. См. ал-Ишарат ва ал-танбихат
 Книга царей. См. Шах-нама, Фирдауси
 Коран, 15, 22, 24, 25, 31, 35, 38, 41, 42, 43, 44, 46, 85, 89, 111, 148, 167, 192, 206, 207
Кувват ал-кулуб, Макки, 28
Кунуз ал-хикмат (Сокровища мудрости), Ахмад Джам, 31
Лава’их (Скрижали), ‘Айн ал-Кузат, 30
Лайли и Маджнун, Джами, 199
Лайли и Маджнун, Дихливи, Амир Хусрау, 61, 199
Лайли и Маджнун, Мактаби Ширази, 65
Лайли и Маджнун, Низами, 58, 88, 199, 211
Лайли и Маджнун, Фузули Багдади, 68
Лайли и Маджнун, Хатифи, 200
Лайли и Маджнун, Хилали Джагата’и, 67
Лисан ал-‘алам, Насир-и Хусрау, 167
 Лубаб ал-албаб, ‘Ауфи, 7, 53, 114, 124, 165
Лугат-и муран (Язык муравьев), Сухраварди, 22
Лугат-и фурс, Асади, 83, 144
Ма ба’д ал-таби‘а, Фараби, 13
Ма‘ариф, Баха Валад, 35
Маджалис, Маулана, 35, 184
Маджалис, Са’ди, 114
 Маджалис-и саб‘а. См. Маджалис, Маулана
 Маджма‘ ал-фусаха, Хидайат Р., 7, 53, 127
Мазхар ал-асар, Хашим-шах Кирмани, 206
Макалат, Табризи, Шамс ал-дин, 183
Макамат (Макамы), Ансари, 114

- Макамат** (Макамы), *Харири*, 112
Макамат-и Хамиди (Макамы Хамида), *Хамид ал-дин Балхи*, 112, 171, 213
Макасид ал-фаласифа (Цели философов), *Газали Туси*, 29
Макатиб, *Маулана*, 35, 184
Макнун ал-хадис, *Бакли Ширази*, 32
Маназил ал-са'урин (Остановки путников), *Ансари*, 29
Манакиб ал-'арифин (Добродетели мистиков), *Афлаки*, 184
Манба' ал-анхар, *Куми*, *Малик*, 206
Мантик ал-машрикийин (Логика приверженцев иширака), *Ибн Сина*, 15
Мантик ал-тайр (Беседа птиц), 'Аттар, 17, 59, 90, 91, 121, 198, 212
Мантик ал-тайр (Беседа птиц), *касида Хакани*, 173
Марзбан-нама, 60, 114, 213
Масалик ал-мухсинин, *Табризи (Талыбов)*, 117
Маснави. См. *Маснави-йи ма'нави Маснави-йи ма'нави* (Духовное маснави), *Маулана*, 20, 35, 36, 61, 92, 93, 94, 184, 198, 199, 206, 210, 212
Матали' ал-анзар, *Байзави*, 191
Матла' ал-анвар, *Дихливи*, *Амир Хусрау*, 61, 206
Матла' ал-са'дайн (Восход двух счастливых звезд), 'Абд ал-Раззак Самарканди, 116
Махзан ал-асрар (Кладезь тайн), *Низами*, 88, 95, 199, 205, 206
Маши'ур, *Мулла Сафра*, 46
Мекканские откровения. См. *Фурухат-и маккийя*
Мир'ат ал-мухаккикин, *Шабистари*, 38
Мирсад ал-'ибад, *Рази*, *Наджм ал-дин*, 37, 114
Мисбах ал-шари'a, 27
Мифтах ал-'улум (Ключ к наукам), *Саккаки*, 192
Мифтах ал-ниджат (Ключ к спасению), *Ахмад Джам*, 31
Мифтах ал-фусус (Ключ к Геммам), *Ибн 'Араби*, 33
Михришит, 123
Муджмал ал-таварих, *Гулистан*, 116
Мукавамат, *Сухраварди*, 22
Мукаддама-йи бар фалсафа-йи Аристу (Введение в философию Аристотеля), *Фараби*, 13
Мукаддама-йи Шах-нама-йи Абу Мансури (Предисловие к Шах-нама Абу Мансура), 106, 107
Мунаджат-нама, *Ансари*, 110
Мунша'ат-и Хакани (Переписка Хакани), 173
Мусибат-нама (Книга несчастий), 'Аттар, 90
Мустазхари, *Газали Туси*, 29
Мутарахат, *Сухраварди*, 22
Мухит ал-а'зам, *Амули Хайдар*, 38
Мухтар-нама, 'Аттар, 90
Муш ва гурба (Мышь и кошка), 212
Навваб-и гити, 116
Наз ва нияз, *Каза'и Харави*, 206
Накд ал-нусус, *Джами*, 39
Накш-и бади', *Газали Маишади*, 207
Насаб-нама-йи шахрийари, *Шах Фурси*, 68
Насихат ал-мулук (Наставление царям), *Газали Туси*, 29
Насс ал-нусус, *Амули Хайдар*, 38
Науруз-нама, *Хаййам*, 154
Нафахат ал-унс, *Джами*, 25, 32
Нафсат ал-масдур, *Насави*, 114
Нигаристан, *Джувайни*, 115
Ниджат (Книга спасения - сокращенный вариант Книги исцеления), *Ибн Сина*, 14
Низам ал-таварих, *Байзави*, 113
Носорог, *Ионеско*, 210

