Е. Э. БЕРТЕЛЬС

ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ

ИСТОРИЯ ПЕРСИДСКО-ТАДЖИКСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

АКАДЕМИЯ НАУК
СССР

ИНСТИТУТ
ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Член-корреспондент АН СССР

ЕВГЕНИЙ ЭДУАРДОВИЧ

БЕРТЕЛЬС

Избранные труды

ИЗДАТЕЛЬСТВО ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Москва

1960

Член-корреспондент АН СССР
ЕВГЕНИЙ ЭДУАРДОВИЧ

БЕРТЕЛЬС

Избранные труды

ИСТОРИЯ ПЕРСИДСКО-ТАДЖИКСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

ИЗДАТЕЛЬСТВО ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
Москва
1960

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

академик *Н. И. Конрад* (председатель), академик АН Таджикской ССР *А. М. Мирзоев*, член-корреспондент АН Таджикской ССР *И. С. Брагинский*, доктор филологических наук профессор *А. Н. Болдырев*, кандидат филологических наук *Г. Ю. Алиев* (секретарь), кандидат филологических наук *А. Е. Бертельс*

Ответственный редактор
И. С. БРАГИНСКИЙ

Евгений Эдуардович
БЕРТЕЛЬС

ОТ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ ПО ИЗДАНИЮ ИЗБРАННЫХ ТРУДОВ» ЧЛЕНА-КОРРЕСПОНДЕНТА АКАДЕМИИ НАУК СССР Е. Э. БЕРТЕЛЬСА

Настоящее издание «Избранных трудов» публикуется по постановлению Бюро Отделения исторических наук АН СССР «Об увековечении памяти члена-корреспондента АН СССР Е. Э. Бертельса» от 26 октября 1957 г.

Евгений Эдуардович Бертельс, выдающийся советский востоковед, од[н] из крупнейших специалистов своего времени по персидской, таджикско[-] ряду тюркоязычных литератур, родился в Петербурге (Ленинград) 26 декабря 1890 г. В 1918—1920 гг. он прошел полный курс Факультета восточных языков Петроградского университета и был оставлен при университете для сдачи магистерских экзаменов. Одновременно он поступил научным сотрудником в Азиатский музей Академии наук СССР (ныне Институт востоковедения), где и проработал непрерывно тридцать семь лет, вплоть до самой смерти (7 октября 1957 г.).

За время почти сорокалетней научной деятельности Евгений Эдуардович Бертельс преподавал в Ленинградском университете, Ленинградском институте живых восточных языков, Среднеазиатском государственном университете, Московском институте востоковедения и Московском государственном университете, где читал курсы истории персидской, таджикской, турецкой и узбекской литератур, преподавал языки и т. д. Одновременно с преподаванием он вел огромную работу по изучению литератур ряда народов Востока и оставил более трехсот талантливых исследований в области восточной филологии.

Советское правительство и научная общественность высоко оценили выдающиеся заслуги Евгения Эдуардовича Бертельса. В 1928 г. ему было присвоено звание профессора. В 1939 г. он был избран членом-корреспондентом Академии наук СССР; в 1945 г. награжден орденом Трудового Красного Знамени; в 1948 г. ему была присуждена Сталинская премия; в 1954 г. он был награжден орденом Ленина. Активное участие в культурном строительстве советских республик Средней Азии и Закавказья, помощь, оказанная Евгением Эдуардовичем Бертельсом этим республикам в деле подготовки научных кадров и изучения культурного наследия, были отмечены присвоением ему званий Заслуженного деятеля науки Узбекской ССР (1944), Заслуженного деятеля науки Таджикской ССР (1946), избранием его почетным членом Академии наук Туркменской ССР (1951) и почетным членом Академии наук Узбекской ССР (1956). Исследования Евгения Эдуардовича Бертельса, проникнутые свежей, творческой мыслью и выполненные на высоком профессиональном уровне, принесли ему признание мировой научной общественности, что выразилось в избрании его членом-корреспондентом Иранской академии наук (1944) и членом-корреспондентом Арабской академии наук в Дамаске (1955).

Несколько поколений советских востоковедов учились у Евгения Эдуардовича Бертельса, слушали его живые, богатые новым фактическим материалом, всегда глубокие по мысли лекции, постоянно пользовались его ценнейшими консультациями. Многие ученики Евгения Эдуардовича стали впоследствии докторами наук, академиками и членами-корреспондентами академий союзных республик, ведущими специалистами в своей области.

Преподавательскую и научно-организаторскую деятельность ученого оборвала смерть. Но остались его многочисленные труды, сохранившие значительную часть собранных им фактов, обобщений, которые он умел так талантливо передавать своим слушателям. Настоящее издание «Избранных трудов», где довольно полно представлено научное наследие Евгения Эдуардовича Бертельса, в какой-то мере должно возместить тот урон, который понесло с его смертью советское востоковедение.

Работы Евгения Эдуардовича Бертельса печатались в различных периодических изданиях и отдельными книгами в Ленинграде, Москве, столицах союзных республик и за рубежом на русском, узбекском, таджикском, персидском, немецком и других языках. Многие из этих работ давно стали библиографической редкостью, часть — рассеяна по малодоступным периодическим изданиям. Даже составление библиографии его трудов, все еще далеко не полной, потребовало немалых усилий.

Редакционная коллегия по изданию трудов Евгения Эдуардовича Бертельса уже на протяжении двух лет с помощью составителей отдельных томов «Избранных трудов» собирает и систематизирует огромное научное наследие ученого, в довольно значительной части оказавшееся неопубликованным. В процессе работы редакционная коллегия выработала определенную систему классификации и распределения этого наследия по томам. При этом она исходила из следующего.

Как видно из опубликованной ниже характеристики научного наследия Евгения Эдуардовича Бертельса, составленной А. Н. Болдыревым, в творчестве ученого можно наметить несколько определенных кругов научных интересов. Это история персидско-таджикской литературы, творчество Низами, суфизм, творчество Навои и его современников, поэтов так называемого гератского круга, общие вопросы иранской и вопросы тюркской филологии.

Редакционная коллегия решила соединить в шести томах основные работы ученого, посвященные перечисленным проблемам, и дать томам соответствующие названия.

Устанавливая порядок выпуска томов в свет, редакционная коллегия учла, что ряд работ Евгения Эдуардовича Бертельса, представляющих большой интерес для советской научной общественности, остался неопубликованным. Незавершенным (доведен, с пробелами, только до конца XII в.) остался труд всей жизни ученого — «История персидско-таджикской литературы». Поэтому пришлось расположить тома так, чтобы неопубликованные работы увидели свет как можно скорее, а издание в целом являлось как бы хронологическим продолжением «Истории персидско-таджикской литературы», восполняющим незавершенные разделы работы ранее опубликованными частными исследованиями ученого, которые должны были, по его замыслу, явиться базой для широкого обобщения. Исходя из этого, в первый том «Избранных трудов» включены все неопубликованные части «Истории персидско-таджикской литературы», обрывающиеся на вводных замечаниях к десятой главе («Литература XI—XII вв.»); во второй том (поскольку один из «литературных портретов» десятой главы «Истории персидско-таджикской литературы» должен был быть посвящен этому автору) включена неопубликованная монография о Низами, а также

работы, относящиеся к тому же кругу научных интересов ученого; в третий том (поскольку в десятой главе первого тома, как видно из ее вводной части, должна была идти речь о суфийской литературе) включены большей частью ранее опубликованные работы, посвященные изучению суфизма.

В результате получился следующий план издания, в котором тематический принцип расположения материала входит иногда в противоречие с хронологическим, но который, принимая во внимание всю сложность задачи систематизации наследия ученого с поистине огромным диапазоном исследовательских интересов, представляется все же наиболее рациональным.

Том I. «История персидско-таджикской литературы».

Том II. «Низами и Фузули». В том включены большая неопубликованная монография о жизни и творчестве Низами и статьи, посвященные Низами, Фузули, Работы этого тома о двух крупнейших поэтах Азербайджана тесно связаны между собой тематически.

Том III. «Суфизм и суфийская литература». В том включены обобщающие работы по суфизму, работы по суфийской терминологии и работы, посвященные отдельным суфийским авторам. В этих работах намечены общие линии предыстории появления суфизма в Иране и Средней Азии, а также истории его развития и влияния на персидско-таджикскую литературу вплоть до XVIII в. В том входят такие неопубликованные работы, как «Словарь суфийских терминов». «Фудайл ибн Ийад» и др.

Том IV. «Навои и Джами». В том входят широко известные опубликованные ранее монографии Е. Э. Бертельса «Навои» (Москва, 1948) и «Джами» (Сталинабад, 1949). Кроме того, в том включены отдельные статьи о творчестве Навои и Джами; некоторые из этих статей ранее не публиковались. Том в целом дает широкую картину литературной жизни народов Средней Азии XV в. и показывает тесные взаимосвязи литератур братских народов — таджиков и узбеков. Включенные в том работы затрагивают темы, которые должны были быть освещены в заключительных главах «Истории персидско-таджикской литературы» [1].

Том V. «Вопросы иранской филологии». Том составят работы по истории персидско-таджикской литературы, иранскому языкознанию и т. д. Некоторые из них, как, например, монография «Хаким ʿУнсури из Балха», ранее не публиковались.

Том VI. «Вопросы тюркской филологии». В том войдут не публиковавшаяся «История узбекской литературы», работы по туркменской литературе и т. д.

В «Избранные труды» не включены учебные пособия, созданные Евгением Эдуардовичем Бертельсом в различные периоды его педагогической деятельности. Некоторые из них («Грамматика персидского языка», Ленинград, 1926; «Учебник персидского языка», Ленинград, 1932) в значительной степени устарели, а «Очерки истории персидской литературы» (Ленинград, 1928) сам автор заменил обобщающим трудом, опубликованным в первом томе настоящего издания.

Неопубликованное пособие «Введение в изучение литератур народов Средней Азии», по решению редакционной коллегии, будет напечатано отдельной книгой.

---

[1] Из материалов, сохранившихся в архиве Е. Э. Бертельса, видно, что некоторые главы монографий «Навои» и «Джами» были первоначально написаны как разделы главы «Истории персидско-таджикской литературы», которая должна была быть последней («Литература XV в.»), а затем в несколько измененном виде включены в эти монографии.

Работы Евгения Эдуардовича Бертельса, ранее публиковавшиеся, печатаются в основном без изменений, лишь с учетом замечаний, имеющихся в позднейших публикациях самого автора и печатных рецензиях. Статьи, публиковавшиеся только на языках народов СССР и иностранных, даются в русском переводе. Написания имен собственных, терминов и т. п. унифицированы во всем издании в соответствии с инструкцией, принятой в Издательстве восточной литературы, которое осуществляет выпуск «Избранных трудов». В томах, рассчитанных на широкий круг читателей, значки транслитерации проставлены только в указателях.

НАУЧНОЕ НАСЛЕДИЕ ЕВГЕНИЯ ЭДУАРДОВИЧА БЕРТЕЛЬСА

В огромном и многообразном научном наследии Е. Э. Бертельса первое место как по количеству, так и по значению принадлежит тем его историко-литературным и филологическим работам, которые основаны на непосредственном исследовании текста как первоисточника. Благодаря необычайно широкому, в истории русского востоковедения едва ли встречавшемуся знанию восточных языков Е. Э. Бертельс свободно осуществлял исследование на материале не только персидско-таджикской, но и арабской, а также нескольких тюркоязычных (узбекской, туркменской, азербайджанской и турецкой) литератур.

Работа над языковым памятником, преимущественно литературным, проходит красной нитью через всю почти сорокалетнюю научную деятельность Е. Э. Бертельса. Уже в первых пяти своих печатных трудах — переводах с восточных языков, опубликованных в 1918—1923 гг. [1], Е. Э. Бертельс обращается непосредственно к подлинным текстам — к одному санскритскому, одному современному турецкому и трем персидским — и дает их тонкий филологический анализ.

В одном из этих переводов — переводе из «Бульбуль-нама» Фарид ад-Дина ʿАттара — и в двух рецензиях на книги Никольсона и Нюберга [2] впервые проявился особый интерес Е. Э. Бертельса к суфизму и к суфийской литературе, который доминировал в его исследовательской деятельности на протяжении последующих шести лет. Работая в эти годы научным сотрудником Азиатского музея, Е. Э. Бертельс непосредственно участвовал в научном описании и систематизации рукописного фонда Музея. Из тридцати трех статей и заметок, явившихся результатом работы

---

[1] *«Из буддийских сказаний. Черный змей»*, пер. с санскрита («Снопы», 1918, № 1, стр. 10—12).

Шейх Муслих-эд-дин Саади Ширазский, *Гулистан*, Избранные рассказы, пер. Е. Бертельса, Берлин, 1922.

Сезаи, Сами паша-заде, *Сергюзешт. Кючюк-шейлер*, М.—Л., 1923.

«Книга о соловье („Бульбуль-намэ") Ферид-эддина Аттара» («Восток», кн. 2, 1923, стр. 5—18).

Низами, *Семь портретов*, пер. и вступ. ст. («Восток», кн. 3, 1923, стр. 14—25).

[2] Рец. на кн.: Reynold A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism. Cambridge, 1921, XII+282 p. The Kitab al-Luma' fi'l-tassawwuf of Abu Nasr ʿAbdallah b. ʿAli al-Sarraj al-Tusi, edited for the first time, with critical notes, abstract of contents, glossary and indices, by Reynold A. Nicholson («E. J. W. Gibb Memorial» series, v. XXII. Leyden and London, 1914, L+154+472 p.)* («Восток», кн. 3, 1923, стр. 185—187).

Рец. на кн. H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn Al-Arabi. Nach Handschriften in Upsala und Berlin zum ersten Mal herausgegeben und mit Einleitung und Kommentar versehen. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde mit Genehmigung der weitberühmten philosophischen Fakultät zu Upsala vorgelegt. Leiden, 1919, XIV+203+240* араб. текста («Восток», кн. 3, 1923, стр. 196—198).

Е. Э. Бертельса над рукописями Музея, а также над рукописями Государственной публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина в период с 1924 по 1929 г., три [3] представляют собой общие описания отдельных коллекций и восемь — исследования рукописей несуфийского характера. Таким образом, вопросам суфизма и суфийской литературы на персидском и арабском языках посвящены двадцать две публикации. В большинстве своем это сравнительно небольшие по размеру этюды-исследования, в основу которых положен текст, впервые прочтенный и объясненный автором и использованный им для остроумного обобщения, для постановки или разрешения нового вопроса истории суфизма и суфийской персоязычной литературы. Такова, например, статья под названием «Ахмад ибн Харб» [4]. В этой статье (размером всего около шести страниц) — настоящем шедевре «малых форм» научного творчества — на основании блестяще прочтенного арабского текста впервые поставлен вопрос о связях нишапурской (хорасанской) школы персидского суфизма со школой иракской. Иначе говоря, в статье определен один из путей происхождения персидского суфизма вообще.

Некоторые статьи этого периода научной деятельности Е. Э. Бертельса, посвященные одному какому-либо вопросу и постепенно продвигающие его разрешение, составляют как бы отдельные тематические группы. Такова группа из пяти статей, опубликованных в 1923—1928 гг. и посвященных воззрениям знаменитого суфийского поэта XII — начала XIII в. Фарид ад-Дина ʿАттара [5]. К этой группе примыкают две крупные работы в области «аттароведения» — историко-сравнительное исследование «Неваи и Аттар» и статья, содержащая детальный анализ приписываемой ʿАттару поэмы «Книга Портного» [6]. В последней работе Е. Э. Бертельсом впервые высказана чрезвычайно плодотворная мысль о том, что характерные для всякой суфийской поэмы вставные новеллы (рассказики бытового содержания, анекдоты из повседневной жизни простых людей, наивные легенды фольклорного происхождения и т. п.) «несомненно целиком и полностью не принадлежат высокой литературе и были распространены в низших слоях народа» [7]. Эта статья 1929 г. — последняя опубликованная суфиеведческая работа Е. Э. Бертельса.

Проведенные Е. Э. Бертельсом текстологические исследования суфизма позволили ему перейти к работам обобщающего характера в области персоязычной суфийской поэзии, явившимся новым словом как в отечественной, так и в зарубежной науке. Первая из этих работ — «Заметки по поэтической терминологии персидских суфиев» — наметила реальные пути к раскрытию поэтической суфийской символики, затруднявшей пони-

---

[3] *Описание рукописей, поступивших в Азиатский музей в 1924 г. из библиотеки А. А. Базилевского в Варнавине* (ДРАН, серия В, 1924, стр. 109—112).

Описание собрания персидских рукописей, пожертвованных в Азиатский музей в 1926 г. Полномочным Представительством СССР в Персии (ДАН, серия В, 1926, стр. 89—92).

Рукописная антология поэтов Каината в Азиатском музее (ДАН, серия В, 1926, стр. 63—66).

[4] *Ахмад ибн Харб* (ДАН, серия В, 1928, стр. 14—19).

[5] *«Книга о соловье („Бульбуль-намэ") Феридеддина Аттара»* («Восток», кн. 2, 1923, стр. 5—18).

Об одном комментарии на газель Аттара (ДРАН, серия В, 1924, стр. 187—189).

Комментарий на газель Аттара (ДРАН, серия В, 1924, стр. 126—129).

Суфийская космогония у Феридеддина Аттара («Яфетический сборник», т. III, 1924, стр. 81—98).

Eine wertvolle Handschrift von Faridaddin ʿAttārs Dichtungen in der Öffentlichen Bibliothek zu Leningrad (ДАН, серия В, 1928, стр. 33—38).

[6] Неваи и Аттар (сб. «Мир-Али-Шир», Л., 1928, стр. 24—82).

Faridaddin ʿAttars Khayyat-nama (ИАН, 1929).

[7] *Faridaddin Attars Khayyat-nama*, стр. 213.

мание суфийских текстов. Во второй и третьей работах автор пытался наметить основные линии развития персидской суфийской лирической и дидактической поэзии, использовав весь накопленный наукой в этой области материал [8].

Основанное Е. Э. Бертельсом суфиеведческое направление в отечественной иранистике — исключительная и едва ли по достоинству оцененная заслуга его перед наукой, — к сожалению, так и не получило дальнейшего развития ни в трудах самого Е. Э. Бертельса, ни в работах кого-либо из его учеников и продолжателей.

Научное творчество Е. Э. Бертельса последующего времени характеризуется разнообразием тематики. Исследование персоязычной суфийской литературы уступает место новым темам, отвечавшим насущным потребностям текущего дня в процессе бурного развития культурного строительства в нашей стране. Можно сказать, что начиная с 1929—1930 гг. вся научная деятельность Е. Э. Бертельса в основном подчинена выполнению заданий государственной важности в области востоковедения, которые требовали от ученого не только первоклассной эрудиции и широчайшего диапазона специальных знаний, но и огромной трудоспособности и глубокого понимания актуальных задач науки.

Среди немногочисленных в то время советских специалистов в области ираноязычных и тюркоязычных литератур Е. Э. Бертельс был едва ли не единственным ученым, который отвечал новым требованиям, предъявленным жизнью к нашему востоковедению.

В научном творчестве Е. Э. Бертельса начиная с 1929—1930 гг. постепенно определяется не менее семи крупных исследовательских тем. Каждая из этих тем разрабатывалась им на протяжении ряда лет в работах самого разнообразного характера. Это и публицистические, популярные статьи в газетах и журналах, и специальные исследования и обобщающие монографии, рецензии, составление предисловий, редактирование трудов своих коллег и т. д.

Много сделано Е. Э. Бертельсом для разработки темы таджикского литературного языка, отвечавшей насущным нуждам культурного развития молодой республики советского Таджикистана. Начав в 1929 г. со статьи о путях становления языка советской таджикской литературы, напечатанной на таджикском языке в таджикском общественно-политическом и литературном журнале, Е. Э. Бертельс в последующие годы систематически выступал в печати по вопросам формирования таджикского литературного языка, истории таджикской литературы и состояния ее изучения, перевода сочинений В. И. Ленина на таджикский язык, принимал участие в создании таджикских словарей и т. д. [9]. Несколько отойдя от этих тем в период напряженной работы над выполнением новых ответственных

---

[8] *Заметки по поэтической терминологии персидских суфиев. I. Локон и лицо* (сб. «Язык и литература», I, Л., 1926, стр. 361—386).

Основные моменты в развитии суфийской поэзии («Восточные записки», т. I, Л., 1927, стр. 91—103).

Grundlinien der Entwicklungsgeschichte des sūfischen Lehrgedichts in Persien («Islamica», v. 3, fasc. I, 1927, S. 1—31). — Впоследствии Е. Э. Бертельс несколько по-иному подошел к этой проблеме (см. стр. 454 настоящего тома).

[9] *Dar boraji zaboni adabiji toçik* («Rahbari doniš», 1929, № 10/11, стр. 30—32; перепечатано в «Zaboni adabiji toçik», 1930, стр. 185—194).

О материалах комиссии по таджикскому литературному языку (сб. «К вопросу о едином литературном таджикском языке», Сталинабад, 1930, стр. 5—69).

Таджикская литература (МСЭ, т. V, М., 1930, стр. 646).

Состояние работ по изучению истории таджикской литературы («Ученые записки Института востоковедения АН СССР», т. 2, 1933, стр. 89—106).

Переводы сочинений Ленина на таджикский язык [кн. «Памяти В. И. Ленина (1924—1934)», М.—Л., 1934, стр. 831—846].

задач, поставленных в годы, когда отмечались юбилеи великих поэтов и мыслителей Востока, Е. Э. Бертельс впоследствии не раз возвращался к дорогим ему вопросам истории таджикской литературы. Им были опубликованы первая в науке работа о Бедиле, монография о Джами и др. [10].

Укрепление связей между СССР и Афганистаном в конце 20-х — начале 30-х годов поставило перед советской иранистикой задачу возобновления богатой традиции русской науки по изучению языков и культуры Афганистана. Е. Э. Бертельс одним из первых откликнулся на этот призыв, опубликовав в течение 1932—1936 гг. ряд афгановедческих работ — рецензии на новые труды по Афганистану западноевропейских авторов, очерк состояния афганской прессы. два лингвистических опыта [11].

С 1934 г. советская иранистика, тюркология, а отчасти и арабистика уделяют много внимания подготовке и проведению юбилеев, посвященных памятным датам жизни Фирдоуси, Низами, Навои и Авиценны. Роль Е. Э. Бертельса в проведении каждого из этих юбилеев очень значительна. Так, к юбилею Фирдоуси Е. Э. Бертельс выпустил первую в советской науке монографию о жизни и творчестве Фирдоуси, основанную не только на творческом использовании результатов изучения Фирдоуси европейскими и современными иранскими учеными, но и на собственной огромной начитанности в «Шах-нама» и всей литературе той эпохи. Накопленный в процессе этой работы материал послужил Е. Э. Бертельсу основой для создания большого оригинального исследования литературы эпохи Фирдоуси в саманидской Бухаре. Обе монографии являются одним из первых в советской иранистике опытов применения современного литературоведческого анализа к материалу средневековой персоязычной литературы [12].

Лингвистические работы Таджикистанской базы АН СССР (сб. «Таджикско-памирская экспедиция 1938 г.», Л., 1934, стр. 473—476).

Пути создания таджикских словарей [кн. «Проблемы Таджикистана» (Труды первой конференции по изучению производительных сил Таджикской ССР), т. I, Л., 1934, стр. 177—184].

Лингвисты в седьмой союзной («За социалистическую науку», 20 июня 1934 г.).

[10] *Бедил ҳақида мулоҳазалар* (сб. «Зафар», Адабий альманах, № 1, Ташкент, 1945, стр. 117—122).

Джами. Эпоха, жизнь, творчество, Сталинабад, 1949.

[11] Рец. на кн.: Macmunn, G., *Afghanistan from Darius to Amanullah, London, G. Bell and Sons Ltd., 1929, XII+359 стр., 241 фото, 8 карт в тексте и 1 прилож.* («Библиография Востока», Л., 1932, стр. 88—90).

Рец. на кн.: Sorab K. H. Katrak, *Through Amanullah's Afghanistan. A book of travel. Karachi, 1929, XXXIV+145, 1 карта и 36 илл.* [«Библиография Востока», вып. 2—4 (1933), Л., 1934, стр. 136—138].

Рец. на кн.: Scott, George, B., *Afghan and Pathan, A sketch, London, 1929, 188 с., 1 карта* [«Библиография Востока», вып. 2—4 (1933), Л., 1934, стр. 138—140].

Рец. на кн.: *Ruydād-i riyāsat-i divān-i āliyi hukūmat-i shāhi-yi Afghānistān rāji ba muhākma-yi khāinin-i millat va ghaddārān-i mamlakat Muhammad Vali va Mahmud Sāmi, Kabul, 1309, 177* с. [«Библиография Востока», вып. 2—4 (1933), Л., 1934, стр. 140—144].

Афганская пресса («Библиография Востока», вып. 5—6, Л., 1934, стр. 9—26).

Кандахарское наречие языка пушту («Советское языкознание», т. I, 1935, стр. 173—181).

Строй языка пушту, Л., 1936.

Позже также:

Рец. на кн.: *Afghanistan. Revue trimestrielle artistique, littéraire, historique et culturelle, vol. I, № 1, janvier, février, mars. Kaboul, 1946, p. 54* («Труды Московского института востоковедения», сб. 4, М., 1947, стр. 120—123).

Краткие сведения об афганском языке, его фонетике и письме («Краткий афгано-русский словарь», под ред. чл.-корр. АН СССР Е. Э. Бертельса, М., 1950).

[12] *Абу-л-Касим Фирдоуси и его творчество*, М.—Л., 1935.

Персидская поэзия в Бухаре, X в., Л., 1935. Пер. на персидский: شعر فارسی در بخارا در قرن دهم میلادی، «پیام نو» 1323/1944, № 2, стр. 89—92; № 3, стр. 159—162; № 4, стр. 30—32; № 5, стр. 30—32; № 6, стр. 28—30.

С 1939 г. начали выходить в свет труды Е. Э. Бертельса о жизни и творчестве Низами, а с 1940 г. — о Навои.

Тема Низами может быть названа центральной в научном творчестве Е. Э. Бертельса. Ей принадлежит наибольшее число его трудов, в значительной степени решивших основные задачи изучения Низами и его времени. Результаты работы Е. Э. Бертельса в этой области сконцентрированы в двух первоклассных трудах: критическом тексте произведений Низами, составленном под руководством Е. Э. Бертельса и на основе разработанных им принципов, и последней из трех опубликованных его монографий, посвященных жизни и творчеству великого азербайджанского поэта [13]. В последней монографии о Низами подведены итоги почти двадцатилетней работы Е. Э. Бертельса над изучением жизни и творчества поэта. По своей законченности, методологии и богатству фактического материала эта работа представляется лучшей из всех монографических исследований Е. Э. Бертельса.

Тема Навои разрабатывалась Е. Э. Бертельсом параллельно теме Низами, с не меньшим увлечением и прекрасными результатами. Серия необычайно быстро выполненных предварительных исследований литературного наследства Навои, его предшественников и современников привела к написанию итоговой работы, представляющей собой, по собственному определению Е. Э. Бертельса, «опыт творческой биографии» поэта [14]. В этой работе автор далеко перешагнул за рамки «опыта творческой биографии» Навои: в ней впервые дана характеристика литературной жизни Хорасана и Средней Азии периода, непосредственно предшествовавшего деятельности Навои, а также раздел о поэтической технике XV в., служащий теперь справочным пособием по поэтике персоязычной литературы послемонгольского времени.

Подобно тому как изучение творчества Фирдоуси привело Е. Э. Бертельса к созданию не менее значительного труда в смежной области, так и работа над темой «Навои и его время» дала ему возможность написать монографию о великом современнике и друге Навои — ʿАбд ар-Рахмане Джами и замечательное исследование исторических судеб романа об Александре в эпоху мусульманского средневековья [15].

Работа «Роман об Александре и его главные версии на Востоке» является образцом «сквозного» диахронического исследования истории литературного сюжета, сыгравшего огромную роль в культурной жизни народов Переднего и Среднего Востока. Смелое сопоставление многочисленных версий романа, возможное только при той исключительно широкой эрудиции и феноменальной начитанности в текстах, которой обладал Е. Э. Бертельс, привело к поразительно интересным и неожиданным результатам. В частности, в разделе об «Искандар-нама» Хосрова Дихлави автор ввел в науку совершенно новый материал и ярко осветил творчество этого крупнейшего персоязычного поэта средневековой Индии.

Когда в 1954 г. в советской востоковедной науке наметилась тенденция к развитию и укреплению филологических методов исследования, это вызвало немедленный и действенный отклик со стороны Е. Э. Бертельса.

---

[13] *Великий азербайджанский поэт Низами. Эпоха — жизнь — творчество,* Баку, 1940. Пер. на азербайджанский: *Бөйүк Азәрбайчан шаири Низами (дөврү—һәяты — ярадычылыгы),* Бакы, 1940.

Низами, М., изд. «Молодая гвардия», 1947.

Низами, Творческий путь поэта, М., 1956. — Во втором томе настоящего издания будет опубликована ранее не издававшаяся обширная монография Е. Э. Бертельса о Низами.

[14] *Навои. Опыт творческой биографии,* М.—Л., 1948.

[15] *Джами. Эпоха, жизнь, творчество,* Сталинабад, 1949.

Роман об Александре и его главные версии на Востоке, М., 1948.

Не ограничившись двумя важными теоретическими выступлениями, посвященными филологической основе изучения письменных памятников и методике подготовки их критических изданий [16], Е. Э. Бертельс развернул огромную работу по созданию критического текста «Шах-нама» Фирдоуси. Е. Э. Бертельсу не было суждено дожить до выхода в свет хотя бы первого подготовленного под его руководством тома «Шах-нама», однако напечатанная им работа о критике текста «Шах-нама» в сочетании с опубликованными образцами текста и сообщением о методах работы возглавленного им коллектива [17] является выдающимся вкладом ученого в отечественную текстологию.

Таков весьма краткий и неполный обзор основных направлений и результатов огромной работы Е. Э. Бертельса, проделанной для выполнения важнейших задач советской востоковедной науки на протяжении последних тридцати лет ее развития.

В порядке ответа на отдельные актуальные вопросы, вставшие перед советскими востоковедами, Е. Э. Бертельс создал и ряд других работ. Это живые и увлекательные популярные статьи, опубликованные им в связи с тысячелетием Авиценны, труды по туркменской классической литературе, прежде всего — по литературному наследству Махтум-Кули, известные учебники по персидскому языку и литературе.

Наряду с выполнением важных и срочных заданий, стоявших в центре внимания общественности, Е. Э. Бертельс в течение всей своей творческой жизни не прекращал работу над темами, быть может, менее актуальными, но представлявшими, как это прекрасно понимал Е. Э. Бертельс, большой теоретический интерес для ирано-среднеазиатской медиевистики.

Первой по времени из работ такого характера, примкнувшей к ранним суфиеведческим исследованиям Е. Э. Бертельса, насколько могу судить, было исследование произведений крупнейшего придворного поэта конца X — начала XI в. 'Унсури. Первым результатом исследования, опубликованным еще в 1929 г., была сравнительно небольшая статья, в которой было убедительно доказано наличие двух различных стилей — эпического и лирического — в произведениях 'Унсури [18].

Впоследствии Е. Э. Бертельс продолжил изучение творчества 'Унсури, закончив обширную монографию об этом поэте. В основу монографии лег составленный Е. Э. Бертельсом критический текст дивана 'Унсури. Эта капитальная работа, законченная около 1938 г., до настоящего времени не издана.

Немало внимания уделил Е. Э. Бертельс и Насир-и Хосрову, опубликовав еще в 1933 г. первый русский перевод его «Книги путешествия». Ровно двадцать лет спустя Е. Э. Бертельс снова обратился к творчеству этого глубоко оригинального поэта-ересиарха в тонком филологическом этюде о взглядах Насир-и Хосрова на поэзию и поэтов [19].

---

[16] *К вопросу о филологической основе изучения восточных памятников* («Советское востоковедение», 1955, № 3, стр. 11—18).

Вопросы методики подготовки критических изданий классических памятников литературы народов Ближнего и Среднего Востока, Первая всесоюзная конференция востоковедов. Тезисы докладов и сообщений, Ташкент, 1957.

[17] *Шахнаме и критика текста* («Советское востоковедение», 1955, № 1, стр. 88—95).

Новое издание «Шах-наме» Фирдоуси («Краткие сообщения Института востоковедения АН СССР», XIII, 1955, стр. 3—71).

[18] *Стиль эпических поэм 'Унсури* (ДАН, серия В, 1929, стр. 47—53).

[19] Насир-и Хусрау, *Сафар-намэ (Книга путешествия)*, пер. и вступ. ст. Е. Э. Бертельса, М.—Л., 1933.

Насири-Хусрау и его взгляды на поэзию («Известия отделения общественных наук АН ТаджССР», вып. IV, 1953, стр. 139—153).

В 1953 г. Е. Э. Бертельс опубликовал подряд еще две превосходные работы: перевод «Кабус-нама» и статью о «Книге Синдбада» в связи с критическим изданием текста этого произведения в Стамбуле [20].

Едва ли не лучшим из всех когда-либо осуществленных Е. Э. Бертельсом филологических исследований отдельного рукописного памятника является его работа «Пятое муназаре Асади Тусского», также написанная в предвоенные годы и впоследствии доработанная. Эта статья — последний труд автора, сданный им самим в печать, — вышла в свет уже после его смерти [21]. Работа эта, могущая служить образцом современного филологического исследования, содержит блестящую расшифровку (по единственному сохранившемуся списку!) сложного поэтического текста, закрепленную и раскрытую в предельно точном переводе и дополняющем его комментарии. На этом прочном фундаменте покоятся выводы об истории написания поэмы, анализ ее идейного содержания и определение ее места в истории средневековой персоязычной литературы.

Вершиной научного творчества Е. Э. Бертельса должна была явиться сводная история персидской и таджикской литератур. Е. Э. Бертельс успел закончить только первую и вторую ее части (третья была лишь начата), впервые публикуемые в настоящем издании.

Лишь после глубокого комплексного изучения всех, в том числе и многочисленных не упомянутых в этом кратком обзоре работ Е. Э. Бертельса, станет возможной истинная оценка исторического значения научной деятельности ученого.

А. Н. Болдырев

---

[20] *Образец таджикской художественной прозы XII века* («Краткие сообщения Института востоковедения АН СССР», кн. IX, 1953, стр. 37—47).—Перевод «Кабус-нама» был выполнен Е. Э. Бертельсом еще до Великой Отечественной войны. Написанное тогда же обширное исследовательское предисловие к нему подверглось в издании 1953 г. значительным и неоправданным сокращениям.

[21] *Пятое муназаре Асади Тусского* («Ученые записки Института востоковедения АН СССР», т. XIX, стр. 55—89).

ПРЕДИСЛОВИЕ РЕДАКТОРА

В своей многогранной востоковедческой деятельности Евгений Эдуардович Бертельс главное внимание уделял изучению персидской литературы, особенно классического периода. Из двухсот девяноста пяти работ ученого, перечисленных в библиографии его основных произведений [1], не менее ста пятидесяти посвящены персидской литературе и языку фарси. Евгений Эдуардович буквально жил творениями корифеев персидской поэзии, долгие годы учил пониманию ее своих многочисленных учеников, знакомил с ней широкие слои советских и зарубежных читателей.

Итогом многолетних исследований и огромных познаний Евгения Эдуардовича Бертельса должна была явиться многотомная история классической литературы на фарси X—XV вв. Читая в Ленинградском государственном университете курс истории персидской литературы, он годами вынашивал замысел этого труда, окончательно оформившийся в период Великой Отечественной войны, когда он изучал в Ташкенте богатейшую коллекцию персидских рукописей. Блестящий знаток восточных текстов, всегда считавший их критико-филологический анализ единственной прочной базой для литературоведческих выводов, Евгений Эдуардович Бертельс был восхищен рукописными богатствами Ташкента и в объяснениях к плану своей работы над «Историей персидской литературы» писал о большом значении знакомства с ними для успешной работы над созданием намеченной им книги.

Евгений Эдуардович Бертельс стал знакомить востоковедную общественность с ходом работы над «Историей персидско-таджикской литературы» с самого начала. Так, уже в 1947 г. в «Рефератах научно-исследовательских работ за 1946 год» (М.—Л., 1947, стр. 15 и сл.) он сообщил о содержании одной из задуманных им глав — «Персидская литература XII—XIII вв.». В этом сообщении Евгений Эдуардович сделал ряд чрезвычайно интересных выводов, относящихся к указанному периоду, и высказал некоторые положения, имеющие большое методологическое значение для предмета исследования в целом. Таковы и критическое замечание о том, что «об отдельных авторах этого периода написано немало, но никаких попыток обобщений до настоящего времени не делалось», и, в особенности, важнейший вывод: «Общие результаты исследования показывают, что существовавшая теория о неподвижности персидской литературы совершенно неправильна». Считая такую «теорию» неправильной, Евгений Эдуардович поставил перед собой задачу дать не отдельные очерки, а продуманную и прочувствованную им историю литературы в полном смысле этого слова. Из года в год, преодолевая тяжелые приступы болезни, проводя огромную организаторскую, педагогическую, общественную

[1] См.: Г. Ю. Алиев, *Библиография научных трудов члена-корреспондента АН СССР Е. Э. Бертельса* («Советское востоковедение», № 1, 1958, стр. 114—124).

работу, Евгений Эдуардович продолжал свой благородный труд, читал отдельные главы на научных заседаниях Института востоковедения АН СССР. Смерть застала ученого за этим трудом его жизни, который, увы, так и остался незавершенным. Однако большой том, включающий в себя историю персидско-таджикской литературы, начиная с ее истоков в древнеиранской письменности и кончая XII в., Евгению Эдуардовичу все же удалось создать.

Специалисты, знакомясь с этим трудом, несомненно обратят внимание на то, что различные периоды в нем освещены неравномерно, отдельные части предмета исследования остаются либо в тени, либо даже за рамками книги. Объясняется это тем, что Евгений Эдуардович стремился как можно быстрее продвинуть вперед работу над книгой и писал главу за главой, рассчитывая в дальнейшем вернуться к первым главам и пополнить их новыми разделами, материалами и т. п. Летом 1957 г. он начал пересматривать первый том [2] своего труда, собираясь несколько расширить его (добавить разделы о древнеиранской клинописи, о пехлевийских памятниках, о недавно обнаруженных согдийских фрагментах, о некоторых поэтах периода господства Саманидов, о литературной жизни прикаспийских областей в X—XI вв., о ряде прозаических произведений). Смерть помешала ему выполнить это, и вся написанная часть книги осталась в первоначальном варианте.

Но не в этих частичных пробелах дело. Важно то, что перед нами — цельный труд, базирующийся на непосредственном глубоком исследовании первоисточников, осуществленном авторитетнейшим иранистом нашего времени, которому, как он сам писал, «каждую высказываемую мысль хотелось подтвердить фактами».

Хотя сам автор с присущей ему скромностью заявляет: «Смею надеяться, что читатель найдет в этой книге и кое-что для себя новое», — на самом деле в книге так много нового, до работы Евгения Эдуардовича не выявленного, не исследованного, что читатель-специалист сумеет оценить ее как выдающийся вклад в востоковедную науку, в иранистское литературоведение. Это новое состоит не только в интереснейших открытиях в области поэзии газневидской плеяды поэтов, экскурсах о творчестве Асади Туси и поэме «Вис и Рамин», в анализе творчества Сана'и, в новом освещении многих явлений литературы, но и во всем духе книги, в ее особенностях, поучительных для всех иранистов, которые будут учиться по этому замечательному предсмертному труду Евгения Эдуардовича Бертельса.

Евгений Эдуардович в течение десятилетий вырабатывал свою концепцию истории литературы на фарси. Строгий и взыскательный к себе, самокритично относившийся к своей работе, считавший, что научное обобщение должно базироваться на кропотливом, критическом, много раз проверяемом исследовании и анализе первоисточников, Е. Э. Бертельс буквально выстрадал свой принципиальный взгляд на развитие классической поэзии на фарси, который в настоящей книге нашел свое предельно ясное выражение.

Прежде всего это относится к вопросу о взаимосвязи персидской и таджикской литератур. Здесь следует подчеркнуть глубоко принципиальный подход Евгения Эдуардовича ко всему, что имеет отношение к национальному вопросу, к национальному достоинству каждого народа, каждой нации, велика ли она или мала.

[2] В него были включены первые пять глав, печатающихся в настоящем томе «Избранных трудов». Во второй том, по замыслу Е. Э. Бертельса, входили главы VI, VII и VIII. Главы IX и X представляют собой начало третьего тома. Вся «История персидско-таджикской литературы» должна была состоять из четырех томов.

Это проявилось во внимательнейшем, уважительном и удивительно чутком отношении Евгения Эдуардовича ко взглядам ученых тех народов, которые являются носителями исследуемой им литературы на фарси. Достаточно обратить внимание читателя на отзывы Евгения Эдуардовича о работах М. Казвини, С. Айни, С. Нафиси, А. Дехоти и др. На основе собственных многолетних исследований, взвешивая каждый аргумент за и против той или иной точки зрения, Евгений Эдуардович пришел к выводу, сомкнувшему его позицию в данном вопросе с позицией основоположника таджикского литературоведения — Садриддина Айни и крупнейших иранских ученых Малек-ош-шоара Бахара и Сеида Нафиси.

Евгений Эдуардович пишет в предисловии к «Истории персидско-таджикской литературы: «...самый литературный язык, которым впоследствии пользовались на территории теперешнего Ирана, пышным цветом расцвел первоначально именно в Средней Азии, там, где сейчас живут таджики, и был впервые доведен до совершенства гениальным поэтом Рудаки, родившимся и умершим на территории нынешней Таджикской ССР» (стр. 23[3]). И далее делает вывод: «На громадное литературное наследие на так называемом классическом языке, т. е. на языке дари, или фарси, имеют во всяком случае право оба народа (таджики и персы. — *И. Б.*), и пытаться закрепить эту литературу за одним из них было бы несправедливо по отношению к другому» (стр. 24).

Другое важнейшее методологическое положение, точнее угол зрения при оценке литературных явлений, — последовательное применение Евгением Эдуардовичем ленинского учения о двух культурах в каждой национальной культуре. Отсюда — решительное возражение против какой бы то ни было идеализации памятников письменности, выражающих религиозно-жреческую идеологию. Особенно ярко это сказалось в разделах, посвященных Авесте.

Вместе с тем Евгений Эдуардович заботливо выявляет в творчестве выдающихся поэтов и в литературных произведениях их народные истоки, народные элементы. Говоря о гимнах Авесты (яштах), он отмечает: «Ценность этих гимнов в том, что в них широчайшим образом использованы древние предания... восточноиранских народностей...» (стр. 55); «несомненно, что древнюю основу всей Авесты составляет фольклор» (стр. 65), считает он, хотя в целом, в ее жреческой обработке, Авеста «лишь в незначительной части сохранила живую струю подлинно народного творчества» (стр. 66). Анализируя памятник парфянской литературы «Аятькар е Зареран», Евгений Эдуардович отмечает, что батальная живопись, столь яркие образцы которой мы находим в «Шах-нама», несомненно, восходит к традициям народной поэзии (стр. 76).

К важнейшим выводам, сделанным ученым относительно классической поэзии на фарси, следует отнести и подчеркивание явной связи рубаʿи с устным народным поэтическим творчеством, и высказывание о том, что наиболее задушевные, интимные интонации ранней суфийской лирики восходят к народной любовной песне, и чрезвычайно важную обобщающую формулировку: «...уже с X в. в персидско-таджикской литературе намечаются два резко отличных одно от другого течения: придворная поэзия, испытывавшая на себе арабское влияние, и поэзия, пытавшаяся продолжать и развивать старые народные традиции» (стр. 106).

Можно, конечно, вести дискуссию по тем или иным оттенкам мнений и обобщающих формулировок в труде Евгения Эдуардовича, но суть проводимой им концепции, ее принципиальные основы с их ясностью и определенностью единодушно признаны советской иранистикой.

---

[3] Здесь и ниже указаны страницы настоящего тома.

Особенно важно отметить, что Евгений Эдуардович чрезвычайно строг в своих обобщающих выводах, решительно выступая против всякой декларативности, голословности, упрощенчества. Обобщение должно строиться на критическом исследовании огромного фактического материала, иначе оно голословно, надуманно, неустанно повторяет он. Очень интересно в этом смысле его высказывание об изучении творчества Авиценны: «Принимая во внимание, что рукописи творений Авиценны рассеяны по книгохранилищам всего мира, едва ли можно ожидать, чтобы ученые какой-либо одной страны смогли осуществить критическое освоение всего этого огромного наследия. Без тесного научного сотрудничества ученых многих стран Запада и Востока нельзя получить научное издание этого наследия, а только основываясь на таком издании, можно дать точную оценку той роли, которую Авиценна сыграл в истории средневековой науки. Время общих высказываний и гипотез прошло. Сейчас требуется конкретное глубокое изучение каждого отдельного произведения. Только такая работа может двинуть науку вперед...» (стр. 119—120). В другом месте он пишет: «Обобщать можно тогда, когда собран достаточно полный фактический материал» (стр. 29).

Этот подход определил последовательный критицизм, проходящий красной нитью через всю «Историю персидско-таджикской литературы». Такова критическая оценка работ предшественников, выяснение того, базируются ли они на первоисточниках или берут свои сведения из вторых рук, особенно остро выраженная в гневной реплике: «Что мы сказали бы, например, об ученом, который написал бы монографию о Гёте или Шекспире, никогда не читав их произведений и целиком основываясь лишь на том, что писали о них другие?» (стр. 27).

Таковы и критика текста как предпосылка исследования того или иного произведения, и критический филологический анализ источников, при котором ничто не принимается на веру, а все неоднократно проверяется, сопоставляется, прежде чем делается тот или иной вывод. Вот почему, например, при характеристике гат, отмечая, что они до сих пор не поняты до конца, хотя и выдаются голословно за сокровищницу философской мысли, Евгений Эдуардович остроумно заявляет: «...ключа к этой сокровищнице у нас нет, и потому присоединиться к таким восторженным отзывам мы не можем» (стр. 54). Говоря о значении Вендидада для изучения истории развития науки в Иране, он тут же предупреждает: «К сожалению, ценность этих данных значительно умаляется невозможностью достаточно точно датировать материал, из которого составлен Вендидад» (стр. 64).

Такова и критичность при формулировке собственных выводов, стремление к тому, чтобы, избежав крайностей и увлечений, дать определение, наиболее адекватное действительности. Ярким образцом могут служить выводы о взаимосвязях арабской и персидско-таджикской литератур. Евгений Эдуардович, отмечая самобытность персидско-таджикской литературы, в частности, высказываясь в пользу предположения о том, что рифмованные песни появились в таджикской народной среде независимо от арабской поэзии, подчеркивает прогрессивную роль встречи различных культур, в данном случае культур иранских и арабских народов, плодотворность их взаимообогащения. Он подробно, конкретно разбирает, анализирует пути и формы этого взаимообогащения, заключая: «...Преувеличивать роль арабской поэзии нельзя. Однако стать на противоположную точку зрения и начать утверждать, что арабская поэзия никакого влияния на формирование поэзии на дари не оказала, конечно, тоже нельзя» (стр. 105—106). Здесь, кстати, видно, как критический дух исследования нашел свое отражение и в самом стиле Евгения Эдуар-

довича, в полемической заостренности, эмоциональности изложения. Да иначе и не могло быть: для Евгения Эдуардовича классическая поэзия на фарси была его жизнью; требовательная строгость и скрупулезность серьезного исследователя не превратили его в бесстрастного наблюдателя, а гармонически сочетались в нем с благородной любовью к культуре иранских народов, с трепетным беспокойством о ее судьбе.

Вот почему критицизм Евгения Эдуардовича ничего общего не имеет с нигилистическим скептицизмом; его критицизм ведет к существенным, аргументированным, положительным выводам. Это критицизм ученого-марксиста, твердо руководствовавшегося «в существе своем критическим и революционным» методом К. Маркса.

Ясность концепции и строгий критицизм исследования — таковы две главные черты труда Евгения Эдуардовича, на которых хотелось хоть коротко остановиться.

Труд Е. Э. Бертельса остался незаконченным. Его ученики, востоковеды-марксисты, будут продолжать исследование столь дорогих для него проблем истории персидско-таджикской литературы, и путь им всегда будет освещать это предсмертное произведение, в которое вложено столько знаний, столько страсти и души.

И. С. Брагинский

История персидско-таджикской литературы

ОТ АВТОРА

Задача, которую пытается разрешить эта книга, весьма сложна. О многих авторах, творчество которых рассмотрено здесь, уже не раз говорилось в различных обзорах, как правило, носивших название «История персидской литературы». Почти ни у кого из востоковедов, как зарубежных, так и дореволюционных русских, не возникало сомнения в том, что этих авторов надлежит причислять к литературе персидской. Такое обозначение литературы было вызвано тем, что язык, на котором она создавалась, лингвисты называли ранее «персидским» или, с уточнением, «новоперсидским». Востоковеды XIX в., по-видимому, даже не задумывались над тем, какие же, собственно говоря, народы были создателями этой литературы.

В XX в. на Западе как будто «забыли» о причинах такого наименования и стали приписывать всю эту литературу иранскому народу. При этом многие востоковеды склонны были ведущей страной во все исторические периоды считать Иран, а Среднюю Азию рассматривать всего лишь как своего рода иранскую провинцию.

Слов нет, в некоторые периоды иранские шахи захватывали плодородные долины Средней Азии, но средневековая история знает и такие времена, когда области теперешнего Ирана находились под властью среднеазиатских правителей. Так, Саманиды, столицей которых была Бухара, одно время владели всеми землями от Сыр-Дарьи до берегов Персидского залива. В эпоху господства Сельджукидов столица их огромных владений была то в Исфахане, то в Мерве, то в Нишапуре; поэтому считать их только иранскими или только среднеазиатскими правителями нельзя. Таким образом, политическая история не дает оснований считать которую-нибудь из этих стран ведущей во все исторические периоды.

Еще очевиднее станет вся неправомерность такой точки зрения, когда мы обратимся к истории культуры. Высокий уровень культуры древнего Хорезма прекрасно показан в работах советских археологов. Велики были и достижения парфян эпохи греко-бактрийской культуры. Во времена после арабского завоевания, в IX—X вв. н. э., в Средней Азии, и в Хорезме, и в Бухаре развивались различные отрасли науки, создавалась богатая литература. Более того, тот самый литературный язык, которым впоследствии пользовались на территории теперешнего Ирана, пышным цветом расцвел первоначально именно в Средней Азии, там, где сейчас живут таджики, и был впервые доведен до совершенства гениальным поэтом Рудаки, родившимся и умершим на территории нынешней Таджикской ССР.

Все это факты, и притом факты, которые никто не может оспорить. Поэтому, возможно, некоторые литературоведы перешли к иной крайности и стали называть «таджикской» всю ту литературу, которая до недавнего

времени называлась «персидской» литературой. Однако это тоже едва ли можно считать правильным. Рудаки был таджик, или, что точнее, принадлежал к народу, который являлся предком теперешних таджиков. Но следует ли отсюда, что творения его остаются достоянием только одного этого народа? В издаваемых ныне в Иране учебниках истории родной литературы Рудаки всегда именуют родоначальником персидской литературы, «Адамом (персидских. — *Е. Б.*) поэтов», как его называли средневековые авторитеты, и это в значительной степени верно. Действительно, можно ли изучать историю тех литературных произведений, которые возникали на территории теперешнего Ирана, не зная всего того, что было создано поэтами Бухары, Самарканда, Балха, Чаганиана? Безусловно, нельзя! Ведь в результате исторического процесса литературный язык предков таджикского народа — *дари* или *фарси*, как его тогда называли, стал также и литературным языком народов, населявших Иран. Долгое время, примерно до середины XVI в., литературная жизнь предков этих двух народов была до известной степени общей; всякое стихотворение, написанное в Бухаре, было понятно и в Исфахане, а все, написанное в Ширазе, в скором времени становилось известным в Самарканде. Мы знаем также, какую огромную роль в средневековой поэзии играли так называемые *назира* — своеобразные поэтические произведения, в которых поэт отвечал на какое-нибудь стихотворение своего предшественника или современника, сохраняя метр и рифму его стихотворения, а иногда даже и отдельные обороты речи, но стараясь превзойти соперника или опровергнуть те или иные его высказывания. Поэтому изучать того или иного поэта, так сказать «имманентно», без учета его отношений к другим авторам — занятие бесплодное, не позволяющее прийти к каким-либо существенным выводам. Уроженец Средней Азии Камал Худжанди — прекрасный поэт, но, не выяснив отношения его творчества к творчеству ширазца Хафиза, судить о нем нельзя, и, главное, невозможно показать его оригинальность. Интересно, в каком положении оказался бы человек, изучающий «Хамсу» Навои, не зная о существовании поэм великого Низами?

Некоторые исследователи считают возможным называть Са'ди и Хафиза, никогда не бывавших в Средней Азии, «таджиками» только потому, что стихи их понятны таджикскому читателю. Но ведь в таком случае иранец может считать Рудаки и Фаррухи иранскими поэтами, так как каждая их строка понятна иранскому читателю. Оперировать такими доводами, понятно, нельзя. Дело в том, что один и тот же язык использовался в качестве литературного многими народами на огромной территории (включая, в частности, северо-западную Индию и Азербайджан), и это создавало при всех местных различиях известную общность ряда литератур. При этом надо иметь в виду, что язык этих литератур в сущности не был ни таджикским, ни персидским. Настоящий живой разговорный язык и таджики и иранцы начали применять в литературе лишь со второй половины XIX в., по мере демократизации литературы и распространения грамотности. На громадное литературное наследие на так называемом классическом языке, т. е. на языке дари, или фарси, имеют во всяком случае право оба народа, и пытаться закрепить эту литературу за одним из них было бы несправедливо по отношению к другому.

Известно, что предки таджикского народа начали создавать художественные произведения на очень раннем этапе; вклад, который Средняя Азия внесла в сокровищницу персидско-таджикской литературы, весьма немал, и на протяжении многих столетий литературная жизнь была наиболее интенсивна именно в этом районе. Но уже при Сасанидах творчество восточных и западных иранцев сливается, и Авеста — в такой же

степени создание восточноиранских племен, как и кодифицировавших ее сасанидских мобедов. И если таджики чтят творения жителей Шираза — Са'ди и Хафиза, то и иранцы свято хранят в своей памяти пенджикентца Рудаки. Так сложилась история, и, думаю, исследуемая в этой книге литература, быть может, именно потому так и богата, что она складывалась в результате культурного обмена многих народов на протяжении веков.

Ввиду всего изложенного, а также ввиду того, что в план моей работы входит освещение литературы с древнейших времен до XV в. включительно [1], т. е. литературы периода, в которой четко разграничить исторические судьбы таджикского народа от судеб его соседей-иранцев невозможно, я назвал эту книгу «История персидско-таджикской литературы».

Значительная трудность, возникающая перед автором данной работы, — невероятное обилие материала, подлежащего исследованию. К тому же из огромного литературного наследия X—XV вв., дошедшего до нас, издана лишь небольшая часть, а остальное продолжает храниться в рукописном виде на полках книгохранилищ различных стран мира. Издавать эти тексты начали еще с прошлого столетия, но многие из таких изданий в настоящее время для научной работы непригодны.

Характерна история издания дивана знаменитого, известного даже и неспециалисту Хафиза. Когда в 1854—1856 гг. Г. Брокгауз издал диван Хафиза, это издание вызвало всеобщий восторг. Высказывали мнение, что в нем восточная текстология впервые достигла такого же высокого уровня научности, какой был достигнут в прославленных изданиях греческих и римских авторов. Не щедрый на похвалы Г. Эте отозвался о нем как об «одном из самых мастерских изданий персидских текстов» («...eine der meisterhaftesten Editionen persischer Texte...») [2].

По этому изданию Хафиза изучали многие исследователи. Они, пытаясь характеризовать его творчество, говорили о том, что Хафиз отличается типичной для перса противоречивостью: туг, мол, и мистика, и явная анакреонтика, не примиримая с правоверием. Но вот в 1928 г. в Тегеране выходит новый текст стихов Хафиза, издатель которого А. Халхали пользовался рукописью, переписанной всего лишь спустя тридцать пять лет после смерти поэта. Издатель прежде всего обратил внимание на то, что в этой рукописи нет значительного числа газелей, имеющихся у Г. Брокгауза. Он не удовольствовался одним констатированием факта, но попытался выяснить, в чем тут дело. Оказалось, что все те газели, которые есть у Г. Брокгауза, но которых нет в этой рукописи, можно найти в диванах других поэтов, откуда они и попали в диван Хафиза. Выяснилось, что издание Г. Брокгауза — своеобразный mixtum compositum из диванов двух десятков разных поэтов, живших или на столетие ранее Хафиза, или на два века позже. Иными словами, «образцовое издание» представляло собой своего рода антологию трех веков поэзии. Таким образом, удивляться тому, что душа Хафиза была «полна противоречий», уже не приходится. За три столетия в этой «душе» могло накопиться их немало. Правда, Халхали, установив это очень важное обстоятельство, все же не смог дать удовлетворительного издания, так как его тексты полны описок и опечаток. На основе той же рукописи, которой пользовался Халхали, опытный текстолог М. Казвини выпустил исправленное издание, вполне пригодное для научной работы.

Из всего сказанного ясно, в каком положении находится исследователь, собирающийся дать общий обзор персидско-таджикской литературы.

---

[1] Таков был план, намеченный Е. Э. Бертельсом; осуществлению его помешала смерть. «История персидско-таджикской литературы» доведена до XII в. — *Ред.*

[2] GIPh, Bd II, 1896—1904, S. 304.

Ознакомиться de visu со всей огромной массой материала невозможно как потому, что его слишком много, так и потому, что рукописи разбросаны по всему миру.

Понятно поэтому, что очень многим составителям таких общих обзоров приходилось писать о некоторых авторах, не основываясь на собственных исследованиях, а опираясь на работы своих предшественников и пытаясь перетолковать их сообразно своим взглядам. Но не нужно забывать, что эти предшественники в свою очередь пользовались работами своих предшественников, причем не всегда критически. Такая цепочка в конце концов приводит к первоисточнику, который попал в руки иранисту, впервые заинтересовавшемуся тем или иным конкретным вопросом. Этот первый источник, как правило, оказывается каким-нибудь тезкире, чаще всего полюбившимся западным востоковедам тезкире Даулатшаха.

На Западе очень любят говорить о недостоверности сведений, сообщаемых в тезкире, о том, что составители их, не ссылаясь на источники, списывали произведения своих предшественников. Но чем отличается работа некоторых европейских ученых от труда такого составителя тезкире? Разве тем, что они по большей части источники указывают, хоть и не всегда достаточно точно. В результате некоторые ошибки годами переходят из одной книги в другую. Так, например, прославленный на Западе английский востоковед Э. Броун, говоря о поэте Му'иззи, сообщает, что тот был убит стрелой своего покровителя султана Санджара. Это сообщение содержится во многих тезкире. Правда, Э. Броун оговаривается, что, по словам Риза-Кули-хана Хидайата, Му'иззи был будто только ранен стрелой и поправился, но делает он это так, что читатель чувствует его глубокое недоверие к данному автору. А между тем у самого Му'иззи есть немало строк, в которых поэт благодарит бога за исцеление от тяжкого ранения, сообщает, что наконечник стрелы так и не удалось извлечь, но что он все же с этим наконечником в теле прожил более сорока лет.

Кто же лучше знал историю этого несчастного случая—авторы тезкире или сам пострадавший? Едва ли кому-нибудь могла прийти в голову мысль вписывать в диван не получившего широкой известности поэта какие-то детали его биографии. Да, наконец, просто перечень тех правителей, которым Му'иззи подносил касыды, говорит о том, что поэт умер гораздо позже, чем утверждает Даулатшах.

Другой характерный пример. Такой авторитетный, серьезный и осторожный ученый, как Т. Нёльдеке, в своей в общем прекрасной и доныне не утратившей ценности работе «Иранский национальный эпос» говорит, что Фирдоуси в 999 г. находился у владетеля Ханланджана около Исфахана, где, купаясь в реке, чуть не утонул и был спасен или самим ханом, или его сыном, почему и посвятил этому хану «Шах-нама» [3]. Эти сведения содержатся в одной лондонской рукописи «Шах-нама», описанной в каталоге Ч. Рьё.

Полагаясь на большую аккуратность и точность Т. Нёльдеке, почти все ученые, писавшие о «Шах-нама», повторяли за ним это сообщение, не заглядывая в описанную Ч. Рьё рукопись и не задумываясь над тем, что в 999 г. Фирдоуси было не менее (если не более) шестидесяти пяти лет и что почтенный седовласый дихкан в этом возрасте вряд ли мог ни с того ни с сего полезть в реку.

Только в 1945 г. нашелся, наконец, человек, решивший проверить такое странное сообщение. Это был иранский филолог М. Минови, сооб-

[3] Th. Nöldeke, *Das iranische Nationalepos*, GIPh, Bd II, S. 153.

щивший в журнале «Рузгар-и нау» (год издания 5-й, № 3, стр. 16 и сл.) следующие свои соображения.

В конце упомянутой рукописи имеется приписка:

چو شد اسپری داستان بزرگ — سخنهای آن خسروان سترگ
بروز سیم شنبد چاشتگاه — شده پنج ره پنج روزان ز ماه
که تازیش خواند محرم بنام — گه از ارجمندیش ماه حرام
اگر سال نیز آرزوت آمدست — نهم سال و هشتاد با ششصدست
مه بهمن و آسمان روز بود — که حاکم بدین نامه پیروز بود

Когда закончился великий *дастан*,
Речи о тех могучих хосроях,
В день вторник поутру,
Прошло пять раз по пять дней месяца,
Который араб называет мухаррам,
А иногда, по его величественности, — «запретным месяцем».
А если ты и год хочешь [узнать],
Это год девятый да восемьдесят да шестьсот,
Месяц бахман был и день асман,
Когда хаким победоносно [закончил] эту книгу.

Иначе говоря, речь идет о том, что эта рукопись была завершена во вторник, 25 мухаррама 689 г., или, по старому календарю, в день асман (27-е число) месяца бахман, что соответствует 7 февраля 1290 г. Далее следует восхваление владетеля Ханланджана и рассказ о спасении переписчика от гибели в реке. Каким же образом Ч. Рьё мог эти убогие вирши, да еще написанные спустя почти двести семьдесят лет после смерти Фирдоуси, принять за личную приписку великого поэта? Дело в том, что дата в рукописи написана словами, не цифрами, а в слове ششصد («шестьсот») не проставлены точки над двумя *шинами*, почему Ч. Рьё и прочитал эту, кроме того, еще слегка стертую дату как سصد («триста»), получив таким образом 25 мухаррама 389 г. (16 января 999 г.). Следовательно, простая оплошность опытного исследователя, прочитавшего не одну сотню рукописей, повторенная Т. Нёльдеке, создала эту нелепую легенду, просуществовавшую в науке более пятидесяти лет[4]. А ведь достаточно было внимательно прочитать колофон рукописи, и недоразумение было бы рассеяно. Чем такая ошибка лучше ошибок Даулатшаха? В обоих случаях легенды складываются потому, что авторы пишут о книгах, которых они никогда не видели и о которых судят только с чужих слов. Что мы сказали бы, например, об ученом, который написал бы монографию о Гёте или Шекспире, никогда не читав их произведений и целиком основываясь лишь на том, что писали о них другие?

Именно здесь и сказывается то различие, которое еще и поныне существует между востоковедением и, если так можно выразиться, «западоведением». Человек, изучающий какую-либо из западных литератур, почти всегда имеет в своем распоряжении достаточно хорошее, зачастую даже просто великолепное, издание нужных ему текстов. Потому-то мы и имеем право попрекнуть его, если он этими текстами не воспользовался. Как

[4] Не могу не признаться, что в свое время и я также, полагаясь на Т. Нёльдеке, повторил эту легенду. См.: Е. Э. Бертельс, *Абу-л-Касим Фирдоуси и его творчество*, М.—Л., 1935, стр. 20.

обстоит дело с текстами восточных авторов, мы постарались показать. Необходимо еще добавить, что достаточно подробных исследований по истории тех народов, о литературе которых нам приходится говорить, мы по большей части не имеем. Это делает работу автора, изучающего средневековую восточную литературу, особенно трудной и не позволяет ему подняться до уровня коллеги-«западоведа». Вот почему всякий общий обзор той или иной восточной литературы пока в каких-нибудь частях да будет хромать.

В настоящей книге я сделал все возможное, чтобы строить свои выводы не столько на чужих исследованиях, сколько на подлинном материале. Однако, как сейчас же убедится читатель, это повлекло за собой определенные последствия. Вместо плавного изложения хода литературного процесса получается, строго говоря, ряд отдельных монографий, возможно, содержащих и некоторые лишние детали, правда, введенные вполне сознательно. Проделав такую, зачастую достаточно тяжкую, работу, как чтение насквозь объемистых диванов, сплошь состоящих из нуднейших касыд, и найдя среди них отдельные строки, представляющие историческую или художественную ценность, я решил избавить следующее поколение исследователей от необходимости начинать все сначала и дать им возможность убедиться, есть ли в данном диване что-либо для них интересное.

Из тех же соображений я помещаю в книге, быть может, слишком большое число цитат характеризуемых авторов. Если бы произведения этих авторов были доступны в изданиях, имеющихся во всех лучших библиотеках Советского Союза, можно было бы ограничиться просто ссылкой с указанием издания и страницы. Но ссылаться на книгу, которая имеется только, скажем, в библиотеке Института востоковедения в Ленинграде и которую нельзя найти даже и в Москве, или на рукопись, находящуюся в частной библиотеке, было бы просто недобросовестно. Поскольку рассматриваемые здесь произведения труднодоступны, а без показа их мои высказывания не могут быть достаточно убедительны, материал приходилось предлагать возможно более полный. К тому же каждую высказываемую мысль хотелось подтвердить фактами.

Всюду, даже там, где можно было бы сделать так называемый художественный перевод, даны подстрочные прозаические переводы. Конечно, стихотворение, утратив свою форму, почти что перестает существовать; но, во-первых, и в художественных переводах форма на три четверти теряется, а во-вторых, ведь оригинал-то будет у читателя перед глазами. Мои переводы должны не заменить для него оригинал, а лишь помочь ему разобраться в оригинальных текстах средневековой поэзии, которые не всегда сразу бывают понятны даже для тех, для кого данный язык является родным. Предлагаемые мною переводы не претендуют ни на какие литературные достоинства, их назначение — быть возможно более точными без насилия над строем русского языка. Прошу считать их не столько переводами, сколько своего рода комментариями.

Несколько замечаний по вопросу о периодизации. Сколько-нибудь установившейся периодизации истории Средней Азии и Ирана советская наука пока не создала. Даже в книге Б. Г. Гафурова «История таджикского народа» (М., 1955) главы, посвященные средневековой истории, еще основаны в некоторой степени на старом делении по династиям.

При изучении литературы это деление, пожалуй, в некоторых случаях можно и оправдать. Когда речь идет о придворных поэтах, а средневековая персидско-таджикская поэзия на три четверти и состоит из их произведений, нельзя отрицать, что творчество каждой связанной с определенным двором группы поэтов имеет много общего. Это в значительной

степени объясняется как стремлением поэтов угодить вкусам данного властелина, так и тем, что так называемые «цари поэтов» выступали в роли цензоров и руководителей этих поэтов и старались подогнать стихи своих подопечных под один ранжир. Отказаться совершенно от традиционного, установленного еще авторами тезкире деления поэтов по династическому признаку мы пока не смогли.

Принцип, положенный в основу этой работы, заключается в том, чтобы дать в каждом разделе общую характеристику литературной жизни на определенном отрезке времени в определенной географической области, показать общие черты этой жизни, пытаясь объяснить их происхождение, а затем уже дать индивидуальные характеристики всех тех авторов, о которых можно высказаться более подробно, поскольку их произведения до нас дошли. Такой план привел к необходимости не довольствоваться изучением всего того, что уже написано о том или ином авторе, но постараться изучить все доступные его произведения и дать читателю более или менее ясное о них представление. Вследствие этого, как уже говорилось, книга складывается как бы из ряда отдельных монографий то большего, то меньшего объема, причем монографическая часть значительно перевешивает часть обобщающую. Обобщать можно тогда, когда собран достаточно полный фактический материал. Думать, что мы уже располагаем всей полнотой фактов, может лишь тот, кто не знаком с существующей научной литературой вопроса. Полноты не только нет, но целые эпохи истории персидско-таджикской литературы пока могут считаться своего рода белыми пятнами, еще ожидающими исследователей. Устранить все эти белые пятна один литературовед, конечно, не в состоянии, но то, что было в моих силах, я постарался сделать. Смею надеяться, что читатель найдет в этой книге и кое-что для себя новое.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ЛИТЕРАТУРНЫЕ ПАМЯТНИКИ ДРЕВНЕЙШЕГО ПЕРИОДА

В далекие времена, около середины первого тысячелетия до нашей эры, среди восточноиранских племен бытовало много сказаний, по большей части героического характера. Понятно, что никакой записи этих сказаний тогда быть не могло; распространялись они, конечно, устно, возможно, профессионалами-сказителями. Мы, может быть, никогда ничего не узнали бы о них, если бы, по счастью, они еще в древнейшую эпоху не были включены в священную книгу религии этих племен — зороастризма. Религия эта, получившая в дальнейшем широкое распространение у народов Ближнего и Среднего Востока, породила довольно обильную литературу, среди которой исключительно важное место занимает комплекс священных книг, известный под названием «Авеста». Для истории персидско-таджикской литературы этот памятник имеет большое, до настоящего времени едва ли достаточно оцененное значение.

Прежде чем перейти к характеристике Авесты, необходимо в общих чертах познакомиться с особенностями зороастризма, остановиться на основных положениях этого вероучения, долгие века пользовавшегося признанием иранских народов, а позднее ставшего государственной религией Ирана.

Зороастризм. Название «зороастризм» образовано от имени собственного Зороастр. В такой форме древнегреческие авторы сохранили имя легендарного основателя этого учения. Сама священная книга Авеста дает это имя в форме «Заратуштра»; в позднейших памятниках (X в. и далее) оно получает форму «Зардушт» (иногда в стихах «Зардухишт» и «Зардухушт»). Этимология этого имени пока не установлена. Предлагаемое некоторыми учеными толкование «обладающий [одним] старым верблюдом» едва ли может быть принято. Возможно, что в авестийской форме имени скрывается слово *«стар»* — «звезда», вошедшее и в основной словарный фонд многих европейских языков (английское star, немецкое Stern, греческое ἀστήρ, латинское astrum; ср. также персидское ستاره и таджикское *ситора*). На эту мысль наводит, между прочим, и то обстоятельство, что на всех старых скульптурных изображениях Заратуштры над его головой всегда высечена звезда.

Сами последователи зороастризма название своей религии с именем Заратуштры не связывали, а называли себя *маздаясна* («поклонник Мазды») или, позднее, *вехден* («обладающий доброй верой»). Это доказывает, что зороастризм успел в основных чертах сложиться еще до той религиозной реформы, которую традиция связала с именем Заратуштры.

Вопрос о самой реформе Заратуштры, ее эпохе и характере пока нельзя считать разрешенным. Проследить историю изменения древнейших верований по имеющимся в нашем распоряжении источникам почти невозможно. Хотя и сохранилась книга, называемая Авеста, но она представляет собой лишь жалкие обломки того большого целого, о котором до нас дошли сведения. К тому же и эта сохранившаяся часть Авесты в течение веков подверглась такой обработке, что пользоваться ею сейчас как историческим источником можно лишь с большой осторожностью.

Картину приходится восстанавливать при помощи свидетельств древнегреческих авторов. Но и здесь вполне надежных источников у нас нет, так как большая часть книг, написанных греками о Востоке, дошла до нас только в виде отдельных эксцерптов, сохраненных более поздними авторами, получившими свои сведения из вторых рук. Некоторые данные о зороастризме можно найти у средневековых армянских писателей, а также у арабских авторов времени расцвета халифата, когда мусульмане еще соприкасались с зороастрийцами.

Однако сопоставление всех этих материалов все же не дает возможности точно установить время предполагаемой реформы Заратуштры. Чрезвычайно важно, что Геродот, один из авторов, видимо, особенно хорошо знакомых со странами Востока, много написавший об Иране, имени Заратуштры не упоминает совсем. Плутарх, живший в I в. н. э., утверждает, что, по имеющимся у него сведениям, Заратуштра родился за шесть тысяч лет до Троянской войны (иначе говоря, относит его деятельность к периоду, даже в то время представлявшемуся самой отдаленной древностью).

Вместе с тем парсы [1] относят рождение основателя своей религии к VI в. до н. э. Кажется по меньшей мере странным, что Геродот (род. ок. 484 г. до н. э. и притом в Галикарнасе), живший лишь на столетие позже Заратуштры, ничего не знал о его существовании, а Плутарх, сообщения которого о зороастризме местами почти полностью совпадают с данными Авесты, не считал Заратуштру лицом историческим.

Более или менее подробно биографию Заратуштры дает только поэма «Заратушт-нама», написанная в 1278 г., по-видимому, в городе Рее неким Зартуштом сыном Бахрама сына Пажду. Как можно судить по собственным словам автора поэмы, он был правоверным зороастрийцем, происходившим из семьи, свято хранившей в полуразрушенном и превратившемся в жалкие руины Рее старые традиции древней религии. Отец поэта даже носил титул эрпата, знал астрологию и, как говорит сын, был دری و پهلوی خوان — «умел читать как на языке дари, так и на пехлеви». К сожалению, Зартушт не пожелал точно сообщить, каким источником он пользовался, когда писал свою поэму. Он только говорит:

یکی دفتری دیدم از خسروی — بخطّی که خوانی ورا پهلوی
نهاده بر موبد موبدان — سر و افسر بخردان و ردان
نبشته برو سرگذشت جهان — ز احوال پیشینگان و شهان
همان شرح وستا و زند آن زمان — که آورد زرتشت نوشیروان
همان قصهٔ زادن از مادرش — ازان رفته احوالها بر سرش
کهن گشت این قصه در دست کس — نبودی بخواندن برو دسترس

[1] Парсами называют существующих и поныне последователей зороастризма, живущих в Индии и являющихся главными хранителями этого древнейшего вероучения.

Видел я книгу из [числа] царственных,
Написанную письмом, называемым *пехлеви*.
Хранилась она у мобеда мобедов,
Главы всех разумных и наставников [2].
Записан в ней [рассказ о] событиях в мире,
О делах предков и царей.
Там также изъяснение Авесты и Зенда,
Которые принес [в мир] блаженный Зартушт,
А также рассказ о его рождении от матери
И обо всем, что с ним [потом] случилось.
Устарела эта книга для людей,
И никто не мог ее читать... [3]

Поэма эта по понятным причинам давно привлекла к себе внимание востоковедов. Уже в 1760 г. она была переведена на латинский язык известным французским исследователем Анкетиль дю Перроном, а затем в его же французском переводе была включена в первый том его перевода Авесты [4]. На английский язык ее перевел Истви к [5]; оригинальный текст вместе с французским переводом издан использовавшим для этого многочисленные рукописи Ф. А. Розенбергом.

Исследователи в первую очередь старались выяснить, что за источник был в руках у автора «Заратушт-нама». Но ввиду неопределенности указаний поэта дать точный ответ на этот вопрос они не смогли. Есть, однако, все основания думать, что Зартушт пользовался двумя несохранившимися частями Авесты, а именно: насками Читрадат (двенадцатый) и Спент (тринадцатый).

О полном отсутствии у поэмы «Заратушт-нама» каких бы то ни было художественных достоинств достаточно ясно говорит приведенный выше отрывок. Вся она написана вялыми, спотыкающимися стихами, насильственно подтянутыми к бедной рифме. Но Зартушт действительно имел перед собой очень старый источник; это видно уже хотя бы из того, что сообщаемые в поэме сведения почти полностью совпадают с данными, приведенными Плинием Младшим.

Большинство западноевропейских исследователей зороастризма полагает, что имеющиеся сведения позволяют признать историчность Заратуштры. Только переводчик Авесты Дж. Дармстетер, исходя из того, что легендарная биография Заратуштры не содержит никаких реальных черт и в значительной своей части совпадает с древним преданием о первом человеке Гайомарте, считает Заратуштру одним из мифических героев — сподвижников Ахура Мазды, созданных фантазией народа. Заратуштра, как и другие мифические герои, ведет борьбу со «змеем» — персонификацией зла, который в легенде о Заратуштре принимает облик «туранца» [6]. Пророк гибнет в этой борьбе, но оставляет после себя трех сыновей, которые становятся родоначальниками трех сословий: жрецов, воинов и земледельцев. Дж. Дармстетер полагает, что всякая попытка установить

[2] Слово *рад*, по справедливому замечанию Ф. А. Розенберга, в этом тексте не может переводиться «богатырь» или «благородный», «щедрый», как мы его обычно понимаем у Фирдоуси. Здесь — это явно транскрипция авестийского *рату*, что там означает «духовный глава области».

[3] Текст цит. по кн.: *Le livre de Zoroastre (Zarâtushtnâma) de Zartusht-i Bahrâm ben Pajdû*, publié et traduit par Frédéric Rosenberg, St.-Pétersbourg, 1904, p. ٢.

[4] Anquetil du Perron, *Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre*, Paris, 1771, v. I², p. 1—70.

[5] В кн.: J. Wilson, *The Pársí religion as contained in the Zand-Avastá, and propounded and defended by the Zoroastrians of India and Persia, unfolded, refuted and contrasted with christianity. Bombay*, 1843, p. 477—522.

[6] Туранцы в мифологии «Шах-нама» Фирдоуси — потомки Тура, сына царя Фаридуна, племя, враждебное иранцам, но имеющее общее с ними происхождение.

«хронологию» Заратуштры так же бесплодна, как попытка установить годы рождения и смерти любого другого легендарного героя [7].

Как бы ни решался вопрос о предполагаемой реформе Заратуштры, совершенно очевидно, что основа излагаемых в Авесте вероучений сложилась в глубочайшей древности. Предки восточноиранских племен, наблюдая закономерности природы — смену дня и ночи, регулярно смещающийся путь солнца, чередование времен года, — пришли к представлению, что в основе мироздания лежит некое незыблемое начало, которому они дали название *арта*, или *аша*. В позднейшем, разработанном жрецами вероучении этот термин получил некоторый правовой оттенок, но в древности слово «*арта*», очевидно, обозначало нечто вроде «распорядка в мироздании». Анимистическое восприятие мира искало охранителя этого распорядка и нашло его в верховном божестве Ахура Мазде. Позднее образ Ахура Мазды стал персонификацией некоего абстрактного абсолютного блага. Автор биографии Пифагора, неоплатоник Порфирий писал об этом божестве: «Ормузд [8]... телом подобен свету, душой же — истине».

Однако даже и в Авесте еще видны остатки старого антропоморфизма. Так, в Ясне (I, 1) Ахура Мазда наделяется эпитетом *хукрптема* — «обладающий наилучшим телом», называется *храождишта*, что, по мнению некоторых исследователей, означает «солиднейший». Из той же молитвы мы узнаем, что солнце — это глаз Ахура Мазды, а в одном из гимнов (Яшт, XIII, 2,3) небо называется его расшитой звездными узорами одеждой. У Ахура Мазды есть сын; это Атар — огонь (очевидно, огонь молнии). Есть у этого божества и жены — воды, льющиеся из туч. Его обитель — бескрайнее сияние.

Все это заставляет признать вместе с Дармстетером, что первоначально Ахура Мазда был божеством неба, может быть, даже отождествлялся с ним. В связи с этим становится понятно замечание Геродота: «У них в обычае приносить Зевсу (т. е. Ахура Мазде. — *Е. Б.*) жертвы на высочайших горах, причем Зевсом они называют весь небесный свод...» [9].

Что касается имени божества, то слово «*ахура*» означает «господин», «владыка», а «*мазда*», по всей вероятности, — «творец разума» или же «многоведающий». Традиция парсов, видимо, придерживалась последнего толкования, так как известный Нериосенг, переведший Авесту на санскрит, имя «Ахура Мазда» передает в форме «Махаджньяна Свамин», т. е. «многоведающий владыка» [10].

В древнейших верованиях Ахура Мазде противопоставлялись демон Ажи, небесный змей, туча, похищающая свет, позднее, возможно, и ночь. Когда древние примитивные представления начали подвергаться схоластической обработке, Ахура Мазде — «святому духу» (*спента манью*) был противопоставлен «злой дух» — Ангра Манью. Характеристику последнего жрецы составили искусственно из эпитетов, прямо противоположных эпитетам, которыми был наделен Ахура Мазда.

Концепция борьбы этих двух духов, при которой их силы в течение некоторого времени находятся в известном равновесии, привела к признанию могущества Ангра Манью (позднейшая форма имени — Ахриман) на земле, признанию его творцом всего того, что казалось тогда злым и вредным для человека. Так, Ангра Манью создал *храфстра* [11]. Понятно, поче-

---

[7] J. Darmesteter, *Ormazd et Ahriman, leurs origines et leur histoire*, Paris, 1877.

[8] Авестийское Ахура Мазда в среднеперсидском языке и на языке дари приняло форму Ормузд или Хурмузд.

[9] Геродот, *История в девяти книгах*, т. I, М., 1888, стр. 71.

[10] См.: J. Darmesteter, *Ormazd et Ahriman...*, p. 29.

[11] Храфстра — термин, обозначающий вредоносных животных; в основе этого слова, вероятно, лежит корень **крап-**, **корп-** (ср. слово **с-корп-ион**).

му к ахриманическим существам зороастрийцы относят хищных животных, змей и т. п. Но иногда мотивы, по которым те или иные существа, например безобидные лягушки, муравьи, попали в эту категорию, не вполне ясны.

Где же зародился зороастризм? Окончательного ответа на этот вопрос наука еще не дала. Разобраться в этой сложной проблеме можно лишь при условии четкого разграничения первоначального маздеизма и позднейшего зороастризма. Установить родину маздеизма едва ли возможно. Зарождение его относится к такой далекой древности, куда наши взоры пока не проникают. Есть отрывочные сведения о наличии культа Мазды в Армении, в Мидии. Но так как более нам об этом ничего неизвестно, эти данные отнюдь не исключают того, что культ Мазды еще ранее мог существовать в других областях.

Речь может идти только о попытке установить родину собственно зороастризма, т. е. учения, связанного с именем Заратуштры. Сохраненная традицией парсов фантастическая биография Заратуштры местом его рождения называет древнюю Рагу (позднейший Рей), т. е. Мидию. Отсюда многие ученые делали вывод, что зороастризм распространялся с юго-запада на северо-восток. Но в таком случае зороастризм неизбежно должен был бы быть принят первыми независимыми правителями юго-западного Ирана — Ахеменидами. Однако Ахемениды, как это весьма убедительно показывают исследования акад. В. В. Струве, зороастрийцами не были [12]. Об этом свидетельствует отсутствие какого бы то ни было упоминания в клинописных надписях Ахеменидов имени Заратуштры.

Предание о том, что учение Заратуштры впервые было принято в Балхе, заслуживает все же некоторого внимания. В «Шах-нама» подробно рассказывается, как шах Гуштасп (кави Виштаспа Авесты) в Балхе признал пророком Заратуштру. При этом достаточно хорошо известно, что эта часть «Шах-нама» написана не Фирдоуси, а Дакики, который в свое время был хорошим знатоком родной старины.

Если принять во внимание, что рассказ Фирдоуси о мифической династии Пишдадидов в основных чертах совпадает с теми данными о царях *Парадата*, которые сохранились в Авесте, придется считать сведения, сообщаемые в «Шах-нама», не простым поэтическим вымыслом. Совершенно очевидно, что в конечном счете как Авеста, так и «Шах-нама» восходят к одному и тому же источнику — древнему эпосу восточноиранских племен — далеких предков таджикского народа.

Учеными неоднократно высказывалась мысль, что покровитель Заратуштры Виштаспа — Геродотов Гистасп, т. е. отец Ахеменида Дария I. Такого мнения придерживается и акад. В. В. Струве [13], который даже считает возможным предположить, что Гистасп поддерживал восставших в Маргиане последователей Заратуштры и поэтому Ксеркс неприязненно относился к памяти этого своего предка. По правде сказать, материалы не дают достаточного основания для таких смелых заключений, и, конечно, едва ли можно объяснить причину восстания «демократическими тенденциями» зороастризма.

Сохраненная традицией парсов легендарная хронология, относящая жизнь Заратуштры к концу VI в. до н. э., как будто хорошо согласуется с возможностью признать в Виштаспе отца Дария и, таким образом, связав Заратуштру с историей Ахеменидов, выдать его за историческое лицо. Однако препятствий к такому решению вопроса много. Виштаспа, как мы

---

[12] См., например: В. В. Струве, *Родина зороастризма* («Советское востоковедение», V, 1948, стр. 5—34).

[13] См.: В. В. Струве, *Восстание в Маргиане при Дарии I* (ВДИ, 1949, № 2, стр. 20).

видели, назывался *кави* — царским титулом восточноиранских племен [14]. Почему же тогда ни Дарий, ни Ксеркс не называют в надписях Гистаспа царем? Правда, можно возразить, что на юге Ирана царский титул был не *кави*, а *хшаятия*. Но неужели Ахемениды не знали, что эти титулы соответствуют один другому, и разве им не было выгодно считать своих предков царями, а не простыми смертными? А затем — ведь все историки считают, что реформы Заратуштры вызвали настоящий переворот в мировоззрении иранских племен. Но почему же тогда Ксенофонт, прекрасно осведомленный о внутренних делах ахеменидской державы и благосклонно относившийся к «великим царям» (так он величал ахеменидских правителей), ни слова не говорит о столь важном событии, как распространение зороастризма в их владениях? Почему даже Страбон, писавший несколькими столетиями позже (ум. ок. 20 г. н. э.), все еще не знает имени Заратуштры? Ответ напрашивается сам собой: потому что Ахемениды не были зороастрийцами, а греческие историки не располагали достоверными материалами о событиях на Востоке, в Бактриане. Ведь если Ахемениды приписывали себе, как говорит акад. В. В. Струве, роль «спасителей» и посредников между людьми и богом, т. е. ту самую роль, на которую претендует, судя по Авесте, Заратуштра, то последний должен был бы казаться Ахеменидам опаснейшим врагом, «лжецом», по их терминологии. Могли ли они допустить, чтобы в их владениях этого «лжеца» признавали пророком Ахура Мазды, могли ли не реагировать на то, что Гистасп, человек из их рода, признавал эту миссию? Они так тщательно перечисляют своих противников, неужели же таких опасных врагов они забыли бы упомянуть?

Все эти соображения высказаны здесь лишь для того, чтобы показать, насколько трудно говорить об историчности «реформы» Заратуштры и приурочивать ее к какой-то определенной, хотя бы и освященной традицией парсов дате.

Догматика зороастризма. Зороастризм всегда считают вероучением, для которого особенно характерен дуализм в области религиозных представлений. И в самом деле, ни в одной религии мира нет такого последовательного деления всех духовных сил на светлые и темные, как в этом вероучении.

По представлениям зороастрийцев, во главе светлых сил стоит верховное божество Ахура Мазда (позднейшая форма имени — Ормузд, Хурмузд). Он создал себе шесть духов-помощников, получивших название *амеша спента* (позднее *амшаспанд* — «бессмертные благодетельные»); их имена: Воху Мана (позднее Бахман) — «добрая мысль», Аша Вахишта (Ардибихишт) — «лучший распорядок», Хшатра Варья (Шахривар) — «достойное могущество», Спента Армати (Исфендармад) — «святое смирение», Хаурватат (Хурдад) — «здоровье» и Амртат (Мурдад) — «бессмертие». Эти имена показывают, что их носители — персонифицированные абстрактнейшие понятия. Совершенно очевидно, что такое схоластическое абстрагирование — результат позднейшей деятельности жречества и что первоначально этих духов считали вполне конкретными существами, представлявшими различные силы природы. Это видно хотя бы из того, что амшаспанды в то же время — покровители определенных явлений материального мира: Бахман правит стадами, Ардибихишт — огнем, Шахривар — металлами, Исфендармад — землей, Хурдад — водами, Мурдад — растениями. Иначе говоря, здесь, видимо, произошло такое же «приспособление» старых, дозороастрийских верований к новой религии,

[14] В «Шах-нама» этот титул в некоторых именах царей династии Кеянидов стоит перед основным именем в форме «Кай» (Кай-Хосров, Кай-Кубад и др.).

как и в христианстве, превратившем некоторых языческих богов и героев в своих святых.

Ступенью ниже амшаспандов стоят *язаты* (позднее *эзад*). Название *«язата»* означает «тот, кому надлежит поклоняться», «достойный поклонения». Плутарх полагал, что зороастрийцы поклоняются двадцати четырем язатам, но в Авесте говорится о сотнях и даже тысячах этих духов. Таким образом, более правильным следует признать указание Диогена Лаэртского (жил, вероятно, в III в. н. э.), утверждавшего, что зороастрийцы весь воздух считают населенным духами. В Авесте различаются язаты духовные и мирские; во главе первых стоит опять-таки Ахура Мазда, называемый «величайшим из язатов», глава мирских язатов — Заратуштра.

Главнейшим язатом после Ахура Мазды считается Атар — огонь. Он — сын Ахура Мазды, ему посвящен каждый девятый день всех месяцев и весь девятый месяц зороастрийского календаря (16 ноября — 15 декабря). В Авесте говорится о пяти формах, в которых проявляется Атар: 1) Брзисава («имеющий высокий простор») — небесный огонь; 2) Вохуфрьяна — тепло, дающее жизнь человеческому телу (так сказать, «нормальная температура»); 3) Урвазишта — огонь, скрытый в дереве (наивное представление о горючести дерева); 4) Вазишта — огонь молнии, 5) Спеништа — огонь, горящий на небе перед Ахура Маздой. Огонь проявляется и в виде *хварна* (позднее *фарр*) — «величие», «слава», «царственность», «могущество» (от слова *хвар*—«солнце») некоего божества, сопровождающего царей, жрецов, героев и способного принимать облик различных животных, например барана, орла и т. п. В позднейших наскальных рельефах хварна изображается иногда в виде нимба.

Ап (вода) — язат, ведающий десятым днем и десятым месяцем. С этим язатом связана Ардвисура Анахита (позднее Анахит, Нахид) — небесная река, обеспечивающая плодородие на земле, и Апам Напат — «дитя вод», дух, обитающий где-то у Каспийского моря.

Хвар Хшайта *(хваршед)* — сияющее солнце. Этот язат считается одновременно и глазом Ахуры и глазом Митры.

Тиштрья (Тир) — звезда Сириус. Это язат, на обязанности которого лежит бороться с засухой, насылаемой демоном Апаоша. Тиштрью сопровождает дух Дрваспа (Гошурван) — душа быка, защитник всех добрых животных на земле.

Особое место занимает Митра — бог света, правды и честности. Известно, что культ этого бога в древности получил распространение и почти во всей Европе [15]. Однако, по-видимому, роль Митры в зороастризме не всегда была одинаковой. В древнейших верованиях он выступает как бы двойником самого Ахура Мазды. Ахемениды почитали его наряду с Ахура Маздой и Анахитой. Но в Авесте Митре хотя и воздаются большие почести, все же в одном из яштов он молит Ахура Мазду о даровании ему бессмертия, т. е. как будто не признается бессмертным язатом. Здесь, вероятно, сохранились остатки расхождений, существовавших в древнейших верованиях восточноиранских и западноиранских народностей.

Вртрагна (позднее Бахрам, букв.: «победитель Вртры») — бог грозы. Демон Вртра — туча, окутывающая небо, скрывающая благодетельный свет солнца и лишающая людей тепла. Вртрагна копьем молнии убивает демона и возвращает миру свет.

Еще ступенью ниже стоят, по-видимому, так называемые *фраваши* («защитники»). Это, по представлениям зороастрийцев, своего рода духи-покровители, состоящие при каждом человеке, даже еще не родившемся или уже умершем. *Фраваши* — несметное множество. Представление о

[15] См., например: F. Cumont, *Die Mysterien des Mithra*, Leipzig, 1911.

бесчисленном количестве окружающих человека духов, о чем пишет Диоген Лаэртский, зороастризму действительно было свойственно.

По верованиям зороастрийцев, мир населен также таинственными добрыми существами, имеющими облик животных и птиц. Так, в мифическом озере Воурукаша живет трехногий осел Хара. Когда он погружает голову в воду, начинается буря; когда испускает в воду мочу, воды всего мира очищаются. У него шесть зорких глаз и золотой рог; этим рогом он истребляет все вредоносные существа. Когда Хара кричит, все самки полезных животных беременеют, а у самок вредных животных происходит выкидыш. Отблеск величия «царя ослов», надо думать, в какой-то мере падал и на простых ишаков; может быть, именно поэтому среди народов, принявших ислам, это животное считается нечистым, почти в такой же мере, как и собака, тоже почитавшаяся зороастрийцами.

На острове в реке Ранха находится священное растение Хаома. Десятки тысяч демонических лягушек стремятся прорваться на остров и похитить растение. Но в реке живет таинственная рыба Кара, которая не дает им приблизиться к острову, уничтожает их.

Из сала мифического быка Хадаяоша («всегда чистый») в день воскресения мертвых будет приготовлена небесная пища. Хадаяоша стережет Гопатшах («быкопарь») — полубык-получеловек, охраняющий озеро Воурукаша.

Птица Каршиптар поет священные гимны на языке птиц. Она принесла закон в сокрытый град Йимы. Две другие птицы — Амру и Чамру — напоминают Сирина и Алконоста древнерусских сказаний.

Птица Пародарш («видящая вперед») отгоняет своим криком демона лени и сна, пугает нечистую силу и охраняет дом правоверного зороастрийца. Вероятно, под этой мифической птицей скрывается обыкновенный домашний петух. Вспомним, что и по древнерусским поверьям черти боятся петушиного крика и, заслышав его, проваливаются в преисподнюю.

Против воинства светлых добрых сил, возглавляемого Ахура Маздой, выступают темные полчища злых демонов. Их глава — Ангра Манью (Ахриман). Этимология слова *«ангра»* не вполне ясна, но нужно думать, что оно означает «теснитель». Ангра Манью — дух, который старается ограничить небесные просторы; при его приближении у человека сжимается сердце, он делается мрачным, удрученным. Ангра Манью всегда старается нанести ущерб творению Ахура Мазды; он лжет, обманывает, хитрит. Сила его очень велика, но в противоположность Ахура Мазде он не всеведущ, а потому и должен в конце концов понести поражение.

Темное воинство Ахримана состоит из демонов, называемых *дэвами* (на языке Авесты — *дайва*). Полчища дэвов несметны. Предводительствуют ими шесть дэвов, противостоящие шести *амшаспандам*. Имя одного из дэвов — Ака Мана («злая мысль») — представляет собой прямую противоположность имени амшаспанда Воху Мана («добрая мысль»). Дэвы Таурви и Зарик («увядание» и «смерть») противопоставлены амшаспандам Хаурватату и Амртату.

Одним из главных представителей ахриманова войска является дэв Айшма (Асмодей Библии). Это — дух ярости, бешенства, злобы, разорения, насилия. Он, если так можно выразиться, — главный поджигатель войны, ссор, распрей, раздоров; он же поощряет пьянство, вероятно, потому, что всякая ссора и драка легче всего начинается, когда участники ее пьяны.

В Авесте встречается много имен менее могущественных дэвов, которые представляют собой персонификации различных пороков: Араска («зависть»), Уда (демон словоблудия, болтливости), Акаташа (демон неуместного любопытства), длиннорукий, вялый и бледный Бушьянста (демон

лени), Пуш (демон скупости), Змака (демон, несущий различные страдания, связанные с зимними холодами) и др.

Дэвам помогают осуществлять их злые замыслы *друджи* — злобные существа женского пола. Слово «*друдж*» означает «ложь», «обман». *Насу* — дьяволица, персонификация заразы. По зороастрийским верованиям, как только душа покинет тело человека, в брошенную ею телесную оболочку тотчас же вселяется насу. Когда здоровый человек подходит к трупу, насу может поразить его, наслав на него болезнь или даже смерть. Любопытно, что, по поверью, насу не выдерживает взгляда собаки. Поэтому после смерти человека прежде всего приводили собаку посмотреть на труп (эта церемония известна под названием *сагдид*) и лишь затем совершали все остальные обряды. При перевозке трупа в *дахму* впереди процессии вели собаку.

К демоническим существам относится и *парика* (позднее *пари*—пери). Это злые духи, принимающие облик обворожительно прекрасных женщин. Обольщая человека, они или губят его, или добиваются того, что он перестает помогать светлому воинству Ахура Мазды. Так, в сохранившихся отрывках сказания о витязе Крсаспе говорится о том, как парика Хнансати очаровала этого героя и он погрузился в глубокий сон, от которого должен проснуться лишь в день воскресения мертвых. Парики оказывают влияние также и на различные явления природы. Парика Муш, например, похищает луну и вызывает затмение, парика Дужьярья вызывает засуху.

К силам Ахримана относятся и *яту* (позднее *джаду*). Это уже не духи, а люди, ставшие на службу злому духу и получившие от него колдовские силы, своего рода злые колдуны.

Подобно тому как Ахура Мазда породил добрых животных, Ангра Манью расплодил различных чудовищ. Это прежде всего драконы, среди которых особенно вредоносны Ажи Дахака и страшный змей Ажи Срвара. Порождением Ангра Манью является также рогатый человек с каменными руками по имени Снавидка.

На службе у Ахримана состоят и многочисленные созданные им существа, называемые *храфстра* («вредители»). Это — змеи, лягушки, скорпионы, мухи, всяческие паразиты, муравьи. Из более крупных животных Ахриману служит волк (очевидно, он попал в Ахриманово войско как самый опасный враг миролюбивого скотовода; поэтому, нужно думать, и собака считалась прекрасным защитником от всякой нечистой силы).

Интересно отметить, что созданиями Ахримана являются также планеты, причем, по представлениям зороастрийцев, добрых планет нет, все они оказывают злое воздействие на судьбу человека. Возможно, что такие воззрения сложились под каким-то влиянием астрологических учений Вавилона. В противоположность планетам, как полагали зороастрийцы, звезды обладают только добрыми свойствами и успешно борются с планетами. Наиболее сильные и могучие звезды — Тиштрья (Сириус) и Хаптоиринга (Большая Медведица). Они стерегут врата ада и не позволяют демонам вырваться оттуда. Нужно заметить, что зороастрийский ад — не огненная геенна семитических верований, а страшная закостеневшая ледяная пустыня с таким же вечным холодом, какой описывает Данте в последнем круге своего ада.

Историю мироздания зороастрийцы представляли себе так. Ахура Мазда, будучи всезнающим и всемогущим божеством, определил срок существования земного мира в двенадцать тысяч лет. В первые три тысячи лет Ахура Мазда создает только духовный мир. Затем появляется Ангра Манью. При виде духовного света он теряется. Ахура Мазда предлагает ему мир, но Ангра Манью отклоняет это предложение. Тогда Ахура Мазда предлагает борьбу на девять тысяч лет. Он знает, что по истечении этого

срока Ангра Манью будет уничтожен, но демон этого не знает и соглашается на предложение Ахура Мазды. Тогда Ахура Мазда поражает его молитвой Ахуна Варья и изгоняет его во мрак.

Вторые три тысячи лет Ахура Мазда творит материальный мир: сначала небо, затем воду, землю, растения и животных и лишь под конец — человека. Ангра Манью в это время создает дэвов и прочих злых духов, которые должны помогать ему в борьбе против добра.

В третьи три тысячи лет Ахриман врывается со своими приспешниками в созданный Ахура Маздой мир. Посланный им змей Ажи убивает первого человека Гайомарта и его верного спутника — быка. Однако семя их на земле остается; из него возникают все люди и все добрые животные. Светлым силам удается в жестоком бою одолеть демонов и загнать их обратно под землю.

Четвертые три тысячи лет начинаются с рождения Заратуштры и утверждения на земле провозглашенной им религии. Тура Братарвахш убивает Заратуштру, но после его смерти рождаются три сына, которые кладут начало сословиям жрецов, воинов и земледельцев.

По истечении двенадцати тысяч лет должно начаться последнее сражение светлых и темных сил. На землю польется расплавленная бронза, и в страшном пожаре сгорят горы, земля и подземный ад. Потомок Заратуштры Саошьянт воскресит погибший мир и всех мертвецов, и наступит вечная жизнь. Освободятся из ада и все грешники, которые не могли перейти небесный мост Чинват и свалились с него в адскую пучину.

Мы видим, что дуалистическая концепция выдержана в зороастризме очень последовательно. Но вместе с тем в этой религии существовали и течения монистические. Так, нам известно о существовании учения, последователи которого первопричиной всего сущего считали Зрвана Акарана («бескрайнее время»). Ормузд и Ахриман в их представлении—близнецы, родившиеся от этого всемогущего существа. Возможно, что жалобы на «небо» (на *чарх-и фалак*, что можно передать выражением «превратность судьбы») в фольклоре и литературах почти всех иранских народов связаны с представлением о Зрване. Это представление, несомненно, весьма раннее, так как уже в самой древней части Авесты упоминается о том, что Ахура Мазда и Ангра Манью — близнецы.

Человек, по учению зороастризма, создан Ахура Маздой как помощник в борьбе против злых сил. Отсюда вытекает представление об основных его обязанностях. Характерная черта раннего зороастризма — признание земледелия «благим», «праведным» делом. В священных текстах подчеркивается, что за орошение мертвого участка земли и последующую его обработку зороастриец в будущей жизни получит награду. Разрушение же оросительной системы, превращающее плодородную землю в пустыню, считается большим грехом, за который Ахура Мазда покарает грешника. Это представление сложилось, очевидно, в тот период, когда наиболее развитая часть восточноиранских племен еще только переходила от кочевого образа жизни к оседлости и стремилась всячески заклеймить всех, кто не желал следовать ее примеру. С этим уважением к земледелию связано и подчеркиваемое в зороастрийских текстах требование заботиться о домашних животных, особенно о корове и страже стад — собаке. В древнейшей части Авесты заклание крупного рогатого скота считается великим грехом; там говорится о необходимости охраны его и резко осуждаются кочевники, отбивающие и угоняющие скот у оседлого населения.

Однако из такого отношения к земледелию не следует делать заключения о «демократическом» характере зороастризма. В авестийских текстах одобряется занятие земледелием, но тем не менее власть признается за кастами жрецов и воинов, в чьих жилах течет кровь древних царей и

на которых обязанность обрабатывать землю не возлагалась. Кроме того, в текстах нигде не говорится, что земледельца нельзя обижать; награда ему обещана в потустороннем мире, а в земной жизни его, конечно, жесточайшим образом эксплуатировали. Если бы он и на земле пользовался великим почетом и благоденствовал, то едва ли была бы надобность поощрять его к труду обещаниями райских благ.

С благосклонным отношением к земледелию было, вероятно, первоначально связано представление о чистоте и святости земли, воды и огня. В зороастрийских текстах предписывается охранять эти элементы от всякого «загрязнения». Особенно нечистым считалось всякое мертвое тело, и потому «загрязнение» земли, воды и огня трупом сурово каралось. Отсюда — строжайшее запрещение погребать трупы в земле. Труп выставляли на площадках особой башни *(дахма)* и, когда хищные птицы и время оставляли от него один скелет, кости сбрасывали внутрь башни или помещали в специальный каменный ящик — оссуарий *(астодан)*. Раскопки на территории Средней Азии обнаружили весьма большое число таких оссуариев; одни из них украшены различными рельефами, на других — символические изображения созвездий позволяют определить дату смерти лица, останки которого заключены в астодане.

По мере разработки схоластической догматики забота о том, чтобы не осквернить землю, воду и воздух, вылилась в несметное множество мелочных предписаний, предусматривавших каждый, даже самый незначительный поступок верующего. Грешным признавалось, например, ходить босиком, чрезмерно оплакивать покойника; большим грехом считалось, если женщина расчесывает волосы около огня. Жреческая схоластика выработала сложнейшую систему искупления всяких проступков добрыми делами. Приведем такой пример. Зороастрийское жречество объявило крайне тяжелым прегрешением убийство выдры *(удра)*. Тексты гласят: кто убьет выдру, жилищем тому будет ад, род его угаснет; он не сможет искупить свой грех, если не получит 10 000 ударов ритуальной плетью, 10 000 ударов колючей плетью, не принесет для священного огня 10 000 вязанок сухих и крепких дров, 10 000 вязанок сандала, не сделает 10 000 *барсманов* [16], не совершит 10 000 жертвоприношений, не убьет 10 000 змей, 10 000 ящериц, 10 000 жаб, 10 000 древесных лягушек, 10 000 водяных лягушек, 10 000 муравьев, 10 000 мух и т. д., не подарит жрецам все необходимое для богослужения, воинам — оружие, земледельцам — земледельческие орудия (Вендидад, 14). Отсюда видно, что подобные предписания приносили немалые выгоды правившим кастам, которые, вырабатывая эти законы, не забывали о собственных интересах.

Зороастрийские тексты гласят: когда вы убиваете змей, читая Авесту, вы совершаете великое доброе дело, ибо это все равно, что убить столько же дэвов. Но научиться читать Авесту было делом весьма нелегким, опять-таки без помощи духовенства неосуществимым; вероятно, и наставления в чтении священного писания можно было получить не иначе, как за «доброхотные» даяния.

Само собой разумеется, что в зороастризме, как и во всякой другой религии, огромное значение приобрели молитвенные формулы. При различных ритуальных церемониях верующим полагалось повторять эти формулы несметное множество раз. В связи с этим нужно упомянуть о знаменитой триаде, признание которой, как гласит Авеста, совершенно обязательно для каждого верующего. Эта триада — «добрая мысль», «доброе слово», «доброе дело» *(хумата, хухта, хуваршта)* — ввела в за-

[16] Барсман — пучок веток особого растения, применяемый во время богослужения как кропило.

служдение многих ученых, писавших о «высокой моральной чистоте» зороастризма. Однако для подобной идеализации этой религии нет оснований: зороастрийская триада, в сущности, ни о какой морали не говорит. «Доброе слово» — это правильное чтение молитв, признанных своего рода заклинаниями, способными защитить читающего их от всяких невзгод (такое понятие известно и индийским ведам: *суктам вачас* Риг-веды — такая молитва, которая легко доходит до неба, к престолу богов). «Доброе дело» — почтительное отношение к жрецам, частое приглашение их для выполнения различных обрядов, разумеется, с последующей щедрой оплатой. Под «доброй мыслью» подразумевали те необходимые для верующего качества, которые позволяли ему совершать все эти добродетельные поступки. Такое понимание триады, вероятно, лучше всего отвечавшее той исторической обстановке, когда сложились эти понятия, дает возможность сбросить романтический покров с зороастризма и обнаружить выработанную жрецами схоластику. Очень может быть, что широко распространенный среди мусульман обычай произносить для достижения той или иной цели столько-то сот или тысяч раз какое-нибудь приписываемое одному из «святых мужей» четверостишие в какой-то мере восходит к зороастрийскому представлению *хухта*.

История изучения Авесты. Интерес к зороастризму европейская наука начала проявлять еще в XVII в. Уже в 1630 г. была опубликована книга Г. Лорда «Религия парсов» (Henry Lord, *The Religion of Parsees*), в настоящее время представляющая интерес только исторический. В 1700 г. вышла книга Т. Хайда «Религия древних персов, парфян и мидян» (Th. Hyde, *Veterum Persarum et Parthorum et Medorum Religio*, или *Historia Religionis veterum Persarum, eorumque Magorum. Zoroastris vita*). Автор ее добросовестно использовал источники на арабском и персидском языках, но, понятно, поскольку средневековая мусульманская наука о зороастризме представление имела довольно неясное, то распутать все узлы противоречий без привлечения подлинных текстов ему не удалось, а потому и книга эта в данное время научное значение утратила.

В 1734 г. молодой француз Анкетиль дю Перрон увидел в Париже копию текста Вендидада. В то время письмо Авесты в Европе еще никто читать не умел; было только известно, что эта рукопись — древняя священная книга. Знакомство с данными античных авторов, писавших о зороастризме, заставляло думать, что в таинственной книге этой сокрыты какие-то величайшие откровения. Анкетиль решил во что бы то ни стало раскрыть эти тайны. Он обратился к французским властям с просьбой послать его в Индию для изучения древнего языка с помощью парсов. Однако власти тратить деньги на это казавшееся им пустой фантазией предприятие не сочли нужным. Анкетиль все же не сдался. Он нанялся простым солдатом на службу английской Ост-индской компании и в феврале 1755 г. отплыл на корабле в Индию. Путешествие длилось шесть месяцев; в августе ученый высадился в Пондишери. Через три года ему удалось отделаться от своих нанимателей и добраться до Сурата, где он и оставался до 1761 г.

Вернувшись на родину, Анкетиль дю Перрон опубликовал первый полный перевод Авесты на французский язык, а к нему приложил еще и перевод среднеперсидского «Бундахишна» (книга о сотворении мира) и описание ритуала и традиций парсов. Зороастрийский *дестур* (священнослужитель), обучавший Анкетиля языку Авесты, честно передал молодому ученому свои знания. Но знания эти были весьма шатки, ибо дестур не имел никакого представления о грамматике и мог только объяснить, как традиция парсов толкует смысл той или иной фразы. Поэтому и ученик, конечно, получил лишь очень несовершенное знание языка. Он верно

уловил дух и основные мысли Авесты, но разобраться в тексте как филолог не смог. В настоящее время пользоваться его переводом невозможно. Однако опубликованные им описание ритуала парсов и данные о их быте и традициях имеют ценность и в настоящее время, ибо нужно учесть, что это единственный документ такого рода, сохранившийся от конца XVIII в., и что в наши дни ритуал парсов уже значительно изменился.

Появление перевода Анкетиля подняло в европейском ученом мире настоящую бурю. Многие крупнейшие востоковеды осыпали исследователя градом насмешек. Над ним издевались, высказывали предположение, что он дал провести себя ловкому обманщику, вместо древней книги подсунувшему ему какую-то галиматью. Известный английский востоковед У. Джонс писал ему: «...просвещенная Европа не нуждалась в Вашей Зенд-Васте; переведя ее, Вы только попусту потратили время...»

Такое отношение к опубликованному переводу не должно удивлять нас. На основании отзывов античных авторов европейские ученые полагали, что «книги Зороастра» должны содержать какие-то поразительные откровения неземной мудрости, излагать глубочайшие философские мысли. Увидев, что ничего этого в переводе Анкетиля нет и что вся прославленная книга состоит почти исключительно из повторяющихся молитвенных формул и поражающих наивностью ритуальных предписаний, ученые, конечно, должны были прийти к выводу, что здесь что-то неладно.

Но у Анкетиля нашлись, разумеется, и защитники. Однако доказать свою правоту не могли ни те, ни другие. Споры велись в плане умозрительном, ибо в те времена европейская наука еще не обладала знаниями, которые позволили бы поставить всю эту дискуссию на реальную почву.

Впервые веские доводы в пользу подлинности переведенных Анкетилем текстов привел датчанин Р. Раск в работе «О зендском языке и древности и подлинности Зенд-Авесты» (R. Rask, *Om Zendsprogets og Zendavestas ælde og ægthed*), напечатанной в 1826 г. Работу Раска продолжил француз Э. Бюрнуф, большой знаток санскрита, который впервые привлек к исследованию текста Авесты старый санскритский перевод ее, выполненный Нериосенгом. Бюрнуф опубликовал впервые текст одной главы из Ясны, пользуясь четырьмя рукописями, хранившимися в Париже, и санскритским переводом. Конечно, перевод одной ясны из семидесяти двух был только началом исследования этой части книги, но значение труда Бюрнуфа в том, что он рассеял сомнения в подлинности и древности авестийских текстов и поставил их изучение на твердую филологическую основу.

Язык Авесты сразу же привлек к себе внимание лингвистов, занимавшихся сравнительным языкознанием. Параллели между этим языком, древнеперсидским, известным по клинописным надписям, и санскритом бросались в глаза. Среди компаративистов начало складываться мнение, что, зная фонетические соответствия языка Авесты и санскрита, можно любому авестийскому слову придать форму санскритского, а так как благодаря богатой санскритской лексикографии словарный состав санскрита хорошо известен, то нетрудно установить значение и любого авестийского слова. Эта не считавшаяся с материальным субстратом языка теория продержалась недолго. Факты показали, что при фонетической тождественности семантика слов в этих двух языках может быть различной. Достаточно сослаться на обычно приводимый пример: санскритское *дева* означает «божество», а соответствующее фонетически этому слову авестийское *дайва* значит «демон», «злой дух». Отсюда ясно, что санскритский словарь при чтении Авесты — пособие недостаточно надежное.

Против компаративистов выступила школа традиционистов, представители которой утверждали, что при толковании Авесты надо руководство-

ваться не лингвистическими соответствиями, а живущей и поныне среди парсов традицией, ибо только она может обеспечить правильное понимание древнего текста. Компаративисты возражали, говоря, что если древние тексты были почти непонятны уже при Сасанидах, то ожидать правильного понимания их парсами было бы просто нелепо. Споры между компаративистами и традиционистами породили сложившееся к началу XX в. течение, пытавшееся примирить обе эти школы. Наиболее видный представитель этого течения Х. Бартоломэ, автор большого словаря древнеиранских языков, и сейчас являющегося ценнейшим пособием при их изучении, предложил использовать данные, сообщаемые традицией, проверяя их правильность лингвистическим анализом.

Нет никакого сомнения в том, что среднеперсидский перевод Авесты, местами содержащий и комментарии к тексту, — одно из важнейших пособий для правильного понимания древней книги. К сожалению, однако, особенности среднеперсидского письма делают чтение этих комментариев задачей исключительной трудности. В области среднеперсидской лексикологии и лексикографии мы пока большими трудами не располагаем.

В России первые работы по изучению Авесты принадлежат известному лингвисту К. А. Коссовичу (1815—1883), напечатавшему несколько отрывков из этой книги в подлинном начертании, транскрипции, латинском и русском переводах. Понятно, что работы эти, бывшие на уровне науки того времени, сейчас уже устарели и надежным пособием служить не могут.

После Великой Октябрьской социалистической революции язык Авесты преподавал в Ленинградском государственном университете член-корреспондент Академии наук СССР профессор А. А. Фрейман, ученик Х. Бартоломэ. Крупных работ ни по языку Авесты, ни по изучению самой книги у нас за последние годы не появлялось [17].

Нужно иметь в виду, что хотя в настоящее время и существует несколько полных переводов Авесты на западноевропейские языки (переводы Анкетиля дю Перрона, Дармстетера, Вольфа и др.) и значительное число переводов древнейшей части Авесты—*гат*, но считать, будто в авестийских текстах никаких неясностей не осталось, пока еще нельзя. Если мы сравним существующие переводы гат, то увидим, что они расходятся не только в деталях, но и в передаче основных мыслей. Удивляться этому едва ли приходится. Полностью разобраться в гатах мог бы только ученый, который в совершенстве изучил бы, кроме, конечно, самого авестийского языка гат, санскрит, особенно ведический, обладал бы хорошим знанием ряда живых иранских языков, в особенности бесписьменных памирских, а для того чтобы разобраться в среднеперсидском комментарии к Авесте, помимо пехлеви, владел бы еще и арамейским и древнеармянским языками. Поэтому надо думать, что окончательное решение проблем Авесты сможет быть найдено не отдельными учеными, а целым коллективом исследователей, объединенным в совместной работе.

Родина Авесты. Несколько слов о родине Авесты — проблеме, вставшей лишь недавно. Надо отметить, что речь может идти лишь о месте происхождения основной части Авесты, поскольку кодификация этой книги растянулась на несколько столетий.

Раньше наука такой проблемы не ставила вообще. Она отдавала Аве-

---

[17] Несколько небольших отрывков из Авесты в русском переводе было опубликовано автором этих строк («Восток», кн. 4, М.—Л., 1924). Замечания о некоторых новых работах см.: Е. Э. Бертельс, *Новые работы по изучению Авесты* («Ученые записки Института востоковедения АН СССР», т. III, М., 1951, стр. 257—271). [Написано в 1951 г.; с тех пор появилась новая литература об Авесте на русском и иностранных языках. — *Ред.*]

ству некоему гипотетическому Ирану, не уточняя, что именно под термином «Иран» она разумеет. Более того, самый язык этой книги не локализовали и ни с каким определенным народом не связывали.

Но локализовать Авесту все же было нужно. Изучение текстов книги в сочетании с большими археологическими работами привело советских ученых (академика В. В. Струве, члена-корреспондента Академии наук СССР К. В. Тревер, члена-корреспондента Академии наук СССР С. П. Толстова) к выводу, что родиной Авесты и зороастризма является Средняя Азия, в частности Хорезм. Некоторые из западноевропейских ученых, например А. Мейе и П. Тедеско, сначала пытались признать язык Авесты мидийским, но затем пришли к выводу, что это язык, относящийся, как они говорили, к «северо-западным окраинам иранского мира», т. е. к областям Парфии (теперешней Туркмении). И. Маркварт, Х. Нюберг и Э. Бенвенист считали, что Эранвеж, страна, о которой говорится в Авесте, — это местности, расположенные по нижнему течению Аму-Дарьи, и что именно там можно локализовать Вайджо вахья Датья — «Берега доброй Датьи». Бенвенист писал: «Исторический и легендарный фон Авесты связан с Восточным Ираном. Никакие соображения не могут опрокинуть этот факт, подкрепляемый многими доказательствами».

Известный археолог Э. Герцфельд в прежних своих работах считал родиной зороастризма Хорезм, но в 1947 г. он выпустил в США книгу, в которой, прибегая ко всякого рода натяжкам, неправильным переводам и тенденциозным интерпретациям, доказывает, что вся Авеста создана в южном Иране.

В первом томе «Краткой истории азербайджанской литературы» [18] М. Рафили дал крайне путаную заметку об Авесте, которую, по его мнению, надлежит рассматривать только как памятник азербайджанской литературы. Он считает автором всей Авесты мифического «Зердушта». Ход его мысли таков: Зердушт, по легенде, родился в Мидии, а Мидия — это Азербайджан, следовательно, Зердушт — азербайджанец, а Авеста — азербайджанский памятник. Но даже если признать, что Заратуштра не мифическая фигура, а реально существовавший человек, живший в древней Мидии, в Рее (около теперешнего Тегерана), то и в таком случае едва ли кто может считать его единственным автором Авесты.

Как уже говорилось, Авеста, не при своем возникновении, а позднее, получила распространение на колоссальной территории, и предки азербайджанцев, несомненно, тоже когда-то заучивали авестийские молитвенные формулы. Весьма вероятно, что они кое в чем дополнили свод священных текстов, как дополняли его и другие народы, но кто и что внес в эти тексты, сейчас установить уже невозможно.

Родина зороастризма, вернее, то место, где он впервые пустил корни, конечно, Бактрия, как об этом говорится и в древнем героическом эпосе. Фирдоуси сохранил нам рассказ поэта Дакики о том, как воссел на балхский престол Гуштасп и как к нему

یکی پاک پیدا شد اندر زمان بدست اندرش مجمر عودبان
خجسته پی و نام او زردهشت که اهرمن بد کنش را بکشت

Некто праведный со временем явился,
В руке у него кадильница с чистым алоэ.
Благословен приход его, а имя ему Зардухушт,
Он тот, который злодея Ахримана убил.

[18] Мүхтәсәр Азәрбайчан әдәбийяты тарихи, биринчи чилд, Баки, 1943, с. 4—8.

Гуштасп принимает веру Заратуштры, строит храмы огня, из них в первую очередь Михрбурзин. В Бактрии протекает и дальнейшая деятельность пророка, там же он якобы и был убит человеком, имя которого традиция сохранила в форме Балатнарсэ. Данные Дакики не противоречат ни зороастрийской традиции, ни материалам сасанидской хроники, и надо думать, что постоянные указания на связь Гуштаспа-Виштаспы и самой Авесты с Бактрией не случайны.

Авеста. Основная священная книга зороастризма — Авеста, это, так сказать, зороастрийская Библия. В позднейших восточных источниках мы находим название этой книги в форме «Зенд-Авеста»; в таком виде оно пришло и к европейским востоковедам, когда они только приступали к ее изучению. Еще во второй половине XIX в. ученые считали возможным называть язык, на котором написана эта книга, «зендским» языком [19]. Последующие исследования показали всю ошибочность такого названия. Слово *«авеста»* (от древнего *упастха*) означает лишь «основной текст», а *«зенд»* (от древнего *азантиш*) — добавление к нему, т. е. комментарий, или же перевод его. Иначе говоря, «Зенд-Авеста» значит «текст и комментарий». Следовательно, ни о каком «зендском» языке не может быть и речи. Теперь эту книгу называют просто Авеста, причем нужно помнить, что по существу никакого собственного названия у нее нет и что она названа просто «книга» (точно так же, как Библия и Коран).

Когда и как создавалась Авеста? Дать точный ответ на этот вопрос пока невозможно. Уже Геродот (I, 132) говорит, что маги при жертвоприношениях поют теогонию, т. е. легенды о рождении богов. Как уже упоминалось, имени Заратуштры Геродот не знает и ничего о происхождении этих легенд не говорит. Согласно Плинию Младшему, Гермипп Смирнский написал книгу об учении магов, причем в ней содержится два миллиона стихов, якобы сложенных Зороастром. Цифра эта, конечно, фантастична, но важно, что Плиний знал о существовании стихов Заратуштры. Николай Дамаскин и Дион Хрисостом сообщают об «изречениях Зороастра», которые у его последователей считались священными. Страбон и Павзаний рассказывают, что маги целыми часами читают в своих храмах книгу, написанную на «варварском» (т. е. непонятном грекам) языке. Филон Библский приводит описание божества и говорит, что передает это описание в соответствии с собственными словами Зороастра. Евсевий сообщает: он знает о существовании сборника священных текстов, где изложение местами ведется от имени Зороастра.

Таким образом, мы видим, что античные авторы знали о существовании книги или собрания священных книг, принадлежавших или приписывавшихся самому основателю зороастризма. Если признать, что эти сведения хотя бы в какой-то мере соответствуют истине и что древнейшая часть известной нам Авесты действительно создана самим Заратуштрой, то тем самым мы как бы получаем указание, к какому времени надлежит отнести возникновение этой части книги. Но, к сожалению, это не так, ибо как уже указывалось выше, даты жизни Заратуштры (если он вообще существовал) пока установленными считаться не могут. Многие зарубежные и советские востоковеды до сих пор признают вероятной закрепленную традицией парсов дату рождения Заратуштры 569 г. до н. э. Исходя из этой даты, они считают, что царь Виштаспа, который, по легенде, первым уверовал в священную миссию Заратуштры,—это не кто иной, как известный нам по клинописным надписям Ахеменидов отец царя Дария Гистасп. На первый взгляд, такая версия выглядит правдоподобно. Однако она оставляет совершенно непонятным, почему гаты, т. е. та часть Аве-

[19] См.: F. Justi, *Handbuch der Zendsprache*, Leipzig, 1864.

сты, которая якобы написана самим Заратуштрой, отличаются крайне архаическим языком, по степени архаичности близким к языку священных книг древней Индии — вед. Непонятно также и то, почему греки, уделявшие событиям в Азии очень большое внимание и считавшие Зороастра виднейшим представителем философии, не знали, что он родился в 569 г. до н. э., а считали его деятелем, жившим в глубочайшей древности. Наконец, если действительно, как думают некоторые ученые, следы влияния зороастризма можно проследить уже в последней четверти VI в. до н. э. во владениях Ахеменидов (юго-западный Иран), то, значит, «реформа» Заратуштры начала оказывать влияние на исторические события, когда реформатору не исполнилось и тридцати лет. А это противоречит даже самой легенде.

Таким образом, совершенно очевидно, что эпоха «реформы» точной датировке не поддается и что если мы и признаем историчность Заратуштры, то деятельность его вполне можно отнести к концу второго тысячелетия до нашей эры. Если мы, далее, будем считать, что гаты созданы именно этим историческим Заратуштрой, тогда и возникновение древнейшей части Авесты также нужно будет отнести к тому же времени.

Согласно зороастрийской традиции, Авеста приняла форму книги уже при царе Виштаспе. Тогда же якобы она была записана золотом на бычьих кожах (т. е. пергаменте) и передана на сохранение в сокровищницу царей (очевидно, бактрийских). Александр Македонский будто бы приказал сжечь этот драгоценный экземпляр, а второй существовавший тогда экземпляр греки увезли к себе и перевели на свой язык.

Предание это было известно еще в первые века после арабского завоевания. Об этом говорят историки Табари и Мас'уди; они сообщают даже, что Авеста была записана на двенадцати тысячах бычьих кож.

Какова была судьба Авесты при Александре, верно ли, что он уничтожил эту книгу, или же легенда — лишь отголосок ненависти населения Средней Азии к иноземному завоевателю, — установить теперь уже невозможно. Но, очевидно, ни при Селевкидах, ни при Кушанах Авесты в виде единой книги уже не существовало, и собирание ее началось только при владычестве парфян. Традиция говорит, что оно началось при Валгаше, т. е. Вологезе. Однако царей с этим именем было пять, и который из них имеется в виду, неясно; обычно считают наиболее вероятным временем начала этого собирания царствование Вологеза III (148—191), при котором Парфия не вела серьезных войн.

Но если в это время (II в. н. э.) не существовало Авесты как сборника, то в разрозненном виде ее части, конечно, имелись. На это указывает хотя бы тот факт, что на кушанских монетах имена авестийских божеств даются хотя и греческим письмом, но явно в авестийской фонетической оболочке.

Собирание разрозненных частей Авесты было продолжено при Сасанидах. Традиция особенно подчеркивает заслуги в этом деле Тансара — министра основателя династии Сасанидов Ардашира I (226—241). Сын Ардашира Шапур I (241—272) доделал то, что было начато отцом. Заключительную редакцию и канонизацию священного текста относят к царствованию Шапура II (309—379).

Язык Авесты в этот период, надо полагать, был доступен лишь весьма немногим ученым, специально его изучавшим. Поэтому очень важно было перевести книгу на язык *парсик;* окончательная обработка этого перевода была, по-видимому, завершена лишь при Хосрове I (531—578). Собиратели, вероятно, не ограничивались отыскиванием и перепиской старых текстов, а пытались создавать в подражание им и новые. Так, есть основания думать, что тринадцатый яшт, известный под названием Фравардин-

яшт («гимн, воспевающий *фраваши*»), сложился не ранее середины III в. н. э., т. е. уже при Шапуре I.

Таким образом, совершенно очевидно, что говорить о возрасте Авесты, имея в виду весь комплекс входящих в нее текстов, нельзя. Речь может идти только о возрасте отдельных частей этой книги, создававшейся на протяжении почти четырнадцати веков. Критическое изучение текста позволяет теперь, исходя из языковых явлений, отличать более древние части Авесты от позднейших наслоений. Больше того, анализируя стихотворный ритм, можно даже выделять отдельные слова и фразы, введенные в стихотворный текст позднейшими редакторами, не знавшими, что книга написана стихами. Но, конечно, на хронологическую точность мы пока претендовать не можем: лишь в исключительных случаях представляется возможность указать столетие, к которому относится та или иная часть Авесты.

Нелегко ответить и на вопрос о месте возникновения Авесты; эта проблема тесно связана с вопросом о том, на каком языке написана книга. Языку этому давали различные названия: «зендский» (от Зенд-Авеста), вызывая этим представление о каком-то никогда не существовавшем «зендском народе»; мидийский, считая, что Заратуштра родился в Мидии; бактрийский, очевидно, потому, что традиция связывала Виштаспу с Бактрией. Но доказать правильность какой-либо из этих теорий пока никому не удавалось. Главная трудность здесь в том, что, кроме текста Авесты, на этом языке никакого другого документа не только не сохранилось, но и никогда известно не было, а потому и нельзя было связать его с каким-либо определенным народом или определенной областью. Поэтому до недавнего времени было принято называть этот язык просто «языком Авесты» или «авестийским» языком, причем не вызывало сомнения только одно: язык Авесты не мог быть литературным языком юго-западного Ирана времен владычества Ахеменидов, так как он явно отличается от точно локализуемых и географически и хронологически ахеменидских наскальных надписей.

В настоящее время положение несколько изменилось. Еще в 1915 г. были опубликованы фрагменты надписи индийского правителя Ашоки (III в. до н. э.), написанные семитическим шрифтом, но содержащие отдельные слова, как будто бы относящиеся к тому языку, на котором написана Авеста. В 1938 г. в Пули Дарунта, около Кабула, был найден обломок стелы, на котором также сохранилась часть эдикта Ашоки. Эта надпись сделана тем же шрифтом, но в ней можно усмотреть целую фразу на авестийском языке, чередующуюся с текстом иноязычным. Правда, многие крупные иранисты (например, В. Хеннинг и др.) пытаются отрицать принадлежность этих слов и фразы авестийскому языку, но считать их возражения вполне убедительными все же нельзя. Возникшая по этому вопросу дискуссия, представляющая интерес только для узкого круга специалистов, пока еще не привела к каким-либо определенным итогам.

Если признать наличие на стеле авестийских формул, то, поскольку надпись предназначалась для того, чтобы с ней знакомилось возможно большее число грамотных людей, очевидно, и язык, на котором она написана, был в то время понятен населению этого района. Можно прийти к заключению, что язык этот был распространен на весьма значительной территории, крайней южной точкой которой надлежит признать озеро Хамун, восточной — город Балх, северо-западной — город Мерв. Такое предположение объясняет нам, почему язык Авесты, с одной стороны, имеет признаки, сближающие его с парфянским, а с другой — имеет общее с согдийским и его живым потомком — ягнобским, а также почти со всеми языками памирской группы. Иначе говоря, родина языка Аве-

сты — места́ древнейшего расселения восточноиранских племен, говоривших на языках скифско-сакской группы и бывших предками различных народов (в том числе таджикского) и посейчас населяющих Среднюю Азию. Конечно, генетической связи между языком Авесты и современными таджикскими говорами установить нельзя. Общность, понятно, имеется, но лишь постольку, поскольку и тут и там мы находим элементы древнейшего словарного фонда иранских языков.

Как же и когда Авеста была записана? Едва ли можно думать, даже если признать Заратуштру историческим лицом, что он сам написал какие-либо части Авесты. В одном из старых манихейских текстов говорится, что Зарадес (т. е. Заратуштра) не писал книг, но его ученики после его смерти припомнили сказанное им и написали книги, которые теперь и читают. Греческий путешественник Павзаний рассказывает, что при зороастрийском богослужении «жрец распевает, читая по книге».

Западноевропейские ученые пытались доказывать, что в древности записанных зороастрийских текстов не было, что они передавались устно и впервые были записаны лишь при Сасанидах. Иначе говоря, честь изобретения весьма совершенного алфавита Авесты они приписывали сасанидскому Ирану, исходя при этом из того соображения, что восточноиранские народы будто бы стояли на более низком культурном уровне, чем родственные им юго-западные иранцы, а потому якобы должны были всему у них учиться.

В настоящее время передовые ученые Запада так же, как это давно сделали наши исследователи (например, В. В. Бартольд), отказываются от этой ни на чем не основанной точки зрения. Ф. Альтхейм пишет: «На берегах Оксуса (т. е. Аму-Дарьи. — *Е. Б.*) стояла колыбель Заратуштры, и оттуда вышла названная по его имени религия»[20]. Стало ясно, что Авеста написана на языке, который был близок к согдийскому и бактрийскому, причем записана она была не позднее III в. до н. э. семитическим шрифтом с обозначением на письме почти только одних согласных. Древнейшие записи должны были выглядеть примерно так (при условии замены семитических знаков соответствующими буквами русского алфавита):

срвт' гввш'йш вhйшт'
'вйнт' свч' мннh'

что надлежало читать:

сраота гэўшайш ваhишта
авайната суча мананhа
Внемлите ушами лучшему,
Воззрите светлым духом.

Ясна, 30, 2 (начало)

Этот образец показывает, как неудобно и трудночитаемо было такое письмо. В сущности читающий должен был знать текст наизусть, а начертания согласных только помогали ему припомнить его. Постепенно, по мере того как возникала необходимость записывать слова, не относившиеся к священному тексту, число обозначавшихся на письме гласных увеличивалось.

Когда после вторжения Александра Македонского в Бактрии и в Индии утвердилось греческое владычество, в этих странах получил распространение греческий алфавит. Сохранилось много монет, гемм и прочих предметов, на которых греческими буквами написаны не только греческие имена, но и различные слова восточноиранских языков. Удобство грече-

[20] F. Altheim, *Weltgeschichte Asiens im griechischen Zeitalter*, Halle a/S, 1947, S. 163.

ского алфавита, позволявшего с весьма значительной точностью фиксировать произношение слова, не могло не броситься в глаза. А язык, на котором была написана Авеста, умирал, произношение забывалось, и зороастрийскому духовенству становилось все яснее и яснее, что нужна фонетическая запись, без которой звук священных текстов неизбежно будет предан забвению. Не нужно забывать, что именно правильному звучанию в то время придавали очень большое (возможно, магическое) значение. Ведь для зороастрийцев многие тексты были заклинаниями, чтение которых, по их представлению, парализовало деятельность злых духов; следовательно, произносить эти заклинания нужно было возможно более правильно. Так зародилась мысль о необходимости транскрибировать весь священный текст. Но каким письмом? Переписать всю Авесту греческими буквами зороастриец решиться не мог. Если даже в наши дни мусульманину может казаться, что Коран обладает надлежащей силой, лишь будучи написан арабским шрифтом, то в те далекие времена преклонение перед начертанием священного текста должно было быть еще более сильным. И вот какая-то группа зороастрийского духовенства решила пойти по иному пути: взять распространенный в то время парфянский алфавит, но усовершенствовать его, введя большое число знаков для гласных, различая по образцу греческого алфавита их долготу и краткость и даже проводя это деление более последовательно и систематично. Фонетическое богатство языка Авесты потребовало, кроме того, еще и создания ряда новых букв, в парфянском письме не существовавших.

Так возник прекрасный, почти пригодный для научной фонетической транскрипции алфавит, на котором и была переписана вся Авеста. Алфавит создавался в течение недолгого времени. Это не была попытка улучшить письмо постепенным введением то одного, то другого знака. Нет, это была настоящая реформа — создание новой единой и стройной системы, продуманной и выработанной в короткий срок, при этом не позднее II в. н. э. (т. е. не позднее периода кушанского владычества). Создан был этот алфавит так же, как и сама священная книга, в восточных районах, а не в сасанидском Иране. Не только при Сасанидах, но уже и при Аршакидах (250 г. до н. э. — 226 г. н. э.) имелись готовые записи священных текстов, пришедшие из Бактрии и Согдианы.

Но, конечно, те фрагменты Авесты, которые сохранились до нашего времени, можно назвать продуктом творчества восточноиранских народов лишь в конечном счете. Переписка, а с нею и переработка священных текстов происходили и в Иране, и в Мидии, и в Азербайджане. Что и где именно было введено, сейчас сказать уже почти невозможно. Обслуживала же Авеста колоссальный район распространения зороастризма, почему она и входит в древнейший литературный фонд многих народов.

Как уже отмечалось, алфавит Авесты разработан замечательно. Но отсюда еще отнюдь не следует, что звучание этого языка нам известно абсолютно точно. Не говоря о том, что подлинная фонетика Авесты во всех ее деталях восстановлена быть не может, нужно еще учесть и известный разнобой, безусловно имевший место при переписке старых текстов новым алфавитом. Одни читали старый текст, особенно наиболее древнюю и фонетически наиболее богатую часть его — гаты, — так, другие — иначе. Наше теперешнее чтение условно; оно покоится на принятой у индийских зороастрийцев традиции и древнее произношение отражает, вероятно, лишь очень приблизительно.

Выше уже говорилось о том, как в течение долгих веков шли кодификация и комментирование Авесты. Но когда этот большой труд был закончен, книге пришлось просуществовать в законченном виде не особенно долго. Первый раз Авеста пострадала от македонского завоевате-

ля; еще более страшный удар ей нанесло арабское завоевание. Если после Александра Авесту все же удалось собрать, то после арабского завоевания это оказалось уже невозможным. Не говоря о том, что завоеватели уничтожали в покоренных странах почти все попадавшиеся им в руки непонятные для них письменные памятники, в еще большей мере исчезновение священных зороастрийских текстов было вызвано распространением ислама. Небольшая кучка парсов (или гебров, как их презрительно называли мусульмане), оставшихся верными религии предков, была именно в силу неприятия ими ислама поставлена в крайне тяжелые условия. Уделом иранских парсов стали нищета и невежество. Заботиться о сохранении своих старинных культурных ценностей им было уже не под силу, поэтому им удалось сохранить только те части Авесты, которые были необходимы для культовых целей, т. е. как раз части, представляющие для нас в настоящее время наименьший интерес.

Однако несмотря на это, мы все же располагаем сведениями о том, из каких частей состояла Авеста сасанидского времени. Сохранился среднеперсидский богословский трактат «Денкарт», написанный, вероятно, в IX в., т. е. уже при арабах. Из слов автора этого трактата можно заключить, что в то время Авеста имела значительно больший объем, чем сейчас, и состояла из двадцати одной части, называвшихся *насками*. Пять из этих насков существовали как на авестийском языке, так и в среднеперсидском переводе, другие пять не имели перевода и содержали только оригинальный текст, одиннадцать же частей были известны в то время только в переводе. Автор «Денкарта» (имя которого неизвестно) древнего языка не знал и пользовался лишь переводом. По его сообщению, каждая часть распадалась на ряд глав, но Авеста времени Сасанидов многие из этих глав уже успела потерять. По «Денкарту», в седьмом, восьмом, девятом, десятом и одиннадцатом насках до Александра Македонского было соответственно пятьдесят, шестьдесят, шестьдесят, шестьдесят и двадцать две главы, а к IX в. в них сохранилось только тринадцать, двенадцать, пятнадцать, десять и шесть глав.

Не останавливаясь на содержании всех насков в отдельности, назовем только наиболее интересные из них. Читатель, желающий подробнее ознакомиться с этим материалом, может обратиться к частям «Денкарта», существующим в английском переводе [21].

В четвертом наске излагалась история сотворения мира, в шестом — все правила церемониала ритуального очищения, в седьмом — постановления, регулировавшие жизнь жреческого сословия, десятый наск рассказывал о принятии царем Виштаспой религии Заратуштры, двенадцатый содержал историю человечества (с особым выделением истории иранских царей), тринадцатый — биографию Заратуштры, шестнадцатый — уголовное, гражданское и военное право, семнадцатый — изложение порядка обучения жрецов, восемнадцатый — имущественное и семейное право. Даже общее знакомство с содержанием этих насков показывает, что первоначально Авеста отнюдь не была только богослужебной книгой, но, как и Библия, содержала в себе всю научную и художественную литературу своего времени, хотя, конечно, в ней преобладали тексты религиозного характера.

К сожалению, из перечисленных выше насков не сохранилось ни одного. Более того, как было установлено еще в XVIII в., даже и из сохранившихся насков ни один не дошел до нас целиком; то, чем мы располагаем теперь, — части отдельных насков, более или менее произвольно объединенные в отдельные книги.

---

[21] E. W. West, *Pahlavi texts translated*, *Sacred books of the East*, v. XVIII, XXIV and XXXVII.

Автор «Денкарта» делит все наски на три группы: 1) *гасаник* — тексты, содержащие учение о морали, 2) *хатак-мансарик* — группа текстов смешанного содержания и 3) *датик* — тексты юридические; при этом он указывает, что первая группа предназначена специально для жречества, вторая — для мудрецов, третья — для мирян. В известных нам частях Авесты это деление не сохранилось. Оно и не могло сохраниться, поскольку из наскоп второй группы, вероятно, вообще ничего не дошло до нас.

Авеста в ее настоящем виде содержит восемьдесят три тысячи слов. Известный исследователь зороастризма Э. Вест считал, что в полном тексте сасанидской Авесты должно было быть триста сорок пять тысяч семьсот слов [22]. Таким образом, предполагается, что мы знаем всего только около одной четверти существовавшей когда-то книги.

Авеста в ее теперешнем виде состоит из следующих частей: Ясны, Яштов, Висперед, Вендидада, Хурда Авесты (в том числе Ньяиш). Ясна — большой сборник молитвословий, распадающийся на семьдесят две главы, называемые *хати* или *ха*. Составители Ясны, видимо, стремились во что бы то ни стало довести число глав именно до семидесяти двух, так как это число было сакральное; отсюда — повторение некоторых глав. Первая и вторая главы — вводные; это заклинания, обращенные к духам зороастрийского пантеона и призывающие их прибыть к жертвоприношению, которое собирается произвести жрец; третья — седьмая — молитвы, произносимые в момент самого жертвоприношения *(мьязда)*; девятая — одиннадцатая — молитвы, содержащие гимн в честь духа священного растения хаомы (во время чтения их происходит приготовление напитка из этого растения, который жрец должен выпить, заканчивая ритуал). Двенадцатая — тринадцатая главы — вероисповедные формулы; четырнадцатая — пятьдесят восьмая — так называемая «Ясна славословия», причем с двадцать восьмой по пятьдесят третью занимают знаменитые гаты. Пятьдесят пятая и пятьдесят шестая главы — сокращенное изложение содержания гат; пятьдесят седьмая — гимн божественному вестнику Сраоше; пятьдесят девятая — молитва, подготовляющая переход к следующим частям; шестидесятая — благословение смирения и молитва, призывающая благодать на жилище человека; шестьдесят первая — молитвы, изгоняющие злых духов (дэвов); шестьдесят вторая — молитвы, восхваляющие огонь; шестьдесят третья — шестьдесят восьмая — молитвы, восхваляющие воду, и шестьдесят девятая — семьдесят вторая — молитвы, сопровождающие церемонию окончания богослужения.

Таким образом, Ясна представляет собой своего рода требник, содержащий молитвы, которые могут понадобиться во время богослужения. Понятно, что эта часть Авесты, состоящая преимущественно из повторяющихся сухих и монотонных молитвенных формул, не представляет большого интереса для исследователей. Зато внимание ученых всегда привлекали и продолжают привлекать гаты.

Слово «*гаты*» в переводе означает «песнопение». Так называются входящие в состав Ясны пять групп стихотворных текстов. Известно, что в полной Авесте они входили в раздел, называемый Стот-яшт (хвалебные гимны), составлявший часть двадцать первого наска. К Стот-яшту примыкали комментарии к этим текстам. Комментарии были необходимы потому, что гаты — весьма древняя часть Авесты — написаны очень архаичным языком, отличающимся от языка позднейших текстов даже орфографией и своеобразным синтаксисом, затрудняющим их понимание.

По традиции, гаты делятся на пять групп, причем деление это прове-

[22] Эта цифра, конечно, сугубо приблизительная, так как у нас слишком мало данных для точного определения размера не дошедших до нас частей Авесты.

дено на основании формы стихов (числа строк в строфе и числа слогов в строке). Эти группы состоят из:

1) Ахунавати гата (строфы из 3 строк по 7+9 или 7+8 слогов);
2) Уштавати гата (строфы из 5 строк по 4+7);
3) Спента-манью гата (строфы из 4 строк по 4+7, местами по 5+7);
4) Вохухшатра гата (строфы из 3 строк по 7+7);
5) Вахиштойшти гата (строфы из 2 строк по 7+5 и 2 строк по 7+7+5).

Интересно отметить, что конечные гласные во всех строках гат всегда пишутся знаками, обозначающими долгий звук. Это показывает, что основной текст читался слегка нараспев, а последний слог — произносили протяжно.

Согласно зороастрийской традиции принято считать, что гаты — наиболее древняя и священная часть Авесты. Автором их является якобы сам Заратуштра. С этим согласны и все те ученые, которые признают Заратуштру исторической личностью. Слов нет, именно в гатах местами отчетливо ощущается индивидуальность автора. Так, в одной из гат мы ясно слышим голос растерянного человека:

1. В какой земле мне укрыться, куда мне пойти укрыться?
   Изгоняют меня от земляков и соплеменников,
   Неблагосклонны ко мне и родовой союз
   И поклоняющиеся *друджам* правители страны.
   Как мне добиться твоей благосклонности, о Мазда Ахура?
2. Знаю я, почему, о Мазда, нет мне успеха:
   Мало у меня скота и мало людей.
   Рыдаю я пред тобою, взгляни же, Ахура,
   Поддержку ниспошли, какую друг дает другу!
   Научи через *ашу*, как приобрести добрую мысль!

(Ясна, 46).

На основании отдельных намеков, разбросанных в гатах, делались даже попытки восстанавливать биографию Заратуштры. Нужно, однако, признать, что его традиционная биография исторических фактов почти не содержит. Что же касается гат, то, к сожалению, до сих пор остаются в силе слова одного из старейших исследователей этой части Авесты, написанные еще в 1876 г.: «Всякий перевод древних песнопений Авесты, называемых гатами, при современном состоянии наших знаний может быть только экспериментальным. Все же продвинуть изучение могут только повторные попытки».

В настоящее время гаты или целиком, или частями переведены на разные языки не менее восьми раз (не считая первого перевода Анкетиля дю Перрона). Но, увы, ни один из этих переводов не может претендовать на то, что смысл предлагаемого текста вполне ясен. Почти все переводчики были вынуждены прибегать к гипотезам о значении того или иного термина. Поэтому сказать, что проблема гат окончательно решена, пока еще нельзя.

Принято мнение, что гаты — песнопения, которыми Заратуштра заключал предшествовавшую прозаическую проповедь. Этим пытаются объяснить туманность и неясность, которые так затрудняют понимание гат и которые, вероятно, не были бы помехой, если бы мы знали предшествовавший текст.

Все же, как сказано, гаты отличаются от монотонного шаблона Ясны большей человечностью; в них нет речи о ритуале, нет перечисления всех природных божеств. Вместо того там постоянно упоминаются амшаспанды,

чьи имена допускают различный перевод; объяснение значения того или иного имени, как правило, весьма предположительно.

Некоторые исследователи были склонны считать гаты высокой поэзией, сокровищницей глубоких философских мыслей. К сожалению, ключа к этой сокровищнице у нас нет, и потому присоединиться к таким восторженным отзывам мы не можем. Прежде всего смущает невообразимая абстрактность гат. Трудно поверить, что в ту отдаленную эпоху, когда они создавались, люди могли дойти до столь абстрактного мышления. Ни в одной из известных нам священных книг нет таких отвлеченных схем и понятий.

Вот одна из характерных для гат туманных строф:

3. Когда, о Мазда, придут солнечные восходы,
Дабы мир добыл себе *ашу*?
Когда [придут] могущественные спасители с мудрыми изречениями?
Кому на помощь придут они ради его доброй мысли?
Ко мне, ибо избран я тобою для завершения, о Ахура!

(Ясна, 46).

Еще менее вразумительна такая строфа:

1. Тому, по желанию его, всякому, кому по желанию его
Своей волей правящий Мазда Ахура да подаст,
Желаю я силу и упорство в достижении
Для получения правосудия, это мне подай, о Армати,
Награды, богатства, жизнь доброй мысли.

(Ясна, 43).

Такое песнопение едва ли могло бы получить широкое распространение в обществе, находившемся еще на очень раннем этапе культурного развития. Мы или не нашли правильного перевода этих текстов, или они пострадали от времени, но во всяком случае подобная абстрактность для той эпохи кажется невероятной. Если же тексты сохранились неповрежденными, то, во-первых, они, возможно, имели какое-то неясное нам вполне конкретное значение, бывшее понятным для слушателей того времени, а во-вторых, автором их могло быть только лицо, пользовавшееся совершенно исключительным авторитетом, ибо в противном случае сохранить так тщательно эти даже и самому зороастрийскому духовенству малодоступные тексты едва ли удалось бы.

Отдельную часть Авесты составляют так называемые *яшты*. *Яшт* буквально означает «славословие»; это своего рода гимн, прославляющий какого-либо одного духа и напоминающий христианские акафисты. Духов в зороастрийском пантеоне насчитывалось несметное множество, но в гимнах воспевались лишь наиболее почитаемые из них — , как правило, те, которым посвящались отдельные дни месяцев. Яштов сохранилось всего двадцать один: Ахура Мазде, амшаспандам, Аша Вахиште, Хаурватату, Ардвисуре Анахите, Солнцу (Хвар Хшайте), Луне, Сириусу (Тиштрье), Дрваспе (Душе Быка), Митре, Сраоше, Рашну, фраваши, Вртрагне, Вайу, Разишта Чиште, аше, арийскому фарру, кеянидскому фарру, Хаоме, Вананту.

Первый, второй, третий и четвертый яшты написаны лицами, уже не владевшими священным языком и потому делавшими грубейшие грамматические ошибки; в двадцатом и двадцать первом яштах таких ошибок меньше, но они представляют собой позднюю компиляцию, составленную из механически соединенных кусков более старых текстов. По содержанию наиболее интересны яшты десятый, тринадцатый и девятнадцатый.

Хотя яшты и представляют собой также богослужебную книгу, но

они для нас значительно интереснее, чем Ясна. Даже перечисление названий яштов показывает, что в противоположность гатам здесь перед нами проходит чуть ли не весь зороастрийский пантеон. Ценность этих гимнов в том, что в них широчайшим образом использованы древние предания, что они сохранили как бы скелет героического эпоса древних восточноиранских народностей, позднее развернутого в такую изумительную картину Фирдоуси. Соприкосновения с «Шах-нама» в яштах — на каждом шагу, причем иногда мы видим в них зачаток того художественного образа, который в более развернутом виде находим у поэта, иногда же встречаемся с остатками преданий, Фирдоуси не использованных.

Основная часть наиболее интересных яштов написана стихами, но в отличие от лирических метров гат здесь мы находим эпическую строку из восьми слогов с цезурой 4+4, 3+5, 5+3. Как и в гатах, рифмы в этих стихах нет, но их синтаксическая структура подчас приводит к появлению своего рода рифмоидов.

К сожалению, ни один яшт целиком какой-либо легенды не дает. Это всего лишь обломки, свидетельствующие о том, что когда-то они были частью поистине величественного целого. Так как в яштах мы находим обилие образов природных божеств, то можно думать, что яшты — наиболее древняя часть Авесты, в основных своих чертах сложившаяся еще до «реформы» Заратуштры и позднее приспособленная к потребностям зороастризма. Потому, вероятно, отрывки старого эпоса и идут в яштах в окружении обычных монотонных формул, столь излюбленных жречеством. Такое мнение, как нам кажется, не противоречит утверждению о большой древности гат. Записаны яшты позднее гат, почему язык их и моложе, но содержание их сложилось значительно ранее.

Очень характерным примером такого переплетения фрагментов древнейшего эпоса и более поздних богословско-схоластических формул может служить яшт девятнадцатый, известный под названием Замьяд-яшт, т. е. «Гимн земле»; на самом деле в Замьяд-яште восхваляется хварна. Представление о хварна характерно для многих иранских народов. Хварна — это своего рода «благодать», осеняющая носителя власти (если он праведен и правит благостно) и придающая ему могущество и непобедимость. Овладеть хварна по собственному желанию человек не может. Эта «благодать» должна прийти к нему, причем приблизиться она может в самых различных обликах: сильного барана, хищной птицы и т. п. Вероятно, нимб у изображений царей на наскальных рельефах Ирана и в живописи Средней Азии должен изображать хварна.

Гимн хварна начинается очень типичными для яштов оборотами:

9. Сильному кеянидскому *хварна,*
Маздой сотворенному, поклоняемся мы,
Победоносному, благодатному,
Мощному, могущественному,
Более сильному, чем прочие творения,
10. Тому, который принадлежит Ахура Мазде,
Дабы создал Мазда творение
Обильное, доброе, прекрасное,
Быстрое, решительное, сияющее.
11. Дабы создан был совершенный мир,
Не стареющий, не умирающий,
Не разлагающийся, не гниющий,
Вечно живой, вечно цветущий.
Дабы мертвые восстали
И пришло, настало бессмертие,

12. Стали миры неумирающими,
Миры доброй *аши.*
Дабы *друдж* исчезла
Туда, откуда пришла
На погибель праведника,
Самого его, души и тела его.
13. За его пышность и сверкание
Прославляю я его звучным песнопением,
Сильный кеянидский *хварна.*
Маздой сотворенный! Жертвенными возлияниями
Сильному кеянидскому *хварна,*
Маздой сотворенному, поклоняемся мы.

Эти строфы — как бы вступление к гимну, устанавливающее, кому он посвящен. Весь яшт распадается на неравные части, каждая из которых начинается словами первой строфы. Во второй части говорится о хварна амшаспандов, в третьей — о хварна язатов, в четвертой — о хварна человека. Иначе говоря, мы постепенно спускаемся по иерархической лестнице духовных существ.

Двадцать шестая строфа четвертой части гласит:

26. Который *(хварна. — Е. Б.)* сопровождал Хаошьянху
В течение долгого времени,
Когда правил он на земле.
Который (Хаошьянха. — *Е. Б.*) убил две трети
Мазанских дэвов
И варнских злобных.

Здесь мы уже вступаем на почву древнего героического эпоса. Хаошьянха — Хушанг Фирдоуси и старых хроник. У Фирдоуси он побеждает мазендеранских дэвов. Полной уверенности в том, что в Авесте под названием *мазанья* скрывается именно позднейшее «мазендеранский», конечно, быть не может; смущает и до сих пор не вполне ясное прилагательное «варнский» *(варнья).* Но соответствия мифической географии, разумеется, не всегда могут быть точно найдены на земле. Гимн продолжает:

28. Который *(хварна. — Е. Б.)* сопровождал Тахма Урупи,
вооруженного,
Что правил на земле...
29. Который был победоносным над
Всеми дэвами и людьми,
Всеми волхвами и пери.
Который ездил верхом на Ангра Манью
(Принявшем облик коня) [23]
Тридцать зим
В оба конца земли.

Тахма Урупи — Тахмурас хроник и «Шах-нама». Отметим, что, по «Шах-нама», Тахмурас правил тридцать лет, и вспомним такие строки этой поэмы:

بـرفت اهرمن‌را بافسون ببست چو بر تیزرو بارگی بـر نشست
زمان تا زمان زینش بر ساختی همـــی گرد گیتیش بر تاختی

[23] Эта строка не имеет стихотворного размера и, очевидно, вставлена позднее комментатором, боявшимся, что без такого пояснения слушатель не поймет в чем дело.

Он (Тахмурас. — *Е. Б.*) пошел, Ахримана чарами связал,
Сел на него, словно на быстроногого коня,
Иногда он седлал его,
Вокруг всего мира скакал на нем.

Фирдоуси сохраняет здесь старое предание до малейших деталей, вплоть до такой черточки, как «по всей земле», «по всему миру».

Обратимся теперь к таким строфам девятнадцатого яшта:

31. Который (*хварна. — Е. Б.*) сопровождал того Йиму,
Долгое время правившего
На земле.
32. Который спас от дэвов
И богатство и благосостояние,
И овец и стада.
У него пища неиссякаема.
Неумирающие скот и люди,
Непересыхающие воды и растения.
33. В царстве которого до [его] лжи —
Ни холода, ни жары,
Ни старости, ни смерти.
До тех пор, пока он ту
Лживую, неверную речь
Не возлюбил,
34. А когда он ту лживую речь
Возлюбил,
То на глазах у всех от него *хварна*
В облике птицы отлетел.
Не видя любимого *хварна*,
Зашатался безрадостный Йима;
Оказавшись во власти врага.
Рухнул на землю.
35. Когда первый раз отвернулся
Хварна от светлого Йимы,
Отлетел *хварна* от Йимы
В облике птицы Варган,
Тот *хварна* схватил
Владеющий широкими просторами Митра,
Которого создал Ахура Мазда
Наиболее сияющим из *язатов*.
36. Когда второй раз отвернулся
Хварна от светлого Йимы,
Отлетел *хварна* от Йимы
В облике птицы Варган,
Схватил тот *хварна*
Мощный сын Атвии,
Мощный победитель героев Трайтаона,
Победоноснейший из людей.
37. Который убил змея Дахаку
С тремя пастями, с тремя башками,
Сильнейшего дьявольского *друджа*.
Этого сильнейшего *друджа*
Сотворил Ангра Манью
Против того телесного мира
На погибель распорядку миров.

38. И когда третий раз отвернулся
Хварна от светлого Йимы,
Отлетел *хварна* от Йимы
В облике птицы Варган,
Схватил тот *хварна*
Мужественный Крсаспа,
Мощнейший из сильных людей
Мужественной силой своей...
40. Который убил змея Срвару,
Коней пожиравшего, мужей пожиравшего,
По которому яд тек
В палец толщиной, желтый.
На нем Крсаспа
В котле похлебку варил
В полуденное время.
Разогрелся тот мерзкий, вспотел.
Из-под котла выскочил,
Бурлившую воду пролил.
Прочь в испуге отскочил
Мужественный Крсаспа.
41. Который убил Гандарву с золотой пяткой,
Бегавшего с открытой пастью,
Убивая миры *аши*.
Который убил девять сыновей Патаны
И сыновей Нивики,
И сыновей Даштаяни...
43. Который убил Снавидку,
Рогом бившего, с каменными ногами.
Так о себе думавшего:
«Малолетка я, если стану я взрослым,
Сделаю я землю колесом,
Сделаю небо колесницею,
44. Добуду святого духа
Из сверкающего горнего жилища,
Притащу злого духа
Из страшного ада.
Они в колесницу мою впрягутся —
Святой дух и злой,
Если только не убьет меня ранее Крсаспа».

В этом разделе содержится большой отрывок древних эпических сказаний. Светлый Йима (Йима Хшайта) — Джамшид «Шах-нама». По-видимому, однако, те древнейшие сказания о Йиме, к которым восходит Авеста, значительно отличались от варианта, бывшего в руках у Фирдоуси. Кроме упоминаний о Йиме в приведенном выше отрывке, мы находим еще рассказ о нем во второй главе другой части Авесты — Вендидада. От имени Ахура Мазды в этой главе рассказывается о том, как Йима получил власть над людьми и животными, как ему были вручены золотые орудия земледелия, при помощи которых он расширил пригодные для жизни человека земли. Отголосок именно этой части сказания можно найти у Фирдоуси.

В девятнадцатом яште после рассказа о расширении обитаемого пространства говорится о наступлении того блаженного времени, о котором повествуют тридцать первая и следующие строфы Замьяд-яшта. Но вот (Вендидад, 2) Ахура Мазда возвещает Йиме, что землю посетит лютая,

смертоносная зима, выпадут обильные снега, а когда они растают, вода затопит весь мир. Ахура Мазда приказывает Йиме построить *вар* (квадратный загон), в который тот должен взять «семя» крупного и мелкого скота, людей, собак и красных пылающих огней. В стенах вара Йима должен построить жилища для людей, помещения для скота, сделать запас воды и пищи. Йима выполняет приказание Ахура Мазды и тем самым спасает от гибели все живое на земле. В его варе не было ни раздоров, ни распрей, ни болезней, ни уродства — ничего из того, что создано Ангра Манью. И, по-видимому, тогда-то Йима, упоенный достигнутым, согрешил. Может быть, здесь крылось какое-то представление, аналогичное понятию о первородном грехе, так как в Ясне говорится:

Этим вы обманули человека, [лишив его] доброй жизни и бессмертия.

(Ясна, 32,5).

В чем заключался грех Йимы, не совсем ясно. В Авесте (Ясна, 32, 8) говорится: «е машиенг чихнушо ахмакенг гаош бага хваремно». Некоторые исследователи предлагали перевести эти слова так: «[Йима], который, желая понравиться нам, людям, ел куски говядины». Высказывалось предположение, что, по представлениям зороастрийцев древнейшего времени, мясо крупного рогатого скота было запретной пищей и что, следовательно, Йима, отведав говядины, нарушил запрет. Вспомним, что и у Фирдоуси Иблис (Сатана) учит Заххака питаться мясом животных. Возможно, в этой детали сохранились черты более древнего предания.

В «Шах-нама» рассказа о постройке вара нет. Йима-Джамшид просто возгордился; он сказал:

که جز خویشتن‌را ندانم جهان . . .

مرا خواند باید جهان آفرین . . .

Не знаю я иного мира, кроме себя самого...
Меня-то и нужно называть творцом мира...

В этом странно напоминающем знаменитое изречение Людовика XIV заявлении, возможно, чувствуются отголоски коранической легенды о Фир'ауне. Во всяком случае, по Фирдоуси, эти слова Джамшиду даром не прошли:

چو این گفته شد فر یزدان ازوی گسست و جهان شد پر از گفتگوی

Когда было сказано это, божественный фарр от него
Отделился, и мир стал полон [разных] речей.

После этого племенные вожди отступились от Джамшида и признали царем чужеземца Заххака. Джамшид бежал, долго скрывался.

چو صد سالش اندر جهان کس ندید ز چشم همه مردمان ناپدید

صدم سال روزی بدریای چین پدید آمد آن شاه ناپاک‌دین

چو ضحاکش آورد ناگه به چنگ یکایک ندادش زمانی درنگ

به اره مراورا بدونیم کرد جهانرا ازو پاک و بی‌بیم کرد

Сто лет никто его в мире не видел,
Был он невидим для глаз всех людей.
На сотый год у моря Чина
Появился этот шах нечистой веры.

Когда Заххак его внезапно захватил,
То сразу же, не медля нимало,
Пилой разделил его на две половины,
Мир от него очистил и избавил от страха.

О Трайтаоне-Фаридуне, победившем Дахаку, в девятнадцатом яште говорится только вскользь. Но судя по некоторым данным, содержащимся в других частях Авесты, можно думать, что и этот эпизод был когда-то широко развернут.

В «Шах-нама» говорится, что Фаридун, захватив дворец Заххака, завладел похищенными этим злодеем сестрами Джамшида — Шахрназ и Арнаваз. В пятом яште Трайтаона взывает к божеству и просит помочь ему,

Чтобы смог я увести
Санхавак [и] Арнавак,
Которые телом наиболее пригодны для рождения,
Самые подходящие для семьи.

Совершенно очевидно, что это тот же самый эпизод, хотя, может быть, в деталях рассказ Авесты и отличался от повествования «Шах-нама».

Далее в гимне речь идет о Крсаспе. Судя по намекам на многочисленные подвиги этого героя, предание о нем когда-то представляло собой широко развернутый сказ. Фирдоуси по каким-то соображениям, о которых можно только догадываться, образ Крсаспы-Гаршаспа не использовал. Главным героем большой поэмы сделал Гаршаспа Асади Туси. Но и в его поэме параллелей к большей части намеков Авесты найти нельзя.

Есть основания думать, что создателям Авесты был хорошо известен весь комплекс древнейших сказаний. Так, например, в эпосе повествуется о том, как границы иранских владений были определены полетом стрелы и как чудесный лучник Араш поразил всех дальностью полета стрелы своей, а в восьмом яште говорится:

Стрелу пустил искусный стрелок,
Искуснейший стрелок среди иранцев.
Ей Митра и Ахура, оба,
Путь приготовили
Отсюда до того места,
Куда она слету попадет.
От горы Арьёхшута
До горы Хванванта.
На Хванванте упала она, [эта стрела].

Едва ли можно сомневаться в том, что это — часть предания о подвиге Араша.

В пятом яште, по-видимому, сохранились остатки сказания о смелом корабельщике, которое, возможно, является древнейшим вариантом рассказов, повествующих о знаменитом Синдбаде-мореходе [24].

В девятнадцатом яште после перечисления подвигов Крсаспы появляется тема еще более древняя — борьба доброго и злого духов.

46. Из-за которого (*хварна. — Е. Б.*) боролись
Святой дух и злой.
Высылали они гонцов

[24] См.: E. Herzfeld, *Zoroaster and his world*, v. I—II, Princetown, 1947, see index.

Проворных, каждый из них.
И вот святой дух гонцами
Послал Воху Мана,
Аша Вахишту и Атара,
Сына Ахура Мазды.
Злой [дух] гонцами выслал
Ака Мана и Айшму
С окровавленным копьем и змея Дахаку,
И Спитьюру, распилившего Йиму.

47. Устремился вперед
Огонь Ахура Мазды:
«Схвачу я этот фарр».
Но за ним поспешил
Змей с тремя пастями, зловерный,
Такие заклинания творя:

48. «Прочь отсюда! Покажи его,
Огонь Ахура Мазды;
Если ты его достал,
Проглочу я тебя,
И не будешь ты впредь сиять
На защиту творения *аши*».
И простер огонь руки,
Опасаясь за свою жизнь,
Когда ринулся на него змей...

51. А фарр оттуда проплыл
К озеру Воурукаша,
И схватил его там
Апам Напат, обладающий быстрыми конями.
Так хочет Апам Напат:
«Скрою я этот фарр
На дне глубокого озера,
На дне глубоких протоков».

Следующий эпизод — безуспешная попытка Франрасьяна добыть фарр, который уходит от него в недосягаемые глуби озера. Эта тема тоже нашла отражение в «Шах-нама». Франрасьян там — туранец Афрасйаб. Фирдоуси подробно рассказывает о его попытках покорить иранцев, но, понятно, изображает эти попытки уже в виде войн и походов, а не усилий схватить носящееся над водами сияние. В яште фарр не дается Франрасьяну, но зато сам идет к озеру Кансаоя:

68. Идет за ним в облике коня,
Идет в облике верблюда,
Идет в облике мужа.

Затем следует перечисление *кави* (Кеянидов), которым достался фарр: это — Кавата (Кай-Кубад), Апиваху, Усадан, Аршан, Писина, Бьяршан, Сьяваршан (Сийавуш «Шах-нама», который, по поэме, однако, правителем не был). Упоминается также и Кава Хаосрава (Кай-Хосров), победивший на ристалище витязя Франрасьяна. В дальнейшем фарр достается Заратуштре, Виштаспе и будущим спасителям мира — Саошьянту и Астватрте.

Ценность Замьяд-яшта очень велика, ибо он свидетельствует о том, что составители древних гимнов знали всю ту мифологию, которая позднее нашла отражение в «Шах-нама», но знали ее в значительно более полной и вместе с тем в более архаичной форме, чем Фирдоуси.

Весьма ценен также и пятый яшт, сохранивший, помимо интересного повествования о Трайтаоне (Фаридуне), замечательное описание Ардвисуры Анахиты, которое, как было замечено еще в середине прошлого столетия, возможно, представляет собой описание статуи этой богини:

126. ...Стоит видимая
Ардвисура Анахита
В облике девы прекрасной,
Очень сильной, хорошего роста,
Высоко подпоясанной,
Из хорошего рода, благородной,
В драгоценную мантию одетой,
Тонкотканную, золотую.

127. ...С барсманом в руке,
Заставляет она сверкать серьги,
Четырехгранные, в золото оправленные.
Ожерелье носит благороднорожденная
Ардвисура Анахита
На прекрасной шее.
Талию ей стягивает [пояс]
И прекрасные груди,
Которые так хороши.

128. На голове диадему укрепляет
Ардвисура Анахита
С сотней звезд, золотую,
С восемью изгибами, с колесницей схожую,
Покровами украшенную, прекрасную,
С выступом вокруг, хорошо сделанную.

129. В бобровые шкуры одета
Ардвисура Анахита
Трехсот бобров-самок,
Четыре раза рожавших,
Хорошо выделанные, в подходящее время.
Сверкают пред [глазами] видящего шкуры
Чистым серебром и золотом.
Золотую обувь носит она,
Которая вся сверкает.

Этих небольших отрывков достаточно, чтобы показать, насколько интересны те жалкие крохи старой мифологии, которые сохранились в некоторых яштах.

Добавлением к Ясне является Висперед. Это название образовалось из первых слов одной из молитв: *виспе рататво* («все судьи...»). Эта не представляющая особого интереса часть делится на главы *(карде)*, которых в трех разных редакциях — двадцать семь, двадцать четыре и двадцать три.

Наиболее поздняя часть Авесты — Вендидад. Название «Вендидад» получилось путем искажения древнего *ви-дев-дат* («против дэвов данный»). Эта часть в значительной степени посвящена сохранению ритуальной чистоты и наказанию за ее нарушение. Можно думать, что она была составлена при парфянском владычестве, но, конечно, с использованием более древних материалов. В сасанидской Авесте часть, называемая Вендидад, составляла девятнадцатый наск. Она делится в свою очередь на двадцать две главы, называемые *фаргард;* при этом двенадцатая глава представляет собой позднюю малограмотную компиляцию.

Тематика этой части Авесты весьма разнообразна. В первом фаргар-

де говорится о сотворении различных стран, их достоинствах и недостатках; во втором — излагается легенда о Йиме, главным образом о постройке им вара; в третьем — повествуется о радостях и горестях земли и жилища. Именно в этой главе и содержится знаменитая похвала земледелию, в которой, как уже было сказано, некоторые исследователи хотят усмотреть демократическую тенденцию Авесты. Заканчивается третий фаргард мелочным перечислением различных способов наказания человека, бросившего на землю ту или иную часть трупа и тем самым осквернившего ее. Основная тема четвертого фаргарда Вендидада — святость договора и кара за нарушение его. Здесь же говорится о нанесении ран и расплате за это; излагаются правила преподавания. Далее в фаргарде сказано о наказании за ложную клятву и о божьем суде (ордалиях). В пятом фаргарде перечисляются различные случаи осквернения и способы, при помощи которых последствие осквернения может быть устранено; в шестом — говорится об испытании врачей и плате за медицинскую помощь. Следует отметить, что оплата услуг врача предусматривается только натурой. Очевидно, постановления эти восходят ко времени, когда деньги еще не были известны. Для этики зороастрийских жрецов того времени характерно, что начинающему врачу они предлагают пробовать свое искусство и учиться на иноверцах; браться за врачевание зороастрийцев ему дозволялось лишь после того, как он достигнет достаточной опытности. В седьмом фаргарде рассказывается об устройстве *дахмы* (башни, где выставляются трупы), об организации похорон и церемонии *сагдид* — приводе собаки к телу умершего с целью изгнания вселившейся в труп ведьмы — *насу*, способной причинить вред всем приближающимся к нему (по-видимому, в основе этого представления лежит осознание возможности заразиться от трупа). Восьмой фаргард повествует об огне Бахрама; девятый — о большой очистительной церемонии «*баршнум* девяти ночей». Фаргард десятый содержит перечисление тех гат, произнесение которых отгоняет дэвов. В одиннадцатом фаргарде рассказывается, как надлежит использовать гаты при церемониях очищения; в двенадцатом — о ношении траура. Тринадцатый фаргард посвящен собаке; там говорится о различных породах ее, приносимой ею пользе, об уходе за ней, ее болезнях и характере. Заключает главу похвала собаке. Фаргард четырнадцатый — о наказании, подвергнувшись которому, человек может очиститься от греха убийства выдры. В пятнадцатом фаргарде говорится о пяти смертных грехах и об обращении с новорожденными младенцами и щенятами; в шестнадцатом — о том, как надлежит обращаться с женщиной в известное время месяца; в семнадцатом — о стрижке волос и ногтей. По зороастрийским представлениям, при конце мира всем мертвецам будет дано новое тело (*тани пасин*), составленное из элементов их прежнего тела. Поэтому срезанные волосы и ногти надлежит сохранять всю жизнь, дабы они могли послужить для воссоздания «будущего тела». Возможно, впрочем, что это представление является продуктом позднейших схоластических измышлений зороастрийского духовенства, а первоначально срезанные волосы и ногти предлагалось сохранять с той целью, чтобы они не попали в руки врага и не могли быть использованы для магических действий. Восемнадцатый фаргард — очень пестрый. Он толкует о «подлинном» жреце и жреце-обманщике, о значении петуха, своим криком прогоняющего нечистую силу, о *джахи* (по-видимому, термин этот обозначал женщин легкого поведения), о разговоре небесного вестника Сраоши с нечистым духом. Девятнадцатый фаргард содержит рассказ о том, как Ангра Манью пытался искусить Заратуштру, о судьбах души после смерти и о жреческом врачевании; двадцатый — откровение Ахура Мазды и перечень известных в то время болезней. В двадцать первом фаргарде говорится о целеб-

ной силе воды и о заклинаниях, предохраняющих роженицу от осквернения. В двадцать втором фаргарде — откровение Ахура Мазды о заразе и способах защиты от нее.

Таким образом, мы видим, что, несмотря на изрядную пестроту тематики, вопросы соблюдения ритуальной чистоты в Вендидаде все же преобладают. Элементов мифологии в этой части Авесты мало. Зато в ней много данных по истории науки. К сожалению, ценность этих данных значительно умаляется невозможностью достаточно точно датировать материал, из которого составлен Вендидад.

К Авесте причисляют и Хурда Авесту (Малую Авесту) — книгу, написанную уже не на древнем языке, а на так называемом *пазенде* — языке *парсик*, но с применением шрифта Авесты и, следовательно, с полной огласовкой. По преданию, эту книгу составил *атарпат* Махраспандан при Сасаниде Шапуре II (309—379). Хурда Авеста представляет собой своеобразный экстракт из Авесты, видимо, предназначавшийся для мирян и дававший им все то, что обязательно было знать каждому благочестивому зороастрийцу.

К священным текстам Авесты относятся еще пять *ньяиш* (молений)— обращений к солнцу, Митре, луне, Анахите и огню; так называемые *гах*— обращения к духам-покровителям тех пяти отрезков времени, на которые было принято делить день; *сироза* — молитвенный календарь, перечисляющий всех духов-покровителей отдельных дней месяца, и *афринакан* — благословения усопших, пяти последних дней года, шести главных годовых праздников, а также начала и конца лета.

Фрагменты старой Авесты сохранились еще в ряде среднеперсидских текстов, но исследователи пока их не выделили полностью и не объединили в какое-либо целое.

Таким образом, состав Авесты показывает, что книга действительно, по выражению одного ученого, — груда обломков текстов, сохранившихся от разных эпох, возникших в разных местах, созданных различными народами. В настоящее время восстановить ее первоначальный вид уже невозможно, как невозможно точно датировать составляющие ее древнейшие тексты. Тем более невозможно приписывать создание этого памятника исключительно какому-либо одному народу.

Обзор содержания сохранившихся до нашего времени частей Авесты показывает, что встречающиеся и поныне панегирические отзывы об Авесте как о книге, полной необычайной премудрости, беспочвенны. Авеста в теперешнем ее виде прежде всего предназначена обслуживать чисто ритуальные надобности. Конечно, она не может не содержать известного миросозерцания. Но миросозерцание Авесты в силу ее огромной древности довольно примитивно. Впрочем, нужно оговорить, что абсолютной ясности в отношении основ миросозерцания Авесты у нас, пожалуй, еще нет, прежде всего потому, что она недостаточно изучена и переводы ее абстрактно-философских частей пока в значительной мере гадательны.

Как исторический памятник Авеста имеет, конечно, исключительно большое значение. В Вендидаде, например, содержатся ценные указания на состояние культуры того времени, когда создавалась эта часть Авесты.

Внимательное и глубокое изучение всей книги в целом, вероятно, могло бы дать еще очень и очень много интереснейших материалов. К сожалению, однако, использование Авесты как исторического источника пока еще встречает много препятствий. Главное из них — невозможность хотя бы относительно точной датировки и локализации отдельных частей этой книги.

Использование Авесты в качестве исторического источника затруднено также вследствие недостаточной изученности ее языка. Словарь древних иранских языков Х. Бартоломэ хотя и облегчил изучение этих языков, но еще далеко не все разъяснил. Поскольку нельзя надеяться, что археологические изыскания смогут дать нам достаточное число новых текстов на языке Авесты, то одним из главных источников, могущих пролить свет на значение пока непонятных терминов, должны быть живые языки, относящиеся к северной группе иранских языков. Это в первую очередь все памирские языки, а также афганский *(пушту)* и осетинский. Кстати сказать, памирские языки постепенно исчезают и, возможно, совсем исчезнут уже в самом недалеком будущем. Поэтому необходимо расширить, а главное, ускорить работу по их изучению.

Говорить об Авесте как о памятнике художественной литературы очень нелегко. Несомненно, что древнюю основу всей Авесты составляет фольклор, эпические сказания глубокой древности. Все эпические части написаны стихами, силлабическим метром, без учета долгот, но, возможно, с каким-то учетом ударений [25]. Зороастрийское духовенство, считавшее необходимым «улучшать» текст книги, видимо, далеко не всегда знало о том, что это стихи. Поэтому очень многие позднейшие вставки сделаны прозой, разрушающей метрику строк и позволяющей выявить эти зачастую нелепые интерполяции. Но и после удаления вставок, когда перед нами остается только метрический текст, Авеста все же художественного целого собой не представляет. Сохранились характерные для древнего эпоса постоянные эпитеты, повторы одинаковых формул и т. п. Однако, поскольку от времени сложения первоначального эпоса до времени включения частей его в священную книгу прошли долгие века, художественные особенности этого эпоса в Авесте сохранились лишь в ничтожном количестве. К тому же нельзя забывать, что если первые собиратели Авесты включали в книгу все, что знали, в том числе и прекрасные эпические предания, то редакторы дошедшего до нас текста стремились только к одному: обеспечить духовенство текстами, необходимыми для отправления богослужений. Им не было дела до того, художественны эти тексты или нет. Зачастую они не только не понимали их художественной ценности, но не понимали и их смысла. Им нужен был лишь звук древней священной речи, якобы самым звучанием поражавшей насмерть дэвов. В результате получилась книга, чтение которой, кроме томительной скуки, ничего не вызывает. Если выделить из Авесты те немногие кусочки, которые, несмотря на все усилия зороастрийских схоластов, сохранили свою первоначальную прелесть, то получится какой-нибудь десяток страниц, не более, да и они тонут в море нудных повторений унылых схоластических формул.

Некоторые наши молодые литературоведы и историки подчас почтительно упоминают о «величественной поэзии» Авесты. Боюсь, что такие высказывания по большей части покоятся на недостаточном знакомстве с самим текстом этой древней книги. Не нужно забывать, что все существующие переводы Авесты представляют собой попытки осмыслить текст книги и что подлинная его туманность в переводе в какой-то мере стирается.

Значение Авесты как памятника, свидетельствующего о культурном уровне древних, главным образом восточноиранских племен, в числе которых были и предки таджикского народа, очень велико. Она заслуживает весьма и весьма углубленного исследования, тем более что с изучением ее связан ряд проблем, имеющих и сейчас актуальнейшее значение. Но

[25] См.: H. Weller, *Anahita. Grundlegendes zur arischen Metrik*, Stuttgart—Berlin, 1938.

едва ли следует идеализировать Авесту, ибо в целом она все же является продуктом жреческой эрудиции и лишь в незначительной части сохранила живую струю подлинно народного творчества.

Исключительно велико значение Авесты для изучения истории иранских языков, в особенности относящихся к скифско-сакской группе, к которой принадлежит ряд языков, еще продолжающих существовать на территории Советского Союза.

ГЛАВА ВТОРАЯ

ЛИТЕРАТУРА ВОСТОЧНОИРАНСКИХ НАРОДНОСТЕЙ
в V в. до н. э. — IX в. н. э.

С первого взгляда может показаться, что в письменной традиции иранских народов был огромный разрыв между основными редакциями Авесты и комментариями к ней и письменностью, созданной на базе арабского алфавита, которая сложилась только к концу VIII — началу IX в. н. э. Однако археологические работы, с успехом ведущиеся на территории Средней Азии и отчасти Китайского Туркестана, показывают, что такое представление ошибочно и в значительной степени покоится на недостаточной изученности материала.

Конечно, арабские завоеватели и фанатичные проповедники ислама уничтожили огромное число созданных в первые века нашей эры письменных памятников, так что дать полную картину письменной культуры Средней Азии того времени сейчас уже невозможно. Но все же у нас есть основания говорить о довольно значительном распространении письменности, о ряде различных систем ее, иногда применявшихся на весьма большой территории.

В основе подавляющего большинства существовавших тогда алфавитов лежал древнейший арамейский алфавит, восходящий к финикийскому письму, так же как и все алфавиты европейских народов. Причины, почему именно этот алфавит был использован восточноиранскими народностями, более или менее ясны. Нет сомнений, что уже при Ахеменидах (550—330 гг. до н. э.) клинопись применялась преимущественно или с орнаментальными целями, или же в особых «царских» надписях как освященное традицией «царское» письмо. Для деловых сношений при Ахеменидах широко пользовались языком арамейским, бывшим на территории ахеменидских владений своего рода lingua franca. Арамейские писцы составляли документы на родном для них языке, а в случае необходимости, устно переводили их своим владетелям. Когда местные языки, наконец, начали пробивать себе дорогу к письму, то, совершенно естественно, создатели нового письма обратились в первую очередь к уже в какой-то степени привычной письменности и начали применять для фиксирования звуков своего родного языка все тот же арамейский алфавит. Применение его в любых графических вариантах влекло за собой всегда одни и те же последствия: в соответствии с арамейской графикой на письме изображались только согласные (и в какой-то степени долгие гласные), краткие же гласные никак не обозначались. Для всех наиболее часто встречающихся в письменном языке слов сохраняли не только арамейские буквы, но и самое арамейское слово, придерживаясь принципа, выработан-

ного еще ассиро-вавилонской клинописью. Таким образом, получились так называемые идеограммы, или вернее гетерограммы, обычные почти для всех распространенных на территории Ирана и Средней Азии письменностей от III в. до н. э. вплоть до VI—VII вв. н. э., но имевшие, правда, в письменностях разных языков неодинаковое распространение.

Какие же системы письма, применявшиеся на протяжении огромного отрезка времени от Александра Македонского до арабов, нам известны?

В государстве Селевкидов (312—64 гг. до н. э.), а также в Греко-Бактрийском царстве (III—II вв. до н. э.) языком правивших кругов был греческий, поэтому и письменность тоже была на этом языке. Делались попытки применить греческий алфавит для записи местных слов (преимущественно имен собственных — на монетах, предметах быта и т. п.), но эти попытки особого успеха не имели, так как в греческом алфавите отсутствовал ряд знаков, необходимых для передачи различных не имевшихся в греческом языке звуков иранских и тюркских языков. Возможно, однако, что достоинства греческого алфавита, позволявшего фиксировать на письме все гласные звуки, натолкнули зороастрийских жрецов на мысль применить аналогичную систему для фиксирования священных текстов, что и привело к созданию того алфавита, которым написаны дошедшие до нас части Авесты.

При кушанском владычестве (начало I — конец IV вв.) широко применялись согдийское и хорезмийское письмо. Естественно, что от этого далекого прошлого небольшие надписи сохранились преимущественно на предметах материальной культуры. Найденный в Дуньхуане [1] текст бóльшего объема — переписка матери, жившей в Самарканде (тогда одном из крупнейших городов Согдианы), с дочерью, уехавшей в далекую согдийскую колонию на востоке, — показывает, что, во-первых, согдийская письменность того времени уже проникла в быт, а во-вторых, что согдийская женщина того времени обладала грамотностью и большой самостоятельностью (если только в данном случае переписка не велась при помощи наемных писцов, что тоже вполне возможно), и, наконец, в-третьих, это свидетельствует о довольно высоком культурном уровне тогдашнего согдийского общества. На широкое применение письма в быту указывают также и многочисленные согдийские и хорезмийские деловые документы того времени — счета, расписки и т. п., причем вместо дорогой и бывшей тогда редкостью бумаги в качестве материала для письма использовалось дерево—дощечки и даже круглые палки, а также черепки битой глиняной посуды.

Но использование письменности в быту не обеспечивало еще, конечно, разработки литературного языка и стиля. Как и у очень многих народов, у предков таджикского народа первые литературные памятники бóльшего объема имели, по-видимому, религиозный характер. Именно поэтому с распространением ислама они беспощадно уничтожались, а так как арабское письмо начало быстро вытеснять более неудобное и трудное для изучения письмо согдийское, то не удивительно, что от согдийской литературы сохранилось очень и очень мало. Связные тексты насчитываются единицами, по большей же части у нас в руках только отрывки, клочки, уцелевшие случайно, да и то главным образом в отдаленных от мусульманских центров местностях (например, в пустынях Синьцзяна), где эти тексты не подвергались опасности уничтожения со стороны фанатичных «блюстителей правоверия». Однако даже и эти скудные отрывки позволяют с уверенностью говорить о том, что согдийской письменностью пользовались последователи трех религий: буддизма, христианства и манихейства.

[1] Дуньхуан — город в Китае на крайнем западе провинции Ганьсу; в четырнадцати километрах от него расположен пещерный буддийский монастырь Цяньфодун («Пещера ста Будд»).

Согдийские буддийские памятники. Вессантара-джатака. Археологические находки показывают, что буддийские учения проникли в Среднюю Азию уже в III в. до н. э., а если считать упоминание в Авесте о «Бути», или «Буди» (Будда?), намеком на борьбу зороастризма с буддизмом, то и гораздо раньше.

Особенно большое распространение буддизм получил при Кушанах, т. е. около I в. н. э. Буддийские тексты переводили на согдийский и на местные тюркские языки как с санскритского оригинала, так и с китайского. Нужно отметить, что буддийские тексты при всей их монотонности и бесчисленных повторениях стандартных формул по содержанию довольно сложны. Так, *сутры*, которые буддисты считают проповедями самого Гаутамы Будды, посвящены вопросам морали; *абхидхарма* — дает весь комплекс догматики, зачастую строящейся на изощренной софистике; *джатаки* — фантастические рассказы о том, как бодисаттвы удостаивались степени будды, представляют собой огромный свод притч, легенд, сказок, тесно сбязанных с устным народным творчеством и потому подчас содержащих живые и яркие сцены. Передача всего этого разнообразного материала на согдийском языке требовала усиленной разработки языка литературного, создания средств художественной выразительности, установления специальной терминологии (которая, правда, в значительной степени заимствовалась из языка оригинальных текстов).

Среди дошедших до нас согдийских буддийских памятников только два имеют более или менее значительный объем и дают связный текст. По счастью, они принадлежат не к одной и той же группе текстов и потому позволяют заключить, что на согдийский язык переводили разные части буддийского канона. Самый большой из сохранившихся памятников, содержащий тысячу пятьсот тринадцать строк почти непрерывного текста, — перевод Вессантара-джатаки [2]. Несмотря на громадные трудности, которые представляет чтение согдийских текстов, Вессантара-джатака почти вся разобрана с весьма большой точностью. Это удалось сделать благодаря тому, что данный текст имеется параллельно на нескольких языках: на пали, тибетском и китайском. Высказывались предположения, что согдийский перевод сделан с китайского. Однако нельзя не заметить, что китайских заимствований в согдийском тексте (в противоположность, например, уйгурскому переводу Суварна-прабхаса сутры) нет, вся буддийская специальная терминология дана в санскритской транскрипции, встречаются отдельные слова древнегреческие.

Чтобы показать, над каким материалом пришлось работать согдийскому переводчику, остановимся на содержании Вессантара-джатаки. Первых листов рукописи не сохранилось, но из дальнейшего ясно, что джатака открывалась обычным сказочным зачином.

У царя Шиви, правившего в городе Шивагхоша, не было детей. Он долго и упорно молил о рождении сына, и, наконец, у его жены родился мальчик, которого назвали Судашан. Затем рассказывается о том, как принца воспитывали, как он вырос, как его женили на прекрасной Мандри и как у него родилось двое детей: мальчик Каршнаян и девочка Джалин.

Далее в сохранившейся части рукописи рассказывается, что как-то раз, выйдя из своего дворца, принц увидел огромную толпу нищих и крайне огорчился. По его просьбе отец разрешает ему одарять неимущих всем, чего бы они ни пожелали. Он может дарить все, за исключением слона Раджварта — белого царя слонов, обладателя шести неоценимых свойств. Долгое время царевич щедро одарял неимущих, и слух об этом разошелся по всем концам земли. Но вот как-то раз, когда он по обыкно-

[2] Текст с переводом и словарем издан Бенвенистом (E. Benvéniste, *Vessantara Jātaka*, Paris, 1946).

вению выходил из дворца, к нему подошли брахманы, прибывшие за тысячу фарсахов, и попросили у него именно этого самого слона. Царевич не хотел отказать пришельцам, но не смел и ослушаться отцовского приказа. Он попытался прибегнуть к хитрости и отвел просителей в слоновый загон, надеясь, что они не узнают Раджварта и возьмут вместо него какого-нибудь другого, обыкновенного слона. Но брахманы обладали таинственными знаниями и при помощи заклинания сразу же нашли нужное им животное, которое царевич им и отдал.

Узнав об этом, царь Шиви пришел в страшный гнев и созвал своих советников, чтобы установить, какому наказанию надлежит подвергнуть сына. Советники предлагают самые жестокие и свирепые кары, но в конце концов Шиви по совету одного доброго сановника решает сослать царевича на пустынную гору Дандарак, где живут хищные звери и ужасающие *якши* (демоны-людоеды).

Жена царевича требует, чтобы он взял с собой ее и детей. Судашан отговаривает ее, пугает лишениями, которые им предстоит перенести в диких местах, но она стоит на своем и заявляет, что, если он не возьмет ее с собой, она убьет себя, а осиротевшие дети умрут от горя и Судашан станет, таким образом, виновником смерти трех человек. Царевич вынужден согласиться. Семью сажают на колесницу; сановник, заступившийся за принца, дарит ему золотой цветок весом в тысячу статеров; на колеснице укрепляют золотое знамя, украшенное семью видами драгоценных камней, нагружают ее запасами продовольствия и одежды на десять лет (срок, на который должен был удалиться принц), и после торжественного прощания изгнанники трогаются в путь, провожаемые всеобщими рыданиями.

Когда они проехали довольно значительное расстояние, им повстречался брахман. Брахман рассказывает, что едет в город Шивагхоша к царевичу, который, как говорят, дарит неимущим все, чего бы у него ни попросили. Судашан рассказывает брахману о своей судьбе. Узнав, что царевич сейчас уже не в состоянии дарить что-либо, тот кидается на землю и начинает рыдать и вопить. Чтобы утешить его, Судашан дарит ему свой золотой цветок и при этом высказывает такое желание: так как он всегда дарил без сожаления все, чего бы у него ни попросили, то пусть ему будет дано в следующем воплощении стать буддой. Судашан едет дальше и встречает все новых и новых брахманов, идущих из далеких стран с намерением получить от него какой-нибудь ценный дар. Постепенно царевич раздает все, что у него было, вплоть до одежды, коня и даже самой колесницы, на которой они ехали. Он, его жена и дети плетутся пешком через страшную пустыню, ноги у них изранены до костей. Они доходят до полного изнеможения. Верховное божество видит их страдания и, приняв облик величавого старца, предстает перед ними.

Божество создает для Судашана громадный город с роскошными дворцами и толпами слуг. Странников облачают в божественные одежды, и целую неделю они там отдыхают. На восьмой день принц говорит своему покровителю: «Отец приказал мне идти на гору Дандарак, и я не смел его ослушаться. Разреши мне идти далее, дабы величие моего отца не пострадало от моей непокорности». Путники выходят из города и, оглянувшись, видят, что за спиной у них только пустыня, поросшая колючками.

На горе Дандарак они находят отшельника-*риши*, который зовет их в свою хижину. Судашан строит себе из веток такое же жилище, и они живут там, питаясь дикими плодами, листвой и травами. Дикие звери заходят в их обиталище и, увидев Судашана, лижут ему ноги. Как-то раз в отсутствие жены, отправившейся собирать плоды, принц дарит появившемуся около его хижины брахману двух своих детей.

Когда брахман увел их, земля шесть раз содрогнулась, вскипели воды великого океана, и боги в своих небесных жилищах прославили Судашана. Жена принца, узнав о потере детей, приходит в отчаяние, но потом смиряется.

Верховное божество, желая узнать, есть ли предел самопожертвованию принца, приходит к нему в виде отвратительного старого брахмана и просит у него его жену. Судашан спрашивает ее совета. Она отвечает, что раз он отдал даже детей, то не стоит жалеть и ее. Принц берет жену за руку и передает брахману. Но тот не уводит ее, а возвращает принцу, говоря, что оставляет ее ему на хранение, а сам, мол, через некоторое время вернется за ней.

Тем временем брахман, получивший в подарок детей, таскает их по всему миру, тщетно пытаясь продать. Но никто не хочет покупать их — так они измучены и истощены. Случайно брахман попадает с ними в город Шивагхоша. Там их узнает добрый сановник и сообщает об этом их деду, который от изумления падает со своего трона. Царь Шиви хочет взять детей, но они просят, чтобы он не отнимал их у брахмана, а купил, заплатив то, что тот потребует. Брахман смекнул, что такая сделка может оказаться прибыльной, и потребовал тысячу волов. Дети рассказывают деду, в какой нищете живут на горе их родители. Растроганный царь посылает туда гонца и приказывает сыну вернуться. Но принц отвечает: «Мне было приказано провести здесь десять лет, а прошло только шесть. Я еще не смею вернуться». Тогда царь посылает за ним целую депутацию, с конями, слонами, роскошными одеждами и драгоценными украшениями. Тут только Судашан соглашается вернуться в столицу. Отец уступает ему свой престол и разрешает раздаривать все, что бы тот ни пожелал.

Рассказ заканчивается, как это обычно для жанра джатаки, обращением Будды к своему любимому ученику Ананде. В обращении Будда поясняет, что даже и эти все дары, в сущности, ничто и что он сам отдавал еще больше того. Затем Будда открывает Ананде, что Судашаном был в одном из своих прежних воплощений он сам, Мандри была его теперешняя жена Яшодхара, а прирученными дикими животными — все те ученики и слушатели, которые его сейчас окружают.

Самого конца джатаки рукопись не сохранила, но несомненно, что утеряно только несколько строк, не более.

При всей наивности этой сказки изложение ее требовало известного искусства. Если не считать типичных для буддийских проповедей повторений (так, первый встретившийся Судашану на пути брахман пришел из страны за сто фарсахов, второй — из области за двести фарсахов и так далее, до тысячи), повествование ведется довольно живо.

Интересно отметить, что буддийские термины в джатаке по большей части остаются без перевода и только транскрибируются. Вместе с тем индийское название божества Брахма во всем тексте заменено на **зрв**, что, конечно, передает имя древнейшего зороастрийского божества—«Зрван» — «бесконечное время» Авесты. Так как это же имя сохраняется и в текстах манихейских, то можно думать, что культ Зрвана среди народов, населявших восток Средней Азии, имел широкое распространение. Слово «корона» в тексте джатаки передано не иранским словом, а начертанием **дидмх**, что, безусловно, представляет собой транскрипцию древнегреческого «диадема» — слово, которое у Фирдоуси мы находим уже в позднейшей форме «дехим». Мера веса всюду обозначена также древнегреческим термином «статер» в довольно точной транскрипции.