О сложении мнений двух мудрецов.
См. Рисала-йи ал-Джам' байн
ра'йи ал-хакимайн

От Са'ди до Арагона, Хадида, 50
Падишах-нама, Калим Кашани,
100

Паричихр, Хиджази, 118

Паришан, Ка'ани, 115

Партау-нама, Сухраварди, 22

Пирчанги, Маллах, 210

Послание о птице. См. Рисалат ал-
тайр

Потерянный рай, Мильтон, 120

Поэтика, Аристотель, 208

Пятерица. См. Хамса

Раса'ил (Трактаты), Багдади, 113

Раузат ал-анвар (Сад света),
Хваджу Кирмани, 95, 199, 206

Раузат ал-музнибин (Сад
грешников), Ахмад Джам, 31

Раузат ал-сафа, Мир Хванд, 7, 116

Раузат ал-шухада (Сад шахидов),
Кашифи, 209

**Раушана'и-нама прозаич., Насир-
и Хусрау,** 167

Раушана'и-нама, Насир-и Хусрау,
167, 205

Рахат ал-судур, 56, 156

Ри'айат хукук Аллах, Басри, 27

Рисала фи ал-'акл ва ал-ма'кул
(Трактат О разуме и разумном),
Фараби, 13

Рисала фи ал-'ишк (Трактат О
любви), Ибн Сина, 22

Рисала фи ал-ми'радж (трактат
О вознесении), Сухраварди, 22

Рисала фи хакикат ал-'ишк
(трактат Об Истине любви),
Сухраварди, 22

Рисала фи халат ал-туфулийа
(Трактат О состоянии
детства), Сухраварди, 22

Рисала-йи ал-Джам' байн ра'йи
ал-хакимайн (трактат О
сложении мнений двух мудрецов),
Фараби, 12, 13

Рисала-йи вуджудийа (трактат
О существовании), **Раузат ал-**
кулуб, Хаййам, 154

Рисала-йи дар 'ака'ид-и
ханафийан (Трактат об
убеждениях ханафитов),
Самарканди, 106

Рисала-йи дилгуша, Закани, 116

Рисала-йи Истихрадже (трактат
Извлечение), Табари, 106

Рисала-йи Каун ва макан, Хаййам,
151

Рисала-йи Лавами' (трактат
Сияние), Джами, 39

Рисала-йи рағиринаси (Трактат о
сосудах), Ибн Сина, 107

Рисала-йи Самаркандийа, Ахмад
Джам, 31

Рисала-йи фи ма йанбаги ан
йакдам кабл ал-та'лим ал-
фалсафа (трактат О том, что
предшествует философскому
учению), Фараби, 13

Рисала-йи Хайй б. Йакзан
(трактат Живой, сын
Бодрствующего), Ибн Сина, 15,
17, 212