Совсем иной характер имеет другой значительный по объему буддийский текст на согдийском языке — «Сутра причин и последствий действий». Это текст, довольно примитивно излагающий буддийский закон

кармы (воздаяния). Сутра начинается с вопроса Ананды к Будде, почему среди людей существуют различия и во внешнем облике, и в социальном положении, и в продолжительности жизни и т. п. Будда дает очень обстоятельный ответ и поясняет, что все особенности человека в данной его жизни происходят от его поведения в жизни предшествовавшей (предшествовавшем воплощении). Так, кто был терпеливым, родится красивым. кто был гневным и вспыльчивым, родится безобразным. Далее следует весьма длинное и довольно бессистемное перечисление подобных соответствий. Иногда намерения неизвестных составителей сутры видны очень ясно. Так, всякий, кто позволил себе какую-либо непочтительность по отношению к буддийским монахам, обязательно родится в каком-нибудь недостойном облике. Кто обкрадывает их фруктовые сады, родится насекомым, живущим в грязи, кто похищает их имущество, родится волом или ослом, вращающим жернов на мельнице, и т. п.

Воздаяние в сутре обычно трактуется крайне примитивно. Любитель охоты, например, должен родиться шакалом или волком, т. е. стать объектом охоты. Творящий насилие и отнимающий одежды у людей родится, проведя некоторое время в ледяном аду, гусеницей шелкопряда: его непрестанно будут варить и раздевать. В некоторых случаях никакой логической связи между поведением человека и воздаянием установить невозможно. Так, тот, кто входит в *вихару*, не сняв обуви, родится лягушкой. Тот, кто в своей предшествовавшей жизни любил ходить нагим, родится летучей мышью.

Текст этой сутры имеет очень большое значение главным образом потому, что лексика его необычайно разнообразна (например, там можно найти множество слов, обозначающих различные пороки, болезни и физические недостатки). Многое в этом тексте еще неясно и сможет быть понято лишь тогда, когда мы достаточно расширим наши сведения по лексике не только среднеиранских языков, но и существующих еще в наши дни живых языков памирской группы. Особенно большое значение для изучения согдийского языка имеет, конечно, язык ягнобский, изучение которого позволило уже сейчас раскрыть значение ряда не поддававшихся переводу согдийских слов.

Художественная ценность охарактеризованных буддийских согдийских текстов, конечно, невелика. Но не нужно забывать, что все они переводные. Особенно важно отметить, что эти тексты ставили перед согдийским переводчиком достаточно сложные задачи и помогали ему развивать свой собственный язык, поднимая его до уровня высокоразвитого литературного языка древней Индии — санскрита.

Наряду с буддийскими текстами на согдийском языке существовала, как это доказывают сохранившиеся фрагменты, также и литература христианская и манихейская. Язык, по существу, во всех трех видах памятников один и тот же, но, по понятным причинам, словарный состав их имеет известные различия. Среднеазиатские манихеи для пропаганды своих взглядов пользовались не только согдийским языком. Сохранились манихейские тексты и на одном из тюркских языков того времени, обычно условно называемом уйгурским, хотя от современного уйгурского языка он очень далек. Это обстоятельство особенно важно, ибо оно свидетельствует о том, что тюркское население Средней Азии — отнюдь не «пришельцы», появившиеся там чуть ли не в средние века, как это пытаются доказать некоторые западноевропейские востоковеды. Тюркское население мирно жило бок о бок с населением иранского происхождения уже по крайней мере две тысячи лет тому назад, почему культура и история этих народов и сплетены так тесно.

Хорезмийский язык. Иначе обстоит дело с памятниками на другом

иранском языке Средней Азии — хорезмийском. Древний Хорезм, как показали широко известные археологические и исторические труды С. П. Толстова, имел свою самобытную культуру. При раскопках обнаружены довольно многочисленные письменные памятники, написанные на хорезмийском языке, как и следовало ожидать, все тем же арамейским письмом с применением гетерограмм. Насколько можно судить в данное время, эти памятники представляют собой преимущественно деловые документы — расписки, счета и т. п. Более пространных текстов, которые могли бы иметь значение литературных памятников, у нас пока нет.

Как сейчас точно установлено, хорезмийский язык имел распространение в качестве разговорного языка на территории Средней Азии еще в XII—XIII вв. Это доказывают сохранившиеся рукописи работ по *фикху* (система мусульманского права), где говорится, что формулы, произнесение которых скрепляет те или иные гражданские сделки, будут действительны и в том случае, если они будут произнесены не по-арабски, а на языке хорезмийском. Отсюда ясно, что для значительной части населения хорезмийский язык в то время еще был разговорным языком. Другой вопрос — применялся ли он в качестве языка литературного, будь то для литературы художественной или научной. Можно, пожалуй, с уверенностью сказать, что даже в XI в. этим языком с такой целью не пользовались. Великий ученый конца X — первой половины XI в. Абу Райхан Бируни, — человек, горячо любивший свою страну, говорил о родном языке (а таким для него был хорезмийский) не без известной иронии: «...Природным для меня является такой язык, что, если бы увековечить на нем какую-нибудь науку, она чувствовала бы себя такой же чужой, как верблюд на дождевом стоке дома или жираф среди арабских рысаков» [3]. Эти слова не оставляют сомнений в том, что Бируни никаких научных книг на хорезмийском языке известно не было. А уж если такой знаток родной старины, как он, их не знал, то, надо полагать, их и вообще не было или же они представляли собой редчайшее явление.

Может быть еще и другая причина, объясняющая очень малое применение письменного хорезмийского языка. Как указывает А. А. Фрейман, есть все основания предполагать, что отношение согдийского языка к хорезмийскому — отношение не языков, а лишь диалектов [4]. Приняв это предположение, мы должны признать, что каждый грамотный хорезмиец мог, конечно, пользоваться и литературой на согдийском языке и в случае необходимости мог и сам писать на нем. А если это так, то мы теряем возможность проследить, как протекало развитие литературы в Хорезме до вытеснения местных языков сначала языком арабским, а позднее — узбекским.

Парфянские памятники. Аяткар с Зареран. Третий иранский язык Средней Азии — парфянский. Проникновение этого языка в письменность должно относиться примерно ко времени от III в. до н. э. до III в. н. э. Парфянский язык был главным литературным языком западных областей Средней Азии, в значительной своей части входящих теперь в Туркменскую ССР. На ранних этапах развития парфянский язык пользовался также арамейской графикой, но наряду с нею выработал на базе сирийского письма свой собственный алфавит, в дальнейшем получивший распространение и в сасанидском Иране. Так как сасанидское письмо с самого начала пользовалось орфографией исторической и сохраняло старые начертания при существенно отличном произношении, то в настоящее время различить парфянский текст и текст сасанидско-персидский (или,

[3] Цит. по статье: И. Ю. Крачковский, *Бируни и его роль в истории восточной географии* (сб. «Бируни», М.—Л., 1950, стр. 65).

[4] А. А. Фрейман, *Хорезмийский язык*, М.—Л., 1951, стр. 27.

как их называли, *пахлавик* и *парсик*) можно лишь главным образом по словарному составу. Надо, однако, думать, что и в этой области расхождения были не столь уж велики, может быть, примерно такие же, как словарные отличия среднеазиатского дари от дари, применявшегося на территории теперешнего Ирана.

Все это делает понятным, что почти всю сохранившуюся до наших дней среднеперсидскую литературу иранисты обычно относят к Ирану (сасанидскому), не пытаясь выделить более древнюю аршакидскую, т. е. парфянскую, часть. Большая заслуга в выявлении различий между парфянскими и сасанидскими текстами принадлежит французскому иранисту Э. Бенвенисту, который сначала установил, что известный среднеперсидский текст «Драхт е Асурик» («Ассирийское дерево») представляет собой текст парфянский, а затем подверг тщательному анализу другой среднеперсидский текст — «Аяткар е Зареран» («Предание о Зарере»). Перевод текста «Аяткар е Зареран» впервые был опубликован еще в 1890 г., причем этот текст всегда рассматривали как один из немногочисленных памятников сохранившейся до наших дней сасанидской литературы. Исследуя текст, Э. Бенвенист пришел к необычайно важным выводам. Он счел возможным заключить, что «Аяткар» первоначально представлял собой поэму, созданную в аршакидские времена, но затем попавшую в руки какому-то сасанидскому переписчику, который, не разобрав, что перед ним стихи, переписал этот текст как прозу. При этом он, по обычаю того времени, ввел туда различные разрушающие метр добавления и в некоторой степени деформировал язык. Внимательно изучая памятник, Э. Бенвенист установил, что, выбрасывая некоторые явно лишние в контексте слова, мы получим текст, отчетливо членящийся на отдельные строчки, всегда состоящие ровно из шести слогов.

Работа Э. Бенвениста дала нам первый большой поэтический текст на одном из среднеиранских языков. Едва ли нужно подчеркивать, какое огромное это имеет значение. Если ранее мы благодаря трудам К. Г. Залемана имели неопровержимое доказательство того, что среднеперсидская поэзия действительно существовала и что арабские филологи, утверждавшие, будто иранские народы до арабского завоевания стихов не знали, умышленно или неумышленно ошибались, то теперь мы получили в руки уже не маленький фрагмент, о котором еще можно спорить, стихи это или нет, а большой текст в несколько сотен строк.

Текст этот прежде всего самым убедительным образом доказал, что действительно, как и предполагалось, метрика того времени была силлабической (т. е. имела ту самую форму, которую она сохранила в фольклоре многих иранских народов и до наших дней). Далее, рифмы эта поэзия, как и стихи Авесты, не знала, но в силу аналитического характера языка на концах строк кое-где возникали рифмоиды, как, например:

у пас ān тахм спахпат
так Зарēр чегōн дīт
ку шāх вишадак бӯт
андарōн андар шут.

А затем тот доблестный полководец
витязь Зарер, когда увидел,
что шах был удручен,
он вошел внутрь покоев.

Здесь окончания **дīт, бӯт, шут,** конечно, появились не потому, что автор сознательно хотел ввести рифму, а лишь в силу особенностей синтаксиса. Но, быть может, поэт заметил, что такие созвучия помогают чле-

нить строки и придают звучность стихам, и, по-видимому, в некоторых местах уже умышленно пытался вводить рифму. Так, в другом месте «Аяткар е Зареран» мы читаем:

[у] абак-тāн дахēм
вас зарр [у] вас асēм
у вас асп [е] нēвак
у вас гāх шахрдарūх.

И тогда дадим мы вам
много золота и серебра
и много добрых коней,
и много царственных престолов.

Здесь **дахēм — асēм** случайно появиться не могли. Отсюда следует важный вывод, подтверждающий высказывавшуюся ранее гипотезу. Старая иранистика не подвергала сомнению то, что рифма в так называемой «новоперсидской» поэзии, т. е., в сущности, в поэзии на языке дари, появилась под влиянием поэзии арабской. Однако объяснить такое важное изменение поэтической формы только одним влиянием, хотя бы и чрезвычайно сильным, все же очень трудно. Поэтому высказывалось предположение, что какие-то элементы рифмы уже должны были существовать в поэзии и до распространения ислама. Анализ «Предания о Зарере» с полной убедительностью доказывает, что такое предположение было правильным. В этом тексте мы находим и механически зарождающийся рифмоид и первые попытки сознательно ввести рифму там, где это было возможно. А раз попытки в этом направлении уже делались, то, конечно, широчайшее распространение в VIII в. арабской поэзии, сплошь рифмованной, должно было стимулировать дальнейшие попытки и привести к тому, что рифма окончательно укоренилась. Не будет ошибочным предположить также, что в народной таджикской песне рифма появилась вне всякой зависимости от стихов арабских, так как в широких массах арабский язык никогда сколько-нибудь значительного распространения не получал.

Начало «Предания о Зарере» не сохранилось. Можно думать, что оно содержало рассказ о том, как царь Балха Виштасп принял религию Заратуштры. Далее в «Предании» говорится, как Арджасп, противник Виштаспа, посылает к Виштаспу посольство:

Один колдун Видрафш,
Другой — Намхваст
С двумя мириадами войска
[Пришли] и держат свиток,
Говорят: «Нас к
Виштасп-шаху пусти».
Виштасп-шах сказал: «Их
Впустите сюда».
Они подошли,
Виштаспу поклонились,
Свиток подали.
Авраам-писец
Поднялся,
Громко свиток прочитал.
А на свитке
Так написано было:
«Слыхал я, что повелитель (в ориг. — *баган*)
Ту непорочную религию

От Охрмазда принял.
Если вы будете держаться ее,
То нам тяжкий ущерб
От этого должен произойти.
Но если вы, повелитель,
Согласитесь от нее отказаться
И будете нашим единоверцем,
То будем мы служить вам».

Затем следуют угрозы, что в случае отказа Арджасп пошлет великое войско, которое «съест все зеленое и сожжет все сухое, уведет всех четвероногих и двуногих, возьмет их в рабство и заставит выполнять тяжелые работы». Услышав эти угрозы, Виштасп начинает колебаться, но тут выступает витязь Зарер и просит разрешения дать ответ на это послание. Зарер приказывает написать так:

У Белого леса
И Мерва зороастрийского,
Где ни горы, ни реки,
На ту равнину Хамун,
Где могут разбежаться кони,
Вы туда с той стороны придите,
А мы отсюда придем.
Вы нас увидите,
А мы вас увидим.
И тогда мы вам покажем,
Как убивают дэва.

Посольство, получив этот ответ в письменном виде, удаляется. Виштасп приказывает зажечь на горах сигнальные огни и объявить по всей стране: пусть все маги хранят огонь Бахрама и читают молитвы, а все мужчины от десяти до восьмидесяти лет на второй месяц соберутся у дворца Виштаспа; кто не придет, будет повешен. Собирается огромная армия со слонами, верблюдами и колесницами *(вартин)*. Шум поднимается такой, что

Крики до самого неба,
Топот до ада доходил.
Они (войска. — *Е. Б.)* протаптывают тропы,
Мутят воды,
Так что целый месяц
Воду пить невозможно.
Днем света не бывает [от пыли],
Птица не находит, куда сесть,
Кроме как на конские головы,
Или на острия копий,
Или же на самые вершины гор.
Не отличить дня от ночи.

Это описание движения войска очень интересно; все встречающиеся здесь гиперболы совпадают с гиперболами «Шах-нама». Нельзя не заметить, что и во многих более поздних одах сцены приготовления к бою описывались почти в тех же выражениях. Это еще одно доказательство того, что выводить всю поэзию касыд из поэзии арабской нельзя и что батальная живопись персидско-таджикских поэтов сохраняла очень много элементов старой традиции, несомненно восходящей к народной поэзии.

После описания приготовления к бою в «Предании о Зарере» сказано, что по велению Виштаспа Зарер сошел с колесницы и приказал разбить лагерь. И тогда

Пыль и дым (туман? — *Е. Б.*) поосели,
Звезды и месяц [снова] показались.

Устанавливают царский шатер, Виштасп садится в нем на трон и повелевает позвать мудреца Джамаспа. «Ты, — говорит ему царь, —

И то знаешь,
Когда дождь идет,
Сколько капель падает на землю,
А сколько капля на каплю.
Когда травы расцветают,
Какой цветок днем,
А какой в ночь.
Знаешь ты и облака,
Какое несет воду,
А какое не несет.
Скажи же, что завтра будет:
Из сыновей и братьев
Кто выживет, а кто умрет?»

Этот вопрос приводит мудреца в волнение. Он восклицает: «Лучше было бы мне не родиться, а уж если родился, умереть где-нибудь вдали, только бы повелитель не задавал мне такого вопроса, потому что не хочется мне говорить тебе об этом». Царь настаивает, и мудрец соглашается ответить, но при этом просит, чтобы сперва все войско было отведено от царского шатра на расстояние полета стрелы. Виштасп выполняет его просьбу, и тогда Джамасп говорит: «В день, когда [войска] столкнутся, много матерей лишится сыновей, много сыновей лишится отцов, много братьев утратит братьев, много жен потеряет своих мужей» [5].

А потом, продолжает Джамасп, придет колдун Видрафш, вступит в бой, коварно убьет смелого полководца Зарера и уведет его коня. Услышав предсказание, Виштасп лишился чувств; потом он вскочил и с кинжалом в одной руке и мечом в другой бросился на мудреца, восклицая:

Будь же ты проклят,
Гнусный раб колдунов!
И мать твоя была колдунья,
И отец — идолопоклонник.

Если бы не дал я ранее клятвы пощадить тебя, то

Этими двумя клинками отрубил бы тебе голову
И поверг бы тебя на землю.

Но мудрец спокойно отвечает:

Поднимитесь с земли,
Сядьте на престол,

---

[5] Как отметил Э. Бенвенист, это место «Предания о Зарере» почти буквально повторено у Дакики:

بسی بیپدر گشته بینی پسر * بسی بیپسر گشته بینی پدر

Много ты увидишь сыновей, оставшихся без отцов,
Много ты увидишь отцов, оставшихся без сыновей.

Ведь должно случиться
То, чему надлежит случиться,
То, что я сказал [6].

Виштасп упорно не встает и лежит на земле. Приходят воины и уговаривают его не горевать, так как они, мол, не страшатся боя и каждый из них готов убить по десять тысяч врагов. Виштасп приходит в себя и решает немедленно построить на этом месте бронзовую крепость (*диже роден*), скрепленную железом, дабы в случае необходимости там могли укрыться

Сыновья, братья,
Знатные юноши (в оригинале — *васпухракан. — Е. Б.*).

В ответ на дальнейшие вопросы Виштаспа мудрец предсказывает, что и врагам в этом сражении тоже не поздоровится. Их погибнет сто тридцать две мириады; не выживет никто, кроме их предводителя Арджаспа. Однако и Арджаспа

Возьмет Спендедат [7],
Ему руки, ноги и уши
Отрубит, глаза выбьет
И его на бесхвостом осле
Обратно отправит.
Скажет: «Ступай и скажи,
Что тебя постигло от моей руки».

Начинается бой. Поэт очень эффектно описывает геройство Зарера, который бьется,

Как божественный огонь,
Когда нападает он на заросль тростника,
Да еще и ветер ему помогает [8].

Арджасп, видя, как гибнут его воины под ударами Зарера, вызывает желающих сразиться с этим богатырем; он обещает тому, кто одолеет Зарера, дать в жены свою дочь Зарстан, «прекраснее коей нет никого в стране». На призыв откликается колдун Видрафш. Однако и он не решается напасть на доблестного Зарера открыто и наносит ему удар в спину [9].

---

[6] Эти слова также повторены Дакики:

تو زین خاك بر خیز و بر شو بگاه
. . . . . .
کجا بودنی بود این کار بود

Поднимись с земли и взойди на трон ...
Ведь то, что должно случиться, то и случится.

[7] В «Шах-нама» Исфандйар.

[8] И это описание сохранено Дакики:

چو اندر گیه آتش و تیز باد

Словно [попавший на] траву огонь при сильном ветре.

[9] У Дакики вся эта сцена описана точно так же:

نیارست رفتن ورا پیش روی * ز پنهان همی تاخت بر گرد اوی
بیانداخت ژوپین زهرابدار * ز پنهان بدان شاهزاده سوار

Не решился он поскакать ему навстречу,
Скрываясь, объехал вокруг него,
Бросил отравленное копье
В спину этому царственному всаднику.

Видя гибель Зарера, Виштасп в свою очередь вызывает мстителей и обещает отдать в жены тому, кто одолеет Видрафша, свою дочь — прекрасную Хумак. Совершить этот подвиг вызывается сын Зарера Баствар. Виштасп не хочет отпускать его, молодого и неопытного, на верную гибель. Но Баствар не слушается и идет в бой тайно от царя. Прискакав к трупу отца, Баствар начинает оплакивать его, называя «кабаном» (*вараз*, позднейшее *гураз*) и сравнивая его коня с Сенмурвом:

Ты лежишь убитый,
Как простой воин.
Твои вьющиеся кудри и твою бороду
Шевелит ветер.
Изранено твое безгрешное тело.
Пылью покрыт твой затылок.

Оплакав отца, Баствар возвращается к Виштаспу и просит у него благословения на бой. Мудрый Джамасп советует царю отпустить юного воина, так как счастье будет с ним. Готовясь к бою, Баствар произносит заклинание над своими стрелами [10].

Баствар сражается. Арджасп смотрит на него с холма и удивляется тому, что десятилетний мальчик (*ретак*) бьется, словно сам Зарер. Он вызывает желающих сразиться с Бастваром, на этот раз обещая победителю руку своей другой дочери — прекрасной Вехстан. На бой с отважным отроком вновь идет Видрафш. Сборы его, по эпической традиции, не описываются заново, а просто повторяются те же строки, в которых рассказывалось о его выезде на бой с Зарером [11]. Далее в «Аяткар е Зареран» следует описание победы иранских богатырей над хионитами и смерти Видрафша. На этом сохранившийся текст ценнейшего памятника обрывается.

В заключение своей работы Э. Бенвенист, восстановивший парфянские стихи, приводит любопытную глоссу к древнегреческому схоласту Гефестиону. Там речь идет о метрике, причем один из метров назван «ионическим» и дано пояснение: «...но он и персидский. Ионический он потому, что им пользовались ионийцы, а персидский потому, что „персидские истории" пишутся этим метром». Можно думать, что «персидский» (πέρ σιχος) здесь означает «парфянский» и что «Аяткар е Зареран» — одна из таких «персидских историй». Выявление парфянского происхождения «Предания о Зарере» имеет огромное значение, так как показывает, что уже в те далекие времена, как и позднее, в IX—X вв., инициатива в литературном творчестве шла с севера и что сасанидские литературные деятели зачастую лишь перерабатывали доставшееся им богатейшее наследство.

* *
*

Перейдем теперь к третьей группе памятников, которая опять-таки связана со Средней Азией. Это — памятники манихейской письменности, сохранившиеся на языках согдийском, древнетюркском и среднеазиатском пехлеви, уже стоящем очень близко к дари. Но прежде чем перейти к ха-

[10] Это заклинание, видимо, восходит к очень древним формулам, и его не понимали уже редакторы сасанидского времени, сильно исказившие текст, который лишь с большим трудом поддается восстановлению.

[11] Иначе говоря, парфянская былина строилась совершенно так же, как построены сохранившиеся фрагменты героического эпоса в Авесте.

рактеристике некоторых сохранившихся до наших дней обломков этой когда-то, видимо, очень обширной литературы, скажем несколько слов о том, что такое манихейство и какое значение оно имело в жизни народов Средней Азии.

Манихейство. В первую очередь надлежит отметить, что на манихейство отнюдь нельзя смотреть, как на какую-то нелепую секту одной из мировых религий. В конце III в. манихейство было вовсе не мелкой сектой, а религией, серьезно конкурировавшей с учением неоплатоников и даже с христианством. Не говоря уж о широчайшем распространении манихейства среди христианского населения, следует отметить, что с появлением ислама оно продолжало иметь немалое число приверженцев и среди мусульман. Есть все основания считать, что ряд основных положений исмаилизма сложился под очень сильным влиянием манихейства. О большой роли манихейства в истории народов Средней Азии можно судить хотя бы по тому, что автор «Худуд ал-'алам», географического труда, написанного в конце X в., т. е. при господстве Саманидов, пишет о Самарканде: «и там *ханака* (странноприимный дом. — *Е. Б.)* манихеев, а называют их *нигошак*» (лист 23а). Слово *«нигошак»* («слушатель»), среди римских манихеев употреблявшееся в форме auditor, обозначало низшую ступень в манихейской общине (вроде раннехристианских «оглашенних»). Если саманидский автор знает точное название членов одной из степеней манихейской общины, значит в его время манихейство еще имело немало последователей среди населения Средней Азии.

К сожалению, восстановить основные черты манихейской религии и биографию ее основателя пока все еще очень трудно. И христиане и мусульмане с одинаковым рвением боролись с этим вероучением и усердно уничтожали все манихейские памятники. До наших дней сохранились лишь жалкие обрывки манихейских текстов, а сведения о жизни Мани — основателя манихейства — дошли до нас в очень искаженном виде, так как основной целью лиц, передававших его биографию, было всячески его ославить и представить как злейшего врага рода человеческого.

Из всех дошедших до нас сведений о манихействе и его основателе можно извлечь несколько фактов, видимо, в какой-то мере отвечающих исторической истине. «Мани», слово, звучавшее тогда, вероятно, *маник*, — не имя основателя этого вероучения, а своего рода почетный титул, может быть, имевший значение «вечный». Бируни, интересовавшийся, как известно, всеми религиозными учениями, называет его Курбикос ибн Фаттак. Поскольку в христианских формулах отречения от «лжеучений» он называется Кубрикос (у греков) и Корбициус (у римлян), то, очевидно, Бируни правильно передает христианскую традицию. Однако один из виднейших исследователей истории манихейства К. Кесслер полагал, что форма «Кубрикос» получилась в результате описки в тексте, написанном сирийским шрифтом, и что, может быть, настоящее имя основателя вероучения было Шурейк.

Родился Мани в Мардине, в области Нахар Кута, в начале III в. н. э. В дальнейшем отец его переехал в сасанидскую столицу Ктесифон и взял туда сына, желая воспитать его в духе секты «омовенцев» *(мугтасила)*, к которой принадлежал он сам. До двенадцатилетнего возраста Мани следовал вере отца, а затем, как это обычно сообщается в жизнеописаниях пророков, услышал голос ангела. Ангел Эльтавам приказал ему покинуть секту «омовенцев». Как началась деятельность Мани в роли создателя вероучения, мы не знаем, но 20 марта 242 г., в день коронации Сасанида Шапура I в Ктесифоне, Мани в первый раз выступил с публичной проповедью своего учения и имел совершенно исключительный успех. Вскоре начинает формироваться манихейская церковь. Первые двенадцать учеников

Мани становятся «учителями» (в латинской передаче magister). Ступенью ниже их стоят семьдесят два епископа.

Источники сообщают, что Мани написал семь «священных» книг, из которых шесть были на его родном сирийском языке, а одна (по всей вероятности, предназначенная для Сасанида Шапура I — «Шапуракан») — на персидском, т. е., очевидно, на каком-либо из среднеиранских языков. Но если автор известного «Фихриста» ан-Надим в конце X в. еще легко нашел все эти книги, то уже Бируни говорит, что искал их целые сорок лет и нашел в конце концов только в Хорезме. По словам Бируни, книги эти возбудили его отвращение «по причине того нелепого бреда, который в них содержится».

Чрезвычайно интересен небольшой отрывок из «Шапуракана», приведенный Бируни в переводе на арабский язык. Бируни говорит, что книга эта начиналась так: «Мудрость и дела — это то, с чем не переставали посланники божии приходить от времени до времени. В одном веке они были принесены посланником, который был Будда в странах индийских, в другой век [мудрость и дела были принесены] Зарадуштом в страны персидские, в другой — 'Исой в страны западные. А затем было ниспослано это откровение (т. е. учение самого Мани. — *Е. Б.)*, и пришло пророчество в этот последний век при посредстве меня, Мани, посланника истинного бога в страну вавилонскую».

Ал-Газанфар Тавризский, сообщая о написанной Мани «Книге гигантов», говорит, что она полна рассказов о великанах, таких, как Сам и Нариман, имена которых создатель нового вероучения, видно, почерпнул из Авесты Зардушта.

Как приведенный выше отрывок из «Шапуракана», так и это последнее указание ясно говорят о том, что учение Мани было своеобразным синтезом элементов различных известных ему религий. Это понимали и авторы далекого прошлого, ибо большая часть их называет манихейство христианской сектой (не особой религией), а очень хорошо знавший манихейское вероучение армянский историк Езник (V в.) считает манихейство сектой зороастрийской. Большинство западноевропейских историков теперь склонно видеть основы манихейства в старых вавилонских вероучениях, только модифицированных манихеями. Решить этот вопрос окончательно пока едва ли возможно, так как от манихейских книг сохранились лишь жалкие обрывки. Нет сомнения, что манихейство приобретало различную окраску в зависимости от того, какая религия господствовала там, где велась проповедь этого вероучения. При общении с христианами подчеркивались мотивы христианские, Мани получал прозвание Параклита, цитировались евангелия, преимущественно апокрифические; при общении с зороастрийцами на первый план выдвигались все те черты манихейского вероучения, которые были для них более приемлемы.

Как уже говорилось, первое публичное выступление Мани имело большой успех, что было, конечно, крайне нежелательно ни для зороастрийского, ни для христианского духовенства. Поэтому и христианские церковники и представители зороастрийского духовенства старались использовать все свое влияние, чтобы подвергнуть гонениям приверженцев нового вероучения.

Восстановить всю картину менявшихся судеб манихейства едва ли можно. Ясно только, что при каждом гонении манихеи устремлялись на окраины сасанидских владений и таким образом область распространения манихейства все увеличивалась. Вероятно, и сам Мани некоторое время скрывался в Средней Азии. Возможно, он побывал также в Индии и в Китае. Так или иначе, но при Бахраме I (273—276) он вернулся в сасанидскую столицу в надежде оказать влияние на самого правителя, но

потерпел неудачу, был заключен в тюрьму и, по-видимому, умер там в 276 г. от пыток. Принято считать, что Мани казнили, содрав с него, живого, кожу. Некоторые современные исследователи [12] предполагают, что кожа с него была снята после смерти. Несомненно лишь то, что эта кожа, набитая соломой, была повешена на воротах города Гундешапура для устрашения последователей Мани. Память об этом в народе жила долго, и на протяжении веков эти ворота назывались Воротами Мани.

Первое время после установления власти арабов гонения на манихеев почти прекратились. Ан-Надим говорит в «Фихристе», что лично был знаком в Багдаде с тремястами манихеями, которые, правда, открыто свое учение не исповедовали. Главными манихейскими центрами считались Абаршахр (позднее Нишапур) и Мерв. С 694 г. засвидетельствовано наличие манихеев в Китае. Так как в 732 г. там было издано постановление, разрешавшее исповедовать манихейство только согдийцам, то, очевидно, китайские власти считали манихейство официальной религией Согдианы. Широкое распространение манихейство нашло среди различных тюркских племен. По словам Бируни, «большая часть восточных тюрков, народов Китая и Тибета и кое-кто из индийцев придерживаются закона и учения Мани». Есть известие, что большую общину манихеев в Самарканде терпели потому, что этого требовал властелин тогузгузов.

Нет надобности подробно излагать здесь то, что известно о манихейском вероучении; в данном случае оно интересует нас только в той мере, в какой оно может помочь понять те фрагменты манихейских текстов, которые освещают одну из сторон литературной жизни народов Средней Азии.

Манихейство, так же как и зороастризм, пыталось объяснить появление зла в мире. В книге «Кефалая», носившей в парфянском переводе название «Ду бун» («Два начала»), говорится: «Различие между этими двумя началами столь же велико, как различие между царем и свиньей. Начало Света живет в царственной обители, в подобающих его природе местах, начало Мрака, как свинья, валяется в грязи, питается мерзостью и наслаждается ею».

Царство «света», по учению манихеев, расположено в сторону востока, севера и запада. Эти три стороны составляют «древо жизни», тогда как юг — «древо смерти» (представление, видимо, заимствовано из древнейших вавилонских вероучений). В царстве «света» обитает «отец величия», который со «светом», «мощью» и «мудростью» составляет тетраду. Эти абстракции, возведенные в ранг духовных сущностей, невольно напоминают аналогичные зороастрийские представления. Приспособление к местным условиям видно в том, что у всех ираноязычных манихеев «отец величия» назывался «Зерван», в текстах на тюркских языках — «Азруа».

Ненавидящий «свет» «властелин мрака» внезапно врывается в области «света». Его нападение вызывает смятение в этом царстве прекрасного, где никаких средств для защиты нет. Для борьбы с «мраком» «отец величия» создает «матерь жизни», она же в свою очередь создает «прачеловека» [13]. «Прачеловек» вооружается пятью светлыми элементами: «светом», «ветром», «огнем», «водой» и пятым, который в согдийских текстах назван *правахр*, в уйгурских — *тын-тура*, а в латинских — *aer*. Но, вступив в бой, «прачеловек» падает без чувств, а силы «мрака» — *архонты* проглатывают светлые элементы. Так происходит смешение света и мрака.

Перед светлыми силами встает задача — освободить этот смешавший-

[12] См.: W. Henning, *Neue Materialen zur Geschichte des Manichäismus* (ZDMG, Bd XC, 1936, S. 6).

[13] Следует отметить, что «прачеловек» манихеев — не библейский Адам, а прекрасное, безгрешное существо.

ся с мраком свет. На помощь прачеловеку приходят три духовных сущности, с помощью которых ему удается подрезать корни пяти темных элементов, высвободить часть похищенного света и создать из него солнце и луну. Затем с архонтов сдирают шкуру и делают из нее видимое небо, из их кала создают землю, из костей — горы. Светлые духи создают «вестника», который появляется перед распятыми архонтами то в виде прекрасной женщины, то в виде не менее прекрасного отрока. При виде его архонты, возбуждаясь, начинают отдавать захваченный ими свет. Со светом вместе отделяется и грех; «вестник» отделяет свет и передает его солнцу и луне. Грех же, упав в море, становится змеем, а попав на землю, превращается в деревья. Таким образом, манихейство всю природу превращает во что-то демонически отвратительное.

Архонты начинают опасаться, что у них отнимут весь свет; на помощь им царь мрака родит сначала Адама, затем Еву. Но дать им дух он не может, и Адам долгое время лежит неподвижно на земле. К нему посылают Иисуса, который в текстах называется также Арьяман (Друг). Иисус будит Адама, прогоняет демонов, которые его стерегли, и дает ему вкусить от «древа жизни».

Таким образом, и земной человек тоже оказывается смешением «света» и «мрака», носителем темной, грешной души и светлого, ясного духа. Задача человека — высвободить светлую часть от слитого с нею «мрака». Это достигается строжайшим аскетизмом, полнейшим пренебрежением ко всему, что связано с демонической землей. «Избранные» манихеи должны были давать обет безбрачия, соблюдать строжайший пост, в частности, не есть хлеба, так как в нем заключены элементы «света», которые, будучи проглочены, окажутся замкнутыми грешной материей. Раз грешна земля, то грешна и всякая связанная с нею деятельность, и «избранные» не должны ничего делать. Но так как ничего не делать невозможно, то при них состояли отроки, выполнявшие для них все домашние дела.

По представлению манихеев, когда такой «праведник» умирает, заключенный в нем «свет» освобождается и через «столб славы» (*эстӯн шубхā*) поднимается на луну. Луна, до краев наполнившись этим «светом», начинает отдавать его солнцу. Потому полмесяца луна растет, а полмесяца — уменьшается. «Столб славы», по-видимому, символизировал Млечный Путь.

По сообщению Бируни, «избранные» никогда не должны были иметь большего количества пищи, чем это необходимо на один день; так же они не должны были иметь больше одной одежды на год. Такие предписания позднее появились в установлениях некоторых суфийских орденов, связь которых с манихейством на ранних этапах развития суфизма несомненна.

Трудиться было запрещено только «избранным», манихеи-миряне (аудиторы, нигошаки) должны были соблюдать лишь следующие десять заповедей: не совершать идолопоклонничества, избегать лжи, убийства, прелюбодеяния, воровства, не быть алчными, не прибегать к колдовству, не допускать сомнений, лености в работе и четыре раза (а по другим вариантам, семь раз) в день читать положенные молитвы.

Знакомство с основными положениями манихейского вероучения объясняет нам, почему все это переплетение нелепых фантазий с попытками осмысления природных явлений вызвало явное отвращение у выдающегося ученого своего времени — Бируни. Такие боровшиеся с манихейством христианские деятели, как Ефрем Сирин (IV в.), обвиняли представителей высших степеней манихейской общины в преступной лености. Позднее мусульмане обвиняли их и в противоестественных наклонностях.

Нужно, однако, помнить, что мы знаем о манихеях почти исключительно по рассказам их противников, которые не жалели красок для того, что-

бы изобразить своих врагов возможно более отвратительными. Очевидно, все же, что в III в. манихейство многим людям отнюдь не казалось нагромождением фантастических сказок, ибо иначе было бы непонятно такое широчайшее распространение этого вероучения, окончательно угасшего только во время монгольского нашествия.

Манихейская литература. Не может быть сомнения в том, что манихейство породило весьма значительную литературу. Выше уже говорилось о произведениях Мани. Добавим, что, по сведениям, сообщаемым источниками, одна из его книг называлась «Авангельон», т. е. «Евангелие». Об этой книге арабские авторы говорят, что она состояла из двадцати двух глав (очевидно, по числу букв сирийского алфавита) и каждая глава носила название соответствующей буквы. Книга, по-видимому, при переписывании украшалась заставками и всякими орнаментами, и именно она-то и вызвала распространенное во всей средневековой мусульманской литературе представление об «Эртанг» (или «Эржанг»)—украшенной книге Мани. Не подлежит сомнению и то, что манихейские молитвенные дома украшались фресками, насколько можно судить, достигавшими значительной художественной выразительности и на мусульманское население производившими большое впечатление. Отсюда постоянно повторяющееся в позднейших источниках утверждение, что Мани был величайшим художником своего времени. Мусульманская литература связывает Мани с Китаем, вероятно, во-первых, потому, что китайская живопись вообще славилась, а во-вторых, потому, что во времена установления господства ислама манихейство считали преимущественно религией народов, живших на крайнем востоке халифата, что в известной степени верно в отношении разных тюркских племен.

Большое значение памятников манихейской письменности для истории литературы народов Средней Азии, и в первую очередь для истории литературы таджикской, стало очевидно только после опубликования манихейских текстов, найденных в Турфанском оазисе. Тексты эти впервые были опубликованы в «Известиях Берлинской Академии наук» в 1904 г. Ф. В. К. Мюллером. Однако в публикации Мюллера, дававшей тексты в транскрипции, понять их было почти невозможно. Дело в том, что манихейский алфавит, созданный на базе сирийского алфавита, ввиду полифоничности отдельных знаков представляет для дешифровки весьма значительные трудности; поэтому разгадать мюллеровскую транскрипцию подчас можно было, только вернув словам их первоначальный семитический облик. Эту работу проделал крупнейший русский иранист К. Г. Залеман, выпустивший в свет в 1908 г. эти тексты в транскрипции квадратным шрифтом (с дополнительными знаками) и с полным словарем и очерком грамматики этого языка, названного турфанским пехлеви. Перевода текстов К. Г. Залеман не дал, да полный перевод их невозможен и по сей день.

Манихейские тексты — это всего лишь одни фрагменты, причем очень часто отдельные строки представляют собой, по-видимому, только начальные строки гимнов, следовательно, строки неполные. Понять их можно было бы лишь в контексте, да и то не сомневаясь в правильности толкования манихейской терминологии, о которой мы имеем очень неясные и неполные сведения. Однако отдельные отрывки текстов, особенно обработанных К. Г. Залеманом, уже доступны пониманию; они показывают, что, творя на этом языке, народы Средней Азии достигли значительных успехов в мастерстве литературного изложения. Как пример приведем такой отрывок:

. . . уд шāҳ нāн хвардан базм бӯд; у-ш даст ахнӯнич нē шуст; у āдāд ҳенд пасанигāн, у-шāн гуфт ку: Мāнӣ амад ӯд пад дар эстēд; уд шāҳ о худаван пейгāм

фрестāд ку əв замāн пāй, дā аз хвад ō ту āйāн; уд худаван āвāч ō əн кустаг əг вēнаг нишаст. дā шāχ даст шуст, чи хвадич о нахчēхр франафтан бӯд; уд ач худаван уд ахест у-ш даст əн авар сагāн банбешн авганд. . .

«...И шах уселся за стол, чтобы поесть. И руки он еще не вымыл. И пришли приближенные, и они сказали: „Мани пришел и стоит у дверей". Шах послал господину (т. е. Мани. — *Е. Б.*) весть: „Подожди немного, и я сам к тебе приду". И господин опять сел в тот угол, где окно (?), [и ждал], пока шах вымыл руки, так как [шах] отправлялся на охоту. И он поднялся перед господином и положил руку на пса-вожака...»

Из текста, сохранившегося на оборотной стороне этого листочка, видно, что далее рассказывалось о беседе Мани с шахом:

уд шāχ гуфт, кӯ-м савганд хвард, кӯ-т пад əн замīг не χилāн расīд; у-ш пад хēшм о худāван ōχ гуфт, кӯ: ай пад чӣ авāишн χēд? кā нē он кāречāр шавēд уд не нахчēхр кунēд, бā охой (?) əм бишīкīχ-рāй уд э дармāн бурдан-рāй авāишн χēд уд əн-ич нē кунēд. У-ш худāван пасахв ōχ дāд, кӯ ман пад ашмāχ тīсоч не вīнаст, чӣ-м мешаг кербагī кēрд пад ашмāχ у-тāн пад туχмагāн уд вас уд прāд бунаг э ашмāχ, кӯ-м девāн у друхш χачēш ба. . . . уд вас буд χенд, ки-мāн χач вīмāрīχ ахезīнāд χенд у тāв у марг χачеш . . . χенд. . .

«И шах сказал: „Я дал клятву не разрешать тебе приходить в эту страну". И он с гневом сказал господину: „На что вы годитесь, если на войну вы не ходите и не охотитесь, а годитесь только для того, чтобы лечить да приносить лекарства". А господин ему ответил: „Я вам ничего не испортил, ведь я всегда творил добро и для вас, и для родни вашей, и много...[14] жилищ ваших, откуда я дэвов и друджей... и много было таких, которых я излечил от болезни, и лихорадка и смерть от них... были"».

Едва ли можно сомневаться в том, что эти два отрывочка — остатки своего рода «жития» Мани. К сожалению, кроме них, от этой, может быть, значительной по объему книги ничего не сохранилось, и о дальнейшем ходе повествования ничего нельзя даже предположить. Мы привели текст и перевод этих отрывков только для того, чтобы, во-первых, показать стиль повествовательной прозы того времени и, во-вторых, дать представление о характере турфанского пехлеви. Необходимо отметить, что при всей архаичности этого текста и в отношении фонетики и в отношении лексики число встречающихся в нем лексических элементов, и поныне сохранившихся в таджикском языке, т. е. представляющих собой часть основного словарного фонда этого языка, довольно значительно.

Конечно, о фонетике турфанского пехлеви можно только догадываться, так как сирийский алфавит не мог отразить все фонемы этого языка. Но некоторые орфографические особенности манихейских текстов все же невольно привлекают к себе внимание. Так, слова *орзуг* (современное «орзу») или *оханг* (теперь звучит так же) пишутся не с одним алифом вначале, как следовало бы ожидать, а с алифом и вавом. По-видимому, это вызвано стремлением подчеркнуть лабиализованность начального **а**, т. е. черту, которая и поныне характерна для таджикского языка. Интересна также отмеченная еще К. Г. Залеманом особенность, заключающаяся в том, что основа настоящего времени глагола **додан** («давать») наряду с обычной формой **даχ-** или **диχ-** встречается и в форме **ди-**, как **диāд** («он дает»), **пасахв оχ диад** («чтобы он дал ему ответ»), **дианд** («чтобы они дали»). Известно, что в живом разговорном таджикском языке эти формы и сейчас звучат **метиям**, **метияд** и т. д.

Но еще интереснее, конечно, то обстоятельство, что некоторые фрагменты манихейских текстов сохранили обрывки стихов. Уже К. Г. Залеман обратил внимание на такой отрывок «песни о фрашемурве» (павлине):

Хварχшēд е рōшан уд пурмāχ е брāзāг
Рōченд уд брāзенд ач танвāр е ой драхт

[14] Слово «прад» (?) не поддается переводу.

Мурвāн бāмевāн	ой нāзēнд шāдйхā,
Нāзēнд кавōтар	фрашемурв ē висп[ранг]
Светлое солнце	и сияющий месяц
Сверкают и сияют	на стволе того дерева.
Птицы поутру	весело радуются ему,
Ликуют и голубь	и многоцветный павлин.

Если парфянский текст, о котором говорилось выше, дал нам образец эпической поэзии, то этот отрывок манихейского текста доказывает существование в те далекие времена лирики. Форма стихов и здесь того же типа, что и в парфянском тексте: отсутствие рифмы и силлабический размер. Но если там мы имели, что вполне понятно в эпосе, более короткую строку, то здесь перед нами одиннадцатисложник, совершенно точно во всех строках разрезанный цезурой после пятого слога.

О каком дереве говорится в тексте, решить, конечно, трудно; возможно, в нем идет речь о «древе жизни», но интересно, что уже здесь мы встречаем тему весны и птиц, с таким успехом разрабатывавшуюся средневековыми поэтами. Не нужно забывать, что перед нами только небольшой отрывок; может быть, если бы мы имели все стихотворение, мы нашли бы там перечисление и других птиц. Невольно приходит на память большая касыда Сана'и, которая также начинается с перечисления различных птиц. А так как Сана'и — поэт близкий к суфизму, не удивительно встретить у него эти отголоски старой манихейской тематики.

Другую метрическую схему дает такой стихотворный отрывок:

Авжервāнаг эшноҳраг ҳем
Че ач Бāвил замīг виспрехт ҳем.
Виспрехт ҳем ач замīг Бāвил
Уд пад растефт бар авистāд ҳем.

Я — дающий удовлетворение «слушатель» [15],
Который произошел из страны вавилонской.
Произошел я из страны вавилонской
И стою теперь у врат истины.

Это, вероятно, отрывок какого-нибудь покаянного гимна, каких у манихеев было чрезвычайно много. Размер этого гимна также силлабический, но здесь мы видим уже совершенно правильное чередование строки восьмисложной со строкой девятисложной. Нам кажется, что, кроме того, во всех четырех строках ощущается цезура после четвертого слога, так что получается схема (4+4 слога)+(4+5 слогов). Может быть, приходившийся на конец четных строк глагол-связка первого лица давал слушателям нечто вроде ощущения рифмы.

Не менее любопытен такой отрывок, смысл которого хотя и не вполне ясен, но который интересен своеобразным сочетанием разных лексических элементов:

„. . . рāстī уд авевазīндī ду фарра у ду фаррахвī о эмешāн шаҳриāрāн пад сар. о Зāдāнфаррахв дӯм ҳанāм бāмев э фрестагрошāн э хӯравāн э тангрīҳā хӯт бӯлмес алф билга Уйгӯр-хāгāн дастӯр э фрестагāн парварāг э ардāвāн пāкāн авāг туҳм уд шахриāрī э хвеш веспуҳрāн весдухтāн пад сар. о Яххӯз-бāй, тагин Уга-Пероз, тагин Хисāр, тагин Вазаргāн, тагин Татāр-апā, такин Зīрефт, тагин Нев, такин. . .“

Насколько можно понять, здесь посылаются благословения ряду выдающихся манихейских деятелей. Интересно, что уже в столь раннем тек-

[15] Слушатель — низшая степень в манихейской общине.

сте мы находим ряд слов тюркских, причем к тюркскому *тангрӣ* присоединено иранское **ҳа.** Если Уга-Пероз действительно, как нам кажется, одно имя, то здесь мы уже видим ставшее потом столь обычным в таджикском языке срастание элементов родного языка с элементами одного из языков тюркских (в позднейшем оформлении — узбекского).

Тесный контакт ираноязычных манихеев с манихеями тюркоязычными показывает и уйгурская покаянная молитва «Хуастуанифт», переведенная с какого-то из восточноиранских языков (скорее всего — с согдийского), вероятно, еще в V в.[16]. Текст этой молитвы, хотя и написан «чрезвычайно хорошим, ясным и строгим языком», но в силу самого своего характера содержит ряд заимствований из иранской манихейской терминологии: тут и нигошак (слушатель), и Азруа (Зрван), и *бришти (фаришта* — ангел), и *диндар* (священнослужитель). Каждая отдельная часть молитвы заканчивается всегда одной и той же формулой — *ман астӑр ҳирза*, приведенной в оригинальном виде, без перевода, очевидно, потому, что ей приписывалась магическая сила. **Астӑр** в манихейской терминологии означает «грех». Местоимение **ман,** поставленное как определение впереди и выполняющее здесь роль местоимения притяжательного, переводится «мой». **Ҳирза** — повелительное наклонение 2-го лица единственного числа от глагола **ҳиштан** (позднее основой настоящего времени у этого глагола стало **ҳил**), имеющего значение «оставлять», а в переносном значении, как и в русском языке, — «прощать». Таким образом, вся формула переводится «оставь [мне] грех мой».

Изучение фрагментов манихейских текстов дает возможность сделать несколько весьма существенных выводов.

1. В эпоху, когда язык Авесты уже стал языком совершенно мертвым и мог применяться лишь при богослужениях, на территории расселения восточноиранских племен предпринимались попытки сделать литературным языком языки отдельных районов. У нас есть достаточно много образцов, чтобы иметь какое-то суждение о письменности согдийской, парфянской и восточнопехлевийской. Гораздо меньше мы имеем образцов письменности на языке сакском. Но так как случай сохранил нам согдийский фрагмент сакского сказания о Рустаме (Ротастахме), то возможно, что и на этом языке создавались художественные произведения. Можно думать, что районы распространения отдельных письменностей точно очерчены не были и что местами наблюдалось, вероятно, сосуществование разных видов письменности. Проследить борьбу этих литературных языков и письменностей между собой сейчас уже невозможно, но несомненно одно: она была оборвана арабским завоеванием, поставившим на место всех этих языков арабский, который стал на некоторое время основным литературным языком.

2. Литературные языки, распространенные на территории Средней Азии, достигли весьма значительного совершенства; они применялись для создания литературы художественной. Можно не сомневаться в том, что как на парфянском, так и на восточном пехлеви существовала поэзия (вероятно, она существовала и на согдийском языке). Если мы ее пока не знаем, то лишь потому, что еще не нашли ее образцов, или не сумели разглядеть их среди имеющихся у нас согдийских текстов. Изучение сохранившихся фрагментов поэтических произведений показывает, что по форме эпическая поэзия отличалась от лирической поэзии и что метрика всей поэзии была силлабической (в таком виде она и сохранилась в фольклоре многих иранских народов и почти всех народов тюркоязычных). Рифмы в

[16] См.: С. Е. Малов, *Памятники древнетюркской письменности*, М.—Л., 1951, стр. 108 и сл.

тот период поэзия восточноиранских племен не знала, но так как отпадение флексий уже в то время привело к закреплению за отдельными членами предложения постоянного места в предложении (в частности, глагол-сказуемое почти всегда попадал на конец фразы), некоторое подобие рифмы начало появляться само собой.

Обычно принято считать, что появление рифмы в средневековой поэзии на языке дари было вызвано влиянием поэзии арабской. Слов нет, огромное распространение арабского языка и литературы среди правивших кругов оказало известное влияние на литературную форму. Но едва ли можно думать, что это влияние могло вызвать к жизни такие явления, зачатков которых не было в самой поэзии восточноиранских народов. Монорифмичность *касыды* и *газели*, — конечно, от арабов. Но парная рифма арабам вообще не была известна; неизвестно им было и *руба'и*. Однако руба'и с очень давних пор было излюбленной формой в фольклоре различных тюркских народов Средней и Центральной Азии. Нельзя не признать также, что форма, называемая арабским термином *мурабба'*, т. е. строфическая форма с рифмой в каждой строфе по формуле а-а-а-б: в-в-в-б: г-г-г-б и т. д., не что иное, как встречающийся крайне часто в фольклоре очень многих тюркских народов *төртлюк*.

Далее. Знаменитый «Диван лугат ат-тюрк» Махмуда Кашгарского, конечно, написан во второй половине XI в. Но разве можно сомневаться, в том, что приведенные там образцы песен и отрывки из эпических произведений были созданы тюркскими народами не в XI в., а гораздо раньше и только записаны были в XI в.? Почти все приведенные там поэтические отрывки рифмы имеют. Возникает вопрос: какая же из двух литератур могла иметь большее распространение среди широких масс иранских народов — литература арабская или тюркский фольклор? Нам кажется, ответ ясен: арабский язык никогда в народные массы населения Средней Азии глубоко не проникал, он всегда был для них языком чужим, языком привилегированного класса. Что же касается разных тюркских языков, то широкое распространение их среди таджикского населения достаточно хорошо известно. И можно думать, что это явление имеет корни в очень отдаленном прошлом.

3. Сохранившиеся до нашего времени обрывки манихейских текстов свидетельствуют, что манихейская литература развивалась параллельно на различных иранских и тюркских языках. При этом интересно отметить, что в тюркских текстах мы находим многочисленные иранские заимствования, в иранских текстах — лексические элементы тюркские. Это последнее явление вызвано, вероятно, тем, что манихейство нашло особенно благоприятную почву именно среди тюркских народов. Весьма возможно, что «миссионерами» манихейства часто бывали именно тюрки и поэтому внесение ими таких лексических элементов, которые не имеют терминологического характера, легко объясняется их языковыми навыками. Так, едва ли можно объяснить какими-либо особыми соображениями наличие в приведенном выше тексте такого тюркского слова, как *тангри* («бог»), для которого имелось достаточно своих эквивалентов, или еще менее нужное *тагин* («еще»). Надо думать, двуязычность народов Средней Азии — явление далеко не новое, а в таком случае знакомство именно восточноиранских народов с тюркским фольклором было неизбежно.

4. Изучение манихейства и сохранившихся фрагментов его письменности может оказать большую помощь при исследовании материальной и духовной культуры народов Средней Азии. Пристрастие манихеев к фресковой живописи (возможно, и миниатюрной) достаточно хорошо известно. Ислам живопись запрещал. Но, видимо, любовь к ней была настолько сильна, что даже такой «оплот правоверия», как султан Махмуд Газнави,

вынужден был разрешать ее. Об этом, думается, свидетельствуют такие строки одной из касыд придворного поэта этого султана Фаррухи [17]:

نگاریده بر چند جای مبارك شه شرقرا اندر آن کاخ پیکر
به یك جای در رزم در دست ژوپین به یك جای در بزم و در دست ساغر

Нарисовано в нескольких благодатных местах
В том дворце изображение царя Востока [18].
В одном месте — в бою, а в руке копье,
В другом месте — на пиру, а в руке кубок [вина].

Конечно, в данном случае мы имеем дело не столько с манихейством, сколько с попыткой возрождения старых зороастрийских традиций. Достаточно вспомнить, что во времена Сасанидов излюбленным художественным приемом было именно сопоставление портрета шаха во время боя и на парадном пиру (*разм у базм* позднейшей придворной поэзии, восходящее также, вероятно, к старой традиции).

Исследование сохранившихся манихейских памятников может помочь и при изучении таких сыгравших огромную роль в истории Ближнего Востока религиозных течений, как суфизм и исмаилизм. Так, нельзя не обратить внимания на то, что учение Мани о непрерывном ряде пророков, посылаемых на землю для руководства людьми, совпадает с вероучениями исмаилитов и даже находит отклик в позднейших вероучениях XIX в. — бабизме и бехаизме.

* *
*

Изучение имеющихся в настоящее время в нашем распоряжении материалов говорит о том, что никакого перерыва в литературном творчестве восточноиранских народностей в эпоху между временем создания яштов Авесты и периодом появления стихов саманидских поэтов не было, что поэзия эта естественно продолжала старые традиции, а не была занесена в Среднюю Азию арабами, как это любят утверждать и поныне отдельные исследователи. Наконец, особенно важно отметить, что в период между вторжением Александра Македонского и нашествием арабов литературная жизнь была, по-видимому, сосредоточена преимущественно в областях Средней Азии и Хорасана и что, следовательно, расцвет поэзии X в. не случайно связан именно с этими областями. Отсюда следует вывод, что сохранившиеся от той эпохи фрагменты древнейших памятников нужно изучать не только с точки зрения их значения для истории различных иранских языков, но также и с точки зрения их значения для истории литературы и культурной жизни народов Средней Азии вообще.

---

[17] См.: Е. Э. Бертельс, *Придворная касыда в Иране и ее связи с развитием изобразительного искусства* («III Международный конгресс по иранскому искусству и археологии. Доклады», М.—Л., 1939, стр. 26).

[18] «Царем Востока» называли султана Махмуда Газнави.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

АРАБСКОЕ ЗАВОЕВАНИЕ И ЕГО ПОСЛЕДСТВИЯ ДЛЯ ЛИТЕРАТУРНОЙ ЖИЗНИ НАРОДОВ СРЕДНЕЙ АЗИИ И ИРАНА

Последний представитель династии Сасанидов Йездегирд III (632—651) вступил на престол в тревожное время. Разоренная долголетними войнами с Византией страна была ослаблена до предела, в широких слоях населения росло недовольство, среди феодальной знати царили интриги и раздоры, а на юге страны сплотившиеся под знаменем ислама арабские племена уже готовились к походам. Первое крупное столкновение арабов с иранцами при Кадисийе (между 635—637 гг.), когда арабским силам под командованием Са'да ибн Абу Ваккаса противостояло отборное иранское войско, возглавляемое Рустамом сыном Фаррух-Хурмуза, закончилось полным поражением иранцев. Бой длился три дня; Рустам был убит, иранское войско рассеяно, и знаменитый Кавеев стяг — государственное знамя Сасанидов — попал в руки арабов.

В следующем году завоеватели уже вступают в столицу Ктесифон и предают разграблению «Белый замок». Шаханшах бежит. Он еще надеется вернуться, но после поражения при Джалуле отступает в Мидию.

Следующий эпизод борьбы — бой при Нихавенде (642 г.). Это была последняя попытка задержать продвижение арабов. Иранцы напрягали все свои силы, в бою погибли два арабских полководца, но все же победа снова досталась арабам. В 645 г. арабы захватили Хамадан, Рей, Азербайджан, Сузиану. Йездегирд III бежал в Среднюю Азию. Но согдийский ихшид, никогда не питавший нежных чувств к Сасанидам, предал беспомощного шаха, и в 651 г. последний представитель династии Сасанидов был убит марзбаном (своего рода маркграфом) Мерва Махоем. Завоеватели заполонили всю страну; непокоренными остались только труднодоступные для жителей пустынь горные ущелья каспийского побережья, где власть арабов в сущности так никогда и не смогла утвердиться, да некоторые горные районы на востоке страны.

Во все крупные центры завоеванных областей халифы назначают военных губернаторов и ставят арабские гарнизоны. Попытки местного населения поднимать восстания подавляются с неслыханной жестокостью. Дихканы, т. е. крупная земельная аристократия, в руках которой ранее находилась власть, в зависимости от местных условий или удаляются в неприступные горные замки, где пытаются сохранить прежний уклад жизни, или же склоняются перед завоевателями, принимают ислам и, слившись со своими победителями, управляют принадлежавшими им прежде землями уже от имени арабов.

Что же принесли с собой победители в завоеванные страны? Основная масса арабских племен до принятия ими ислама вела образ жизни кочевников-скотоводов. Их религиозные воззрения имели характер примитивного анимизма: у них существовал культ камней, культ священных деревьев. Имелись также и идолы, возможно, изображавшие планетарные божества. В Мекке, в храме Ка'ба, стояли идолы божеств одного из наиболее могущественных племен — корейшитов.

Понятно, что в условиях кочевой жизни науки особого развития получить не могли. Развивались только отрасли знания, служившие потребностям бедуина: учение о звездах, по которым можно было находить путь через пустыню, о ветрах, об изменениях погоды и т. п. Большого совершенства достигло у древних арабов искусство чтения следов, в котором некоторые специалисты настолько преуспевали, что по полузанесенным песком следам человека могли определить его пол и даже возраст.

Каждое племя имело своих *кахинов*, или *'арифов*. Это были своего рода шаманы, обладавшие кое-какими медицинскими знаниями и выступавшие в роли мудрецов, гадателей и прорицателей. На обращенные к ним вопросы они отвечали темными туманными изречениями. Поскольку эти изречения имели форму рифмованной прозы, высказывалось предположение, что именно из них родилась древнейшая арабская поэзия. Доказать это предположение едва ли возможно, но сомневаться в том, что арабская поэзия существовала уже до ислама и имела и тогда широчайшее распространение, не приходится. Распространялась она в те времена, вероятно, по преимуществу устно, ибо письменность хотя и была известна, но применялась только для деловых сношений. Записи, в которых дошли до нас памятники ранней арабской поэзии, все сделаны уже после принятия ислама и образования халифата. Поэтому мы, конечно, в какой-то мере должны считаться с тем, что собиратели этой поэзии как-то перерабатывали ее, возможно приспособляли к своим вкусам и потребностям [1]. И все же известные нам записи памятников ранней арабской поэзии, по всей вероятности, в основном достаточно хорошо отражают литературное творчество кочевых арабских племен. Тематика такой поэзии — воспевание доблестей сына пустыни, портрет «подлинного мужа», героя, бесстрашного, непоколебимого, верного своему слову, гостеприимного, готового отдать последний кусок случайному гостю, щедрого до безрассудства [2].

Основной формой, которой пользовались доисламские арабские поэты, была так называемая *касыда*. Название это происходит от глагольного корня **к-с-д** в исходном значении — «устремиться», «направиться», «замыслить», «задумать», «действовать с каким-то намерением». Поэтому название «касыда» может быть передано как «целеустремленная», «целенаправленная», что вполне понятно, ибо касыда действительно имеет определенную цель: прославить, восхвалить племя поэта и, может быть, его самого как представителя этого племени и в то же время опозорить, ославить племя, ему враждебное, и его представителей.

Полная касыда должна состоять из трех основных частей. Первая часть — *насиб*, вступление, обычно любовного содержания; в нем поэт описывает, как он посетил покинутое племенем его возлюбленной кочевье,

[1] Известный английский арабист Д. Марголиус высказал мысль о том, что вся древнейшая арабская поэзия — только позднейшая фальсификация. Мнение это среди арабистов поддержки не встретило, ибо в противном случае пришлось бы допустить, что предполагаемые фальсификаторы были исключительными знатоками древней истории и этнографии.

[2] Интересно отметить, что по тематике эта поэзия очень близко стоит к туркменской классической поэзии XVIII—начала XIX в. Совершенно очевидно, что это сходство вызвано не какими-либо «влияниями», а исключительно сходством условий жизни кочевников.

нашел там следы его стоянки и скорбит, вспоминая счастливые встречи, о разлуке с любимой. Вторая часть представляет собой описание поездки к тому лицу, которое поэт намерен прославить. Здесь ему представляется возможность описывать природу, ужасы грозной пустыни, различных обитающих там диких животных и, наконец, своего верного друга и помощника — верблюда; последнему иногда посвящаются сотни строк. Третья часть, часть собственно основная, — это прославление или порицание лица или племени, которому посвящена касыда.

Так строили свои касыды почти все арабские поэты доисламских времен. Число таких созданных кочевыми поэтами касыд было, по-видимому, исключительно велико. В источниках первых веков существования ислама говорится, например, о знатоке старой поэзии, помнившим наизусть двадцать семь тысяч касыд, по тысяче с рифмой на каждую букву арабского алфавита. Другой знаток мог перечислить на память касыды ста поэтов, носивших одно и то же имя — 'Амр.

Едва ли можно сомневаться в том, что такое построение касыды было обусловлено особенностями литературного быта того времени. Если поэт хотел, чтобы его касыда достигла цели, т. е. прославила его племя и подняла его авторитет, он, конечно, должен был прочитать, так сказать «опубликовать», свое произведение в таком месте, где его могло слышать возможно большее число представителей разных племен. Таким местом в то время были главным образом ярмарки, куда в определенное время года собирались разные племена для меновой торговли и всякого рода сделок. Известно, что к этим ярмаркам приурочивались и своеобразные состязания поэтов. На базарной площади устраивалось нечто вроде трибуны, возле которой разбивали нарядный красный шатер. На трибуне перед толпой выступали состязавшиеся поэты, в шатре восседало своего рода жюри, состоявшее из известных знатоков поэзии; оно присуждало победителю премию.

Обычай требовал, чтобы не сам поэт декламировал свои стихи. Поэтому его сопровождал *рави* — передатчик, декламатор, подручный поэта, состоявший при нем и обязанный помнить наизусть все произведения своего хозяина (таким образом, рави представлял собой как бы живое «полное собрание сочинений») [3]. Откуда пошел этот обычай, пока решить трудно. Возможно, что он был обусловлен чисто практическими соображениями. Поскольку стихи были рассчитаны на декламацию, на восприятие их аудиторией слушателей, было важно, чтобы чтец обладал хорошей памятью и рядом физических данных — громким и приятным голосом, хорошей дикцией и т. п. Понятно, что поэт мог быть талантливым, но не иметь таких данных. В таком случае ему приходилось подыскивать себе декламатора. В дальнейшем это могло уже войти в традицию.

Чтение касыды в подавляющем большинстве случаев должно было происходить не в родном кочевье поэта. Следовательно, чтению почти неизбежно предшествовала поездка, зачастую длинная и опасная, во время которой поэту поневоле приходилось разлучаться с близкими. Таким образом, структура касыды — не результат искусственной игры формой, а построение, логически вытекающее из самого назначения данного жанра.

Может быть, именно условия жизни кочевых племен содействовали весьма раннему сложению единого арабского литературного языка, который был совершенно необходим при междуплеменном общении. Это объясняет нам также, почему арабских стихов на диалектах отдельных племен до наших дней дошло сравнительно немного.

[3] Нужно помнить, что грамота среди кочевых арабских племен распространения почти не имела и что поэтому носить с собой тетрадь с записанными стихами своего хозяина-поэта рави не мог.

Талантливый поэт своим творчеством мог легко содействовать укреплению престижа своего племени и подрыву авторитета его врагов. Не приходится удивляться тому, что таких поэтов ценили очень высоко и считали их своего рода хранителями чести племени. Когда появлялся новый талантливый поэт, представители других племен поздравляли с этим счастьем его соплеменников.

В поэтическом творчестве принимали участие и женщины. Большое впечатление производят и сейчас элегии (*мараси*, ед. число — *марсийа*), слагавшиеся матерями, женами и сестрами погибших воинов в память о них. В одном из старых сборников доисламской поэзии сохранилась элегия, сложенная матерью полумифического героя арабской древности Сабита ибн Джабира ал-Фахми (т. е. из племени фахм). Этот герой был известен под прозванием Та'аббата Шарран, что значит «он нес зло под мышкой». Происхождение такой колоритной клички источники объясняют по-разному. По одним источникам, «зло» — это меч, или нож, по другим — страшный демон пустыни (*гуль*), принявший на время облик барана, в третьих — утверждается, что это кожаный мешок, полный ядовитых змей.

Сабит ибн Джабир провел бурную жизнь, полную скитаний и боев, и постоянно находился в отношении кровной мести с представителями других племен. Когда он погиб, захваченный врасплох врагами, его мать сложила такую песнь:

Блуждал он, стремясь найти спасение от гибели, и погиб.
О, если б узнать мне, что тебя погубило!
Был ли ты болен и не навестили ли тебя, или обманул тебя враг,
Или постигло тебя то, что постигало до тебя многих?
Гибель подстерегает витязя, когда он странствует,
А какого прекрасного для [всякого] витязя свойства у тебя не было?
Всякая вещь может убить, когда встретился ты со смертным часом своим,
А ведь как долго достигал ты без всяких горестей того, чего желал!
Важное дело, верно, не позволяет тебе дать мне ответ...
А я горжусь тем, что ты не отвечаешь спрашивающему тебя.
О, если бы хоть часок сердце мое могло переносить разлуку с тобой,
О, если бы сама я пошла навстречу гибели вместо тебя!

Эти строки — характерный образец гордого и мужественного плача спутниц смелых и суровых арабских воинов. Особенно привлекает в этих стихах их необычайная простота, естественность и вместе с тем законченное мастерство.

Нужно отметить, что, помимо поэзии, среди арабских кочевников высоко ценилось всякого рода красноречие. Имя Сахбана ибн Ва'иля — легендарного оратора древности — часто вспоминают арабские авторы и после установления ислама. На всяком сборище можно было услышать искусных ораторов, которые всегда находили любителей послушать эффектную речь, хотя бы она и состояла лишь из поучений самого общего характера.

Из других областей знания, распространенных у арабов до принятия ими ислама, нужно упомянуть генеалогию (*'илм ал-ансаб*). Всякий уважавший себя бедуин должен был твердо помнить свою родословную и все сложные родственные отношения своего клана к своему племени. Незнание этого могло навлечь на него всеобщее презрение. Изучая родословные, нужно было в какой-то мере знать и историю этих племен, главным образом, конечно, историю их отношений с другими племенами, т. е. преимущественно историю войн и союзов. Рассказы о походах и столкновениях передавались в прозаической форме и носили обычно название «дни арабов»

(аййам ал-'араб), своего рода «gesta Romanorum». Очень важно отметить, что эпической поэзии арабы не знали вовсе.

Поэзия, исключительно лирическая, пользовалась квантитативной метрикой и располагала шестнадцатью основными метрами, которые, однако, при помощи всяких стяжений, усечений и т. п. давали огромное число вариантов. Рифма в стихах была обязательна, без нее стихи *(ши'р)* были невозможны. Характерная черта классической арабской поэзии состоит в том, что она была исключительно монорифмической. Независимо от длины касыда всегда строилась только на одной рифме, причем в первом двустишии *(бейте)* рифмовались оба полустишия, а далее — только полустишия четные, нечетные же оставались свободными. Схематически это можно выразить такой формулой: аа ба ва га да еа и т. д. Иные способы рифмовки проникли в арабскую поэзию лишь позднее и применялись редко [4].

Несколько слов об арабском письме. Возникнув из знаков арамейского и сирийского алфавитов, оно сложилось и применялось на севере Аравийского полуострова и на его границах с Ираном еще до возникновения ислама. Оттуда оно проникало и на самый полуостров, к кочевым племенам, где, однако, широкого распространения, понятно, иметь не могло. Точек, при помощи которых различают одинаковые по написанию буквы, так же как и надстрочных и подстрочных знаков, обозначающих гласные, первоначально не применяли. Позднее они были введены, вероятно по аналогии с сирийским письмом, причем различные знаки сначала наносили чернилами разных цветов. Теперешнюю свою форму они приняли далеко не сразу. На ранних стадиях развития арабского письма его чтение представляло значительные трудности. Первое время, когда его использовали для записи текста Корана, оно служило главным образом для того, чтобы напомнить знающему наизусть текст читателю его содержание и помочь ему соблюсти правильный порядок стихов и не пропустить чего-либо. Читатель, не знакомый с текстом, едва ли мог правильно разобраться в нем. Несовершенство такого письма стало особенно очевидно, когда ислам распространился за пределы Аравийского полуострова. Коран пришлось изучать народам, для которых арабский язык не был родным. Трудности для таких читателей были настолько велики, что потребовалась решительная реформа арабской письменности. Такая реформа и была осуществлена.

Первые приверженцы ислама относились ко всякой подлинной науке пренебрежительно. Они утверждали, что изучения достойны лишь так называемые «исламские науки» (*'улум ал-ислам*), ибо в них содержатся все знания, необходимые правоверному мусульманину. Эта точка зрения привела к гибели весьма и весьма многих культурных ценностей. Сподвижники пророка Мухаммада и их ближайшие преемники не только не заботились о сохранении этих ценностей, но и умышленно уничтожали их. Так, есть основания полагать, что знаменитая александрийская библиотека в Египте, где хранилось все самое ценное, что к тому времени создало человечество, была сознательно уничтожена арабскими завоевателями. Жертвой их фанатизма стали также и все религиозные, философские и научные труды, созданные учеными Ирана, Средней Азии и Азербайджана. Дошедшие до нас жалкие остатки этих культурных ценностей сохранились лишь случайно.

---

[4] Характерно, что когда в конце XIX в. известный арабский общественный деятель и литератор Сулайман ал-Бустани занялся переводом на арабский язык «Илиады», то он, во-первых, снабдил свой арабский стихотворный и очень хороший перевод рифмой, а во-вторых, верный древней традиции, он в каждой отдельной песне «Илиады», несмотря на огромные размеры этих песен, провел одну рифму, т. е. как бы превратил поэму Гомера в ряд огромных касыд. Можно себе представить, какие колоссальные технические трудности ему при этом пришлось преодолеть.

В первые годы после установления ислама основой всякой науки считался Коран. Однако очень скоро выяснилось, что далеко не все в этой книге понятно даже самим арабам. Обилие малоупотребительных, архаичных слов, наличие библейских и талмудических преданий, изложенных иногда весьма фрагментарно, сильно затрудняло восприятие текста Корана. Стремление по мере возможности уточнить его подлинное значение вызвало в жизнь особую дисциплину — *тафсир* (толкование Корана).

Коран служил членам мусульманской общины не только назидательной и душеспасительной книгой. Они считали его своего рода кодексом, установления которого должны регулировать все стороны их общественной и частной жизни. Пока господствовал примитивный уклад патриархальной общины, Коран еще как-то мог удовлетворять этим запросам. Но, когда халифат стал огромным светским государством, когда во всех областях права и быта начали чуть ли не каждый день возникать все новые и новые проблемы, оказалось, что найти в Коране ответы на сотни постоянно вставших вопросов не так-то просто. Пришлось попытаться выяснить, не возникали ли аналогичные вопросы еще при жизни пророка, и установить, как он в таких случаях поступал. Но число людей, лично знавших пророка, таяло с каждым днем; особенно много их погибло во время междоусобных войн, последовавших за убийством третьего «праведного» халифа 'Османа (656). Нужно было подумать о том, как закрепить все сведения, которые еще можно собрать. Возникает еще один род «исламской науки» — так называемый *хадис*. Хадис — это рассказ о том, как поступил или что сказал пророк в том или ином случае. Достоверность рассказа должна быть гарантирована точной ссылкой на лицо, со слов которого этот рассказ передается. Так как собиратели хадисов далеко не всегда имели дело с человеком, непосредственно слышавшим речи пророка, то эта ссылка позднее начала приобретать форму целой цепочки ссылок, примерно такого вида: «сказал мне имярек: слыхал я такого-то, что он говорил: слыхал я от такого-то... и т. д. и т. д..., что пророк... сказал...» Цепочке этой, носившей название *иснад* (документация), придавали очень большое значение. Собиратели хадисов *(мухаддисы)* считали, что хадис можно признать подлинным, или, как тогда говорили, «здоровым» *(сахих)*, если цепочка исторически правильна, т. е. если упоминаемые в ней лица действительно могли встречаться друг с другом. В случае же, когда в такой цепочке где-нибудь находили разрыв, например, оказывалось, что кто-то из передатчиков сообщает предание со слов лица, которое он даже никогда не мог встретить, то такой хадис называли «больным» (*'алил*) и избегали включать его в сборники, хотя при всяких диспутах не пренебрегали ссылками и на такие хадисы.

Собирание хадисов привело к составлению сборников биографий всех более или менее известных передатчиков хадисов. При помощи этих сборников и производилась критика иснада. Едва ли нужно говорить, что такая проверка подлинности изречений на самом деле, конечно, ни в какой мере не гарантировала их достоверности, так как, пользуясь теми же самыми сборниками, можно было великолепно подделать не только самый хадис, но и его иснад. В настоящее время можно с уверенностью сказать, что даже и наиболее «критические» собрания хадисов почти сплошь состояли из подложных изречений пророка [5].

Несмотря на то что факты подделки хадисов были широко известны, авторитет мухаддисов в первые века существования ислама был весьма велик: к их советам и указаниям прибегали во всех трудных случаях жиз-

[5] Среди деятелей первых веков ислама существовала даже теория, не только оправдывавшая подделку хадисов, но и считавшая такое занятие делом «праведным». См.: L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique*, Paris, 1922, p. 100 et suiv.

ни. Этих собирателей преданий называли также *фукаха* (ед. ч. — *факих*, что можно перевести как «законовед»).

Как известно, одно из пяти обязательных предписаний ислама, выполнять которые необходимо его последователям, — это молитва, совершаемая пять раз в сутки. Во время этой молитвы мусульманин обязан прочитать несколько не слишком коротких отрывков из Корана, причем ритуально действительна она лишь в том случае, если ее произносят по-арабски; чтение молитвы на каком-нибудь другом языке ритуальной силы ей не дает. Когда ислам получил широчайшее распространение среди народов, арабским языком не владевших, перед вновь обращенными и их духовными наставниками, естественно, встал вопрос о необходимости изучения «священного» языка. Впрочем, до известной степени этот вопрос встал и перед самими арабами, ибо уже в IX—X вв. арабы-горожане далеко не все понимали в Коране, написанном языком жителя пустыни. Эта потребность в толковании Корана породила арабскую филологию, стимулировала создание грамматик, составление толковых словарей, сборников пословиц, сборников произведений древней поэзии. Хотя в создании всех этих трудов принимали участие арабы, не менее крупную роль здесь сыграли уроженцы Ирана и Средней Азии, работы которых по исследованию арабской грамматики и поныне поражают точностью и тонкостью наблюдений.

В области исторических наук первые века ислама характеризуются переходом от «арабских дней» к углубленному изучению биографии Мухаммада, на которую сразу же начало наслаиваться несметное множество разного рода преданий, а также биографий его ближайших сподвижников (*ансар, таби'ин*). Для составления этих биографий было необходимо изучить историю завоевательных походов арабов, а отсюда — лишь один шаг к изучению истории тех народов, которые вошли в состав халифата.

Расширение границ халифата обусловило необходимость создания специальных пособий по географии, в первую очередь, вероятно, предназначавшихся в помощь сборщикам всевозможных налогов и податей. Создавая эти пособия, арабы использовали не только данные современных им путешественников, но и имевшиеся в их распоряжении труды античных, иранских и византийских географов. Так зародилась прославленная арабская географическая наука, в создании которой, конечно, принимали участие и народы, подпавшие под власть халифов. В то время было написано довольно много книг, и поныне служащих незаменимыми пособиями при изучении истории стран Ближнего и Среднего Востока.

Особую дисциплину в то время составляло искусство канцелярской переписки (*'илм ал-инша'*). Поскольку первое время после образования халифата государственная переписка продолжала вестись на местных языках, а завоеватели не располагали необходимыми для выполнения такой работы людьми, то уже с VIII в. переписчики постепенно начинают использовать арабский язык. Понятно, что первоначально арабские писцы (*катибы*) старались как можно больше подражать стилю Корана, его сжатости, ритмичности и внутренним рифмам. Но с течением времени язык документов совершенствуется; писцы стремятся к максимальной выразительности, подчас прибегая к изысканной игре словами. Низами 'Арузи в первой главе своих известных «Четырех бесед» (1156), говоря об искусстве *дабира* (секретаря), рассказывает, что когда полководец Саманидов Таш разбил и уничтожил мятежного вождя дейлемитов Макана ибн Каки, то понадобилось спешно известить об этом эмира в Бухаре. В реляции надо было сообщить о блестящей победе и полном уничтожении врага, но писать длинное послание было невозможно, так как отправить его должны были с почтовым голубем. Знаменитый дабир ал-Аскафи нашел выход из положения и написал после обычной для начала всякого письма

молитвенной формулы лишь اما ماكان فصار كاسمه, что значит: «что же касается Макана, то стал он, как имя его». По-арабски ماكان значит «не был». Иначе говоря, при всей своей краткости реляция сообщает, что Макан уничтожен, словно его никогда и не было. Таких примеров можно было бы привести немало.

Работа над языком в придворных канцеляриях (*диванах*) имела большое значение и для развития литературы. Из этих канцелярий вышло немало талантливых поэтов и прозаиков, сочетавших канцелярскую работу с художественным творчеством [6].

При первых, так называемых «праведных» халифах (*ал-хулафа ар-рашидун*) развитие арабской поэзии несколько приостановилось. Ревностные мусульмане не одобряли языческой доисламской поэзии и к собиранию ее относились отрицательно. Считалось, что поэзия, которую Мухаммад называл искусством «лживым», допустима лишь в той мере, в какой она служит укреплению и прославлению ислама. Так, уже при жизни пророка выдвигается первый «придворный» поэт ислама хазраджит Хассан ибн Сабит [563 (?)—674]. Этот поэт, начавший свою карьеру в качестве придворного панегириста гассанидских князей, позднее перешел на сторону Мухаммада и верно служил ему, пользуясь своим искусством для ответов на ядовитые сатиры противников ислама. Несмотря на отрицательное отношение к поэзии вообще, Мухаммад высоко оценил оказанные Хассаном услуги, подарил ему поместье, рабыню-египтянку и всячески ему покровительствовал.

Хотя, конечно, и в патриархальные доисламские времена бывали случаи, когда поэт в расчете на подарок воспевал могущественного родового старейшину, известного своей щедростью, но окончательное превращение певца племени в певца коронованного мецената произошло лишь при Омейядах (661—749). Приход к власти этой династии означал прекращение полутеократического правления «праведных» халифов [7] и установление светской наследственной власти.

Государственный аппарат при Омейядах был полностью реорганизован, жизнь двора стала перестраиваться по ирано-византийским образцам. Бедуинскую простоту сменяет стремление к роскоши. Вместо восхваления добродетелей кочевника поэты восхваляют носителя власти. Зачастую они решаются писать о том, что с точки зрения жителя пустыни должно было рассматриваться как невообразимый разврат, и даже восторгаются такими картинами.

Омейяды старательно подчеркивали, что их государство — прежде всего государство арабское и что покоренным народам не следует рассчитывать на какую бы то ни было снисходительность. Жестокость по отношению к населению завоеванных стран считалась явлением нормальным. Население грабили без пощады, а всех, кто не желал покорно склонить голову, безжалостно истребляли. Такая политика, доводившая население завоеванных стран до полного отчаяния, привела в конце концов к известному восстанию Абу Муслима и падению династии.

Несмотря на византийскую роскошь двора, Омейяды, стремясь противопоставить культуре покоренных народов культурное наследие арабов, выказывали пристрастие к старым бедуинским преданиям и даже пред-

[6] Вопрос о том, в какой мере стилистика и риторика документов, составленных в диванах, связана с античными и византийскими традициями, пока еще достаточно не изучен.

[7] Мусульманские историки, повествуя о правлении первых четырех халифов, особенно подчеркивают их «демократизм», нетребовательность, справедливость, человеколюбие. Но, по всей вероятности, эти историки их идеализировали, что объясняется желанием противопоставить халифам-«праведникам» «порочных» Омейядов.

почитали их «мусульманским наукам». В поэзии этого времени появляется стремление вернуться к бедуинским традициям.

Ал-Джарир. Основная тема одного из типичнейших омейядских поэтов — ал-Джарира ибн ʿАтийа ибн ал-Хатафа [ум. 110 (728/9) или 114 (732/3) г.] — честь рода. Эту честь он готов защищать любыми средствами, даже путем сознательного извращения фактов и клеветы на соперников. Но в отличие от своих бедуинских предшественников ал-Джарир добывал средства к существованию уже не копьем и мечом, а касыдами в честь новых хозяев — Омейядов, ко двору которых его представил известный тиран Хаджжадж ибн Йусуф. Борьба за благосклонность халифа ʿАбд ал-Малика (685—705) привела ал-Джарира к столкновению с двумя другими современными ему поэтами — ал-Ахталем и ал-Фараздаком.

Ал-Ахтал. Ал-Ахтал (640—ок. 710 г.) происходил из княжества Хира. Он принадлежал к племени таглибитов и был христианином. Характерно, что халифа Йазида (Омейяда), приближенным которого был ал-Ахтал, не смущали ни христианское вероисповедание поэта, ни его явное пристрастие к вину. Многие ревнители правоверия втайне негодовали на любимца халифа, появлявшегося при дворе в залитом вином халате, с золотым наперсным крестом на груди. Но Омейяды к «красотам» Корана были равнодушны, хорошие стихи влекли их больше, чем рассуждения о мусульманских добродетелях.

Как уже было сказано, между ал-Джариром, ал-Ахталем и ал-Фараздаком завязалась отчаянная борьба, имевшая характер поэтического состязания. При этом соперники не только старались превзойти друг друга в стихах, но и осыпали один другого насмешками и издевались друг над другом, не стесняясь в выражениях и порой доходя до крайнего цинизма. Сохранилась поэтическая перепалка ал-Джарира и ал-Фараздака, известная под названием «ан-Нака'ид» («Критические замечания») и существующая в критическом издании [8].

ʿОмар ибн Абу Раби'а. Крупнейшим поэтом омейядского двора в Дамаске был, несомненно, ʿОмар ибн ʿАбдаллах ибн Абу Раби'а (644—719). Сын богатого купца, он унаследовал огромное состояние и был избавлен от необходимости добывать себе пропитание. Жил он преимущественно в Мекке, но совершал и ряд путешествий — в Южную Аравию, Сирию и Месопотамию. Известная нам по источникам биография этого поэта вся состоит из банальных анекдотов о его различных любовных авантюрах и встречах с халифами и эмирами. Можно, однако, не сомневаться, что большая часть этих анекдотов лишена какой бы то ни было исторической достоверности и представляет собой литературное творчество типа новелл «Тысяча и одной ночи».

ʿОмар ибн Абу Раби'а — первый горожанин в арабской поэзии. Его не интересует тема скитания по пустыням и стычек с враждебными племенами. Не увлекает его и уже успевшее стать традицией воспевание вина. Независимое положение позволяет поэту не писать на заказ шаблонных касыд в честь носителей власти. В стихах он рассказывает о своих переживаниях, пытается передать свои думы и настроения. Как пишет П. Шварц — автор лучшей монографии об Ибн Абу Раби'а, действующие лица стихов этого поэта — «утонченные, любезные существа, полные индивидуальности. Они выявляют свою внутреннюю сущность, действуют, говорят. Перед глазами читателя встают драматические сцены, тепло написанные и весьма наглядные» [9].

---

[8] *An-Naqâ'id of Jarîr and Farazdaq*, ed. by prof. A. A. Bevan, Leyden, 1905—1909.

[9] P. Schwarz, *ʿUmar ibn Abi Rebi'a, ein arabischer Dichter der Umajjadenzeit*, Leipzig, 1893.

Популярность любовной лирики Ибн Абу Раби'а была велика, в особенности среди певцов и музыкантов. Специалисты-филологи того времени не ценили его стихов, так как, по их представлению, они были написаны слишком простым языком, для понимания которого не приходилось наводить справок в двадцатитомных толковых словарях арабского языка. Кроме того, что, конечно, особенно удручало тогдашних литературоведов, к этим стихам не надо было составлять пространные (и хорошо оплачиваемые) комментарии.

Число арабских поэтов сильно возросло после перехода власти к Аббасидам. Особенно много поэтов состояло при дворе получившего незаслуженно большую известность в самых широких кругах читателей всего мира халифа Харуна ар-Рашида (786—809). Правда, большая часть этих поэтов не слишком интересна. На их фоне резко выделяются две фигуры — Абу Нувас и Абу-л-'Атахийа.

Абу Нувас. Наиболее блестящим поэтом из окружения Харуна ар-Рашида был безусловно Абу Нувас ал-Хасан ибн Хани ал-Хаками (747—ок. 814 г.). Сын персиянки «низкого» происхождения, добывавшей себе пропитание тяжелым трудом — мытьем шерсти, он чувствовал себя более персом, чем арабом. Юность он провел в Басре (где в то время среди населения иранский элемент, по-видимому, преобладал). Там будущему поэту удалось получить образование у лучших филологов басрийской грамматической школы и знатоков древней поэзии; по окончании школы для укрепления знаний языка он год провел в пустыне среди кочевников.

Попав в Багдад, поэт добился признания со стороны Харуна и его сына Амина. Однако после смерти Харуна и борьбы между его сыновьями, завершившейся приходом к власти второго сына халифа—ал-Ма'муна, он, может быть за его близость к погибшему в этой борьбе Амину, подвергся гонению, и ему запретили продолжать писать анакреонтические стихи, которыми он было успел прославиться. Кроме анакреонтики, в поэзии Абу Нуваса значительное место занимала эротика, временами крайне откровенная. Под конец жизни поэт написал ядовитейшую сатиру-пасквиль на одно багдадское аристократическое семейство. Оскорбленные аристократы наняли специальных людей, чтобы те подстерегли Абу Нуваса на улице и избили его. Поручение было выполнено с таким рвением, что поэт от этих побоев скончался.

Известный исламовед-историк А. Кремер так характеризует поэзию Абу Нуваса: «Его оды в поэтическом отношении менее ценны: в них уже сильно чувствуется профессионально набитая рука. В элегиях глубокое чувство и трогательно элегическая окраска позволяют простить многие недостатки, в том числе искусственность языка и восточную гиперболичность. Любовные стихи его содержат много тонко прочувствованного и подлинно лирического, но столько же циничного и пошлого. Сатиры резки и подчас грубы, едко остроумны, но часто пошлы. То же можно сказать о его шутках и насмешках (*муджун*), в то время как его осуждающие стихи (*'итаб*) опять-таки более серьезны» [10].

Весьма своеобразны «охотничьи» стихи Абу Нуваса. В них крайне вычурным, искусственным языком описаны различные животные и птицы, в первую очередь те, которые служат для охоты: охотничьи соколы, гепарды, охотничьи собаки, лошади, а также те, на кого охотятся: львы, дрофы и т. п. Стихи эти предназначались для высокопоставленных любителей охоты [11].

---

[10] A. Kremer, *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, Bd II, Wien, 1877, S. 371.

[11] Весьма возможно, что эта тематика восходит к традициям сасанидского двора, поскольку она близка столь излюбленной в сасанидском изобразительном искусстве теме «охотничьего гона».

Под конец жизни, когда Абу Нувас отошел от двора и стал осуждать светскую жизнь, он создал ряд стихов, восхваляющих аскетизм (*зухдийат*), в которых все явления окружающего мира изображены в мрачных, сумеречных тонах. Он становится правоверным мусульманином, рассуждает о предопределении и скорбит о своей бурно прожитой жизни.

Абу-л-ʿАтахийа. Не меньший интерес представляет и творчество ровесника Абу Нуваса — Абу Исхака Исмаʿила ибн ал-Касима ибн Сувайда ибн Кайсана, известного под прозванием Абу-л-ʿАтахийа. Как и Абу Нувас, Абу-л-ʿАтахийа также простого происхождения; отец его был «отворятелем крови», т. е. цирюльником. Сам Абу-л-ʿАтахийа с братом Зейдом имел в Куфе небольшую гончарную мастерскую. Первые его стихи, как говорят предания, были написаны на глиняных черепках. Но понемногу известность его как поэта начала расти, и вскоре слух о нем дошел до халифа ал-Махди (775—785), который вызвал Абу-л-ʿАтахийю в Багдад. Приехав в столицу и попав в водоворот бурной светской жизни, молодой поэт имел неосторожность описать в одном из своих стихотворений рабыню халифа, некую ʿУтбу, за что и попал в тюрьму. Впрочем, халиф вскоре одумался, освободил его и в дальнейшем относился к нему довольно благосклонно.

Безумная роскошь двора Харуна ар-Рашида, вступившего на престол в 786 г., произвела на привыкшего к довольно суровой жизни поэта тяжкое впечатление; он хотел было совсем отказаться от своего поэтического ремесла, но халиф запретил ему это, угрожая пожизненным заключением. Абу-л-ʿАтахийа писал: «Поэт имеет право делать язык своих стихов общепонятным, что я и делаю в моих стихах, особенно в стихах аскетического содержания. Такие стихи нравятся не высоким господам, декламаторам и гоняющимся за редкими словами филологам, они нравятся лишь друзьям созерцательной жизни, мухаддисам, факихам и простому люду. Ведь народу больше нравится то, что ему понятно» [12].

Абу-л-ʿАтахийа был в дружбе с Абу Нувасом, который признал его более крупным поэтом, чем он сам (возможно, впрочем, что такое признание нужно считать просто проявлением скромности со стороны Абу Нуваса). Творчество Абу-л-ʿАтахийи интересно тем, что оно в известной степени отражает настроения широких масс, возмущавшихся безумным расточительством и бездушной жестокостью правителей. Оно уже почти не связано с древнеарабской традицией; ислам с его грозными картинами страшного суда и адских мук отравил поэзию и пропитал ее безнадежным пессимизмом. Если Абу Нувас — это еще сама беспечность, самоуверенность, жадность ко всякого рода наслаждениям, то Абу-л-ʿАтахийа этих чувств уже не знает; от старой бедуинской поэзии он сохранил только такие присущие ей черты, как самоуважение, гордость, чувство чести, совершенно утраченные поэтами-панегиристами, превратившимися в льстивых царедворцев.

Наряду с талантливыми поэтами при дворе Аббасидов было множество версификаторов, которые специализировались на ремесленной фабрикации хвалебных од, пользовавшихся в ту пору в халифате большим спросом. Известны случаи, когда за удачную касыду халифы платили по сто и даже двести тысяч дирхемов. Поэтому такие версификаторы, как, например, Муслим ибн Валид, строчили касыды десятками, стараясь превзойти самих себя вычурностью языка и гиперболичностью восхвалений воображаемых добродетелей носителей власти. Вельможам, особенно тем из них, кто не был облечен достаточно большой властью, к таким «поклон-

[12] A. Kremer, *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, Bd II, S. 373; см. также: И. Крачковский, *Поэтическое творчество Абу-л-Атахии* (ЗВОРАО, т. XVIII, вып. II—III, СПб., 1908, стр. 73—112, 0208—0210).

никам таланта» приходилось относиться весьма осторожно. Если ожидания такого, иногда крайне назойливого стихоплета не удовлетворялись и он получал недостаточно большое, по его мнению, вознаграждение, то вслед за одой из-под его пера могли выйти гнуснейшие и непристойнейшие пасквили по адресу того же лица, которому он недавно расточал безудержные похвалы. Такие случаи бывали нередко.

Постепенно арабская поэзия халифата из подлинного искусства превращалась в пустые стилистические упражнения. Но и в пору своего заката арабская поэзия еще выдвигает величавую фигуру слепого певца Абу-л-'Ала' ал-Ма'арри.

Абу-л-'Ала' ал-Ма'арри. Абу-л-'Ала' ал-Ма'арри (973—1058) происходил из знатной и уважаемой семьи. Еще в четырехлетнем возрасте будущего поэта постигло нередкое в странах Востока несчастье: он заболел оспой и лишился зрения. Несмотря на слепоту, ему удалось достигнуть изумительной осведомленности во всевозможных отраслях знания и стать разносторонне образованным человеком. Учился Абу-л-'Ала' в Алеппо, Триполи и Антиохии и, видимо, готовился стать профессиональным одописцем. Однако гордость не позволила ему заняться этим унизительным делом. В прозаическом предисловии к сборнику своих стихов, получившему название «Сакт аз-занд» («Искры огнива»), поэт писал: «Никогда я не щекотал слух эмиров хвалебными песнопениями и ни одного из них не хвалил в надежде получить награду». Жил он в своем родном городке Ма'аррат ан-Ну'ман (в Северной Сирии), жил тихо и скромно, довольствуясь гонораром за лекции, своим блеском привлекавшие немалое число слушателей. Посетил он и Багдад, но скоро покинул шумную столицу и вернулся в свое тихое убежище. Там он создал две книги, особенно ярко отражающие его оригинальное мышление: «ал-Лузумийат» [13] и «Рисалат ал-гуфран» («Трактат о прощении») [14].

В этих книгах поэт с полной откровенностью выразил свои мысли, с потрясающей силой раскрыл свое пессимистическое мировоззрение. Признавая существование божества, он считал его только некоей абстрактной основой бытия. Возможно, иногда он под «вечно существующим» божеством разумел лишь категорию времени, что невольно заставляет вспомнить зороастрийское учение о Зрване (с этим учением поэт вполне мог быть знаком).

Во многих произведениях Абу-л-'Ала' беспощадно осуждает всех, кто, спекулируя на вере людей в бога и эксплуатируя простодушие широких масс, строит на этом свое благосостояние. Богословы и улемы сразу почувствовали, что в лице Абу-л-'Ала' у них появился могучий враг, который может причинить их личному благополучию большой ущерб, и поспешили объявить поэта врагом ислама и безбожником. Можно сказать, что весь читающий арабские стихи мир в отношении к Абу-л-'Ала' раскололся на два лагеря: пламенных приверженцев поэта, считавших его глубоким мыслителем и человеком безупречной морали, и его злобных врагов и хулителей, не останавливавшихся ни перед какой клеветой.

Конечно, для своего времени Абу-л-'Ала', несомненно, был вольнодумцем. Так, он неоднократно сравнивал три религии — христианство, иудаизм и ислам, не отдавая последнему никакого предпочтения; даже

---

[13] Название «ал-Лузумийат» происходит от термина арабской поэтики *лузум ма ла йалзам* («делание обязательным того, что необязательно»), обозначающего прием, при котором поэт, например, кроме основной буквы рифмы (так называемого *рави*), вводит еще и дополнительную букву перед рифмой, тем самым углубляя рифму, но усложняя и затрудняя свою задачу.

[14] Об этом произведении см.: И. Ю. Крачковский, *Zur Entstehung und Komposition von Abu-l-'Alā's Risālat al-Gufran* («Islamica», Bd I, 1925, S. 344—356).

самого пророка Мухаммада поминал он без всяких благочестивых пожеланий. Поэт выражал полное неверие в обещанное Кораном воскресение мертвых, что, конечно, противоречит правоверному исламу. Он даже будто бы не считал Коран чудом по красоте и художественности языка (обязательная для всех ортодоксальных мусульман точка зрения) и утверждал, что способен написать стихи ничуть не хуже коранических, а может быть, и лучше. Сурово осуждал поэт паломничество в Мекку: по его мнению, оно нужно было только наживавшимся на этом стражам «святых мест».