Рисала-йи хура'ийа, Шаши, 150

Рисала-йи Шахид (трактат
Наблюдающий), Шабистари, 38

Рисала-йи Шаи фасл (трактат
Шесть глав, Табари, 106

Рисалат (Трактаты), Са'ди, 114,
188

Рисалат ал-'улум ал-'алийа
(Трактат о высших науках),
Амули Хайдар, 38

Рисалат ал-тайр (Послание о
птице), Ибн Сина, 15, 17, 22

Рисалат ал-тайр (Трактат о
птице), Газали Туси, 29

Ру'йа-йи Камбуджийа (Мечта
Камбиза), Табризи (Талыбов), 74

Руз-и ба джама'ат-и суфийан
(Один день среди суфиев),
Сухраварди, 22, 213

Са асл (Три принципа), Мулла
Садра, 46

- Са катра-йи хун* (Три капли крови), Садик Хидайат, 74
- Са'адат-нама, Насир-и Хусрау*, 167, 205
- Са'адат-нама, Шабистари*, 38
- Са'д-нама, Рашиди Самарканди*, 162
- Саб'а-йи Джами* (Семерица Джами), *Хафт ауранг* (Семь венцов), Джами, 199
- Саб'а-йи Джами* (Семерица Джами), *Хафт ауранг* (Семь венцов) Джами, 199
- Сабкишинаси* (Литературные стили), Бахар, 78
- Саз-и вилгард* (Бродячий пес), Садик Хидайат, 74
- Сад майдан* (Сто площадей), Ансари, 29
- Сайр ал-'ибад ила ал-ма'д* (Странствие рабов божьих в загробный мир), Сана'и, 178, 205
- Сайр-и газал дар ши'р-и фарси* (Развитие газели в персидской поэзии), 176
- Саламан ва Абсал, Джами*, 199
- Саламан ва Абсал, Ибн Сина*, 15
- Сара ал-асрар, Мухаммад Закарийя Рази*, 13
- Саргузашт-и Аишаф-хан-и хахим-и 'Арабиستان* (История аравийского правителя Аишаф-хана), Ака Табризи, 210
- Саргузашт-и Шах-кули-мирза дар Кирманиах* (Происшествие с Шах-кули-мирзой в Керманиахе), Ака Табризи, 210
- Сафар-нама, Насир-и Хусрау*, 109, 110, 166
- Сафар-нама-йи Багдад* (Путевые записки из Багдада), 68
- Сафина-йи Талиби* (Корабль Талиби, Табризи (Талыбов), 209
- Сафир-и Симург* (Свист Симурга), Сухраварди, 22
- Сахиб Кир'ан-нама*, 68
- Семерица. См. Саб'а-йи Джами
- Семь красавиц. См. Хафт пайкар
- Сийасат-нама, Сайр ал-мулук*, Низам ал-Мулк, 109, 111
- Сийахат-нама-йи Ибрахим-бик* (Путевой дневник Ибрахим-бика), Марага'и, 73, 117
- Силсилат ал-захаб* (Златая цепь), Джами, 199, 206
- Синдбад-нама, припис. Рудаки*, 79, 144, 162, 213
- Синья птица, Метерлинк*, 210
- Сира-йи Джалал ал-дин, Насави*, 114
- Сира-йи Хамза*, 212
- Ситта-йи Сана'и* (Шестерица), Сана'и, 178
- Сифат ал-'ашикин* (Качества влюбленных), Хилали Джагата'и, 67
- Сихр-и халал* (Разрешенное волшебство), Ахли Ширази, 67
- Собрание красноречивых. См. Маджма' ал-фусаха
- Субхат ал-абрар* (Четки праведников), Джами, 200, 206
- Сувушун*, 75
- Таблис-и иблис* (Проклятие сатане), Ибн ал-Джаузи, 30, 188
- Таджзийат ал-амсар ва тазджейат ал- а'сар, Тарих-и Вассаф, Ширази*, 113
- Таджзийат ал-амсар ва тазджейат ал- а'сар, Тарих-и Вассаф, Ширази*, 'Абд Аллах б. Фазл, 113
- Таджрубат ал-'илм* (Опыт знания), Сана'и, 178
- Тазкира-йи Азар, Бидзули*, 102
- Тазкира-йи хазин*, 116
- Тазкират ал-аулийа*, 25, 59, 110, 121, 213
- Тазкират ал-шу'ара* (Жития поэтов), Самарканди, 53, 115, 124, 142, 178
- Таййибат* (Благородные дела), Са'ди, 189
- Таквим-и Джалали (Календарь Джалали), Хайям, 152
- Талвихат, Сухраварди*, 22

- Талхис-и бархи мухаварат-и Ифлатун** (Сокращенное изложение некоторых диалогов Платона), Фараби, 12
- Талхис-и навамис-и Ифлатун** (Сокращенное изложение Законов Платона), Фараби, 13
- Тамхидат** (Приуготовления), ‘Айн ал-Кузат, 30
- Тангсир**, 75
- Тарджума-йи Минхадж ал-‘абидин, Шабистари**, 38
- Тарджума-йи Тафсир-и Табар** (Перевод «Комментария» Табара), 106, 107
- Тарджума-йи хутба ал-гарра** (перевод **Хутба ал-гарра** «Блестящей проповеди»), Хаййам, 154
- Тарджуман ал-ашвак** (Толкователь озарения), Ибн ‘Араби, 32
- Тарих ал-тахик** (Путь изучения), Сана’и, 178
- Тарикат-и хукумат-и Заман-хан** (Правление Заман-хана), Ака Табризи, 210
- Тарих ал-русул ва ал-мулук** (История пророков и царей), Табар, 106
- Тарих ал-хукама** (История мудрецов), Ибн Куфти, 17
- Тарих-и Байхаки** (История Байхаки), Байхаки, 110, 113
- Тарих-и Бал’ами** (История Бал’ами), 106, 108, 109
- Тарих-и Вассаф. См. Таджзийат ал амсар ва таджзийат ал-а’сар
- Тарих-и гузида** (Избранная история), Мустауфи, 113, 124
- Тарих-и джахангуша, Джувайни**, 113, 114, 116
- Тарих-и Йамини** (История Йамини), 113
- Тарих-и Систан** (История Систана), 53, 107
- Татимма Суван ал-хикма, Байхаки**, 17
- Тафсир ал-Кур’ан ал-карим** (Комментарий к Корану), Мулла Сафра, 46
- Тафсир-и Рауз ал-джинан** (Комментарий к Рауз ал-джинан), Рази, 113
- Тахафат ал-фаласифа, Газали Туси**, 29
- Тахсил ал-са’адат** (Обретение счастья), Фараби, 13
- Тихран-и махуф** (Страшный Тегеран), Мушфик Кашани, 74
- Тути-нама**, 213
- Тухфат ал-‘Иракийн** (Дар двух Ираков), Хакани, 88, 173
- Тухфат ал-ахрар** (Подарок благородным), Джами, 199, 206
- Тысяча и одна ночь. См. Хазар ва йак шаб
- Унс ал-та’ибин** (Дружба кающихся), Ахмад Джам, 31
- Урдибихишт-нама**, Суруш Исфахани, 121
- Фаза’их ал-батинийа**, Газали Туси, 29
- Фархад и Ширин, Вахши Бафки, Висал Ширази**, 67, 200
- Фарханг-и Джахангири** (Словарь Джахангири), Анджу, 70
- Фарханг-и Рашиди** (Словарь Рашиди), Хусайни, ‘Абд ал-Рашид, 70
- Фарханг-и Сарвари** (Словарь Сарвари), Сарвари Кашани, 70
- Фатх-нама-йи ‘Аббас Намдар**, 68
- Фи и’тикад ал-хукама** (О воззрениях философов), Сухраварди, 22
- Фи исбат ал-мафарикат**, 17
- Фихи ма фихи, Маулана**, 35, 184
- Фуйузат ал-раббанийа, Гилани**, 31
- Фунун-и сама’-и таби’и, Ибн Сина**, 48
- Фусус ал-хикам** (Геммы мудрости), Ибн ‘Араби, 32, 38
- Фусус ал-хикам** (Геммы мудрости), Фараби, 13