Стихи Абу-л-'Ала' представляют собой исключительное явление для того времени. Несколько омрачает их только гнетущий пессимизм, вполне, впрочем, понятный у слепого поэта, жизнь которого была безрадостна. Всякое существование Абу-л-'Ала' считал злом и несчастьем. Он решительно восставал против продолжения рода и даже на своем надгробии завещал высечь такие слова: «Отец мой согрешил против меня, я же ни против кого не согрешил» [15]. Едва ли можно упрекнуть за такое высказывание человека, столь щедро одаренного природой и в то же время осужденного прожить всю жизнь в беспросветном мраке.

* *
*

Завоевание арабами Ирана и Средней Азии привело к тому, что развитие складывавшихся там литературных языков оборвалось, и на долгое время почти единственным литературным языком в этих странах стал язык арабский. Исламизация народных масс вела к тому, что арабский язык в какой-то степени становился им известным, так как ислам требовал от каждого мусульманина обязательного ежедневного пятикратного чтения молитв, которые, как уже говорилось выше, считались ритуально действительными лишь при условии произнесения их на арабском языке. Конечно, массы так никогда и не освоили этот трудный и чуждый для них по своему строю язык, молитвы повторялись чисто механически, без всякой попытки понять значение произносимых слов [16]. Разговорными же языками для них по-прежнему оставались местные языки, в которые, однако, понемногу начали просачиваться отдельные арабские слова, сначала преимущественно религиозная терминология, затем административная; в бытовую лексику арабские слова проникали в очень ограниченном количестве.

Иначе относилось к арабскому языку большинство феодалов-дихкан. Арабский язык в их среде стал своего рода доказательством принадлежности к привилегированному сословию. Постепенно родной язык для аристократа сделался языком, пригодным лишь для сношений с подчиненными, крестьянами и челядью, литературным же, по его мнению, мог быть только «благородный» арабский язык (арабский язык среди этой части местной знати играл примерно такую же роль, какую играл французский язык у русского дворянства XVIII—начала XIX в.). Поэтому не приходится удивляться, что в VIII—X вв. в Иране и Средней Азии начала складываться своя поэзия на арабском языке.

Драгоценнейший материал для изучения этой пока очень мало изученной поэзии сохранил Абу Мансур 'Абд ал-Малик ибн Мухаммад ибн Исма'ил ас-Са'алиби из Нишапура (961—1038) — составитель четырех-

[15] Поэт женат не был и потомства не оставил.

[16] Вспомним, что и в зороастрийской общине молитвы также читались на языке, непонятном народу, и что значение многих из них не могли объяснить своей пастве даже и сами жрецы. Поэтому в замене одного непонятного языка другим непонятным не было ничего странного.

томной антологии арабской поэзии, которой он дал название «Йатимат ад-дахр» («Несравненная жемчужина [своего] века»). Продолжение этой антологии, носящее название «Думйат ал-каср» («Затворница замка»), составил Хусайн ибн 'Али ал-Бахарзи (ум. 1074/75). Ас-Са'алиби в четвертом томе своего труда, посвященном поэтам Мавераннахра и Хорезма, называет сто девятнадцать имен живших до него и современных ему поэтов. Сведений о их жизни он дает мало, но все же из его книги можно заключить, что из этих ста девятнадцати поэтов четыре были эмирами, восемь — везирами, двадцать восемь — *катибами*, т. е. писцами придворных канцелярий, и тридцать один — *хакимами*, *'амилями*, судьями и крупными землевладельцами. Иначе говоря, около шестидесяти процентов известных нам арабских (вернее, писавших по-арабски) поэтов того времени принадлежало к правившему классу.

Многие из этих поэтов были арабами, по различным соображениям приехавшими на север, но были среди них и неарабы, променявшие свой родной язык на арабский. Так, например, поэт, гордящийся своим происхождением от легендарного витязя древности Рустама (а может быть, и не легендарного витязя, а последнего сасанидского полководца, погибшего в борьбе с арабами), говорит, хвастаясь своим благородным происхождением:

انا من عرفت سرّا و جهراً عجمی نما به التعریبُ
لیت شعری اذا دعیت شعاری نسبی واضح و عودی صلیبُ

Я — тот, кого тайно и явно [все] знают
Как 'аджами (т. е. неараба, иранца. — *Е. Б.*), охваченного арабизацией.
Я хорошо знаю, издавая мой бранный клич:
Происхождение мое очевидно, и древо крепко.

И далее:

اذا نسبونی کنت من آل رستم و لکنّ شعری من لؤی بن غالب

Когда спрашивают о моем происхождении, я — из рода Рустама,
Но только стихи мои от Лу'ай ибн Галиба [17].

Иначе говоря, этот «патриот» хвалится своим родом на языке завоевателей да еще гордится тем, что у него чисто бедуинская речь. Причины этого двояки: с одной стороны, он, конечно, хотел, чтобы с его похвальбой ознакомились именно арабы, а с другой — полученное им образование давало ему возможность писать стихи по-арабски, но своим родным языком он едва ли владел в такой степени, чтобы использовать его для художественного творчества. Подобных «патриотов» в то время, можно думать, было немало [18].

Характерным представителем поэтов такого типа был Абу Йа'куб Исхак ибн Хассан ибн Кухи ал-Хурайми. Этот поэт, семья которого происходила из Мерва, считал себя иранцем, но воспитывался среди арабов

---

[17] См.: I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd I, S. 162. Цитата эта приведена также в кн.: Е. Э. Бертельс, *Персидская поэзия в Бухаре, X век*, М.—Л., 1935, стр. 12, прим. 1.

[18] Для более раннего периода хорошее представление о таких поэтах дает работа В. А. Эбермана: *Персы среди арабских поэтов эпохи Омейядов* («Записки коллегии востоковедов», т. II, вып. 1, Л., 1926, стр. 113 и сл.).

племени гатафан, ходил с их отрядом на Систан, а позднее прожигал жизнь в обществе «золотой молодежи» Багдада. Похваляясь своим происхождением от согдийской знати, он в то же время пишет стихи исключительно по-арабски; в них он продолжает характерную для бедуинской поэзии тематику: гостеприимство, описание верблюда, элегии на смерть героев, насмешки по адресу враждебных племен и т. п. Вместе с тем поэт уже чувствует, что штампы бедуинской поэзии в условиях шумной столичной жизни теряют всякую прелесть, и говорит:

Не волнует меня дом на открытом месте,
Следы которого развеялись, как письмена надписи [19].

Помимо поэтов, писавших исключительно по-арабски, были и поэты, создававшие стихи на двух языках, например: Абу-л-Фатх Бусти и Абу 'Абдаллах Мухаммад ал-Джунайди. Абу-л-Фатх не только писал оригинальные стихи на языке дари, но и переводил с него на арабский. Так, известно, что он перевел на арабский язык не дошедшую до нас поэму Абу Шукура Балхи «Афарин-нама» [20].

С ослаблением халифата у поэтов неарабского происхождения усиливался интерес к родной старине. К этому времени относятся попытки собирания и записи произведений устного народного творчества. Так, некий Абу-л-Фазл ас-Суккари из Мерва дал в стихах точный перевод ряда старых пословиц, причем избрал для этого совершенно неупотребительную в арабской поэзии форму стихов с парными рифмами — *муздавадж* [21].

Арабская поэзия Ирана и Средней Азии этого времени очень характерна. В поэтической традиции, установившейся при багдадском дворе, особое место занимал так называемый *васф* (описание) — умение описать что-либо особо оригинальным образом, применив неожиданное, смелое сравнение, метафору, эпитет и т. п. Известно, например, что халиф Харун ар-Рашид, вызвав к себе нескольких поэтов, выходил к ним и выносил какой-нибудь драгоценный предмет: меч в украшенных самоцветами ножнах, хрустальную чашу с вином, перстень тонкой работы. Халиф клал этот предмет посреди комнаты и предлагал поэтам возможно более оригинально описать его в стихах. Наиболее удачное, по мнению халифа, стихотворение удостаивалось крупной денежной награды. Просматривая сохраненные в антологии «Йатимат ад-дахр» васфы, созданные в Иране и Средней Азии, мы убеждаемся, что все они посвящены описанию предметов роскоши — спутников богатой, беззаботной жизни: дорогого вооружения, лучших и драгоценнейших сортов фруктов, различных деликатесов, вкусных редких блюд и даже душистого мыла, мочалки и купального полотенца. Принимая во внимание, что ходить в баню было одним из любимых занятий праздных феодалов того времени [22], не приходится удивляться, что такие скромные предметы, как мыло, мочалка, полотенце, удостаивались воспевания.

Нельзя не заметить, что васф, в сущности, представляет собой составную часть касыды. В васфе расхваливается предмет, но предмет-то

[19] См.: В. А. Эберман, *Ал-Хурейми, арабский поэт из Согда* («Записки коллегии востоковедов», т. V, 1930, стр. 429—450).

[20] E. G. Browne, *A literary history of Persia*, v. I, p. 466.

[21] См.: «Йатимат ад-дахр», т. III, стр. 23.

[22] Вспомним, что автор знаменитого «Кабус-нама», поучая сына житейской мудрости, не советует ему ходить в баню каждый день. Чтобы понять этот совет, надо знать, что в то время пойти в баню не значило принять гигиенический душ; богатые люди долгие часы проводили в помещениях с различной температурой, им делали массаж, натирали их благовониями и т. п. Потому-то Кай-Кавус и мог сказать, что человека, слишком часто посещающего баню, обвинят в изнеженности нравов (см.: «*Кабус-наме*», М., 1953, стр. 73—74).

этот принадлежит могущественному носителю власти, следовательно, он не может не быть столь же безупречен, как и его владелец. Не удивительно поэтому, что в дальнейшем, при бурном развитии касыды на иранотаджикской почве, в парадную касыду поэты вплетали много различных васфов: описаний коня (конечно, принадлежащего правителю), меча, зáмка, трона, кубка. Конечно, эти васфы можно связать со столь распространенными в бедуинской поэзии описаниями верблюда, диких животных, явлений природы. Но нельзя забывать, что уже и в Авесте встречаются своего рода васфы — описание Анахиты, Митры и т. п. Поэтому происхождение васфов нельзя выводить только из бедуинской поэзии; к тому же и роль их в касыдах на языке дари совсем иная.

Интересно отметить, что те же авторы, которые в стихах, написанных на арабском языке, предаются безудержному «эстетству», в стихах на своем родном языке затрагивают совсем иные темы. Если верить антологиям [23], то Абу-л-Фатху Бусти принадлежат такие стихи на языке дари:

یکی نصیحت من گوش دار و فرمان کن
که از نصیحت سود آن کند که فرمان کرد
همه به صلح گرای و همه مدارا کن
که از مدارا کردن ستوده گردد مرد
اگر چه قوت داری و عدتی بسیار
به گرد صلح در آی و به گرد جنگ مگرد
نه هر که دارد شمشیر حرب باید کرد
نه هر که دارد پازهر زهر باید خورد

Прислушайся к моему совету и примени его на деле,
Ибо пользу от совета получит тот, кто им воспользуется.
Склоняйся к миру, будь обходительным,
Ведь благодаря обходительности удостаивается муж похвалы.
Хоть и есть у тебя сила и много [войска],
Но стремись к миру и не клонись к войне.
Не всякому, у кого есть меч, обязательно воевать,
Не всякому, кто имеет противоядие, необходимо глотать яд!

Призыв к миролюбию был настолько необычен для феодальных кругов того времени, что заставляет услышать в этих строках скорее голос подданного, чем представителя правившего класса. Воины, особенно имевшие высокие чины, при удачном для них военном столкновении могли рассчитывать на обогащение награбленным добром, взятыми в плен рабынями и рабами. Для *ра'ийата* же (букв.: «подданный», «крестьянин») война означала вытоптанные посевы, вырубленные фруктовые сады, угнанный скот, возможно, рабство, а может быть, и смерть, и непременно бесконечные поборы и следующие за ними голод и нищету.

Естественно поставить вопрос, оказала ли арабская поэзия какое-либо влияние на литературу на местных языках. До недавнего времени это влияние склонны были преувеличивать и считать, что чуть ли не вся ранняя поэзия на языке дари — только копия занесенной в Иран и Среднюю Азию арабской поэзии. Внимательное изучение и той и другой поэзии показывает, что преувеличивать роль арабской поэзии нельзя. Однако

[23] رضا قلی خان هدایت، مجمع الفصحا، طهران، ۱۲۹۳، جلد ۲، صفحه ۷۰.

стать на противоположную точку зрения и начать утверждать, что арабская поэзия никакого влияния на формирование поэзии на дари не оказала, конечно, тоже нельзя. Приводимый обычно для доказательства этого положения аргумент, что арабы в культурном отношении стояли значительно ниже, чем покоренные ими народы, и потому якобы никакого влияния на них оказывать не могли, применим для VII—VIII вв., но никак не для более позднего времени. Аббасидский двор стал (конечно, не без участия иранцев) крупнейшим культурным центром того времени. Арабское общество в ту пору уже осваивало культурное наследие античного мира, а уровень арабской поэзии был, конечно, не ниже культурного уровня народов Средней Азии и Ирана. Естественно поэтому, что эта поэзия не могла не найти у них отклика.

Однако совершенно несомненно, что первоначально арабское влияние коснулось только верхних слоев покоренных арабами народов, только той части феодальной аристократии, которая пыталась сохранить свое господствующее положение путем возможно более тесного слияния с завоевателями. Поэтому уже с X в. в персидско-таджикской литературе намечаются два резко отличных одно от другого течения: придворная поэзия, испытывавшая на себе арабское влияние, и поэзия, пытавшаяся продолжать и развивать старые народные традиции.

Первые века арабского господства оборвали развитие местных литературных языков, которые в дальнейшем уступили место сначала арабскому, а позднее, после ослабления гнета завоевателей, возникшему на базе среднеазиатских и хорасанских говоров языку дари. Блестящее развитие поэзии на этом языке при саманидском дворе привело к тому, что постепенно дари вытеснил как арабский, так и местные диалекты и стал языком художественной литературы на огромной территории. Языком науки, испытывавшей значительную зависимость от религии, в течение весьма долгого времени продолжал оставаться арабский.

Совершенно бесспорным фактом следует считать проникновение в местную поэзию *'аруза* — арабской квантитативной метрики. Сохранившиеся от доарабского периода обрывки поэтических произведений на различных иранских языках все без исключения построены по силлабическому принципу. Поскольку язык дари имел фонетику, четко различавшую долгие и краткие гласные, переход от силлабики к квантитативному метру был довольно легко осуществим. Но не следует думать, что произошло лишь механическое перенесение метрических формул из одного языка в другой. 'Аруз языка дари имеет явные отличия от 'аруза чисто арабского, что было отмечено еще средневековыми восточными филологами[24]. 'Аруз на языке дари, в частности, отличается от 'аруза арабского тем, что в нем из всех возможных метрических формул употребляются преимущественно те, в которых число слогов остается постоянным. Особенно это бросается в глаза в эпической поэзии, которая, как уже говорилось, арабам была совершенно неизвестна. В самых излюбленных метрах ранней эпической поэзии Средней Азии — *мутакарибе* и *хазадже* — сохраняется принцип квантитативности, но в то же время эти метры имеют строго константное число слогов — одиннадцать. Характерно также и то, что из всех формул 'аруза на языке дари применялись именно те, которые в арабской поэзии в чистом виде распространения не имели. Таким образом, хотя «иранский» 'аруз в значительной степени и является продуктом оригинального творчества народов Средней Азии и Ирана, он все же возник не без влияния 'аруза арабского. Поэтика народов Средней Азии и Ирана отличалась от поэтики арабской и в области рифмы, что

[24] شمس‌الدين محمد بن قيس الرازى، المعجم فى معايير اشعار العجم، ليدن، ١٩٠٩

выражалось главным образом в стремлении к возможно более точной и глубокой рифме [25]. Наконец, и число применяемых в поэзии форм стиха также было увеличено в значительной степени благодаря использованию традиции устной народной поэзии.

Сомневаться в том, что касыда как таковая пришла от арабов, едва ли можно. Конечно, оды, надо думать, создавались и при дворах парфянских и сасанидских правителей, но как они строились, нам неизвестно. Мы лишь имеем основания утверждать, что картины весны и осени в *насибах*, связанные с древними праздниками науруз и михрган, конечно, не могли быть заимствованы из арабских стихов и являются, вероятно, отголосками старой доисламской поэзии иранских народов. Приведенный в главе второй отрывок манихейской «песни о фрашемурве» (павлине), возможно, представляет собой фрагмент такой доисламской «касыды».

Расположение рифм в касыде тоже, можно думать, идет от арабской поэзии.

Труднее решить вопрос о газели. Древнейшие газели в Средней Азии — это только любовный насиб, оторвавшийся от касыды [26]. Но в то же время следует помнить, что мелкие лирические формы получили у арабов широкое развитие еще в последние годы правления Омейядов. Правда, это развитие в какой-то степени зависело от обратного иранского влияния на арабов. Ведь нельзя допустить мысль, что народы Средней Азии и Ирана до прихода арабов не знали любовной песни. Думается, что особенно задушевные, интимные интонации ранней суфийской лирики восходят не к сухим схоластическим трактатам суфиев, а к народной любовной песне, только в форме этой лирики и донесшей до нас некоторые образцы древнейшей поэзии.

Руба'и (четверостишие) — форма, созданная иранскими народами без какого-либо постороннего влияния. К. Г. Залеман возводил руба'и к строфе Спента-манью авестийских гат [27].

Что метрика руба'и не может быть подведена под обычные формулы арабского 'аруза, было ясно уже восточным теоретикам. Вместе с тем в трактатах по метрике говорится о двадцати четырех схемах метрического построения руба'и, подведенных под варианты метра хазадж. Рассмотрение этих схем показывает, что они являются результатом попыток уложить силлабическую конструкцию на прокрустово ложе квантитативного метра. Таким образом, можно вполне согласиться с К. Г. Залеманом в том, что предок руба'и находится где-то в семье доисламской поэзии иранских народов. Почему К. Г. Залеман возвел руба'и именно к строфе Спента-манью, имеющей структуру 7+4 слога, не совсем понятно. Строка руба'и в наиболее полном своем виде имеет тринадцать слогов, т. е. на два слога больше, чем строфа Спента-манью. Однако благодаря тому, что два кратких слога можно стянуть в один долгий, мы можем получить (правда, это удается сравнительно редко) и строку руба'и в десять слогов (опять-таки на один слог меньше строки Спента-манью). Разные комбинации слогов могут дать нам в руба'и тринадцать, двенадцать, одиннадцать и десять слогов. Отсюда можно сделать такой вывод: руба'и в древней поэзии было формой не поэтической (не декламационной), а музыкальной. Не случайно некоторые старые теоретики называют руба'и также *тарана* — песней. Основное требование, предъявлявшееся к его мелодии, состояло

---

[25] Об особенностях рифмы см.: Б. И. Сирус, *Рифма в таджикской поэзии* («Труды Института языка и литературы Академии наук Таджикской ССР», т. XVIII, Сталинабад, 1953).

[26] Подробнее об этом см. ниже, стр. 345—346.

[27] C. Salemann und V. Shukovski, *Persische Grammatik mit Literatur, Chrestomathie und Glossar*, Berlin, 1889, S. 101.

в том, что она должна была содержать по времени не менее десяти долгих нот. Как разобьются эти долгие внутри такта, — останутся ли долгими или распадутся на краткие, — не имело большого значения; необходимо было только, чтобы каждый такт начинался с долгой и давал не более двух кратких кряду. Отсюда внутри такта и получалась или структура — — ⏑ ⏑, или же — ⏑ — ⏑. Другое построение метра при соблюдении этих условий было невозможно.

Уже в самых ранних из известных нам руба'и обнаруживается их явная связь именно с устным народным творчеством; например, приписываемые Рудаки руба'и и посвящены либо любовным переживаниям, либо размышлениям по поводу различных жизненных невзгод. Связь руба'и с жреческой схоластикой гат не так-то просто установить.

Хотя некоторые из придворных поэтов (например, эмир Му'иззи) и пытались позднее в руба'и выражать свои верноподданнейшие чувства, но это случалось сравнительно редко. Обычно в руба'и поэты передают свои сокровенные мысли и чувства, а иногда и критикуют феодальные порядки.

Особенность формы руба'и привела к тому, что уже очень рано в нем выработался свой стиль: укрепились определенные обороты речи, характерная лексика и т. п.

Рассматривая последствия арабского завоевания для литературной жизни народов Средней Азии и Ирана, нельзя не прийти к выводу, что арабская поэзия оказала известное влияние на поэзию этих народов. Однако преувеличивать это влияние не следует, так как оно было не бо́льшим, чем влияние, которое испытывала любая другая литература, развивавшаяся в тесном контакте с литературой соседних народов. От того, что на определенном этапе развития персидско-таджикская литература испытывала влияние литературы арабской, она огнюдь не утратила оригинальности и своеобразия.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

РАСЦВЕТ ЛИТЕРАТУРЫ в X в.

В ряде областей, населенных восточноиранскими племенами, уже в начале нашей эры делались попытки поднять местные языки до уровня языка литературного. Значительное развитие получили письменности согдийская, сакская, парфянская, хорезмийская. Сохранившиеся фрагменты манихейской письменности показывают, что в районах расселения восточноиранских племен предпринимались попытки использовать при письме и разные диалекты, близкие к позднейшему дари.

Развитие этих письменностей было оборвано арабским нашествием. На долгие годы литературным языком многих народов Средней Азии и Ирана становится язык арабский. Пользовалась этим языком почти исключительно местная аристократия и те из представителей городского населения, которые ее обслуживали. Очень глубокого влияния на местные языки арабский язык оказать не мог.

Зато арабский алфавит довольно быстро оттеснил на второй план все те алфавиты, которые народы Средней Азии и Ирана применяли для закрепления на письме своих родных языков. Хотя арабский алфавит был безусловно проще и удобнее существовавших до него в Средней Азии и Иране алфавитов, но, конечно, и он был весьма несовершенным средством для передачи звуков местных языков. То обстоятельство, что он получил ореол «священности» и тем самым на долгие века сделался недоступным для критики, повлекло за собой исключительно тяжелые последствия и создало серьезнейшие помехи для распространения грамотности в массах. Правившие круги и тесно связанное с ними мусульманское духовенство постоянно твердили, что правоверные мусульмане никаким иным алфавитом, кроме арабского, пользоваться не должны.

Попытки сбросить иго арабских завоевателей делались в Средней Азии уже с первых лет арабского господства, но завоеватели подавляли все эти попытки с исключительной жестокостью. Только в начале IX в., когда после смерти халифа Харуна ар-Рашида между его сыновьями началась борьба за престол и халифат значительно ослабел, местная знать в Средней Азии и Иране стала снова обретать независимость.

Первой более или менее независимой династией, правившей в Средней Азии и Хорасане, были Тахириды (821—873). Хотя правители эти и получали грамоту *(маншур)* на правление от багдадских халифов, но фактически они были почти независимы. Однако, несмотря на это, они старались всячески укреплять в своих владениях ислам и таким образом содействовали распространению арабского языка и упрочению его в роли языка литературного. Несомненно, что уже в это время, а может быть, даже и значительно ранее, снова делались попытки создавать литературу

на местных языках и, сблизив с устным народным творчеством, противопоставить ее чуждой массам арабской литературе. Случай сохранил нам строку, написанную одним из самых ранних поэтов этого периода — самаркандцем Абу Хафсом Сугди:

آهوی کوهی در دشت چگونه دودا او ندارد یار بی یار چگونه بودا

Горная газель как может бегать по степи, o!
Нет у нее друга, как она может быть без друга, o!

Простота и безыскусственность этих стихов, а также наличие древней силлабической метрики ясно показывают, что они были тесно связаны с народной песней и вряд ли даже мыслились в отрыве от пения.

Но известно, что Тахириды к таким попыткам относились несочувственно и при дворе поощряли исключительно литературу арабскую.

Сменившие Тахиридов Саффариды (873—903) хотя и отвергли при дворе арабскую литературу, но оказать широкую поддержку местным языкам тоже или не захотели, или не смогли.

Победу один из местных языков одержал только при Саманидах (874—999), сделавших столицей Бухару и расширивших свои владения далеко на юг. Укрепление их власти привело к объединению огромной территории, в большей своей части населенной восточноиранскими племенами.

В противоположность Тахиридам Саманиды понимали, что без возрождения старых культурных традиций невозможно и обеспечение прочной независимости их государства. Однако открытое выступление против ислама в это время было уже невозможно и могло привести только к катастрофе. Саманиды и их приверженцы избирают другую тактику: они поддерживают различные мусульманские сектантские вероучения, расшатывавшие ортодоксальный ислам. Интерес к родной старине доходит до того, что даже открытое восхваление зороастризма уже не считается предосудительным. Не запрещая в своем государстве литературное творчество на арабском языке, Саманиды широкую поддержку оказывали только авторам, писавшим на языке, доступном широким массам. Этим языком был язык дари, получивший в то время распространение на территории от восточных границ теперешнего Афганистана до оазиса Мерва и от берегов Сыр-Дарьи до южных границ Хорасана.

Мощный расцвет литературы на языке дари повлек за собой широчайшее распространение его в качестве литературного языка. Это распространение облегчалось тем, что язык дари был родствен языкам соседних областей и их лексика была во многом общей. Благодаря этому он проник в Иран и вытеснил в области литературы среднеперсидский язык (пехлеви).

В качестве литературного языка дари просуществовал много веков, уступив в конце концов место в Средней Азии — литературному таджикскому языку, в Иране — языку персидскому.

Как уже отмечалось, при Саманидах языком художественной литературы, которая в то время имела почти исключительно метрическую форму, стал язык дари. Арабская поэзия сделалась уделом немногочисленных ученых и богословов. В этой области, а также в области науки арабский язык и в X в. продолжал господствовать почти безраздельно. Богословие, конечно, держалось за арабский язык как за «священный» язык, язык пророка и даже самого бога. Для ученых же арабский язык представлял то преимущество, что, будучи распространен на колоссальнейшей территории, он давал возможность научным трудам находить себе читателей да-

леко за пределами одной страны. А так как число светских ученых в то время было еще весьма невелико, такое расширение круга читателей было для них крайне важным.

Наука. Именно в это время среднеазиатская наука выдвигается на первое место не только в масштабах халифата, но и в масштабах мировых. Поэтому картина эпохи будет далеко не полной, если мы хотя бы очень кратко не остановимся на состоянии науки того времени.

Отчаянная борьба с исламом, которую пришлось вести с первых веков арабского господства покоренным народам, заставляла их повсюду искать подходящее оружие для этой борьбы. Именно эта борьба создала предпосылки для проникновения в халифат древнегреческой науки, что не могло не сказаться благоприятно на развитии светских наук. К X в. города Средней Азии становятся ведущими научными центрами, достигают исключительных успехов в области целого ряда наук, особенно математики, астрономии и медицины.

Ученый того времени был своего рода энциклопедистом, одинаково осведомленным во всех известных тогда отраслях знания. Такой ученый, если он был специалистом в области точных наук и в то же время филологом и философом и даже богословом, носил обычно почетный титул *хаким* (мудрец, ученый). Применялся в то время и термин *файласуф* (от греческого φιλόσοφος), но этот термин как бы подчеркивает, что ученый, которого так называли, чужд мусульманской ортодоксии и занимается преимущественно древнегреческой философией.

Познакомимся с некоторыми выдающимися хакимами того времени.

Фараби. Фараби родился во второй половине IX в. в *рустаке* Фараб, лежавшем по обоим берегам Сыр-Дарьи при впадении в нее Арыси, в семье тюрка-полководца. Его полное имя — Абу Наср Мухаммад ибн Мухаммад ибн Узлаг ибн Тархан ал-Фараби; оно показывает, что ислам, по-видимому, принял только отец Фараби, а дед еще мусульманином не был. Такое предположение подтверждают и приводимые арабскими географами данные, по которым в находившемся в этом районе городе Васидже ислам установился только в 839/40 г. К концу IX в. Васидж уже был довольно значительным центром, где насчитывалось около семидесяти тысяч жителей, имелись цитадель, рынок и соборная мечеть.

Фараби по происхождению принадлежал к тюркским военным кругам и, как говорят его биографы, не скрывал этого и всю жизнь носил тюркские одежды. Начальное образование он получил у себя на родине, но так как крупных ученых в то время там, видимо, еще не было, он для продолжения образования выехал в Дамаск. Легенда рассказывает, что Фараби нанялся там сторожить фруктовые сады. Такая работа заставляла его бодрствовать по ночам, и он будто бы использовал это время, изучая при свете фонаря арабские переводы древнегреческих авторов. Из Дамаска Фараби перебрался в Багдад. Там он получил уже настолько большую известность, что его пригласил к себе крупнейший из тогдашних меценатов — алеппский эмир Сайф ад-Даула (915—967).

Легендарная биография ученого содержит очень своеобразный анекдот о его прибытии к эмиру. Когда Фараби вошел в зал, где Сайф ад-Даула восседал на троне, и эмир предложил ему сесть, ученый спросил: «Как сесть, сообразно моему сану или сообразно твоему?» (حيث انا ام حيث انت؟). «Сообразно твоему», — ответил эмир. Тогда Фараби прошел мимо всех эмиров и сел на трон, оттеснив самого повелителя. Сайф ад-Даула, будто бы объяснявшийся со своими телохранителями на тайном языке, который знали только немногие посвященные, сказал гуламам на этом языке: «Этот шейх нарушил все правила приличия. Я сейчас испытаю его знания, и если окажется, что он не может удовлетворить меня своими отве-

тами, то я дам вам знак, и вы тогда накажете его за невоспитанность». Но к величайшему изумлению эмира, Фараби, услышав эти слова, сказал на том же самом языке: «О эмир, потерпи немного, о делах судят по их окончанию». После этого он начал ученую дискуссию с собравшимися там лучшими представителями различных отраслей знания и всех в конце концов заставил смолкнуть.

Сайф ад-Даула проникся глубоким уважением к Фараби и готов был создать для него при своем дворе самые благоприятные условия. Но Фараби отличался исключительной нетребовательностью. Он принял от эмира только скромную пенсию в размере четырех дирхемов в день. По преданию, основной пищей ученого была бычья кровь, смешанная с вином *райхани*.

Последние годы жизни Фараби внешними событиями богаты не были. Он провел их в Дамаске, погруженный в научную работу, и умер в этом городе в декабре 950 г.

В одном из своих произведений Фараби излагает историю философии, как он ее себе представлял. По его мнению, последним очагом древнегреческой науки была Александрия. Когда там установилось христианство, развитие науки прекратилось. Епископы из всех древних дисциплин признавали только логику, которая была им нужна как оружие в ожесточенных богословских спорах. Точные науки, а также метафизику они не только не считали нужными, но даже советовали избегать их, так как они могут повредить чистоте веры. Поэтому знатоки философии начали покидать Александрию. Разъехавшись по различным странам, последние представители старой науки один за другим умирали на чужбине. У одного из них, обосновавшегося в Антиохии, было два ученика — один из Харрана, другой из Мерва. Эти-то ученики после кончины своего наставника и принесли греческую науку в Багдад.

Фараби несколько упрощает довольно сложную картину рецепции Востоком классического наследия, но в основном он, конечно, прав.

Наследие Фараби необычайно велико и разнообразно. Он изучал все известные в то время отрасли знания: этику, политику, психологию, естествознание, музыку. Но на первом месте у него стояла, конечно, философия. Он прославился прежде всего как комментатор Аристотеля, за что и получил почетное прозвище «второго учителя» (*ал-му 'аллим ас-сани*). Нужно заметить, что эту работу Фараби отнюдь не следует рассматривать как совершенно неоригинальную и подражательную. Первые арабские переводы Аристотеля были далеко не совершенны. Переводчикам мешало отсутствие научной терминологии; они зачастую, не умея справиться с текстом, сохраняли синтаксическую структуру греческого оригинала и, таким образом, делали текст совершенно непонятным для арабского читателя. Только работы Фараби обеспечили правильное понимание древней науки. Ученый прокомментировал значительную часть трудов греческого философа: «Категории», «Герменевтику», первую и вторую «Аналитики», «Топику», «Софистику», «Риторику» и «Поэтику». Кроме того, ему принадлежит комментарий к «Исагоге» («Введение в философию») неоплатоника Порфирия.

Но деятельность Фараби не ограничивалась одним комментированием. Он создал большое число оригинальных работ. Считать его чистым перипатетиком нельзя. Продолжая работы неоплатоников, он упорно старался сочетать философию Аристотеля с философией Платона и считал эту задачу осуществимой. Наибольшей известностью пользовались его «Геммы премудростей» («Фусус ал-хикам») — небольшой трактат, в очень сжатой форме излагающий всю сущность его учений. Уже для этой работы характерно типичное почти для всей последующей философии Ближ-

него Востока стремление пропитать древнегреческие учения элементами доисламской восточной мистики.

Огромный интерес представляет работа Фараби «Послание о взглядах населения совершенного города» («Рисала фи ара ахл ал-мадинат ал-фадила»). Этот трактат, сложившийся не без влияния античных трактатов о государстве, тем не менее вполне оригинален и пытается дать ответ на ряд важнейших вопросов: о происхождении государства, о причинах социального неравенства и т. п.

Фараби был хорошим математиком, знал всю теоретическую сторону тогдашней медицины, но как врач не практиковал. Он создал также ряд работ по теории музыки, пользовался известностью как композитор и, согласно преданию, изобрел новый музыкальный инструмент, который назвал *органон*.

Писал Фараби, вероятно, и стихи. Ему приписывается, например, следующий характерный фрагмент на арабском языке:

С двумя стеклянными сосудами коротаю я жизнь,
На них построил я все дела свои.
Один сосуд наполнен чернилами,
Другой — наполнен вином.
С помощью одного — составляю я свод мудрости моей,
С помощью другого — разгоняю тоску сердца...

Авиценна. Еще более крупный ученый, оказавший огромное влияние на развитие науки не только на Востоке, но и на Западе, — Авиценна. Имя это, под которым он был известен средневековым европейским ученым, — искажение арабского Ибн Сина. Настоящее имя Авиценны — Абу ʿАли Хусайн ибн ʿАбдаллах ибн Хасан ибн ʿАли Ибн Сина. В восточных источниках очень часто вместо имени ученого употребляется его почетный титул — «шейх-глава» *(аш-шейх ар-раʾис)*.

Отец Авиценны, по преданию, был родом из Балха и служил в этом городе в одном из местных приказов *(диванов)*. При Саманиде Нухе II ибн Мансуре (976—997) он перебрался в Бухару, был принят на государственную службу и отправлен на работу по финансовой части в Хармайсан, неподалеку от Бухары. Там он женился на девушке по имени Ситара из кишлака Афшана, и там-то в 370 (980/81) г. и появился на свет будущий великий ученый.

Дата 370 г. получается следующим образом. Любимый ученик Авиценны Абу ʿУбайд Джузджани в своих дополнениях к автобиографии шейха сообщает, что тот скончался в 428 (1036/37) г. Эту же дату приводят, вероятно, на основании сведений того же Джузджани (наиболее достоверный источник) Бейхаки, хроника Ибн ал-Асира и «Географический словарь» Йакута [1]. Месяц и число Абу ʿУбайд не указывает; Бейхаки называет первую пятницу месяца рамазана 428 г. (иначе говоря, 7 рамазана, что соответствует 24 июня 1037 г.); Ибн ал-Асир, не указывая числа, называет месяц шаʿбан (с 20 мая по 17 июня 1037 г.). Те же источники сообщают, что Авиценна скончался пятидесяти восьми (лунных) лет от роду. Это указание дает основание считать годом рождения ученого 370 г.

Однако наряду с этой наиболее вероятной датой существует и другая, сснованная на широко распространенной хронограмме:

حجة الحق ابو علی سینا در شجع آمد از عدم بوجود

[1] См: ذبیح الله صفا، سرگذشت و تألیفات و اشعار و آراء ابن سینا (جشن‌نامهٔ ابن سینا، مجلد اول)، تهران، ۱۳۳۱، ص ۲۸.

در شصا کسب کرد کل علوم در تکز کرد این جهان پدرود

Свидетельство Истины Абу ʿАли-и Сина
В **ш-дж-ʿ** явился из небытия в бытие.
В **ш-с-а** он приобрел совокупность знаний,
В **т-к-з** простился с этим миром.

Здесь даты обозначены буквами арабского алфавита, имеющими, как известно, и цифровое значение. Вторая строка — **ш-дж-ʿ** дает число 373 (983/84), третья — **ш-с-а** — 391 (1000/01), четвертая — **т-к-з** — 427 (1035/36). Если принять даты этой хронограммы, то, значит, Ибн Сина жил не пятьдесят восемь лет, как утверждает Абу ʿУбайд. На это обратили внимание более поздние восточные историки науки, которые разными способами пытались исправить получающуюся неувязку. Так возник еще целый ряд совершенно неправильных предположений о дате рождения Авиценны. Каким образом получилась приведенная выше хронограмма, весьма остроумно показал М. Табатаба'и [2] в докладе, который был прочитан в Багдаде в 1952 г. на конгрессе, посвященном тысячелетию со дня рождения Авиценны. Таким образом, наиболее достоверными нужно признать принятые во всех более старых и солидных источниках даты Абу ʿУбайда [3].

Первые пять лет своей жизни Авиценна провел в деревне, а затем его семья переехала в Бухару. Отец Авиценны принадлежал к секте исмаилитов. В семье изучению светских наук придавали большое значение. К десяти годам мальчик, помимо заучивания наизусть общеобязательных отрывков из Корана, успел уже основательно познакомиться с художественной литературой, а у соседа-бакалейщика изучил трудную науку «индийского счета». С помощью местных ученых он изучает точные науки, а также право и богословие.

Но из всех дисциплин больше всего его влечет к себе философия. Под руководством «бродячего» учителя Абу ʿАбдаллаха Натили он со рвением изучает «Исагогу» Порфирия. Затем последовало изучение работ по логике, геометрии Евклида, «Альмагеста» («Мегалэ Синтаксис») — большого астрономического трактата Птолемея. Но Натили уехал в Гургендж, занятия оборвались, и Авиценна, не желая тратить время попусту, переходит к изучению медицины, которую ему преподавал Хасан ибн Нух ал-Камари. Наука эта юноше показалась крайне легкой; по его словам, он к восемнадцати годам уже знал все, что было возможно знать в этой области.

Не приходится сомневаться, что уже в юном возрасте Авиценна получил широкую известность как врач. Об этом свидетельствует тот факт, что он был приглашен лечить опасно заболевшего эмира Нуха II. Так как Нух умер в 997 г., то приходится допустить, что Авиценна действительно получил известность как врач, еще будучи шестнадцатилетним юношей.

Как бы там ни было, но молодому врачу удалось вылечить эмира, и в награду он получил право пользоваться личной библиотекой властелина. В сохранившихся отрывках автобиографии Авиценны рассказывается об этой библиотеке. Она помещалась в ряде зал, в каждой из которых были сосредоточены рукописи книг по какой-либо определенной специаль-

---

[2] الكتاب الذهبى للمهرجان الالفى لذكرى ابن سينا، بغداد، من ٢٠ الى ٢٨ مارس ١٩٥٢، قاهره، ١٩٥٢، ص. ١٦٢ – ١٦٩ (далее — *«Златая книга»*).

[3] Следовательно, истинным годом тысячелетия со дня рождения Авиценны, по лунному календарю, был 1370 (1951/52) г. хиджры.

ности. На столе́ посреди зала стоял ларец, в котором хранился список всех рукописей данного зала. Иначе говоря, библиотека располагала чем-то вроде систематического каталога. Возможность пользоваться богатствами этой библиотеки, видимо, содержавшей все лучшие произведения, созданные к тому времени, была для молодого ученого величайшим благом. Правда, пользоваться ею ему пришлось, вероятно, недолго, так как возникший в бухарском *а́рке* пожар полностью уничтожил все эти сокровища. Некоторые восточные авторы утверждают, что виновником этого пожара был сам Авиценна. Он будто бы, изучив все хранившиеся там книги и желая сохранить за собой монопольное положение в науке, поджег библиотеку. Едва ли нужно говорить, что это, конечно, гнусная клевета. Авиценна не нуждался в таких подлых приемах, да при его величайшем уважении к книге и не был способен на подобную низость.

Став выдающимся врачом, Авиценна все свободное время использовал для изучения древнегреческой науки. Но философия не давалась ему так легко, как медицина. Ученый рассказывает, что, добыв рукопись арабского перевода «Метафизики» Аристотеля, он сорок раз перечитал ее, успел заучить наизусть, но понять так и не мог. Он уже начал отчаиваться, как вдруг ему случайно попали в руки комментарии Фараби к этой книге, рукопись которых ему предложил букинист, торговавший на одном из бухарских базаров. Книга Фараби рассеяла все его недоумения; прочитав ее, Авиценна получил возможность свободно пользоваться всей философской литературой.

Условия жизни в Бухаре не давали ученому возможности спокойно работать. Уже со времен Нуха II во владениях Саманидов начались междоусобицы. Несколько раз саманидским эмирам приходилось спасаться бегством из Бухары, а в 999 г. господству их пришел конец, и столицей завладел Караханид Наср. Можно думать, что Авиценна не дожидался падения столицы и уже за некоторое время до вступления в нее Караханидов уехал в Хорезм к Хорезмшаху ʿАли ибн Маʾмуну.

Везир Хорезмшаха Абу-л-Хусайн Сахли хорошо принял ученого, и Авиценна продолжал там свои исследования. Но к Хорезму протянулась жадная лапа султана Махмуда Газнави. По легенде, Махмуд потребовал от Хорезмшаха, чтобы тот прислал к его двору ряд выдающихся ученых, в том числе и Авиценну. Но последний опасался как крутого нрава султана, так и особенно господствовавшего при его дворе строжайшего суннитского правоверия. Пребывание Авиценны, сына исмаилита, ученого, знакомого с греческой философией, при дворе Махмуда действительно могло окончиться катастрофой.

Хорезмшах будто бы тайно предупредил Авиценну, что на следующем *дарбаре* будет оглашено требующее отправки ученых письмо Махмуда и что тогда отказаться выполнить этот приказ ему будет уже невозможно. Авиценна, не дожидаясь дарбара, в ту же ночь бежал вместе с другим ученым — Абу Сахлем Масихи. Они направились через пустыню в Абиверд и Неса, причем Абу Сахл, не вынеся трудностей перехода, погиб в пустыне. Авиценна добрался до Нишапура, хотел было обосноваться в этом городе, но узнал, что его разыскивают, и бежал далее в Гурган. Считается, что там его принял известный меценат Зиярид Кабус ибн Вушмагир. Однако на самом деле этого быть не могло, так как Кабус до прибытия Авиценны в Гурган был свергнут восставшей дружиной и заключен в крепость [4].

---

[4] Об этом говорит сам Авиценна в автобиографии, записанной с его слов Джузджани. См.: تأريخ الحكما ، ابن القفطى herausgegeben von Lippert, Leipzig, 1903, S. 417 (далее — Кифти, *Та'рих ал-хукама).*

Легенда о Махмуде и Хорезмшахе звучит, конечно, довольно правдоподобно, однако, все же есть все основания предполагать, что она, как и широко распространенный рассказ про Махмуда и Фирдоуси и сказание о дружбе Низам ал-Мулка, Хасана Саббаха и 'Омара Хаййама, — только позднейшее измышление составителей тезкире, любивших «красное словцо». В одном из своих стихотворений Авиценна говорит о себе:

Хоть и возвеличился я, но не обширны мои владения,
Хоть и дорога цена моя, но нет на меня покупателя.

Эти слова вряд ли можно примирить с легендой о том, что Махмуд чуть ли не охотился за ученым.

Так или иначе в Гургане Авиценна пробыл недолго и перебрался в Рей, где правил юный Буид Маджд ад-Даула под опекой своей опытной и решительной матери. Но рука Махмуда протянулась и к богатому Рею, и Авиценна едет еще дальше — к брату Маджд ад-Даула — эмиру Шамс ад-Даула Абу Тахиру (997—1021) в Хамадан. Шамс ад-Даула страдал тяжкой желудочной болезнью. Авиценна вылечил его и в награду был назначен на пост везира. Однако дружина Шамс ад-Даула взбунтовалась и потребовала устранения Авиценны. Ученый был отставлен и даже некоторое время был вынужден скрываться. Шамс ад-Даула вскоре опять заболел и упросил его занять прежний пост. В 1021 г. эмир умер, на престол вступил его сын Сама' ад-Даула, назначивший везиром одного из своих приближенных. Дальнейшее пребывание в Хамадане не сулило Авиценне ничего хорошего, и он вступил в переписку с владетелем Исфахана 'Ала' ад-Даула Хусам ад-Дином Абу Джа'фаром Мухаммадом ибн Душманзийаром ибн Какуйа.

Сама' ад-Даула, узнав об этой переписке, понял, что Авиценна хочет покинуть его владения, и приказал заключить его в замок Бердан. Четыре месяца ученый мучился в полутемном подземелье, затем был освобожден. С той поры он стал вести жизнь отшельника, все свое время отдавая научной работе. Но мысль об Исфахане не покидала его, и в конце концов он, переодевшись дервишем, все-таки бежал с братом и двумя гуламами и добрался до владений 'Ала' ад-Даула. Там он был сразу же окружен величайшим почетом. После этого жизнь его потекла более или менее спокойно, и только раз, опасаясь вспышки гнева повелителя, ему пришлось короткое время скрываться в Рее.

В начале лета 1036 (или 1037) г. 'Ала' ад-Даула задумал посетить Хамадан, и Авиценна должен был сопровождать его. Ученый в это время болел, подвергать себя всем тяготам путешествия ему отнюдь не следовало. Однако ослушаться своего повелителя он не мог. До Хамадана он кое-как добрался, но там болезнь обострилась, и 1 рамазана 427 г. (28 июня 1036 г.) или, по другим данным, 428 г. (18 июня 1037 г.) ученый, равных которому в то время не было во всем мире, скончался, не дожив и до шестидесяти лет, загубленный прихотями деспотичных правителей.

Мы остановились так подробно на жизни Авиценны для того, чтобы показать, в каких условиях приходилось тогда трудиться ученым, и чтобы рассеять создаваемое некоторыми исследователями представление о властителях того времени как о «просвещенных меценатах», под покровительством которых ученым и поэтам якобы жилось легко и вольно. На самом деле эти правители были капризными, подозрительными деспотами, готовыми в любое время обрушить на головы своих приближенных самые жестокие кары. Приходится поражаться, что даже при таких условиях продуктивность Авиценны была совершенно исключительна; до наших дней сохранилось несколько сот его произведений.

Известность Авиценны в Европе покоится главным образом на его знаменитом «Каноне медицинской науки» («Ал-Канун фи-т-тибб») — своего рода энциклопедии медицинских наук, веками служившей одним из основных учебных пособий по медицине в европейских университетах. Перевод этой книги на латынь был напечатан в Неаполе уже в 1491 г., арабский текст был издан в Риме в 1593 г.; латинский перевод выдержал более тридцати изданий. Вплоть до 1650 г. ее изучали в таких важнейших медицинских центрах Европы, как Лувен и Монпелье. Однако сам Авиценна не считал эту книгу своим главным творением. Он говорил, что в центре его интересов всегда находилась философия, а медициной он занимался лишь ради заработка. Философу, по его мнению, нужно было во что бы то ни стало добиться благосклонности какого-нибудь могущественного шаха, так как без защиты последнего он мог погибнуть от нападок факихов (богословов) и суфиев (мистиков).

Интерес ученого к философии сказался и в его прославленном «Кануне». Эта книга — не только руководство для практики, но и философия медицины. В ней своеобразно сочетаются воззрения древнегреческих врачей Галена и Гиппократа с теорией Аристотеля и некоторыми элементами медицины восточной. Практических указаний в этой книге сравнительно не так много. По словам ученика Авиценны Джузджани, ученый хотел отразить в ней весь свой богатый практический опыт, но потерял подготовленные им записи и так и не смог этого сделать [5].

Число философских трудов Авиценны весьма велико, значительно больше, чем трудов медицинских. Они распадаются на две группы: работы, предназначенные для широкого распространения, и работы, написанные лишь для ближайших учеников Авиценны, с которыми он делился наиболее сокровенными мыслями. В одной из работ второй группы Авиценна, обращаясь к читателю, говорит: «Я их (тайны. — *Е. Б.)* открыл, чтобы научить моих наиболее близких учеников... Но я запрещаю моим друзьям и ученикам, которые признали бы мое учение, сообщать эти положения людям незрелым и восстающим против религии, читать им это послание или хранить его в каком-либо ненадежном месте». Метод постепенного посвящения в такие учения, которые в чем-либо противоречили правоверному исламу, Авиценна усвоил, возможно, у исмаилитов.

Наиболее широкую известность из общедоступных философских трудов Авиценны получила «Книга исцеления [души]» («Китаб аш-шифа'»). Это большой свод работ по основным отраслям науки, проникнутый единой идеей и построенный по одному принципу. Он состоит из следующих вполне законченных частей: логики, физики, метафизики и математики. Впоследствии к ним были добавлены астрономия, сокращенное изложение трудов Евклида, арифметика, музыка; еще позднее включены зоология и ботаника. Свод этот, по замыслу, представляет собой переработку аналогичного свода Аристотеля.

Основные идеи этого свода Авиценна изложил в дальнейшем в «Книге спасения» («Китаб ан-наджат»). В ней чувствуется довольно сильное влияние неоплатонизма.

В несохранившейся «Книге справедливости» («Китаб ал-инсаф»), от которой до нас дошли лишь отрывки предисловия, Авиценна уже начинает критиковать Аристотеля и заявляет, что все новые мысли этой его книги оригинальны и не заимствованы у греков. В своем последнем произведении — «Книге указаний» («Китаб ал-ишарат») — ученый почти совсем порывает с Аристотелем.

Основные научные труды Авиценны написаны по-арабски. Но видно,

---

[5] Кифти, *Та'рих ал-хукама*, стр. 276.

что он уже понимал необходимость вернуться к родному языку. Так, популярное изложение его большого свода, получившее название «Книга мудрости, [предназначенная для] 'Ала' [ад-Даула]» («Данеш-нама-йи 'Алайи»), написано им на языке дари. Книга эта для изучения истории персидско-таджикской литературы и языка дари имеет очень большое значение, так как она представляет собой одну из первых попыток создать научную терминологию на родном языке.

Авиценна писал также и стихи. Сохранилось несколько поэтических произведений на арабском языке, принадлежность которых ученому едва ли может вызывать сомнения. Особенно широкую известность получила касыда «'Айнийа»; ее текст даже украшает стены внутри нового мавзолея Авиценны в Хамадане [6].

Как известно, Авиценне приписываются также и четверостишия на языке дари. По мере привлечения новых и новых джунгов число этих приписываемых Авиценне четверостиший постепенно все увеличивается [7]. Текст одного из таких четверостиший высечен даже на постаменте памятника, воздвигнутого великому ученому в Хамадане [8].

Необходимо отметить, что до сих пор не обнаружено ни одной старой рукописи, содержащей эти четверостишия. Как правило, они всегда находятся в рукописях не старше XVI—XVII вв., что уже само по себе подозрительно. Далее, основной мотив всех этих четверостиший — признание бессилия человеческого разума перед тайнами природы. Такой мотив характерен для руба'и 'Омара Хаййама, но диаметрально противоположен точке зрения, высказанной Авиценной в его научных трудах. Для Авиценны разум человека не знает пределов, путем логического мышления может быть познано все, вплоть до сущности божества.

Суфийские же воззрения обычно сводятся к тому, что высшая тайна (т. е. божество) человеческому разуму недоступна, что постигнуть эти тайны человек может лишь через «любовь» (понятие «любовь» в данном случае тождественно понятию «экстатическое состояние»). Таким образом, можно было бы заключить, что четверостишия эти были в XVI в. приписаны Авиценне из желания ослабить его рационализм и приблизить его к суфиям [9].

---

[6] Хорошее издание арабского текста этой касыды, подготовленное на базе двадцати шести солидных источников и снабженное обширным комментарием, опубликовано Х. А. Махфузом (Тегеран, 1954).

[7] О них подробнее см.: Е. Э. Бертельс, *Авиценна и персидская литература* (ИАН ООН, 1938, № 1—2, стр. 75—94).

[8] Изучая эти четверостишия в 1938 г., я пришел к выводу, что в них чувствуется знакомство их автора с наукой, более узко — с медициной, и заметен некоторый налет исмаилитских воззрений. Иначе говоря, приписать их Авиценне казалось вполне возможным. Правда, может быть, именно поэтому-то старые восточные начетчики и отобрали эти стихи из всей необъятной массы четверостиший и связали их с Авиценной. Пересматривая в 1954 г. мою старую работу, я пришел к несколько иным выводам, которые здесь и излагаю.

[9] Таково было в общих чертах содержание моего доклада, прочитанного 22 апреля 1954 г. на заседании конгресса, посвященного тысячелетию со дня рождения Авиценны, в Тегеране. Получив позднее возможность ознакомиться с материалами конгресса Авиценны, состоявшегося в Багдаде в 1952 г., я нашел там доклад д-ра М. Шарифа «Авиценна как поэт» («Златая книга», стр. 304 и сл.), в котором арабский ученый, основываясь совсем на иных материалах, приходит почти к тем же самым выводам. Говоря о работе Г. Эте «Авиценна как лирик» («Avicenna als Lyriker»), вышедшей еще в 1875 г., д-р Шариф замечает: «Очевидно, что исследование Эте оказалось неудачным. Он приписал ему (Авиценне. — *Е. Б.*) многие из известнейших четверостиший Хаййама, несмотря на всю их известность». Автор большой монографии об Авиценне С. Гоухарин в своей книге «Худжжат ал-хакк Абу 'Али Сина» (Тегеран, 1954) пишет об этих четверостишиях: «Многие из этих четверостиший, не говоря уже о том, что они во многих диванах и тезкире приписываются также и другим авторам, с точки зрения техники руба'и до такой степени слабы и лишены художественной ценности, что ника-

Окончательно решить данный вопрос можно будет лишь тогда, когда мы найдем очень старую рукопись, где эти стихи приписываются Авиценне. В настоящее же время этот вопрос приходится считать открытым, хотя вероятность того, что эти стихи подложные, очень велика. Заслуги Авиценны в области науки настолько огромны, что к его славе ничего не прибавится, если мы припишем ему эти довольно слабые четверостишия [10].

кой неопытный, начинающий поэт не решился бы претендовать на их авторство, не то что такой [человек], как Шейх (Авиценна. — *Е. Б.*)» (стр. 441—442). Об анакреонтической газели Авиценны Гоухарин говорит: «Приписать это кыт'а такому человеку, как Шейх ар-ра'ис, можно лишь в том случае, если предположить, что он, так же как и многие люди того времени, считавшие себя поэтами, в писании персидских стихов видел лишь забаву» (стр. 440).

[10] В ноябре 1951 г. Всемирный совет мира обратился с призывом отметить во всех странах памятную дату тысячелетия со дня рождения Авиценны и воздать дань памяти великого ученого. Правда, еще в 1937 г. Стамбульский университет отмечал девятисотлетие со дня смерти Авиценны, но основное назначение этих торжеств было доказать, что Авиценна был турком. Останавливаться на этом ни на чем не основанном утверждении едва ли нужно. В марте 1952 г. в Багдаде состоялся первый большой конгресс, посвященный памяти Авиценны. Устроители конгресса желали, чтобы на нем были освещены все стороны деятельности Авиценны. Поэтому в работе конгресса участвовали ученые самых различных специальностей: врачи, философы, исламоведы, литературоведы, филологи, лингвисты. Подавляющее большинство участников конгресса состояло из представителей арабских стран. Прочитанные на конгрессе доклады опубликованы в изданном в 1952 г. в Каире солидном томе, носящем несколько претенциозное название «Златая книга». Нельзя не отметить, что хотя не все материалы этого тома одинаково ценны, но среди докладов были работы, представляющие большой шаг вперед в изучении наследия Авиценны. Так, огромный интерес представляет работа заслуженнейшего исследователя творчества Авиценны А. Гуашон, озаглавленная «Новые положения в логике Ибн Сины» [«La nouveauté de la logique d'Ibn Sina» («Златая книга», стр. 41—58 и 246)]. В этой работе с полной убедительностью доказано, что распространенный среди многих востоковедов Запада взгляд на Авиценну как на популяризатора учений Аристотеля требует серьезного пересмотра. Изучая предисловие Авиценны к его пока еще не найденной книге «Мантик ал-машрикийин», А. Гуашон решительно отвергает высказанную многими европейскими учеными мысль о том, что Авиценна в этой книге, порывая с Аристотелем, переходит к мистике неоплатоников. Действительно, Авиценна в последние годы жизни уже не довольствовался теориями Аристотеля, но он хотел найти свой собственный метод мышления и для этого прежде всего пытался создать свою новую логику.

Большой интерес представляет также содержащееся в этом томе сообщение проф. И. Мадкура о принципах подготовки критического издания «Китаб-аш-шифа'».

Широко отмечался юбилей Авиценны в Советском Союзе. В Москве и Ленинграде, а также в различных городах среднеазиатских республик были прочитаны лекции, организованы выставки рукописей и редких старых изданий. Широко откликнулась на юбилей советская пресса, опубликовавшая на протяжении 1952 г. на различных языках народов Советского Союза около двухсот пятидесяти статей, посвященных Авиценне.

Юбилейные торжества по случаю тысячелетия со дня рождения Авиценны намечались на 1952 г. и в Иране, но так как возведение нового грандиозного мавзолея на месте старого скромного мазара в Хамадане задержалось, то празднование, высшей точкой которого, по замыслу устроителей, должно было стать открытие памятника на одной из площадей Хамадана и открытие нового мавзолея, отложили на конец апреля 1954 г. К эти дням было приурочено также и проведение конгресса, на который прибыли ученые двадцати шести стран, в том числе большая делегация Советского Союза. На двенадцати заседаниях конгресса было прочитано около восьмидесяти докладов на персидском, арабском, английском, французском, немецком и русском языках. Работа конгресса показала, что, несмотря на довольно значительное число научных работ, посвященных изучению наследия Авиценны, сделано все же пока далеко недостаточно. Наука все еще не располагает базой, на которой можно было бы строить прочные выводы: критического издания наиболее важных текстов произведений Авиценны до сих пор не имеется. Более того, нельзя даже считать наследие Авиценны полностью выявленным. Правда, существуют списки, содержащие по нескольку сот названий его произведений, но какие из этих работ действительно принадлежат великому ученому, а какие только приписываются ему, без тщательного изучения всего комплекса входящих в списки трактатов сказать пока нельзя. Далее, весьма возможно, что одно и то же произведение, как это часто бывает, фигурирует в списках под разными названиями. Принимая во внимание, что рукописи творений Авиценны рассеяны по книгохранилищам всего мира, едва ли можно ожидать, чтобы ученые какой-либо одной страны смогли

Бируни. Крупнейшим ученым этой эпохи был также Абу Райхан Мухаммад ибн Ахмад Бируни. Родился Бируни в месяце зу-л-хиджжа 362 г. (в сентябре 973 г.) в одном из предместьев Хорезма (отсюда и его нисба — от слова *бирун*, т. е. «вне города», — может быть, как указал И. Ю. Крачковский, содержащая в себе известную долю иронии). Бируни изучал математику, астрономию, медицину, хронологию, историю, переписывался с Авиценной. Первый труд Бируни называется «Следы, сохранившиеся от веков минувших» («ал-Асар ал-бакийа ʿани-л-курун ал-халийа») [11]. Это огромный труд по хронологии древних народов. В нем дана характеристика различных систем календарей, сообщается о различных древних праздниках и описываются связанные с ними обряды и обычаи. Только благодаря этой книге ученым удалось разобраться в сложных системах календарей древних иранских племен. К сожалению, это ценнейшее пособие до настоящего времени еще до конца не использовано.

В 20-х годах XI в. Бируни покинул родной Хорезм и направился в Газну, ко двору султана Махмуда. По легенде, ученый поехал туда, выполняя требование султана, который пригласил его как опытного астронома в надежде, что тот может предсказывать будущее. О приезде Бируни в Газну Низами ʿАрузи рассказывает следующее.

Когда Бируни приехал, султан Махмуд сидел в саду «Тысячи деревьев», в павильоне, имевшем четыре двери — по одной с каждой стороны света. Султан потребовал от ученого, чтобы тот предсказал, из какой двери он выйдет. Бируни написал предсказание и, сложив бумажку, на которой оно было написано, спрятал ее под тюфячком на полу павильона. Султан тотчас же вызвал гуламов, приказал проломить стену и вышел в это отверстие. Затем он потребовал бумажку с предсказанием. На ней было написано: «Султан не выйдет ни в одну из дверей, а прикажет проломить отверстие в восточной стене и в него выйдет». Махмуд рассвирепел. Ему хотелось поиздеваться над беспомощностью ученого, но тот обманул его ожидания. Тут же было отдано приказание сбросить Бируни на землю с крыши высокого дворца. Падая, ученый попал в сетку от комаров, запутался в ней и достиг земли невредимым. Его снова привели к султану, и тот с иронией спросил: «А это ты тоже предвидел?». Бируни протянул ему листок, на котором было написано: «Сегодня я буду сброшен с высокого места, но достигну земли невредимым и встану здоровым». Раздраженный Махмуд приказал заточить ученого в темницу и продержал его там шесть месяцев. Освободился Бируни лишь благодаря ходатайству везира Ахмада ибн Хасана Майманди. Когда Майманди сказал султану, что не следовало бы держать такого ученого в тюрьме, Махмуд воскликнул: «Для него было бы лучше, если бы он ошибся в своих предсказаниях. Ну да ладно! Пусть его освободят и дадут ему коня с золотой сбруей, шелковую чалму, тысячу динаров, раба и рабыню» [12].

осуществить критическое освоение всего этого огромного наследия. Без тесного научного сотрудничества ученых многих стран Запада и Востока нельзя получить научное издание этого наследия, а только основываясь на таком издании, можно дать точную оценку той роли, которую Авиценна сыграл в истории средневековой науки. Время общих высказываний и гипотез прошло. Сейчас требуется конкретное глубокое изучение каждого отдельного произведения. Только такая работа может двинуть науку вперед; попытки обобщений на недостаточной базе двинут нас не вперед, а назад, даже по сравнению со средневековьем.

[11] «*Chronologie orientalischer Völker von Alberuni*», herausgegeben von Eduard Sachau, Leipzig, 1878; «*Chronology of ancient Nations*», *an English version of the arabic text of the Athar ul Bakiya of Albiruni*..., translated and edited... by E. Sachau, London, 1879. Есть русский перевод (Ташкент, 1957).

[12] «*Chahar Maqala by Nizami Aruzi*», persian text, edited and annotated by Mirza Muhammad Qazvini, GMS, v. XI [1], p. 92—95.

Эта легенда свидетельствует о том, что уже в XII в. Бируни считали своего рода чудотворцем. Конечно, исключительная жестокость и взбалмошность султана Махмуда общеизвестны. Но все же верить этому довольно пресному анекдоту едва ли можно. Бируни заниматься такими шутовскими прорицаниями, безусловно, не мог. В своих работах по астрономии он неоднократно говорил о невозможности астрологических предсказаний и отмечал, что подлинный ученый может в лучшем случае предсказывать погоду, не более.

У Бируни, вероятно, были основания для перехода на службу к Махмуду. Его влекла, конечно, не возможность получения щедрой оплаты, слухи о которой султан повсюду распространял. Бируни стремился попасть в Индию, чтобы собрать материал для своих дальнейших работ. Ради этого он готов был на какие угодно жертвы, даже на страшную опасность пребывания вблизи взбалмошного деспота. Ожидания не обманули Бируни. Он попал в Индию, куда ходил с завоевательными походами султан Махмуд, и результаты своих наблюдений изложил в большой книге, самым тщательным образом освещающей различные стороны культуры, науки, литературы, религии и философии Индии [13]. Эта книга — неоценимый источник, сохранивший множество фактов, ни в каких других трудах не зафиксированных.

По окончании этого труда Бируни продолжал жить в Газне, отдавая все свои силы научной работе. В эти годы им были написаны книги по геометрии, арифметике, астрономии, минералогии, медицине и др.

В трудах Бируни мы находим мысли, свидетельствующие об исключительной проницательности ученого. Несмотря на господствовавшее в то время представление о том, будто земля была изначально сотворена богом именно такой, какова она сейчас, Бируни утверждал, что поверхность земли меняла свой вид, что там, где сейчас простираются безводные пустыни, когда-то бушевали морские волны. Он пытался также объяснять землетрясения изменениями, происходящими в земной коре.

Интересно, что, как и Авиценна, Бируни придавал большое значение популяризации научных знаний и наряду с глубокими научными исследованиями писал популярные работы по астрономии и другим точным наукам. Хотя родным языком ученого был хорезмийский, но, учитывая малую распространенность этого языка, он все свои большие труды создавал на языке науки того времени — на арабском. Популярные же работы он писал, по-видимому, и на дари. Умер Бируни в Газне 3 раджаба 440 (13 декабря 1048) г.

* *
*

Научные труды Фараби, Авиценны, Бируни показывают, на какой огромной высоте стояла наука в X—XI вв. в Средней Азии и Хорасане. Но основным языком всей этой научной литературы продолжал оставаться язык арабский. Одной из самых ранних попыток применения языка дари в научной работе была обработка знаменитой всемирной истории Табари, выполненная саманидским вельможей Абу ʿАли Мухаммадом ибн Мухаммадом Балʿами. Работа эта была завершена в 963 г. Хотя Балʿами хотел лишь дать возможность незнакомому с арабским языком читателю пользоваться ценным трудом Табари, книга его — не просто перевод, а своего рода переработка со значительными сокращениями и добавле-

[13] «*Alberuni's India, an account of the religion, philosophy, literature, chronology, astronomy, customs, laws and astrology of India about 1030*», ed. by E. Sachau, London, 1887; «*An english edition of Alberuni's India with notes and indices*». By E. Sachau, London, 1888.

ниями. Возможно, Бал'ами позволил себе вольное обращение с текстом Табари потому, что в то время историческая хроника не рассматривалась как научная работа, а считалась жанром, близким к художественной литературе.

Не нужно думать, что светская наука могла беспрепятственно развиваться в саманидской Бухаре. В том же самом городе постепенно создавался и очаг мусульманского правоверия. Типичным представителем правоверных кругов того времени был ал-Бухари.

Ал-Бухари. Мухаммад ибн Исма'ил ал-Джу'фи ал-Бухари родился в Бухаре 21 июля 810 г. Известно, что семья его была иранского происхождения. Дед его еще не был мусульманином. К собиранию хадисов, считавшемуся в правоверных мусульманских кругах одним из почтеннейших занятий, ал-Бухари почувствовал влечение с одиннадцатилетнего возраста. Шестнадцати лет он совершает хаджж и слушает лекции о хадисах у знаменитейших мухаддисов священных городов Мекки и Медины. Закончив образование, ал-Бухари по обычаям того времени предпринимает путешествие по странам мусульманского мира, продлившееся до 842 г. За это время он посетил Египет, пять лет провел в Басре. Добирался ал-Бухари и до восточных областей халифата. Вернувшись на родину, он, насколько мы знаем, если не считать недолгих отлучек, оставался там уже до самой смерти (31 июля 870 г.). Могила ал-Бухари известна, она находится около Самарканда.

Труд жизни ал-Бухари — знаменитая книга «Правильный сборник» («Ал-Джами' ас-сахих»). Это гигантский свод изречений пророка, включающий сто тысяч хадисов, систематизированных тематически. Так как хадисы приводятся с полным иснадом, то в сборнике упоминается около миллиона имен собственных. Этот чудовищный труд требовал неустанной работы на протяжении долгих лет. Известно, что ал-Бухари трудился до изнеможения; когда правая рука его немела и он уже не мог ею больше писать, он брал калам левой рукой и продолжал работу. Каждый хадис подвергался критике, но критика эта заключалась только в проверке правильности иснада, т. е. в проверке того, могли ли упоминаемые в данном иснаде лица встречаться и слышать что-либо друг от друга. Для проверки нужно было обращаться к десяткам биографических справочников. Однако понятно, что при таком чисто формальном понимании критики в сборнике оказалось немало материала, относящегося уже к VIII в. Естественно, что без подлинной исторической критики этот материал быть нами принят не может. И тем не менее для изучения истории ислама сборник ал-Бухари имеет значение и сейчас.

* *
*

Но если в Бухаре могли появляться в то время такие «столпы ислама», как ал-Бухари, то сохранившаяся от того времени художественная литература свидетельствует о том, что в литературных кругах интерес к исламу был не столь уж велик. Конечно, авторитет ислама тогда был еще незыблемым, но в поэзии религиозные настроения почти совершенно не проявлялись.

В условиях того времени, рождавших таких поборников ислама, как ал-Бухари, пытаться нападать на ислам, противопоставлять ему какую-либо другую религию было, конечно, невозможно. В начале IX в., при халифе Ма'муне, когда в Багдаде проводилась большая работа по переводу древнегреческих, сирийских, индийских и других авторов на арабский язык, положение еще было иным. В высших сферах интересовались раз-

личными вероучениями, и при дворе устраивались дискуссии между представителями разных религий. Выступали на этих дискуссиях и ученые-зороастрийцы, сурово критиковавшие иудаизм, христианство и манихейство. Сохранился любопытнейший памятник — книга «Рассеивающий сомнения трактат» («Шканд-виманик-вичар»), написанная около середины IX в. неким Марданфаррухом сыном Ормазддада. Автор этой книги, помимо критики упомянутых выше учений, решается нападать даже и на ислам, на Коран, но, конечно, делает это осторожно, не называя прямо объект своей критики. Он так нападает на основное положение мусульманского символа веры:

«Прежде всего, он (бог. — *Е. Б.*) есть некое благомыслящее начало. Они (мусульмане. — *Е. Б.*) говорят: „Бог — един, он — творец добра, мудр и всемогущ, всемилостив и всепрощающ". Но каким образом от него и горе, и грех, и правда, и ложь, и жизнь, и смерть, и добро, и зло?

И надо спросить их: „Всегда ли бог всемилостив и всепрощающ и творец блага и справедливости, ведает ли он все, что есть и будет, может ли осуществить все, что пожелает, и вмешательство его покоится на правосудии или нет? Ибо если он всемилостив, и добродетелен, и всепрощающ, то почему же он считает дозволенным, несмотря на свою всемилостивость, добродетельность и всепрощение, [давать доступ] к тварям своим Ахриману и дэвам, и всем этим злобным адским исчадиям? Если он этого не знает, то где же его премудрость и всезнание? Если же он не хочет отдалить от своих созданий вред и зло и дать каждому в отдельности благо, то куда делись его справедливость и правосудие? Если он не дал этого, так как не мог, то в чем же его всемогущество? Всякий, взглянув на это, может это понять».

Интересна такая критика мифа о грехопадении в трактате Марданфарруха:

«Затем того мужа, которому он по причине дружбы и уважения заставил поклониться величайших ангелов и многих служителей своих, он послал в райский сад, дабы тот занимался там садоводством и питался всеми плодами, кроме плодов того дерева, о котором он сказал: „Не ешь!" И приготовил он для того мужа искусителя и соблазнителя и впустил его в сад: одни говорят — это змей, другие — Ахриман; а сам он (бог. — *Е. Б.*) дал людям желание и склонность поесть [тех плодов]. Затем они были обмануты соблазнителем, [сказавшим]: „Поешь плодов того дерева..."

Поев, они стали столь мудрыми, что научились различать добро и зло... Ведь это несправедливость, беспричинное приказание, недальновидность и неосведомленность. И кто мог бы быть легкомысленнее и вредоноснее? А затем, почему же он не сделал этот сад столь хорошо и прочно огражденным, чтобы тот обманщик не мог туда пробраться?

И еще. Если он все это знал и хотел, чтобы это случилось, то недостойно это его, чтобы при своей мудрости и воле он сотворил нечто, о чем потом пожалел, и чтобы воле и приказу его сопротивлялись и враждовали с его пророками и исполнителями его приказов...»

Здесь ни разу не назван ни ислам, ни Коран, но вместе с тем очевидно, что для подрыва авторитета коранического предания автор умышленно не ссылается на какие-либо священные книги, не опирается на древние учения, а критикует его с точки зрения здравого смысла, рационалистически, методами, показывающими знакомство с классической диалектикой.

К X в. ислам успел настолько укрепиться и так прочно захватить в руки светский «меч», что противопоставлять ему зороастризм было уже, конечно, невозможно. Если в IX—X вв. кое-кто и проявлял интерес к этой почти совсем вытесненной из Средней Азии и Ирана религии, то он

по большей части не выходил за рамки археологических штудий. Зороастризмом можно было любоваться, но на открытый отход от ислама в то время не мог решиться даже носитель власти.

Прекрасным орудием для борьбы с исламом могла служить древнегреческая наука, в первую очередь философия. Шуубиты, отстаивавшие равенство всех народов в исламе, хорошо понимали, какой огромной силой обладала пытливая мысль древнегреческих ученых, понимали, что знакомство с метафизическими учениями Платона и Аристотеля не могло не вызывать сомнений в примитивной и путаной метафизике Корана. Усиленное изучение античных философов вело к возникновению множества мусульманских сект, в том числе и таких, которые помогали укреплять шуубитские настроения.

Опасным врагом ортодоксального ислама была одна из шиитских сект, приверженцы которой называли себя исмаилитами. Происхождение этого названия таково. Как известно, шииты считали, что истинным имамом, духовным руководителем мусульман был четвертый халиф ʿАли, получивший этот сан якобы еще при жизни пророка. После смерти ʿАли имамат должен остаться в его роде и переходить по наследству. Шииты-двунадесятники *(исна ʿашарийа)* насчитывают двенадцать имамов, причем последний из них, Махди, по их представлению, не умер, а скрылся от людских глаз и вернется в день Страшного суда. Шестым имамом был Джа ʿфар ас-Садик. Его преемником должен был стать его старший сын Исма ʿил, но Джа ʿфар лишил его наследования и передал имамат своему второму сыну — Мусе Казиму. Однако часть шиитов с таким решением не согласилась, заявив, что даже имам не может изменить божественного предначертания. Они признавали законным имамом Исма ʿила и по его имени стали называть себя исмаилитами *(исма ʿилийа)*.

После смерти Исма ʿила (760/61) его сыновья бежали из Медины на север, подальше от захвативших халифский престол Аббасидов, беспощадно истреблявших всех потомков ʿАли. Старший сын Исма ʿила — Мухаммад сначала укрылся в Демавенде (неподалеку от теперешнего Тегерана), а его потомки, по преданию, переселились в Хорасан.

Скрываясь от преследований, потомки Исма ʿила не теряли надежды на то, что им еще удастся вернуть себе якобы принадлежавшее им по праву господство. Они рассылали во все концы халифата своего рода агитаторов *(да ʿи)*, которые должны были тайно вербовать им сторонников. Характерно предание о том, что один из таких да ʿи — ʿАбдаллах ибн Маймун ал-Каддах в своих тайных беседах говорил о якобы существующем пророчестве, согласно которому господство в Средней Азии и Иране должно снова достаться потомкам дихканов, т. е. старой земельной аристократии. Едва ли нужно говорить, на кого такое пророчество могло быть рассчитано [14].

Исмаилиты на базе ислама выработали собственную доктрину. Они утверждали, что настоящий смысл коранических текстов — не во внешнем *(захир)* значении слов, которое доступно всякому знающему язык читателю. Истинный смысл они считали потаенным *(батин)* [15], сокрытым от всех; этот смысл может быть раскрыт только благодаря указаниям господствующего в каждое данное время имама. Для руководства родом человеческим на земле всегда существует имам. Он, по их учению, — *мазхар* («место проявления бога»). Имам в представлении исмаилитов —

[14] Нужно отметить, что среди шиитов были секты, признававшие законным имамом только Хусайна сына ʿАли, так как его мать была дочерью последнего Сасанида Йездегирда III.

[15] Поэтому восточные источники называют исмаилитов также и батинитами (*батинийа*).

отнюдь не воплощение бога, как это иногда понимали некоторые ориенталисты. Ислам во всех своих проявлениях всегда отрицал как идею воплощения, считая ее типичной для христианства, так и идею слияния двух начал. Бесконечное божественное, по представлению исмаилитов, не может растворяться в конечном человеческом. Имам — «стекло», своего рода «призма», через которую приходит к людям свет «солнца» — божества. Самого солнца в стекле, конечно, нет, но свет через него проходит подлинный. Таким образом, имам как бы окружен божественным ореолом, и в этом отношении учение исмаилитов очень близко к зороастрийскому учению о фарре — божественной благодати, осеняющей законного носителя власти и передающейся по наследству членам одного рода.

Понятно, что проповедовать свое учение открыто исмаилиты не могли. Используя древние традиции, они создали своего рода иерархию посвящения в сокровенные тайны. В X—XI вв. исмаилизм находил очень благоприятную почву в Средней Азии и Хорасане.

Поэзия. Если наука в X в. пользовалась преимущественно арабским языком, то поэзия в это время уже почти целиком переходит на язык дари. В старейшей поэтической антологии, составленной в первой четверти XIII в. Мухаммадом 'Ауфи, упоминается около тридцати имен поэтов, творчество которых падает на время правления Саманидов. Однако от произведений этих ранних поэтов сохранилось крайне мало. Можно думать, что архаичный язык их поэзии более поздним поколениям стал труднодоступен, стихи их перестали переписывать, и так они постепенно исчезли. Судить о ранней поэзии на дари приходится почти исключительно по отрывкам, сохранившимся в различных антологиях. Но так как старейшую из дошедших до нас антологий отделяют от времени создания этой поэзии почти три века, то, понятно, что картины, которые дают антологии, неясны и зачастую неверны. Составители антологий из всего доступного им материала, несомненно, отбирали только то, что им было понятно и что как-то соответствовало художественным вкусам их эпохи. Дать более или менее четкий портрет отдельных поэтов того времени почти невозможно, и, вероятно, большинство из них навсегда останутся для нас бледными тенями.

Нужно отметить еще одну важную деталь. 'Ауфи сообщает нам имена поэтов с их *нисбами*. Изучая эти нисбы, мы убеждаемся, что почти все поэты того времени, писавшие на дари, связаны или со Средней Азией или с Хорасаном. Это обстоятельство может служить весьма веским доводом в пользу того предположения, что дари был языком именно этих областей, а не юга Ирана, как многие полагают.

Источники показывают, что труд поэтов того времени был известным образом организован. Поэты жили преимущественно при дворах крупных феодалов (для того времени—Саманиды в Бухаре и Дом Мухтаджа в Чаганиане). Во главе каждой группы придворных поэтов стоял так называемый «царь поэтов» (*малик аш-шу'ара*). Обычно это был любимец правителя, признаваемый им лучшим поэтом своего времени. На обязанности такого «царя» лежала организация всей поэтической «канцелярии». Без его одобрения новый поэт доступа ко двору получить не мог. Есть все основания полагать, что предназначенные для оглашения на больших придворных приемах (дарбарах) стихи подвергались предварительно просмотру с его стороны и, возможно, даже в какой-то мере им редактировались. Этим, вероятно, объясняется то обстоятельство, что вплоть до монгольского нашествия творчество поэтов, входивших в один круг, имеет как бы общее направление; стихи этих поэтов близки между собою и по тематике и по стилю. В этом, безусловно, сказался результат непосредственного давления со стороны «царей поэтов».

Отношение рядового поэта к своему «царю» напоминало отношение вассала к сеньору. «Царь» защищал своих подчиненных, помогал им, а в случае, если какой-либо соперник, подвизавшийся при другом дворе, нападал в сатирических стихах на такого «царя», все его подчиненные тотчас же выступали на его защиту, или восхваляя своего патрона в пышных одах, или же в ядовитых сатирах обливая грязью его противника.

Обучение поэта было в то время трудным и длительным. Низами 'Арузи писал в 1155/56 г.: «Как стихи пригодны во всякой науке, так и всякая наука пригодна для стихов» (можно думать, что за полтораста лет, отделяющие его от поэтов X в., положение мало изменилось).

Чтобы понять это высказывание, надо вспомнить, что стихами тогда украшали любое литературное произведение, будь то историческая хроника, учебник медицины или указ правителя. Но особо ценными считались стихи, в которых поэт прибегал к сравнениям, взятым из различных областей науки, играл намеками на минувшие исторические события и т. п. Поэтому, прежде чем пытаться писать стихи, поэт должен был получить весьма обширное образование и хорошо ознакомиться со всеми отраслями науки того времени, что было невозможно без основательного изучения арабского языка, на котором создавалась большая часть научной литературы.

Лишь после того как поэт овладевал всеми премудростями науки и арабского языка, его начинали обучать сложению стихов. Кроме теории поэзии — метрики, рифмы, учения о поэтических фигурах, огромное внимание уделялось при этом широчайшему ознакомлению обучающегося с современной и старой поэзией и развитию его памяти. Тот же Низами 'Арузи говорит, что начинающий поэт мог начать пробовать собственные силы только после того, как заучит наизусть двадцать тысяч бейтов старой поэзии и десять тысяч — поэзии новой. Естественно, что при таком методе обучения первые попытки молодого поэта неизбежно имели подражательный характер. Добиться на первых порах оригинальности удавалось только очень одаренным людям. Обучение шло под руководством старого опытного мастера, который выпускал своего питомца «в свет» лишь тогда, когда считал его более или менее зрелым. Обучение поэта, видимо, строилось примерно так же, как обучение подмастерья мастером в ремесленных цехах.

Немалую роль в обучении поэта играла музыка. Стихи в то время пелись или наподобие романса, или речитативом в сопровождении музыкального инструмента. Известно, например, что Рудаки и Фаррухи были не только поэтами, но и музыкантами-виртуозами. Нужно отметить, что понятия «петь» и «читать» на языке дари передаются одним и тем же глаголом.

Как уже говорилось, поэты жили при дворах владетельных особ. Иного выхода у них не было: только там они могли добывать средства к существованию. Честолюбивые молодые люди мечтали о карьере придворного поэта, ибо она могла принести и почет и богатство. Но думать, что такие поэты жили привольной, безмятежной жизнью, мы не можем. Трудность их положения была прежде всего в том, что им приходилось все время общаться с представителями высшей военной аристократии, которые хотя и приближали к себе поэтов и боялись их языка, но все же считали их своего рода челядью. Уже одно то, что поэты были вынуждены зарабатывать себе пропитание, ставило их в подчиненное положение. Ведь по тогдашним понятиям, уважаемый человек не должен был работать; он или получал богатство по наследству, или добывал себе его грабежом на войне, а иногда и разбоем на большой дороге. Не нужно забывать, что правители, при дворах которых жили поэты, являли собой

отнюдь не «просвещенных меценатов». Это были грубые, кровожадные тираны, поощрявшие самое неприкрытое низкопоклонство и не терпевшие никакого «непокорства». Очень часто сказанный вовремя экспромпт, удачный льстивый комплимент, смешная шутовская выходка приносили поэту бо́льшие богатства, чем многолетняя упорная работа над крупным художественным произведением. Во время попоек, которые поэты обязаны были украшать своим присутствием, им иногда удавалось выпросить подачку, обеспечивавшую их до конца дней. Но это всегда была игра с огнем. Малейшая оплошность, не вовремя сказанное слово, непонравившийся жест, — и поэт мог распроститься не только со свободой, но и со зрением, а иногда и с головой. Тираны долго не думали. Одно движение руки, — и палач уже тащил кожаный коврик, на котором тут же, в присутствии повелителя, совершалась казнь.

Понятно, что, покуда человек был молод, ему легче удавалось справляться с трудными обязанностями придворного поэта. Но надвигалась старость, и лавировать среди рифов этого страшного моря становилось все труднее. Низами 'Арузи говорит: «Во всем мире не видал я никого, кому приходилось бы хуже, чем старику-поэту». Действительно, у старого человека пропадала прежняя гибкость ума, да и физически ему трудно было высиживать на попойках, длившихся иногда по нескольку суток. Накопить достаточно средств, чтобы обеспечить свое существование в старости, удавалось лишь немногим, так как сохранить положение при дворе поэту можно было, лишь раздаривая направо и налево получаемые подарки. Таким образом, к старости у него по большей части ничего не оставалось.

От той эпохи до нас дошел ряд элегий о старости. Буржуазные востоковеды говорят о «моде» на эту тему. Но это, конечно, была не «мода», а вопль души, ибо старость несла тогда поэту тысячи бед. Не удивительно поэтому, что, начиная с XI в., многие поэты на старости лет обращались к аскетизму, становились дервишами. После долгих лет тяжелой службы престарелые поэты оказывались вынужденными просить подаяния.

Характерная черта поэзии этой эпохи — развитие сатиры *(хаджв)*. Мы применяем здесь термин «сатира», но, строго говоря, он не очень сюда подходит. Хаджв X в. — совсем не то, что мы обычно понимаем под сатирой. В стихотворениях этого жанра нет критики каких-либо общественных явлений (о критике носителей власти, понятно, не могло быть и речи). Цель такой сатиры — обычно просто устранение конкурента; автор ее по большей части обливал соперника грязью, обвинял его в гнуснейших пороках, не останавливался даже перед ложным доносом. Чем менее талантлив был поэт, тем больше сил отдавал он «сатирам», пробивая себе дорогу к успеху. Характерно, однако, что в то время писание таких сатир считалось делом, недостойным порядочного человека; в полные собрания стихов *(диваны)* сатиру обычно не включали.

До нас дошли по большей части лишь отдельные фрагменты этих сатир. Но особенно жалеть о гибели большей их части не приходится. Известный интерес они имеют только с точки зрения лингвистической, поскольку они писались, в противоположность оде, «низким» стилем и потому могли бы дать очень много интересного лексического материала.

Основной жанр придворной литературы этого времени — касыда, т. е. пышная торжественная ода. Вступительная часть такой оды, *насиб*, в классической поэзии арабов обычно посвящалась теме разлуки с возлюбленной. Любовная тема играет немаловажную роль и в насибах ранней касыды на языке дари, но рядом с нею на первое место выдвигается тема, видимо, восходящая еще к старой среднеазиатской традиции, — описание времен года, преимущественно весны и осени. Понятно, почему такое внимание уделялось именно этим двум сезонам. Касыды предназначались

для публичного исполнения во время больших придворных приемов. Приемы эти были связаны с большими праздниками, из которых наиболее пышно отмечались тогда *науруз* (новый год) и *михрган* (праздник бога Митры), приходившиеся на весеннее и осеннее равноденствие. Это были праздники еще доисламские, тесно связанные с древними земледельческими культами. Мусульманское духовенство пыталось бороться с ними, но праздновать перестали только михрган; науруз же в разных формах мусульмане справляют и по сей день.

Востоковедам удалось найти также обрывки насибов зимних, которые были связаны с праздником *джашн-и сада*, отмечавшимся в дни зимнего солнцестояния и сопровождавшимся богатой иллюминацией. Хроники сообщают, что празднование джашн-и сада запретил султан Махмуд. И действительно, подобных насибов, написанных после правления этого султана, мы не знаем.

Для касыды того времени характерен праздничный, жизнерадостный тон. Вырвавшиеся из-под арабской опеки феодальные властители полны радости; они уверены в завтрашнем дне, считают, что прочно держат власть. Они хотят взять от жизни возможно больше и заставляют поэтов воспевать утехи беззаботной жизни правящей верхушки. Правда, когда эти же поэты писали уже не для заказчика и высказывали свои сокровенные мысли, от их жизнерадостности не оставалось и следа. В таких стихах поэты говорят о несправедливости, о тяготах жизни, нищете, о надвигающейся старости, сожалеют о годах, загубленных на служение капризным деспотам. Этот столь характерный контраст отражает разлад, который был в душе почти каждого тогдашнего крупного поэта.

Рудаки. Наиболее ярким поэтом того времени, творчество которого на долгие годы определило дальнейшее развитие персидско-таджикской поэзии, был, как его называют источники, «Адам поэтов» — Абу ʿАбдаллах Джаʿфар ибн Мухаммад Рудаки Самарканди.

Первым из европейских востоковедов, уделившим серьезное внимание Рудаки, был известный исследователь Г. Эте [16]. Он попытался охарактеризовать творчество этого поэта и проанализировать рукопись, содержавшую, по его мнению, диван Рудаки. Однако Г. Эте не смог установить, что рукопись эта в большей своей части содержала стихи поэта XI в. Катрана Джабали и заключала в себе лишь ничтожное число подлинных стихов Рудаки. В 1878 г. иранский ученый Риза-Кули-хан Хидайат опубликовал свою двухтомную антологию «Собрание красноречивых» («Маджмаʿ ал-фусаха»). В краткой заметке, посвященной Рудаки, он, по всей вероятности впервые в науке, отметил, что сборник стихотворений, который долгое время считали диваном Рудаки, на самом деле является диваном Катрана. В европейской литературе на эту ошибку первым указал Э. Денисон Росс [17]. Он нигде не упоминает работы Риза-Кули-хана, хотя трудно предположить, что он ее не знал. Таким образом, европейской науке понадобилось целых сорок шесть лет, чтобы прийти к выводу, который на Востоке был уже давно сделан.

Ценным в работе Э. Денисон Росса является то, что в ней впервые установлено, сколько подлинных строк Рудаки до нас дошло. Несколько позднее Э. Денисон Росс опубликовал подготовленный известным ученым М. Казвини текст одной из лучших касыд Рудаки — знаменитой «Матери вина» («Мадар-и май») [18]. К тексту был приложен французский перевод.

---

[16] H. Éthé, *Rudagi, der Samanidendichter* («Göttingener Nachrichten», 1873, S. 663—742).

[17] E. Dennison Ross, *Rudaki and Pseudo-Rudaki* (JRAS, 1924, October, p. 609 sq.).

[18] *A Qasida by Rudaki* (JRAS, 1926, p. 213—238).

Большую монографию, посвященную эпохе, жизни и творчеству Рудаки, опубликовал С. Нафиси [19]. С. Нафиси использовал очень много источников, он точно установил, что́ сохранилось из произведений поэта, и познакомил читателя с отдельными моментами биографии Рудаки. Анализа творчества Рудаки С. Нафиси не дал, но, несмотря на это, работа его — значительный шаг вперед по сравнению с прежними исследованиями.

В 1940 г. известнейший таджикский писатель и ученый С. Айни совместно с А. Дехоти опубликовал небольшую монографию о Рудаки [20]. В этой книжке интересен рассказ о том, как С. Айни установил, что родиной Рудаки был кишлак Панджрудак, расположенный неподалеку от Самарканда. Работа Садриддина Айни позволила раз и навсегда отбросить все нелепые этимологии нисбы Рудаки, возводящие ее к слову *руд* («музыкальный инструмент»), и признать, что это самая обыкновенная географическая нисба. Так как Панджрудак входил в область Самарканда, то понятно, что Рудаки мог называться также и Самарканди. С. Айни и А. Дехоти правильно определили отношение Рудаки к таджикской литературе и сделали много тонких и ценных замечаний. К сожалению, им остались неизвестны материалы С. Нафиси, и потому они повторили некоторые старые ошибки, например легенду о слепоте поэта, неосновательность которой С. Нафиси убедительно доказал. Недоступность некоторых источников привела к тому, что С. Айни и А. Дехоти смогли приложить к монографии очень мало образцов текста, часто к тому же значительно искаженных.

Работа С. Айни разрешила все сомнения относительно места рождения поэта. Это — кишлак Рудак-и Панджруд, расположенный на территории нынешнего Пенджикентского района Таджикской ССР. Таким образом, имя Рудаки — не тахаллус в позднейшем смысле этого слова, а лишь нисба. Правда, Рудаки иногда пользовался этой нисбой как тахаллусом, например, в таких строках:

در عشق چو رودکی شدم سیر از جان
از گریهٔ خونین مژه ام شد مرجان

От любви, словно Рудаки, пресытился я жизнью,
От кровавых слез ресницы мои стали кораллами.

Или:

بیا اینک نگه کن رودکیرا اگر بیجان روان خواهی تنیرا

Приди теперь, взгляни на Рудаки,
Если хочешь [видеть] тело, двигающееся, но лишенное жизни.

Источники, сообщающие дату смерти поэта, обычно указывают на 329 (940/41) г. Сам Рудаки в стихах неоднократно писал о своей старости. Не говоря уже о знаменитой элегии, мы находим у него такой бейт:

جوانی گسست و چیره زبانی طبعم گرفت نیز گرانی

Оборвалась молодость, [ушла] смелость в речах,
Да и натура моя стала неповоротливой.

---

[19] احوال و اشعار ابو عبد الله جعفر بن محمد رودکی سمرقندی، تالیف سعید نفیسی، طهران، جلد اول ۱۳۰۹، مجلد دوم ۱۳۱۰، مجلد سوم ۱۳۱۹.
(далее — С. Нафиси, *Рудаки...*).

[20] Ustod Rudakī, tartibdihandagon: S. Ajnī, A. P. Dehotī, Stalinobod, 1940.

А вот строки, видимо, из касыды, содержавшей просьбу о помощи:

رهی سوار و جوان و توانگر از ره دور
به خدمت آمد نیکو سگال و نیك اندیش
پسند باشد مر خواجه را پس از ده سال
که باز گردد پیر و پیاده و درویش

Слуга [твой] с далекого пути, на коне, юным и богатым
Прибыл к тебе, о благе [твоем] помышляя, блага [тебе] желая.
Признает ли ходжа похвальным, чтобы через десять лет
Он поплелся обратно пешком, старый и нищий?

Или такое обращение к другу:

شدم پیر بدینسان و تو هم خود نه جوانی
مرا سینه پر انجوخ و تو چون چفته کمانی

Итак, состарился я, да и ты ведь не юн,
У меня грудь полна складок, да и ты, как согнутый лук.

Эти строки дают нам возможность примерно определить время рождения поэта. Он говорит о значительной дряхлости. Если признать, что Рудаки писал эти стихи лет восьмидесяти-восьмидесяти пяти, то отсюда можно заключить, что он родился примерно между 855 и 860 годами.

О жизни поэта, кроме отдельных, случайно дошедших до нас сведений, мы не знаем почти ничего. Несомненно, что он был придворным певцом и надимом Саманида Абу-л-Хасана Насра ибн Ахмада, получившего после смерти титул «ал-амир ас-са'ид» («блаженный эмир»). Наср вступил на престол девятилетним мальчиком в 914 г., и страной управлял за него известный государственный деятель 'Абдаллах Джайхани (ум. в 943 г.). Рудаки в момент вступления Насра на престол шел уже шестой десяток. Поэтому, можно думать, что до этого эмира он служил у предшественников Насра и был оставлен при дворе преклонявшимся перед его гением везиром Джайхани.

Установить имена всех властителей и вельмож, которым подносил свои стихи Рудаки, невозможно, так как от дивана поэта сохранилось слишком мало. С уверенностью можно назвать лишь некоторых из них. Это прежде всего эмир Наср, имя которого не раз встречается в стихах Рудаки, и правитель Систана (с 923 г.) эмир Абу Джа'фар Ахмад ибн Мухаммад. Ахмад оказал Насру большую поддержку во время его борьбы с мятежным полководцем Маканом. Рудаки прославил этого эмира по приказанию Насра и увековечил имя Ахмада в знаменитой касыде «Мать вина» — одном из лучших образцов этого жанра.

Встречается в стихах Рудаки и имя главы дивана переписки эмира Насра, впоследствии везира, Абу Таййиба Мухаммада ибн Хатима Мус'аби. Вельможа этот был не только знатоком поэзии, но и сам писал сравнительно неплохие стихи как по-арабски, так и на языке дари [21].

Упоминает Рудаки и всемогущего везира Абу-л-Фазля Мухаммада

[21] Хроника Бейхаки сохранила нам образец этих стихов, который представляет для нас интерес как подлинный памятник поэзии той эпохи.

جهانا همانا فسوسی و بازی * که بر کس نپائی و باکس نسازی
چو ماه از نمودن چو خور از شنودن * به گاه ربودن چو شاهین و بازی
چو زهر از چشیدن چو چنگ از شنیدن * چو باد از وزیدن چو الماس گازی
چو عود قماری و چون مشك تبت * چو عنبر سرشته یمن و حجازی

ибн ʿУбайдаллаха Бал'ами, отца упоминавшегося выше переводчика хроники Табари, сменившего на посту везира известного Джайхани. Бал'ами под конец своей жизни впал в немилость, был смещен (937/38 г.) и умер в ночь на 10 сафара 329 (14 ноября 940) г., незадолго до смерти Рудаки. Среди более поздних поэтов, видимо, ходило предание о том, что Бал'ами осыпáл Рудаки щедрыми дарами. Самаркандский поэт Сузани писал:

صد یك از آنكه تو بكمین شاعری دهی از بلعمی بعمری نگرفت رودكی

И сотой доли того, что ты даешь самому ничтожному поэту,
За всю жизнь не получил Рудаки от Бал'ами.