- Футух ал-'Аджам**, 68
Футух ал-гайб, Гилани, 31
Футухат-и маккийя (Мекканские откровения), Ибн 'Араби, 32
Хаваран-нама, Ибн Хусам, 121, 208
Хаватим (Завершение), Са'ди, 189
Хада'ик ал-сихр фи дака'ик ал-ши'р, Ватват, 113
Хаджжи-баба Исфакани, 117
 Хадика. См. Хадикат ал-хакикат
Хадикат ал-хакикат (Сад истины), Сана'и, 85, 177, 178, 198, 205, 212
 хадисы, 22, 31, 33, 35, 39, 40, 41, 46, 59, 85, 89, 90, 93, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 148, 172, 173, 206, 207
Хазар ва йак шаб (Тысяча и одна ночь), 50, 213
Хайакил ал-нур (Статуи света), Сухраварди, 22
Хака'ик ал-ахбар, Бакли Ширази, 32
Хакк ал-йакин, Шабистари, 38
Халат ва суханан-и Абу Са'ид (Жизнь и речи Абу Са'ида), 213
Хамла-йи Хайдари, 68
Хамла-йи Хайдари (Нашествие Хайдара), 208
Хамса (Пятерица), Низами, 88, 199
Ханавада-йи сарбаз (Семья солдата), Нима Йушидэж, 75
Хафт манзар (Семь видов), Хатифи, 200
Хафт пайкар (Семь красавиц), Бахрам-нама, Низами, 88, 199, 213
Хашт бихишт (Восемь раев), Дихливи, Амир Хусрау, 61, 199
Хван-и ихван, Насир-и Хусрау, 167
Хикмат ал-ишрак (Мудрость озарения), Сухраварди, 19, 22
Хирад-нама-йи Искандари (Книга мудрости Искандара), Джами, 200
Худуд ал-'алам (Границы мира), 106, 108
Хума(й) и Хумайун, Хвадэжу Кирмани, 95, 199
Хума, Хиджази, 118
Хумайун-нама, 68
Хусайн Курд, Шабистари, 123
Хусрау и Ширин, 'Урфи Ширази, 200
Хусрау и Ширин, Низами, 58, 88, 95, 199, 211
Хусрау-нама, 'Аттар, 90
 Хутай-намак, 126
Хутба ал-гарра (Блестящая проповедь), Ибн Сина, 154
Чамуш-нама, (ал-)Бундари, 156
Чаранд ва паранд (Небылицы), Диххуда, 73, 118
Чахар макала (Четыре беседы), Низами 'Арузи, 59, 82, 111, 113, 123, 124, 151, 163, 168
 Четыре беседы. См. Чахар макала
 Четыре странствия. См. ал-Асфар ал-арба'а
Шари'ат ал-тарики, Сана'и, 178
Шарх ал-шатахийат, Бакли Ширази, 32
Шарх-и Ишарат (комментарий к книге Ишарат), Сухраварди, 22
Шарх-и усул-и Кафи, Мулла Садра, 46
Шархха-йи бар Аристу (Комментарии к Аристотелю), трактат Фараби, 13
Шаухар-и Аху-ханум (Муж Аху-ханум), 75
Шах и дарвиш, Хилали Джагата'и, 67
Шаханиах-нама, Абу Талиб Калим, 68
Шаханиах-нама, Паизи Насави, 122
Шаханиах-нама, Саба Ф., 121, 123
Шах-Джахан-нама, 68
Шах-нама, Абу ал-Му'аййид Балхи, 123, 126
Шах-нама, ал-Балхи, 126

Шах-нама, Гунабади, 123

Шах-нама, Фирдауси, 68, 80, 81, 83, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 142, 143, 144, 198, 211, 212

Шахнама-йи Абу Мансури, Балхи, Абу ал-Му'аййид, 106, 107, 120, 122, 123, 125, 127, 144, 211