Сузани хочет в этом бейте сказать, что дары того, кого он восхваляет, сказочно щедры и в сотни раз превосходят те щедрые дары, кото-

---

به ظاهر یکی بیت پر نقش آذر * به باطن چو خوك پلید و گرازی
یکی را نعیمی یکی را جحیمی * یکی را نشیبی یکی را فرازی
یکی بوستانی پراکنده نعمت * بر این سخت بسته بر آن نیکبازی
همه آزمایش همه پر نمایش * همه پر درایش چو گرگ طرازی
هم از تست شهمات شترنجبازان * ترا مهر زاده به شترنجبازی
چرا زیرکانند بس تنگروزی * چرا ابلهانراست بس بی نیازی
چرا عمر طاوس و دراج کوتاه * چرا مار و کرگس زید در درازی
صد و اند ساله یکی مرد غرچه * چرا شصت و سه زیست آن مرد تازی
اگر نه همه کار تو باژ گونه * چرا آن که ناکستر آن را نوازی
جهانا همانا از این بی نیازی * گنهکار مایم تو جای آزی

О мир! Весь-то ты обман и игра, должно быть,
Ибо ни для кого ты не постоянен, ни с кем не ладишь.
На вид ты — словно луна, по слухам — как солнце,
Но, когда похищаешь, ты — как сокол и кречет.
Как яд, ты на вкус, как чанг, на слух,
Как ветер, проносишься, как алмаз, режешь.
Ты — как кимарское алоэ и как тибетский мускус,
Как отборная йеменская и хиджазская амбра.
Снаружи ты — дом, разукрашенный рисунками Азера,
Изнутри ты — грязен, как свинья и кабан.
Для одного ты — рай, для другого — ад,
Для одного ты — падение, для другого — подъем.
Ты — сад, наполненный разными благами,
Для одного — накрепко закрытый, для другого — легко доступный,
Ты весь — испытание, ты весь — одна видимость,
Ты весь полон обмана, как таразский волк.
От тебя — мат игрокам в шахматы,
Но ты же рождаешь и фигуры для этой игры.
Почему умники в большой нищете?
Почему у дураков великое богатство?
Почему жизнь павлина и турача коротка?
Почему змея и коршун живут так долго?
До ста с лишним лет доживает гальча,
Почему только шестьдесят три года прожил тот арабский муж?
Если не безумны все дела твои,
То почему же ты ласкаешь именно того, кто презреннее всех?
О мир! Должно быть, в этой беспечности
Повинны мы сами, ведь ты — место алчности.

(Кимарское алоэ — лучший, высоко ценившийся сорт алоэ; гальча — житель Гарчистана, здесь — в смысле «деревенщина», «дикарь»; арабский муж — имеется в виду пророк Мухаммад, который умер шестидесяти трех лет).—Можно думать, что везир писал эти глубоко пессимистические строки незадолго до того, как был казнен по прихоти одного из Саманидов; довольно скудные сведения о жизни этого везира см. в кн.: С. Нафиси, *Рудаки...*, т. II, стр. 492 и сл.; см. также: A. Ateş, *Kitab tarcuman al-balaga*, Istanbul, 1949, s. 88.

рые Рудаки получал от Бал'ами. Кстати, интересно отметить, что в одном из своих стихотворений Сузани цитирует слова Рудаки:

در مدح تو بصورت تضمین ادا کنم
یك بیت رودکیرا در حق بلعمی
صدر جهان جهان همه تاریك شب شدست
از بهر ما سپیدهٔ صادق همی دمی

В прославление тебя приведу я в виде цитаты
Один бейт Рудаки, [сказанный им] о Бал'ами:
«О садр мира, весь мир темной ночью стал
Для нас — ты только брезжишь, как ясное утро».

Эта сохраненная Сузани строка, возможно, содержит разрешение одной загадки, связанной с циклом преданий о Рудаки. Уже 'Ауфи утверждал, что Рудаки родился слепым. Это повторено решительно во всех тезкире. Попадаются упоминания об этом и у старых поэтов. Так, Насир-и Хосров (1004—1088) говорит:

اشعار زهد و پند بسی گفتست آن تیره چشم شاعر روشنبین

Много стихотворных назиданий в осуждение мира сложил
Тот поэт незрячий, но проницательный.

Здесь речь, несомненно, идет о Рудаки, но нужно иметь в виду, что Насир-и Хосров жил примерно на сто пятьдесят лет позднее Рудаки. К тому же Насир-и Хосров упоминает о слепоте, но не говорит о том, что Рудаки был слеп от рождения.

В правильности сообщения 'Ауфи вполне справедливо усомнился С. Нафиси, отметивший, что зрительные образы в стихах Рудаки занимают видное место. В качестве примера он приводит такие строки:

خورشید را ز ابر دمد روی گاه گاه
چونان حصاریکه گذر دارد از رقیب

Солнце время от времени показывает лицо из-за туч,
Совсем как гаремная красотка, которая идет мимо соглядатая.

لاله میان کشت بخندد همی ز دور
چون پنجهٔ عروس بحنّا شده خضیب

Тюльпан среди полей смеется издали,
Подобен пальцам невесты, подкрашенным хной.

و آن زنخدان بسیب ماند راست
اگر از مشك خال دارد سیب

А тот подбородок совсем похож на яблоко,
Если только на яблоке [бывает] мускусная родинка.

زلف ترا جیم کی کرد آنکه او خال ترا نقطهٔ آن جیم کرد
و آن دهن تنگ تو گوئی کسی دانگکی نار بدو نیم کرد

Кто уподобил твой локон [букве] *джим*? Тот, кто
Родинку твою сделал точкой под этим *джимом*.

А этот маленький ротик твой, — словно кто-то
Зернышко граната разрезал на две половинки.

بیار آن می که پنداری روان یاقوت نابستی و یا چون بر کشیده تیغ پیش آفتابستی

Неси то вино, которое, ты сказал бы, жидкий чистый яхонт
Или подобно поднятому мечу, сверкающему на солнце.

نظر چگونه بدوزم که بهر دیدن دوست ز خاك من همه نرگس دمد بجای گیاه

Как мне закрыть глаза? Ведь, чтоб любоваться другом,
Даже из праха моего вместо травы будут расти только нарциссы.

در راه نشاپور دهی دیدم بس خوب انگشتهٔ او را نه عدد بود و نه مره

На пути в Нишапур видел я деревню, очень хорошую.
Зажиточных крестьян там было без счета и без числа.

پوپك دیدم بحوالی سرخس بانگك بر برده بابر اندرا

Видел я удода в окрестностях Серахса,
Покрикивал он среди облаков.

مهر دیدم بامدادان چون بتافت از خراسان سوی خاور می شتافت

Видел я солнце поутру, как оно сияло,
Из Хорасана на запад спешило.

Ко всем этим цитатам надо еще прибавить рассказ о себе самого поэта в знаменитой элегии о старости:

Покупал он и сыпал без счету дирхемы,
Где только была в городе гранатогрудая тюрчанка.
Много красивых девушек томилось по нем,
Ночью тайком посещало его.
Светлое вино, и прекрасный облик, и нежное лицо,
Пусть они [другим] дороги были, мне они всегда были дешевы...
Всегда мой взор [был устремлен] к тем легким локонам,
Всегда мое ухо [было повернуто] к тем мужам красноречивым.
Ни семьи, ни жены, ни детей, ни забот.
Без всего этого жил я в покое, легко [мне] было.

Можно ли поверить, что этот легкомысленный юноша, любитель галантных похождений, *заглядывавшийся* на хорошеньких девушек, был слепым от рождения? Вероятно, красотки не устремлялись бы на свидание со слепцом. Откуда же тогда взялась легенда о слепоте поэта? Некоторые исследователи пытались вспоминать о Гомере, утверждали, что «слепой» — это в то же время значит «прорицатель» и т. п. Но такой лингвистической мистики нам не надо. Дело обстоит гораздо проще. Нафиси разрешение этой загадки нашел в комментарии шейха Манини на хронику ʿУтби, в котором говорится: «И выкололи ему (Рудаки. — *Е. Б.*) глаза на склоне лет его».

Историю ослепления поэта можно реконструировать так. Поэт пользовался покровительством везира Балʿами. Вельможа попал в немилость, которая по тогдашним обычаям распространялась не только на его семью, но и на всех его приближенных. Вот тут-то, вероятно, безжалостные

тупые тираны и лишили зрения одного из гениальнейших поэтов мира. Если Рудаки был ослеплен около 937 г., то это и было на склоне его дней.

Теперь становится понятным намек, скрытый в приведенной выше цитате из стихов, посвященных Бал'ами: мир стал для нас темен, как ночь, ты — наш рассвет. Иначе говоря, я — беспомощен, нищ и слеп, ты — еще не лишился всего; помоги же, ведь эта кара постигла меня из-за тебя.

Кроме перечисленных выше лиц, которым подносил свои стихи Рудаки, поэт упоминает также везира 'Аднани:

گر نه مرا بو عمر دلاور کردی و انگه دستور گزیدهٔ عدنان...

Если бы не придал мне смелости Бу 'Омар,
А затем и тот избранный дастур Аднанский...

Из других событий жизни Рудаки нам известно о его поездке в Бадгис и Герат, о чем рассказывается во всех тезкире. Анекдот этот таков.

Однажды эмир Наср поехал в Герат. По обычаю, все вельможи должны были сопровождать его. Пребывание Насра в Герате затянулось. В походе эмира окружала привычная роскошь, и чувствовал он себя прекрасно. Но вельможам, не располагавшим такими возможностями, вдали от поместий и семей жилось неважно, и они начали тяготиться вынужденной разлукой с домашними. Однако намекнуть Насру, крутой нрав которого был им хорошо известен, о том, что пора, наконец, подумать и о возвращении домой, никто из них не решался. Тогда вельможи стали упрашивать Рудаки взять на себя это трудное дело, в случае успеха обещая ему щедрые дары. И вот, как-то раз поэт вошел в покои эмира, «сел на отведенное ему место», взял музыкальный инструмент и запел «эту касыду в ладу 'ушшак»:

بوی جوی مولیان آید همی یاد یار مهربان آید همی
ریگ آمو با درشتیهای او زیر پا چون پرنیان آید همی
آب جیحون با همه پهناوری خنگ ما را تا میان آید همی
ای بخارا شاد باش و شاد زی شاه نزدت میهمان آید همی
میر ما هست و بخارا آسمان ماه سوی آسمان آید همی
میر سروست و بخارا بوستان سرو سوی بوستان آید همی

Аромат ручья Мулиан [22] доносится,
На память нежная подруга приходит.
Песок Аму при всей его шероховатости
Под ногами шелком кажется.
Вода Джейхуна [23] при всей его ширине
Белому коню нашему только до груди доходит.
О Бухара! Радуйся, весело живи,
Ведь шах к тебе в гости едет.
Эмир — луна, а Бухара — небо.
Луна [ведь] на небо восходит.
Эмир — кипарис, а Бухара — сад,
Кипарис [ведь] для сада подходит.

Когда Наср услышал эти стихи, ему так захотелось домой, в Бухару, что он тут же велел подать коня и поскакал на север, даже не надев верховых сапог. Ему привезли их на первый привал.

[22] Мулиан — название одного из больших арыков под Бухарой.
[23] Джейхун — арабское название Аму-Дарьи.

Автор известной антологии XV в. Даулатшах Самаркандский говорит, что «касыда эта — длинная», но достаточно и приведенной цитаты, потому что даже из нее видно, какой «плохой» вкус был у людей в те времена, раз они могли ценить такие простые, безыскусные стихи. Даулатшах не понимал всей тонкости и изящества этих лишенных внешних украшений и тяжеловесной риторики XV в. строк. Но едва ли можно думать, что он располагал полным текстом стихотворения и оборвал в этом месте цитату из каких-то эстетических соображений. Диван Рудаки ему, конечно, видеть уже не приходилось, и он дал только те строки, которые нашел в каком-то старом источнике.

Касыду эту долгие годы считали недосягаемым образцом совершенства. Характерно, что на нее даже не пытались писать ответов. Известен только один случай. Некто Зайн ал-Мулк Абу Са'д Хинду просил знаменитого сельджукского «царя поэтов» Эмира Му'иззи написать для него такой ответ. Му'иззи сделал попытку, но даже при его блестящей технике дело не пошло далее первого бейта:

رستم از مازندران آید همی زین ملك از اصفهان آید همی

Рустам едет из Мазендерана,
Зайн ал-Мулк едет из Исфахана.

Вероятно, сам автор почувствовал, что продолжать дальше в том же духе едва ли стоит.

Рудаки, несомненно, получил прекрасное образование. О его виртуозной игре и пении уже говорилось выше. Есть также сведения, что он знал наизусть Коран и в совершенстве владел арабским языком. Известный библиограф XVII в. Хаджи Халифа упоминает составленный Рудаки арабско-персидский словарь, носивший название «Венец масдаров» («Тадж ал-масадир»). О том, что Рудаки прекрасно знал арабскую поэзию, свидетельствует хотя бы такой фрагмент его стихов:

جز به سزاوار میر گفت ندانم ورچه جریرم به شعر و طائی و حسّان
سخت شکوهم که عجز من بنماید ور چه حریفم ایا فصاحت سحبان

Только не могу я сложить [стихов], достойных эмира,
Хоть я и Джарир в стихах, и Та'и, и Хассан.
Очень боюсь я, что слабость моя обнаружится,
Хоть я и могу состязаться в красноречии с Сахбаном [24].

Знал Рудаки, конечно, и предания восточноиранских племен, но все же в сохранившихся отрывках его стихов кораническая мифология занимает значительно большее место. В дошедших до нас стихах Рудаки мы находим упоминание о Йа'кубе, Йусуфе, Нухе, 'Исе, Лукмане, Хатиме из племени тай, Лайли и Маджнуне, имамах Шафи' и Абу Ханифе. Встречаются в них также и широко известные тогда имена Платона и Сократа.

В трактате по поэтике Шамс-и Кайса говорится, что Рудаки первым в поэзии на языке дари использовал форму руба'и (четверостишия). И в самом деле, несколько четверостиший Рудаки приписывается, но решить вопрос о том, действительно ли они принадлежат ему, сейчас невозможно.

---

[24] Джарир — знаменитый арабский поэт VII—VIII вв. Та'и — арабский поэт Абу Таммам Аусат Та'и [ум. 231(845)]. Хассан ибн Сабит — поэт, правда, весьма мало талантливый, но сумевший прославиться тем, что первым отдал свой калам на службу Мухаммаду как раз в тот момент, когда положение последнего начало быстро укрепляться. Сахбан ибн Ва'иль — легендарный оратор, прославившийся еще в доисламские времена.

Надо все же думать, что старые авторитеты упоминают о руба'и Рудаки не случайно, и это чрезвычайно интересно. Вспомним, что руба'и в то время (да и значительно позднее тоже) было преимущественно жанром устного народного творчества, своего рода частушкой. Очевидно, поэт хотя и был вынужден обслуживать феодальную знать, но порвать ей в угоду с народными традициями не хотел и не боялся «мужицкой» песни. И если на фоне вычурных образов придворной арабской поэзии того времени голос Рудаки звучит прежде всего как голос живого человека, то причину этого следует искать в том, что он черпал свое вдохновение из вечно живой стихии народного творчества.

Поражает метрическое многообразие сохранившихся отрывков. С. Нафиси отмечает, что у Рудаки встречаются весьма редкие, в дальнейшем почти никем из поэтов не употреблявшиеся размеры, как, например, *мутакариб* схемы ⏑—⏑—— | ⏑—⏑——

گل بهاری بت تاتاری نبیذ داری چرا نیاری

Ты — весенний цветок, ты — татарский кумир,
Есть у тебя вино, почему же не несешь ты его?

Все позднейшие поэты любили говорить о сказочных богатствах, которыми якобы осыпáли Рудаки его покровители. «Царь поэтов» султана Махмуда знаменитый 'Унсури говорит:

چهل هزار درم رودکی ز مهتر خویش
بیافتست به توسیع از این در و آن در
شگفتش آمد و شادی فزود و کبر گرفت
ز روی فخر بگفت این به شعر خویش اندر...

Сорок тысяч дирхемов от своего хозяина Рудаки
Получил по щедрости его за то и за это.
Удивился он, умножилась его радость, охватила его гордыня,
И, похваляясь, так сказал он в своих стихах...

Ератский поэт XI в. Азраки пишет:

حدیث میر خراسان و قصهٔ توسیع بگفت رودکی از روی فخر در اشعار
بدانکه داد مر او را هزار دیناری به یاد خوب بهم کرده از صغار و کبار

Рассказ об эмире Хорасана и сказку о щедрости
Рассказал в стихах Рудаки, похваляясь.
За то, что дали ему тысячу динаров,
Добрым словом помянул он сразу и малых и великих.

По-видимому, и сам Рудаки считал себя избалованным человеком, имевшим возможность удовлетворять любые свои прихоти. На это указывают такие его слова:

از خز و پالیك آنجای رسیدم که همی موزهٔ چینی میخواهم و اسب تازی

От обилия шелков и обуви до того дошел я,
Что теперь уже хочу китайские сапоги и арабского коня.

Но сохранилось немало и таких строк Рудаки, где поэт подчеркивает свое безразличие к мирским благам и поучает бесстрастному отношению к жизни. Вот некоторые из них:

این جهان پاك خواب کرداست آن شناسد که دلش بیداست

Этот мир совсем похож на сон,
Знает это тот, у кого пробудившееся сердце.

А потому:

ز آمده شادمان نباید بود و ز گذشته نکرد باید یاد

Тому, что пришло, не надо радоваться,
О том, что прошло, не надо вспоминать.

Или:

زندگانی چه کوتاه و چه دراز نه بآخر بمرد باید باز
خواهی اندر عنا و شدت زی خواهی اندر امان به نعمت و ناز
این همه روز مرگ یکسانند نشناسی ز یکدگرشان باز

Жизнь, коротка ли она, длинна ли,
Разве в конце концов не придется все же умереть?
Живешь ли ты в беде и нужде
Или в безопасности, богатстве и холе,
В день смерти это все равно,
Одно от другого не отличишь.

Или такие строки:

رفت آنکه رفت و آمد آن کآمد بود آنچ بود خیره چه غم داری
همواره کرد خواهی گیتی را گیتیست کی پذیرد همواری
مستی مکن که نشنود او مستی زاری مکن که نشنود او زاری
شو تا قیامت آید زاری کن کی رفته را بزاری باز آری

Ушло то, что ушло, пришло то, что пришло,
Было то, что было... Зачем скорбишь понапрасну?
Выправить ты хочешь мир?
Но ведь это же мир! Не приемлет он прямоты!
Не безумствуй, — не услышит он безумства,
Не жалуйся, ибо не слушает он жалоб.
Ступай, жалуйся [хоть] до самого Страшного суда,
Разве жалобами ты вернешь то, что ушло?

И еще:

زمانه پندی آزادوار داد مرا زمانه چو نگری سر بسر همه پندست
بروز نیك کسان گفت تا تو غم نخوری بسا کسا که بروز تو آرزومندست

Дало мне время благородный совет,
А как приглядишься, то все-то у времени
(т. е. судьбы. — *Е. Б.*) назидательно,
Сказало: «Не огорчайся счастливой долей других,
Ведь много таких, что и о твоей доле мечтают».

По всей вероятности, эти мрачные строки были созданы уже под конец жизни, когда поэт лишился почета, уважения и даже, возможно, зрения. О горестях его последних дней ясно говорят такие строки:

بسا که ، ست درین خانه بودم و شادان چنانك جاه من افزون بد از امیر و ملوك
کنون همانم و خانه همان و شهر همان مرا نگوئی کز چه شدست شادی سو ک

О, сколько я бывал в этом доме опьянен и весел,
Так что, казалось мне, саном я выше эмиров и царей!
Теперь я — все тот же, и дом тот же, и город тот же,
Не скажешь ли мне, почему же радость стала скорбью?..

По тоскливому настроению к этим строкам примыкает знаменитая элегия о старости:

Стерлись и высыпались все мои зубы,
Не зубы то были, нет! Сверкающие светочи были!
Белые, серебристые, жемчуга́ и коралл,
Как утренняя звезда, как капля дождя, они были.
Ни одного из них теперь не осталось, все стерлись, повыпали.
Что же это за вредное влияние было? Должно быть, влияние
Кайвана (Сатурна)...[25]
Нет! Не влияние Сатурна это и не долгое время.
Что это было? Прямо скажу — предопределение божие.
Мир всегда таков: вращается он вокруг,
И всегда, с тех пор, как он существует, его обыкновением
было вращаться.
Лекарством становится то, что было болезнью,
И опять-таки болезнью — то, что сначала было лекарством.
Старым он делает с течением времени то, что было новым,
И новым — со временем то, что было изношенным.
Много пересеченных пустынь там, где были ранее веселые сады,
И веселым садом стало то, что было пустыней.
Что ты знаешь, о луноликая, черноволосая,
Каков был слуга твой ранее...
Ты дразнишь его всегда локоном, похожим на чоуган,
Не видала ты его тогда, когда у него у самого были чоуганные локоны.
Прошло то время, когда лицо его было, как шелк,
Прошло то время, когда волосы его были, как смола,
Прошло то время, когда он был весел и радостен,
Веселье его все возрастало, а серебра у него уменьшалось.
Покупал он и сыпал без счету дирхемы,
Где только была в городе гранатогрудая тюрчанка.
Много красивых девушек томилось по нем,
Ночью тайком посещало его.
Светлое вино, и прекрасный облик, и нежное лицо,
Пусть они [другим] дороги были, мне они всегда были дешевы.
Сердце мое было сокровищницей, полной кладов, клада слов.
Зна́ком на книге моей была печать, стихами украшенная.
Всегда весел, не знал я, что такое горе,
Сердце мое было просторным ристалищем для веселья и радости.
Всегда мой взор [был устремлен] к тем легким локонам,
Всегда мое ухо [было повернуто] к тем мужам красноречивым.
Ни семьи, ни жены, ни детей, ни забот.
Без всего этого жил я в покое, легко [мне] было.
Ты, о Мах, видишь теперь Рудаки,

[25] Планета Сатурн в астрологии Ближнего Востока символически обозначает старость.

Не видал ты его тогда, когда он был в числе этих повес.
Тогда не видал ты его, когда скакал он по лугам,
Распевая песни, словно соловей.
Прошло то время, когда стихи его покоряли весь мир,
Прошло то время, когда он был поэтом Хорасана.
Много сердец стихами он сделал [мягкими], как шелк,
Хотя были они [ранее] вроде камня и наковальни.
Кому величие и богатство доставались от тех и этих,
Мне величие и богатство достались от Дома Самана.
Дал эмир Хорасана сорок тысяч динаров;
От вельмож его еще в разное время восемь тысяч
Досталось мне в то время, хорошо тогда было.
Теперь времена настали другие, да и я стал другим;
Неси посох, время посоха и сумы пришло.

Встречающееся здесь имя Мах, которое читают также и Мадж, имя рави, сопровождавшего поэта. Это доказывают такие слова Шамс-и Фахри (XIV в.):

...تا مدحت او خواندی و گفتی ز شرف کو
استاد سخن رودکی و راوی او مج

...Пока не пропел восхваления ему и не сказал с уважением: «Где Мастер слова Рудаки и рави его Мадж?» [26]

Подтверждают это свидетельство и собственные слова Рудаки:

ای مج کنون تو شعر من از بر کن و بخوان
از من دل و سگالش و از تو تن و روان

О Мадж, теперь ты заучи мои стихи и пропой их.
От меня — сердце и мысль, от тебя — тело и душа.

Рудаки был, несомненно, весьма плодовитым автором, но о количестве созданных им стихов пока точных сведений нет. Говоря о его плодовитости, всегда ссылаются на такие строки самаркандского поэта Рашиди (XII в.):

گر سری یابد بعالم کس به نیکوشاعری
رودکیرا بر سر آن شاعران زیبد سری
شعر او را بر شمردم سیزده ره صد هزار
هم فزون آید اگر چنانکه باید بشمری

Если кто-либо может добиться господства в мире хорошим стихотворством,
То Рудаки подобает главенство над всеми этими поэтами.
Я сосчитал его стихи тринадцать раз сто тысяч,
Даже и больше будет, если как следует посчитаешь.

Эти строки обычно понимали в том смысле, что Рашиди насчитал в диване Рудаки 13×100 000 бейтов, т. е. один миллион триста тысяч бейтов. Такого толкования придерживается и С. Нафиси [27]. Он считает, что если человек будет писать по сто бейтов в день, то за сорок лет он смо-

[26] С. Нафиси, *Рудаки...*, т. II, стр. 559.
[27] Там же, стр. 574.

жет создать миллион триста тысяч бейтов. Думается все же, что писать сорок лет подряд каждый день по сто бейтов не смог бы никто, тем более придворный поэт того времени, на обязанности которого лежало подолгу присутствовать во дворце. Вспомним и то, что Рудаки, по собственному его признанию, в молодости вел рассеянный образ жизни и едва ли мог много времени отдавать стихам.

Попытавшись прикинуть примерный объем дивана и отдельных поэм Рудаки, С. Нафиси насчитал девяносто девять тысяч бейтов. Но, во-первых, эта цифра еще очень далека от миллиона, а во-вторых, подсчеты при полном отсутствии как поэм, так и дивана представляют собой сплошное гадание.

Слова Рашиди можно понять и иначе. А. Икбаль в примечаниях к своему изданию трактата «Сады волшебства» («Хада'ик ас-сихр») упоминает эти строки Рашиди и говорит, что понимает их так: «я тринадцать раз пересчитал стихи Рудаки и, если их хорошенько подсчитать, то их [окажется] более ста тысяч бейтов». Такое толкование нам кажется вполне приемлемым. Названная цифра хотя и велика, но отнюдь не невозможна.

К сожалению, от всего этого несметного богатства сохранилось очень и очень мало. Ни одного крупного произведения Рудаки пока не найдено. Хотя уже давно ходят слухи о том, что кто-то видел в Средней Азии толстую рукопись стихов Рудаки, но, вероятно, это опять-таки был уже упоминавшийся диван Катрана.

В XIII в. диван Рудаки еще был известен, ибо 'Ауфи, писавший свое тезкире «Сердцевина сердцевин» («Лубаб ал-албаб») [28] в 1221/22 г., видел его рукопись. Хамдаллах Казвини, закончивший свою «Избранную историю» («Та'рих-и гузида») в 1329/30 г., уже говорит, что рукописи дивана Рудаки ему видеть не приходилось.

По подсчету С. Нафиси, в настоящее время из безусловно подлинных стихов Рудаки мы знаем всего восемьсот четыре бейта, которые распределяются так: из касыд и кыт'а — триста шестьдесят два бейта; из руба'и — шестьдесят четыре; из различных лирических стихов — двести двадцать четыре и из поэм (месневи) — сто пятьдесят четыре бейта.

Достаточно хорошо засвидетельствован факт, что Рудаки обработал в стихах (вероятно, первым в Средней Азии) известный животный эпос «Калила и Димна». Взялся он за эту работу по приказу эмира Насра, причем в основу положил не арабский перевод 'Абдаллаха ибн ал-Мукаффа' [29], а перевод на дари, сделанный Абу 'Али Бал'ами. Существует предание, что окончательной обработке Рудаки подверг эту поэму, уже будучи слепым. Метр ее можно установить, так как в некоторых *фарханг*ах сохранились разрозненные строки поэмы, принадлежащей Рудаки и явно повествующей о Калиле и Димне. Вот наиболее длинный и связный из сохранившихся отрывков:

دمنه را گفتا که تا این بانگ چیست بـا نهـیب و سهم این آوای کـیـسـت
دمـنه گفـت او را جـز ایـن آوا دگـر کار تو نـه هـسـت و سـهـمـی بیشتر

[28] Muhammad Awfi, *The Lubabu'l-albab*, edited in the original Persian, with preface, indices and variants by E. G. Browne, v. 1—2, London, 1903 (далее — 'Ауфи, *Лубаб ал-албаб*).

[29] Следует отметить, что этот сборник сказок о животных на арабский язык был переведен со среднеперсидского текста, а введший его в арабскую литературу 'Абдаллах ибн ал-Мукаффа', как это ни парадоксально, был злейшим врагом арабских завоевателей и перевел эту книгу, желая противопоставить старые традиции бесконечным пережевываниям «священных» текстов.

آب هر چه بیشتر نیرو گند بندروغ سست بوده بفگند
دل گسسته داری از بانگ بلند رنجگی باشدت و آزار و گزند[30]

Он сказал Димне: «Что это за звук?
Столь грозный и страшный чей это голос?»
Димна ответил ему: «Кроме этого голоса,
Есть ли у тебя дело и бóльший страх?
Вода, чем сильнее станет,
Тем легче прорвет ослабевшую плотину.
Расстроилось у тебя сердце от громкого звука,
Это может принести тебе огорчение, вред и ущерб».

Нет никакого сомнения, что эти строки соответствуют тому месту арабского перевода «Калилы и Димны» в обработке ʿАбдаллаха ибн ал-Мукаффаʿ, где говорится о том, как лев, услышав рев быка, испугался, так как ранее не слыхал такого звука.

Он сказал Димне: «„Я не знаю, что это за голос, который я слышу. Во всяком случае, думаю я, тело обладателя его соответствует его голосу, а сила соразмерна его величине. Если это все так, то здесь нам не место".

Димна сказал: „Не тревожит ли царя еще что-нибудь, кроме этого голоса?"

Лев сказал: „Кроме него, меня ничто не тревожит".

Димна сказал: „Недостойно, чтобы заставлял царя покинуть его место этот голос. Сказано: разъедает плохую плотину вода, а ум — тщеславие; вредит доблести — сплетня, а слабому сердцу — громкий голос и крик"» [31].

Можно легко убедиться в том, что Рудаки, имевший, по всей вероятности, перед собой перевод на дари именно этой версии, довольно точно передал основные детали повествования. А так как этот отрывок не возбуждает сомнений, то не трудно установить, что и другие разрозненные бейты представляют собой остатки именно этой поэмы. При просмотре привлеченных к обследованию фарханго в удалось собрать в общей сложности восемьдесят восемь бейтов из «Калилы и Димны» Рудаки.

Если верить «Фарханг-и Джахангири», то таким же метром, как «Калила и Димна», была написана и поэма Рудаки «Кружение солнца» («Дауран-и афтаб»). Судя по сохранившимся отрывкам, Рудаки принадлежали еще шесть эпических поэм, в которых были использованы метры: *сари*ʿ, *хазадж* (метр поэмы «Лайли и Маджнун»), *музари* , *хафиф*, *мутакариб* и *хазадж* (метр поэмы «Хосров и Ширин»). Хаджи Халифа утверждает, что одна из этих поэм носила название «Редкостные ростки» («Араʾис ан-нафаʾис»).

По мнению известного немецкого востоковеда П. Хорна, высказанному им в предисловии к его изданию старейшего фарханга «Лугат-и фурс» Асади Туси, некоторые сохраненные в этом фарханге строки Рудаки позволяют думать, что им была написана также и поэма на тему «Синдбад и коварство женщин», получившую широчайшее распространение в ряде литератур Востока. В настоящее время, после выхода в свет критического издания текста книги «Синдбад-нама» [32], написанной в XII в.

---

[30] کتاب لغت فرس تألیف ابو منصور علی بن احمد اسدی طوسی، بتصحیح و اهتمام عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۹ شمسی، ص ۲۳۹.

[31] *«Калила и Димна»*, перевод И. Ю. Крачковского и И. П. Кузьмина, М.—Л., 1934, стр. 112.

[32] سندبادنامه نگارش محمد بن علی بن محمد الظهیری السمرقندی... باهتمام... احمد آتش، استانبول... ۱۹٤۸.

Мухаммадом Захири Самарканди и, по-видимому, представляющей собой переработку «Синдбад-нама» некоего ходжи ʿамида Фанарузи, который перевел этот текст на язык дари с пехлеви в 950/51 г. по приказу Саманида Нуха ибн Мансура, всякие сомнения в этом вопросе могут быть окончательно отброшены. Все сохранившиеся отрывки из «Синдбад-нама» Рудаки при сличении их с книгой Захири могут быть точно локализованы, соответствие их тем или иным главам «Синдбад-нама» вполне очевидно [33].

Совпадения между стихами Рудаки и книгой Захири заставляют думать, что Захири в содержание взятой им за основу книги никаких изменений не внес, а лишь заменил простой и местами устаревший язык Фанарузи на более вычурный, соответствовавший вкусам его времени. Это дает возможность предположить, что подобно тому, как Рудаки обработал в стихах старый перевод «Калилы и Димны», так же поступил он и с переводом «Синдбад-нама», причем в основу своей поэмы он положил тот же текст, который был переведен Фанарузи. Сохранившиеся отрывки этой поэмы показывают, что она также отличалась простотой языка и живостью изложения.

گفت هنگامی یکی شهزاده بود گوهری و پر هنر آزاده بود
شد به گرمابه درون یك روز غوشت بود فربه و کلان و خوبگوشت

Сказал: «Когда-то был один шахзаде,
Родовитый, искусный, благородный.
Вошел он как-то раз в баню голым,
А был он жирный и большой, и мясистый».

Этот отрывок явно относится к четырнадцатому рассказу книги, где речь идет о шахзаде из Каннауджа. Описывая своего героя, Захири говорит: شخص او عظیم لحیم بود («тело его было здорово мясистое»), что полностью совпадает с خوبگوشت у Рудаки.

Еще пример:

آن گرنج و آن شکر بر داشت پاك و اندر آن دستار آن زن بست خاك
آن زن از دکان فرود آمد چو باد پس فلرزنگش به دست اندر نهاد
مرد بگشاد آن فلرزش خاك دید کرد زنرا بانگ و گفتش ای پلید

Вынул весь тот рис и сахар начисто
И в платок той женщины завязал земли.
Вышла та женщина из лавки, как ветер,
И дала ему (мужу. — *Е. Б.*) в руки узелок с угощением.
Муж развязал тот узелок, увидел землю,
Закричал на жену, сказал: «Ах, негодница!»

Этот живой отрывок, вне всякого сомнения, составлял часть девятой притчи о доверчивой женщине, ловко обманутой бакалейщиком, но сумевшей провести своего мужа.

Идентификация этих отрывков лишний раз заставляет пожалеть о том, что это замечательное произведение Рудаки для нас навсегда потеряно.

Но, по-видимому, из всех поэм Рудаки широкой известностью пользовалась только «Калила и Димна». Старые авторитеты вообще редко говорят о Рудаки как об авторе эпических поэм. Для них он прежде всего —

[33] См.: Е. Э. Бертельс, *Образец таджикской художественной прозы XII века* («Краткие сообщения Института востоковедения АН СССР», вып. IX, М., 1953, стр. 37 и сл.).

несравненный мастер касыды. Из касыд, вероятно, и состояла большая часть его произведений.

Младший современник Рудаки Дакики говорит:

استاد شهید زنده بایستی و آن شاعر تیره چشم روشنبین
تا شاه مرا مدیح گفتندی بالفاظ خوش و معانی رنگین

Нужно было бы, чтобы ожили мастер Шахид
И тот поэт, незрячий, но проницательный,
Чтобы сложить славословия моему шаху
В сладостных словах и пестрых образах.

И у него же:

کرا رودکی گفته باشد مدیح امام فنون سخن‌ور بود
دقیقی مدیح آورد نزد او چو خرما بسوی هجیور بود

Кому Рудаки сложит славословие,
— А ведь он — имам искусства слова, —
Если Дакики тому же [лицу] понесет славословие,
То это будет — [везти] финики в Хадживар [34].

Для поэтов газневидского круга, писавших в начале XI в., Рудаки тоже, видимо, был признанным мастером касыды. Фаррухи, обращаясь к султану, говорит:

شاعرانت چو رودکی و شهید مطربانت چو سرکش و سرکب

Поэты твои подобны Рудаки и Шахиду,
Певцы твои — как Саркаш и Саркаб [35].

Так же высоко оценивает поэзию Рудаки и Минучихри. Воспевая вельможу Фазла ибн Мухаммада Хусайни, он восклицает:

شاعر و مهتر دلست و زیرك و والا رودکی دیگرست و نصر بن احمد

Он и поэт и вельможа сердцем, он и смышлен и благороден,
Он — другой Рудаки и [второй] Наср ибн Ахмад.

Газа'ири Рази ссылается на стихи Рудаки, в которых тот благодарит своих покровителей за подарок:

به شعر شکر نگه کن که رودکی گفتست
همه کسیرا درویشی است و رنج عیال
غم و عناست مرا گفت زین ضیاع و عقار
فغان همیکنم از رنج گنج و ضیعت و مال

Взгляни на благодарственные стихи, которые сложил Рудаки:
«У всех нищета и забота о семье,

---

[34] Хадживар — иное название Бахрейна, откуда в те времена вывозили лучшие финики; выражение «везти финики в Хадживар» равносильно русской поговорке «в Тулу со своим самоваром не ездят».

[35] В рукописях обычно первое имя передается как سرکش, но это, конечно, попытка осмыслить армянское имя Саркис. Эти имена засвидетельствованы традицией как имена придворных певцов Сасанида Хосрова II Парвиза.

А у меня, сказал, скорбь да печаль от этих земель и поместий,
Стенаю я от заботы об [излишних] сокровищах, поместьях
и богатствах».

Таких отзывов можно было бы привести еще много. Среди поклонников Рудаки были сельджукский «царь поэтов» эмир Му'иззи, хорезмский поэт Адиб Сабир и даже такой мастер усложненного, изощренного стиля, как азербайджанец Хакани. Высоко ценил Рудаки и стоявший в стороне от придворной жизни и порицавший ее Насир-и Хосров.

По счастью, одна из касыд Рудаки сохранилась почти целиком, и мы имеем возможность хоть об одном образце творчества Рудаки составить собственное мнение. Касыда эта сохранилась в обнаруженной сравнительно недавно анонимной «Истории Систана», написанной, по-видимому, во второй четверти XI в. Эта хроника сохранила нам такой рассказ:

«Как-то раз [эмир Хорасана][36] пил вино. Сказал он: „Все-то блага у меня есть, но надо бы нам видеть эмира Бу Джа'фара[37]. Раз его сейчас здесь нет, то хоть помянем его". А присутствовали все вельможи Хорасана. Поднял он в честь его [кубок] и выпил, и вся знать хорасанская выпила. Когда дошло до него *сейкй*[38], он запечатал кубок и с ним вместе послал в Систан к эмиру десять красных яхонтов, и десять драгоценных халатов, и десять тюркских рабов и рабынь, украшенных и разодетых, да еще коней и [драгоценные] пояса. А Рудаки эти стихи об этом сложил. Тоже послали. И в тот же день из уст эмира Хорасана раздалось: „Нетребователен и скромен эмир Бу Джа'фар, а кабы не так, то при том сердце, что у него, при умении вести дела, мудрости и рассудительности завоевал бы он весь мир". А стихи эти вот:

«Мать вина нужно принести в жертву,
Дитя ее схватить и ввергнуть в темницу.
Но не сможешь ты отнять дитя ее,
Если ты сначала не растопчешь его и не отнимешь у него душу.
Только ведь не дозволено удалять
Малое дитя от материнского молока и груди,
Пока не попьет оно молока полных семь месяцев,
От начала урдибихишта до конца абана[39].
Тогда можно и по религии и по закону
Дитя [ввергнуть] в узкую темницу, а мать [принести] в жертву.
Когда ввергнешь ее дитя в темницу,
Семь дней будет оно смутным и смятенным.
А когда придет в себя и положение свое увидит,
Вскипит и застонет от всего спаленного сердца.
То сверху вниз устремится от тоски, а то опять
Снизу вверх, кипя от печали.
Когда будешь плавить на огне золото,
Вскипит оно, но не так вскипит, [как то дитя] от скорби.
А потом наподобие разъяренного верблюда
Вспенится оно от гнева и разъярится.
Сторож вытрет пену эту начисто,
Так что пройдет его мутность и станет оно светлым.

---

[36] Речь идет о Насре II.

[37] Эмир Бу Джа'фар — упоминавшийся выше правитель Систана, оказавший Насру большую помощь в борьбе с мятежным полководцем Маканом.

[38] По указанию издателя «Истории Систана» М. Бахара, с е й к й — вино, крепость которого повышена путем трехкратной перегонки.

[39] Месяц урдибихишт начинается 21 апреля, месяц абан кончается 20 ноября. Таким образом, срок рассчитан совершенно правильно.

Наконец, когда успокоится оно и перестанет шипеть,
Крепко прикроет его сторож.
Когда осядет оно совсем и просветлеет,
Примет оно цвет красного яхонта и коралла.
Часть его красная, как йеменский яхонт,
Часть рубиновая, как бадахшанский камень.
А когда понюхаешь его, подумаешь, что красная роза
Аромат свой ему дала и мускус, и амбра, и [дерево] *бан* [40].
Так в хуме пробудет оно
Вплоть до весны и половины нейсана [41].
А тогда, если в полночь откроешь его,
Увидишь родник сверкающего солнца.
А если в хрустале его увидишь, скажешь:
Это красный самоцвет в руке Мусы из Дома ʿИмрана.
Неповоротливый станет бойким и вялый — доблестным,
Если вкусить от него, желтое лицо станет цветником.
А кто в веселье выпьет кубок его,
Не узнает уже впредь скорби и печали.
Десятилетнее горе прогонит оно в Магриб,
Новую радость привлечет из Рея и Омана.
С таким вином, простоявшим несколько лет,
Взяв в руки наполненный кубок [42],
Пир надо устроить царственный,
Украшенный розами, жасмином и яркими цветами.
Райские блага рассыпаны повсюду,
Сделано дело, какого никому не сделать.
Золотые кубки и новомодные ковры,
Знаменитые рейханы и тахты в изобилии,
Барбат ʿИсы и арфы Фуада [43],
Ченг Мадакнира и флейты Чабукджана.
В одном ряду эмиры сидят и Бал'ами,
В другом — азаты и старый дикхан Салих.
Царь на троне, на почетном месте,
Царь царей мира и эмир Хорасана.
Тысячи тюрков стоят перед рядами,
Каждый блистает, как луна в конце второй недели.
У каждого на голове венок из мирта,
Уста их — красное вино, локоны и чолка — рейханы.
Подносящий вино — кумир, редкий среди красавцев,
Сын тюркской хатун и отпрыск хакана [44].
И когда несколько кругов в веселье обойдет вино,
Царь мира радостно, весело смеясь,
Из рук черноглазого периликого тюрка,
[Обладающего] станом, подобным кипарису, и локонами-чоуганами,
Того ароматного вина [45] кубок возьмет
И помянет государя Седжестана.
Сам выпьет за [его] здоровье и друзья его также,
Скажет каждый, весело берясь за вино:

---

[40] Бан — дерево, смола которого обладает ароматическим свойством.
[41] Нейсан — апрель по старому сирийскому календарю.
[42] Строка безнадежно испорчена, перевод приблизительный.
[43] Строка испорчена. По-видимому, в ней стояло название какого-то музыкального инструмента.
[44] По сообщаемым хрониками сведениям, при дворе эмира Насра в качестве заложников содержались сыновья ханов кочевых тюркских племен.
[45] Перевод предположительный, ибо строка повреждена.

„На радость Бу Джа'фара Ахмада ибн Мухаммада,
Того месяца азатов, гордости Ирана,
Того царя справедливости и солнца времени.
Живы им правосудие и свет в мире"».

Далее следуют еще пятьдесят семь бейтов собственно славословия; в нем хотя и есть интересные строки, но оно много хуже этого вступления.

Ярко и оригинально задумано Рудаки мифологизированное описание приготовления вина, содержащее в то же время множество вполне реалистических деталей. Изумительно по своей простоте и вместе с тем убедительной наглядности описание пиршественной залы. В противоположность сплошной абстракции позднейших касыд здесь все реально, все конкретно; картина пира так и встает перед глазами читателя. Можно сказать с полной уверенностью, что второй такой касыды, как «Мать вина», не найти во всей поэзии Ближнего и Среднего Востока.

Рудаки отнюдь не избегает обычных в касыдах всех одописцев гипербол. Но он умеет применять их, сохраняя в стихах простоту и легкость:

Если ты все силы свои соберешь и стихи сложишь,
Если напильником навостришь свой разум,
Если у тебя в свите сто архангелов,
Да еще и пери, и сколько-то джиннов и шайтанов,
Не сможешь ты сложить стихов, достойных его; встань, давай
То, что ты сложил, как сложить нельзя.
А вот славословие по моим силам:
Все слова хороши, да и смысл легко понятен.

По-видимому, для всех касыд Рудаки была характерна яркость, жизнерадостность, чувство наслаждения благами жизни. Обаяние стихов Рудаки в том, что он, описывая простейшие повседневные события, умел придавать им праздничную яркость:

پیشم آمد بامدادان آن نگارین از کدوخ
با دو رخ از باده لعل و با دو چشم از سحر شوخ

Пришла ко мне поутру из бани та красавица,
Обе щеки от вина — лалы, оба глаза — полны шутливых чар.

Но Рудаки не всегда отдавался таким настроениям. Оставаясь наедине с собой, поэт задумывался о смысле жизни. Надо полагать, что мотив неизбежности смерти, занявший потом такое видное место в стихах 'Омара Хайама, не раз появлялся и в поэзии Рудаки. Вот примеры:

زیر خاك اندرونت باید خفت گر چه اکنونت خواب بر دیباست

Придется тебе спать под землей,
Хоть сейчас и спишь ты на шелку.

جمله صید این جهانیم ای پسر ما چو صعوه مرگ بر سان زاغان
هر گلی پژمرده گردد زو نه دیر مرگ بفشرد همه در زیر غان

Все мы — добыча этого мира, сынок,
Мы — как трясогузка, смерть — как вороны.
Всякий цветок она засушит, недолго [ему цвести],
Смерть все раздавит в своей маслобойке.

Можно, впрочем, допустить и такую мысль, что некоторые из этих мрачных гном читались на пирах, подобно тому как у древних египтян в разгаре пира через зал проносили скелет, чтобы напоминанием о смерти заставить пирующих острее наслаждаться жизнью.

Следующий бейт Рудаки, действительно, как будто допускает такое предположение:

باد و ابرست این جهان افسوس باده پیش آر هر چه بادا باد

Ветер и облако — этот мир, увы!
Неси вино, — будь что будет!

Таким образом, несмотря на всю скудость сохранившегося материала, мы можем заключить, что Рудаки, вне всякого сомнения, был исключительно крупным мастером слова, надолго определившим развитие всей поэзии Средней Азии и Ирана. Даже те из его современников, которые не желали уступать дороги «новомодной» (может быть, они говорили и «мужицкой») поэзии и предпочитали держаться аристократического арабского языка, пытались облечь мысли Рудаки в арабскую оболочку. В известном тезкире «Несравненная жемчужина века» («Йатимат ад-дахр») сохранились стихи некоего Абу-л-Хасана Ахмада ибн ал-Му'аммиля, который попытался перевести один из бейтов Рудаки на арабский язык:

تصور الدنيا بعين الحجا لا بالتى انت بها تنظر
الدهر بحر فاتخذ زورقا من عمل الخير به تعبر

Взирай на мир глазом, извлекающим поучение,
А не тем, которым ты на него смотришь.
Мир — река, обзаведись же челном
Из добрых дел, чтобы на нем переправиться [через нее].

Выше мы уже отметили народность творчества Рудаки. Она у него сказывается во всем: и в богатстве лексики, и в том, что он не перегружал свои стихи арабизмами, и в широком применении им присловий и поговорок, и в стремлении приблизиться к ритмике народной песни. Гениальное искусство Рудаки выросло на родной почве. Вместе с тем поэт не чуждался и арабской культуры; он, в совершенстве, вероятно, владея арабским языком, даже составил стихотворный арабско-персидский словарь. Но, не чуждаясь арабской культуры, Рудаки был далек от преклонения перед нею, свойственного некоторым представителям знати Средней Азии и Ирана. Именно поэтому стихи его так жизненны, самобытны и привлекательны.

Шахид Балхи. Говоря с глубоким уважением о Рудаки, современники рядом с ним не менее почтительно упоминали поэта по имени Шахид. Абу-л-Хасан Шахид ибн Хусайн был родом из Балха. Биография его неизвестна; можно только предположить, что он умер раньше Рудаки. От произведений Шахида сохранилось еще меньше, чем от творений его великого современника, но из дошедших до нас в отдельных фарахгах разрозненных бейтов можно заключить, что и он писал преимущественно пышные оды со вступлениями, посвященными то описаниям природы, то любовным переживаниям. Вот характерный отрывок, сочетающий в себе обе эти темы:

ابر همی گرید چون عاشقان باغ همی خندد معشوق‌وار
رعد همی نالد مانند من چونک بنالم بسحرگاه زار

Туча плачет, как влюбленные,
Сад смеется, как возлюбленная.
Гром рыдает, как я,
Когда я горестно рыдаю на рассвете.

Это несомненно — часть весеннего насиба с искусно вплетенным в него любовным мотивом.

Наряду с такими стихами от произведений Шахида сохранилось немало бейтов злых и ядовитых сатир, по-видимому, направленных преимущественно против того или иного поэта. Это показывает, что Шахид, по всей вероятности, яростно сражался со своими конкурентами, стремясь обеспечить себе привилегированное положение. Не брезгал он, должно быть, и прямым обращением к сильным мира сего с напоминанием о себе. Так, поэт обращается к везиру Джайхани со словами:

گر فراموش کرد خواجه مرا خویشتنرا به رقعه دادم یاد
کودکی شیرخواره تا نگریست مادر او را به مهر شیر نداد

Если ходжа меня забыл,
То я напомнил о себе запиской:
Ведь грудное дитя пока не заплачет,
Мать не даст ему с любовью молока.

Однако приходится думать, что хотя Шахид и напоминал о себе, но «матери»-феодалы не очень-то охотно угощали его «молоком», предпочитая ему других поэтов, которых он сам, видимо, считал стоявшими неизмеримо ниже себя. Об этом свидетельствуют такие строки:

دانش و خواسته است نرگس و گل که به یك جای نشکفند بهم
هر کرا دانشست خواسته نیست وان کرا خواسته است دانش کم

Знание и богатство — нарцисс и роза,
Которые в одном месте одновременно не цветут.
У кого знание есть, у того богатства нет,
А у кого богатство есть, у того знаний маловато.

Шахид считает, что ученым людям в его время приходится трудно, что их не уважают:

دانشا چون دریغم آئی از آنك بی بهائی و لیك از تو بهاست
بیتو از خواسته مبادم گنج همچنین زاروار با تو رواست
با ادبرا ادب سپاه بسست بی ادب با هزار کس تنهاست

О знание, как мне жаль тебя, ведь
Лишено ты цены, хотя [всякая] ценность от тебя.
Без тебя да не будет у меня сокровищницы, [полной] богатств,
Уж лучше так, в нужде, да с тобою.
Для образованного человека образование его — его дружина.
А необразованный и со [свитой из] тысячи человек — один.

Это — явный выпад против не оценившей его по заслугам аристократии. И в конце концов Шахид приходит к еще более мрачным обобщениям:

اگر غمرا چو آتش دود بودی جهان تاریك بودی جاویدانه

درین گیتی سراسر گر بگردی خردمندی نیابی شادمانه

Если б у горя был дым, как у пламени,
Вечным мраком был бы объят мир.
В этом мире, обойди его от края до края, ты
Разумного радостным не найдешь.

С легкой руки Дж. Дармстетера европейская наука стала называть Шахида первым пессимистом в персидской литературе[46]. Нам кажется однако, что мрачные строки Шахида вызваны не пессимистическим складом его характера, а скорее той напряженной борьбой за народную поэзию, за оживление старых традиций родной культуры, против преклонения перед арабской литературой, которую ему приходилось вести всю жизнь.

Последующие поколения правильно оценили творчество Шахида. Это доказывают восторженные отзывы о его стихах даже поэтов XI в. Но хозяевам, феодальной знати, очевидно, его стихи пришлись не по вкусу. Отсюда и жалобы поэта на нищету и на тупость коронованных меценатов.

Как указал С. Нафиси, Шахид Балхи не только писал прекрасные стихи по-арабски и на языке дари, но и был, по-видимому, выдающимся ученым своего времени. В известном «Фихристе» ан-Надима, в главе, посвященной Мухаммаду ибн Закарийа ар-Рази, говорится: «Был во времена ар-Рази муж, известный [по имени] Шахид ибн ал-Хусайн, носивший кунью Абу-л-Хасан. Он в науке следовал взглядам [ар-Рази], но есть у него написанные им книги, в которых он спорит с ар-Рази. Оба они возражали друг другу». Перечисляя произведения ар-Рази, ан-Надим упоминает о «Книге возражений против Шахида ал-Балхи по поводу его возражений по вопросу [о сущности] наслаждения». Если такой большой ученый, как ар-Рази, считал нужным возражать против теорий Шахида, то, очевидно, философским работам последнего в то время придавали большое значение[47].

Интересно, что, будучи выдающимся ученым и прекрасным поэтом, Шахид в то же время был еще, по-видимому, и знаменитым каллиграфом. На это указывает такой бейт в одной из касыд газневидского поэта Фаррухи[48]. Говоря о дабире Абу Сахле, Фаррухи утверждает:

خط نویسد که بنشناسند از خط شهید شعر گوید که بنشناسی از شعر جریر

Почерк у него таков, что не отличить от почерка Шахида,
Стихи слагает так, что не отличить от стихов Джарира.

Абу Зарра'а. О тяжком положении придворного поэта говорят также сохранившиеся отрывки стихов другого представителя поэзии этого времени — Абу Зарра'а Му'аммира Гургани. О жизни его мы не знаем ровно ничего; неизвестны даже даты его рождения и смерти. Известно только, что его деятельность протекала при саманидском дворе в Бухаре, вероятно, уже после смерти Рудаки. В фархангах сохранились отдельные бейты его касыд и сатир на конкурентов. Абу Зарра'а, видимо, тоже с трудом пробивал себе дорогу.

---

[46] J. Darmesteter, *Les origines de la poésie persane*, Paris, 1887, p. 29. — Есть русский перевод: Дж. Дармстетер, *Происхождение персидской поэзии*, М., 1924, стр. 34.

[47] См. монографию о Рудаки, где собрана большая литература о Шахиде Балхи и приведены почти все сохранившиеся отрывки его стихов: С. Нафиси, *Рудаки...*, т. III, стр. 1220 и сл.

[48] Там же, стр. 1222.

آنجا که درم باید دینار بر اندازم
و آنجا که سخن باید چون موم کنم آهن
چون باد همیگردد با باد همیگردم
گه با قدح و بربط گه با زره و جوشن

Там, где нужно дирхем, я бросаю динар,
И там, где нужно слово, я железо делаю воском.
Когда поворачивает ветер, и я поворачиваюсь с ветром,
То я с кубком и барбатом, а то с латами и кольчугой.

Но вся эта изворотливость и умение приспособиться, очевидно, не помогли поэту. Не понимая причины своих неудач, он начинает винить в них «судьбу».

هر آن کسی که نباشد ز اخترش اقبال
بود همه هنر او به خلق نا مقبول
شجاعتش همه دیوانگی فصاحت حشو
سخا گزاف و کریمی فساد و فضل فضول

Если у кого-нибудь звезда несчастливая,
То все таланты его другим не нравятся.
Смелость его кажется безумием, красноречие — пустословием,
Щедрость — расточительством, благородство — развратом,
образованность — чепухой.

Из другого сохранившегося отрывка мы узнаем, что разочарование заставило поэта обратиться к богословию, в то время в придворных кругах не пользовавшемуся популярностью:

جهان شناخته گشتم به روزگار دراز نیاز و ناز بدیدم درین نشیب و فراز
بدیدم از پس دین نیست بهتر از هستی چنانکه نیست پس از کافری بتر ز نیاز

Изучил я мир за долгое время,
Повидал я и бедность, и богатство на этих подъемах и спусках.
Увидел я: после веры нет ничего лучше существования,
Так же как после неверия нет ничего хуже нищеты.

Абу Шукур Балхи. Значительный интерес, по-видимому, представляло творчество Абу Шукура Балхи, о котором мы, к сожалению, знаем также крайне мало. С. Нафиси в монографии о Рудаки[49] сообщает, что ему удалось установить следующее: Абу Шукур родился в 303(915/16) г., состоял при Саманиде Нухе ибн Насре (943—954), получил широкую известность благодаря законченной им в 336(947/48) г. поэме «Афарин-нама» («Книга сотворения», или «Книга благословения»), до нас не дошедшей.

С. Нафиси удалось собрать по разным тезкире и фархангам более пятисот большей частью разрозненных бейтов Абу Шукура и выяснить, что, кроме «Афарин-нама», написанной метром мутакариб, у него были еще две другие поэмы: одна, написанная хазаджем (метром «Хосров и Ширин» Низами), другая — хафифом. Каково было содержание этих трех поэм, решить на основании сохранившихся небольших фрагментов невозможно. Можно только предположить, что «Афарин-нама», написанная мутакарибом, содержала бытовые рассказики, пересыпанные нравo-

[49] Там же, стр. 1233 и сл.

учениями; один из сохранившихся отрывков ее даже вызвал «ответ» великого Фирдоуси. Вот эти строки из «Афарин-нама»:

بدشمن برت مهربانی مباد که دشمن درختی است تلخ از نهاد
درختی که تلخش بود گوهرا اگر چرب و شیرین دهی مرو را
همان میوهٔ تلخت آرد پدید ازو چرب و شیرین نخواهی مزید

Ко врагу да не будет у тебя снисхождения,
Ибо враг — дерево, горькое по природе.
Когда у дерева горькая сущность,
То даже, если ты будешь поливать его жирным и сладким,
Оно тот же горький плод тебе и принесет,
Ни жирного, ни сладкого от него не попробуешь.

По-видимому, следующие строки, дающие высокую оценку знанию, — из той же поэмы:

بیاموز تا بد مباشدت روز چو پروانه مر خویشتن را مسوز

Учись, дабы не обернулась несчастливо судьба твоя,
Наподобие мотылька [на огне] себя не сжигай.

Абу Шукур не жалуется на судьбу. Он гордо заявляет, что может прокормиться своим каламом:

چو دینار باید مرا یا درم فراز آورم من ز نوك قلم

Когда мне нужны динары или дирхемы,
Добываю я их кончиком калама.

Однако он все же признает, что знание не может дать ответа на все вопросы:

تا بدانجا رسید دانش من که بدانم همی که نادانم

Знание мое достигло того [предела],
Что знаю я то, что я — невежда.

Большой успех имели такие строки одного из его любовных насибов:

از دوربدیدار تو اندر نگریستم مجروح شد آن چهرهٔ پر حسن و ملاحت
وز غمزهٔ تو خسته شد آزرده دل من وین حکم قضائیست جراحت به جراحت

Издали взглянул я на лицо твое, —
Было ранено [моим взглядом] то личико, полное красоты и изящества.
Но твоим взором было ранено мое истерзанное сердце,
Ведь таков приговор судьбы: рана за рану.

Нельзя не признать, что эти строки невыгодно отличаются своей надуманностью от классической простоты стихов Рудаки. Но именно эта-то изысканность, которая в дальнейшем и погубила классическую персидско-таджикскую поэзию, видимо, уже тогда начала нравиться. Для того времени характерно, что всякую пришедшуюся по вкусу строку сейчас же пытались перевести на арабский язык, тем самым как бы предоставляя ей доступ в высшие сферы. Известный арабский поэт иранского происхождения Абу-л-Фатх Бусти так решил трудную задачу перевода цитированных выше стихов Абу Шукура:

رميتك عن حكم القضاء بنظرة و ما لى عن حكم القصاص مناص
فلما جرحت الخد منكم بمقلتى جرحت الفؤاد و الجروح قصاص

Бросил я тебе по велению предопределения взор,
И нет мне избавления от закона воздаяния.
И когда я ранил щеку твою взором моим,
Ранила ты сердце мое, ведь за рану воздаяние — [рана][50].

Находим мы у Абу Шукура и народную форму — четверостишие:

ای گشته من از غم فراوان تو پست
شد قامت من ز درد هجران تو شست
ای شسته من از فریب دستان تو دست
خود هیچ کسی بسیرت و سان تو هست

О! От постоянной тоски по тебе унижен я,
Стан мой от горя разлуки с тобой согнулся дугой.
О! Омыл я руки от обмана и лукавства твоего,
Есть ли еще кто-либо подобный тебе по образу жизни?

Это руба'и архаично по форме. В нем рифмуются все четыре строки, а не первая, вторая и четвертая, как это было характерно для руба'и более позднего времени. По тону своему оно необычайно близко к народным четверостишиям и звучит почти так же, как те руба'и, которые можно услышать и сейчас.

Хусравани. Широкой известностью пользовалась и лирика Абу Тахира Таййиба ибн Мухаммада Хусравани. От произведений этого поэта сохранилось немного, но и это немногое показывает, что Хусравани был

---

[50] В то время в литературе, видимо, было принято пользоваться двумя языками. Известны многочисленные случаи как перевода с языка дари на арабский, так и с арабского на дари. Строки Абу 'Абдаллаха Мухаммада ибн Салиха Валвалиджи

سیمدندانك و بسدانك و خندانك و شوخ * كه جهان آنك بر ما لب او زندان كرد
لب او بینی و گوئی كه كسی زیر عقیق * یا میان دو گل اندر شكری پنهان كرد

Среброзубенький, многознаенька, смешливенький, шалун,
Ведь мир сделали его губы для нас темницей.
Ты увидишь его губы и скажешь: «Кто-то под яхонт
Или между двумя розами спрятал сахар»

старались перевести многие поэты, но, понятно, терпели неудачу, ибо первое полустишие, состоящее из трех сложных прилагательных с уменьшительными суффиксами, передать на другом языке почти невозможно. Наиболее удачным считался перевод Абу-л-Касима Исфара'ини:

فضی صغر لبیب ضاحك عریم * من عشق مبسمه اصبحت مسجونا
بسكر قد رائت الیوم مبسمه * تحت العقیق بذاك الورد مكنونا

Среброзубый, рассудительный, смеющийся, жестокий,
От любви к улыбке его попал я в темницу.
Увидел я сегодня, что улыбка его — сахар,
Сокрытый под яхонтом этими розами.

Правда, всего блеска стихотворной техники оригинала переводчик, конечно, сохранить не смог, но все же он дал текст, почти дословно передающий содержание. Надо вообще отметить, что искусство художественного перевода в то время стояло на очень высоком уровне и что, несмотря на всю трудность перевода с языка, резко отличающегося по строю от языка, на который переводили, поэты старой Бухары благодаря совершеннейшему владению обоими языками и громадному техническому мастерству достигли в этом отношении больших успехов.

большим мастером анакреонтической лирики. Вот отрывок из его любовного насиба:

رخت دید نتوانم از آب چشم سخن گفت نتوانم از بس گرنگ
رخ تست خورشید و خورشید خاك لب تست یاقوت و یاقوت سنگ
نه چون خسروانی نه چون تو بتا بت و برهمن دید مشکوی و گنگ

От слез не могу взглянуть тебе в лицо,
Не могу выговорить ни слова от растерянности.
Лицо твое — солнце, а солнце — прах,
Губы твои — яхонт, а яхонт — простой камень.
Ни такого, как Хусравани, ни такого, как ты, о кумир,
Не видал ни один храм кумира и брахмана.

Цитату из следующего насиба Хусравани великий Фирдоуси счел возможным включить в «Шах-нама»:

فغان زان درنگت بهنگام صلح فغان زان شتابت بهنگام جنگ
درنگم به راحت همه زان شتاب شتابم بمردن همه زان درنگ
نه بودست عشق تو بیهجر هیچ بیکدگر اندر زدستند چنگ
نهنگست هجران و دریاست عشق به دریا بود جاویدانه نهنگ

Горе от медлительности твоей во время примирения!
Горе от поспешности твоей во время раздора!
Замедляю я движение к покою от этой поспешности,
Устремляюсь я к умиранию от этой медлительности.
Любовь к тебе никогда не бывает без разлуки,
Крепко взялись они [обе] за руки.
Акула — разлука, и море — любовь.
А ведь в море всегда живет акула.

Хусравани, так же как и Рудаки, видимо, создал в своем диване образ поэта — беспечного веселого гуляки, ищущего галантных похождений и обольщающего красавиц притворными жалобами. Таким рисуется этот образ в следующих широко известных строках, якобы сложенных поэтом в последние минуты жизни:

چهار گونه کس از من به عجز بنشستند
کزین چهار بمن ذرهای شفا نرسید
طبیب و زاهد و اخترشناس و افسونگر
به داروی و به دعای و به طالع و تعویذ

Отчаялись во мне четыре рода людей,
От всех четырех не было мне ни малейшей пользы:
Табиб, захид, звездочет и заклинатель
С лекарствами, молитвами, гороскопом и амулетом.

Однако «вольномыслие» Хусравани направлено скорее против ходячих суеверий того времени, чем против традиционного правоверия. Его взгляды совпадают с принятыми тогда представлениями о добродетели:

تا پاك کردم از دل زنگار خرس و طمع
زی هر دری که روی نهم در فراز نیست

جاهست و قدر و منفعه آنرا که طمع نی
عزست و صدر و مرتبه آنرا که آز نیست

С тех пор, как я счистил с сердца ржавчину алчности и жадности,
К каким бы вратам я ни обратился, они [для меня] не закрыты.
Сан и положение, и выгода [достаются] тому, у кого нет жадности,
Уважение и почетное место, и звание — тому, у кого нет алчности.

Можно думать, что в этих строках скрыто осуждение придворных поэтов, обвинение их в алчности, которая руководит всей их деятельностью. Этот мотив, здесь еще только намеченный, получил широкое развитие в поэзии XI—XII вв.

Большой известностью пользовались также следующие строки Хусравани, написанные явно в подражание стихам Рудаки [51]:

عجب آید مرا ز مردم پیر — که همی ریش را خضاب کنند
بخضاب از اجل همی نرهند — خویشتن را همی عذاب کنند

Дивлюсь я тем старикам,
Которые красят бороды [хной].
При помощи краски не избавятся они от смертного часа,
Только [понапрасну] мучают они себя.

Раби'а. Среди авторов этого времени нам известна и одна поэтесса— Раби'а, дочь Ка'ба из Киздара. 'Ауфи [52] относит ее к числу газневидских поэтов и сообщает, что она писала и на дари и на арабском языке, была очень влюбчива и получила прозвание «бронзовая муха» *(магас-и руйин)* за такие стихи:

خبر دهند که بارید بر سر ایوب — ز آسمان ملخان و سر همه زرین
اگر ببارد زرین ملخ بر او از صبر — سزد گر بارد بر من یکی مگس رویین

Сообщают, что на голову Иова дождем посыпалась
С неба саранча, и голова у каждой золотая.
Если на него за его долготерпение сыплется золотая саранча,
То подобает, чтобы на меня упала одна муха, да и то бронзовая.

Риза-Кули-хан в «Собрании красноречивых» («Маджма' ал-фусаха»), повторяя данные 'Ауфи, без ссылки на источник, сообщает следующие сведения об этой поэтессе. Ее отец, по имени Ка'б, араб по происхождению, правил в Балхе, Киздаре и Босте. Дочь его Раби'а носила почетное прозвание «Зайн ал-'араб» («Украшение арабов»). Далее Риза-Кули-хан рассказывает о ее любви к гуламу по имени Бекташ и о ее трагической гибели. «Рассказ о ней, — заключает он, — я изложил в стихах и назвал эту поэму „Цветник Иремский" („Гулистан-и Ирам"). Она (Раби'а. — *Е. Б.*) была современницей Саманидов и Рудаки».

---

[51] Вот эти стихи Рудаки:

من موی خویش را نه از آن میکنم سیاه * تا باز جوان شوم و نو کنم گناه
چون جامه‌ها بوقت مصیبت سیه کنند * من موی از مصیبت پیری کنم سیاه

Я крашу свои волосы в черный цвет не для того,
Чтобы снова стать молодым и снова грешить.
Подобно тому, как во время траура одежды красят в черный цвет,
Я волосы в знак траура о наступившей старости крашу в черный цвет.

[52] 'Ауфи, *Лубаб ал-албаб*, т. II, стр. 61.

Сейчас нам известно, откуда Риза-Кули-хан почерпнул эти сведения. В двадцать первой главе поэмы Фарид ад-Дина ʿАттара «Божественная книга» («Илахи-нама»)[53] содержится рассказ, озаглавленный «Рассказ о балхском эмире и о том, как влюбилась дочь его». Рассказ этот в основных чертах сводится к следующему.

В Балхе правил могучий эмир по имени Каʿб. У него были прекрасный сын Харис и прекрасная дочь Зайн ал-ʿараб. Дочь была очень талантлива и писала хорошие стихи. Каʿб почувствовал приближение смерти и, призвав сына, поручил ему заботиться о благополучии сестры.

У Хариса был любимый гулам — красавец Бекташ, которому царевич доверял и поручил ведать своей казной. Однажды, с наступлением весны, в дворцовом саду, на просторном айване, был устроен пышный пир. Рабиʿа вышла на крышу дворца посмотреть на пирующих, увидела среди них Бекташа и сразу же полюбила его. Она пыталась скрыть свою тоску по нем, но охватившее ее чувство было настолько сильно, что девушка заболела. Приглашали врачей, но те не могли определить ее болезнь. Не будучи в силах долее скрывать любовь, Рабиʿа открылась своей кормилице и при ее посредстве послала Бекташу письмо, к которому приложила свой портрет. Увидев ее красоту, Бекташ обезумел от любви и послал ей с той же кормилицей устный ответ. Опьяненная страстью Рабиʿа стала изливать свои переживания в пламенных стихах, которые она посылала Бекташу.

Как-то раз влюбленные случайно встретились в дехлизе дворца Бекташ схватил девушку за край платья, но Рабиʿа нашла, что простой гулам не смеет думать о сближении с дочерью эмира и резко оттолкнула его. После этого страсть Бекташа возросла еще больше, а Рабиʿа стала писать стихи еще лучше. Она целыми днями ходила по полям и напевала свои стихи[54].

Но вот на владения Хариса напали враги, и молодому эмиру пришлось отправиться на войну. Он берет с собой Бекташа. Рабиʿа не может перенести мысли о том, что ее любимый будет подвергаться опасности. Переодевшись воином, она едет вслед за войском брата. Во время жестокого боя Бекташа ранят, ему грозит плен, но тут подоспевает Рабиʿа и спасает его. На подмогу Харису идут войска бухарского эмира, и с их помощью ему удается одержать полную победу над врагом. Бекташ старается узнать, кто был спасший его от грозной опасности смелый витязь, однако оказывается, что дружинники хотя и видели его, но никому из них он не знаком. Рабиʿа в письме рассказывает Бекташу о своем подвиге.

В Балх приезжает Рудаки. Ему, великому поэту, кто-то показал случайно ставшие известными стихи Рабиʿи. Найдя стихи эти жарче и пламеннее его собственных, поэт заключил, что написавшая их, должно быть, страстно в кого-то влюблена.

Спустя некоторое время Харис поехал в Бухару поблагодарить эмира за оказанную ему во время войны помощь. Эмир устраивает в честь гостя пышное пиршество. На пиру Рудаки поет свои стихи и, когда собравшиеся начинают осыпать его похвалами, восклицает, что стихи его—ничто по сравнению со стихами одной девушки из Балха. Его просят прочитать что-нибудь из ее стихов, и он читает. Эмир приходит от них в восторг и спрашивает, кто эта девушка. Рудаки не знал, что Харис — брат Рабиʿи, и потому он, ничего не утаивая, рассказал все слышанное им в Балхе о

---

[53] См.: H. Ritter, *Ilahi-name*, Leipzig, 1940, S. 330.

[54] Здесь ʿАттар делает отступление и говорит, что известный шейх Абу Саʿид ибн Абу-л-Хайр (так называемый «мейхенейский старец»), ознакомившись с ее стихами, признал их чистейшим выражением «божественной любви». Встреча с гуламом, по его мнению, была лишь внешней причиной, вызвавшей к жизни эту чистую любовь.

ее любви к Бекташу. Харис не подал виду, что речь идет о его сестре, но тут же решил жестоко наказать ее, если все это окажется правдой.

Бекташ по обычаю того времени жил в одном шатре с другим гуламом. Тот заметил, что у Бекташа есть какой-то ларец, который он бережет как зеницу ока. Гулам решил, что в нем хранятся ценности, и однажды, воспользовавшись отсутствием Бекташа, украл ларец. Открыв его, он, однако, увидел там только исписанную бумагу. Это были стихи и письма Раби'и. Заподозрив что-то неладное, вор отнес ларец со всем содержимым эмиру. Так Харис получил доказательство того, что Рудаки на пиру рассказал правду. Он приказывает заточить Бекташа в подземную темницу. Его возлюбленную отводят в жарко натопленную баню и открывают ей артерии. Затем вход в баню наглухо замуровывают. Умирая, Раби'а все же пишет кровью на стене стихи. Бекташу удалось бежать из темницы. Он пробрался во дворец, убил Хариса, а сам закололся у входа в баню, ставшую могилой его возлюбленной.

Едва ли можно сомневаться в том, что именно этот рассказ 'Аттара и был основным источником Риза-Кули-хана. Придавать этому рассказу историческое значение едва ли можно, но следует отметить, что появление уже в XII в. развернутого романа о Раби'и показывает значительную популярность ее стихов. Кроме того, для историка литературы, конечно, крайне важно установить, что уже на таком раннем этапе мы находим в персидско-таджикской литературе все элементы романа.

От произведений Раби'и сохранилось очень немного, но те стихи, которые дошли до нас, проникнуты теплотой и искренностью, отличающими их от традиционной любовной лирики. Чувствуется, что эти стихи действительно написаны женщиной. Вот, например, отрывок из одного стихотворения — любовной жалобы:

عشق را باز اندر آوردم ببند کوشش بسیار نامد سودمند
عشق دریای کرانه ناپدید کی توان کردن شنا ای مستمند
عشق را خواهی تا پایان بری بس که بپسندید باید ناپسند
زشت باید دید و انگارید خوب زهر باید خورد و انگارید قند
توسنی کردم ندانستم همی کز کشیدن تنگتر گردد کمند

Я снова поймала арканом любовь.
Сколько я ни старалась [отказаться от нее], все было бесполезно.
Любовь — море, края его невидимы,
Разве можно переплыть его, о бедняга?
Ты хочешь довести любовь до конца?
О, как много неприятностей тогда нужно признать приятными!
Надо смотреть на безобразное и считать его красивым,
Надо вкушать яд и считать его сахаром.
Рвалась я, как необъезженный конь, не знала я,
Что, чем сильнее тянешь, тем крепче затягивается петля.

Возлюбленный Раби'и жесток и холоден, и она посылает ему такие стихи:

دعوت من بر تو آن شد کیزدت عاشق کند
بر یکی سنگین دلی نا مهربان چون خویشتن
تا بدانی درد عشق و داغ مهر و غمخوری
تا به هجر اندر بپیچی و بدانی قدر من

Пожелание мое тебе: пусть бог заставит тебя влюбиться
В такую же каменносердую, неласковую, как ты сам.
Узнай тоску любви, жар страсти, погорюй,
И, когда начнешь корчиться в [тоске] разлуки, узнаешь цену мне.

В другом стихотворении Раби'а доказывает искренность своей любви:

مرا به عشق همی محتمل کنی به حیل
چه حجت آری پیش خدای عز و جل
به عشقت اندر عاصی همی نیارم شد
به دینم اندر طاغی همی شوم بمثل
نعیم بیتو نخواهم جحیم با تو رواست
که بیتو شکر زهرست و با تو زهر عسل
به روی نیکو تکیه مکن که تا یك چند
به سنبل اندر پنهان کنند نجم زحل
هر آیینه نه دروغست آنچه گفت حکیم
فمن تکبر یوماً فبعد عز ذل

Меня в любви ты подозреваешь в хитрых уловках,
Какое доказательство ты принесешь господу, великому и преславному?
В любви к тебе не могу я стать мятежной,
Могу я разве, например, восстать против велений моей веры?
Райских благ без тебя не хочу я, а адское пламя с тобой — пусть!
Ведь без тебя сахар — яд, а с тобой яд — это мед.
Не полагайся на красивое лицо, ведь еще немного
И в гиацинтах спрячут планету Сатурн.
Конечно, не ложь то, что сказал мудрец:
«Кто возгордился хотя бы на день, после почета [увидит] унижение».

Наконец, нельзя не привести прелестный отрывок, нежный и женственный, в котором персидские строчки чередуются с арабскими:

شقنی نائح من الاطیار خاج سقمی و خاج لی تذکاری
دوش بر شاخك درخت آن مرغ نوحه میکرد و میگریست بزاری
قلت للطیر لما تنوح و تبکی فی دجا اللیل و النجوم دراری
من جدایم ز یار از آن مینالم تو چه نالی که با مساعد یاری
من بگویم چو خون دیده ببارم تو چه گوئی چو خون دیده نباری

Наполнила меня истомой стонавшая птица,
Обострила мою болезнь, усилила мои воспоминания.
Вчера на ветке дерева та птица
Стонала и горестно рыдала.
Я спросила птицу: «Зачем ты стонешь и плачешь
В темной ночи, когда сверкают звезды?»
«Я в разлуке с другом, потому я стенаю,
Ты-то отчего стонешь? Ведь ты же с милым другом...
Я пою, когда лью кровавые слезы,
Ты почему поешь, когда кровавых слез не льешь?»

Эти небольшие отрывки показывают, что Раби'а достигла весьма значительного мастерства. Ее стихи делают вполне понятным, почему воспоминания о ней могли разрастись в целый роман, включивший в себя все элементы романтической поэмы.

Другие поэты этого времени. Помимо тех авторов, о которых можно составить себе более или менее ясное представление, нам известны и имена других поэтов того времени. Но от произведений этих поэтов (кроме Дакики) сохранилось так мало, что рассматривать творчество каждого из них в отдельности невозможно.

Эпические произведения были у Абу'Абдаллаха Мухаммада ибн ал-Хасана Ма'руфи из Балха. Его поэма, по-видимому, содержала бытовые сценки. Этот поэт был довольно искусным лириком и, как, вероятно, все поэты того времени, кроме своего родного языка, в совершенстве владел арабским. Игру полисемантизмом арабской лексики мы находим в таком отрывке:

مردمان گویند کین عشق سلیمست آری
بزبان عربی مارگزیدست سلیم
من همی خندم به جای که حدیث تو کنند
و اندرون دل دردی که نه الله علیم

Люди говорят: безопасна *(салим)* эта любовь... Да!
Ведь по-арабски укушенного змеей [называют] *салим*.
Я смеюсь там, где речь идет о тебе,
Но в глубине сердца такая тоска, что ведает бог...

Абу-л-Хасан 'Али ибн Мухаммад Газвани (или Газали) Лукари был, видимо, по происхождению курдом. Отрывки из его касыды, посвященной Нуху II, очень любопытны, так как показывают, что в то время касыда определенно обладала еще сюжетностью.

نگار من آن کرد گوهر پسر — که زینست و حسن از قدم تا بسر
ز عنبر زره دارد او بر سمن — ز سنبل گره دارد او بر قمر
شتابان بیامد سوی کوهسار — به آهستگی کرد هر سو نظر
بر آورد از آن وهم پیکر میان — یکی زردی گویای ناجانور
نه بلبل ز بلبل به دستان فزون — نه طوطی ز طوطی سخنگویتر
چو دوشیزگان زیر پرده نهان — چو دوشیزگان سفته همه روی و بر
بریده سر و پای او بیگناه — ز مالیدنش شادمانه پسر
ز بسّد به زرینه نی بر دمید — به ارسال نی داد دمرا گذر
هم او گفت در نی که ای لوکری — غم خدمت شاه خوردی مخور

Красавец мой — тот юноша, родом курд,
Который от головы до пят — украшение и краса.
Кольчуга у него из амбры на жасмине,
Узлы у него из гиацинтов на луне.
Поспешно отправился он в горы,
Осторожно поглядывая во все стороны.
Раздобыл он там из того...[55], разрисованного посередине,
Нечто желтое, говорящее, но не живое:
Не соловей, но обильнее соловья напевами,
Не попугай, но говорливее попугая,
Как девушка, скрытое под завесой,
Как у дев, крепкие у него лицо и грудь.
Отрезаны голова и ноги без вины.
Юноша радуется тому, что может ласкать его.

[55] Текст в этом месте испорчен и переводу не поддается.

Из кораллов подул он в золотую дудку,
Дал дыханию пройти через дудку,
И пропел он под дудку: «О Лукари,
Ты тосковал по шахской службе, не тоскуй».

Приведенный отрывок интересен еще и тем, что в нем мы находим старейший образчик *лу́гза*—стихотворной загадки. Поэт сначала называет различные признаки флейты и лишь затем сообщает, что́ он имел в виду. Как видно из последней строки, у него что-то не ладилось с поступлением на службу к Саманидам. Сохранился еще один бейт, как будто объясняющий причину нежелания поэта постоянно состоять при дворе:

بخارا خوشتر از لوکر خداوندا همی دانی و لیکن کرد نشکیبید از دوغ بیابانی

Бухара — сладостнее Лукара, о господин, ты это знаешь,
Но только курду не терпится без его степного ду́га [56].

Бухарец Ма'нави, о котором нам почти ничего неизвестно, писал, по-видимому, нравоучительные, восхвалявшие аскетизм стихи в стиле известного Абу-л-'Атахии. В стихах этих как будто уже чувствуются суфийские настроения. Известны такие два отрывка:

بر خدای جهان توکل کن دار خرسند دل روان خوشنود
که ازین چیت خدای قسمت کرد نه تغافل زیان نه کوشش سود

Уповай на господа миров,
Сердце имей нетребовательным, душу — довольной,
Ибо из того, что тебе в удел назначил бог,
Ни небрежность ничего не убавит, ни старание не прибавит.

هر چه آن بر تن تو زهر بود بر تن مردمان مدار تو نوش
ندهی داد داد کس مستان انگوبین خر مباش و زهر فروش

Все то, что яд для твоего тела,
Ты не считай сладостным питьем для тела других.
Не оказываешь [другим] справедливости, не требуй ее от других.
Не будь покупателем меда и продавцом яда.

Значительный интерес должны были представлять стихи Абу Мансура 'Аммары ибн Мухаммада из Мерва.' Аммара был, вероятно, младшим современником названных выше поэтов, ибо, по словам 'Ауфи, он некоторое время провел при дворе султана Махмуда. Сохранившиеся отрывки из его стихов дают нам яркие праздничные картины весны и пиров. Вот характерные строки, отличающиеся свежестью образов:

شاخ بید سبز گشته روز باد چون یکی مست نوان سرنگون
لاله برگ لعل بنگر بامداد چون سر شمشیر آلوده بخون

Зазеленевшая ветка ивы в ветреный день, —
Словно пьяный, качающийся, с поникшей головой.
Гляди, лепестки алого тюльпана поутру —
Словно кончик меча, обагренный кровью.

Наряду с такими стихами у этого поэта есть строки, говорящие о горьком разочаровании жизнью:

[56] Дуг — прохладительный напиток, приготовляемый из кислого молока и воды.

غره مشو بدان که جهانت عزیز کرد ای بس عزیز را که جهان کرد زود خار
مارست این جهان و جهانجوی مارگیر وز مارگیر مار بر آرد شبی دمار

Не ослепляйся тем, что мир тебя возвеличил.
О, как много великих мир быстро унизил!
Змея — этот мир, а ищущий мирских благ — ловец змей,
А ловца змей как-нибудь ночью неизбежно погубит змея.

Красноречивые жалобы Рудаки на горечь старости нашли отклик в строках малоизвестного бухарского поэта Абу-л-Масаля:

بر افکند پیری ضیا بر سرت به چشم بتان زلمتست این ضیا
نبینی که باز سپیدی کنون اگر کبک بگریزد از تو سزا
نبینی سمنبرگ نسرین شده ز کافور پوشیده برگ گیا

Старость сияние бросила тебе на голову,
В глазах кумиров это сияние — мрак.
Не видишь ты разве, что ты теперь белый сокол?
Если бежит от тебя куропатка, то так и надо...
Не видишь разве, что шиповник стал лепестками жасмина,
Камфарой покрыты стебли травы?

Хотя до нашего времени от литературы X в. дошло крайне мало, сохранившиеся отрывки произведений поэтов саманидской эпохи дают нам основание утверждать, что почти все основные формы персидско-таджикской поэзии сложились уже тогда, причем ведущее место среди них занимает касыда. Характерные ее черты для того времени — наличие широко развернутых описаний, живость, блеск, праздничность и жизнерадостность. Тематика поэзии — главным образом война и пиршества. Лишь когда поэт перестает выступать в роли придворного певца и дает волю своим затаенным мыслям, из-под его калама появляются полные горечи строки, осуждающие существовавший порядок.

Характерно, что мотивы правоверно мусульманские в поэзии того времени, по-видимому, почти никакой роли не играли.

О языке поэзии того периода судить трудно. Совершенно очевидно, что авторы источников (тезкире, исторических сочинений и т. п.), сохранивших нам отрывки стихов, выбирали из всей тогда еще доступной им литературы только то, что без особого затруднения могло быть понято в XIII и в последующих веках. Можно поэтому считать, что во всех этих отрывках сохранилась наиболее устойчивая часть лексики, из которой многое живет еще и сейчас. Однако наличие большого числа фарханго в, поясняющих трудные и вышедшие из употребления слова и иллюстрирующих их применение по большей части цитатами из поэзии X в., говорит о том, что весьма многое из этой поэзии было непонятно уже и в XI в. Систематическое обследование этих памятников могло бы дать интереснейшую картину устойчивости основного лексического фонда, показать процесс постепенного отмирания устаревших слов.

В отношении техники стиха хотелось бы отметить, что в то время шаблон в средствах художественной выразительности еще выработаться не успел. Поэтому по сравнению даже с поэзией XII в. стихи эти представляются более свежими и яркими.

Произведения поэтов X в. были близки народному искусству, образами и красками которого пользовались эти авторы. В дальнейшем лучшие мастера продолжают хранить тесную связь с народным творчеством, но часть поэтов, особенно те, кто связал свою судьбу с феодальной знатью,

усваивают лишь формальную сторону блестящей поэзии X в. Все внимание они устремляют на развитие техники, сводя содержание своих произведений к одной-двум стандартным мыслям, отрываются от творчества народных масс. Характерно, что у таких поэтов меняется даже и язык. На место ярких и точных народных слов в их стихи проникает все больше и больше непонятных широким кругам читателей арабских терминов и оборотов, и постепенно язык поэзии становится своеобразным жаргоном, понятным только тем, кто специально занимался его изучением.

Киса'и. Связующим звеном между произведениями поэтов саманидского времени и стихами панегиристов газневидского круга является творчество Киса'и и Дакики. Абу-л-Хасан Киса'и, родом из Мерва, принадлежал, видимо, к тем саманидским поэтам, которые поступили на службу к бухарским правителям в последние годы существования их династии. О жизни Киса'и неизвестно ничего. По его собственному указанию, он родился в четверг, когда «оставалось три дня от месяца шавваля 341 г.», т. е. 17 марта 953 г., через одиннадцать лет после смерти Рудаки. Вряд ли Киса'и мог занять более или менее видное место при саманидском дворе, так как выдвинуться он мог не ранее 70-х годов X в., т. е. в годы, когда саманидский трон был уже близок к падению.

Киса'и был, несомненно, большим мастером изящного описания *(васф)*, составлявшего лучшее украшение касыды того времени. Вот характерный образец его мастерства:

نیلوفری کبود نگه کن میان آب چون تیغ آبداده و یاقوت آبدار
همرنگ آسمان و بکردار آسمان زردیش در میانه چو ماه ده و چهار
چون راهبی که دو رخ او سال و ماه زرد وز مطرف کبود ردا کرده و ازار

Взгляни на синий ненюфар посреди воды —
Он словно закаленный меч и яхонт хорошей воды [57].
Одного цвета с небом он и действиями подобен небу,
Желтизна у него посредине, словно луна в четырнадцатый день.
Он словно монах [христианский], обе щеки которого годы и месяцы желты
И который из синей материи сделал и рясу и исподнее платье.

Если в этих строках уже чувствуется некоторая изысканность, то еще дальше в этом отношении Киса'и пошел в таких стихах:

گل نعمتی است هدیه فرستاده از بهشت مردم کریمتر شود اندر نعیم گل
ای گلفروش گل چه فروشی برای سیم وز گل عزیزتر چه ستانی به سیم گل

Роза — благо, ниспосланное в дар из рая,
Люди становятся благороднее при обилии роз.
О продавец роз, почему ты продаешь розы за серебро?
Что более драгоценное, чем роза, ты купишь на деньги,
[вырученные от продажи] роз?

Поэт, конечно, прекрасно знал, что́ собирался покупать бедняк-садовник. Своим вопросом он как бы хочет показать: спрашивающий привык к безумной роскоши, и ему даже в голову не приходит, что человек в чем-то может нуждаться.

Поскольку Киса'и жил в бурные годы крушения Саманидов, вторжения Караханидов и возвышения Газневидов, то, можно думать, старость его едва ли была особенно спокойной. Понятно поэтому, что у него, как и у Рудаки, мы находим страстное оплакивание юности:

[57] Следует обратить внимание, что слово «вода» здесь применено одновременно в трех разных значениях.

До триста сорок первого года дошел черед лет,
Четверг [был], три дня оставалось от [месяца] шавваля,
Когда пришел я в мир. Что сказать? Что делать?
— Слагать песни и радоваться в неге и богатстве.
Скоту подобно провел я так всю жизнь,
Став рабом своих детей и пленником семьи.
Что же у меня в руках от этих полностью сосчитанных пятидесяти [лет]? —
Книга отчета с сотней тысяч грехов и пороков.
Увы! Блеск юности! Увы! Нежная жизнь!
Увы! Красивое лицо! Краса и прелесть!
Куда делась вся та сладость? Куда делась вся та любовь?
Куда делась та сила? Куда делось то веселье?
Мы провели жизнь и прошли. Все, что должно было случиться, случилось.
Ушли мы, и речи о нас стали сказкой для детей.
О Киса'и, пятидесятилетие наложило на тебя пятерню,
Оборвали тебе крылья удары лап и когтей.
Если ты более не склонен к богатствам, не надеешься на счастье,
То отойди от пустых надежд и накажи дни свои...

Дакики. Наиболее яркой фигурой среди поэтов, увлекавшихся родной стариной, был, конечно, Абу Мансур Мухаммад ибн Ахмад Дакики. О жизни его мы знаем крайне мало. Известно, что он начал свою карьеру в качестве певца эмиров Чаганиана — династии, которую восточные авторы обычно называют Дом Мухтаджа. Эмиры этой династии, основанной в 321 (933) г. Абу Бакром Мухаммадом ибн ал-Музаффаром ибн Мухтаджем, находились в вассальной зависимости от правителей Бухары, против которых, однако, они нередко восставали. С 337(948/49) г. Саманиды установили обычай брать у Мухтаджидов заложников и таким путем держать мятежных эмиров в повиновении.

В Чаганиане, как и в Бухаре, носители власти стремились содействовать воскрешению поэзии на родном языке. Эмир Абу-л-Музаффар Тахир ибн ал-Фазл [ум. в 377 (987/88) г.] сам писал стихи на дари и покровительствовал поэту Манджику из Термеза. При его преемнике Фахр ад-Даула Абу-л-Музаффаре Ахмаде ибн Мухаммаде состояли придворными поэтами Фаррухи, перешедший потом к султану Махмуду, и Дакики[58]. Этот факт засвидетельствован такими строками Фаррухи:

تا طرازندهٔ مدیح تو دقیقی در گذشت
ز آفرین تو دل آگنده چنان کز دانه نار . . .

Скончался складывавший славословия тебе Дакики,
Сердце которого было полно благословений тебе, как гранат зерен...

И в другом месте:

هر نباتی کز سر گور دقیقی بر دمد گر بپرسی ز آفرین تو سخن راند هزار

Всякая травинка, что растет на краю могилы Дакики,
Если спросишь ее, тысячу слов скажет, благословляя тебя.

К сожалению, из произведений Дакики до наших дней дошло крайне мало. Весьма вероятно, что этот тонкий и блестящий лирик вызывал вели-

[58] По-видимому, пока Дакики был жив, Фаррухи не решался выступать в роли певца Мухтаджидов и начал «благословлять» этих эмиров лишь после смерти своего талантливого предшественника.

чайшее возмущение блюстителей правоверия и потому произведения его не могли сохраниться.

Любовные насибы Дакики полны своеобразной прелести.

کاشکه اندر جهان شب نیستی تا مرا هجران آن لب نیستی
زخم عقرب نیستی بر جان من گر ورا زلف معقرب نیستی
ور نبودی کوکبش در زیر لب مونسم تا روز کوکب نیستی

О, кабы не было в мире ночи,
Чтобы не приходилось мне разлучаться с теми устами!
Не было бы жала скорпиона в моей душе,
Если зульф ее не был бы изогнут, как жало скорпиона.
А если бы не было у нее родинки (букв.: звездочки) под губой,
Собеседником моим [по ночам] до рассвета не была бы звезда.

Широкую известность получил такой весенний насиб Дакики:

О кумир, райское облачко покрыло
Землю урдибихиштским халатом.
Таким становится мир с каждым мгновением, что в степи
Леопард хватает газель только, чтобы поиграть с ней.
Цветник похож на Эдем,
Деревья — разукрашенные райские гурии.
Земля подобна окровавленному шелку,
Воздух — словно рука, напоенная мускусом.
Похоже на то, что вином и мускусом
Ты нарисовал в степи подобие подруги,
Кумира, щеки которого цвета яхонта.
А вино по цвету, как храмовые одежды.
Мир стал пестр, словно павлин,
И там, где жестко, да и там, где мягко (т. е. повсюду. — *Е. Б.*),
От земли аромат розовой воды идет так,
Что можно подумать: глина замешана на розах.
Дакики избрал четыре предмета
В мире из всего прекрасного и безобразного:
Губы цвета яхонта и стон чанга,
Вино, прозрачное, как вода, и веру Заратуштры.

Последнее полустишие заставило многих западноевропейских ученых заключить, что Дакики был зороастрийцем. Однако трудно допустить мысль, что в Бухаре X в. эмиры могли бы приблизить к своему двору явного зороастрийца. Больше того, если бы Дакики действительно исповедовал древнюю религию предков, то он во всяком случае не хвастался бы этим, а старательно скрывал. Упоминание веры Заратуштры здесь, конечно, только результат увлечения родной стариной. Не надо забывать, что Дакики начал осуществлять свой грандиозный замысел — создать «Шахнама»—именно с рассказа о распространении среди иранских племен зороастризма. Он действительно «избрал» веру Заратуштры в том смысле, что ему пришлось для создания этих глав тщательно изучить все доступные ему зороастрийские книги. И, кроме того, не случайно в этом полустишии Заратуштра упомянут вслед за вином. Ведь первое время после установления в Средней Азии и Иране ислама изготовлением запретного вина занимались в городах именно зороастрийцы, и недаром в поэтической традиции хозяин кабачка почти всегда — «старый маг» *(пир-и муган)*. Поэтому упоминание о старой вере в этом контексте можно понимать и как восхва-

ление вина, как открытое признание готовности нарушить запрет ислама. Даже и у газневидских придворных поэтов (например, у Минучихри) воспевание вина зачастую сочетается с упоминанием о старых зороастрийских традициях и легендах.

Но не нужно думать, что Дакики был только беспечным гулякой, представителем «золотой молодежи» того времени. Сохранился отрывок из его стихотворения, в котором поэт затрагивает и темы общественного значения:

Двумя вещами завоевывают страну:
Одна — золото, на котором начертано имя царя,
Другая — йеменское железо, хорошо закаленное.
У кого возникает желание захватить страну,
Тому надо небесное наитие,
Нужны красноречивые уста и открытая рука,
Сердце, в котором и ненависть, и ласка.
Ведь царство — дичь, которую не схватит
Ни парящий орел, ни свирепый лев.
Только две вещи свяжут его:
Одна — индийский меч, другая — чистое золото.
Мечом нужно его захватить,
А золотом, если сможешь, связать ему ноги.
У кого есть трон, и меч, и динар,
Сильное тело и царственный облик,
Тому надо разум, и щедрость, и храбрость.
Разве небо даст кому-либо царство понапрасну?..

В этих строках нашла выражение характерная психология захватчиков-авантюристов того времени. Если вспомнить, какими путями тогда приходили к власти основатели таких династий, как династия Зияридов или Буидов, то станет понятно, что этот отрывок хорошо передает психологию разбойничьей военной аристократии того времени, которая, пользуясь благоприятным моментом, с помощью дружин, представлявших собой просто разбойничьи банды, сколачивала царства, впрочем, быстро распадавшиеся.

Как ни интересна лирика Дакики, главное значение его творчества не в ней. По имеющимся данным, Дакики первый попытался изложить в стихах древнюю «Книгу царей» («Шах-нама»). Об этом нам сообщает великий Фирдоуси в своей бессмертной поэме:

Был один витязь, дихкан по рождению,
Смелый, великий, разумный, щедрый.
Изучал он древние времена,
Разыскивал рассказы о прошлом.
Из всех областей по старому мобеду
Привез он и составил эту книгу («Шах-нама». — *Е. Б.*).
Расспросил он их о родословной царей
И о тех именитых и славных витязях,
Как, мол, они вначале владели миром,
Который теперь столь жалостно покинули нам,
Как под доброй звездой завершились
У них дни их походов.
Рассказали ему один за другим старцы
Предания и о царях, и о беге времени.
Когда услышал их речи полководец,

Положил он основание именитой книге.
Осталась она такой памятью в мире,
А его благословляли великие и малые.
И так как из тетради эти предания часто
Певал певец всякому, [кто хотел их слушать],
То мир склонился сердцем к этим преданиям,
И мудрые, и прямые [возлюбили их].
Пришел юноша красноречивый,
Сладкогласный, добрый, со светлой душою.
Сказал он: «Изложу-ка я в стихах эту книгу».
И порадовались ему сердца собравшихся.
Но юность его сочеталась со злонравием,
Постоянно он ссорился со злыми.
Внезапно устремилась на него смерть,
Возложила ему на голову темный шлем.
Из-за этого злонравия отдал он сладкую жизнь,
И одного дня не порадовалось его сердце миру.
Судьба отвернулась от него,
Был он убит рукой одного раба.
О Гуштаспе и Арджаспе около тысячи бейтов
Сложил он, и пришли к концу его дни.
Ушел он, и осталась эта книга не сложенной,
Его бодрствовавшее счастье уснуло.

Принято считать, что Фирдоуси сообщает здесь о том, как Саманид Нух II (976—997) заказал Дакики «Книгу царей». Общеизвестно утверждение, будто Дакики был убит его же собственным рабом во время попойки. Но если принять во внимание, какой вызов мусульманскому правоверию представляла собой задуманная поэтом книга, то можно подумать, не старались ли старые авторы угоду правящей верхушке скрыть тот факт, что Дакики пал жертвой определенных враждебно относившихся к его деятельности кругов. Ведь не случайно Фирдоуси подчеркивает, что поэт «постоянно ссорился со злыми». Самому Фирдоуси тоже пришлось испытать на себе вражду этих «злых», готовых на что угодно, чтобы только не дать хода его гениальному творению. Конечно, доказать такое предположение пока нельзя, но оно кажется вероятным.

По счастью, написанная Дакики тысяча бейтов поэмы до нас дошла. Фирдоуси включил их в свою поэму, сохранив тем самым для потомства творение своего предшественника. Фирдоуси точно указывает, в каком месте его поэмы начинаются стихи Дакики. Он говорит:

Так увидел певец (т. е. сам Фирдоуси. — *Е. Б.*) однажды ночью во сне,
Что держит он в руках кубок вина, похожего на розовую воду.
Дакики появился откуда-то,
За кубком вина начал рассказывать предания.
Подал он Фирдоуси голос: «Вино
Пей не иначе, как по обычаям Кай-Кавуса.
Ведь ты выбрал в мире шаха, которым
Гордятся и судьба, и венец, и диадема, и престол, —
Шаханшаха Махмуда, завоевателя городов,
Дающего всем в удел от своих сокровищ...
Хотя он и долго спешил к этой книге,
Но теперь он нашел все, что искал.
Об этом и я ранее вел речи,
Если разыщешь, не скупись.

О Гуштаспе и Арджаспе около тысячи бейтов
Сложил я, и пришли к концу мои дни.
Если все это дойдет до шаханшаха,
Моя душа из праха поднимется до самой луны».
Принял я эту просьбу его во сне,
Ответил ему ласково и мягко:
«Ведь и я прибуду к тебе,
И мне придется вкусить этого питья».
Теперь я скажу сложенные им слова,
Я ведь жив, а он уже сдружился с прахом.

Затем следует тысяча восемь бейтов Дакики — повествование о том, как появился Заратуштра, как сам царь Гуштасп, Лухрасп и все вельможи приняли его веру. Но царь Турана Арджасп, рассказывается далее, узнав об этом, пишет им письмо. Он требует, чтобы Гуштасп отказался от такого новшества. Если он примет этот совет, Арджасп осыплет его щедрыми дарами, если же нет, то:

Через один-два месяца после письма приду я сам,
От края до края разорю твои владения.
Приведу войско китайских тюрков,
Такое, что его не сможет сдержать земля.
Засыплю я реку Джейхун мускусом[59],
Мускусом начисто осушу речную воду.
Сожгу твой расписной дворец,
Уничтожу и корни, и ветви твои,
Землю твою сожгу от края до края,
Всех вас до единого пронжу стрелами.

Гуштасп отвечает гордым отказом, и начинается длительная война. Несмотря на крайние трудности, войска Гуштаспа в конце концов одерживают победу, и Гуштасп из своей столицы Балха посылает Исфандйара распространить религию Заратуштры по всему миру. Однако клеветники наговаривают Гуштаспу на Исфандйара; он начинает подозревать юного витязя в злых умыслах и заключает его в темницу. Слухи об этом доходят до Арджаспа, он решает, что наступил благоприятный момент и собирает войска, чтобы снова напасть на Гуштаспа. Здесь Фирдоуси говорит:

Дакики довел до этого места речь,
И время привело к концу его дни.
Похитило оно его душу из бренного мира,
После того как он много потрудился.
Не осталось о нем памяти в мире,
Кроме этих непрочных слов.
Не остался он [жить], чтобы довести до конца книгу,
До конца пробежать по ней пером.
Теперь выслушай речи Фирдоуси,
Слова чистые и приятные.
Когда эта книга попала в мои руки,
Рыба попала в мои сети.
Посмотрел я на эти стихи — вялыми показались мне они,

[59] Нужно иметь в виду, что мускус в то время высоко ценился как благовоние, причем привозили его из степей так называемого Китайского Туркестана. Обилие мускуса подчеркивает здесь несметность войска.

Многие бейты [их] нездоровыми[60] показались мне.
Я написал это для того, чтобы государь (султан Махмуд. — *Е. Б.*)
Узнал негодное сложение слов.
Две жемчужины были и два продавца самоцветов,
Теперь шах внимает моим словам.
Если тебе нужно так слагать слова,
Не слагай и не утруждай свою природу.
Увидишь ты оковы на душе, испытаешь труды тела,
В такой россыпи, где не найдешь самоцветов, не копайся.
Если природа у тебя не подобна текучей воде,
Не протягивай руки к «Книге царей».
Лучше, чтобы рот оставался пустым от пищи,
Чем ставить на стол неподобающую пищу.

Таким образом, мы видим, что Фирдоуси очень тщательно выделил введенные им в свою поэму стихи Дакики. При этом он еще и подверг их самой суровой критике. Конечно, нельзя отрицать, что стихи Дакики по мастерству значительно уступают творению Фирдоуси. Их язык архаичнее, они суше и монотоннее. Но, с другой стороны, надо учесть, что эпизод, с которого начал свое повествование Дакики, не содержал таких выигрышных ситуаций, как многие другие части «Книги царей», и потому ставил поэта перед очень трудной задачей. Дакики с честью вышел из положения и с большой точностью пересказал древние предания. Читая сейчас суровый отзыв Фирдоуси, невольно поражаешься его жестокости. Ведь при всех недостатках этих стихов Фирдоуси, конечно, не мог отрицать огромные заслуги Дакики. Поэтому приходится заключить, что критика Фирдоуси вызвана в значительной степени его желанием отмежеваться от содержащихся в стихах Дакики восхвалений основателя зороастризма.

Мы не сомневаемся, что среди окружавших бухарских правителей поэтов Дакики и по мастерству, и по значительности начатого им труда принадлежит одно из первых мест после гениального Рудаки. Дакики проложил путь великому Фирдоуси, и уже одно это должно быть зачтено ему в большую заслугу.

* *
*

Персидско-таджикская поэзия X в. достигла высокого расцвета в творчестве поэтов, живших в Средней Азии и Хорасане. Мы говорили главным образом о поэтах, которые так или иначе были связаны с саманидским двором. Конечно, нельзя думать, что литературное творчество в то время ограничивалось исключительно придворной литературой. Можно с полной уверенностью считать, что и тогда народ слагал прекрасные лирические песни, рассказывал сказки, украшал свою речь пословицами и поговорками. В те далекие времена грамотность была доступна лишь очень немногим. Понятно поэтому, что никаких записей устного творчества того времени сохраниться не могло. Весьма вероятно, что живущий и ныне среди таджиков и населения Ирана фольклор хранит много отголосков глубокой древности. Но, во-первых, произведений устного народного творчества пока собрано еще далеко не достаточно, а во-вторых, пытаться по фольклору XX в. реконструировать его состояние в X в. было бы задачей совершенно неразрешимой.

---

[60] «Нездоровыми», т. е. неправильными с точки зрения тогдашней поэтики.

Дошедшие до нас разрозненные фрагменты литературных памятников X в. показывают ту огромную высоту, на которой тогда стояло художественное слово. Пусть литература эта обслуживала феодальную знать. Но творили-то ее все же не представители знати, а тогдашняя интеллигенция, связанная с народными массами. Нет сомнений, что многое в литературе X в. (не говоря уже о величественном героическом эпосе) связано с творчеством масс, что отдельные образы и сравнения того времени можно и сейчас найти в устном народном творчестве. Но вопрос в том, как определить, что́ идет от народных певцов, а что́ проникло в народную поэзию из гениальных творений профессиональных поэтов, подобных Рудаки. Разграничить это в настоящее время невозможно. Поэтому, сознавая все пробелы данного участка исследования, мы все же должны сказать, что достичь бо́льшего углубления в литературную жизнь X в. мы пока не можем.

Как уже говорилось, даже придворные поэты того времени не всегда рассыпались в комплиментах перед носителями власти и временами проявляли критическое отношение к окружавшей их действительности. Таких критических высказываний авторов X в. сохранилось немного, но это и не удивительно, если принять во внимание условия распространения литературы на протяжении многих веков. Составлять большие библиотеки могли только представители правившего класса, так как книга была тогда очень дорога. Понятно, что аристократы интересовались преимущественно литературой, отвечавшей их интересам, а произведения критически настроенных поэтов в своих библиотеках держать не стремились. Учесть надо еще и те страшные катастрофы, которым веками подвергалась Средняя Азия — нашествия карахитаев, монголов, а также бесконечную грызню правителей ханского периода. При таких условиях сохраниться могли лишь произведения, которые существовали в десятках списков или которым особенно повезло.

Подводя итог всему сказанному, нужно еще раз подчеркнуть, что X в. — период блестящего расцвета персидско-таджикской поэзии. Возникнув в момент напряженной борьбы за восстановление родной культуры, эта поэзия была тесно связана с народным творчеством, черпала в нем свои яркие краски. Поэты того времени даже в мертвенную форму придворной оды умели вдохнуть жизнь. Вот почему именно персидско-таджикская литература того времени оказалась в состоянии дать на долгие годы направление как персидско-таджикской литературе в узком смысле слова, так и литературам соседних, в особенности близких по языку, народов.

ГЛАВА ПЯТАЯ

ФИРДОУСИ

Как ни блестяща поэзия X—начала XI вв., все же она меркнет в сравнении с «Шах-нама» — великим творением гениального поэта того времени Фирдоуси, которого его современники всячески старались оклеветать перед султаном Махмудом [1].

Придворные поэты, вероятно, поощряемые самим султаном, враждебно отнеслись к поэме Фирдоуси. Но части этого замечательного произведения быстро начали проникать за пределы придворных кругов, и все те, кому были дороги свобода и независимость родной страны, быстро поняли, какое огромное значение может иметь «Шах-нама». Мы пока еще не располагаем нужными материалами, чтобы определить, как постепенно менялось отношение к поэме в военно-феодальных кругах, но уже и сейчас можно утверждать, что во второй половине XI в. даже и в придворных сферах на «Шах-нама» перестали смотреть как на опасное для носителей власти произведение.

С отношением к «Шах-нама» правивших кругов тесно связана история текста поэмы.

По мере того как в придворных кругах интерес к «Шах-нама» возрастал, усиливался, понятно, и спрос на рукописи поэмы. До нашего времени сохранилось несколько рукописей монгольского периода, и один этот факт свидетельствует о том, что в то время их существовало, вероятно, уже немало. На большую популярность «Шах-нама» указывают сохранившиеся на изразцах и различных керамических изделиях XII—XIV вв. отдельные бейты и даже целые отрывки поэмы.

Усиленная переписка поэмы, конечно, влекла за собой появление многочисленных искажений и, что еще печальнее, значительных интерполяций. Это с полной очевидностью явствует из того факта, что даже в старейших из известных нам рукописей (XIII и XIV вв.) интерполяции, безусловно, уже есть.

Принято считать, что первая попытка создать какой-то «канонический», как мы сказали бы сейчас, текст поэмы, подготовить критическое ее издание была предпринята в 1425 г. при дворе Тимурида Байсункара [ум. в 837 (1433/34) г.], прослывшего любителем рукописной книги. По приказу Байсункара знатоки «Шах-нама» засели за сверку многочисленных собранных в гератской библиотеке рукописей, и в 1425/26 г. подготовили текст

---

[1] Об этом есть работа Махмуд-хана Ширани в журн. «Урду» (1921—1923). Ссылки на нее см.: محمد ناظم، حيات و اوقات سلطان محمود غزنوی، كابل، ١٣١٨، ص ١٦٦، حاشيهٔ ٤ [В архиве Е. Э. Бертельса сохранилась рукопись его статьи «Борьба придворных поэтов султана Махмуда Газневида против Фирдоуси», написанной в начале 1957 г. — *Ред.*].

поэмы, снабдив его обширным предисловием [2]. Т. Нёльдеке в известной работе «Иранский национальный эпос» скептически относится к работе этих «текстологов» и упрекает их в том, что они не были знакомы с методами критики текста [3]. Упрекать их можно было бы, пожалуй, если бы сейчас мы располагали хорошим критическим изданием текста поэмы, выполненным по всем правилам филологического искусства. Но, к сожалению, такого критического издания «Шах-нама» до сих пор еще не создано.

С текста «Шах-нама» на Востоке было сделано много вольных переводов, обычно прозаических, из которых особенный интерес представляют переводы арабский (XIII в.) и грузинский (XV в.). Существует также большое число различных прозаических пересказов поэмы, по большей части довольно поздних, предназначенных в первую очередь для самых широких масс. Именно эти пересказы, и таджикские и узбекские, еще до недавнего времени служили излюбленным материалом для бродячих чтецов в чайханах Самарканда, Ташкента и других городов Средней Азии.

В Европе небольшие отрывки текста «Шах-нама» впервые опубликовал в XVIII в. английский востоковед У. Джонс. Его примеру последовали многие другие, причем, конечно, в это время никаких попыток отнестись к тексту критически не делалось. Первым из европейских ученых, попытавшимся критически подойти к тексту, был М. Ламсден, в 1808 г. приступивший к работе над текстом «Шах-нама» по двадцати семи рукописям. Предприятие это, конечно, совершенно непосильное для одного человека, не удалось, и свет увидел только один первый том (Калькутта, 1811), оказавшийся, однако, далеко не критическим.

Десяток лет спустя за осуществление этого сложного предприятия взялся переводчик при британском главнокомандующем в Индии Т. Макан. Т. Макан использовал семнадцать рукописей XV в. (более старые ему доступны не были) и в 1829 г. выпустил в Калькутте полное издание текста в четырех томах. Хорошее знание языка позволило ему устранить немало явных интерполяций, в том числе три очень больших эпизода, которые он опубликовал в приложении к тексту. Издание Т. Макана вызвало большой интерес в Индии, и так как в те времена на Востоке печатный текст еще не любили и считали, что хорошая книга должна быть обязательно переписана красивым почерком, то некоторые предприимчивые издатели воспользовались этим текстом и положили его в основу многочисленных литографированных изданий, обычно выпускавшихся очень большим форматом, чтобы охватить всю поэму в одном томе. Читатель, для которого неважно, соответствует ли текст во всех деталях творению Фирдоуси, может пользоваться изданием Т. Макана и поныне, но назвать это издание критическим никак нельзя. Т. Макан не потрудился дать хотя бы самые краткие описания использованных им рукописей, не показал, какая работа была над ними произведена. Метод составления текста остался читателю неизвестным. Фактически изданный Т. Маканом текст отличался от любой восточной литографии только большей грамотностью. Опорой же при научной работе он служить не может.

В то время как Т. Макан трудился над подготовкой своего текста, за ту же работу в 1826 г. в Париже взялся французский востоковед Ж. Моль, получивший специальное предписание правительства осуществить этот труд. В распоряжении Моля было уже тридцать рукописей из

---

[2] Этот экземпляр, находившийся в библиотеке Байсункара, сохранился и в настоящее время принадлежит коллекции Гулистанского дворца в Тегеране. См.: С. Нафиси, *Несколько слов о Фирдоуси* [журн. «Пайам-и нау» (پیام نو) , четвертый год издания, № 5, стр. 3].

[3] Th. Nöldeke, *Das iranische Nationalepos* (GIPh, Bd II, 1896—1904, S. 130—231).

парижских коллекций, и потому ему удалось выделить некоторые интерполяции, не замеченные Т. Маканом. В отличие от Т. Макана он опубликовал не только самый текст «Шах-нама», но и полный французский (прозаический) перевод его, напечатанный en regard с текстом. Однако и этому ученому не удалось успешно разрешить стоявшую перед ним трудную задачу. Он мало считался с метром и рифмой и потому допустил некоторое количество явных ошибок. Главный недостаток текста Ж. Моля тот же, что и текста Т. Макана: оба эти текста оставляют читателя в неведении относительно использованных материалов и методов работы издателей над ними. Поэтому на молевский текст также нельзя опираться при научной работе.

Что же касается перевода, то он чрезвычайно типичен для работы многих французских востоковедов и переводчиков прошлого века. Язык перевода очень яркий и блестящий; во всех местах, которые не могут возбудить особых сомнений у читателя, знакомого с языком оригинала, перевод вполне точен и правилен. Но как только Ж. Моль наталкивался на (нередкие у Фирдоуси) трудные бейты, непонятные или в силу чрезмерной лаконичности или по причине недостаточного нашего знакомства с realia эпохи, он уклонялся от разрешения трудностей, отделываясь какой-нибудь нейтральной, малозначащей фразой. Работа Ж. Моля была напечатана в Париже в восьми томах (1830—1878). Книги эти столь огромного формата, что для переноса с места на место хотя бы одной из них требуется чуть ли не подъемный кран, а при чтении близорукому читателю приходится вставать с места, чтобы разглядеть верхнюю часть страницы. Пользоваться этим изданием исключительно неудобно, хотя бы уже потому, что не на всяком письменном столе эти громады могут поместиться. Перевод текста позднее (1876—1878) был издан отдельно вдовой покойного ориенталиста в восьми томах нормального формата.

В конце 70-х годов XIX в. за текст «Шах-нама» взялся голландский иранист И. А. Вуллерс, опубликовавший два тома своего издания в Лейдене (1877 и 1879 гг.). Третий том был завершен уже после смерти Вуллерса его учеником С. Ландауэром (1884). Этот ученый собирался довести работу своего учителя до конца и подготовить последний, четвертый том. Однако вскоре после выхода в свет третьего тома он скончался. За завершение этой работы взялся один из лучших знатоков «Шах-нама» в России Ф. А. Розенберг. Подготовленный им текст по остроте критической работы далеко оставляет за собой все работы западноевропейских ученых. Рукопись Ф. А. Розенберга была почти целиком просмотрена небольшой комиссией, состоявшей из виднейших советских востоковедов под председательством С. Ф. Ольденбурга. Однако труд Ф. А. Розенберга в свет так и не вышел и в настоящее время хранится в Ленинградском отделении Института востоковедения АН СССР. Текст этот не напечатан не потому, что он неудовлетворителен, а совсем по другой причине. Дело в том, что к моменту окончания Ф. А. Розенбергом работы издание Вуллерса уже стало большой библиографической редкостью. Выпустить в свет четвертый том издания, первые три тома которого стали уже почти недоступны, было бы, конечно, по меньшей мере непрактично. Высказывалась мысль о переиздании всех первых томов. Но такое переиздание с научной точки зрения было нецелесообразно. Вуллерс осуществил свою работу следующим образом: он взял издание Т. Макана, сличил его с текстом Ж. Моля и те чтения, которые, по его мнению, были правильны, внес в основной текст, а разночтения дал под строкой. Но ни издание Т. Макана, ни издание Ж. Моля критическими не являются. Совершенно ясно, что, сложив два некритических текста и не привлекая никаких дополнительных материалов, критического издания получить нельзя. К тому же Вуллерс,

по выражению Т. Нёльдеке, «ясностью мысли не отличался», а потому сплошь и рядом именно отвергнутые им чтения являются на самом деле более правильными. Таким образом, не приходится сомневаться, что издание Вуллерса свою роль уже сыграло и воскрешать его никакой надобности не было. Вместе с тем необходимо подчеркнуть, что работа Ф. А. Розенберга не имела такого механического характера, как труд Вуллерса, и что Ф. А. Розенберг пользовался также и доступными ему рукописными материалами.

Празднование юбилея Фирдоуси в 1934 г. и повышенный интерес к его поэме не могли не быть использованы иранскими книгоиздателями. Так, чисто коммерческим было издание, выпущенное тегеранским издательством «Хавар» и вышедшее в свет в Тегеране в пяти томах удобного для пользования формата. В появившейся в 1934/35 г. брошюрке, самым беззастенчивым образом расхваливавшей это очень дорогое издание, вероятно, не очень-то расходившееся, указывается, что текст издания получен путем сложения текстов Макана, Моля, Вуллерса, тегеранской литографии ходжи 'Абд ал-Мухаммада, бомбейской литографии и, наконец, одной рукописи, «очень старой и древней». Что́ издатель понимает под словом «древний» *(кадим)*, он благоразумно не сообщает. Над подготовкой текста будто бы трудились «не покладая рук» целых десять лет. Конечно, текст этого издания получился не хуже текста Т. Макана, но научным достижением его признать тоже нельзя.

Несколько проще подошло к той же задаче издательство «Берухим», выпустившее в 1934—1936 гг. очень красиво оформленное и снабженное весьма любопытными рисунками десятитомное издание «Шах-нама». На титульном листе сказано, что текст печатается «по изданию Вуллерса после сличения с другими рукописями». Но в предисловии к первому тому, подписанном А. Икбалем, говорится: «Читателей просят обратить внимание, что пишущий эти строки никаких изменений в текст Вуллерса не вносил и только проводил типографскую корректуру. Небольшие изменения заключаются только в исправлении некоторых типографских опечаток или изменении отдельных слов, что указано в сносках». Первые шесть томов, повторяющие три тома издания Вуллерса — Ландауэра, подготовлены к печати А. Икбалем, М. Минови и С. Ха'имом. Текст следующих трех томов составлен С. Нафиси по методу, избранному Вуллерсом. В предисловии к седьмому тому С. Нафиси пишет, что он, кроме тех случаев, когда обнаруживал в тексте Моля явные ошибки, как правило, предпочитал это издание и помещал чтения Макана под строкой. Кроме того, он вносил иногда в текст свои исправления и отмечал кое-какие графические моменты. Текст этого издания проверен весьма неплохо и для читателя очень удобен, но критическим, понятно, считаться тоже не может.

Несколько слов о первой попытке сделать «Шах-нама» доступным для широких кругов таджикских читателей. В 1938 г. пятнадцать избранных отрывков из поэмы, включая и знаменитую сатиру, были впервые отпечатаны латинским шрифтом и выпущены в свет. Текст подготовил А. Н. Болдырев, редактировал — пишущий эти строки. Издание представляет интерес в том отношении, что в основу его была впервые в истории изучения «Шах-нама» положена одна из лучших известных нам рукописей, а именно: рукопись, переписанная в 1333 г., хранящаяся в Ленинградской государственной публичной библиотеке имени М. Е. Салтыкова-Щедрина. Использование рукописи позволило внести некоторые исправления в текст и дать его в форме, в которой он был известен в XIV в. В этом издании впервые были намечены некоторые графические приемы, позволяющие сохранить и в передаче латинским шрифтом архаичные формы, присущие языку Фирдоуси. Издание иллюстрировано репродукциями лучших ми-

ниатюр из ленинградских собраний. Успех его у таджикских читателей был настолько велик, что Таджикское государственное издательство в 1939 и 1940 гг. выпустило еще два отрывка из «Шах-нама» (эпизод «Рустам и Сухраб» и эпизод «Бахрам Чубин»), подготовленные по тем же принципам.

Задача подготовки критического текста поэмы Фирдоуси пока еще так и не решена. Надо, однако, заметить, что в настоящее время она, пожалуй, надлежащего разрешения получить и не может. Прежде чем приступить к составлению критического текста «Шах-нама», было бы необходимо получить исчерпывающие сведения о всех рукописях поэмы, хранящихся в различных библиотеках Востока и Запада. Но число таких рукописей очень велико и разбросаны они по всему миру, а потому эта часть работы может быть осуществлена лишь при международном сотрудничестве ученых. Только выявив все лучшие рукописи, можно было бы установить, что́ именно из существующих материалов должно быть использовано для подготовки критического текста поэмы [4].

На восточные языки — арабский, турецкий, грузинский, узбекский, хиндустани, гуджерати — «Шах-нама» переводилось не раз, но по большей части это были не переводы в буквальном смысле слова, а сокращенные прозаические пересказы. Полный стихотворный перевод поэмы существует только на турецком языке; он был закончен в 1510/11 г.

В Европе отдельные отрывки «Шах-нама» в довольно неточных переводах начали появляться еще в XVIII в. Увлечение эпическими сказаниями, характерное для так называемой «романтической» школы немецкой литературы, толкнуло И.-Й. Гёрреса (1771—1848) на прозаический перевод мифологической и эпико-героической частей поэмы. Выбранные им отрывки переведены более или менее точно, а промежуточные эпизоды даны в сжатом пересказе. Дж. Эткинсон, врач, находившийся на службе в Бенгалии, в 1832 г. выпустил в свет очень сокращенный перевод всей поэмы. Отдельные эпизоды переведены в стихах, связующий текст дан в сжатом прозаическом пересказе. Из так называемой исторической части поэмы переводчик ограничился только главами о Дарии и Искандаре (Александре Македонском). А. Шак в 1865 г. опубликовал стихотворный перевод на немецкий язык ряда законченных эпизодов, снабдив их обширным предисловием, в котором он впервые обратил внимание ученых на композиционные особенности поэмы. Очень широкую известность получили в Европе стихотворные немецкие переводы поэта-востоковеда Ф. Рюккерта. Три тома этого перевода (1890—1895) включают в себя двадцать шесть эпизодов, причем знаменитый эпизод «Рустам и Сухраб» в данном издании почему-то опущен. Последний, насколько нам известно, по времени полный перевод «Шах-нама» — это английский прозаический перевод А. Г. и Э. Уорнеров, опубликованный в девяти томах (1905—1923). Перевод этот не может считаться особенно большим научным достижением, но представляет некоторое удобство для справок, так как в конце к нему приложен довольно обширный указатель, содержащий собственные имена и поясняющий, в какой связи они упоминаются.

Из посвященных «Шах-нама» исследований особенно широкой известностью пользуется работа Т. Нёльдеке «Иранский национальный

---

[4] Эта часть работы Е. Э. Бертельса написана в 1950 г. Впоследствии он несколько изменил свою точку зрения на возможности научного издания «Шах-нама» и изложил ее в статьях: *«Шах-наме и критика текста»* («Советское востоковедение», № 1, 1955, стр. 88—95) и *«К вопросу о филологической основе изучения восточных памятников»* («Советское востоковедение», № 3, 1955). См. также: *«Новое издание „Шах-намэ" Фирдоуси»* («Краткие сообщения Института востоковедения АН СССР», № 13, М.—Л., 1955). — *Ред.*

эпос»[5]. Это большое исследование содержит много ценного материала и в некоторых частях не потеряло значения и поныне. Конечно, искать у Нёльдеке понимания социальной значимости «Шах-нама» не приходится. Но западное востоковедение лучшей работы по «Шах-нама» не создало и до сих пор считает исследование Нёльдеке верхом совершенства.

Ряд статей по отдельным вопросам, связанным с изучением поэмы Фирдоуси, опубликовал индийский ученый Дж. Кояджи (Бомбей, 1939)[6]. Из содержащихся в этой книге этюдов наибольший интерес представляет первый — «Теология и философия у Фирдоуси», где автор весьма убедительно доказывает, что Фирдоуси был прекрасно знаком со старой среднеперсидской литературой. Менее интересны этюды, в которых проведены различные параллели между «Шах-нама» и легендой о Граале, между древней иранской мифологией и рыцарскими романами Круглого Стола. Эта часть, занимающая, к сожалению, в книге Кояджи весьма значительное место, написана в духе компаративизма, по методам А. Н. Веселовского, на которого индийский ученый и ссылается. Значительный интерес представляют два последних этюда. В одном из них указывается на существенные различия в трактовке образа Исфандйара у Фирдоуси и в зороастрийской традиции (кстати, здесь в конце тоже дано компаративистское сопоставление Исфандйара с Ахиллесом), а в другом — на соотношение древнего героического эпоса и Замьяд-яшта Авесты — гимна, воспевающего хварна (фарр) и перечисляющего всех носителей этого фарра.

На русском языке переводы отдельных мелких отрывков поэмы Фирдоуси начали появляться в первых десятилетиях XIX в. В 1849 г. В. А. Жуковский предложил русским читателям свою обработку эпизода «Рустам и Сухраб»[7] — одного из самых драматичных эпизодов «Шах-нама». В основу своей работы Жуковский положил упомянутый выше немецкий перевод Рюккерта. Жуковский писал своему другу Зейдлицу: «Эта поэма не есть чисто персидская. Все лучшее в ней принадлежит Рюккерту. Мой перевод не только вольный, но своевольный: я многое выбросил и многое прибавил». Не имея возможности пользоваться оригиналом, Жуковский переоценил труд Рюккерта. «Лучшее» в поэме, конечно, принадлежит отнюдь не Рюккерту, а великому поэту, всей титанической мощи которого переводчик не смог передать даже приблизительно. С точки зрения художественной поэма Жуковского значительно выше довольно вялых стихов Рюккерта. Усилил Жуковский и драматизм этого эпизода, но, понятно, тон и характер «Шах-нама» он передать не сумел. Его «Рустем и Зораб» — пример того, как опасно делать переводы с чужих переводов (хотя бы даже и сравнительно хороших), не имея возможности ознакомиться с оригиналом.

Первый в России перевод «Шах-нама» непосредственно с оригинала, и притом перевод очень близкий к подлиннику, был сделан в 1895—1896 гг. известным востоковедом А. Е. Крымским. Перевод этот сделан, однако, не на русский язык, а на родной язык переводчика — украинский. В 1905 г. отрывки из поэмы перевел белыми стихами на русский язык И. И. Соколов. Стихи его почти лишены художественных достоинств, но содержание передают очень точно. В 1934 г. небольшие части поэмы перевел в стихах М. М. Дьяконов. Ряд отрывков был в том же году опубликован в прекрасном стихотворном переводе М. Л. Лозинского. Эта книга снабжена содержательной вступительной статьей Ф. А. Розенберга, который и подобрал предназначенные к переводу отрывки, дающие представле-

[5] Th. Nöldeke, *Das iranische Nationalepos* (GIPh, Bd II, S. 130—231).

[6] J. C. Coyajee, *Studies in Shahnameh*, Bombay, [s. a.].

[7] У Жуковского — «Рустем и Зораб», так как, не зная языка оригинала, поэт читал транскрипцию Рюккерта Sohrab так, как если бы это было немецкое слово.

ние о всех трех частях поэмы. Ф. А. Розенберг постоянно помогал переводчику в процессе работы, давая ему все нужные разъяснения. Следует отметить, что хотя М. Л. Лозинский и пользовался подстрочником, но он взял на себя труд настолько ознакомиться с языком оригинала, что смог разобраться в его синтаксической структуре [8].

Первое исследование «Шах-нама» на русском языке принадлежит перу С. Назариянца. Это небольшая работа, носящая пространный заголовок—«Абул-Касем Фердауси Тусский, творец Книги царей, известной под названием Шах-намэ. С присовокуплением краткого обзора истории персидской поэзии до исхода XV столетия по Р. Х.» (М., 1851). С. Назариянц использовал ряд источников на восточных языках, текстом же «Шах-нама» пользовался в издании Т. Макана. Он ставил перед собой задачу дать русскому читателю общий очерк персидско-таджикской литературы с X по XV в. и на этом фоне показать исключительное значение поэмы Фирдоуси. В настоящее время книга, конечно, устарела, но тогда она отвечала требованиям науки и была на уровне знаний о литературах Востока.

Рассмотрение эпических преданий восточноиранских племен, содержащее характеристику «Шах-нама» Фирдоуси, дал И. Зиновьев [9]. Не утратили своего значения работы по источникам Фирдоуси В. Р. Розена [10] и В. В. Бартольда [11]. Элементы материальной культуры, описанной в «Шах-нама», исследованы в работе Ф. А. Розенберга «О вине и пирах в персидской национальной эпопее» [12].

В 1934 г. в связи с юбилеем Фирдоуси в нашей стране появилось огромное число статей на различных языках народов Советского Союза. Академией наук СССР были выпущены сборник статей, освещающих эпоху, жизнь и творчество великого поэта, и две небольшие научно-популярные монографии М. М. Дьяконова и Е. Э. Бертельса. Авторы обеих книг не ставили своей задачей дать что-либо принципиально новое о Фирдоуси и имели в виду лишь познакомить широкие круги советских читателей с эпохой и творчеством великого поэта.

Значительный интерес представляет работа крупнейшего таджикского писателя и ученого С. Айни «О Фирдоуси и его „Шах-нама"» («Darbораji Firdavsī va Şohnomaji ū»), выпущенная в Сталинабаде в 1940 г. Автор, несравненный знаток многих литератур Ближнего и Среднего Востока, начинает свою работу со следующего замечания: «Для выяснения жизни Фирдоуси и обстоятельств, при которых было написано его „Шах-нама", недостаточно знать персидский язык и литературу и иметь возможность пользоваться восточными источниками. Кроме этого, необходимо также знать европейские языки и иметь возможность пользоваться всем тем, что европейские востоковеды написали о Фирдоуси и его „Шах-нама".

---

[8] После того как Е. Э. Бертельс завершил работу над этой главой, в печати появилось значительное число поэтических переводов на русский язык отрывков из «Шах-нама» и частей текста поэмы в таджикской графике. Важнейшие из этих публикаций: Абулькасим Фирдоуси, *Сказание о Бахраме Чубина* (из «Шах-намэ»), перевод С. Липкина, Таджикгосиздат, [Сталинабад, 1952]; Фирдоуси, *Шахнаме, том первый, от начала поэмы до сказания о Сохрабе*, издание подготовили Ц. Б. Бану, А. Лахути, А. А. Стариков, М., 1957; *Шахнаме. Избранное*, пер. под ред. И. Брагинского и С. Шервинского, Гослитиздат, 1957; *Шоҳ-нома*, Достонҳои мунтахаб, Нашриёти давлатии Тоҷикистон, ҷилд. I, II, Сталинобод, 1957.— *Ред.*

[9] *«Эпические сказания Ирана. Рассуждение, написанное для получения степени магистра И. Зиновьевым»*, СПб., 1855.

[10] В. Р. Розен, *К вопросу об арабских переводах Худай-Намэ* (сб. «Восточные заметки», СПб., 1895).

[11] В. В. Бартольд, *К истории персидского эпоса* (ЗВОРАО, т. XXII, вып. III—IV, 1915).

[12] Ф. А. Розенберг, *О вине и пирах в персидской национальной эпопее* («Сборник Музея антропологии и этнографии при Российской Академии наук», Пг., 1918).

Я лично не знаю ни одного европейского языка, даже русского. Поэтому, взявшись за работу о Фирдоуси, я оказался перед очень большими трудностями».

Преодолевая огромные трудности и пользуясь почти исключительно восточными материалами, С. Айни цитатами из «Шах-нама» убедительно доказывает полную неисторичность распространенных легенд о создании поэмы, имеющих широкое хождение в странах Востока и до настоящего времени. Особый интерес представляет раздел, посвященный языку «Шах-нама» и его отношению к живым таджикским говорам. На стр. 52—55 исследователь приводит целый ряд слов, персидскому читателю не знакомых или во всяком случае в повседневной речи им уже не употребляемых, но обычных для некоторых таджикских говоров и до сих пор являющихся неотъемлемой частью разговорного таджикского языка. Это обстоятельство наводит на мысль о том, что язык дари, на котором написал свою поэму Фирдоуси, был языком именно иранских племен, населявших Среднюю Азию, а не языком юго-западного Ирана, как полагают некоторые ученые.

Здесь перечислены только отдельные важные работы, посвященные изучению «Шах-нама». Однако и этот краткий обзор может показать, что хотя научная литература о Фирдоуси довольно велика, но пока все еще нет ни надежного издания текста поэмы (а следовательно, и абсолютно точного перевода ее), ни исследования, подводящего итог всей проделанной работе.

Жизнь Фирдоуси. Точных данных о жизни Фирдоуси у нас очень мало. Нам даже точно неизвестно его имя. Фирдоуси — это только *тахаллус* (своего рода псевдоним), поэтическое прозвание, какое по обычаям того времени должен был избрать себе или получить от кого-нибудь (своего учителя, покровителя и т. п.) человек, решивший стать профессиональным поэтом. Понятно, что прозвания эти должны были заключать в себе какой-то смысл и быть по возможности поэтичными и величавыми. Поэтому они имели по большей части форму относительного прилагательного, образованного от какого-нибудь имени, имевшего возвышенное, по тогдашним понятиям, значение. Такой тахаллус избрал себе и Фирдоуси: «Фирдоуси» — прилагательное, образованное от существительного «фирдоус», обозначающего «райский сад» (ср. древнееврейское פַּרְדֵּס, древнегреческое παράδεισος). Таким образом, этот тахаллус должен указывать на яркость, пышность и бесконечные творческие возможности его носителя.

Почетное прозвание (*лакаб*) поэта — Абу-л-Касим. Некоторые авторы полагают, что оно было принято в честь султана Махмуда, который тоже носил этот лакаб. То, что лакаб «Абу-л-Касим» в те годы принимали довольно часто, может быть, и связано с Махмудом, но едва ли Фирдоуси хотел таким образом приобрести благосклонность султана. Не надо забывать, что тот же лакаб носил и сам пророк Мухаммад, чем, собственно, и объясняется широкое распространение этого лакаба во всех мусульманских странах.

Настоящего имени Фирдоуси мы так и не знаем: сведения источников здесь расходятся, а предпочесть какой-нибудь один из них у нас нет никаких серьезных оснований. Даулатшах[13] сообщает, что полное имя Фирдоуси — Хасан ибн Исхак ибн Шарафшах. Однако баснословная небрежность Даулатшаха и полное отсутствие указаний на такое имя в других

[13] *«The Tadhkiratu'sh-shu'ara («Memoirs of the poets») of Dawlatshah bin 'Ala'u'd-dawla Bakhtishah al-Ghazi of Samarqand»*, ed. by Edward G. Browne, London — Leide, 1901, p. 50 (далее — Даулатшах, *Тазкират аш-шу'ара*).

старых источниках заставляют думать, что это — одна из досужих выдумок самаркандского любителя литературы. Нельзя забывать и то, что все остальные сообщаемые им сведения о Фирдоуси по большей части представляют собой полнейшие небылицы.

Родился Фирдоуси в поселке Баж, находившемся неподалеку от г. Туса (около двадцати пяти километров к северу от теперешнего г. Мешхеда), между 932 и 935/36 годами, т. е. когда власть Саманидов в Бухаре еще была прочной. По происхождению Фирдоуси был сыном дихкана. Отцу его принадлежало поместье около Туса, но, по-видимому, оно было очень невелико и лишь с трудом кормило своего владельца. Позднее, когда политика султана Махмуда совершенно разорила Хорасан и привела к упадку хозяйство мелких и средних землевладельцев, положение Фирдоуси, вероятно, стало весьма тяжелым (об этом говорится в некоторых лирических отступлениях «Шах-нама»).

Как прошли детство и юность Фирдоуси, мы не знаем. Во всяком случае несомненно одно: каково бы ни было материальное положение семьи, отец сумел дать будущему поэту прекрасное по тому времени образование. Фирдоуси свободно владел арабским языком, в совершенстве знал свой родной язык и, может быть, даже был знаком с литературным языком зороастризма — так называемым пехлеви, или среднеперсидским. Знаком он был и с мусульманским богословием, но, по-видимому, в этой области его интересовали преимущественно заимствованные исламом древние библейские легенды, мусульманская же схоластика его не привлекала. Фирдоуси несомненно прекрасно знал лучшие произведения поэзии как арабской, так и на языке дари. Но помимо всех этих знаний, Фирдоуси обладал и бóльшим: его страстно влекли к себе легенды и предания родного народа. Он собирал их повсюду—и из старых рукописей, и из рассказов древних старцев, носителей «заветов старины». Увлечение стариной пробудило в поэте желание узнать возможно полнее основы зороастрийской религии, с которой так тесно сплетены сказания древнего эпоса. В «Шах-нама» мы часто встречаем отголоски различных легенд, преданий из зороастрийских книг. Читал ли Фирдоуси сам эти книги или ему передавал их содержание какой-нибудь случайно уцелевший от расправы мусульманских фанатиков старый мобед, сейчас установить невозможно, да, может быть, это и не так уж важно. Во всяком случае сама поэма ясно показывает, что к зороастризму и своим соотечественникам, сохранившим привязанность к вере отцов, Фирдоуси относился с сочувствием, отнюдь не совместимым со строгим мусульманским правоверием.

Как уже говорилось, стариной в то время интересовались многие. Одни относились к ней с уважением и любовью, другие — с некоторым издевательством, но во всяком случае интересовала она почти всех. Однако одно дело простой интерес, другое — глубокое и систематическое изучение этих древних преданий, которым занимался Фирдоуси. Даулатшах приводит наивнейший и неправдоподобный анекдот о встрече Фирдоуси с тремя придворными поэтами султана Махмуда [14]. Нет никакого сомнения в том, что, если Фирдоуси и встречался с этими людьми, то отнюдь не так. Однако даже и такой нелепый анекдот показывает, что люди, создавшие его, считали Фирдоуси глубоким знатоком старины, с которым прочие поэты того времени не могли и мечтать состязаться в этой области.

Знал ли Фирдоуси о грандиозном предприятии Дакики тогда, когда оно было еще только начато, или нет, установить, конечно, нельзя. Но судьба, постигшая Дакики, была Фирдоуси известна. Более того, он даже имел возможность познакомиться с теми стихами, которые молодой поэт

[14] Даулатшах, *Тазкират аш-шу'ара*, стр. 51.

успел закончить. По всей вероятности, замысел создать «Шах-нама» появился у Фирдоуси совершенно независимо от Дакики, а гибель последнего была тем толчком, который заставил поэта реализовать уже давно задуманное им предприятие.

Легенда о Фирдоуси и султане Махмуде. Восточные хроники окружили создание «Шах-нама» легендой, получившей широчайшее распространение не только на Востоке, но и на Западе. Многим западным ученым легенда эта казалась чрезвычайно поэтичной и трогательной; она даже послужила сюжетом ряда поэтических произведений (в том числе Г. Гейне). Но, странно, почему-то никто из этих авторов не заметил, что легенда крайне снижает облик великого поэта и придает Фирдоуси черты, по-видимому, ему отнюдь не свойственные. Вот краткое изложение этой легенды.

У Фирдоуси будто бы была единственная дочь, которую он хотел обеспечить солидным приданым. Поэт стал думать, как бы заработать необходимую сумму, и решил написать большую поэму, предварительно найдя богатого и щедрого заказчика. Наиболее могущественным и щедрым правителем своего времени Фирдоуси признал султана Махмуда и потому отправился к его двору. Добившись того, что его представили султану, он получил от него заказ — написать «Шах-нама». По условию султан обещал уплатить поэту по одному золотому динару [15] за каждый бейт.

Фирдоуси удалился в свое поместье и принялся за работу. Тридцать долгих лет он неутомимо трудился над выполнением заказа, наконец, создал огромную поэму в шестьдесят тысяч двойных строк (бейтов), и отправил рукопись в Газну. Получив поэму, Махмуд, то ли по наущению завидовавших Фирдоуси поэтов, то ли под влиянием своего везира Шамс ал-куфат Абу-л-Касима Ахмада ибн Хасана Майманди, проводившего политику вытеснения местных иранских говоров и замены их в делопроизводстве языком арабским, решил, что такой колоссальный гонорар платить за нее не стоит, и вместо динара велел уплатить за бейт по одному серебряному дирхему, т. е. примерно в двадцать раз меньше, чем следовало.

В Тус к Фирдоуси были отправлены гонцы с мешками, наполненными серебром. Когда они прибыли на место, оказалось, что поэт в это время находился в бане. Гонцы отправились туда и застали его в тот момент, когда он только что закончил омовение и заказал себе кубок холодного фукка' [16]. Фирдоуси открыл один из мешков и увидел, что вместо обещанного золота там насыпано серебро. Такое нарушение уговора привело престарелого поэта в негодование. Величавым жестом он поделил султанский дар на три части: одну дал в награду привезшему деньги гонцу, другую — банщику, а третью — продавцу фукка'. Не помня себя от ярости, поэт написал знаменитую сатиру на Махмуда, где попрекал его происхождением от раба и объяснял обман султана тем, что в его жилах нет ни капли царской крови и он раздражается, читая восхваления древних царей и героев.

Такая сатира была неслыханным оскорблением жестокого и властного султана. Поэтому Фирдоуси, конечно, тотчас же пришлось бежать, и бежать далеко, в такие области, где даже Махмуд не смог бы его достать. Прошло много лет [17]. Оскорбление якобы забылось, и поэт тайно вернулся к себе на родину.

---

[15] Ценность динара — монеты, которую арабы начали чеканить по римскому образцу, — в разное время была различной; в среднем она содержала 4,25 грамма золота.

[16] Фукка' — прохладительный напиток, напоминающий пиво.

[17] Здесь в легенде явная неувязка: ведь Фирдоуси закончил поэму, будучи преклонным старцем, и, следовательно, «много лет» он скрываться не мог.

Тем временем Махмуд на пути из разоренной и ограбленной им Индии осадил какой-то замок одного из мелких местных владетелей. Задумав уладить дело миром, султан отправил в замок гонца с предложением покориться на условии, что осажденные им владения останутся нетронутыми, а их хозяин только будет платить Махмуду небольшую дань. Ожидая ответа, султан будто бы сказал своему везиру: «Интересно, что-то он ответит?..» Тогда везир воскликнул:

اگر جز بکام من آید جواب من و گرز و میدان و افراسیاب...

«Если ответ будет мне не по нраву,
То готов я с палицей [в руке] на бой с Афрасиабом...»

Махмуд спросил: «Кто написал эти стихи? Они порождают мужество и геройство!» Везир ответил: «Бедняга Абу-л-Касим Фирдоуси». И тут будто бы Махмуд впервые догадался, что поступил с Фирдоуси нехорошо, и немедленно по возвращении в Газну приказал отправить в Тус на шестьдесят тысяч динаров индиго. Почему, собственно говоря, Махмуд вместо денег решил отправить такое огромное количество синей краски, служившей главным образом для окраски тканей в синий цвет траура, легенда не говорит. Надо думать, старому поэту, если бы он действительно получил этот подарок, пришлось бы изрядно повозиться, чтобы распродать такие запасы индиго.

Но в то самое время, продолжает легенда, когда султанский караван входил в город через Рудбарские ворота, с другой стороны города — из Разанских ворот — вышла скромная погребальная процессия, несшая тело великого поэта к месту его вечного упокоения. Дар Махмуда хотели передать той самой дочери поэта, из-за которой все это и произошло, но она отказалась и заявила, что султанские дары ей не нужны. Вообще говоря, о приданом ей уже, действительно, думать было поздновато, так как, по самым скромным подсчетам, если верить легенде, ей должно было быть уже около семидесяти лет. Узнав о ее отказе, Махмуд приказал, чтобы на эти деньги отремонтировали караван-сарай на пути между Нишапуром и Мервом.

В одном из вариантов легенды стремление Фирдоуси «подработать», так откровенно подчеркнутое этой версией, несколько ослаблено. Поэт будто бы стремился заработать не для своей семьи, а для того, чтобы восстановить какую-то разрушавшуюся ирригационную систему около Туса.

Те немногие факты из биографии Фирдоуси, которыми мы располагаем, не позволяют нам принять эту легенду. В настоящее время совершенно очевидно, что она никакой исторической почвы под собой не имеет и является досужим вымыслом, имеющим совершенно определенную цель. Какова же могла быть эта цель? Думается, что ответить на такой вопрос можно, хотя это, конечно, и будет только гипотеза.

Что же положено в основу легенды? Мастер, талантливый и даже гениальный, получил заказ от богатого заказчика. Мастер старательно выполнил заказ, а когда пришло время расплачиваться, заказчик, обсчитав, подло обманул его. В результате поэт написал сатиру на заказчика, навеки заклеймив его.

Такое понимание трагедии Фирдоуси, видимо, было широко распространено уже в XII в. По крайней мере об этом свидетельствует следующий бейт великого поэта Низами во вступительной главе к его «Семи красавицам» [18]:

---

[18] *«Heft peiker, ein romantisches Epos des Nizami Genğe'i»*, herausgegeben von H. Ritter und J. Rypka, Praha—Paris—Leipzig, 1934, S. 15.

نسبت عقربیست با قوسی بخل محمود و بذل فردوسی

Отношение скорпионова [гороскопа] к стрельцовому —
Скупость Махмуда и щедрость Фирдоуси.

Другими словами, как в астрологии знак зодиака Скорпион считается противодействующим знаку Стрельца, так велением судьбы Махмуд был обречен на скупость, а Фирдоуси оказался вынужденным совершить поступок безумной щедрости и отдать даром свое сокровище — «Шах-нама».

Выраженное у Низами понимание легенды об отношениях между Фирдоуси и Махмудом имеет смысл только в глазах профессиональных поэтов того времени, существование которых целиком зависело от феодалов, считавшихся их покровителями. Легенда эта — своего рода предостережение заказчикам-феодалам: смотрите, цените своих поэтов и будьте к ним щедры; будете хорошо оплачивать их труд, — и они вас прославят навеки, а захотите обидеть и не доплатите, — поэт напишет сатиру, и она навсегда опозорит вас, как опозорил своей сатирой Фирдоуси Махмуда. Такое понимание отношений между Фирдоуси и Махмудом сквозит у Низами и во вступлении к «Лайли и Маджнун» [19], где есть намек и на сатиру. Эта угроза могла быть действенной лишь при наличии достаточно резкой сатиры.

Сопоставление легенды с подлинными историческими фактами говорит о том, что действительность была неизмеримо трагичнее и поэтичнее, чем довольно примитивная легенда. Ведь легенда связывает трагедию Фирдоуси с его узко личными, и притом исключительно материальными, интересами, тогда как на самом деле поэт, следуя отвлеченным идеалам, мечтал о возвращении безвозвратно ушедшего великого прошлого.

В конфликте «султан—поэт» Фирдоуси политически был побежден; от тяжкого удара оправиться он уже не смог и был вынужден сдаться. Но как художник он одержал одну из наиболее блестящих побед, какую только приходилось когда-либо одерживать мастерам слова. Больше тысячи лет тому назад он написал последнюю строку своей поэмы; его соперников при дворе султана знают только немногие специалисты, изучающие литературу того времени, но творение Фирдоуси и сейчас так же живо, как во времена его создания. Пророчество последних бейтов «Шах-нама» полностью оправдалось:

هر آن کس که دارد هوش و رای و دین
پس از مرگ بر من کند آفرین
نمیرم از آن پس که من زنده‌ام
که تخم سخنرا پراکنده ام

Всякий, кто обладает разумом, здравым суждением и верой,
После [моей] смерти помянет меня добром.
Нет, никогда не умру я, я — жив,
Так как я разбросал семена слова.

История создания «Шах-нама». Восстановить подлинную картину создания «Шах-нама» пока еще едва ли возможно. Исторических свидетельств у нас крайне мало, а привлечение текста самой поэмы, что приводило к

[19] لیلی و مجنون حکیم نظامی گنجوی... با تصحیح... وحید دستگردی... طهران، ۱۳۱۷، ص ۲۶.

таким блестящим результатам при изучении других авторов, здесь, к сожалению, особенно положительных результатов не дает. Дело в том, что абсолютно точно установить подлинный текст «Шах-нама» пока еще никому не удалось. Рукописей поэмы очень много, но особенно старых среди них нет [20]. Приходится пользоваться поздними рукописями, а они дают такие большие расхождения, что автор антологии «Капище огня» Лутф 'Али-бек Азур еще в XVIII в. заметил: «В настоящее время нельзя сказать, сохранилась ли в этой книге хотя бы одна [подлинная] строка Фирдоуси». С таким пессимистическим взглядом согласиться, конечно, нельзя. Нет сомнений, что по меньшей мере две трети дошедшего до нас текста поэмы восходят к подлинному творению Фирдоуси. Но что́ из этих двух третей действительно принадлежит великому поэту, а что́ представляет собой интерполяцию, сказать с уверенностью сейчас трудно. Решить в данное время вопрос о том, принадлежат ли действительно Фирдоуси бейты автобиографического содержания, нельзя, а поэтому и история создания «Шах-нама» пока все еще в значительной степени складывается из догадок.

Сама поэма дает нам следующие указания:

سی و پنج سال از سرای سپنج — بسی رنج بردم بامید گنج
چو بر باد دادند رنج مرا — نبد حاصلی سی و پنج مرا
کنون عمر نزدیك هشتاد شد — امیدم بیکباره بر باد شد
ز هجرت شده پنج هشتاد بار — که گفتم من این نامهٔ شاهوار

[За] тридцать пять лет обители времени
Много я трудился в надежде на сокровище,
Но на ветер пустили труд мой,
И ничего мне не принесли эти тридцать пять.
Теперь жизнь подошла к восьмидесяти,
Надежды мои все разлетелись.
От хиджры прошло восемьдесят лет пять раз,
Когда я сложил эту царственную книгу.

Если эти бейты на самом деле принадлежат Фирдоуси, то поэма закончена в 400 (1009/10) г. Фирдоуси говорит, что в это время ему было около восьмидесяти лет. Если в свою очередь наши сведения о том, что он родился в 323 (934/35) г. верны, то в 400 г. ему, действительно, должно было быть около восьмидесяти лет. Далее. Если, как говорится в поэме, Фирдоуси работал над книгой тридцать пять лет, то начало работы падает на 365 (975/76) г., иначе говоря, работа была начата тогда, когда Махмуд не только не был султаном, но даже не владел и Хорасаном, полученным им в лен от Саманида Нуха ибн Мансура только в 381 (991/92) г. Значит, султан Махмуд не мог заказать Фирдоуси поэму. А раз это так, то, следовательно, рушится и вся легенда. Интересны такие строки «Шах-нама», на которые обратил внимание С. Айни [21]:

بدان گه که بد سال پنجاه و هشت — جوان بودم و چون جوانی گذشت
خروشی شنیدم ز گیتی بلند — که اندیشه شد پیر و من بیگزند

[20] Старейшая из известных нам в данное время рукописей поэмы, хранящаяся в Британском музее в Лондоне (Add. 21, 103), переписана в 1276/77 г. и содержит немало искажений. За ней следует рукопись, переписанная в 1333 г. и принадлежащая Ленинградской государственной публичной библиотеке им. М. Е. Салтыкова-Щедрина. Ее текст не свободен от интерполяций.

[21] S. Ajnī, *Darboraji Firdavsi va Şohnomaji ū,* Stalinobod—Leningrad, 1940, s. 22—23.

که ای نامداران و گردنکشان که جست از فریدون فرخ نشان
فریدون بیدار دل زنده شد زمین و زمان پیش او بنده شد

В то время, когда было [мне] пятьдесят восемь лет,
Был я [еще] молод, и, когда прошла эта молодость,
Услышал я громкий возглас в мире,
От которого забота состарилась, а я вреда не увидел:
«Эй, именитые властелины,
Кто расспрашивал о Фаридуне?
Воскрес проницательный Фаридун,
Земля и время ему покорились».

Как следует из дальнейшего повествования, под Фаридуном здесь разумеется Махмуд. Следовательно, Фирдоуси услышал о нем, когда поэту было пятьдесят восемь лет, т. е. в 381 (991/92) г., иначе говоря, как раз тогда, когда Махмуд получил в управление Хорасан — ту самую область, где жил поэт.

Такое замечательное совпадение этих дат заслуживает внимания. Нельзя только не заметить, что приведенные бейты не отличаются сжатостью и выразительностью, характерными для Фирдоуси, и содержат несколько слишком вычурных для него оборотов. Таким образом, может быть, совпадение дат — результат работы того лица, которое, учитывая все известные ему сведения о жизни Фирдоуси, ввело эти строки в поэму.

Но верно ли, что поэт действительно закончил свой труд в столь преклонном возрасте? Намеки на это можно усмотреть в таких строках:

من این نامه فرخ گرفتم بفال همی رنج بردم به بسیار سال
ندیدم سرافراز بخشنده‌ای بگه کیان بر درخشنده‌ای
همم این سخن بر دل آسان نبد بجز خامشی هیچ درمان نبد
سخنرا نگه داشتم سال بیست بدان تا سزاوار این گنج کیست

Я эту славную книгу счел за благое предзнаменование,
И трудился я много лет.
Но не видел я щедрого властелина,
Сверкающего на царском престоле.
Не легко было это слово у меня на сердце,
Но, кроме молчания, иного выхода не было...
Хранил я свое слово двадцать лет,
[Ожидая], кто же будет достоин этого клада...

Нужно думать, что эти строки, если, конечно, они подлинные, написаны в 400 (1009/10) г. Тогда приходится заключить, что поскольку Фирдоуси двадцать лет берег свою поэму, никому ее не отдавая, то он закончил ее около 380 (990/91) г. Но почему же он все-таки никому ее не передал? И на этот вопрос в поэме есть ответ:

زمانه سراسر پر از جنگ بود بجویندگان بر جهان تنگ بود
بر این گونه یك چند بگذاشتم سخنرا نهفته همی داشتم

Время было полное войн,
Мир для ищущих [преуспеяния] стал тесен.
Так я провел некоторое время,
Слова свои держал сокрытыми...

В этих строках Фирдоуси говорит, очевидно, о конце X в., т. е. о том самом времени, когда в обстановке бесконечных феодальных мятежей и дворцовых переворотов рушилась власть Саманидов. Поэма никому не была поднесена, так как подносить ее было некому. Ведь поэту нужен был такой покровитель, который не только оценил бы достоинства поэмы, но и смог бы дать ее автору достаточно крупное вознаграждение, обеспечивающее ему существование до конца его дней. Поскольку Саманиды пали, приходилось обращаться к тому, кто занял их место. Поднести «Шах-нама» Караханидам Фирдоуси, конечно, не мог. Но вот он узнает о возвышении Махмуда. Поэт снова берется за поэму, делает в ней ряд вставок, восхваляющих Махмуда, и везет или посылает ее в Газну.

Почти все авторы, писавшие о «Шах-нама», утверждают, что Фирдоуси в 998/99 гг., прежде чем обратиться к султану Махмуду, попытался поднести свою поэму владетелю Ханланджана (местности на берегу Зандаруда в семи фарсахах [22] от Исфахана). Но никто из них не ставил перед собой вопрос, какими же, собственно говоря, судьбами старика занесло из Туса в Исфахан. Только К. И. Чайкиным было высказано, правда не очень четко, предположение, что Фирдоуси попал туда, возвращаясь из Багдада, куда ездил в 995/96 г. [23]. Все остальные авторы повторяли рассказ об обращении поэта к владетелю Ханланджана, даже не пытаясь его проверить. За проверку этого утверждения взялся в 1945 г. иранский ученый М. Минови [24]. Он выяснил, что сообщение о поездке Фирдоуси к правителю Ханланджана появилось впервые в каталоге персидских рукописей Британского музея, составленном Ч. Рьё. В этом каталоге дано описание рукописи «Шах-нама», переписанной в 841 (1437/38) г., которая в свою очередь скопирована с рукописи 779 (1377/78) г., переписанной с рукописи 689 (1290) г.

Переписчик этой одной из старейших рукописей был каллиграфом. Он приехал в 1289 г. в Ханланджан. Однажды, купаясь в реке, этот человек стал тонуть. Его спас от гибели сын правителя Ханланджана. Желая как-нибудь отблагодарить своего спасителя, каллиграф подарил ему переписанный им экземпляр «Шах-нама», в конце которого он приписал сочиненные им самим тридцать три бейта стихов, написанных метром оригинала. Среди этих бейтов есть такие строки:

چو شد اسپری داستان بزرگ — سخنهای آن خسروان سترگ
بروز سیم شنبد چاشتگاه — شده پنج ره پنج روزان ز ماه
که تازیش خواند محرم بنام — که از ارجمندیش ماه حرام
اگر سال نیز آرزوت آمدست — نهم سال و هشتاد با ششصد ست
مه بهمن و آسمان روز بود — که حاکم بدین نامه پیروز بود

Когда закончился великий *дастан*,
Речи о тех могучих хосроях,
В день вторник поутру,
Прошло пять раз по пять дней месяца,
Который араб называет мухаррам,
А иногда, по его величественности, — «запретным месяцем».
А если ты и год хочешь [узнать],
Это год девятый да восемьдесят да шестьсот,

---

[22] Фарсах — мера длины — равен примерно шести-семи километрам.

[23] К. Чайкин, *Фердоуси* (сб. «Восток», № 2, М.—Л., 1935, стр. 79—80).

[24] М. Минови, *Книга «Хэзарэ-е Фердоуси» и несостоятельность мнения о том, что Фердоуси написал поэму «Юсуф и Зулейха»* [журн. «Рузгар-и нау» (روزگار نو), год 5, № 3].

Месяц бахман был и день асман,
Когда хаким победоносно [закончил] эту книгу.

Иначе говоря, переписка рукописи была закончена 25 мухаррама 689 г. х., т. е. 7 февраля 1290 г. Далее приведено и имя сына правителя Ханланджана:

Знатного рода, честнейшей породы,
Разумный, и благоразумный, и чистосердечный,
Достопочтенный Ахмад, сверстник которого
Повсюду ищет у него род его [25].
Если ты желаешь узнать точно имя его папаши (باباش),
То конец ему — Абу Бакр, Мухаммад — начало.

Иначе говоря, доблестного молодого человека звали Ахмад ибн Абу Бакр Мухаммад. Удивительно, что эти неуклюжие вирши Ч. Рьё принял за стихи Фирдоуси. Дата ششصد («шестьсот») в рукописи сильно стерта, и он прочитал ее как سصد («триста») и так получил дату окончания «Шах-нама» 25 мухаррама 389 г. х., т. е. 16 января 999 г. [26]. У Ч. Рьё эти сведения позаимствовал Ш. Шефер, от него они перешли в известную работу Т. Нёльдеке «Иранский национальный эпос». А так как работу Т. Нёльдеке было принято считать безупречной, то эта дата пошла гулять по всем статьям, посвященным Фирдоуси, и гуляет по ним и поднесь. Это пример того, к каким результатам приводит излишняя доверчивость к старым авторитетам.

Итак, точной даты окончания «Шах-нама» у нас нет, но весьма вероятно, что поэма была закончена в последние годы правления Саманидов. А какова же ее дальнейшая судьба? Приходится признать, что никаких точных данных у нас нет, и мы вынуждены довольствоваться предположениями. Такие строки, неожиданно появляющиеся к концу поэмы, свидетельствуют о том, что, когда поэт писал их, ему жилось отнюдь не легко и что вряд ли прав Т. Нёльдеке, объяснявший эти жалобы Фирдоуси привычкой его к комфорту:

بر آمد یکی ابر و شد تیره ماه — همی برف بارید از ابر سیاه
نه دریا پدیدست و نه دشت و راغ — نبینم همی بر هوا پر زاغ
نماندم نمکسود و هیزم نه جو — نه چیزی پدیدست تا جودرو
بدین تیرگی روز و هول و خراج — زمین گشته از برف چون کوه عاج
همه کارها شد سر اندر نشیب — مگر دست گیرد بچیزی حبیب

Поднялась туча, помутнела луна,
Снег посыпался из черной тучи,
Ни реки не видно, ни степи, ни поля,
Не вижу я в воздухе вороньего крыла.
Не осталось у меня ни солений, ни дров, ни ячменя,
Ничего не предвидится до следующей жатвы.
В этом мраке, в день страха и поборов,
Земля стала от снега словно гора из слоновой кости,
Все дела [мои] пошли под гору,
Если вот только друг чем-нибудь не поможет...

---

[25] بجوید بهر جا ازو آل او. Смысл этой необычайно корявой строки неясен.

[26] Кстати сказать, переписчик говорит о вторнике, а 16 января 999 г. был понедельник, что Ч. Рьё не проверил.

Не менее убедительно говорит о бедственном положении старого поэта и такая лирическая вставка, следующая еще далее этого отрывка, вскоре после описания похорон Искандара:

می آور کزین روز ما بس نماند — چنین بود و تا بود بر کس نماند
مرا دخل و خرج ار برابر بودی — زمانه مرا چون برادر بودی
تگرگ آمد امسال بر سان مرگ — مرا مرگ بهتر بدی زان تگرگ
دری هیزم و گندم و گوسفند — ببست این بر آورده چرخ بلند

Неси вина, ведь от этих дней наших уж немного осталось,
Так было, и, пока живут, никто не живет вечно.
Если бы у меня доход был вровень с расходом,
Было бы время для меня — словно [ласковый] брат.
Но град выпал в этом году, как смерть,
Смерть была бы для меня лучше, чем этот град.
Надежды (букв.: двери для) на топливо, пшеницу и баранину
Отнял (букв.: закрыл) этот посланец высокого неба.

Совершенно очевидно, что в годы работы над последней частью поэмы Фирдоуси приходилось нелегко. Это было тревожное время падения Саманидов, вторжения Караханидов и постепенного возвышения Газневидов. Сельское хозяйство приходило в упадок, ирригационные системы разрушались, земля обесценивалась. Бейхаки говорит, что в начале XI в. целый танап [27] земли отдавали за одну тюбетейку зерна. Понятно поэтому, что сильный град Фирдоуси воспринимает как величайшее бедствие, лишающее его надежд не только на «комфорт», но и на мало-мальски сносное существование. Безвыходное положение престарелого поэта усугубила еще одна неожиданная беда—смерть его единственного сына. Год этого события мы точно установить не можем, но так как Фирдоуси говорит о нем в середине рассказа о Бахраме Чубине, то, надо думать, несчастье случилось, когда поэт работал над этим разделом «Шах-нама». Вот что говорит Фирдоуси:

مرا سال بگذشت بر شصت و پنج — نه نیکو بود گر بیازم به گنج
مگر بهره بر گیرم از پند خویش — بر اندیشم از مرگ فرزند خویش
مرا بود نوبت برفت آن جوان — ز دردش منم چون تن بیروان
شتابم مگر تا همی یابمش — چو یابم به پیغاره بشتابمش
که نوبت مرا بد تو بیکام من — چرا رفتی و بردی آرام من
ز بدها تو بودی مرا دستگیر — چرا راه جستی ز همراه پیر
مگر همرهان جوان یافتی — که از پیش من تیز بشتافتی
جوانرا چو شد سال بر سی و هفت — نه بر آرزو یافت گیتی و رفت
همی بود هموار با من درشت — بر آشفت و یکباره بنمود پشت
برفت و غم و رنجش ایدر بماند — دل و دیدهٔ من بخون در نشاند
کنون او سوی روشنائی رسید — پدر را همی جای خواهد گزید
بر آمد چنین روزگار دراز — کزان همرهان کس نگشتند باز
همانا مرا چشم دارد همی — ز دیر آمدن خشم دارد همی
مرا شصت و پنج و وراسی و هفت — نپرسید ازین پیر و تنها برفت

[27] Танап — мера земли, в разных районах Средней Азии различная: от 0,25 до 0,5 гектара.

وی اندر شتاب و من اندر درنگ ز کردارها تا چه آید بچنگ
روان تو دارنده روشن کناد خرد پیش جان تو جوشن کناد

Перешли годы мои за шестьдесят пять,
И нехорошо было бы тянуться к богатству.
Не лучше ли мне воспользоваться собственными увещаниями,
Пораздумать о смерти моего сына?
Черед был мой, а ушел-то тот юноша,
От тоски по нем я — словно тело без жизни.
Может быть, поторопиться мне и нагнать его,
А когда нагоню, поупрекать его:
«Ведь черед-то мой был, а ты, бедняга мой,
Почему ушел и унес покой мой?
Ведь ты же помогал мне в бедах.
Почему же ты ушел от старого спутника?
Может быть, ты нашел молодых спутников,
Что ты так заторопился от меня?»
Когда ему, молодому, исполнилось тридцать семь,
Не по вкусу пришелся ему мир, и ушел он.
Был он всегда со мной резок,
Вдруг рассердился и повернулся спиной.
Ушел он, а скорбь по нем осталась здесь,
Сердце и глаза мои потопил он в крови.
Теперь достиг он [вечного] света,
Подберет местечко [там] и для отца.
Так много времени прошло,
Что из тех спутников никто не вернулся.
Наверно, ожидает он меня,
Сердится, что я запаздываю.
Мне шестьдесят пять, а ему тридцать семь,
Не спросился он у этого старика и один ушел.
Он спешит, а я медлю:
Что-то еще случится?
Да озарит душу твою тот, кто хранит ее!
Разум да сделает [он] кольчугой души твоей!

Эта утрата ставила старика-поэта в безвыходное положение, так как годы давали себя знать и работать становилось все трудней и трудней. Еще задолго до смерти сына, заканчивая эпизод «Исфандйар», Фирдоуси писал:

دو گوش و دو پای من آهو گرفت تهی دستی و سال نیرو گرفت
ببستم بدین گونه بدخواه بخت بنالم ز بخت بد و سال سخت

Уши мои и ноги мои утратили силу,
А нищета и старость усилились.
Так связала меня злокозненная судьба,
Что стенаю я от злой судьбины и старости горько!

Правда, в конце поэмы поэт говорит, что еще были люди, готовые оказать ему поддержку:

از ان نامور نامداران شهر علی دیلمی بود کوراست بهر
که همواره کارم به خوبی روان همی داشت آن مرد روشنوران

حسینٔ قتیبست ز آزادگان که از من نخواهد سخن رایگان
ازویم خور و پوشش و سیم و زر ازو یافتم جنبش و پا و پر
نسیم آگه از اصل و فرعی خراج همی غلتم اندر میان دواج

Из этих именитых знатных людей города
Был 'Али Дайлами, получивший удел,
И постоянно держал мои дела хорошо налаженными
Этот муж, обладающий светлой душой.
Хуайай ибн Кутайба тоже из числа [тех] благородных,
Которые не хотят от меня слов бесплатно.
От него у меня и еда, и одежда, и серебро, и золото,
От него — способность двигаться, ноги и крылья.
Не ведаю я ничего ни об основных налогах, ни о дополнительных,
Все только валяюсь, завернувшись в одеяла...

За какие «слова» кормил Хуайай ибн Кутайба старого поэта, сказать трудно. Может быть, Фирдоуси время от времени подносил этому вельможе какие-нибудь стихотворения, до нас не дошедшие. Но даже и при этой поддержке положение Фирдоуси было, конечно, безвыходным. Надеяться на одну благотворительность он не мог, тем более что и сами-то «благодетели», зная взбалмошность султана Махмуда, не были уверены в завтрашнем дне. Поэтому, очевидно, Фирдоуси не раз говорит, что получить оплату за его гигантский труд ему совершенно необходимо:

سی و پنج سال از سرای سپنج بسی رنج بردم بامید گنج

Тридцать пять лет в этом бренном мире
Я трудился в надежде на сокровище.

Но «сокровища» поэт так и не получил. Как отнесся Махмуд к поднесенной ему поэме, мы не знаем, так как это окутано густой тканью легенды, не позволяющей разглядеть подлинных фактов. Очевидно одно: Фирдоуси или не получил ровно ничего, или получил какую-то ничтожную подачку, которая не могла спасти его от неминуемой нищеты. Но поэт прекрасно понимал, какое изумительное творение он создал. Не случайно он с гордостью говорил:

پی افکندم از نظم کاخ بلند که از باد و باران نیابد گزند
برین نامه بر عمرها بگذرد همی خواند آن کس که دارد خرد

Воздвиг я из стихов высокий дворец,
Которому не повредят ни ветер, ни дождь.
Многие человеческие жизни пролетят над этой книгой,
И все будет читать ее тот, у кого есть разум.

Фирдоуси понимал, что настоящий знаток поэзии не пожалеет заплатить за «Шах-нама» громадные деньги. Но кто мог оплатить этот труд? Среди всех носителей власти того времени особенно высоко оценить поэму должны были Саманиды. Фирдоуси, хотя и широко использовал древние предания, но провел через всю поэму одну идею. Продолжая старые сасанидские традиции, «Шах-нама» всячески утверждает легитимизм древних иранских сказаний. Тот фарр, о котором так много говорилось еще в Авесте, фарр, который мы видим изображенным на древних фресках и скульптурах в виде венчика вокруг головы носителя власти, — этот фарр может передаваться только в роду древних носителей власти, потомков

Фаридуна. Если в Авесте повествуется о том, что тщетно пытался завладеть фарром губительный Франрасьян (Афрасйаб «Шах-нама»), то Фирдоуси рассказывает о страшной каре, постигшей другого узурпатора — насильника и тирана Заххака. Зороастрийский дуализм ясно ощущается во всей поэме: «законные» властители, окружающие их дихканы — это воинство Ахура Мазды, осененное его благодатью. Всякий, кто восстает против них, будь он их же рода, как Бахрам Чубин, или, тем более, иноземец, — это помощник адских сил Ахримана, носитель всякого зла. В поэме много раз проходит одна и та же мысль: пока носители доброго начала объединены, они непобедимы и никакие злые силы не могут их одолеть, но как только в их среде начинаются раздоры, адское воинство тотчас же поднимает голову. А ведь Саманидам как раз и нужно было объединить все силы страны, чтобы сохранить единство созданного ими государства. Поэма как бы обращается к последним потомкам дихканов (к которым принадлежал и сам Фирдоуси) и зовет их вспомнить доблесть, сплоченность и стойкость легендарных героев, призывает не опозорить своих предков и устоять перед врагами.

Поэт, когда брался за поэму (заметим, брался за нее уже опытным, зрелым мужем), рассчитывал преподнести ее Саманидам. Он не мог предвидеть того, что завершит поэму только тогда, когда о поездке в Бухару, к Саманидам, уже нельзя будет и думать.

Двадцать долгих лет он ждал, все надеялся, что счастье опять повернется к *азатам*. Но погиб в бескрайних среднеазиатских степях последний саманидский рыцарь, в Бухаре престол занял Караханид Наср, все земли к югу от Аму-Дарьи оказались во власти Махмуда. К кому же было обращаться?

سزاوار این گنج کیست

Кто достоин этого клада?

Ехать с поэмой к Караханидам было бы нелепо. Думать о последних представителях старинных дихканских родов, уцелевших еще кое-где в глухих местах, тоже не приходилось. Им и самим-то жилось несладко и было не до поэм. Оставался один Махмуд. Фирдоуси предвидел, что столкновение его с Караханидами неизбежно, и поэт готов был считать Махмуда в этой будущей борьбе продолжателем дела Саманидов, — ведь он пришел к власти, будучи их вассалом. К тому же до Фирдоуси должны были дойти слухи о том, что государственная переписка Газневидов идет на его родном языке, а при их дворе толпятся осыпаемые щедрыми дарами его земляки-поэты, которым покровительствует везир Абу-л-'Аббас Исфара'ини [28]. Какие-то шансы на успех, следовательно, могли быть.

Фирдоуси снова берется за свою книгу и вводит в нее некоторые дополнения, вероятно, те главы, где восхваляются Махмуд и его брат — эмир Наср, сипахсалар Хорасана. Затем он доставляет поэму в Газну. Но как раз в 1010/11 г. там произошли большие перемены. Махмуду было важно подчеркнуть свою лояльность по отношению к аббасидским халифам, от которых он хотя и не зависел, но получал диплом на управление; поэтому он смещает Абу-л-'Аббаса Исфара'ини и на его место назначает Майманди — человека, враждебно относившегося ко всем старым местным традициям и даже пытавшегося в качестве языка государственной переписки ввести в газневидских приказах арабский язык. Вдали от Газны, в глуши,

[28] Исфара'ини — происходящий из Исфары, города в Средней Азии.

Фирдоуси всего этого, конечно, знать не мог, да даже если бы и знал, ждать дольше ему уже было нельзя. Учитывая всю эту обстановку, можно предположить, что при таких условиях обращение Фирдоуси к Махмуду могло остаться и вовсе без ответа. Все планы старого поэта рушились.

Некоторые западноевропейские востоковеды высказывали мнение, что султан Махмуд не оценил гениальное творение Фирдоуси, так как был «грубым тюрком, неспособным понять все величие этой поэмы». Едва ли нужно говорить о том, что такая шовинистическая точка зрения ничего общего с наукой не имеет. Согласно источникам, Махмуд получил хорошее образование, владел не только языком дари, но и арабским. Изредка он будто бы писал стихи на дари, а в часы досуга (которых у него было немного, так как он все время был занят или грабительскими походами, или истреблением тех, кого он называл «карматами», т. е. всех не желавших ему покориться, внутренних врагов) составлял большой комментарий к Корану. Даже женщины из его семьи получали хорошее образование, и некоторые из них занимались наукой или славились красотой почерка. Все это ясно показывает, что Махмуд обладал вполне достаточными знаниями и был, конечно, в состоянии оценить все достоинства «Шах-нама». Но, по всей вероятности, именно потому, что Махмуд разбирался в литературе, он не мог не понять и того, что если «Шах-нама», будь оно написано раньше, оказало бы огромную помощь Саманидам, то его собственный авторитет основные идеи поэмы подрывали в корне. Он прекрасно знал, что может приказать своим придворным историкам составить для себя генеалогию, возводящую его к любому из древних царей, но что этими генеалогиями его противников не обманешь и что «обладателем фарра» его никто не признает. Ведь в поэме утверждалось, что не имеющий фарра узурпатор долго на престоле не продержится; следовательно, она давала в руки оружие всем тем, кто не желал признать власти Махмуда и пытался с ним бороться. При таких условиях высокие художественные достоинства поэмы не только не умаляли ее политическую опасность, но, наоборот, значительно ее усиливали. Можно ли представить себе, что свирепый и могущественный правитель XI в., каким был султан Махмуд, стал бы подрывать свой собственный авторитет, исходя исключительно из эстетических соображений?

По легенде о Фирдоуси и Махмуде, поэт, прогневавшись на «непонятливого султана», написал на него грозную сатиру и, понимая, что эта сатира — смертный приговор для ее автора, бежал из Газны и направился на побережье Каспийского моря, где правил представитель местной знати Шахрийар из Дома Бавенда. Но Шахрийар знал, как страшен гнев Махмуда. Прочитав сатиру, он понял, что, если Махмуд ее увидит, он не успокоится, пока не предаст престарелого поэта мучительной смерти. Поэтому он предложил Фирдоуси выкупить у него сатиру, заплатив за каждый бейт по тысяче динаров. Нуждавшийся в деньгах поэт согласился, и сатира была уничтожена. Распространения она будто бы не получила, и, когда почти полтораста лет спустя один знавший о ее существовании писатель [29] попытался ее разыскать, ему удалось найти только шесть бейтов; все остальное исчезло навсегда.

Сатира на султана Махмуда. Почти во всех изданиях «Шах-нама» и по сей день в приложении к тексту поэмы дается сатира, состоящая из ста бейтов, т. е. из того самого числа двустиший, которое она когда-то

---

[29] چهار مقاله تألیف... نظامی عروضی سمرقندی...بسعی و اهتمام... محمد قزوینی، (تهران) ۱۳۳۱، ص. ۷۹.

будто бы имела. Встает вопрос: откуда же взялся этот якобы уничтоженный текст? В настоящее время решить этот вопрос мы вряд ли в силах. Мы можем делать только предположения. Конечно, язык сатиры очень близок к языку поэмы Фирдоуси. Но считать это решающим доводом в пользу подлинности сатиры нельзя.

Приведем прежде всего несколько соображений исторического порядка. Можно ли допустить, что Фирдоуси в начале XI в. мог так настаивать на превосходстве старой аристократии? В сатире говорится:

پرستارزاده نیاید بکار — اگر چند دارد پدر شهریار
سر ناسزایان بر افراشتن — و ز ایشان امید بهی داشتن
سر رشتهٔ خویش گم کردنست — بجیب اندرون مار پروردنست

Сын слуги для дела [важного] не годится,
Пусть даже отец его будет государем.
Возвышать голову недостойных
И ожидать от них блага —
Это значит совсем сбиться с толку,
Вскармливать змею у себя за пазухой.

Такие «вандейские» взгляды еще отчетливее выражены в следующих пользующихся широчайшей известностью строках:

چو دیهیمدارش نبد در نژاد — ز دیهیمداران نیاورد یاد
اگر شاهرا شاه بودی پدر — بسر بر نهادی مرا تاج زر
و گر مادر شاه بانو بودی — مرا سیم و زر تا بزانو بودی

Так как не было у него (Махмуда. — *Е. Б.*) в роду венценосцев,
Не стерпел он поминания венценосцев.
Если бы отец шаха был шах,
Возложил бы он мне на голову золотой венец.
И если бы мать шаха была из знатного рода,
Было бы у меня серебра и золота по колено.

Фирдоуси — человек, умудренный громадным опытом длинной жизни, тесно связанный с хорасанскими крестьянами, вряд ли мог стоять на такой агрессивно-аристократической точке зрения, полностью отрицающей всякие права за представителями широких масс. Слов нет, поэт сам принадлежал к дихканству, но ведь он знал, в какое состояние пришли эти когда-то могущественные феодалы, зачастую, под прозванием бани-Сасан [30], унижавшиеся до всякого рода мелких жульнических проделок. Неужели он мог стоять на такой нелепой и реакционной точке зрения? Далее. Мы знаем, что Фирдоуси умер у себя на родине, между 1020 и 1026 годами, т. е. тогда, когда султан Махмуд еще был жив и находился в зените славы и могущества. Можно ли хотя бы на одну минуту допустить мысль о том, что Махмуд, зная эту сатиру, дал бы поэту умереть своей смертью? Если бы эти стихи попали в руки султана, то Фирдоуси, несомненно, не посмел бы приблизиться к Хорасану; при той широчайшей сети осведомителей (*сахиб-баридов*), которую Махмуд держал не только в своих вла-

---

[30] См. кн.: A. Mez, *Die Renaissance des Islams*, Heildelberg, 1922, S. 238. Арабский текст «сасанидской» касыды ал-Йанбуи см.: ابو منصور عبد الملک الثعالبی، يتيمة الدهر، دمشق، ١٣٠٢، ج٣، ص ١٧٦ — ١٩٤.

дениях, но даже и далеко за их пределами, его ищейки нашли бы поэта, где бы он ни скрывался.

Но откуда же тогда имеющийся у нас текст? Он, по всей вероятности, создан в тех же кругах, из которых вышла и рассмотренная нами не выдерживающая исторической критики легенда. Всякий внимательный читатель может убедиться в том, что почти все отдельные бейты сатиры можно найти в «Шах-нама» разбросанными по разным ее частям (вот отчего она по языку и не отличается от поэмы). Можно поэтому думать, что сатира эта — своего рода центон, довольно искусно составленный каким-то профессиональным поэтом из подлинных слов Фирдоуси. Возможно, что составитель для связи ввел туда отдельные не принадлежащие Фирдоуси бейты. Так, очевидно, появился и неуклюжий бейт:

کف شاه محمود عالی تبار نه اندر نه آمد سه اندر چهار

Рука благороднорожденного шаха Махмуда —
Она девять на девять и три на четыре.

Этот бейт испортил немало крови восточным (да и западным) литературоведам, старавшимся раскрыть его темное значение. Если, как это чаще всего предполагалось, нелепая строка «она девять на девять и три на четыре» указывает на цифровое значение букв арабского алфавита, то совершенно очевидно, что такой игрой не стал бы заниматься величайший поэт, писавший в конце X — начале XI в.; подобные приемы поэты стали применять не ранее XV в. Затем высказывалось предположение, что эта строка — зашифрованное обвинение султана в скупости. Но зачем же, собственно говоря, Фирдоуси понадобилось зашифровывать это обвинение? Во-первых, если поэт вообще желал как можно сильнее опозорить Махмуда, то он должен был писать так, чтобы его стихи мог понять всякий, а не так, что и тысячу лет спустя в них никто не может разобраться. Если же допустить, что Фирдоуси зашифровал свою мысль, опасаясь гнева султана, то ведь в той же сатире он оскорбляет Махмуда и без всякой зашифровки гораздо сильнее. Логики здесь, конечно, не найти, и это еще более укрепляет предположение о подложности сатиры. Конечно, века укрепили связь этого стихотворения с поэмой, но все же нельзя не обратить внимания на ряд неувязок, выдающих его происхождение.

Последние годы жизни и смерть Фирдоуси. Как прошли последние годы жизни поэта, мы не знаем. По легенде, он сначала бежал из Газны в Герат, где и скрывался в доме одного книготорговца — отца известного поэта Азраки. Но Герат был слишком близко от Газны, рука Махмуда легко могла достать его там. И вот Фирдоуси едет в Табаристан, где и уничтожает сатиру. Оттуда престарелый поэт, по легенде, едет в Багдад [31].

Находясь в Багдаде, Фирдоуси будто бы и написал свое второе большое произведение — поэму «Йусуф и Зулайха».

Во вступительной части этой поэмы есть такие строки:

دلم سیر گشت از فریدون گرد مرا زان چه کو تخت ضحاك برد
گرفتم دل از ملکت کی قباد همان تخت کاوس کی برد باد
ندانم چه خواهد بودن جز عذاب ز کی خسرو و جنگ افراسیاب
بدین گونه سودا بخندد خرد ز من خود کجا کی پسندد خرد

[31] Это кажется довольно логичным, так как Багдадом в то время владели враги Махмуда—Буиды, еще не утратившие своей силы. Правда, трудно поверить, что Фирдоуси на склоне лет мог предпринять такое дальнее путешествие, по тем временам бывшее весьма нелегким. Но, с другой стороны, его могла гнать нужда.

Опостылел моему сердцу витязь Фаридун,
Что мне от того, что он отнял трон у Заххака.
Опротивело мне и царство Кай-Кубада,
Ведь и самый престол Кай-Кавуса развеял ветер.
Не знаю, что [мне] будет, кроме загробной кары,
От [воспевания] Кай-Хосрова и его боев с Афрасйабом.
Над такими пустыми фантазиями смеется разум.
Как же мог бы дозволить их разум мне?

Эти строки можно понять как осуждение древних витязей или, вернее, тех, кто считал себя их потомками. То, что дихканы и азаты не только не сумели удержать свое былое могущество, но и бесславно сошли со сцены, уступив место новой знати, вызывает негодование поэта. Фирдоуси увидел, что основная идея «Шах-нама» в новой исторической обстановке начинает звучать ядовитой насмешкой. И он отрекается от творения, на которое ушла вся его жизнь, отрекается от него горько, трагично:

نگویم دگر داستان ملوك دلم سیر شد ز آستان ملوك
نگویم سخنهای بیهوده هیچ نگیرم به بیهوده گفتن بسیج
نگویم کنون داستانهای قهر بگردانم از نامهٔ مهر چهر
که آن داستانها دروغست پاك دو صد زان نیرزد بیك ذرّه خاك
که باشد سخنهای پرداخته بنیرنگ و اندیشه بر ساخته

Не буду я более повествовать о царях,
Пресытилось сердце мое царским двором.
Не буду я более говорить пустых слов,
Не буду задумывать пустословие.
Не буду я слагать сказаний о насилии,
Отвернусь и от любовных книг.
Ведь все эти сказания — ложь одна, и только;
Две сотни их не стоят горсти праха.
Все это подобранные слова,
Построенные на обмане и выдумке...

Можно себе представить, как должен был негодовать Фирдоуси, когда придворные поэты Махмуда пытались издеваться над «Шах-нама», называя древние сказания пустыми выдумками. А теперь он сам повторяет почти те же слова. Если эти строки действительно написаны Фирдоуси, то более страшную трагедию вряд ли переживал какой-либо художник. Величайший поэт, на старости лет оставшийся одиноким, беспомощным, нищим, отрекся от труда всей жизни, от того «величавого дворца», который, как он верно предвидел, не смогли разрушить ни ветер, ни дождь, ни мелочные придирки соперников.

Каковы были последние годы жизни Фирдоуси, мы, как уже говорилось, не знаем. Анонимный автор «Истории Систана» (XI в.) пишет, что, когда Фирдоуси покинул Газну, «везир султана Махмуда сказал своему повелителю: „Надо казнить". Но сколько ни искали, не нашли. Сказав (т. е. написав „Шах-нама". — *Е. Б.*), загубил он (т. е. Фирдоуси.—*Е. Б.*) свой труд и, уйдя, никакой награды не обрел, покуда не скончался на чужбине». Но писавший в середине XII в. самаркандец Низами 'Арузи рассказывает другое. По его словам получается, что Фирдоуси скончался у себя на родине, следовательно, вернулся в отцовское поместье. Однако мусульманское духовенство, раболепствуя перед султаном, объявило, что восхваление древних витязей, не «просвещенных» светом ислама, — тяжкий грех, исключающий поэта из числа правоверных. Поэтому оно отка-

зало праху великого поэта в праве покоиться на кладбище вместе с останками не столь знаменитых, но зато безупречно правоверных мусульман. Поэта похоронили в уголке сада его усадьбы, где Низами 'Арузи в 1116 г. видел его могилу. Очевидно, и после смерти поэта опасения газнинских властей не улеглись, и они стремились не допустить проявления слишком большого, по их мнению, почета к его останкам.

Точная дата кончины Фирдоуси неизвестна. Предполагают, что он умер около 1020 г., на девятом десятке своей многотрудной жизни. На том месте, где, как утверждает традиция, был погребен поэт, иранское правительство решило воздвигнуть мавзолей. Постройку поручили одному французскому архитектуру, который почему-то придал мавзолею форму большой пирамиды. Иранское правительство нашло эту форму неуместной, пирамида была снесена, а на ее месте построено уже иранским архитектором довольно красивое мраморное сооружение, несколько напоминающее своими очертаниями известную гробницу Ахеменида Кира и даже в отдельных деталях (например, капители колонн с бычьими головами) подражающее древнеиранской архитектуре.

«Шах-нама». В главе, посвященной священной книге зороастризма Авесте, уже говорилось о том, что сложившиеся в глубочайшей древности, на заре формирования восточноиранских племен, сказания о героях, по-видимому, в какой-то форме уже были зафиксированы в одной из частей этой книги. Однако до нас дошли только те части Авесты, которые были нужны зороастрийскому духовенству при отправлении различных религиозных обрядов, а все то, что к этому непосредственного отношения не имело, не переписывалось и постепенно исчезло. Та Авеста, которая сейчас находится в нашем распоряжении, от всей сокровищницы древних преданий сохранила только случайные обломки. Не лучше обстоит дело и с литературой различных иранских народов сасанидской эпохи. До нас дошли преимущественно фрагменты или зороастрийских духовных книг (на среднеперсидском языке), или памятников буддийских и манихейских. Светской литературы до наших дней сохранилось очень мало, а произведений, в те времена считавшихся литературой научной, мы не знаем почти совсем.

По сведениям арабских хроник, у Сасанидов имелись придворные певцы; известно даже имя одного из них — Барбада, обслуживавшего Хосрова II Парвиза. Но что именно пели эти барды, сказать с уверенностью трудно. По словам Низами, Барбад пел преимущественно любовные лирические песни типа позднейших романсов-газелей. Все же нельзя не предположить, что в репертуаре этих певцов были и героические сказания, воспевавшие подвиги предков сасанидских правителей. К сожалению, до настоящего времени никаких остатков такого рода героических песен не обнаружено. Но что такие песни существовали в Средней Азии и Иране, можно считать доказанным; более того, несомненно, что эти песнопения были связаны с тематикой «Шах-нама». Наршахи (ум. в 959 г.) в своей «Истории Бухары» сообщает, что среди населения Бухары еще были распространены песни, носившие название «Плач магов» или «Месть за Сийавуша». Совершенно очевидно, что эти песни имели теснейшую связь с одним из лучших эпизодов «Шах-нама» — описанием трагической гибели витязи Сийавуша и страшной мести за него его сына Кай-Хосрова.

Не вызывает сомнения и другой факт. Между 632 и 651 годами дихкан по имени Данишвар составил на среднеперсидском языке хронику всех древних царей и героев от мифического Гайомарта (арабизованная форма «Кайумарс»), которого зороастрийцы считали первым человеком на земле, до Сасанида Хосрова II Парвиза. Хроника эта, по-видимому, носила название «Худай-намаг», т. е. «Книга царей». Характерно, что составлялась

хроника именно в такой исторический период. На престол вступил последний Сасанид Йездегирд III. Страна находилась в исключительно тяжелом положении. Между феодалами не прекращались распри, население было измучено и разорено непрерывными войнами и грабительскими налогами. С юга надвигались арабы, привлекаемые не только обещаниями благ мусульманского рая, но и вполне реальными благами дворцов иранских вельмож. В таких условиях основная задача Сасанидов была сплотить вокруг себя всю феодальную знать для отпора врагу. Но Данишвар опоздал: хроника писалась в те дни, когда часы Сасанидов уже были сочтены, и не успели просохнуть чернила на ее листах, как последний Сасанид пал от кинжала предателя, а в сасанидской столице водворились арабские завоеватели. «Худай-намаг» опоздало точно так же, как опоздало впоследствии и «Шах-нама».

Подлинный текст хроники Данишвара до нас не дошел. Но нет сомнения, что в VIII в. рукописи ее еще существовали. Это доказывают хотя бы имеющиеся в нашем распоряжении сведения о том, что «Худай-намаг» неоднократно переводили на арабский язык. Историк Мас'уди еще в 915/16 г. видел в бывшей столице Сасанидов Истахре рукопись, излагавшую историю Сасанидов, как он говорит, более подробно, чем среднеперсидские «Худай-намаг», «А'ин-намаг» и «Гах-намаг». Рукопись была украшена миниатюрами и содержала изображения двадцати пяти царей и двух цариц. Экземпляр, о котором говорит Мас'уди, был копией, снятой с хранившегося в сокровищнице персидских царей оригинала. Для халифа Хишама (724—743) эта книга была переведена на арабский язык в месяце джумада II 113 г. х. (август—сентябрь 731 г.). Это, по-видимому, был старейший арабский перевод сасанидских хроник.

Широким народным массам, при Сасанидах совершенно лишенным возможности получать образование, эти хроники, конечно, доступны не были, но устные предания, связанные с древним эпосом, продолжали жить в народе и при господстве арабов. Судя по словам Наршахи, еще при арабах в Бухаре многие рассказы «Шах-нама» существовали, хотя, возможно, и в несколько отличной от официальных версий форме, в виде изустного предания.

Перевод и обработка преданий на арабском языке шли главным образом в трех пунктах: известном «Гипсовом замке», в районе Исфахана и в Хорасане. Конечно, степень точности этих переводов была весьма различна, так как, во-первых, все они проходили строгую цензуру, а во-вторых, в оригинальный текст, как правило, вносились значительные дополнения и изменения [32]. Наиболее широкой известностью пользовался выполненный около 759/60 г. перевод 'Абдаллаха ибн ал-Мукаффа', который в те времена было принято называть «Большим Шах-нама». Но известны имена и других переводчиков, таких, как Мухаммад ибн Джахм ал-Бармаки, Мухаммад ибн Бахрам ибн Матйар ал-Исфахани, Хишам ибн Касим ал-Исфахани, Муса ибн 'Иса ал-Кисрави, Задуйа ибн Шахуйа ал-Исфахани. В области Фарс сводную историю царей подготовил мобед Бахрам ибн Марданшах, у которого имелось двадцать экземпляров рукописных среднеперсидских хроник. Можно с довольно большой степенью уверенности утверждать, что почти все эти старейшие переводчики были неарабы. Интересно отметить, что первое время они переводили исключительно сасанидскую часть преданий, а древнейшую мифологическую и героическую части считали сказками, не заслуживающими серьезного внимания. При переработке вводились также и некоторые местные легенды. Так, еще

---

[32] См.: В. Р. Розен, *К вопросу об арабских переводах Худай-намэ* (сб. «Восточные заметки», СПб., 1895, стр. 182 и сл.).

в древнем Египте была создана книга об идеальном везире. Некий Абу Джа'фар Зартушт, как полагает В. В. Бартольд [33], перенес эту традицию на везира Сасанида Бахрама Гура Михр-Нарсе. Но харасанский «местный патриотизм» взял верх, и в хорасанских хрониках исторического Михр-Нарсе заменили легендарным Бузургмихром, в которого постепенно так уверовали, что даже начали придумывать и составлять целые книги его мудрых назиданий.

С образованием независимых или полунезависимых княжеств меняются и запросы и начинают возникать первые «Шах-нама» на языке дари. Мы знаем, что прозаическое «Шах-нама» составил некий Абу-л-Му'аййад Балхи, о котором неоднократно упоминается в старых источниках. Интересно, что автор «Истории Систана», ссылаясь на Абу-л-Му'аййада, сближает его «Шах-нама» с зороастрийской традицией. Он говорит: و دیگر بوالمؤید بلخی گوید و اندر کتاب ابن دهشتی گبرگان نیز باز گویند [«А еще говорит Бу-л-Му'аййад Балхи, да также говорят и гебры (т. е. зороастрийцы. — *Е. Б.*) в книге „Ибн-Дихишти"...» [34]]. Издатель «Истории Систана» известный ученый и поэт Бехар весьма справедливо указал, что «Ибн-Дихишти» — искажение названия известной зороастрийской «Голубиной книги» — «Бундахишн» («Сотворение мира»).