Шах-нама-йи бихишти (Райская Шах-нама), 68

Шах-нама-йи хазрат-и шах 'Исма'ил, Хатифи, 123

Шах-нама-йи Хайрати, 68

Шахи фасл (Шесть глав), Насир-и Хусрау, 167

Шиква ал-гариб (Жалоба чужака), 'Айн ал-Кузат, 30

Шильонский узник, Байрон, 169

Ширин и Хусрау, Дихливи, Амир Хусрау, 61, 199

Ширин и Хусрау, Хатифи, 200

Шоколадный солдат, Шоу, 210

Эликсир счастья. См. Кимйа-йи са'адат

Эмиль, Руссо, 209

ПОСЛЕСЛОВИЕ ОТ ИЗДАТЕЛЕЙ

В целях унификации многовариантной, во многом хаотичной и непоследовательной благодаря российским СМИ русскоязычной транскрипции арабографичные имена собственные, топонимы и термины отредактированы в книжной серии Iranica (в случаях, когда это исторически обосновано) в соответствии с упрощенной «сильной» транслитерацией, принятой в современных научных изданиях как в России (см.: Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь / Сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Восточная литература, 2006. С. 465), так и за рубежом: с использованием только трех гласных русского языка, т. е. *фатха* передается русским «а», *касра* — «и», *дамма* — «у», дифтонги — «йа», «йи», «йу» соответственно (поэтому «маджлис» вместо «меджлис», Йа'куб вместо Якуб).

В упрощенную транслитерированную форму арабографичных имен и слов вводятся только две буквы арабо-персидского алфавита — '*айн* ('), *хамза* ('); все три буквы *ха* этого алфавита транслитерируются через русскую *х* (Хайдар вместо Гейдар, Мухаммад вместо Магомет и т. д.); определенный арабский артикль (*ал-*) в силу отсутствия в арабском, персидском и тюркских языках мягкого знака выписывается без мягкого знака; имена собственные, содержащие имя Аллаха или его имена-атрибуты, выписываются отдельно в соответствии с их раздельным написанием в арабской графике ('Абд Аллах вместо Абдулла, 'Абд ал-Карим вместо Абдулкарим и т. д.).

Для некоторых традиционных терминов мы сделали исключение: оставили милую русскому сердцу «газель», хотя следовало бы писать «газал».

Мы надеемся, что настоящая книжная серия будет способствовать не только и не столько упорядочиванию транслитерации арабографичных имен и терминов, но в первую очередь будет содействовать приведению в порядок знаний об Иране — стране с древней и богатой историей, играющей важную роль и в современном мировом раскладе.

Издатели всецело приветствуют замечания специалистов для исправления возможных недочетов в последующих изданиях.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	5
Вступление	7
Глава 1.....	10
Философские школы	10
1. Школа перипатетической философии	10
2. Школа ишрака (просветления) и религиозного мистицизма	18
2.1. Философская школа ишрака	18
* * *	23
2.2. Школа суфизма и религиозного мистицизма	23
3. Школа исламской теологии	39
3.1. Шиизм	40
3.2. Му‘тазилиты	42
3.3. Аш‘ариты	43
4. Синтетическая философская школа Садры.....	44
5. Философские школы Нового времени и современной эпохи	50
Глава 2.....	52
Литературные эпохи. Периоды развития персидской литературы	52
1. Первая эпоха: от зарождения персидской поэзии до рубежа V—VI вв. л. х./XI—XII вв.	53
2. Вторая эпоха — от начала VI в. по VIII в. л. х./ XII—XIV вв.	56
3. Третья эпоха: с начала VIII в. по XIII в. л. х./ XIV—XVIII вв.	62
4. Четвертый период — со второй половины XII в. до конца XIII в. л. х. (Базгашт).....	70
5. Пятый период — с XIV в. л. х./конца XIX в. и далее. Современная литература (Новое время)	72
Глава 3.....	77
Стили персидской поэзии	77