Большое прозаическое «Шах-нама» было составлено по приказу дихкана Абу Мансура Мухаммада ибн 'Абд ар-Раззака. Это был правитель области Туса (в Хорасане), отложившийся от своих саманидских сеньоров и завязавший сношения с Буидами. Саманиды в 351 (962) г. отравили этого дихкана (по другим сведениям, он был убит в бою), а сыновья его позднее примкнули к Газневидам.

Бируни в своей «Хронологии» упоминает о стихотворном «Шах-нама» на языке дари, которое было написано Абу 'Али Мухаммадом ибн Ахмадом ал-Балхи. В. В. Бартольд высказал мысль, что этот Абу 'Али Балхи — не кто иной, как известный предшественник Фирдоуси Дакики. Правда, тезкире дают кунью Дакики в форме Абу Мансур, но В. В. Бартольд считал, что поэт мог, как это нередко делалось в то время, изменить свою кунью в честь кого-либо из своих покровителей. Можно возразить, что, по словам Бируни, этот Абу 'Али писал в своей поэме о первом человеке Гайомарте и об Аршакидах, а в отрывке поэмы Дакики, который нам сохранил Фирдоуси, этих эпизодов нет. Но уже Т. Нёльдеке [35] отметил, что, во-первых, включенный в «Шах-нама» Фирдоуси отрывок стихов Дакики и начинается и обрывается буквально на полуслове, а во-вторых, хотя Фирдоуси и говорит, что Дакики написал только тысячу бейтов, но, по словам Хамдаллаха Казвини [36], Дакики написал три тысячи бейтов, а по данным 'Ауфи [37], надо думать, сильно преувеличивающего, даже и целых двадцать тысяч.

Арабские источники сохранили сведения еще об одной поэтической обработке старых сказаний. Ал-Мукаддаси говорит в книге «Начало и история» («ал-Бид' ва-т-та'рих»): «А иранцы утверждают в книгах своих..., что первый, кто царствовал из потомков Адама, носил имя Кайумарс и что был он нагим на земле, и длилось царствование его тридцать лет, и сказал ал-Мас'уди в своей искусной персидской касыде:

---

[33] В. В. Бартольд, *К истории персидского эпоса* (ЗВОРАО, т. XXII, вып. III—IV, 1915, стр. 276).

[34] تاریخ سیستان تألیف در حدود ٤٤٥ — ٧٢٥ بتصحیح ملک الشعراء بهار، طهران، ١٣١٤، ص١٦—١٧.

[35] Th. Nöldeke, *Das iranische Nationalepos* (GIPh, Bd II, S. 148).

[36] «Ta'rikh-i-Guzida of Hamdu'llah Mustawfi» (GMS, v. XIV, London, 1911, p. 818); см. также: В. В. Бартольд, *К истории персидского эпоса*, стр. 279.

[37] 'Ауфи, *Лубаб ал-албаб*, т. II, стр. 33.

نخستین کیومرث آمد بشاهی گرفتش بگیتی درون پیشگاهی
چو سی سالی به گیتی پادشا بود که فرمانش بهر جای روا بود...[38]

Первым пришел на царство Кайумарс,
Занял он в мире почетное место.
Когда процарствовал он в мире тридцать лет,
Причем веления его распространялись повсюду...»

Далее историк говорит: «И помянул я эти бейты, так как видел, что персы считают и эти бейты великими, и касыду эту, и изображают ее, и признают как бы историей своей». В конце главы, посвященной истории Ирана, Ал-Мукаддаси пишет: «И кончилось господство персидских царей, и проявил Аллах веру свою и исполнил обещание свое, и говорит об этом Ибн ал-Джахм:

И персы и румцы, были у них [великие] дела,
Но прославлять их запрещает ислам.

И говорит ал-Мас'уди в конце своей персидской касыды:

سپری شد زمان خسروانا چو کام خویش راندند در جهانا

Окончилось время хосроев,
После того, как повелевали они миром»[39].

Несмотря на всю фрагментарность и случайность этих сведений, сейчас мы уже можем с полной уверенностью говорить о том, что ко времени Фирдоуси существовал не только ряд арабских переводов «Худайнама», но и несколько переводов этой книги на язык дари, в том числе не менее двух переводов в метрической форме. То, что арабский историк называет эти поэмы касыдами, нас смущать не должно: арабы эпической поэзии не знали и поэтому всякое длинное стихотворение могли называть касыдой, хотя бы оно и не соответствовало их обычному представлению о касыде.

Таким образом, приступая к осуществлению своего грандиозного плана, Фирдоуси, несомненно, мог пользоваться довольно многочисленными письменными источниками. Многие исследователи считали даже возможным утверждать, что Фирдоуси пользовался только письменными источниками. Они пытались доказать это тем, что в «Шах-нама» нет никаких данных об Ашканидах именно потому, что письменной истории этой династии никогда не существовало[40]. Но сам Фирдоуси неоднократно говорит и о других источниках, как, например:

یکی پیر بد نامش آزاد سرو که با احمد سهل بودی بمرو
کجا نامهٔ خسروان داشتی .....
بگویم سخن آن چه زو یافتم سخنرا یک اندر دگر بافتم

---

[38] سبکشناسی یا تاریخ تطور نثر فارسی، جلد دوم... تصنیف آقای محمد تقی بهار "ملك الشعراء"... طهران، ۱۳۲۱، ص ٤.

Автор правильно указывает, что стихи в оригинале, видимо, имели метр хазадж, но кто-то пытался подогнать второе полустишие первого бейта под мутакариб. Можно думать, что эта строка ранее звучала примерно так: به گیتی در گرفتش پیشگاهی

[39] Там же, стр. 5. В этом бейте размер тоже не ладится.

[40] شبلی نعمانی، شعر العجم، حصهٔ سوم، لاهور، ۱۹۲٤، ص ۲۳۱

Был старец, имя его благородный *(азад)* Сарв,
Который был в Мерве с Ахмадом сыном Сахля.
Он имел книгу царей...
Скажу я те слова, что слыхал от него,
Сплел я [эти] слова одно с другим.

Начиная рассказ о происхождении шахмат, поэт пишет:

چنین گفت فرزانه شاهوی پیر ز شاهوی پیر این سخن یاد گیر

Так сказал мудрый старец Шахуйа,
Со слов Шахуйа запомни эти слова.

Даже создавая последнюю часть поэмы, повествующую о Сасанидах, о которых поэт мог найти сведения во многих письменных источниках, Фирдоуси все-таки прибегал и к устному преданию. Так, прежде чем начать рассказывать о царствовании Хурмуза, он говорит:

یکی پیر بد مرزبان هری پسندیده و دیده از هر دری
جهاندیده‌ای نام او بود ماخ سخندان و با فرّ و با برگ و شاخ
بپرسیدمش تا چه دارد به یاد ز هرمز که بنشست بر تخت داد

Был некий старец, марзбан Герата,
Достойный, видавший всякие виды,
Многоопытный, звали его Мах,
Красноречивый, величественный, обладавший достатком и мощью.
Расспрашивал я его о том, что он помнит
О Хурмузе и о том, как тот воссел на престол справедливости.

Здесь речь идет, по-видимому, о представителе старого дихканского рода — об одном из тех людей, среди которых во времена Фирдоуси еще могли сохраняться какие-то предания, связанные с именами шахов сасанидской династии. Мах, о котором говорится в этих строках, конечно, не народный певец, и от него поэт мог услышать только рассказы, передававшиеся в дихканских семьях из уст в уста и в какой-то степени закрепленные и в среднеперсидской дидактической литературе.

Но Фирдоуси, возможно, еще слышал и предания, художественно оформленные народными певцами. Представление о таких преданиях у него во всяком случае было. Это доказывают следующие его слова:

سخنهای رستم بنای و به رود بگفتند بر پهلوانی سرود

Предания о Рустаме под флейту и руд
Пели на богатырский (или пехлевийский. — *Е. Б.*) напев.

О существовании таких богатырских сказаний нам достаточно хорошо известно. Эти слова показывают, что если Фирдоуси сам их и не слыхал, то во всяком случае что-то знал о них.

Все эти сказания и другие источники послужили тем материалом, из которого поэт и воздвиг грандиозную поэму, посвятив работе над ней почти всю свою жизнь. Принято считать, что так как Фирдоуси следовал за ходом изложения старых хроник, то никакой определенной композиции в «Шах-нама» нет. Но такая точка зрения неправильна: для того чтобы убедиться в этом, достаточно хотя бы в самых общих чертах познакомиться с содержанием поэмы.

Известно, что уже во времена Фирдоуси всякое большое стихотворное произведение должно было начинаться с так называемого *таухида* —

прославления единства божия. «Шах-нама» в этом отношении представляет собой некоторое исключение: оно начинается с краткой хвалы богу, за которой следует глава, посвященная восхвалению «разума». Как говорит поэт:

خرد بهتر از هر چه ایزدت داد ستایش خرد را به از راه داد
خرد را و جانرا که یارد ستود و گر من ستایم که یارد شنود
خرد رهنمای و خرد دلگشای خرد دست گیرد بهر دو سرای

Разум лучше всего того, что дал тебе бог.
Прославление разума по справедливости лучше всего.
Кто решится прославить разум и душу?
А если я прославлю, кто решится выслушать?
Разум указует путь, разум просветляет сердце,
Разум поддерживает в обоих мирах.

Индийский ученый Дж. Кояджи [41] справедливо указал, что этим не совсем обычным в устах мусульманина словам можно найти, однако, полную параллель в зороастрийских книгах. Так, в известном трактате «Дух разума» («Меног е храд») говорится: «Духу разума необходимо более поклоняться и служить, чем всем прочим ангелам... Дух разума говорит своему служителю: „О друг, прославляющий меня, ищи от меня поддержки, дабы стал я твоим водителем к удовлетворению добрых и священных существ, укрепил твое тело в мирском существовании и сохранил твою душу в существовании духовном“» (глава I, разделы 53—61). Это еще одно свидетельство того, что, прежде чем приступить к своей работе, Фирдоуси основательнейшим образом изучил все доступные ему источники, желая, видимо, передать в своем творении дух старых преданий.

Самый рассказ в соответствии с зороастрийскими преданиями Фирдоуси начинает с сотворения первого человека Кайумарса [42]. Поэт нигде не говорит о том, с какой целью был сотворен человек, но из всего изложения ясно видно, что ему было хорошо известно зороастрийское представление, согласно которому доброе божество (Ахура Мазда), зная о предстоящей ему тяжелой борьбе с носителем зла (Ангра Манью), создало человека, дабы он стал его союзником и помощником в этой борьбе (по зороастрийскому вероучению, все содействующее сохранению и размножению людей создано Ахура Маздой, а все для них вредное и опасное, болезни и смерть — злые порождения Ангра Манью, долженствующие ослабить небесное воинство). Поэтому как только человек был сотворен, он тотчас же стал объектом нападений нечистой силы. Ахриман (поздняя форма древнего Ангра Манью) напасть на самого Гайомарта не может, так как тот слишком для него силен. Поэтому он заставляет своего сына напасть на сына Гайомарта Сийамака и убить его. Гибель Сийамака положила начало упорной борьбе ахримановых сил с человеком, что и составляет основную тему поэмы Фирдоуси.

---

[41] J. C. Coyajee, *Studies in Shahameh*, Bombay, [s. a.], p. 8.

[42] Кайумарс — арабизованная форма, в которой мы обычно находим это имя во всей мусульманской литературе. Древняя форма этого имени — Гайо Мартан, что в переводе означает «земной смертный». Так как значение это арабским переводчикам известно не было, то они и переделали имя в соответствии с арабской фонетикой. Нельзя не отметить, что, несмотря на исключительно плохое состояние, в котором дошли до нас зороастрийские памятники, подвергавшиеся систематическому уничтожению со стороны мусульманских фанатиков, почти все встречающиеся в поэме Фирдоуси собственные имена могут быть найдены в этих памятниках.

Специальное исследование легенде о Гайомарте посвятил С. Гартман: Sven Hartmann, *Gayomart*, Uppsala, 1953.

Гайомарт со своим внуком Хушангом собирают все добрые силы, наносят темному воинству страшнейшее поражение и убивают сына Ахримана. В годы правления Хушанга вводится обычай праздновать в дни зимнего солнцеворота праздник *сада́*. В эти дни на всех площадях и на вершинах гор зажигали огромные костры: при помощи такого магического действия человек старался помочь рождению солнца. Сын Хушанга Тахмурас (древняя форма этого имени — Тахма Урупи) продолжает сохранять добытую его отцом власть над силами зла. Ему даже удается заставить Ахримана служить себе в качестве верхового животного, на котором он и объезжает свои владения. После Тахмураса престол достается Джамшиду (древнее Йима Хшайта — «светлый Йима»). Его царствование — мифический золотой век, когда люди не знали нужды и забот, когда не было ни болезней, ни старости, ни смерти. Но именно в этом скрывалась причина гибели Джамшида. Могущественный повелитель возгордился и тем самым дал возможность Ахриману вложить себе в уста неразумные речи. Как-то раз, воссев на троне,

چنین گفت با سالخورده مهان که جز خویشتنرا ندانم جهان

Так сказал он престарелым вельможам:
«Кроме самого себя, не признаю я мира!»

Перечислив все свои заслуги перед человечеством, Джамшид заключает свою речь словами:

شما را ز من هوش و جان در تنست بمن نگرود هر که اهریمنست
گر ایدون که دانید من کردم این مرا خواند باید جهان افرین

От меня у вас рассудок и душа в теле,
Кто предо мной не склоняется, тот — Ахриман.
И раз вы знаете, что я все это сделал,
То надо называть меня творцом мира.

Не успели эти безумные слова сорваться с его уст, как тотчас же он утратил помощь и поддержку Ормузда (Ахура Мазды). На земле вспыхнули раздоры; отовсюду стали появляться претенденты на трон; пришел грозный завоеватель Заххак и подчинил себе все царство Джамшида. Властелин бежит, долго скитается по всему миру, пока соглядатаи Заххака не ловят его где-то у Китайского моря. По приказу нового правителя Джамшида живым распилили пополам.

Ахриман чувствует, что новый царь может оказаться его верным соратником. Он начинает постепенно опутывать его. Сначала Заххак по его наущению убивает собственного отца, затем Ахриман придумывает еще более ловкий маневр: приняв облик повара, он учит Заххака есть убоину. Новая пища так понравилась шаху, что он разрешает повару просить о любой милости. Повару-Ахриману многого не нужно: он просит только разрешить ему поцеловать шаха в оба плеча. Разрешение дано, и на месте дьявольских поцелуев вырастают две змеи, которые сейчас же начинают терзать Заххака. Все попытки отделаться от них ни к чему не приводят. Дав Заххаку хорошенько помучиться, Ахриман появляется вновь, на этот раз в облике врача. Он сообщает, что единственное средство усмирить змей и избавиться от причиняемых ими мучений — давать каждой из них ежедневно в пищу по человеческому мозгу. Заххак прибегает к этому средству, и, к великой радости Ахримана, постепенно жизнь во владениях Джамшида замирает: исчезают люди, приходят в запустение необрабатываемые земли (а ведь по представлениям зороастрийцев,

самое доброе дело — возделывать землю, а самый большой грех — перестать ее обрабатывать и дать ей заглохнуть).

Тиран свирепствует, народ изнывает, а тем временем втайне ото всех подрастает мститель. Жена Джамшида смогла скрыться, и у нее родился сын — витязь Фаридун (древнее Траитаона). Когда Фаридун подрос, в уединенное место в горах, где он скрывался, к нему со всех сторон стали стекаться смельчаки, желавшие покончить с правлением отвратительного захватчика.

Заххак, видя всеобщее недовольство, приказывает составить документ, где говорится, что Заххак — образец справедливости и что подписавшие сие воззвание не желают видеть на престоле никого иного, кроме него. Кузнец Кава, у которого из всех сыновей остался только один, а остальных забрали на прокорм змей, приходит во дворец требовать правосудия и справедливого распределения этой страшной подати. Его всячески улещивают и тут же предлагают подписать бумагу. Это приводит мужественного кузнеца в бешенство: он рвет на куски гнусный документ, выбегает из дворца и, нацепив на первую попавшуюся палку свой кожаный передник, поднимает его как знамя и призывает свергнуть насильника. Восставшие соединяются с отрядами Фаридуна, свергают Заххака и, взяв его в плен, приковывают цепями к горе Демавенд.

Весь эпизод восстания Кава и борьбы с Заххаком — одна из самых блестящих страниц книги, пользующаяся заслуженной славой.

На престоле Фаридун. Это мудрый и справедливый правитель, осененный благодатью. Но именно в его царствование начинается страшная распря, которой суждено длиться века. Фаридун решает разделить владения между своими тремя сыновьями. Делит он их так: Сальм получает Рум и все западные области, Тур — Туран и Китай, любимый сын Ирадж — Иран и, как говорит Фирдоуси, «богатырскую степь» (*дашт-и гурдан*). Но Тур и Сальм не примирились с таким разделом и, воспылав ненавистью к Ираджу, убили его. Одна из рабынь Ираджа была от него беременна, у нее родился сын Минучихр. Фаридун поручает внуку отомстить убийце отца. Минучихр убивает Тура, и так начинается лютая вражда Ирана и Турана, которой, собственно говоря, и посвящена вся центральная часть поэмы [43].

Так как эта часть «Шах-нама» составляет собственно героическую эпопею, то здесь с самого же начала Фирдоуси вводит своих главных героев, систанских богатырей, — семью, из которой вышел знаменитый Рустам. Появление в поэме Рустама Фирдоуси подготовляет заранее. У богатыря Сама родится сын, который всем был бы хорош, но только волосы у него белые. Это смущает отца. Он находит, что это дитя

...چون بچهٔ اهرمن ↓ سیه چشم و مویش بسان سمن

...словно дитя Ахримана,
Черноглазое, но волосы у него, как жасмин.

---

[43] Очень часто эту борьбу рассматривают как борьбу иранцев с тюрками. Такое понимание неправильно. Хотя события конца X в. и оказали, конечно, известное влияние на отношение Фирдоуси к древним преданиям и временами он и «осовременивает» их, но нужно помнить, что эти предания сложились в очень отдаленную эпоху, применять к которой позднейшие этнические понятия совершенно невозможно. Характерно, что, по преданию, главный туранский герой — непобедимый Афрасйаб жил в Рамитане, в местности, где в глубокой древности жили преимущественно представители различных восточноиранских племен. Можно думать, что в Авесте, тоже сохранившей остатки преданий об этом конфликте, иранцы — это оседлое население, а туранцы — представители тех же племен, но стоящие на более низкой ступени развития и еще кочующие по степям. В Авесте нередко представление о туранцах связано с угоном скота и разорением оседлого хозяйства.

Сам относит сына на гору Альбурз и оставляет его там на произвол судьбы. Брошенного младенца находит мифическая птица Симург и воспитывает его. Птица дает ему имя Дастан, так как отец проявил по отношению к этому ребенку коварство *(дастан)*. Тем временем отец раскаялся в своем поступке. Он идет на гору, где, к своему удивлению, находит сына живым и здоровым. Несмотря на то что ребенок рос вдали от людей, Симург даже научил его говорить. Сам берет сына домой; на прощание Симург вручает Дастану несколько своих перьев: если он попадет в беду и ему понадобится заступничество, достаточно только сжечь одно из этих перьев, и Симург тотчас же придет ему на помощь. Сам дает сыну имя Заль с эпитетом золотой (Зал-и Зар). Царь Минучихр, узнав о том, что Заль — великий богатырь, назначает его правителем Забулистана (Забулистан, по словам поэта, — другое название Систана).

Как-то раз юный Заль задумал совершить поездку в Кабул. Прибыв туда, он узнает, что у правителя Кабула Михраб-шаха, который вел свой род от Заххака, есть прекрасная дочь. Залю хочется посмотреть на нее, но он не решается идти в дом Михраб-шаха, опасаясь, что отец будет недоволен, если он посетит дом «язычника и идолопоклонника» [44].

Тем временем видевший Заля Михраб рассказывает дома о своем впечатлении от юного витязя, и дочь его Рудаба, услышав этот рассказ, страстно влюбляется в Заля. С помощью рабынь Рудаба сообщает Залю о своих чувствах и устраивает встречу с ним. Заль решает взять ее в жены. О своем намерении он говорит отцу. Слухи обо всем этом доходят и до Минучихра, и он приказывает Залю убить потомка Заххака — Михраба и разорить всю его страну. Однако заступничество Сама, который при этом ссылается на свои прежние заслуги, заставляет Минучихра отказаться от такого намерения и разрешить Залю брак с Рудабой. Помогают в этом деле и предсказания астрологов, возвещающих, что от этого брака родится величайший герой мира.

Беременность Рудабы протекает очень тяжело, и Заль, видя, что роды могут стоить матери жизни, вызывает на помощь Симурга. Птица велит разрезать матери бок и вынуть младенца через этот разрез. Она дает чудесную мазь, которая обеспечит полное заживление страшной раны. Мобед, выполняющий эту операцию, прежде чем начать резать, дает Рудабе выпить столько крепкого вина, что она теряет сознание [45].

Родившегося младенца назвали Рустамом. Он настолько велик и силен, что дать ему достаточно молока могут только десять кормилиц, а когда он начинает есть, то за один присест съедает больше, чем пять взрослых мужчин. Будучи совсем маленьким, Рустам одним ударом палицы убивает свирепого белого слона, к которому никто не решался даже приблизиться [46].

Умирает Минучихр, и на престол вступает его сын Наузар — жестокий и злобный тиран. Правитель Турана Пашанг, услышав о том, как измучился народ от правления Наузара, отправляет на Иран своего сына — могучего витязя Афрасйаба. Так впервые появляется этот герой, который впоследствии принесет Ирану много страшных бедствий. Наузар идет навстречу туранским войскам, но терпит жестокое поражение. Сам шах и тысяча двести его лучших воинов попадают в плен. Афрасйаб со-

---

[44] Нельзя не заметить, что Фирдоуси весьма туманно говорит о религии героев своей поэмы в это время. Рассказ о появлении зороастризма будет значительно дальше, следовательно, поэт должен был представлять себе наличие какой-то дозороастрийской религии.

[45] Возможно, что здесь отразились какие-то дошедшие до Фирдоуси сведения о древних примитивных способах применения обезболивания при операциях.

[46] Этот эпизод, видимо, — позднейшая интерполяция.

бирается идти дальше на Михраба, но тут выступает Заль со своей дружиной и обращает туранское войско в паническое бегство. Залю удается освободить пленников, но Наузара Афрасйаб в припадке ярости убивает.

Во время краткого правления преемника Наузара Зау Иран и Туран заключают мир, причем границей владений становится река Джейхун.

Через пять лет Афрасйаб нарушает соглашение и снова вторгается в Иран. Теперь наступает черед Рустама выступить на защиту родной страны. Молодой витязь ищет себе подходящего коня. Но самые сильные лошади не могут выдержать его тяжести. Наконец он находит Рахша, которому суждено служить ему верой и правдой до самой смерти. Рахш — конь гигантского роста.

بزیر اندرش بارهٔ گامزن یکی ژنده پیلست گوئی بتن

Под ним (Рустамом. — *Е. Б.*) быстрый скакун,
О котором ты сказал бы, что он телом — огромный слон.

Возведя на иранский престол Кай-Кубада, Рустам помогает ему снарядить войско. Он стремится прежде всего покончить с самым главным врагом — Афрасйабом и расспрашивает отца, как выглядит этот воин. Заль так описывает Афрасйаба:

درفشش سیاهست و خفتان سیاه ز آهنش ساعد ز آهن کلاه
نهنگ او ز دریا بر آرد بدم ز هشتاد ارش نیست بالاش کم

Знамя у него черное и [стеганый] кафтан черный,
Железные у него руки, железный и шлем.
Хитростью вытаскивает он из реки крокодила,
Рост его не меньше восьмидесяти арашей.

Так как Афрасйаб — представитель адского воинства, понятно, что облик его должен быть мрачным. Очевидно, Афрасйаб — гигант не меньше Рустама, так как приведенная здесь мера может быть приблизительно приравнена к сорока метрам.

Витязи встречаются в бою. Рустам хватает Афрасйаба за пояс и срывает его с седла. Но пояс не выдержал страшной тяжести и лопнул. Афрасйаб, вскочив с земли, в панике обращается в бегство. Придя к отцу, он умоляет его как можно скорее заключить мир, так как с таким богатырем, как Рустам, не справится никто. Заключают мир. Границей опять устанавливают реку Джейхун.

На престол вступает Кай-Кавус. Как-то раз, когда царь восседал на троне, к нему пришел музыкант и певец из «страны дэвов» — Мазендерана и стал воспевать этот прекрасный край [47]. Выслушав пламенное восхваление Мазендерана, Кай-Кавус решает предпринять туда поход. Витязи стараются отговорить своего повелителя, напоминают ему, что никто из его предков не решался идти войной на страшных мазендеранских дэвов. Но упрямый шах заявляет, что он могущественнее всех своих предшественников и может совершить подвиг, который им был бы не под силу.

Начинается поход. Войско Кай-Кавуса вступает в Мазендеран и разоряет его. Перепуганный шах Мазендерана посылает одного из дэвов известить об этом главного властелина этих мест — огромного Белого Дэва. Дэв насылает на Кавуса и его войско слепоту, и беспомощные иранцы все попадают в плен. Уцелел случайно только один воин; он-то и сообщает

[47] Весьма возможно, что приведенная поэтом песня представляет собой подобие определенного жанра старой домусульманской лирики — воспевание родного края.

иранцам о катастрофе. Заль хотел бы оказать помощь, но он уже стар и рискнуть пойти в такой трудный поход не может. Он посылает молодого Рустама. В Мазендеран ведут два пути. Один из них — легкий, которым шел шах со своим войском. Но это путь длинный и идти им нужно шесть месяцев. Другой путь трудный и полный опасностей, но зато — короткий: им можно пройти в Мазендеран за какие-нибудь две недели. Медлить нельзя, и Рустам отправляется трудным путем.

Начинается раздел поэмы, известный под названием «Семь подвигов Рустама». На первом же привале Рахш убивает льва. Затем Рустам, гонясь за горным козлом, находит родник, убивает дракона и ведьму, пытавшуюся его соблазнить. В единоборстве со «стражем лугов», он отрывает ему уши. Поймав одного из местных жителей по имени Аулад, Рустам заставляет его показать, где находится Белый Дэв и где держат иранских пленников. Затем он убивает сторожа — Аржанг-дэва. Когда Рустам был уже близко от жилища дэва, Кавус говорит своим товарищам по несчастью, что слышит ржание Рахша. Однако те решают, что шах сошел с ума и бредит.

Наконец происходит столкновение Рустама с самим Белым Дэвом. Богатырь одолевает и это чудище. Несколько капель крови дэва, введенных в глаза пленных иранцев, возвращают им зрение. Шаху Мазендерана посылают письмо с предложением немедленно покориться. Тот присылает грубый и резкий ответ. Тогда Рустам вызывается сам снести этому неразумному правителю «пламенное» письмо. Прочитав послание, шах зовет палача и приказывает ему казнить богатыря, но тот шутя разрывает палача пополам и уходит. В последовавшем затем бою шах Мазендерана гибнет, и на его престол Кавус сажает своего вассала.

Начинается эпизод, служащий введением к самой трагической части «Шах-нама» — истории Сийавуша. Кавус отпустил Рустама на родину и странствует по миру, покоряя окрестные страны; во время этих странствий он попадает в Хамаверан [48]. Там его пленяет дочь шаха — прекрасная Судаба, и он сватается к ней. Шах не хочет отдавать ее Кавусу, но сама Судаба стремится к этому. Брак все же состоялся. Но шах и после этого продолжает замышлять зло и приглашает Кавуса в гости, желая расправиться с ним. Судаба предупреждает мужа об опасности, но по свойственному ему упрямству, которое уже раз ввергло его в беду в Мазендеране, Кавус ее не слушает. Ночью Кавуса и всех сопровождавших его витязей хватают и заключают в замок на высокой горе. Судаба, узнав об этом, требует, чтобы отец и ее заключил вместе с мужем. Желание Судабы исполняют. Афрасйаб прослышал о несчастье, постигшем шаха, и тотчас же вновь вторгся в Иран. На выручку опять идет Рустам. В бою с шахом Хамаверана он ловит этого предателя арканом и добивается почетного освобождения Кавуса. После этого Рустам наносит страшное поражение войскам Афрасйаба; туранский богатырь в страхе бежит.

Освободившись от всех забот и пользуясь тем, что дэвы ему теперь подчинены, Кавус начинает мучить их: заставляет возводить одну за другой грандиозные постройки. Иблис (дьявол) собирает совет, на котором дэвы находят средство отделаться от Кавуса. Один из дэвов предстает перед ним в виде юноши и рекомендует ему предпринять то, на что никто еще не решался, — полет на небо. Взбалмошного правителя эта мысль привлекает, и он пускается в полет на сооружении, в которое впряжены орлы. Полет кончается падением, и Рустам находит своего повелителя увязшим в болоте около Амуля [49].

---

[48] Старые комментаторы считают, что Хамаверан — это древнее название Сирии или Йемена.

[49] Амуль — город на побережье Каспийского моря.

После небольшой интермедии, посвященной новому столкновению иранцев с Афрасиабом и постыдному бегству туранского богатыря, Фирдоуси переходит к истории Сухраба. Этот эпизод, один из самых знаменитых эпизодов поэмы, хорошо известен русскому читателю по переводу Жуковского, хотя и не сохранившему форму оригинала, но довольно точно передавшему его содержание. Не останавливаясь на этом эпизоде, отметим только, что Тахмина, которая стала матерью Сухраба, — уроженка Турана и что таким образом в Сухрабе соединены оба начала: и иранское и туранское. Может быть, по мысли поэта, именно поэтому ему и суждено было погибнуть. Когда Рустам наносит смертельную рану своему могучему сыну, он вспоминает, что у Кавуса есть целебное зелье, которое может спасти жизнь юноши. Но Кавус, всем обязанный Рустаму, трижды выручавшему его из беды, из гнусного чувства зависти к герою отказывает ему в зелье и дает погибнуть юному витязю.

За первой трагедией следует вторая. Три богатыря — Тус, Гударз и Гив, охотясь в лесу, находят там юную красавицу, бежавшую от преследований пьяного отца. Красавица эта оказалась из рода Гарсиваза, потомка Фаридуна. Витязи спорят, кому она должна достаться, и решают посоветоваться с Кавусом. Но тот просто-напросто забирает девушку себе. У нее родится прекрасный сын Сийавахш, или Сийавуш [50]. Воспитание юноши поручают Рустаму, и тот, обучив его всему, что надо знать рыцарю, привозит своего питомца к отцу. Через восемь лет Кавус дает Сийавушу в управление Кухистан. Здесь во всех изданиях поэмы идут бейты:

زمین کهستان ورا داد شاه که بود او سزای بزرگی و گاه
چنین خواندندش همی پیشتر که خوانی کنون ماورا النهر

Область Кухистана дал ему шах,
Так как был он достоин величия и престола.
Так называли ранее то,
Что ты теперь зовешь Мавераннахр [51].

Судаба, увидев цветущего юношу, пламенно в него влюбилась. Она добивается того, чтобы Кавус прислал царевича к ней, на женскую половину, и, оставшись наедине с юношей, пытается добиться его ласк. Сийавуш вырывается и убегает, и тогда коварная женщина обвиняет его в попытке изнасиловать ее. Кавус подозревает что-то неладное, но Судаба так настаивает на своем обвинении, что он вынужден приступить к разрешению спора божьим судом. Сийавуш на коне въезжает в огромный костер и выходит из пламени невредимым. Таким образом, невиновность его доказана. Судаба всячески улещивает Кавуса и опять добивается его доверия.

Приходит весть, что Афрасиаб снова вторгся в Иран, и Судаба уговаривает мужа послать на борьбу с ним Сийавуша. Кавус соглашается,

---

[50] Обе эти формы Фирдоуси применяют вперемежку, в зависимости от того, какая из них подходит в данном стихе по требованию метра.

[51] Мавераннахр (по-арабски «то, что за рекой») — старинное название Средней Азии, преимущественно междуречья Сыр-Дарьи и Аму-Дарьи. Бейт этот, совершенно очевидно, — позднейшая вставка. Не говоря уже о том, что для сохранения метра и рифмы название это нужно читать в искаженном виде, чего Фирдоуси, конечно, не допустил бы, здесь есть и логическое противоречие: ведь Джейхун — граница иранских владений, следовательно, Кавус дает сыну то, чем сам не владеет, — земли Афрасиаба. Правда, в некоторых старых комментариях говорится, что Кухистан — название области Самарканда, но, возможно, эти сведения даются именно на основании данного бейта.

но, учитывая молодость Сийавуша, дает ему в советники Рустама. В первом же столкновении с врагами иранским богатырям удается одолеть их и освободить захваченный тюрками Балх. Афрасйаб в это время находится в Согде. Там он видит страшный сон, предвещающий его гибель. Толкователи объясняют ему, что его собственная гибель и разорение Турана станут неизбежны, если он убьет Сийавуша. Это предсказание заставляет Афрасйаба начать переговоры о мире. Рустам и Сийавуш соглашаются на примирение при условии, что Афрасйаб даст им сто заложников. Но договор станет действительным только после утверждения его Кавусом. Сийавуш посылает к отцу Рустама, но Кавус неожиданно начинает упорствовать: Рустам-де просто не хочет сражаться и уговорил мириться и Сийавуша. Он приказывает Рустаму остаться при дворе, а в Балх посылает Туса с тем, чтобы тот принял на себя командование войском.

Узнав обо всем этом, Афрасйаб заключает, что Кавус выжил из ума и что, следовательно, надо заблаговременно прийти к соглашению с наследником, т. е. Сийавушем. Он пишет Сийавушу письмо и зовет его к себе, обещая окружить всяческим почетом. Сийавуш, чувствуя, что от отца, кроме несправедливости и вражды, ничего не дождешься, решается покинуть родину и искать убежища в Туране. Путь его в Туран лежит через Термез и Чач [52]. Афрасйаб принимает гостя очень тепло и приветливо, устраивает в его честь празднества. Сийавушу дают в жены Джариру — дочь первого советника Афрасйаба Пирана. Но Пиран считает, что Сийавуша нужно сильнее привязать к Турану и предлагает дать ему в жены еще и дочь самого Афрасйаба Фарангис. После свадьбы Афрасйаб дает Сийавушу в управление большую область, где тот строит себе столицу и называет ее Канг-диж. Закончив постройку этого города, Сийавуш основывает еще и город Сийавушкерт. Правит он мудро, народ его любит, и область его процветает. Афрасйаб, все время относившийся к Сийавушу очень хорошо, посылает к нему своего брата Гарсиваза узнать, не нужно ли юному правителю чего-нибудь и не тоскует ли он по родине. Но картина могущества Сийавуша и процветания управляемого им края производит на Гарсиваза самое неожиданное впечатление. Он решает, что если так будет продолжаться и дальше, то Сийавуш очень скоро завладеет всем Тураном. Особенно смущают Гарсиваза сила и искусство молодого героя в различных рыцарских забавах. Вернувшись к брату, Гарсиваз начинает клеветать на Сийавуша: он-де тайно сносится с Кай-Кавусом и собирается помочь ему завладеть Тураном. Афрасйаб говорит, что в таком случае его лучше всего как можно скорее отослать обратно к отцу. Гарсиваз возражает: Сийавуш теперь знает все их военные тайны, и, если он вернется в Иран, они погибли. По приказанию царя Гарсиваз едет вызвать Сийавуша с женой ко двору Афрасйаба. Сийавуш с полной готовностью соглашается приехать. Гарсиваз видит, что его коварные замыслы могут сорваться и пытается запугать Сийавуша. Он уверяет его, что Афрасйаб — злобный предатель и только и думает о том, чтобы погубить его. Однако Сийавуш не верит. Тогда Гарсиваз упрашивает его пока не ехать, а послать Афрасйабу письмо. Он, Гарсиваз, разведает, какие там настроения, и тогда даст Сийавушу знать, можно ему приехать или нет. «Если окажется, что Афрасйаб хочет тебя убить, — уговаривает Гарсиваз Сийавуша, — я дам тебе знать, и ты беги или в Чин, или в Рум».

Вернувшись, Гарсиваз сообщает брату, что Сийавуш готов поднять восстание, что к нему даже уже идут на помощь войска из Чина и Рума.

---

[52] Имеется в виду древний город Чач, находившийся неподалеку от теперешнего Ташкента; по-видимому, Фирдоуси Тураном считал местности, расположенные к северу от Сыр-Дарьи.

Действовать нужно как можно скорее, иначе будет поздно. Афрасйаб ведет войска на Сийавуша. Юный витязь под влиянием приснившегося ему страшного сна предчувствует катастрофу и предупреждает о ней свою жену Фарангис. «Ты, — говорит он, — беременна на пятом месяце, береги же это дитя, так как у тебя родится великий царь». Попрощавшись с нею и со своим любимым боевым конем, он пускается в путь, в Иран. Но бежать уже поздно, его настигает Афрасйаб. Сийавуш запрещает своим дружинникам сопротивляться, и их беспощадно избивают, а самого царевича берут в плен. Никто из воинов Афрасйаба не соглашается убить Сийавуша, но Гарсиваз так настаивает и так упорствует, что находит в конце концов негодяя Гаруя, который вызывается перерезать царевичу горло. Зная, что Фарангис беременна, Афрасйаб приказывает бить ее палками до тех пор, пока она не выкинет. Вмешивается Пиран, спасает ее и увозит к себе в Хотан. Там родится Кай-Хосров. Пиран скрывает его и отдает на воспитание горцам-пастухам.

Когда Кай-Хосров подрос, Пиран привозит его к Афрасйабу. Тот, желая испытать внука, задает ему ряд вопросов, но ответы на них получает нелепые и бессвязные. Афрасйаб решает, что Кай-Хосров — полуидиот, что ожидать от него мщения за отца нельзя, и отправляет его вместе с матерью в Сийавушкерт.

Весть о страшном преступлении Афрасйаба доходит до Ирана и вызывает там ужас и отчаяние. Рустам сейчас же идет на половину Судабы, которая своими интригами заставила Сийавуша бежать, и убивает ее. Войска мстителей идут на Туран. Афрасйаб посылает им навстречу своего сына Сурха. Сын Рустама Фарамурз берет Сурха в плен, и Рустам приказывает зарезать его и бросить в степи, как это сделали с Сийавушем. Витязи говорят ему, что так не поступают с пленниками, но Рустам клянется зарезать собственной рукой всякого туранца, где бы его ни встретил (Рустам воспитывал юношу и, конечно, любил его гораздо больше, чем его собственный бестолковый отец).

В большом сражении, в котором туранцами командует сам Афрасйаб, Рустам учиняет ужасающее побоище. Он сбивает Афрасйаба с коня, и туранскому богатырю только чудом удается спастись. Вернувшись и видя, что удержать мстителей ему уже не удастся, Афрасйаб приказывает Пирану отвезти Кай-Хосрова в Хотан. Рустам превращает Туран в пустыню, он без счета убивает ненавистных ему туранцев и разоряет их жилища. Однако самого Афрасйаба Рустам найти не может и решает вернуться в Иран, опасаясь, как бы тот не зашел ему в тыл и не напал на беззащитного Кавуса.

Богатырям известно предсказание, согласно которому окончательную победу над Тураном сможет одержать только Кай-Хосров. Поэтому в Туран посылают Гива, чтобы он разыскал царевича и привез его в Иран. Семь лет Гив (зять Рустама) скитается по стране, подвергаясь невероятным опасностям, и, наконец, попадает на лесную лужайку, где видит юношу, поражающего его своей царственной осанкой. Установив, что этот юноша и есть разыскиваемый им Кай-Хосров (доказательством этого служат родинки на теле царевича), Гив идет с ним к Фарангис. Та согласна бежать в Иран, но советует соблюдать величайшую осторожность. Она достает из скрытого ею клада кое-какие драгоценности, утром на рассвете они находят на лугу коня Сийавуша Бихзада и пускаются в путь. Пиран узнает о побеге и посылает в погоню триста воинов, но Гив обращает их в бегство. Тогда в погоню пускается сам Пиран. Добравшись до глубокой реки, он видит, что беглецы на том берегу. Заметив преследователей, Гив просит Кай-Хосрова как можно быстрее скакать дальше, под защиту иранских войск, а сам переправляется обратно и старается один

задержать погоню. (Фирдоуси дает здесь образец рыцарской верности и готовности жертвовать собой ради своего повелителя.) Бой продолжается недолго, и Пиран быстро попадает в петлю аркана Гива. Витязь, связав своего пленника, переодевается в его доспехи, берет его знамя и так неузнанным добирается до отряда Пирана. Воспользовавшись неожиданностью нападения, он разбивает этот отряд. Когда Гив привозит Пирана к Кай-Хосрову, Фарангис, помня добро, которое тот ей в свое время сделал, просит не убивать его, а связанным доставить к Кавусу. Беглецы достигают берегов Джейхуна. Сторож, которому поручена охрана границ, отказывается перевезти их на ту сторону, и они, несмотря на опасность, переправляются вплавь.

Вот и иранское войско под началом Туса. Совершенно неожиданно Тус, похваляющийся своим происхождением от Наузара, отказывается склониться перед Кай-Хосровом, заявляя, что царевич наполовину туранец. Споры продолжаются и после прибытия к Кавусу. Тус заявляет царю, что не согласен с передачей трона Кай-Хосрову, ведь есть же у Кавуса сын — Фарибурз, зачем же отдавать престол внуку. Кавус говорит, что отдаст престол тому, кто сможет овладеть неприступным замком в Ардебиле. Этот подвиг удается совершить только Кай-Хосрову с помощью Гива и Гударза, и Кавус торжественно возводит Кай-Хосрова на трон.

Кавус прежде всего требует от Хосрова, чтобы тот забыл о своем родстве с Афрасйабом и никогда и ни при каких условиях не заключал с ним мир. Кай-Хосров клянется в этом даже письменно. После этого он собирает всех своих воинов и обращается к ним с речью, прося их помочь ему одолеть Афрасйаба и обеспечить, наконец, прочный мир. Он производит подсчет своим витязям [53]. Тому, кто убьет Афрасйаба, Кай-Хосров обещает крупную награду. Все именитые витязи берут на себя определенные обязательства и выступают со своими отрядами в поход.

Туса Хосров отправляет в Туркестан. При этом он предупреждает его: «На пути туда, в Келате, живет мой сводный брат, сын Сийавуша от Джариры—Фуруд. Не ходи этим путем, чтобы не вызвать столкновения с ним и не причинить ему какого-нибудь вреда». Тус отправляется, но в пути он начинает рассуждать: если не идти через Келат, то придется идти через жуткую пустыню, где можно погубить все войско. Он решает, что большой беды не будет, если он ослушается данного ему царем приказа.

Юный Фуруд, такой же доблестный витязь, как и его отец, узнает, что идет иранское войско. Он угоняет принадлежащий ему скот в горы, а сам запирается в горном замке. Но мать говорит ему: «Тебе незачем опасаться этого войска, ведь оно идет мстить за убийство твоего отца. Выйди и поговори с их главой. Возьми с собой Тахвара: он всех иранских богатырей знает в лицо и назовет тебе их имена». Тус видит на горе двух воинов и посылает Бахрама узнать, кто они такие. Когда Бахрам возвращается и сообщает, что один из них Фуруд, Тус восклицает: «Почему же ты не притащил этого тюрчонка на аркане сюда? Это все потому, что ты из рода Гударза, а вы все постоянно стараетесь поступать наперекор потомкам Наузара» [54].

Тус посылает одного за другим нескольких витязей с приказом взять в плен Фуруда, но тот всех их убивает. Тогда едет сам Тус, и Фуруд

---

[53] Здесь Фирдоуси дает перечисление всех тогдашних знатных родов, напоминающее аналогичные перечисления у Гомера.

[54] Это место поэмы очень интересно, так как оно, безусловно, взято из жизни и отражает те раздоры между дихканскими родами, которые, несомненно, были хорошо известны Фирдоуси.

стрелой убивает под ним коня. Опасаясь сражаться пешим, Тус, взбешенный, идет обратно, осыпаемый насмешками рабов Фуруда. Не может справиться с Фурудом и Бижан. Лишь Рухxаму удается нанести юному витязю смертельный удар в спину. Джарира убивает себя на трупе сына. Воины Туса смущены такими событиями и с беспокойством думают о том, что на все это скажет Кай-Хосров.

После нескольких небольших стычек на иранцев идет сам Афрасйаб. Он нападает на их лагерь ночью, когда они все безмятежно спят, и устраивает страшнейшее избиение. Немногие уцелевшие обращаются в паническое бегство.

Узнав об этой катастрофе, Кай-Хосров не без основания приписывает ее неразумию Туса и посылает приказ Фарибурзу принять на себя командование, а «презренного» Туса прогнать [55]. Тус уходит и уводит с собой всех своих родичей. Кай-Хосров осыпает Туса проклятиями. Если бы не старость Туса, он бы тут же казнил его. Он приказывает ему до конца жизни сидеть в своем поместье и не принимать участия в государственных делах.

Но не помогает и смена командования. Через месяц происходит новое сражение, и опять иранцы постыдно бегут. Приходится заключить с Афрасйабом мир.

Начинается новый эпизод, известный под названием «Предание о кушанце Камусе». Двинувшиеся на границу иранцы встречаются с отрядом Пирана. После нескольких небольших столкновений Пиран зовет шамана, и тот насылает на иранцев лютый мороз и снег [56]. Рухxаму удается убить шамана, и тотчас же небо проясняется и становится опять тепло. Все же положение иранцев тяжелое, и им приходится укрыться на горе Хамун. Держаться там долго они не могут, так как у них нет припасов, а на горе этой не растет даже трава и нечем кормить коней. Иранцы пишут письмо Хосрову, и он посылает им на помощь Рустама.

Между тем туранцы не торопятся нападать на врагов, ожидая, что те вскоре ослабеют от голода. По приказу Афрасйаба в поддержку Пирану приходит грозный богатырь кушанец Камус. Следует длинный ряд эффектных описаний отдельных единоборств, в том числе единоборства Рустама с Ашкабусом. На поле выходит, наконец, страшный Камус. Рустам стаскивает его с коня арканом и восклицает:

سر آمد بتو بر همه رزم و کین نبینی دگر ره کشانی و چین

Кончились для тебя бои и схватки,
Не увидишь ты более Кушании и Китая!

Камуса, связанного по рукам и ногам, рубят на части. В начавшемся после этого общем бою туранцы терпят поражение: китайский хакан попадает в плен, Пиран бежит к себе в Хотан. Рустам идет дальше в Согд [57] и приходит к замку Бидад («Замок Неправосудия»). Там живут людоеды, которых разгоняет Рустам, убив при этом их царя Кафура. Однако жители запираются в замке и насмехаются над иранскими войсками: стены замка заколдованы, и пробить их никаким способом невозможно. Рустам

[55] Интересна сообщаемая поэтом деталь, что внешним признаком главнокомандующего была золотая обувь.

[56] Предание о том, что именно тюркские шаманы будто бы умели это делать, широко распространено и в персидско-таджикской и в арабской литературах; Фирдоуси, вероятно, был с этим преданием знаком.

[57] Таким образом, Согд, по представлению поэта, входит в состав владений Афрасйаба.

приказывает сделать подкоп, часть стены падает, и город берут штурмом. Афрасйаб бежит в Китай, так как половина его войска перебита, а другая — сдалась.

После всех этих событий наступило временное затишье. Однажды на пиру у Кай-Хосрова кто-то рассказывает, что поблизости появился странный онагр (*гур*), каких никогда ранее не видывали в здешних местах. Шах поручает Рустаму заняться этим делом, полагая, что онагр может оказаться каким-нибудь дэвом, принявшим облик животного. И действительно, онагр оказывается Акван-дэвом. Рустам очень долго безуспешно гоняется за ним по степи и, выбившись из сил, ложится отдохнуть. Дэв берет спящего героя вместе с той землей, на которой он лежал, и поднимает высоко в воздух. Рустам просыпается и видит, в какое трудное положение он попал. Дэв спрашивает витязя, куда его бросить: в реку или на горы. Рустам понимает, что единственная возможность не разбиться — это быть сброшенным в воду. Но в то же время он прекрасно знает, что дэвы всегда делают обратное тому, о чем их просят. Поэтому он выражает желание быть брошенным на скалы. Дэв, не понявший этой хитрости, бросает его в глубокую реку. Выбравшись на берег, Рустам находит табуны Афрасйаба, пасшиеся в этих местах, и угоняет их. Случайно туда приехал сам Афрасйаб, но Рустам обратил его в бегство, истребил его свиту, а заодно убил и подвернувшегося ему Акван-дэва.

Здесь поэт опять прерывает повествование о царях и вводит самостоятельную поэму — предание о Бижане и Маниже. Вступлением к этому прелестному эпизоду служит замечательное описание темной ночи. Поэт просит прислужницу принести вина и фруктов и зажечь светильник. Когда все исполнено, она говорит ему:

بپیمای تا من یکی داستان ز دفتر برت خوانم از باستان

Пей [вино], а я одно предание
Пропою тебе из свитка о древних [героях][58].

Вот содержание этого предания в самых общих чертах.

Ко двору Кай-Хосрова прибывают посланцы от жителей пограничных с Тураном областей. Они жалуются на то, что их земли опустошают стада огромных кабанов, с которыми они не в состоянии справиться. Кай-Хосров спрашивает у своих богатырей, кто из них согласен помочь им. Вызывается Бижан. Вместе с ним едет Гургин сын Милада. Бижан успешно справляется с поручением, и Гургина — воина мало чем замечательного — начинает терзать зависть. Он знает, что поблизости находится выехавшая на прогулку дочь Афрасйаба красавица Манижа, и коварно направляет Бижана к ее шатрам. Там героя принимают очень тепло. Манижа пленяется им, они проводят ночь за веселым пиром. Бижан попадает в плен к Афрасйабу. Героя заключают в подземную тюрьму, а так как Манижа заступается за него, отец выгоняет ее из дворца. Она скитается в рубище и собирает подаяние, чтобы прокормить томящегося в подземелье Бижана. Гургин тем временем возвращается к шаху и сообщает, что потерял Бижана из виду, а потом, мол, нашел его коня с перевернутым седлом. Кай-Хосров гневается — друга нельзя бросать в беде — и приказывает заключить Гургина в тюрьму. Сам он берет свою знаменитую «отражающую мир чашу» и видит, куда попал Бижан. Тотчас же

[58] Этот бейт показывает, что наряду с устными преданиями Фирдоуси использовал письменные источники. Предание о Бижане и Маниже существует в точном переводе М. Дьяконова: «*Бижан и Манижэ*» (сб. «Восток», № 2, М.—Л., 1935, стр. 89 и сл.).

он посылает на помощь ему Рустама. Богатырь едет в Туран, переодевшись купцом. Манижа узнает, что из Ирана кто-то приехал. Она бежит к Рустаму, рассказывает ему, что случилось, и умоляет спасти Бижана, ведь он не только доблестный витязь, но и потомок Гударза. Рустам не рискует открыться и гонит ее прочь: он-де простой купец и никаких Гударзов и прочих богатырей не знает. Однако благодаря ей он находит подземелье и спасает Бижана. Они бегут в Иран, но их нагоняет Афрасиаб. Рустам наносит ему поражение и благополучно возвращается к Кай-Хосрову.

Афрасиаб собирает огромное войско. Своего сына Шидá он посылает в Хорезм, а на Иран отправляет Пирана. Здесь начинается эпизод, носящий название «Двенадцать витязей». Это описание двенадцати единоборств, которые заключает бой старика Гударза с самим Пираном. Победа на стороне иранцев, и туранцы просят пощады. Прибывший к месту боев Кай-Хосров участвует в похоронах Пирана, а взятого в плен Гаруя — убийцу его отца Сийавуша — приказывает изрубить на куски.

Дальнейшее наступление ведет теперь сам Кай-Хосров. Афрасиаб уходит все дальше и дальше и, наконец, укрывается в замке Канг-диж. Оттуда он взывает о помощи к китайскому фагфуру. Румские инженеры помогают укрепить стены замка. Так как Кай-Хосров тщательно следит за тем, чтобы невоюющее население никто не обижал, ему нигде не оказывают сопротивления и продвижение осуществляется легко и быстро. Когда он подходит к замку, Афрасиаб присылает парламентера и предлагает ему мир на любых условиях. Но Кай-Хосров отвечает, что после всех злодеяний Афрасиаба он может говорить с ним только при помощи меча. Иранцы делают подкоп и, когда рушится часть стены, врываются в замок и начинают грабить и разрушать его. Афрасиаб видит, что дальнейшее сопротивление невозможно, и через подземный ход бежит в сопровождении двухсот всадников. Не помогают и присланные из Китая полчища; Афрасиаб бежит все дальше и дальше и, наконец, скрывается в пещере неподалеку от Берда'а (в Азербайджане). Там его совершенно случайно находит некий Хум. Убедившись в том, что это тот самый преступник, которого так долго искали, Хум связывает его и ведет к царю. По дороге Афрасиаб умудряется распутать веревки и бросается в озеро Чичаст. Это видят Гударз и Гив, находившиеся на берегу, и дают знать шаху, который сейчас же и приезжает туда. Кто-то арканом ловит Афрасиаба, вытаскивает его из воды, и Кай-Хосров тут же сносит ему мечом голову. Вслед за тем казнят и попавшего в плен Гарсиваза. Долголетняя борьба закончена. Никаких нападений со стороны Турана больше быть не должно.

Кай-Хосров, который теперь может отдохнуть, начинает беспокоиться, как бы ему, достигшему такого могущества, не возгордиться, не стать тираном, подобно Заххаку. Он скрывается в своих покоях и целыми днями и ночами молится, прося бога уберечь его от такой напасти. Ночью он видит во сне божественного вестника Суруша, который возвещает, что мольбы его услышаны и ему пора готовиться к смерти. Шах собирает витязей, дает им различные наставления и делит свои владения: Рустаму он предназначает Нимруз (Систан), Гиву — Кум и Исфахан, Тусу — Хорасан. Царский престол он передает Лухраспу, который даже не был с ним в родстве. Попрощавшись со своими рабынями, Кай-Хосров отправляется на вершину огромной горы. Его сопровождают наиболее преданные витязи: Тус, Гив, Фарибурз, Бижан и Густахам. По дороге они делают привал у высокогорного источника. Хосров предупреждает, что завтра его уже не будет. Витязи засыпают и, проснувшись утром, видят, что шаха с ними нет. Они упорно ищут его, потом, вконец измучившись, ло-

жатся отдохнуть. Но тут начинается сильнейший буран, и все они погибают в снегу. Так вместе с Кай-Хосровом уходят из этого мира и все его соратники. Эта таинственная сцена как бы завершает собой героическую часть «Шах-нама». Так как дальше действующими лицами поэмы становятся по большей части фигуры исторические, мифологических героев Фирдоуси постепенно снимает со сцены, давая концовку вроде известной русской былины о гибели богатырей.

У нового шаха Лухраспа два сына — Зарир и Гуштасп. Последний добивается того, чтобы отец объявил его наследником престола, но так как шах этого не хочет, Гуштасп обижается и бежит в Рум. Там он вскоре проедает все свои деньги и оказывается в трудном положении. Он пробует пристроиться писцом к христианскому епископу, но это не выходит, нанимается к кузнецу, однако первым же ударом молота разбивает наковальню. Тогда ему приходит на помощь деревенский староста, который берет его к себе в дом.

Кайсар, правитель Рума, хочет выдать замуж свою дочь Катайун и устраивает для нее смотр женихов. Она выбирает Гуштаспа. Кайсар считает позором отдать дочь какому-то нищему чужеземцу и даже хочет убить Гуштаспа, но епископ отговаривает его. Кайсар выполняет желание Катайун, но выгоняет ее вместе с мужем из дому. Их приютил тот же деревенский староста. Катайун продала принадлежавший ей огромный рубин, и на эти деньги они жили некоторое время.

Некто Мирин просит руки второй дочери кайсара. Тот ставит условием, чтобы он сначала убил гигантского волка, с которым никто не мог справиться. Мирин тайно поручает это Гуштаспу. Гуштасп убивает волка, а Мирин получает жену. Точно так же жених третьей дочери кайсара, чтобы добиться ее руки, поручает Гуштаспу убить огромного змея. Во время игр на ристалище Гуштасп показывает свою доблесть и начинает пользоваться при дворе почетом.

Вассал кайсара хозар Ильяс отказывается платить дань. Против него посылают Гуштаспа, и он берет непокорного в плен. Кайсар требует дань с Лухраспа, и тот присылает в Византию для переговоров Зарира. Увидев Гуштаспа, Зарир говорит ему, что никогда не претендовал на престол и совершенно спокойно уступит ему венец. Тогда Гуштасп, до сих пор скрывавший свое происхождение, открывается перед кайсаром и вместе с Катайун уезжает в Иран.

Здесь Фирдоуси рассказывает о Дакики и вводит в поэму тысячу бейтов, по его словам, принадлежащих его предшественнику. Лухрасп удаляется в Балх и там живет при храме. На престоле Гуштасп. Появляется Зардушт (Заратуштра) и проповедует новую религию. Гуштасп принимает ее. Когда правитель Турана Арджасп узнает об этом, он идет войной на Иран. В бою отличается сын Гуштаспа — непобедимый герой Исфандйар, под натиском которого туранские отряды терпят страшное поражение. Гуштасп отправляет сына насаждать по всему миру религию Зардушта. Но некто Гуразм возводит на Исфандйара клеветническое обвинение, и отец, не разобравшись, ввергает героя в темницу, да еще и заковывает в тяжкие цепи.

Когда весть об этом доходит до Арджаспа, он, воспользовавшись тем, что Гуштасп уехал в Забулистан, нападает на Иран. Здесь, указывает Фирдоуси, заканчивается отрывок, взятый им у Дакики.

Арджасп убивает в Балхе престарелого Лухраспа; гибнет и Зардушт от руки нечистого Тур-и Братарвахша. Об этом сообщает Гуштаспу бежавшая из Балха мать. Шах видит, что спасти страну может только Исфандйар, и посылает за ним своего мудрого советника Джамаспа. Арджасп сразу же бежит. Исфандйар идет по его следам. Здесь вводит-

ся эпизод семи подвигов Исфандйара, представляющий собой некоторую параллель к «Семи подвигам» Рустама. Подвиги эти такие: 1) герой убивает двух лютых волков; 2) убивает львов; 3) убивает змея; 4) в лесу на голос Исфандйара идет ведьма, желающая соблазнить его, но он одолевает ее, накинув ей на шею цепь Зардушта; 5) затем он убивает Симурга; 6) однажды в чудный летний день вдруг начинается ужасающий буран, и трое суток непрерывно валит снег; Исфандйар приказывает всему войску молиться, и непогода проходит; 7) некто Гургсар подводит войско к реке, через которую невозможно перейти, но Исфандйар находит выход и переправляет всех воинов на *турсуках*.

На том берегу стоит неприступная крепость Руйин-диз («Бронзовый замок»). Поймав в степи «языков», Исфандйар узнает, что Арджасп может получить подмогу из Китая и что в крепости продовольствия хватит на целый год. Нужно применить какую-то хитрость. Исфандйар переодевается купцом и с большим количеством поклажи проникает в крепость. В части его сундуков находятся товары, но в некоторых из них спрятано сто отборных воинов. Мнимому купцу разрешают открыть лавку, и он бойко торгует. Случайно к нему приходят две его сестры, бывшие в плену у Арджаспа. Исфандйар старается скрыть от них лицо, но одна из них — Хумай все же узнала брата. Однако она поняла, что выдавать его никоим образом не следует. Под предлогом того, что он получил в крепости большие барыши, Исфандйар просит разрешения устроить пышное пиршество для всех воинов. Когда все перепились, он дал сигнал, одновременно открыл ворота, и его войска ворвались в крепость. Исфандйар убивает Арджаспа, а сына его Кахрама приказывает повесить.

Гуштасп перед отправлением Исфандйара в поход обещал уступить ему престол, если он победит Арджаспа и сумеет освободить сестер. Условие блестяще выполнено, и Исфандйар требует выполнения обещания. Но Гуштасп не хочет расставаться с престолом и придумывает коварнейший план, при помощи которого рассчитывает отделаться от сына. Он говорит, что Рустам не желает признавать его:

بشاهی ز گشتاسب راند سخن که او تاج نو دارد و من کهن

Он как царь говорит о Гуштаспе:
«У него новый венец, а у меня — древний».

Иными словами, Рустам будто бы намекает на то, что Гуштасп—не царского рода. Гуштасп обещает уступить Исфандйару трон только в том случае, если он привезет ему Рустама связанным. Исфандйара отговаривает везир, доказывая ему, что это простая уловка со стороны Гуштаспа. Уговаривает его и мать, которая считает, что Исфандйару не стоит так упорно добиваться престола именно теперь, когда Гуштасп стал стар и все равно скоро должен умереть. Но Исфандйар упорствует и на все доводы отвечает одно: «Мне дано приказание, и ослушаться его я не могу». Когда Исфандйар выезжает в поход, верблюд отказывается идти в сторону Систана; все окружающие принимают это за дурное предзнаменование.

Приблизившись к Систану, Исфандйар посылает своего сына Бахмана к Рустаму с предложением покориться Гуштаспу. Бахман, увидев издали с горы охотящегося Рустама, пытается убить его, скатив на него сверху огромную скалу. Но когда камень подкатывается к богатырю, тот одним ударом ноги отбрасывает его далеко в сторону.

Рустам собирается есть, когда Бахман к нему подъезжает. Он предлагает гостю принять участие в трапезе; Бахман соглашается, но он может съесть только одну сотую долю того, что съедает Рустам. Выслушав

требование Гуштаспа, богатырь смеется: «Рустама в узах не видел никто и никогда не увидит. Если я поеду к шаху, то только добровольно».

Рустам едет к реке и там находит стоянку Исфандйара, который приглашает его в свой шатер. Далее Исфандйар всеми мерами пытается вызвать раздражение богатыря, то предложив ему сесть на недостаточно почетное место, то презрительно отзываясь об отце Рустама Зале. Богатырь спокойно отражает все эти мелочные уколы, но советует Исфандйару не забывать, что ни отец, ни дед его не сидели бы на престоле, если бы им не помогал и не защищал их весь род Рустама. Все попытки старого богатыря склонить молодого к миру ни к чему не ведут. Исфандйар упорно продолжает твердить свое, и Рустам с тяжелым сердцем соглашается на единоборство.

Бой продолжается долго, и Рустам убеждается, что Исфандйар действительно неуязвим (он не даром носит прозвище «Руйинтан» — «бронзовотелый»). Старый воин весь изранен, силы его приходят к концу, и он прибегает к хитрости: ссылаясь на то, что день идет к вечеру и скоро стемнеет, он предлагает сделать перерыв и отложить продолжение схватки на завтра. Исфандйар соглашается. Изнемогающий Рустам идет к отцу. Он говорит: «Не могу я продолжать этот бой; чтобы избежать позора, мне остается только, пользуясь ночной темнотой, бежать, куда глаза глядят». Заль вызывает Симурга. Мудрая птица прежде всего исцелила раны богатыря и его коня, который тоже был весь пронзен стрелами. Узнав, что произошло, Симург говорит: «Зачем же ты вступал в бой с Исфандйаром? Ведь на нем кольчуга самого Зардушта, потому он и неуязвим. Убить его можно только одним способом — попав ему в глаз стрелой, изготовленной из дерева *газ*, растущего на берегах Китайского моря». Симург доставляет витязя к этому дереву, Рустам изготовляет двужалую стрелу и возвращается обратно.

Так как Рустам теперь знает, что Исфандйар обречен, то на другой день он перед началом боя всячески пытается отговорить юного богатыря от поединка. Но Исфандйар проявляет тупоумнейшее упорство, и Рустам зовет богатыря Башутана: «Будь свидетелем, что я этого боя не хотел». Потом он обращается к богу и молит его: «Прости мне это прегрешение, но зла ищет он, не я, и вина ложится на него самого». Затем он пускает свою магическую стрелу, которая пронзает оба глаза молодого богатыря и наносит ему смертельную рану. Рустам победил, но обрек на гибель и самого себя, так как Симург предупредил его, что всякий, кто убьет Исфандйара, неминуемо вскоре погибнет сам.

Гуштасп, узнав о гибели сына, чувствует удовлетворение[59]. Рустам же, несмотря на всю безобразную интригу, в которой такую некрасивую роль сыграл Исфандйар, соглашается взять на себя воспитание его сына — Бахмана.

У рабыни деда Рустама, богатыря Сама, был сын по имени Шагад. Он состоял при дворе шаха Кабула, находившегося в зависимости от Рустама и платившего ему дань. Шаху очень хочется отделаться от этой зависимости, но столкновения с Рустамом он боится. Шагад подсказывает ему выход. Он предлагает пригласить Рустама на охоту: старик любит охотиться и обязательно приедет. В степи, где будет происходить охота, Шагад советует вырыть десять глубоких волчьих ям, на дне которых будут

---

[59] Эта деталь, между прочим, показывает, что считать Фирдоуси зороастрийцем нельзя. Ведь Гуштасп (Кави Виштаспа Авесты) для зороастрийцев — святой царь, заступник и помощник Заратуштры, образец праведного мужа, и изображать его таким подлецом, как это делает Фирдоуси, ни один зороастриец не решился бы. Чрезвычайно интересно припомнить, что, пока Гуштасп не был царем, он являлся образцом мужества и геройства, а к старости превращается в такого гнусного интригана.

вкопаны мечи и копья. «Так ты от него отделаешься без малейшей для себя опасности», — заключает советчик.

Когда богатырь приезжает в Кабул, шах, разыгрывает смирение, принимает его с непокрытой головой и босиком. Они скачут по степи; Рахш, чувствуя свежевскопанную землю, упирается, но Рустам подгоняет его и падает в яму. Он пронзен копьями, но еще жив. Подозвав Шагада, Рустам просит его положить около него лук, чтобы иметь возможность отогнать волков, если они придут, когда он еще будет жив. Шагад исполняет его желание, но сейчас же соображает, что подвергает самого себя величайшей опасности. Он кидается укрыться за толстое дерево, не заметив, что оно дуплистое. Рустам пускает последний раз в жизни стрелу и пробивает насквозь и дерево, и своего убийцу. Затем погибает и сам Рустам. Последний богатырь сходит со сцены. Наступает эпоха историческая.

После предателя Гуштаспа на престол вступил сын Исфандйара — Бахман. У Бахмана есть сын Сасан и дочь Хумай Чихразад. Хумай забеременела от своего отца, и Бахман объявляет наследниками ее и того, кто у нее родится. Сасан бежит в Нишапур. Он женится на девушке из знатного рода, но свое происхождение скрывает. У него родится сын, которому тоже дали имя Сасан. Семья живет в большой нищете, и мальчику приходится стать пастухом у правителя Нишапура.

У Хумай родится сын, но она скрывает это и, положив младенца в ящик, пускает по течению реки. Его подбирает человек, стиравший на берегу белье. Он дает ребенку имя Дараб и вскоре переселяется с ним в другой город. Когда мальчик подрос, он упросил приемного отца обучить его всем рыцарским забавам и, преуспев в этом искусстве, вступает в войска, отправляющиеся в поход на Рум. В этой войне Дараб так отличается, что Хумай признает его своим сыном и возводит на престол. Дараб одерживает победу над арабом Шу'айбом, побеждает македонца Филикуса (Филиппа, отца Александра Македонского). Здесь начинается рассказ о неудачном браке Дараба с дочерью Филиппа, рождении Искандара и его похождениях [60].

Фирдоуси знал, что после смерти Александра его империя распалась на отдельные владения, но думал (это, вероятно, соответствовало и позиции официальной сасанидской хроники), что Александр сам разделил свои владения, чтобы не было властелина, достаточно могущественного для нападения на Рум. Поэт перечисляет также имена Аршакидов, но говорит, что ничего о них не читал и ничего сообщить не может.

Происхождение династии Сасанидов Фирдоуси излагает так. Сасан — сын Дара, или Дараба, бежал в Индию. Четыре поколения подряд все сыновья его рода носят имя Сасан. Все они пастухи, погонщики верблюдов. Правитель области Исфахана Бабак, узнав о древнем роде Сасана, дает ему в жены свою дочь. От этого брака родится сын, которого, пренебрегая установившейся в роду традицией, родители называют Ардаширом. Правитель Рея Ардаван требует Ардашира к себе и воспитывает его вместе со своими сыновьями. Однажды во время охоты Ардашир необычайно мощным выстрелом из лука пробивает большого онагра почти насквозь. Сын Ардавана говорит отцу, что это был его выстрел. Однако когда посмотрели стрелу, то оказалось, что царевич наврал и что этот замечательный выстрел сделал Ардашир. Но Ардаван прогневался не на сына, а на выскочку Ардашира, посмевшего уличить высокородного царевича во лжи. Ардашира ссылают на конюшню и приказывают ему ходить за лошадьми. Юноша не унывает и охотно выполняет свои обязанности. Его видит ра-

[60] Весь этот эпизод подробно изложен в кн.: Е. Э. Бертельс, *Роман об Александре*, М.—Л., 1948, стр. 22 и сл.

быня, прислуживавшая Ардавану, и страстно в него влюбляется. Ардашир начинает подумывать о бегстве и посвящает в свои планы эту рабыню, которую звали Гулнар. Ардаван вызывает астрологов, и те предсказывают, что Ардаширу предстоит великое будущее. Об этом узнает Гулнар и решает помочь своему возлюбленному. Она похищает кое-какие драгоценности Ардавана и на лучших конях царской конюшни пускается с юным искателем приключений в путь по направлению к Фарсу.

Ардаван, узнав утром о случившемся, устремляется в погоню. Жители окрестных деревень сообщают ему, что следом за беглецами бежит большой горный козел. С каждой следующей деревней этот козел оказывается все ближе и ближе к Ардаширу. Ардаван спрашивает своего советника, что это может означать. Тот говорит ему, что козел этот — божественный фарр (царская благодать) и что если только Ардашир возьмет козла к себе на седло, то не стоит и продолжать погоню, так как все равно Ардашир тогда будет непобедим[61]. Добравшись до Фарса, Ардашир быстро собирает дружину, побеждает и убивает Ардавана и становится правителем Ирана.

Но Ардашир еще не может считать свое могущество окончательно упроченным. Некто Хафтвад благодаря волшебному червю *(кирм)*[62], найденному его дочерью, имеет огромную власть. Все попытки одолеть его ни к чему не ведут, так как червь дает дружине Хафтвада сверхъестественные силы. Ардашир, пробравшись под видом купца в замок Хафтвада, убивает червя, залив ему глотку расплавленным свинцом. После этого одолеть Хафтвада уже совсем просто. Сокровища его забирают, а самого его вешают[63].

После победы над Ардаваном Ардашир взял себе в жены его дочь. Брат ее, желая отомстить Ардаширу, уговаривает сестру подсыпать ему в пищу яд. Та берется за это, но совершенно случайно попадается в тот самый момент, когда собиралась осуществить преступление. Ардашир приказывает одному из мобедов убить жену, но мобед узнает, что она беременна, и не решается выполнить приказание. При этом он принимает весьма своеобразную меру, благодаря которой впоследствии можно будет доказать, что это дитя — Ардашира и не может принадлежать мобеду.

Родившемуся младенцу дали имя Шапур. Когда он подрос, мобед открывает Ардаширу тайну. Тот приказывает нарядить сто мальчиков в одинаковое платье и пустить всех на майдан играть в чоуган. Приказание исполняют. Во время игры мяч падает возле самого царя. Никто из мальчиков не решается подъехать и взять мяч. Только один бесстрашно несется на коне через ристалище и мощным ударом клюшки угоняет мяч из-под самых ног коня Ардашира. По этой смелости царь узнает своего сына[64].

Шапур женится против воли Ардашира на девушке незнатного рода, и потому своего сына Ормазда ему приходится скрывать от деда. Странным образом признание Ормазда Ардаширом происходит после такого же

---

[61] Нужно отметить, что это чрезвычайно архаичное представление о фарре, принимающем облик животного, есть уже в Авесте, где фарр появляется в виде козла, а также орла.

[62] Словом كرم обозначается и червь, и волшебный змей-дракон.

[63] Этот эпизод, возможно, представляет собой мифологизированный рассказ о появлении шелководства.

[64] Вся эта часть поэмы почти слово в слово совпадает с дошедшим до нашего времени любопытным среднеперсидским памятником — книгой, известной под названием «Подвиги Ардашера из рода Папака» («Карнамаг е Артахшер е Папакан»). Это своего рода роман, написанный прозой и излагающий те же события почти со всеми теми же деталями. Конечно, нельзя категорически утверждать, что данный роман послужил источником для Фирдоуси. Но можно с уверенностью сказать, что и рассказ Фирдоуси и среднеперсидский роман восходят к одной и той же редакции предания.

испытания во время игры в чоуган, какому в свое время подвергся его отец [65].

Далее в поэме повествуется о ряде сасанидских правителей, ничем не замечательных. Все главы о них строятся по одному шаблону: царь вступает на престол, говорит длинную или короткую тронную речь, по большей части состоящую из прописных истин, и сходит со сцены. Нарушается это однообразие только рассказом о царствовании Шапура по прозвищу Зу-л-актаф [66]. Этот правитель под видом купца едет в Византию к кайсару. Там его узнают и, зашив в ослиную шкуру, заключают в тюрьму. Отсутствие шаха тяжко сказывается на стране. Византийцы опустошают пограничные области, население отказывается от веры отцов и принимает христианство. Освободить Шапура кажется невозможным. Однако одна из рабынь кайсара, сжалившись над страдальцем, освобождает его. Во время большого праздника, когда никто во дворце не обращал на них внимания, они бегут. Собрав войско, Шапур наносит поражение и кайсару, и его преемнику [67].

Здесь Фирдоуси вводит эпизод о появлении Мани и его новой религии. Реальных сведений о характере манихейства у поэта, по-видимому, не было. Подробно останавливается он на искусстве живописи, которым якобы отличался Мани, научившийся ему в Китае [68].

Вслед за описанием царствования Шапура II опять идет ряд глав, не представляющих особого интереса. Но вот на престол вступает Йездегирд, получивший прозвание Грешника. Грешником сасанидские летописцы назвали этого правителя потому, что он не хотел покориться приобретшему необычайное могущество зороастрийскому духовенству и пытался урезать его права. О царствовании самого Йездегирда поэт ничего особенно интересного не сообщает. Зато описание правления сына Йездегирда Бахрама, широко известного под прозванием Бахрам Гур, разворачивается в целый законченный роман, полный ярких и характерных эпизодов.

Вскоре после рождения Бахрама отец, опасаясь как бы ненависть духовенства и вельмож не погубила мальчика, отдает его на воспитание своему арабскому вассалу Мунзиру. Интересна характеристика, которую Мунзир, принимая возложенное на него поручение, дает себе и своему племени:

سواریم و گردیم و اسب افکنیم کسی را که دانا بود بشکنیم

Мы — всадники и витязи, и укротители коней,
Всякого, кто ученый, мы убиваем [69].

---

[65] Так как подобное повторение художественно никак не может быть оправдано, то очевидно, что Фирдоуси здесь точно излагает свой источник, в котором такое повторение имелось.

[66] По преданию, Шапур, взяв в плен большое число арабов, приказал продырявить пленным плечи (или лопатки) и продеть через отверстия веревку, почему и получил прозвание Зу-л-актаф (Обладатель плеч)(—نامهٔ خسروان، تهران، ۱۸۹۸، ۱، ۲۹۴—۲۹۵).

[67] По-видимому, в этой главе отразились некоторые подлинные исторические события, в частности борьба Шапура II с Византией и гонения на христиан, имевшие место в его время в Иране.

[68] Это широко распространенное у всех мусульманских авторов предание, видимо, отражает, с одной стороны, признание огромной художественной высоты китайской живописи, а с другой — то обстоятельство, что манихейские храмы, как это показали раскопки в Дуньхуане, были украшены великолепными фресками. Есть все основания полагать, что и священные книги манихеев также были украшены миниатюрами. Возможно даже, что столь прославленное искусство миниатюристов Ближнего и Среднего Востока в какой-то степени восходит к манихейской школе живописи.

[69] По-видимому, Фирдоуси хотел подчеркнуть низкий уровень культуры этих арабских племен по сравнению с более высокой культурой иранцев.

Однако из последующего рассказа о воспитании Бахрама видно, что это заявление Мунзира едва ли оправдано и что Бахрам получил у него все те знания, которые он получил бы у себя на родине [70].

Фирдоуси все время подчеркивает любовь Бахрама к музыке и пению. Именно это пристрастие заставляло царевича постоянно держать при себе хороших певиц, что и отражено в широко известном рассказе о трагической гибели певицы Азады, посмевшей неодобрительно отозваться о поведении предававшегося необузданным страстям юноши [71].

Йездегирд гибнет от таинственного «водяного коня», и вельможи возводят на престол какого-то его дальнего родственника, рассчитывая крепко держать нового правителя в руках и не разрешать ему «своевольничать». Но Бахрам предъявляет свои права на трон. Сначала ему категорически отказывают в этом. Однако после того как он пригрозил прийти с арабскими войсками и разорить страну, они дают согласие, но при этом ставят очень тяжелое условие: Бахрам должен показать свою доблесть, сумев взять царский венец, который будет лежать между двумя разъяренными львами. Бахрам выполняет условие. После такого подвига вельможи и духовенство вынуждены признать его права, и он вступает на престол. Весь раздел поэмы, посвященный царствованию этого правителя, состоит из отдельных эпизодов, мало связанных между собой и подчеркивающих основные черты характера Бахрама: его доблесть и страстную любовь ко всякого рода рыцарским забавам, прежде всего к охоте, его стремление к правосудию и, наконец, его склонность к любовным похождениям.

Во время своих странствований Бахраму приходится ночевать в самых различных домах: и у богачей, и у бедняков, — и всюду, где бы он ни повстречал красивую девушку, он тотчас же брал ее себе в жены. Найдя в одной деревенской семье четырех красивых сестер, он женится на всех четырех сразу. Однажды, встретившись с нищим-водоносом, старавшимся почтить гостя чем только возможно, и богатым скрягой, пытавшимся отказать ему в простом гостеприимстве, Бахрам отдает все имущество богача водоносу. Здесь Фирдоуси вводит такой любопытный анекдот.

Как-то раз на пиру у шаха один вельможа так упился, что по пути домой прилег в степи отдохнуть и заснул крепчайшим сном. Он не проснулся даже тогда, когда налетевший ворон выклевал ему оба глаза. Узнав об этом, Бахрам отдает приказ запретить по всей стране кому бы то ни было пить вино. Проходит год. В столице живет вдова сапожника, у которой есть молодой сын. Она женит юношу, но он оказался необычайно робкого характера и не решается приблизиться к своей молодой жене. Тогда мать вспоминает, что после приказа она уничтожила не все запасы вина, а немного припрятала в укромном уголке. Она достает вино и дает выпить сыну, чтобы придать ему храбрости. Вино оказало желаемое действие. В это время из царского зверинца сбежал лев и носился по улицам, наводя на всех ужас. Захмелевший юноша выходит из дому, встречается со львом, садится на него верхом и так въезжает прямо в его клетку. Слух о такой необычайной смелости доходит до двора. Там не верят, что этот подвиг мог совершить сын сапожника. К матери юноши направляется целая деле-

---

[70] В самом деле, основанная в V в. Хира при подчиненных Сасанидам Лахмидах была весьма значительным культурным центром: остатки построек того времени свидетельствуют о высокой строительной технике; широкое распространение имели там и некоторые отрасли художественного ремесла. Известно также, что арабские поэты охотно ездили в Хиру и что поэзия там поощрялась. Источники сохранили отдельные строчки арабских стихов, якобы написанных Бахрамом Гуром. Уверенности в подлинности их нет, конечно, никакой, но в том, что исторический Бахрам, т. е. Варахран V, мог писать стихи по-арабски, пожалуй, можно не сомневаться.

[71] Эпизод этот широко известен в весьма точном стихотворном переводе М. Лозинского: «*Бахрам Гур и Азадэ. Из Шах-намэ Фердовси*», Л., 1935.

гация придворных, которые стараются узнать, не является ли случайно юный герой сыном какого-нибудь «благородного» рыцаря. Однако им приходится убедиться, что геройский поступок совершен действительно потомком ремесленников и что смелости ему придало вино. Узнав об этом, Бахрам отменяет свой прежний приказ и разрешает пить вино, но

که چندان خورد می که بر نره شیر نشیند نیارد ورا شیر زیر

Чтобы столько пил он вина, дабы мог
Сесть верхом на льва и не смел бы лев его одолеть

(подразумевается: но не столько, чтобы без чувств валяться в степи). И крик поднялся по всей стране: «О богатыри в золотых поясах!

بر اندازه بر هر کسی می خورد بانجام و فرجام خود بنگرد
چو میتان به شادی بود رهنمون بخسبید تا تن نگردد زبون

Пусть пьет каждый из вас вино в меру,
Соображайтесь с последствиями и пользой для себя.
Если вино указывает вам путь к радости,
То, [выпив], проспитесь, дабы не пострадало [ваше] тело» [72].

В другом анекдоте рассказывается о том, как была уничтожена, а потом восстановлена одна деревня. Смысл всего рассказа в том, что крестьянин якобы работает исключительно из-под палки и что стоит только дать ему волю, как он сейчас же забросит всю работу [73].

Хакан Чина узнает, как проводит свои дни Бахрам, и решает, что этот человек, ищущий только забав и развлечений, не сможет оказать ему энергичного сопротивления. Он вторгается в страну с огромным войском. Бахрам уезжает со своими витязями в Азербайджан. Народ думает, что царь бежал, и в страхе посылает к хакану гонца с просьбой не разорять страну, ибо население ее готово покориться и согласно платить любую дань.

Хакан на радостях идет в Мерв и в ожидании получения первой части дани предается вместе со всей дружиной разным забавам. Тем временем Бахрам тайно собирает большой отряд и с необычайной быстротой ведет его через Амуль, Гурган и Неса к Мерву. Хакан, который ничего не подозревая, охотился со своими телохранителями, попадает в плен. Лишившееся предводителя войско почти целиком истреблено. Воображаемая легкая победа превращается в тяжкое поражение.

Последний подвиг Бахрама — его поездка ко двору индийского правителя Шангуля, отказавшегося платить дань. Бахрам едет туда инкогнито, совершает там ряд подвигов, убивает волка и змея, получает в жены дочь царя и, когда стало известно, кто он, бежит с женой в Иран.

Желая, чтобы все его подданные могли слушать хорошую музыку, Бахрам переселяет в Иран цыган *(лури)*. Однако попытка приучить их к оседлой жизни не удается, и они разбредаются по всей стране.

---

[72] Возможно, этот анекдот действительно отражает характерные для дихканства взгляды. В нем подчеркнуто, что мужество и отвага свойственны только «благородным» азатам, а простому человеку и думать об этом нечего. Даже указания о том, как пить вино, адресованы только богатырям — *пехлеванам* (горожанам же, видимо, пить вино вообще не подобает).

[73] Конечно, в феодальных странах Востока, где безжалостная эксплуатация лишала трудящихся почти всех плодов, добытых их руками, ждать от крестьян особого трудового энтузиазма не приходилось. Но характерно, что здесь нет ни малейшей попытки присмотреться к подлинным причинам нерадения крестьян, а все валится на их «природную нелюбовь» к труду.

После шестидесяти трех лет счастливого правления Бахрам умирает в своей постели [74].

Далее в «Шах-нама» рассказывается о правлении нескольких ничем не замечательных шахов. Повествование оживляется, когда поэт доходит до описания царствования Кубада.

Несправедливость и притеснения этого правителя доводят народ до такого исступления, что он низлагает Кубада и возводит на престол его брата. Низложенный шах бежит к эфталитам. Страна разорена, повсюду царит ужасающий голод, народ умирает тысячами, а у богачей закрома полны зерна, с которым они не желают расстаться. В это время появляется Маздак.

Рассказ Фирдоуси о Маздаке отличается характерной двойственностью. С одной стороны, поэт находится под влиянием установившейся концепции ближневосточных историков, стремившихся вызвать у читателей отвращение к этому смелому реформатору и обвинявших его в различных преступлениях и прежде всего в неуважении к существовавшей религии, а с другой — Фирдоуси не скрывает того, что именно благодаря деятельности Маздака в стране удалось покончить с голодом и спасти жизнь множеству людей. Известная симпатия к Маздаку у Фирдоуси чувствуется, но, конечно, нельзя было бы ждать, чтобы он выразил ее вполне открыто, так как это могло вызвать гнев тех, кому он собирался поднести поэму.

Кубад будто бы добровольно уступает престол своему сыну Хосрову Ануширвану — легендарному Хосрову Справедливому, как его прозвала официальная историография. Первым делом этот правитель жестоко расправился с Маздаком и его сторонниками [75].

До сих пор внимание Фирдоуси было направлено преимущественно на военную историю. Это и не удивительно, так как поэма в целом должна была иметь героический характер. Конечно, и по тем частям, содержание которых изложено, можно в какой-то мере воссоздать картину мирной жизни, но все же материала для этого в «Шах-нама» недостаточно, да, вероятно, о многих деталях быта отдаленных эпох Фирдоуси ясного представления и не имел. Иначе излагается история царствования Ануширвана. Описания походов здесь играют второстепенную роль. Основное внимание поэт уделяет гражданской жизни; он рассказывает об организации административного аппарата, смягчении налогового бремени, некоторых ограничениях прав чрезмерно своевольничавшей знати. Чрезвычайно характерен рассказ о том, как, установив закон, по которому каждый воин в известное время должен был являться на смотр и показывать, имеется ли у него все полагавшееся по уставу оружие и в исправном ли оно состоянии, Хосров и сам приходит на смотр и показывает свое оружие. Иначе говоря, хитрый правитель пытается убедить своих подданных в том, что в стране царит всеобщее равенство, рассчитывая при помощи этой уловки держать в руках непокорную знать.

Довольно подробно излагает Фирдоуси историю сына Хосрова, который по наущению матери принял христианство, был за это заключен в замок, бежал оттуда, восстал против отца и погиб. Вместо ранее угрожавшего постоянными вторжениями Турана, теперь врагом Ирана стано-

---

[74] Легенды о таинственной и фантастической гибели Бахрама Фирдоуси, по-видимому, не знал. Впоследствии эту легенду великолепно рассказали Низами и Навои. Последний несколько изменил ее и даже, может быть, придал ей бóльшую трагичность.

[75] За эту расправу зороастрийское духовенство объявило Хосрова чуть ли не святым; вслед за духовенством так же характеризует этого шаха и большинство арабских историков. В известной степени такая концепция сохранена и у Фирдоуси.

вится Рум (Византия), что более или менее соответствует подлинной истории.

Далее в поэме рассказывается о появлении при дворе шаха молодого Бузургмихра — будущего несравненного мудреца и постоянного соратника и советника Ануширвана, о его выдвижении и семи пирах Ануширвана, на которых Бузургмихр произносит дидактические речи [76].

Весьма драматичен рассказ о том, как завистник Зарван погубил приближенных шаха Махбуда и двух его сыновей, как были раскрыты махинации этого пройдохи и как он понес заслуженную кару.

Затем в поэме говорится о войнах с эфталитами и китайским хаканом. Вслед за этим идет рассказ об изобретении игры в нарды и о появлении игры в шахматы. Между прочим, поэт сообщает, что шахматная доска того времени имела сто клеток [77]. Далее Фирдоуси повествует о враче Барзуйа и переводе книги «Калила и Димна». Бузургмихр навлекает на себя гнев шаха, его заключают в тюрьму, но Ануширван не может обойтись без его помощи и потому освобождает мудреца.

После смерти Ануширвана на престол вступает Хурмуз. Он начинает свое правление с того, что истребляет всех, кто пользовался почетом при его отце. Однако через некоторое время, осознав всю преступность своего поведения, он издает закон о наказании всякого произвольного нарушения прав.

На Иран нападают Сава-шах и румский кайсар. Хурмуз из предсказаний узнает, что спасти страну может только бесстрашный витязь — Бахрам Чубин. Шах вызывает его, и здесь начинается эффектный роман — предание о Бахраме Чубине.

Хотя Бахрам и спасает Хурмуза от врагов, но подозрительный шах недоволен его действиями и, желая оскорбить героя, посылает ему вместо почетного халата женское платье и веретено. Глубоко оскорбленный, Бахрам, одев царский дар и взяв в руки веретено, выходит к своим воинам, хорошо знающим его доблесть и отвагу. Воины негодуют, и Бахрам получает возможность использовать их в восстании против шаха. Решение Бахрама восстать ускоряет следующее таинственное событие. Однажды во время охоты Бахрам попадает на уединенный луг, где высится прекрасный дворец. Он входит в этот дворец, но его приближенных туда не впускают, и они только видят, что на айване дворца сидит на троне величественная женщина (кто такая эта женщина, Фирдоуси не говорит, но можно думать, что она — своего рода персонификация судьбы Бахрама).

Выйдя из дворца, Бахрам совершенно меняется. Если до сих пор он претендовал только на звание военачальника, то теперь он уже помышляет о захвате трона. Для этого ему прежде всего нужно устранить законного наследника престола — Хосрова Парвиза. Бахрам начинает чеканить монету с именем Хосрова, а затем пишет письмо Хурмузу, в котором извещает шаха, что признает законным правителем Хосрова, а не его. Расчет был таков: подозрительный и безнравственный шах, крепко держащийся за власть, конечно, поверит выдумке и убьет сына. Однако замысел Бахрама удается только наполовину. Хурмуз действительно отдает приказ тайно убить Хосрова, но тот своевременно узнает об этом и бежит в Азербайджан. Хурмуз посылает против него войско, но Хосров уже успел окружить себя приверженцами, и шахские воины справиться с ним не могут. Тем временем два брата Хурмуза—Биндуйа и Густахам, заключенные им в тюрьму и ожидавшие казни, бегут, поднимают бунт и, ворвав-

[76] Весь этот раздел свидетельствует о том, что Фирдоуси был, вероятно, прекрасно знаком с многочисленными переводами на арабский язык среднеперсидской дидактической литературы, вроде «Китаб ат-тадж».

[77] Вся эта часть поэмы существует в русском переводе в кн.: *«Шатранг»*, Л., 1935.

шись в царский дворец, выжигают Хурмузу глаза каленым железом. Так как слепой шахом быть не может, престол переходит к Хосрову. Но в это время к столице подходит Бахрам; он разбивает войско Хосрова, убивает Хурмуза и сам садится на престол. Предсказание таинственной женщины сбылось.

Хосров едет в Византию просить помощи у кайсара. Здесь введен довольно любопытный анекдот о талисмане в виде плачущей женщины [78]. Хосров женится на дочери кайсара, получает от него войско и идет на Бахрама. Два первых столкновения были для Хосрова неудачны, но в третьем бою он наголову разбивает Бахрама. Мятежник вынужден бежать к хакану Чина. Там он совершает ряд подвигов, получает в жены дочь хакана, но происки Хосрова в конце концов приводят Бахрама к гибели. Расправляется Хосров и со своими дядьями. От дочери кайсара у него родится сын — Шируйа. Здесь опять вводится целый роман — предание о любви Хосрова и Ширин [79].

Очень интересен рассказ о борьбе двух придворных певцов Хосрова — знаменитого Барбада и Саркаша [80]. Фирдоуси сообщает, что «царственную песню» *(хусравани дуруд)*, пленившую Хосрова, теперь (т. е. в IX—X вв.) называют *дадафарид* [81].

На старости лет Хосров отступает от добрых правил и начинает притеснять вельмож. Те решают избавиться от него и освобождают Шируйа, которого отец держал в заключении. Вступивший на престол Шируйа, желая взять Ширин в жены, убивает отца, но Ширин кончает самоубийством.

Со смертью Хосрова Сасаниды быстро теряют власть. Последний Сасанид — Йездегирд как будто собирается укрепить страну, но тут в Иран вступают арабы под предводительством Са'да ибн Абу Ваккаса. Иранские войска не могут противостоять нападению противника и терпят поражение за поражением. В одном из боев гибнет доблестный Рустам — полководец, на которого возлагал все надежды Йездегирд и который с честью носил славное имя героя. Шаху остается одно — покинуть столицу и бежать на север, где он и гибнет, пытаясь укрыться на одиноко стоящей мельнице.

Пал последний представитель древних царей, якобы ведших свой род еще от Фаридуна; с его гибелью кончилась и «Книга царей». Весь последний раздел поэмы проникнут глубокой скорбью; особенно сильно она проявляется в прощальном письме, которое Рустам пишет брату перед роковым боем. Он предвидит свою гибель и победу арабов и с тоской говорит о том, что никто уже больше не будет считаться с «благородными» азатами и что им более не дождаться почета.

К арабам-завоевателям Фирдоуси относится резко отрицательно, видя в них воинство Ахримана. Йездегирд, собираясь бежать из Медаина, пишет в Хорасан:

همانا که آمد شما را خبر — که ما را چه آمد ز اختر بسر
ازین مار خوار اهریمن چهرگان — ز دانائی و شرم بیبهرگان
نه گنج و نه نام و نه تخت و نژاد — همی داد خواهند گیتی بباد

[78] Весьма возможно, что в рассказе о талисмане отразились какие-то доходившие до поэта слухи о статуях, изображающих святых.

[79] Как Фирдоуси излагает это предание, столь блестяще разработанное потом великим Низами, подробно говорится в кн.: Е. Э. Бертельс, *Низами*, М., 1947, стр. 107 и сл.

[80] Так дает это имя Фирдоуси, но нельзя сомневаться в том, что «Саркаш» — это искаженное армянское имя Саркис.

[81] Отсюда можно заключить, что музыкальные традиции домусульманского искусства были довольно стойки; возможно, кое-что от этих традиций сохранилось и до наших дней в народной музыке Средней Азии и Закавказья.

Наверно, до вас уже дошла весть о том,
Какая постигла нас судьба
От этих пожирающих змей ахриманолицых,
Лишенных знаний и стыда.
Нет у них ни сокровищ, ни [знатного] имени, ни трона,
ни [благородного] рода,
Хотят они разорить весь мир.

В том же письме есть и такие строки:

ازین زاغسارانِ بیآب و رنگ — نه هوش و نه دانش و نه نام و ننگ
بدین تخت شاهی نهادست روی — شکم گرسنه مرد دیهیم جوی

От этих головами похожих на воронов, не имеющих ни чести, ни вида,
Ни разума, ни знаний, ни имени, ни чувства чести,
К этому царскому трону устремился
Ищущий венца человек с голодным брюхом.

Еще до нападения арабских войск правители Ирана относились к арабам с недоверием и недоброжелательностью. Когда Хосров, понесший поражение в борьбе с Бахрамом, говорит отцу, что попытается получить помощь от арабов, Хурмуз отвечает ему:

نباشند یاور ترا تازیان — چو جای نیابند سود و زیان
بدرد دل اندر بآزار نیز — بدشمن سپارندت از بهر چیز

Не будут тебе помощниками арабы,
Если только не представится им возможность поживиться.
В день печали и страдания
Предадут они тебя врагу ради своей выгоды.

Заметим, что все эти суждения Фирдоуси вкладывает в уста царям Ирана, тем самым как бы устраняясь от таких резких оценок. Нельзя не признать, что подобные высказывания уместны именно в устах представителей правивших классов. Ведь в поэме подчеркнута нищета арабов, отсутствие у них тех знаний, которые, кстати сказать, в сасанидском Иране были привилегией только правящей верхушки, подчеркнуто отсутствие у арабов феодальных представлений о «чести», откуда и пошло мнение, будто они стремятся только к наживе и не имеют понятия о рыцарской «верности слову» (хотя все последние разделы «Шах-нама» ясно говорят о том, что и «доблестные» иранские рыцари VI—VII вв. об этой верности имели весьма нечеткое представление). Ненависть, которой дышат направленные против арабов речи, вызвана не столько этническими и религиозными противоречиями, сколько противоречиями классовыми. Арабы презренны потому, что они голодранцы, плебеи, потому, что у них нет аристократических имен и титулов. Такое отношение к арабам ясно выражено в высказываниях Йездегирда о будущем, которое ожидает дихканство и знать:

شود خوار هر کس که بد ارجمند — فرومایه از تخت گردد بلند
پراکنده گردد بدی در جهان — گزند آشکارا و خوبی نهان
بهر کشوری در ستم‌کاره‌ای — پدید آید و زشت پتیاره‌ای
نشان شبی تیره آمد پدید — ز ما بخت فرخ بخواهد پرید

Унижен будет всякий, кто имел почет,
Возвысится на троне подлый,
Зло распространится в мире,
Вред станет явным, добро — тайным.
В каждом *кишваре* угнетатель
Появится — безобразное творение [Ахримана].
Показались признаки темной ночи,
Отлетит от нас царственное счастье.