1. Хорасанский стиль (со второй половины III в. по V в. л. х./ со второй половины IX в. по XI в.).....	77
2. Промежуточный стиль Сельджукской эпохи (VI в. л. х./XII в.).....	84
3. Иракский стиль (VII—IX вв. л. х./XIII—XV вв.).....	89
4. Событийный стиль и стиль <i>ва-сухт(ан)</i> (X в. л. х./XVI в.).....	97
5. Индийский стиль (XI—первая половина XII в. л. х./ XVII— первая треть XVIII в.).....	98
6. Стиль Возвращения — Базгашт (середина XII—конец XIII в. л. х./ вторая треть XVIII—третья четверть XIX в.).....	102
7. Стиль эпохи Конституционной революции (первая половина XIV в. л. х./ третья четверть XIX—первая треть XX в.)	103
8. Новый стиль в современную эпоху (вторая половина XIV в. л. х./ вторая треть XX в. и далее).....	104
Глава 4.....	106
Стили персидской прозы.....	106
1. Стиль персидской прозы первой эпохи (300—450 гг. л. х./912—1058 гг.). Простая, нерифмованная проза.....	106
2. Стиль персидской прозы второго периода (450—550 гг. л. х./1058—1155 гг.) — эпоха Газнавидов и первых Сельджукидов.....	108
3. Стиль персидской прозы в третью эпоху. Эпоха Сельджукидов и первых Хваразмшахов (550—600 гг. л. х./1155—1203 гг.).....	110
4. Стиль персидской прозы четвертого периода (600—1200 гг. л. х./1203—1785 гг.). Иракский стиль и «искусственная» проза.....	113
5. Стиль персидской прозы пятой эпохи. Литературное возвращение — Базгашт (1200—1300 гг. л. х./1785—1882 гг.).....	116
6. Стиль персидской прозы шестой эпохи. Наше время (XX в.)	117
Глава 5.....	119
Жанры персидской литературы.....	119
1. Эпос	119
2. Лирическая литература.....	144
2.1. Руба‘и.....	146
2.2. Дубайти.....	155
2.3. Касида.....	159
2.4. Газель.....	175
2.5. Маснави.....	197
2.6. Таркиббанд.....	200
2.7. Тарджи‘банд.....	201

2.8. Кит‘а	201
2.9. Мусаммат	202
2.10. Муфрад	203
2.11. Мустазад	203
3. Дидактическая литература	204
4. Драматургия	207
Повествовательная литература (<i>дастан</i>) в Иране	211
Использованная литература	214
Указатель географических названий	221
Послесловие от издателей	244
Содержание	246
.....	227
Послесловие от издателей	236

АХМАД ТАМИМДАРИ

ИСТОРИЯ ПЕРСИДСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

научное издание

Редактор и корректор — *Н. В. Пивоварова*
Технический редактор — *Г. В. Тихомирова*

Макет подготовлен в издательстве
«Петербургское Востоковедение»

Издательство
«Петербургское Востоковедение»
191186, Россия, Санкт-Петербург,
Дворцовая наб., 18

Подписано в печать 31.08.2007
Гарнитура основного текста типа «Times»
Бумага офсетная. Печать офсетная
Формат 60×90^{1/16}. Объем 15 печ. л.
Тираж 1000 экз. Заказ №

Отпечатано с готовых диапозитивов
в ГУП «Типография „Наука“»
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12



**Издательство
«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»**

**‘Аббас Манучихри
ПОЛИТИЧЕСКАЯ СИСТЕМА ИРАНА**

Настоящая книга открывает новую книжную серию — Iranica, рассказывающую о современном Иране во всех проявлениях его общественной жизни.

Этот проект воспроизводит на русском языке аналогичную иранскую книжную серию «Книга об Иране». Данная серия книг была задумана в 1375/1996 г. в Центре международных культурных исследований при Организации по культуре и исламским связям, отвечающей за просветительскую работу по ознакомлению мирового сообщества с традиционными ценностями и особенностями современной жизни Исламской Республики Иран. Решено было собрать различные авторитетные публикации, касающиеся сегодняшнего Ирана, и распределить их по тематическим разделам — с тем, чтобы иностранные читатели имели возможность получать информацию о стране из первых рук. Проект «Книга об Иране» включает в себя 12 книг о политической системе, литературе, истории искусства Ирана, его географии и общественной истории, экономике и образовании, семье и воспитании, траурных церемониях, средствах массовой информации и связи и, наконец, об истории науки Ирана.

«Политическая система Ирана» знакомит читателя с политическим устройством Исламской Республики Иран. Особенное внимание уделяется Конституции ИРИ. Книга рассказывает о важнейших вехах истории государственной власти в Иране, о настоящем ее положении, дает важную информацию о государственных институтах, правах человека в ИРИ и участии народа в политической жизни страны. Последний раздел книги посвящен внешней политике Исламской Республики Иран — начиная с образования сафавидского государства и заканчивая победой Исламской революции. В книге затрагиваются вопросы отношения Ирана к национально-освободительным движениям и движениям по борьбе за независимость, к положению дел в Персидском заливе и равно рассматриваются культурные связи ИРИ.

Издание рассчитано не только на специалистов в области международных отношений, но и на обычного читателя, интересующегося современной мировой политикой.