Конечно, Сасаниды и их приближенные в момент падения их могущества могли думать именно так. Но не так ли думало и дихканство X—XI вв.? Ведь на троне сидел именно «подлый», с их точки зрения, правитель, а когда-то могущественная земельная аристократия разорялась и превращалась в нищих. Что арабы, по убеждению представителей этих кругов, были именно «творениями Ахримана», видно и из других источников. Абу Ханифа Динавари — историк, писавший по-арабски, но стоявший на непримиримо шуубитских позициях, сообщает, что, когда арабы переправлялись через Тигр, подходя к Мадаину, бежавшее население в ужасе кричало: «Дэвы пришли, дэвы пришли!». Очень возможно, что враждебное отношение автора «Шах-нама» к арабам сыграло роль в недовольстве, вызванном при дворе Махмуда поэмой. Ведь нужно помнить, что Махмуд всячески подчеркивал свою преданность Аббасидам, а поношение арабов в официально признанной им поэме могло губительно отразиться на его дальнейших планах.

Познакомившись вкратце с содержанием «Шах-нама», мы можем ответить на вопрос, как построена эта огромная поэма. По содержанию она отчетливо распадается на три раздела: мифологическую часть, где силы ада еще принимают непосредственное участие в борьбе и вмешиваются в судьбы человечества, героическую часть, где роль носителей зла уже выпадает на долю противников Ирана, и часть историческую, создавая которую, поэт в значительной степени придерживался исторической канвы и предания вводил весьма осторожно.

Композиция, образы и стиль «Шах-нама». Гармоничность придает поэме то, что все три ее части, в сущности, оканчиваются одинаково. В первой части описывается, как в результате катастрофы, вызванной разделом мира, послужившим причиной гибели Ираджа, возникает страшный конфликт между Ираном и Тураном, причем на долю Турана выпадает задача осуществлять далее злые замыслы Ахримана. Во главе туранского воинства становится такой страшный полководец, как Афрасйаб, и, кажется, Ирану грозит неминуемая гибель. Во второй части — появляется славный род систанских богатырей, которые встают на защиту страны и после жестокой, длившейся веками борьбы одолевают своих противников. Но тут новая катастрофа: неразумие правителя приводит к гибели всех богатырей — умирает защитник Ирана Исфандйар, погибает Рустам. Страна снова остается беззащитной. Кто-то сможет прийти ей на помощь? В третьей части «Шах-нама» сразу же дается ответ — фарр достался Ардаширу, на него и его потомков ложится почетная обязанность охранять страну. Третья часть также кончается катастрофой: гибнут Сасаниды, и горькое пророчество Рустама подчеркивает, что им уже не вернуться к власти. Опять Ахриман торжествует, использовав на этот раз в качестве своего воинства арабов.

Следует обратить внимание на то, что в начале и второй, и третьей частей «Шах-нама» появляется защитник, избавитель. Отсюда у всякого внимательного читателя неминуемо должна возникнуть мысль: раз во всех трудных положениях добрые силы, условно называемые иранцами,

не погибли и дождались избавителя, то такой избавитель не может не прийти и на этот раз. Если вспомнить, что Фирдоуси предполагал поднести свою поэму Саманидам, то понятен и самый замысел поэта: по его идее, этими избавителями должны были стать Саманиды (ведь не случайно они приписывали себе происхождение от древних шахов; с установлением их власти прерванная цепочка как бы восстанавливалась). Как блестяще можно было бы заключить всю поэму торжественным аккордом прославления Саманидов, восстановивших попранные права и вновь вернувших дихканству то высокое положение, которое у него отняли насланные нечистой силой арабы! Но история пошла иначе, чем думал поэт. Ко времени окончания «Шах-нама» Саманидам можно было посвящать только элегии, и Фирдоуси пришлось идти на поклон к человеку, их заменившему, но не имевшему на это «права».

Как уже говорилось выше, «Шах-нама» — прежде всего поэма героическая; борьба и подвиги — основная ее тема. Поэтому естественно, что центральное место в поэме заняла именно богатырская часть (мифологическая служит только своего рода вступлением, а историческая — эпилогом).

Основным образом, являющимся как бы движущей силой всей богатырской части, конечно, следует считать образ Рустама. Такое понимание роли этого образа отнюдь не придумано нами; так понимал ее и сам Фирдоуси или, если поэма «Йусуф и Зулайха» принадлежит не ему, какой-то автор того времени, воскликнувший:

که یك نیمی از عمر خود کم کنم جهانی پر از نام رستم کنم

Половину своей жизни потратить на то,
Чтобы наполнить весь мир именем Рустама! [82]

Действительно, всякий раз, когда речь заходит о «Шах-нама», прежде всего вспоминают этого бесстрашного витязя, многие века боровшегося с врагами своей страны и охранявшего ее безопасность.

Необычайная длительность жизни Рустама подтверждается собственными словами богатыря:

ز ششصد همانا فزونست سال که تا من جدا گشتم از پشت زال

Должно быть, [прошло] уже более шестисот лет,
Как я отделился от лона Заля.

Такой возраст героя, очевидно, как-то связан с его гигантским ростом:

بالای او بر زمین مرد نیست درین لشکر او را هماورد نیست

По росту его нет ему на земле подобного мужа,
В этом войске нет для него соперника.

Если вспомнить, что рост Афрасйаба достигал чуть ли не сорока метров, то и Рустам должен был быть таким же гигантом. При таком росте его, понятно, не может сдержать обыкновенный конь. Стоило Рустаму положить такому коню на спину одну руку, — и тот сгибался до земли. Только Рахш — огромное существо под стать своему хозяину — может выдержать богатыря:

یکی رخش دارد بزیر اندرون که گوئی روان شد کهی بیستون

[82] Т. е. стоило ли тратить на это столько усилий?

Некий [конь по имени] Рахш под ним — такой,
Что, ты сказал бы, двинулась с места гора Бисутун.

По росту Рустама и его знаменитый аркан, при помощи которого он за свою долгую жизнь полонил столько врагов. О длине этого аркана мы узнаем из следующего бейта:

بدو گفت قاموس چندین مدم بنیروی این رستهٔ شصت خم

Сказал ему Камус: «Ты не очень-то похваляйся
Силой этой веревки с шестьюдесятью петлями».

Соответствует богатырскому облику и голос Рустама:

یکی نعره زد در میان گروه که گفتی بدرید دریا و کوه

Испустил он вопль посреди толпы так,
Что [от этого] точно бы разорвались море и горы.

Рустам всегда сражается при помощи палицы и аркана; поверх своей кольчуги он надевает шкуру барса или тигра:

بپوشید ببر و بر آورد یال برو آفرین کرد بسیار زال

Одел он тигровую шкуру, выпрямился,
Много благословений прочитал над ним Заль.

Понятно, что такого богатыря не может одолеть ни человек, ни даже нечистая сила. Но, думается, если бы Фирдоуси изобразил своего любимца просто гигантом, наделенным сверхъестественной силой и способным за один присест съесть целого онагра, зажаренного на вертеле, то едва ли этот образ приобрел бы такую огромную популярность, которой он пользуется и сейчас у многих народов Востока. Обаяние образа Рустама заключается прежде всего в том, что поэт, несмотря на все мифические атрибуты этого героя, сделал его глубоко человечным. Рустам — не просто грубая сила; когда нужно, он бывает достаточно гибок и даже прибегает к хитрости. Вспомним, как он освобождает Бижана, прибыв в Туран под видом торговца, какую он проявляет осторожность, не решаясь открыться даже перед Манижой и продолжая разыгрывать свою роль.

Рустам способен к горячей любви. Поэт так убедительно изобразил его привязанность к своему воспитаннику Сийавушу, что становится понятно, почему в отместку за гибель своего любимца этот благородный гигант, отнюдь не склонный к беспредметному злобствованию, чем отличаются в поэме многие носители власти, так свирепствует в Туране, опустошая его с каким-то исступлением.

Рустаму свойственно также добродушие. Он заступается за Туса и его дружину, когда они навлекают на себя справедливый гнев шаха; он даже добивается того, что Бижан прощает Гургину черное предательство, вызванное низкой завистью. Больше того, Рустам способен к известной чувствительности. Так, когда на пути в Мазендеран герой находит на прекрасной лужайке приготовленное ведьмой угощение и музыкальный инструмент, он, закусив, начинает петь и жаловаться, что в одних подвигах проходит его жизнь, а радостей ее он так и не знает.

Громадное впечатление производит драматический эпизод столкновения Рустама с его сыном — юным героем Сухрабом. Особенно трагично это столкновение потому, что обе стороны — отец и сын — ищут друг друга, полны самых лучших чувств друг к другу и Сухраб гибнет только по недоразумению. При этом вина отца тем тяжелее, что он погубил

сына, прибегнув к довольно некрасивой хитрости. Правда, такую же уловку Рустам применяет и в бою с Исфандйаром, но этот бой происходит, когда герой уже находится на склоне дней своих, а его противник молод и полон сил, да, кроме того, еще и неуязвим. Здесь Рустам вынужден прибегнуть к этой уловке, так как он не может дать победить себя, не может позволить замарать свою честь. Замечательно звучат гордые слова старого витязя, обращенные к Исфандйару:

که گفتت برو دست رستم ببند نبندد مرا دست چرخ بلند

Кто сказал тебе: «Ступай, свяжи Рустаму руки»?
Не свяжет мне руки даже и высокий небосвод.

Понятно, что такого героя могло погубить только отвратительное мерзкое предательство.

В «Шах-нама» Фирдоуси дает нам целую галерею портретов богатырей. Правда, между ними довольно много сходства, но в отличие от безыскусственных образов древнего эпоса поэт старается индивидуализировать своих героев. Конечно, они все смелы, отважны и искусны во всевозможных рыцарских забавах, но все же автор «Шах-нама» отнюдь не считает себя обязанным изображать их одинаково совершенными. Чрезвычайно характерен, например, Тус, — безусловно, смелый витязь, но чересчур полагающийся на свое царское происхождение, непокорный, склонный к раздорам и потому не особенно хороший полководец. Есть среди «благородных» азатов и просто негодяи, вроде предателя Гургина.

Чрезвычайно интересны женские образы «Шах-нама». Фирдоуси, видимо, тщательно сохранил здесь старые традиции. Героини «Шах-нама» отнюдь не те покорные рабыни, в которых превратил женщину ислам. Эти женщины — достойные подруги действующих в поэме героев. Они знают, чего хотят, и всегда добиваются поставленной цели. Вспомним Рудабу, мать Рустама, вспомним Тахмину. Но когда этих женщин ослепляет страсть, они оказываются способными на самые отвратительные поступки — на ложь, клевету и даже на преступления. Такова, например, злая Судаба. По мере приближения к исторической части женские образы поэмы становятся все более бледными. Последний яркий женский образ «Шах-нама» — Ширин — у Фирдоуси не имеет той прелести, которую ему сумел придать Низами.

Хотя поэма Фирдоуси и называется «Книга царей», но в сущности история царствований — это только та нить, на которую нанизано повествование, роль же самих царей сравнительно невелика. Даже Кай-Хосров, который в героической части «Шах-нама» занимает, безусловно, почетное место, по большей части лишь дает задания своим богатырям, сам же действует только в исключительных случаях. Очевидно, по мнению Фирдоуси, так подобало поступать царям. Рустам восклицает:

که ننگست بر شاه رفتن بجنگ اگر همنبرد تو باشد پلنگ

Недостойно шаха идти в бой,
Если соперник твой [только] барс.

Фирдоуси далеко не всегда изображает шахов в светлых тонах. Не говоря о захватчиках и тиранах, вроде Заххака, носители фарра нередко оказываются взбалмошными притеснителями, которые без всякой причины, только в силу своего скверного характера, сотнями губят людей. Даже образцовый правитель может совершить необдуманный, несправедливый поступок. Очень типична история Ануширвана и его верного советника Махбуда, казненного по гнусному навету завистника. Этот эпизод, несом-

ненно, относится к огромной серии тех наставлений, которыми полна вся феодальная литература и в которых авторы ставят себе задачу удержать носителя власти от чересчур поспешной расправы с его зачастую только воображаемыми врагами. Подобное наставление Фирдоуси дает еще ранее, вкладывая его в уста справедливого шаха Кай-Хосрова.

که وقتی مرا موبدی داد پند — که چون دشمن زنده یابی ببند
مکش زود او را ابر خیر خیر — که هر گه که خواهی توان کشت اسیر
چو کشته بود زنده کردنش باز — کسی کی تواند بعمری دراز

Как-то раз некий мобед дал мне совет:
«Если ты найдешь врага живым в оковах,
Не убивай его поспешно, не разобравшись.
Ведь пленника можно убить всегда, когда захочешь,
Но уж если он убит, то воскресить [его]
Сможет ли когда-либо кто-либо за целую долгую жизнь?»

Вообще многие наставления Кай-Хосрова, по мысли Фирдоуси, надо полагать, вполне могли иметь значение и для современных поэту правителей. Мы знаем, что при султане Махмуде войска почти постоянно передвигались по стране. Легко себе представить, каково приходилось от этих передвижений населению тех областей, через которые шли войска. Вспомним, что при Каджарах, когда шах объявлял о своем намерении только проехаться по какой-нибудь из областей страны, «любящие подданные» подавали ему петиции, в коих просили, чтобы шах ехал не через их земли, так как им не вынести этого разорения. И вот Фирдоуси заставляет Кай-Хосрова, отправляющего Туса с войском в Туран, произнести следующие слова:

کشاورز یا مردم پیشه‌ور — کسی که برزمت نبندد کمر
نباید که بر وی رود باد سرد — مکوشید جز با کسی همنبرد

Земледелец или ремесленник,
Всякий, кто на сражение с тобой не препоясывается,
Не нужно, чтобы даже и холодный ветерок его коснулся.
Не сражайтесь ни с кем, кроме противников.

Очевидно, с тимуровскими пирамидами из черепов Фирдоуси едва ли примирился бы. Впрочем, само появление в поэме такого наставления свидетельствует о том, что и правители X в. вели себя не так, как этого хотелось бы Фирдоуси.

Шибли Ну'мани в главах своего труда, посвященных «Шах-нама», обращает внимание на то, что вопросов культуры Фирдоуси касается только в конце поэмы, начиная с раздела, повествующего о правлении Ануширвана. До этого правителя почти все шахи неграмотны и не только не пишут сами посланий (что, правда, могло казаться несовместимым с шахским величием), но и, получив какое-нибудь письмо, для прочтения его зовут «многоопытного дабира» [83], очевидно, потому, что сами читать не умели.

Начиная со времени правления Ануширвана, грамотность, по мнению поэта, уже играет более важную роль. Так, в этом разделе поэмы говорится о школах:

[83] Как мы видели выше, даже в народном аршакидском эпосе *дабиру* (писцу, секретарю) дано имя Абраам, т. е. он признается арамеем.

بهر برزن اندر دبستان بدی همان جای آتشپرستان بدی

На каждой улице была школа.
Она-то и была местом огнепоклонников.

Но вместе с тем Фирдоуси подчеркивает, что грамотность в то время была привилегией исключительно правившего класса. Когда ремесленники просят Ануширвана разрешить им обучать своих сыновей грамоте, он с раздражением отказывает им:

هنر یابد ار مرد موزه فروش سپارد بدو چشم بینا و گوش
بدست خردمند مرد نژاد نماند جز از حسرت و سردباد

Если получит грамоту торговец обувью,
Посвятит ей зрячее око и ухо,
То в руках у разумного благородного мужа
Не останется ничего, кроме убытка и печальных вздохов.

Разделял ли сам поэт такое убеждение, решить трудно. Во всяком случае ни крестьянам, ни ремесленникам в поэме внимания почти не уделено, а если о них и говорится, то или снисходительно, или насмешливо. «Книга царей» оправдывает свое название: в ней обстоятельно рассказывается только о носителях власти. Конечно, и в источниках, которыми пользовался Фирдоуси, о жизни простого народа ничего не говорилось. Известное сочувствие к страданиям широких масс в поэме видно, может быть, только в рассказе о деятельности Маздака, о котором, кстати сказать, в официальных источниках тоже, вероятно, ничего положительного не говорилось.

Содержание «Шах-нама» необычайно богато, охватить его хотя бы в какой-то степени невозможно. Поэма Фирдоуси — это, можно сказать, своего рода энциклопедия, освещающая самые различные стороны жизни древних иранских племен. Пользуясь содержащимся в поэме материалом, можно написать целый ряд разнообразнейших монографий, таких, например, как «военное дело по „Шах-нама"» [84], «вооружение, охота, пиры» [85], «музыка», «воспитание» и т. п. Конечно, работы такого рода требуют большой осторожности, так как нам неизвестно, в какое прошлое проецирует своих героев Фирдоуси и что из сообщаемых им данных относится к древнейшей эпохе, а что поэт переносит из своего времени в далекое прошлое. Но во всяком случае почти на каждой странице этой замечательной поэмы можно найти самые разнообразные и интересные сведения по различным вопросам культуры и быта народов, населявших в отдаленном прошлом Среднюю Азию и Иран. Приведем такой пример. Нам достаточно хорошо известно, какое большое значение на ранних этапах развития человек придает имени, полагая, что знание его другим человеком дает ему какую-то власть над носителем этого имени. Нам известно также, что в разные времена различные правители Средней Азии и Ирана носили два имени: одно — официальное, а другое, — так сказать, домашнее. Объяснение такого обычая мы находим у Фирдоуси. Вот как он описывает момент, когда новорожденному дается имя:

بگوشش یکی نام گفتی پدر نهانی دگر آشکارا دگر

На ухо говорил ему некое имя отец,
Тайно одно, а громко — другое.

---

[84] Доклад на такую тему был прочитан в 1934 г. в Тегеране.

[85] См. кн.: Ф. А. Розенберг, *О вине и пирах в персидской национальной эпопее*, Пг., 1918; см. также: T. Kowalski, *Studia nad Šāh-nāme*, v. I—II, Kraków, 1952—53.

Из этих строк следует, что такой обычай имел целью защитить родившегося ребенка от враждебных магических действий, которые без знания его имени нельзя было осуществить. Фирдоуси говорит, что этот обычай существовал и во времена Сасанидов. Так, когда Хосров слышит, что его сына, носившего для всех имя Шируй, провозглашают царем под именем Кубада, он пугается и говорит:

که این بدکنش چون ز مادر بزاد — نهانی ورا نام کردم قباد
بآواز شیروی گفتم همی — دگر نامش اندر نهفتم همی

Ведь этому злодею, когда он родился у матери,
Я тайно дал имя Кубад.
Громко называл я его Шируй,
Другое же имя его скрывал.

Может быть, эта традиция сохранялась и во времена правления Сельджукидов, о которых нам известно, что, кроме пышных династийных имен, обычно заимствованных из иранской мифологии и иранских по этимологии, они все носили еще и старые тюркские имена, видимо, применявшиеся только в узком семейном кругу.

Несколько слов о форме «Шах-нама». Вся поэма написана парно рифмующимися строками, метром, носящим в схоластической поэтике название мутакариб. Схема этого метра такова: каждая строка состоит из четырех стоп, имеющих по три слога — один краткий и два долгих. Последняя стопа в каждой строке усечена на один слог. Таким образом, схему бейта мутакариба можно изобразить так:

∪ — — | ∪ — — | ∪ — — | ∪ — || ∪ — — | ∪ — — | ∪ — — | ∪ —

Старое востоковедение, и русское и западноевропейское, считало, что этот метр, как и все прочие метры персидско-таджикской поэзии, заимствован у арабов. Однако уже К. Г. Залеман заявил, что мутакариб и некоторые другие метры «являются древнеиранским наследием, которое, правда, пройдя через дисциплину арабской метрики (Morenzahlung), было вышколено и принято ко двору» [86]. Подкрепляли такое предположение и наблюдения многих арабистов, отмечавших, что в ранней арабской поэзии метр мутакариб встречается очень редко. Исходя из этих двух положений и в сущности даже ничем их не подкрепляя, некоторые советские иранисты пришли к выводу, с которым, конечно, никак согласиться нельзя, а именно, что размер «Шах-нама» — «несомненный национальный размер» и что корни его нужно искать в Иране [87]. Искать корни метра «Шах-нама» именно в Иране — занятие, по нашему мнению, бесплодное, ибо корни его там же, где и корни мифологии «Шах-нама», — в Средней Азии, где жили древние восточноиранские племена. Что поэзия у этих племен существовала задолго до появления ислама, нам теперь хорошо известно. Однако все дошедшие до нас образцы этой поэзии имеют силлабические размеры. Конечно, когда такие стихи исполняли под музыку, они могли принимать самые разнообразные музыкальные формы, но каковы были эти формы, мы не знаем. По-видимому, все же из всех гипотез о происхождении мутакариба следует принять предположение К. Г. Залемана о том, что эпическая поэзия иранских народов до ислама знала силлабический размер, имевший, вероятно, около десяти слогов в строке. В период становления в Средней Азии и Хорасане поэзии на языке дари создатели ее искали

[86] Цит. по статье: Ю. Н. Марр, *Стихотворный размер «Шахнамэ»* («Статьи и сообщения», т. II, М.—Л., 1939, стр. 70).
[87] Там же, стр. 75.

какой-то компромисс между своей и арабской метрикой и, убедившись, что малопопулярный у арабов метр мутакариб ближе всего подходит к их традиционному эпическому размеру, приспособили этот метр к свой поэзии.

Не нужно забывать, что метр мутакариб для языка дари представлял ряд неудобств. Это уже само по себе говорит за то, что он сложился на каком-то другом языковом материале. Все читавшие «Шах-нама» на языке оригинала знают, как часто Фирдоуси приходилось прибегать то к сокращению природно долгих гласных, то, напротив, к растягиванию гласных, от природы кратких. Известно также, что числительное «двенадцать» Фирдоуси всегда дает в совершенно необычной форме **дах у ду** только потому, что применявшаяся в то время форма **дуваздах** не могла быть втиснута в схему мутакариба. Все это вызывает вопрос: возможно ли, чтобы в поэзии на каком-либо языке создавались метрические схемы, для данного языка не подходящие?

Изучение генезиса метрики стиха у иранских народов можно построить только на большом материале тщательных наблюдений над декламацией, и особенно пением, стихов в разных иранских языках. Лишь исторический анализ даст возможность получить положительные результаты.

Обратимся теперь к языку «Шах-нама». Прежде всего нужно, конечно, помнить, что всякое суждение о языке поэмы Фирдоуси пока может быть только условным, так как мы еще очень далеки от возможности восстановления подлинного текста поэмы. Язык «Шах-нама», каким мы его видим сейчас, — прекрасный образец чистейшего дари. Именно это и делает его в одинаковой мере понятным (а в известной степени и непонятным) как для таджикского, так и для иранского читателя. Когда известный венгерский востоковед А. Вамбери писал, что речь среднеазиатских таджиков напоминает стиль Фирдоуси, то это, конечно, было значительным преувеличением. Однако вместе с тем в подобном утверждении есть и большая доля истины. Персидский язык XIX в. был до такой степени насыщен арабизмами, что для целого ряда понятий арабское слово широким массам стало гораздо привычнее, чем уже вышедшее из употребления слово родного языка. Таджикский же язык никогда такого обилия арабизмов не знал; сохранил он и многие архаичные морфологические явления, из персидского языка уже исчезнувшие. Понятно поэтому, что для восприятия иранца таджикский язык более архаичен, а следовательно, и более близок к дари. Конечно, вековые теснейшие связи таджикского народа с узбекским обусловили появление в современном таджикском языке значительного числа узбекских слов, которые, однако, теперь настолько в нем укоренились, что рассматривать их как «иностранные слова» уже невозможно. Словарный состав поэмы Фирдоуси и словарный состав современного таджикского языка, конечно, значительно отличаются один от другого. Но основной словарный фонд и там, и тут почти одинаков. При этом необходимо отметить, что таджикский язык сохранил элементов старой лексики больше, чем персидский; больше сохранил он и элементов старого грамматического строя. Так, когда житель Канибадама говорит **китобанда, шаҳранда,** то это в точности соответствует обычному у Фирдоуси помещению предлога **андар** («в», «внутри») не перед управляемым словом, а после него.

Язык Фирдоуси крайне прост и лексически, и синтаксически, но именно эта простота и приводит к лаконизму, нередко затрудняющему понимание текста. Такая строка, как جهان خواستی یافتی خون مریز, будучи напечатана арабским шрифтом без знаков препинания, далеко не сразу понятна читателю и требует известного напряжения, чтобы стало ясно, что это значит: «ты хотел [покорить] мир, ты получил [это] (т. е. добился своей цели. — *Е. Б.*), не проливай же [более] крови...» Но нельзя

отрицать, что именно этот лаконизм, надо думать, восходит к подлинному тексту Фирдоуси и во многих случаях очень украшает поэму.

Тропы, которыми обычно так перегружена позднняя персидская поэзия, у Фирдоуси занимают очень скромное место. Метафоры применяются большей частью самые обычные, настолько обыгранные в поэзии, что они уже почти не воспринимаются как таковые. Черные волосы постоянно называются «мускусом», седые — «камфарой», стройный высокий стан — «кипарисом», полное красивое лицо — «луной» и т. п. Фирдоуси в этом отношении к оригинальности не стремился и, видимо, спокойно пользовался уже найденными в поэзии образами.

Бросается в глаза частое использование аллитераций, иногда крайне эффектных (хотя решить, принадлежат ли некоторые из таких бейтов самому Фирдоуси, пока еще нельзя). Так, описывая бой Рустама с Ашкабусом, поэт говорит:

خدنگی که پیکانش بد بید برگ فرو دوخت بر تارك ترك ترگ

Стрелу, наконечник которой имел форму листа ивы,
Глубоко вонзил он в верхушку тюркского шлема.

Здесь это троекратное повторение согласных **т-р-к** да еще при таком содержании бейта вполне может быть поставлено в один ряд со знаменитыми гомеровскими аллитерациями. Правда, нельзя не сознаться, что по стилю этот бейт значительно более напоминает стихи Низами, чем суровую простоту поэзии Фирдоуси [88].

Огромные масштабы «Шах-нама», понятно, не позволяли поэту всегда отделывать все части своей поэмы с одинаковой тщательностью. Но отнюдь не следует делать вывод, что стихи Фирдоуси лишены всякой художественной выразительности. Некоторые сцены «Шах-нама» поражают яркостью и глубиной, причем поэт даже ситуациям необычайным умел придать огромную жизненность. Так, достаточно вспомнить хотя бы пленившую в свое время одного из переводчиков поэмы сцену, где гонец привозит отрубленную голову Тура к Фаридуну. Конечно, Тур принес отцу страшнейшее горе и совершил преступление, но все же он был сыном Фаридуна, и, следовательно, для старика-отца это было двойное горе. Вот как лаконично и ярко говорит об этом поэт:

فرستاده شد با رخی پر ز شرم دو چشم از فریدون پر از آب گرم
که چون برد خواهد سر شاه چین بریده بر شاه ایران زمین
که فرزند هر چند پیچد ز دین بسوزد بمرگش پدر همچنین
گنه بس گران بود پوزش نبرد و دیگر که کینخواه نو بود و گرد

Гонец вошел с лицом, полным стыда,
Оба глаза от скорби о Фаридуне полны горячих слез.
Как он отнесет голову царя Чина,
Отрубленную, к царю иранской земли?
Потому что, если даже сын отклонится от веры,
Все так же будет скорбеть о [его] смерти его отец.
Очень тяжким было преступление, прощения не допускало,
Но мститель-то был молод и богатырь.

---

[88] Сопоставление стиля Фирдоуси со стилем Низами можно найти в работе: Е. Э. Бертельс, *Низами и Фирдоуси* (сб. «Низами», II, Баку, 1940, стр. 38 и сл.).

Таких сцен в «Шах-нама» немало. И если, действительно, чтение многих страниц поэмы, особенно посвященных ничем не замечательным сасанидским царям и их довольно-таки нудным тронным речам, сейчас художественного наслаждения не доставляет, то все же высокохудожественных страниц в «Шах-нама» так много, что это произведение еще долгое время будет привлекать к себе читателей.

Известный иранист Г. Эте считал, что вся последующая персидская эпическая поэзия вышла из «Шах-нама». Согласиться сейчас с этой точкой зрения совершенно невозможно. Конечно, поэма Фирдоуси оставила огромный след в персидско-таджикской литературе и вызвала немало подражаний, но все же, во-первых, «Шах-нама» не было единственным образцом эпической поэмы (заметим, что почти одновременно с «Шах-нама» появились поэмы 'Унсури), а во-вторых, большая часть подражаний этому гениальному творению, как всегда бывает с подражаниями, — унылые формальные перепевы, лишенные какого бы то ни было общественного и художественного значения.

«Йусуф и Зулайха». Ученые, изучавшие поэму Фирдоуси «Йусуф и Зулайха», отмечали, что в художественном отношении она сильно уступает «Шах-нама». Объяснение этому находили в том, что поэт писал ее в очень преклонном возрасте, писал, вероятно, торопясь, гонимый нуждой. В подлинности ее, однако, никто не сомневался. Только в 1946 г. М. Минови в той же статье, где он правильно вскрыл ошибку Ч. Рьё, считавшего, будто Фирдоуси пытался поднести «Шах-нама» правителю Ханланджана, выступил с категорическим утверждением, что Фирдоуси никогда поэмы о Йусуфе и Зулайхе не писал, а поэма эта будто бы была написана лет через шестьдесят—семьдесят после смерти великого поэта каким-то духовным лицом, имя которого теперь уже не установить. Однако доводы Минови, хотя они и не лишены некоторого основания, решающими вопрос об авторстве поэмы «Йусуф и Зулайха» признаны быть не могут [89].

Конечно, полной уверенности в том, что каждое слово в поэме «Йусуф и Зулайха» написано Фирдоуси, у нас нет. Но ведь нет этой уверенности и в отношении «Шах-нама». Вместе с тем и вторая поэма Фирдоуси во многих частях написана с потрясающей силой, а психологическая травма поэта в обстановке напряженной политической борьбы конца X в. вполне понятна. Пока Минови не сумеет найти какие-либо более веские доводы, доказывающие подложность этой поэмы, мы останемся при нашем прежнем мнении.

Поэма Фирдоуси «Йусуф и Зулайха» широкого распространения на Востоке никогда не имела. Она была оттеснена на второй план рядом других поэм на ту же кораническую тему, среди которых особую популярность в Средней Азии получили произведения Джами и Назима Харави. В XV в. появилась еще одна очень эффектная поэма на узбекском языке, принадлежащая малоизвестному поэту Дурбеку. Во всех таких более поздних поэмах в центре внимания была любовь Зулайхи (библейской жены Пентефрия) к Йусуфу (библейскому Иосифу Прекрасному). Эта любовь суфийскими поэтами трактовалась как мистическая любовь человека к высшему «я», и повествование о ней служило иллюстрацией к различным учениям суфизма.

В начале XI в. суфийские течения в персидско-таджикскую литературу еще глубоко не проникли; распространялись они преимущественно в городах среди ремесленников и мелкого купечества. Аристократия и ее идеологи к этим учениям в то время относились презрительно, в среду дихкан-

[89] Анализ рассуждений М. Минови см. в статье: А. Т. Тагирджанов, *К вопросу о поэме Фердоуси «Юсуф и Зулейха»* («Советское востоковедение», V, 1948, стр. 334 и сл.).

ства они проникнуть не могли, так как были связаны с ненавистными в этих кругах идеями ислама.

Фирдоуси, хотя и взял сюжет для своей поэмы из Корана, но мистического элемента в нее не ввел и, как это ни странно, пытался трактовать этот сюжет в известной степени реалистически, рассказывая обо всем кратко и скупо и отодвигая все чудесное на второй план. Правда, божественный вестник архангел Джибраил (Гавриил) слетает к Йусуфу и передает веления и приказы бога. Но эти сцены, которые у позднейших поэтов принимают характер таинственных мистерий, Фирдоуси описывает так, как если бы это было совершенно обычное появление гонца от какого-нибудь могущественного правителя. Джибраил передает поручения деловито и столь же деловито выслушивает ответы Йусуфа. Нельзя забывать, что уже в «Шах-нама» поэт не раз рассказывал о появлении такого же вестника — зороастрийского Суруша — и что, следовательно, у читателей Фирдоуси этот мотив не мог вызвать смущения.

Точно так же не слишком большое место в поэме занимает и эпизод преступной страсти Зулайхи к юному рабу. Не углубляясь в психологический анализ, Фирдоуси несколькими мастерскими штрихами показывает неизбежность падения молодой женщины, постоянно видящей возле себя отрока изумительной красоты. Нужно отметить, что позднейшие авторы этой теме посвящали тысячи строк, подробно описывая красоту Йусуфа, перебирая все части тела юноши и пуская при этом в ход арсенал пышнейших метафор и сравнений, к тому времени уже ставших стандартными.

Фирдоуси поступил совсем иначе. Он во многих местах поэмы говорит о красоте Йусуфа, но всюду ограничивается несколькими строками, приберегая главное доказательство силы его красоты к центральной сцене прибытия юноши в Египет. Когда Йусуфа выводят на базар и выставляют на продажу, происходит страшная катастрофа. Все население громадного города кидается на базарную площадь, желая посмотреть на красавца, и тысячи людей гибнут, задавленные в толпе. Поэт усилил эффект, добавив, что видевшие красоту Йусуфа люди умирали в полном блаженстве, не замечая приближения смерти. Эта сцена невольно напоминает знаменитый прием, который применил Гомер, описывая красоту Елены. Фирдоуси в сущности пошел по тому же пути, но сообразно с обычаем восточной поэзии прибег к гиперболе.

Один из важнейших мотивов поэмы — горячая любовь отца и сына. Отношения Йа'куба и Йусуфа развернуты в трогательную картину нежнейшей и самоотверженной любви. Основная трагедия — разлука отца с любимым сыном, затянувшаяся на долгие сорок лет. Горе разлуки — также одна из стандартных тем поэзии Ближнего и Среднего Востока. Вспомним несметных Маджнунов, томящихся по Лайли, вспомним, какие бесконечные риторические тирады заставляли их произносить позднейшие поэты. Фирдоуси и здесь не пошел по линии психологических рассуждений и жалобных тирад. В нескольких строках, скупясь на слова, он заставляет читателя почувствовать ту бездну мучений, в которую попали его герои. Вот как описывает поэт расставание Йа'куба с сыном, когда тот уходит с братьями на ставшую для него роковой прогулку. Отец чувствует, что прогулка эта добром не кончится, что судьба готовит ему какой-то страшный удар. Он хотел бы не пустить любимца, но не может устоять перед просьбами веселого мальчика. На дворе весна, Йусуфу хочется порезвиться с братьями в пышно расцветшей степи. Они уходят, а старик идет за ними следом [90]:

---

[90] *Yūsuf and Zalīkhā by Firdausī of Tūs edited by Hermann Ethé*, Oxford, 1908, p. 149—150, lines 1489—1497 (далее — Фирдоуси, *Йусуф и Зулайха).*

یکی تل بد از گوشهٔ ره بلند — بر افراز تل بر شد آن هوشمند
بیوسف همی کرد زان تل نگاه — همی دید تا نیمفرسنگ راه
چو از چشم یعقوب شد ناپدید — که داند که او را چه انده رسید
زمانی بدان تل همی بد بپای — سراسیمه از بخت شوریده رای
پس آمد غریوان ببنگاه باز — دلش بی شکیب و تنش با گداز
به امید بنشست دیده براه — که آید شبانگاه خورشید و ماه
همی گفت یعقوب با دل براز — که روز من امروز باشد دراز
جهاندار یعقوب با داد جفت — ازین راستر چیز با دل نگفت
که آن روز او سخت بد فال بود — درازیش گوئی چهل سال بود

Был высокий холм на повороте дороги,
На тот холм поднялся разумный муж (Йа'куб. — *Е. Б.*)
Смотрел он на Йусуфа с того холма,
Видел его, [пока он не прошел] полфарсаха.
Когда скрылся он из глаз Йа'куба,
Кто знает, какая тоска охватила его.
Долго стоял он на этом холме,
Сомневаясь в судьбе, колеблясь...
Потом, стеная, пошел домой,
Сердце его в нетерпении, тело — в томлении.
Уселся он, с надеждой, в ожидании,
Что придет, мол, к вечеру его солнце и месяц (Йусуф. — *Е. Б.*).
Говорил про себя тайно Йа'куб:
«Долгим будет сегодня мой день».
Повелитель мира, справедливый Йа'куб
Не сказал своему сердцу более верного слова.
Ведь тот день для него был самым несчастным,
Длился-то [этот день] целых сорок лет.

Эти скупые строки мог написать только очень большой художник. У поэта как бы не поднялась рука подробно описать такое чистое и благородное чувство, как любовь отца к сыну. Вспомним, что старый поэт сам незадолго перед тем перенес такую же тяжкую утрату, лишившись своего единственного сына. Не это ли горе подсказало ему такие проникнутые подлинной тоской строки?

Не менее блестяще написана картина отчаяния Йусуфа, уже проданного братьями в рабство, когда на пути в Египет его везут мимо кладбища, где он видит могилу своей матери [91]:

سحرگه بهنگام بانگ نماز — رسید او بر گور مادر فراز
چو یوسف نگه کرد و آن گور دید — دل مستمندش ز تن بر رمید
از اشتر سبک خویشتن در فکند — تن‌خویش بر گور مادر فکند
چنان گور مادر ببر در گرفت — که ماندی ازو هوش مردم شگفت
بدان روی بنهاد پس رعدوار — خروشی بر آورد و بگریست زار...
ز دیده یکی سیل خون بر گشاد — که سر سوی دریای قلزم نهاد
غریوان همی گفت کای مادرم — ز درد فراق تو در آذرم...
بر آور سر از خاك و در من نگر — ببین آن گرامی و فرخ پسر

[91] Фирдоуси, *Йусуф и Зулайха*, стр. 235—236.

که چون زار و خوارست و چون مستمند چو دیوانه و دزد بسته ببند
ایا مادر آگه نه‌ٔ از پسر که او را پس از تو چه آمد بسر

Поутру, ко времени утреннего намаза,
Доехал он до могилы матери.
Когда взглянул Йусуф и увидел ту могилу,
Горестное сердце его бежало из его тела.
Быстро спрыгнул он с верблюда,
Припал к материнской могиле.
Так обнимал могилу матери,
Что разум человеческий ему дивился.
Припал он лицом к ней, громогласно
Возопил и горестно рыдал...
Кровавый поток устремил он из очей,
Который потек в сторону моря.
Рыдая, говорил он: «О мама,
От горя разлуки с тобой я пылаю...
Подними голову из праха и взгляни на меня,
Посмотри: этот любимый и счастливый сын твой
Как жалок и унижен, как несчастен,
Словно бесноватый или вор, в оковах он.
О мама, не знаешь ты о сыне,
Что постигло его после тебя».

Если в предшествующих сценах безмолвное терпение Йусуфа, его покорность судьбе и подобающая святому мягкость по отношению к предавшим его братьям ставили его выше сочувствия, то тут прорвавшийся поток исступленных жалоб вызывает у читателя острую жалость и глубокое сочувствие к страдальцу. Перед нами уже не пророк, а бедный беспомощный мальчуган, над которым жестоко надругались, отняв у него все человеческие права. У него нет в мире защитника, и негде ему искать ласки, кроме могильного холма. Надо помнить, что эти строки написаны тогда, когда рабство было обычным явлением, когда такое заступничество за раба должно было звучать крайне непривычно. С этого момента поэт приковывает внимание читателя к своему герою и заставляет его с напряженным вниманием следить за судьбой ребенка, горячо сочувствовать ему, когда по ночам, украдкой, припав к своему жесткому ложу, тот задыхается от подавляемых рыданий и шепчет имя нежно любимого отца, от которого его отделяют тысячи милей.

Эти-то черты поэмы и заставляют думать, что при всех ее недостатках она все-таки должна быть творением большого мастера. Сила ее — не в грандиозных панорамах, не в величественных картинах титанических столкновений, а в необычайном для поэзии того времени теплом чувстве, которым проникнута поэма, в подлинной человечности и поразительно тонких деталях, напоминающих живопись старых голландских мастеров.

Уже в самом начале поэмы, излагая историю сватовства Йа'куба, поэт рисует превосходный портрет старого Лавана — хитрого и прижимистого скотовода, желающего сбыть свой товар возможно дороже. Йа'куб в этом эпизоде — не библейский пророк, а энергичный и заботливый сельский хозяин, дрожащий над каждой овечкой и умеющий в самых трудных условиях добиться увеличения стада. Можно с уверенностью сказать, что эти строки писал человек, хорошо знакомый с сельским хозяйством и имевший в нем достаточный опыт, и это опять-таки как будто подкрепляет авторство Фирдоуси, жившего, насколько мы знаем, в своем поместье почти всю жизнь.

Эпизод со светскими дамами, возмущенными тем, что знатная Зулайха унизилась до любви к какому-то мальчишке-рабу, есть уже в Коране. Но если там об этом говорится вскользь и очень сухо, то здесь сцена наказания лицемерных сплетниц развернута в прелестную картину, не лишенную известного юмора.

Конечно, нельзя отрицать того, что поэма строго выдержана в правоверно-мусульманских тонах. Через все произведение проходит мотив необходимости смирения, покорности судьбе. Йусуф объясняет свое несчастье тем, что отец, отпуская его на прогулку, поручил его братьям, но забыл поручить богу. Беда стряслась как бы для того, чтобы показать, что полагаться можно только на божью защиту, а на людей надеяться не следует. Тот же мотив повторяется еще раз, когда Йусуф, истолковав чашнику его сон, в момент освобождения этого вельможи из темницы просит, чтобы он заступился и замолвил за него словечко перед фараоном. Снова обретя величие, вельможа, конечно, забывает о том, кто помог ему вернуть прежнее положение, и Йусуф томится еще долгих семь лет в заключении. Это опять-таки наказание за то, что он прибег к человеческой помощи, а не обратился за ней к богу. Такой призыв к бессловесной покорности, конечно, парализовал волю к протесту. Но не нужно забывать, в каких условиях создавалась поэма. Она была написана древним старцем, потерпевшим жестокую неудачу, лишенным всякой опоры и пережившим крушение всех своих надежд. Едва ли можно удивляться тому, что у него уже не было более сил для борьбы и что он готов был, как и его герой, покорно переносить свои невзгоды, ожидая конца всех бед — приближающуюся смерть.

Высказывалось мнение, что Фирдоуси написал поэму «Йусуф и Зулайха», чтобы доказать свое правоверие и защитить себя от бесконечных нападок фанатичных мусульман, попрекавших его восхвалением «нечестивых» царей древности. Возможно, было у поэта и такое желание. Но не нужно забывать, что это было время неограниченного господства мусульманского духовенства, от которого не мог укрыться тогда почти никто, что угроза с этой стороны была, может быть, даже страшнее, чем со стороны взбалмошного Махмуда. Понимая, чем было вызвано вынужденное смирение измученного до последнего предела старика, мы не можем слишком осуждать его.

Конечно, если бы мы не знали «Шах-нама» и судили о Фирдоуси только по поэме «Йусуф и Зулайха», наша оценка его творчества была бы иной. Но даже и тогда мы, не отводя ему в истории персидско-таджикской литературы первого места, все-таки должны были бы признать его одним из крупнейших поэтов своего времени.

Лирика. У нас есть сведения о том, что Фирдоуси, кроме эпических произведений, писал и лирические стихи. Была даже сделана попытка собрать все отрывки таких его стихотворений, разбросанные по различным тезкире[92]. Решить, что́ из этих отрывков действительно принадлежит Фирдоуси, едва ли возможно. Мы теперь достаточно хорошо знаем, до какой степени не точны все сведения, сообщаемые в такого рода источниках. Все же в некоторых из сохранившихся отрывков, пожалуй, можно почувствовать стиль Фирдоуси и найти настроения, которые вполне могли быть у него в то время. Вот строки, как будто написанные на склоне дней и говорящие о трагическом положении престарелого поэта[93]:

بسی رنج بردم بسی نامه خواندم ز گفتار تازی و هم پهلوانی
بچندین هنر شصت و دو سال بودم که توشه برم ز آشکار و نهانی

[92] См.: H. Éthé, *Firdûsî als Lyriker* («Münchener Sitzungsberichte», 1872, Heft III, S. 275—304; 1873, S. 623—653).

[93] Эти стихи приписываются также Киса'и.

بجز حسرت و جز وبال گناهان ندارم کنون از جوانی نشانی
بیاد جوانی کنون مویه آرم بر آن بیت بو طاهر خسروانی
جوانی من از کودکی یاد دارم دریغ از جوانی دریغ از جوانی

Много я потрудился, много книг прочитал
Из речей арабских, да и пехлевийских.
При стольких талантах шестьдесят два года я думал,
Как бы раздобыть пропитание, явно ли, тайно ли.
Но, кроме разочарования и бремени грехов,
Не осталось у меня сейчас и признака юности.
Теперь, вспоминая о юности, рыдаю я,
[Говоря] такой бейт Бу-Тахира Хусравани:
«Помню я о [радостях] юных лет, начиная с детства,
Увы, [моя] юность, увы, [моя] юность!»

Ручаться за подлинность этих стихов, конечно, нельзя, но, если судить по языку, по высказанным в них мыслям, они, безусловно, могли быть написаны Фирдоуси. Не невозможно и упоминание Фирдоуси стихов его современника Абу-Тахира Хусравани, песни которого, насколько мы можем судить, пользовались еще в начале XI в. большой популярностью. И все же надо помнить, что на сообщения источников полагаться очень трудно, что фальсификации стихов были очень распространены и что при вполне понятном интересе последующих поколений ко всякой строчке Фирдоуси для переписчиков был большой соблазн изготовить стихи «под Фирдоуси» или же выдать за его стихи строки какого-нибудь другого, не очень известного поэта. Достигнуть сейчас, при современном состоянии источников, мало-мальской уверенности в подлинности этих стихов невозможно.

Продолжатели «Шах-нама». Сразу же после смерти Фирдоуси «Шах-нама» получило широкое распространение. Если при жизни султана Махмуда придворные поэты пытались подорвать влияние поэмы насмешками и издевками, то уже во второй половине XI в. в придворной поэзии намеки на различные эпизоды из «Шах-нама» становятся настолько частыми и обычными, что предполагают основательное знакомство авторов и слушателей этих стихов с поэмой Фирдоуси. Нельзя, конечно, думать, что именно текст Фирдоуси мог сразу же стать широко известным; вряд ли его копии могли распространиться так быстро. Однако поэма обострила интерес, и так уже существовавший, к родной старине, и очень может быть, что многие намеки на подвиги Рустама или Исфандйара начали появляться в придворной поэзии хотя и благодаря Фирдоуси, но при этом имелись в виду не его поэма, а народные сказания и предания.

Широко известен тот факт, что почти всякое крупное создание народного искусства сейчас же или начинает привлекать к себе уже существовавшие до него творения на близкие темы, или побуждает к созданию новых аналогичных сказаний с использованием старой эпической традиции. Так получается всем известная циклизация былин, которую легко проследить как по русским былинам, так и по эпическому творчеству большей части народов Средней Азии. Хотя «Шах-нама» к устному творчеству может быть отнесено только по своим источникам (и то лишь в известной степени), оно, очевидно, в какой-то мере разделило судьбу таких народных творений. Процесс циклизации, по-видимому, начинается довольно рано, причем в центре всех этих «продолжений» становится фигура Рустама, которого и сам поэт, видимо, признавал центральным образом поэмы. В первую очередь появляется ряд поэм, связанных с именами различных родственников систанского богатыря. Так, известны поэмы: «Сам-

нама» (посвященная деду Рустама), «Джахангир-нама» (посвященная сыну Рустама), «Фарамурз-нама» (о другом сыне Рустама, упоминаемом в «Шах-нама»), «Бану-Гушасп-нама» (о дочери Рустама), «Барзу-нама» (о внуке Рустама), «Бахман-нама» (о сыне Исфандйара). Характерно, что подавляющее большинство этих поэм связано с любимцами народа — систанскими витязями, и только героем одной из них является Бахман — потомок «святого» царя, насадителя зороастризма (Гуштаспа). Видимо, антипатия Фирдоуси к Гуштаспу была не случайна, а коренилась в отношении к нему народных масс.

За немногими исключениями поэмы эти анонимны. Так как рукописи их встречаются очень редко, а некоторые из них сохранились только в единичных экземплярах, можно думать, что широкого распространения они никогда не имели. Причина этого заключается, пожалуй, в том, что такие поэмы, хотя и анонимны, с народным творчеством связаны мало. По большей части подвиги героев всех этих поэм рождены лишь фантазией их авторов, старавшихся как-то варьировать и перерабатывать имеющиеся у Фирдоуси мотивы и, конечно, подменявших яркость народного творчества водой неумеренной риторики. Так, например, «Барзу-нама», часть которого Т. Макан опубликовал в приложении к своему изданию «Шах-нама», в качестве центрального эпизода дает картину боя Рустама с его внуком Барзу, представляющую собой довольно-таки вялое повторение гениального рассказа Фирдоуси о Рустаме и Сухрабе.

Такие поэмы, как правило, наполнены бесконечными описаниями боев, на разные лады повторяющими то, что иногда было утомительно уже и у Фирдоуси. Монотонное многословие этих поэм объясняет нам, почему они, по-видимому, никогда не имели успеха и лежали под спудом в разных библиотеках.

* *
*

Мы остановились на поэме Фирдоуси довольно подробно, но, конечно, не исчерпали и малой доли возникающих в связи с ее изучением вопросов. Это и понятно. В истории персидско-таджикской литературы «Шах-нама» занимает такое же место, как творение Гомера в литературах Европы. Попытки сравнивать Фирдоуси с Гомером делались на Западе не раз, но смысла в таких сравнениях немного. Стремление как-то принизить Фирдоуси указаниями на отличия его техники от техники Гомера, конечно, неправомерно. Слишком различны были и история и психический склад народов, создавших предания, которые легли в основу грандиозных эпических полотен двух гениальных поэтов. Но общее у Гомера и Фирдоуси все же есть: как «Илиада» и «Одиссея» до сих пор не утратили своего очарования, так привлекает нас доныне и «Шах-нама». Конечно, страсти, волнующие героев поэмы Фирдоуси, подчас чудовищны, некоторые из этих героев отличаются первобытной кровожадностью и свирепостью, но «Шах-нама» дает нам и незабываемые образы благородных, готовых жертвовать собой героических защитников родной страны. Не нужно забывать также, что именно Фирдоуси тысячу лет назад дал картину бурного народного восстания и свержения иноземного ига и что имя Кава часто вспоминали участники многих национально-освободительных движений народов Востока. Нет слов, многое в этой поэме для нас сейчас неприемлемо, но ведь неприемлемо для нас и многое в «Божественной комедии» Данте. Персидско-таджикская литература дала немало культурных ценностей, и среди них одно из виднейших мест принадлежит «Шах-нама», занявшему прочное место среди шедевров мировой литературы.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

СУДЬБЫ ГЕРОИЧЕСКОГО ЭПОСА ПОСЛЕ ФИРДОУСИ

«Шах-нама», как это всегда бывает с литературными памятниками мирового значения, вызвало многочисленные подражания. Еще в конце прошлого столетия была создана теория, по которой «Шах-нама» признавалось своего рода источником всего дальнейшего литературного творчества ряда народов Ближнего и Среднего Востока. Г. Эте считал, например, что такие любовные эпизоды «Шах-нама», как «Заль и Рудаба», «Бижан и Манижа», — образцы, по которым строилась в дальнейшем вся романтическая поэзия, пришедшая позднее к таким шедеврам, как «Хосров и Ширин», «Лайли и Маджнун».

Эта ошибочная теория поддерживалась учеными, утверждавшими, что всякий малый жанр получается в результате распадения жанра крупного. Она, можно сказать, господствовала в западноевропейской науке и соответственно влияла на науку русскую [1]. Однако работа над источниками показала, что эта формалистическая теория не выдерживает ни малейшей критики. Порочность ее особенно бросается в глаза при изучении творчества ʿУнсури.

ʿУнсури — младший современник Фирдоуси. Все три его поэмы были, вне всякого сомнения, поэмами романтическими (если только можно применить здесь столь неточный и расплывчатый термин). Однако эти поэмы не могут быть возведены не только к самому «Шах-нама», но и к циклу восточноиранской мифологии, послужившему основным материалом для поэмы Фирдоуси.

Наличие в поэме ʿУнсури «Вамик и ʿАзра» ряда древнегреческих имен, даже таких малораспространенных в литературах Ближнего и Среднего Востока, как Поликрат, Геро, Леандр, свидетельствует о связи этой поэмы с древнегреческим романом. И, надо думать, не случайно большая часть как восточных «романтических» поэм, так и известных нам древнегреческих романов имеет заглавие, состоящее из двух имен собственных, имен пары влюбленных — «Хосров и Ширин», «Лайли и Маджнун», «Дафнис и Хлоя», «Левкиппа и Клитофонт», «Анфия и Аброкома», «Херей и Каллирроя», «Исмин и Исминия» и др. Также не случайно, по-видимому, и то, что тематика большей части древнегреческих романов связана с Востоком (эфесские истории, эфиопские истории и т. п.). Если же вспомнить о том, что, когда древнегреческие писатели еще даже и не помышляли о романах, саки и массагеты, по свидетельству историков, уже

[1] Когда в 1922 г. я писал свои «Очерки истории персидской литературы» (опубликованные в 1928 г.), я еще всецело находился под влиянием этой теории, которой придерживались и мои непосредственные руководители — С. Ф. Ольденбург и другие.

создавали эпические сказания «романтического» характера, то из всего этого можно сделать два важных вывода. Первый из них состоит в том, что греки, войдя в соприкосновение с восточноиранскими племенами, заимствовали у них идею «романтической» поэмы и создали свой роман, широко использовав, конечно, близкие им мотивы. Второй — что идея эпической поэмы, воспевающей двух влюбленных, не восходит к Фирдоуси, а сложилась среди восточноиранских племен по крайней мере веков за пятнадцать до Фирдоуси. Теория Г. Эте, таким образом, оказывается лишенной какой бы то ни было почвы. Нет слов, все последующие персидско-таджикские поэты изучали творения Фирдоуси, не могли не изучать его, но никакого е д и н о г о пути развития эпической поэзии, заключающегося в выделении из эпического цикла отдельных поэм, нет и не было. Древний фольклор знал и эпос воинский, героический, знал, конечно, и эпос любовный. Отсюда и черпали позднейшие поэты сюжеты своих произведений, иногда близко придерживаясь созданной народным творчеством тематики, а иногда несколько отходя от нее. Впоследствии поэты часто использовали эту традиционную тематику, создавая по ее образцу новые сюжеты.

Выше уже упоминались некоторые поэмы, авторы которых явно пытались идти по стопам создателя «Шах-нама», строя повествование вокруг какого-нибудь персонажа цикла сказаний о Рустаме. Но большая часть этих поэм, должно быть, широкого распространения не получила. Рукописи их редки, упоминаний о них в различных тезкире почти не встречается. Сказать что-либо определенное об этих поэмах сейчас трудно, так как они малодоступны и, к сожалению, почти совершенно не изучены. Нужно ли думать, что они возникли тотчас же после окончания Фирдоуси «Шах-нама»? Ничего невозможного в этом нет, но вполне вероятно и то, что писались они значительно позже. Без большой предварительной работы, которая потребует собирания материала по многим книгохранилищам мира, нельзя даже сказать с полной уверенностью, нужно ли здесь видеть известный нам в эпическом народном творчестве процесс циклизации и, если да, то как быстро этот процесс мог протекать. Ведь возможно и иное: что все эти поэмы представляют собой продукт кабинетной схоластической работы, цель которой — дать своего рода подделку под фольклор. Такая подделка иногда может занимать видное место в литературе того или иного народа (вспомним, например, «Энеиду»).

Из датированных поэм такого рода, авторы которых известны и изучение которых к тому же стало возможно благодаря наличию критических или почти критических изданий их текста, мы можем назвать прежде всего две: «Гаршасп-нама» Асади и «Вис и Рамин» Фахр ад-Дина Гургани.

Асади Туси. Среди явных подражателей Фирдоуси, пожалуй, наибольшее право на внимание имеет Абу Мансур ʿАли ибн Ахмад Асади из Туса, создавший поэму «Гаршасп-нама». Вокруг этого автора, творчество которого имеет значительный художественный и исторический интерес, восточные, а следом за ними и европейские авторитеты создали невероятнейшее хитросплетение ложных сведений и их ошибочных интерпретаций. Э. Броун [2] констатирует, что наши сведения об этом поэте «крайне скудны»; ʿАуфи и Низами ʿАрузи полностью его игнорируют, а в «Таʾрих-и Гузида» о нем только вскользь упоминается. Зато Даулатшах дает об Асади множество различных, но малоправдоподобных сведений.

По Даулатшаху, Асади будто бы был учителем Фирдоуси [3]. Когда султан Махмуд пожелал, чтобы кто-нибудь из поэтов изложил в стихах «Шах-нама», он призвал сперва Асади. Но тот отказался, ссылаясь на

---

[2] E. G. Browne, *A literary history of Persia*, v. II, 1906, p. 148.
[3] Даулатшах, *Тазкират аш-шуʿара*, стр. 35—39.

невозможность в его преклонном возрасте взяться за такое грандиозное предприятие и рекомендуя поручить эту работу своему ученику Фирдоуси. Так Фирдоуси якобы получил заказ.

Далее Даулатшах забывает все сказки, которые он рассказывал про Фирдоуси, и говорит следующее. «Шах-нама» еще не было закончено, когда Фирдоуси почувствовал приближение смерти. Поэта охватило беспокойство при мысли о том, что его громадный труд останется незавершенным, и он, поведав об этих опасениях своему старому учителю, попросил его помочь ему. Асади тут же взялся за калам и в одни сутки написал четыре тысячи бейтов (!) — весь раздел, повествующий об арабском нашествии.

Известно, с какой доверчивостью западноевропейские ученые подходили к сообщениям Даулатшаха. Но, прочитав такую бессмыслицу, они смутились. В самом деле, не говоря о том, что написать четыре тысячи бейтов за одни сутки невозможно, по собственным словам Даулатшаха, Асади был слишком стар уже тогда, когда Фирдоуси еще только брался за перо. Если считать, что Фирдоуси писал «Шах-нама» тридцать пять лет и умер около 1020 г., а Асади был глубоким стариком, когда Фирдоуси только приступил к созданию поэмы, то в 1065/66 г. (дата окончания «Гаршасп-нама») Асади должно было бы быть около ста пятидесяти лет, что, конечно, невероятно.

К тому же в Венской библиотеке оказалась рукопись трактата по фармакологии Муваффака Гератского, причем в колофоне этой рукописи значится, что ее переписал в 447 (1055/56) г. «ʿАли ибн Ахмад ал-Асади ат-Туси аш-шаʿир (поэт. — *Е. Б.*)». Мало того, нашлась поэма «Гаршасп-нама», автором которой был все тот же Асади, причем, по его собственным указаниям в этой поэме, он закончил ее в 458 (1065/66) г. Все это вызвало недоумение ориенталистов. Начали искать выхода, что было очень нелегко, так как и «Фармакология», и «Гаршасп-нама» представляют собой документы, которые никакими силлогизмами из реальных сделать предполагаемыми было невозможно. Выход нашел Г. Эте. Делая на Пятом конгрессе ориенталистов в Берлине доклад о *муназара* Асади (Г. Эте называл их западноевропейским средневековым термином «тенцоны»), он, очевидно, не желая входить в противоречие с сообщением Даулатшаха, предложил поделить Асади пополам, на Асади Старшего — Ахмада ибн Мансура, автора тенцон и современника султана Махмуда, и Асади Младшего — сына старого поэта, ʿАли ибн Ахмада, автора поэмы «Гаршасп-нама» и толкового словаря «Лугат-и фурс», переписчика «Фармакологии».

Это понадобилось, собственно, лишь для спасения авторитета Даулатшаха. Но спасти его авторитет все же невозможно. Внимательное изучение бесспорно принадлежащих Асади Старшему муназара не позволяет считать их автора современником султана Махмуда. Желая отодвинуть датировку тенцон назад, на начало XI в., Г. Эте пошел на ряд крайне смелых, но отнюдь не убедительных чтений и толкований. К сожалению, все они натянуты, требуют нарушения грамматики и не выдерживают даже самой поверхностной критики. Чтобы принять толкование Г. Эте, пришлось бы признать, что Асади в своих стихах титул султана Махмуда давал неправильно, допуская всякие искажения. Однако, как нам хорошо известно, поэты того времени могли позволять себе любые вольности, но только не искажение имени своего повелителя, что было бы воспринято как неслыханнейшее оскорбление.

Советский ученый К. И. Чайкин[4] вполне убедительно доказал, что лица, которых Асади Старший упоминает в своих муназара, жили во вто-

[4] К. И. Чайкин, *Асади старший и Асади младший* (Сб. «Фердовси», Л., 1934, стр. 119 и сл.).

рой половине XI в. и что поэтому нет никакой надобности искажать тексты и стараться оттянуть творчество Асади на начало века.

Изучение всех сохранившихся произведений Асади позволяет прийти к таким выводам. Никаких двух Асади никогда не было. Автор всех приписываемых Асади Старшему и Асади Младшему произведений — одно и то же лицо. Звали его Абу Мансур ʿАли ибн Ахмад. Родился он (так же как и Фирдоуси) в Тусе, около 1010 г. Следовательно, при дворе Махмуда Асади находиться, конечно, не мог. Как началась его поэтическая карьера, мы не знаем. Несомненно одно — в числе его более ранних произведений были некоторые из доставивших ему широкую известность муназара.

Термином *муназара* обозначают особый вид касыды, насиб которой представляет собой своего рода спор, прение между двумя воображаемыми противниками. Спор, как и в обычной парадной оде, завершается славословием в честь того лица, для которого касыда предназначена. До нас дошло пять таких муназара, принадлежащих Асади: «Прение дня и ночи», «Прение копья и лука», «Прение неба и земли», «Прение гебра и мусульманина» и «Прение араба и ʿаджама[5]».

В муназара каждый из двух противников старается доказать свое превосходство путем логических доказательств, ссылок на различные авторитеты и т. п. В конце концов спор завершается вмешательством какой-нибудь третьей, беспристрастной стороны.

Г. Эте сопоставлял муназара с провансальской тенцоной и даже пытался доказать, что тенцоны возникли в подражание восточной поэзии. Попытка эта признания не нашла. Установить исторические связи между провансальскими труверами и восточными поэтами не удалось, к тому же тенцона имеет значительные отличия от муназара. Если уж искать параллели к муназара в европейской литературе, то значительно ближе к ним такие наполовину народные средневековые произведения, как «Спор зимы и лета» и т. п.

В персидско-таджикской литературе более старых муназара, чем стихи Асади, мы не находим, но совершенно очевидно, что зарождение этого жанра относится к глубокой древности. Так, созданная в период правления Аршакидов поэма «Драхти Асурик», в довольно примитивных стихах излагающая спор между козой и пальмой («ассирийским деревом»), несомненно, представляет собой старейший образец муназара, возникшего на среднеазиатской почве.

Из пяти муназара Асади только одно — «Прение копья и лука» — может быть относительно точно датировано. Оно посвящено Шеддадиду Шуджаʿ ад-Даула Минучихру ибн Шавуру, правившему в Ани с 1072 г. Установить, кто такие были лица, которым посвящены остальные муназара Асади, не удается. Из последних бейтов «Прения араба и ʿаджама» следует, что оно было поднесено ʿамиду Нукана (в Тусе)[6] Абу Джаʿфару Мухаммаду. Так как оно поднесено на родине поэта и так как из других его произведений видно, что он еще молодым покинул Хорасан и, по-видимому, никогда туда уже более не возвращался, то можно согласиться с Г. Эте, считавшим это муназара одним из ранних произведений Асади.

Г. Эте, издавший первые три из пяти муназара Асади[7], считал чет-

---

[5] Слово *ʿаджам* обычно переводят «неараб». Этим словом средневековые арабские авторы чаще всего называли жителей Ирана. «Страна ʿАджама» — Иран.

[6] Город состоял из двух частей — Табарана и Нукана.

[7] Текст и переводы первых трех муназара Асади издал Г. Эте [H. Ethé, *Über persische Tenzonen* (Verhandlungen des V internationalen Orientalisten-Congresses, Bd II, Berlin, 1882, S. 48—135)]; английский перевод первого (по тексту Даулатшаха) опубликован Э. Броуном во втором томе его «Истории персидской литературы»; четвертое — литографировано в антологии Риза-Кули-хана Хидайата «Маджмаʿ ал-фусаха»; текст

вертое и пятое муназара бледными и неинтересными. Особенно слабым, по его мнению, является именно пятое, в котором, как он утверждает, нет ничего, кроме перечисления разных предметов и знаменитых имен.

Действительно, это муназара особыми художественными достоинствами не отличается. Правда, уже одно обилие собственных имен ставило перед поэтом очень трудную задачу — ввести их все в стихи, не нарушая метра. Учитывая это, Асади избрал один из самых гибких метров — *хазадж-и мусамман-и ахраб-и макфуф-и махзуф* [8], который позволяет применять стяжение двух кратких слогов каждой стопы в один долгий и тем самым сильно варьировать метрику строки. Асади широко использовал эту возможность, но в результате нагромождение долгих слогов сделало многие бейты очень тяжелыми и неуклюжими (например, бейты 37, 39, 56). Часто применял Асади также прием выбрасывания кратких гласных, вроде **сах[у]нан** (бейт 39), **бирандан[а]ш** (бейт 58) и т. п., что, хотя и обычно для персидско-таджикской поэзии того времени, но все же придает стихам резкое звучание. Все эти черты также позволяют признать правдоподобным предположение Г. Этé о том, что пятое муназара — одно из самых ранних стихотворений Асади [9].

Хотя это муназара Асади и несовершенно в художественном отношении и с этой точки зрения малоинтересно, но для восстановления биографии Асади оно имеет отнюдь не второстепенное значение. Прежде всего муназара ясно говорит о том, что его автор и автор поэмы «Гаршасп-нама» — одно и то же лицо. Кто такой восхваляемый здесь ʿамид Абу Джаʿфар Мухаммад, выяснить вряд ли удастся, да это и не так уж важно. Несомненно только то, что стихотворение написано еще на родине Асади, в Тусе, пожалуй, точнее в Нукане, и, надо думать, написано до отъезда поэта в Нахчеван к эмиру Абу Дулафу.

Отметим теперь почти дословное совпадение двух мест пятого муназара с «Гаршасп-нама». Вот соответствующие стихи из этой поэмы:

ز کان شبه و ز که سیم و زر ز پولاد و پیروزه و از گهر
هم از دیبه و جامهٔ گوناگون بایران همه هست از ایدر فزون

Рудников яшмы и гор с серебром и золотом,
Булата, бирюзы и самоцветов,
А также парчи и разнообразных одежд
В Иране всего больше, чем здесь (т. е. в Индии. — *Е. Б.*).

Не говоря уж о том, что эти бейты представляют собой типичное «прение», только уже не между арабом и ʿаджамом, а между ʿаджамом и индийцем, здесь в доказательство превосходства Ирана приведены те же доводы, что и в муназара: указываются те же металлы и минералы, даже слово «парча» появляется в той же усеченной форме — ديبه вместо более обычного ديبا. Вот бейты из муназара:

کان شبه و معدن پیروزه بر ماست
کان زر و سیم و گهر و کوه بدخشان...

пятого издан автором этих строк («Ученые записки Института востоковедения АН СССР», т. XIX, 1958, стр. 55—88).

[8] Схема метра: — — ⏑ ⏑ | — — ⏑ ⏑ | — — ⏑ ⏑ | — — (слева направо).

[9] См.: H. Ethé, op. cit., S. 70. Правда, только не на том основании, на котором строит свое предположение Г. Этé, — отсутствие у Асади упоминания о Фирдоуси. Г. Этé, исходя из неверного представления, будто Асади состоял при дворе Махмуда, полагает, что Фирдоуси в это время еще не получил известности.

Рудники яшмы и бирюзы есть у нас,
Копи золота и серебра, и драгоценных камней, и
бадахшанские горы (где находят рубины. — *Е. Б.*).

پوشند مهین کستان کرباس اگر بود
کمتر کس ما دیبه و خز پوشد و کتان...

Ваши самые знатные люди надевают кирбас, если есть,
А у нас самые малые носят парчу и меха, и полотно.

В таком бейте «Гаршасп-нама»

اگر خور بر این بوم تابد نخست چه باشد نه تنها خور از بهر تست

Если солнце сначала светит на эту страну (Индию. — *Е. Б.*),
Так что же? Ведь солнце не для одного тебя!

мы находим любопытную параллель к семьдесят пятому бейту пятого муназара:

بر ما فکنده نور پس آنگه بشما بر هر روز نخستین چو خور آید ز خراسان

На нас бросает свет, потом уже на вас
Каждый день, только встав, солнце на востоке [10].

Крайне характерен и редкий в поэзии того времени оборот چه باشد («в чем дело»), встречающийся в приведенном бейте «Гаршасп-нама» и в точно таком же виде имеющийся в муназара (бейт 48).

Объяснить такие совпадения можно было бы или тем, что автор «Гаршасп-нама» сознательно имитировал стихи автора муназара, или же тем, что оба произведения написаны одним лицом, сознательно или бессознательно повторившим одни и те же мысли. Первое, очень искусственное объяснение можно было бы принять лишь в том случае, если бы мы захотели поддержать ошибочные сообщения Даулатшаха и повторявших его европейских востоковедов. Второе же объяснение сомнений не вызывает. Асади написал муназара в молодости для одного тусского велыможи, а на старости лет, в Нахчеване, повторил те же мысли в «Гаршасп-нама». Таким образом, «Прение араба и ʿаджама» может служить подтверждением того, что автор этого муназара и поэмы — одно и то же лицо, никогда к кругу султана Махмуда не принадлежавшее и с Фирдоуси ничего общего не имевшее.

Рассматривая это ранее не изучавшееся муназара, мы прежде всего можем констатировать, что Асади в годы его написания, т. е. в молодости, стоял на весьма отчетливо выраженных шуубитских позициях. Характерно, что, как это нередко бывало в шуубитских кругах, защита побежденных иранских народов и подчеркивание их превосходства над арабами имеет еще и заметный уклон в сторону шиизма. Нельзя не отметить, что, с негодованием говоря об убийстве ʿАли, Хасана и Хусайна и даже ʿОсмана, об убийстве ʿОмара, которое в шиитских кругах вызывало одобрение, Асади вообще не упоминает [11].

Попробуем теперь сопоставить эту характерную черту муназара с известными фактами из биографии Асади. «Гаршасп-нама» им закончено в

[10] Интересно отметить, что индиец в поэме похваляется перед ʿаджамом тем же самым, чем ʿаджам похваляется перед арабом в муназара.

[11] См.: Е. Э. Бертельс, *Пятое муназаре Асади Тусского* («Ученые записки Института востоковедения АН СССР», т. XIX, 1958, стр. 68, бейты 60—61).

458 (1065/66) г. Поэт говорит о себе, что в это время он уже был старым. Если мы предположим, что к моменту окончания поэмы ему было лет шестьдесят, то рождение его придется отнести примерно к 1005—1010 гг. Отсюда следует, что как бы молод ни был Асади, когда писал свое самое раннее муназара, оно все же могло быть написано или в последние годы жизни султана Махмуда (ум. 1030), или, вернее, при его сыне и преемнике султане Мас'уде I. Но как шуубитские идеи, так и шиизм при дворе Газневидов считались политическим преступлением, и с такими стихами там ни один поэт выступить бы не рискнул.

Вспомним, что Асади был хорасанец, т. е. житель именно той области, которая была особенно жестоко разорена Газневидами. Бейхаки говорит о хорасанских дихканах [12]: «А те вельможи разорились и писали письма в Мавераннахр, и посылали гонцов, и жаловались тюркским вельможам, пока не подстрекнули туркменов [13]».

Особенно тяжелым был конец 30-х годов XI в., когда постоянные походы и засуха привели, наконец, к жестокому голоду в Хорасане. Джуфтвар [14] земли под Нишапуром, стоивший без садов тысячу дирхемов, а с садами три тысячи [15], начал стремительно падать в цене. В 431 (1039/40) г. во время голода такой участок отдавали уже за двести дирхемов, а еще позднее уступали даже за один ман пшеницы, стоивший в то время на базаре тринадцать дирхемов.

Таким образом, понятно, что среди хорасанских вельмож можно было найти людей, страстно ненавидевших Газневидов и готовых платить большие деньги за восхваление старой земельной аристократии. К их числу, вероятно, и относился тот Абу Джа'фар Мухаммад, которому Асади поднес свое муназара. Но поэт не мог рассчитывать, что его стихи будут постоянно хорошо оплачиваться. Голод гонит Асади из Хорасана. Насколько можно судить, он странствовал исключительно по владениям правителей, которым были близки шуубитские идеи. Можно предположить, что он посетил Джастанидов (может быть, Джастана ибн Ибрахима [16], может быть, Раввадита Абу Насра Мамлана [17]) и, наконец, добрался до Нахчевана, где правил Абу Дулаф Дайрани. В Нахчеване Асади создал «Гаршасп-нама», но удержаться там, видимо, не смог и отправился дальше, в Ани, к Шуджа' ад-Даула Минучихру ибн Шавуру, где он оказался после 1072 г. и где написал «Прение копья и лука». Во время своих странствий поэт, по всей вероятности, испытывал большую нужду, так как в 1055/56 г. он опускается до положения простого переписчика, копируя дошедший до нас экземпляр «Фармакологии» Муваффака Гератского [18]. Можно, конечно, допустить мысль, что переписывать эту книгу его побудил какой-либо научный интерес, однако, нельзя не заметить, что в оригинальных произведениях Асади никаких следов знакомства с такой тематикой не замечается.

---

[12] *«The Tarikh-i Baihaki, containing the life of Masoud, son of Sultan Mahmud of Ghaznin»*, ed. by N. N. Morley, Calcutta, 1861—1862, p. 509 (далее — Бейхаки, изд. Morley).

[13] Туркменами Бейхаки называет сельджуков, продвижение которых в Хорасан привело к падению Газневидов.

[14] Джуфтвар — площадь, которую можно обработать с помощью пары быков; составляет примерно 3—4 гектара.

[15] Бейхаки, изд. Morley, p. 792.

[16] شهریاران گمنام، بخش نخستین، دیلمان (جستانیان/کنکریان سالاریان) نگارش کسروی تبریزی، طهران، ۱۳۰۷، ص ۵۲.

[17] شهریاران گمنام، بخش دومین، روادیان، ص ۹۸ — ۱۰۳

[18] Рукопись эта находится в Венской библиотеке и описана в каталоге Флюгеля (G. Flügel, *Die arabischen. persischen und türkischen Handschriften der kaiserlich-königlichen Hofbibliothek zu Wien*, Bd II, 1866, S. 534).

Как уже говорилось, Асади странствовал по тем областям, где еще жили потомки старых дихканских родов, кичившиеся своим происхождением от древней домусульманской аристократии, и где были особенно сильны выступавшие против халифата группировки шуубитов [19].

То, что Асади искал поддержки и покровительства именно в этих кругах, весьма убедительно доказывает муназара «Прение араба и ʿаджама». В самом деле, попытка воспринять отповедь Асади его воображаемому арабскому сопернику как проявление какого-то национального самосознания, национальной гордости была бы нелепой модернизацией. Через всю цепь доказательств ʿаджама совершенно отчетливо проходит мотив аристократического презрения дихкана к арабу-скотоводу, «верблюжатнику». Начинаются эти доказательства с перечня царей (бейты 28—30) [20], за ним следует список витязей — представителей древних родов (бейт 31), и лишь потом поэт начинает говорить о науке и искусстве. Особенно характерен бейт 40, где Асади ставит знак равенства между «избранным» родом арабов корейш и дихканской аристократией. Такое сопоставление — вполне в духе шуубитской традиции. Если с точки зрения ортодоксального мусульманского богословия род корейш отмечен особым благословением бога, так как именно из этого рода происходил Мухаммад, то ведь и по доисламским традициям иранских племен фарр передается исключительно среди членов царского рода.

Важное место занимает в аргументации Асади и «доказательство от богатства». Драгоценные камни и металлы (бейт 70), обилие фруктов (бейт 71), воды для орошения (бейт 72) — все это преимущества «Страны ʿАджама». Но ведь всеми этими благами обладала именно правившая верхушка, массы же похваляться ими не могли, так как они принадлежали им, пожалуй, даже в меньшей степени, чем арабским завоевателям. В бейтах 77—81 утверждается, что даже «самые малые» в странах ʿАджама носят парчу, шелк и полотно, живут во дворцах, посреди садов, покоятся на мягких коврах, вкушая изысканные яства. Под «малыми» Асади разумеет хотя и менее обеспеченных, но все-таки тех же дихканов. Он говорит: «Мы держим служанок, сколько бы их ни было, в золоте и шелках, запирая их в андаруне» (бейт 82). Следовательно, «мы» — это опять-таки аристократия. Ведь не решился бы Асади утверждать, что всеми этими благами пользовалось на его родине нищее крестьянство. Другими словами, Асади представителями своего народа считает только аристократов, массы для него не существуют, и он так же склонен забывать о них, как во многих местах своей поэмы забывал о них и его гениальный земляк Фирдоуси.

Как и у Фирдоуси, в этом муназара мы видим столкновение дихкана с врагом, пытающимся лишить его привилегированного положения (мотив борьбы народа за освобождение, у Фирдоуси все же кое-где звучащий, здесь отсутствует).

Нужно ли ставить Асади в истории персидско-таджикской литературы рядом с Фирдоуси (не с точки зрения художественной ценности их произведений, конечно, а лишь с точки зрения политических взглядов обоих поэтов), или же Асади — уже следующий этап этой истории? Думается, что «Прение араба и ʿаджама» на этот вопрос дает ясный ответ, а изучение его в сочетании с изучением других произведений Асади позволяет прийти к весьма определенным выводам.

Своеобразная черта этого муназара — известное противоречие, содержащееся в его заключении. Выступив в основной части муназара в роли

---

[19] См.: I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd I, S. IV—V, Halle, 1889.

[20] Текст муназара полностью приведен в статье «Пятое муназаре Асади Тусского». Следует отметить, что Асади говорит о тех же царях, которым уделил внимание и Фирдоуси.

решительного защитника прав старой аристократии, Асади на девяносто пятом бейте делает неожиданный поворот в сторону совершенно иной концепции. В плане мирском, земном, превосходство потомков древних царей и дихканов, по его словам, вполне очевидно, но в плане духовном, религиозном — на первом месте должно стоять веление шариата «все мусульмане как братья». Это псевдодемократическое заявление на первый взгляд кажется неожиданным, резко диссонирующим со всем, что до этого было сказано. Но если в его свете подойти к муназара и просмотреть его все еще раз, выяснится, что исламские концепции и в первой его части местами проглядывают через ткань доисламских воззрений.

Прежде всего бросается в глаза чрезвычайно широкое знакомство поэта с арабской литературой. Хотя упоминания об арабских поэтах и ученых и вложены в уста араба, но, конечно, и сам Асади интересовался всеми этими авторами. Основательным было, по-видимому, и богословское образование поэта, так как многочисленные намеки в муназара на биографии пророка и первых халифов восходят к различным мусульманским литературным источникам. Знаком был Асади также и с лексикографией и работами комментаторов Корана. Всем этим он сильно отличается от Фирдоуси. Хотя автор «Шах-нама» и доказал свое знакомство с коранической мифологией, изложив предание об Иосифе Прекрасном (если, конечно, признать, что поэма «Йусуф и Зулайха» действительно принадлежит Фирдоуси), но в сущности это почти единственный исламский мотив в его произведениях, в остальном же он прочно стоит на базе древних доисламских представлений. Асади — человек совсем иного склада; на него уже сильное влияние оказала мусульманская схоластика, что́ он и не пытается скрывать. Это заметно не только в его «прениях», но и в «Гаршасп-нама», которое, казалось бы, по самой идее своей должно было покоиться исключительно на древних домусульманских представлениях. Б. Бушруйейи в своей известной работе [21] отметил несколько бейтов из «Гаршасп-нама», представляющих собой или парафразу арабских авторов, или даже прямой перевод с арабского. Например:

سر گوش قیرین چو نوك قلم نشان پیَش بر زمین چون درم

Кончики ушей, черные как деготь, — словно острие калама,
След его ноги на земле — как дирхем.

А вот стихи арабского поэта:

تزجی اغن کان ابرة روقه قلم اصاب من الدواة مدادها

...Как будто кончики его рогов — калам,
На который попали чернила из чернильницы.

Или:

نباید شد از خندهٔ شه دلیر نه خنده است دندان نمودن ز شیر
چنین است و زین گونه تا بد بس است زیان کسی سود دیگر کس است

Не следует полагаться на усмешку шаха:
Это — не смех, [это] лев показывает зубы...
Это так и в таком роде не раз бывало:
Ущерб одного — польза для другого,

---

21 سخن و سخنوران... نگارش و تألیف بدیع الزمان بشرویهٔ خراسانی، جلد دوم...، طهران، ۱۳۱۰، ص ۷۶ (далее — Б. Бушруйейи, *Сухан у суханвараи*).

Оба эти бейта — почти точный перевод стихов Мутанабби:

اذا رائيت نيوب الليث بارزه فلا تظنن ان الليث يبتسم

Когда ты увидишь, что лев показывает зубы,
Не думай только, что лев улыбается.

كذا قضت الايام ما بين اهلها مصائب قوم عند قوم فوائد

Так судило время среди тех, кто ему подчинен:
Несчастья одних людей — для других людей выгоды.

Влияние арабской литературы сказывается даже и в отдельных стихах поэмы, например, в эпизоде беседы военачальника с отшельником [22]:

فراوان گهر دادش و سيم و زر نپذرفت و گفت ای يل پر هنر
من آن دادمت كايد از جان پاك تو آنم دهی كايد از سنگ و خاك
منت راه يزدان نمودم كه چون تو زی ديو باشی مرا رهنمون

Дал ему много самоцветов, серебра и золота;
Тот не принял и сказал: «О добродетельный витязь,
Я дал тебе то, что исходит от чистой души.
Ты даешь мне то, что происходит из камня и праха.
Я тебе указал путь к богу, каков он,
Ты же ведешь меня к дэву».

Эти строки чрезвычайно напоминают широко распространенный в литературах Ближнего Востока рассказ о встрече Харуна ар-Рашида с отшельником Фудайлем ибн Ийадом, существующий в очень многих версиях [23]. Таким образом, можно сделать интересный вывод, что Асади, выступающий с явно шуубитским заданием, не может выдержать до конца шуубитский тон [24] и в ряде случаев сознательно или бессознательно отходит на позиции мусульманского правоверия. Если Асади, при всех стараниях честно обслужить заказчиков, не может остаться до конца верным их убеждениям, то следовало бы ожидать, что это скажется и в его большой поэме «Гаршасп-нама». Остановимся же несколько подробнее на этой поэме, анализа которой, насколько нам известно, в советской научной литературе пока не появлялось.

«Гаршасп-нама» состоит из ста сорока пяти глав различного размера, причем первые двенадцать глав представляют собой обычное для средневековых персидско-таджикских поэм вступление, а последняя, сто сорок пятая глава дает заключение, дату окончания поэмы и зашифрованную подпись поэта. Первая глава — обычное прославление бога, затем следуют очень краткие — восхваление Мухаммада, похвала исламу, традиционное «порицание бренности мира». Далее поэт дает довольно интересное «описание неба», содержащее любопытную картину боя дня с ночью, очень напоминающую аналогичные картины сражений мифических существ в древнейшей части Авесты (например, бой Тиштрьи и дэва засухи Апаоши). Можно с уверенностью сказать, что в этом разделе «Гаршасп-нама» слышны отголоски древнего фольклора восточноиранских племен. Заслу-

[22] Там же, стр. 104—105.

[23] Наиболее пространная: ابراهيم ابن يعقوب الطرطوشی، سراج الملوك، قاهره، ١٣٠٦، ص ٢٦.

[24] Такой же вывод сделал и Б. Бушруйейи (там же, стр. 92), но он пришел к нему, исходя только из того, что Асади оказывает предпочтение земле перед огнем. Аргументацию Бушруйейи вряд ли можно признать основательной.

живает внимания и следующее за этим разделом «описание четырех элементов», по существу представляющее собой восхваление земли (иначе говоря, древнего божества Армати). Итак, в поэме одно за другим идут восхваление неба и восхваление земли (это, кстати, свидетельствует о том, что автор «Гаршасп-нама» был также и автором знаменитого муназара «Прение неба и земли»). Затем в поэме идут главы, посвященные прославлению рода человеческого, описанию души и тела. Наконец, в девятой главе поэт говорит о причинах, заставивших его взяться за обработку именно этой легенды. Из девятой главы необходимо процитировать следующие строки [25]:

یکی کار جستم همی ارجمند — که نامم شود زو بگیتی بلند...
مهی بد سر داد و بنیاد دین — گرانمایه دستور شاه زمین
محمد مه جود و چرخ هنر — سمعیل حصی مرو را پدر
ردی دانش آرای یزدان پرست — زمین حلم و دریا دل و راد دست...
برادرش والا براهیم راد — گزین جهان گرد مهتر نژاد...
ز هر کس فزون جاهشان نزد شاه — گذشته درفش مهیشان ز ماه
ببگماز یکروز نزدیك خویش — مرا هر دو مهتر نشاندند پیش
بسی یاد نام نکو رانده شد — بسی دفتر باستان خوانده شد
ز هر گونه رایی فکندند بن — پس آنگه گشادند بند سخن
که فردوسی طوسی پاك مغز — بدادست داد سخنهای نغز
بشهنامه گیتی بیاراستست — بدان نامه نام نکو خواستست
تو همشهری او را و هم پیشه‌ای — هم اندر سخن چابك اندیشه‌ای

بدان همره از نامهٔ باستان — بشعر آر خرّم یکی داستان ...
تو ز ین داستان گنجی اندر جهان — بمانی که هرگز نگردد نهان ...

ز کس یاد این گنج بر دل میار — جز از شاه ارّانی شهریار...
که تا جایگه یافتی نخجوان — بدین شاه شد بخت پیرت جوان

Искал я достойного дела,
Дабы имя мое возвысилось в мире...
Был некий вельможа, глава правосудия, основа веры,
Благородный дастур царя земли,
Мухаммад, луна щедрости и небо добродетели,
Исма'ил Хиси (или Хисни. — *Е. Б.*) ему отец.
Мудрец, украшающий знание, служащий богу,
Кроткий, как земля, сердцем подобный морю [26], рука щедрая...
Брат его — могучий щедрый Ибрахим,
Избранный [из всего] мира витязь высокого рода...
Сан их обоих [в глазах] шаха — выше всех других,
Знамя величия их поднялось выше луны.
Как-то раз, за вином, возле себя
Посадили меня оба эти вельможи.
Много вспоминали о доброй славе,

---

[25] گرشاسب نامهٔ حکیم ابو نصر علی بن احمد اسدی طوسی... باهتمام حبیب یغمائی، تهران، ۱۳۱۷، ص ۱۳ — ۱۴.

[26] Земля кротка, так как терпеливо несет все то, что на ней находится: «смиренной» земля названа уже в Авесте. Море — символ обилия и богатства и в то же время щедрости.

Много читали свиток, [оставшийся от] древних[27].
Заложили основу всякого рода мнениям,
А затем [так] открыли плотину слова:
«Чистый разумом Фирдоуси Тусский
Воздал должное прекрасным словам.
Украсил он мир [своим] „Шах-нама",
Посредством этой книги добился доброй славы.
Ты — земляк ему и товарищ по ремеслу,
Ты в слове тоже обладаешь проворной мыслью.
Наряду с той [книгой] из древних сказов
Переложи в стихи радостное предание...
Этим преданием ты в мире сокровище
Оставишь, которое никогда не сокроется...
В этом сокровище не упоминай ни о ком,
Кроме государя, арранского шаха...
Ведь с тех пор, как ты обосновался в Нахчеване,
Благодаря этому шаху твоя старая судьба[28] помолодела».

Другими словами, будучи приглашен в дом к вельможам шаха — Мухаммаду ибн Исма'илу Хиси и его брату Ибрахиму, Асади распивал с ними вино. Речь зашла о том, чем именно можно добиться доброй славы. В связи с этим, очевидно, заговорили о подвигах древних богатырей и о воспевавшем этих богатырей Фирдоуси. Весьма вероятно, что собеседники говорили так: «Своей поэмой Фирдоуси себе добыл доброе имя, мог бы навек прославить и того шаха, которому он посвятил бы поэму. Ты — его земляк, ты — тоже поэт; посвяти же нашему шаху такую поэму, как „Шах-нама", и шах сумеет оценить твой труд. Ведь тебе жилось плохо, а у нас ты устроился недурно».

Далее в поэме идет восхваление шаха Абу Дулафа. Из этого раздела отметим такие строки:

شه ارمن و پشت ایرانیان مه تازیان تاج شیبانیان
ملك بو دلف شهریار زمین جهاندار ارّانی پاك دین...
بزرگی که با آسمان همبرست ز تخم براهیم پیغمبرست...
نه کس را بود فرّه و جود او نه فرزند چون میر محمود او...
برادرش چون ماه آن پاکزاد براهیم بن صفر با فر و داد...

Шах Армении, защитник иранцев,
Луна арабов, венец Шайбанидов,
Царь Абу Дулаф, государь земли,
Чистый верой арранский повелитель мира...
Великий, тот, кому помогает небо,
Он — из потомков пророка Ибрахима...
Ни у кого нет ни фарра, ни щедрости его,
Ни такого сына, как его [сын] Мир-Махмуд...
Брат его — словно луна, тот чистородный
Ибрахим ибн Сафар, обладающий фарром и правосудием.

---

[27] Этот бейт можно понять так: «много вспоминали о старине» или даже еще более конкретно — «читали старую хронику». Иначе говоря, эти строки могут быть и скрытым упоминанием о «Шах-нама».

[28] «Старая судьба» здесь может означать невезение; счастье-де одряхлело и не может больше сопутствовать поэту. Возможно, впрочем, что в этих словах скрывается намек на возраст Асади.

Как показывают эти строки, «официальная» часть поэмы лишена конкретности и отличается сухим поминанием всего того, что тогдашнему придворному поэту поминать полагалось.

Переходом от вступительных глав к самому повествованию у Асади является глава «О мужестве Гаршаспа». Думается, что именно эта глава проливает свет на те задачи, которые ставил себе поэт, берясь за обработку древнего предания. Приведем несколько выдержек из этой главы:

ز کردار گرشاسپ اندر جهان — یکی نامه بد یادگار از مهان...
ز رستم سخن چند خواهی شنود — گمانی که چون او بمردی نبود
اگر رزم گرشاسب یاد آوری — همه رزم رستم بباد آوری
همان بود رستم که دیو نژند — ببردش بابر و بدریا فکند

سته شد ز هومان بگرز گران — زدش دشتبانی بمازندران
ز بون کردش اسپندیار دلیر — بکشتیش آورد سهراب زیر
سپهدار گرشاسب تا زنده بود — نه کردش زبون کس نه افکنده بود
بهند و بروم و بچین از نبرد — بکرد آنچه دستان و رستم نکرد...
بشهنامه فردوسی نغز گوی — که از پیش گویندگان برد گوی
بسی یاد رزم یلان کرده بود — ازین داستان یاد ناورده بود

نهالی بد این رسته هم زان درخت — شده خشك و بی بار و پژمرده سخت
من اکنون ز طبعم بهار آورم — مرین شاخ نو را ببار آورم...
مرا جز سخن ساختن کار نیست — سخن هست لیکن خریدار نیست
ز رادان همین شاه ماندست و بس — خریدار از و بهترم نیست کس...
دبیر وی آورد زی من پیام — گزین دهخدا لولوی نیکنام
که گوید همی شاه فرهنگ جوی — بنام من این نامه را باز گوی
اگر زانکه فردوسی اینرا نگفت — تو با گفتهٔ خویش گردانش جفت
دو گویا چنین خواست تا شد ز طوس — چنان شد نگوئی تو باشد فسوس...

О подвигах Гаршаспа в мире
Осталась на память от великих мужей одна книга...
Долго ли ты будешь слушать о Рустаме?
Ты думаешь, что не было ему подобного по мужеству?
Если вспомнить о боях Гаршаспа,
Все бои Рустама пустишь по ветру:
Ведь Рустам — это тот, кого гнусный дэв
Поднял до облака и бросил в реку;
Ослабел он от Хумана с тяжкой палицей;
Побил его страж поля в Мазендеране;
Осилил его смелый Исфандйар;
В борьбе одолел его Сухраб.
Полководца же Гаршаспа, пока он жил,
Никто одолеть не мог, никто не повергал ниц.
В Индии и Руме, и Чине в походах
То он проделал, чего ни Дастан, ни Рустам не делали...
В «Шах-нама» прекрасно поющий Фирдоуси,
Который отнял шар у всех певцов (т. е. превзошел их. — *Е. Б.*),
Много поминал о сражениях витязей,
Но об этом предании не упомянул.
Это был росток, выросший из того же дерева,
Но высохший, бесплодный и сильно увядший.

Теперь я из своей натуры вызову весну,
Заставлю эту новую ветвь принести плод...
Нет у меня иного дела, как творить слова:
Есть у меня слова, да покупателя на них нет.
Из щедрых остался один этот шах [29], и только,
Нет для меня лучшего покупателя, чем он...
Его дабир принес мне весть,
Избранный *диххуда*, именитый Лулу,
Что шах, мол, ищущий мудрости, говорит:
«Расскажи эту книгу в мою честь,
И, если Фирдоуси ее не сложил,
Ты своими речами сделай [эту книгу] парой к его [стихам].
Два таких певца произошли из Туса,
Так стало, и жалко будет, если ты не сложишь [стихов]...»

Из этих строк прежде всего видно, что поэт советует читателю не увлекаться «Шах-нама». По словам Асади, главная притягательная сила поэмы Фирдоуси — богатырь Рустам. Асади пытается утверждать, что Гаршасп неизмеримо выше Рустама, у которого бывали иногда и неудачи. Асади не понимает того, что именно эти-то неудачи и делают Рустама человечным, вызывают у читателя сочувствие к нему. Рассуждение Асади достаточно примитивно: раз Гаршасп более непобедимый витязь, чем Рустам, значит и поэма о нем лучше, чем поэма о Рустаме. Признавая совершенство «Шах-нама» Фирдоуси, Асади все же с упреком говорит о том, что тот почему-то не вспомнил о Гаршаспе. Асади берется восполнить этот пробел. Характерно, что Абу Дулаф Дайрани, заказывая поэму, как будто сближает Асади с Фирдоуси и, хотя и не прямо, но все же побуждает его затмить великого поэта. Думал ли так Абу Дулаф, мы, конечно, никогда не узнаем, но едва ли можно усомниться в том, что сам Асади думал именно так и именно в этом и видел свою задачу.

После вступительных глав Асади начинает рассказ о предках Гаршаспа. Когда Заххак утвердился на престоле, говорит поэт, он разослал по всем подвластным ему странам приказ отыскать скрывавшегося Джамшида. Бежавший царь целые десять лет скитается из города в город и, наконец, попадает в Забулистан. В этой стране правит шах Гуранг, у которого есть семнадцатилетняя красавица-дочь. Слава о красоте царевны привлекает множество женихов, но отец никому не отдает ее, желая, чтобы она сама выбрала себе мужа по сердцу.

У девушки была кормилица родом из Кабула. Кормилица предсказала, что ее воспитаннице достанется в мужья славнейший витязь мира. Осенью в Забулистан приехал Джамшид и увидел девушку в саду [30]. Рабыня докладывает царевне, что прибыл некий прекрасный юноша, который просит у нее пристанища и три кубка вина. Царевна сама выносит гостю вино. Он спрашивает ее:

ز شاهانی ار پیشه ور گوهری پدر ورزگر داری ار لشگری
که بازاریان مایه دانند و سود کدیور بود مرد کشت و درود
بچیز فراوان بودند این دو شاد ندانند آمرغ مرد نژاد
سپاهی بمردی نمایند هنر بود پادشازادگان را گهر
تو زین چار گوهر کدامی بگوی دلم را ره شادمانی بجوی...

[29] Речь идет об упомянутом выше Абу Дулафе Дайрани.

[30] Здесь, следуя позднейшим традициям персидско-таджикской эпической поэзии, Асади дает развернутое описание осеннего сада.

Ты происходишь от шахов или от ремесленников,
Отец твой — земледелец или воин?
Ведь люди базара думают о накоплении да барышах,
Крестьянин же — человек посева и жатвы.
Они оба радуются обилию имущества,
Не знают они цены витязю и славному роду.
Воин проявляет [свои] достоинства в подвигах,
А у отпрысков царского рода бывает знатность.
Из этих четырех [сословий] ты из которого происходишь? — скажи,
Найдя для моего сердца путь к радости[31].

Царевна на такие вопросы не обижается, а спокойно сообщает, кто она такая. Она приглашает Джамшида в свой сад и ведет его в златотканый шатер, где приготовлено угощение. Присмотревшись к гостю, она быстро убеждается в том, что и он царского рода. Заходит речь о вине. Джамшид говорит, что к этому напитку надо относиться осторожно. Здесь следуют строки, явно говорящие о знакомстве Асади с касыдой Рудаки «Мать вина»:

برادی کشد زفت و بد مرد را کند سرخ لاله رخ زرد را
بخاموش چیره زبانی دهد بفرتوت زور جوانی دهد
خورش را گوارش می افزون کند ز تن ماندگیها بیرون کند ...

[Вино] к щедрости влечет скупого и дурного человека,
Красным тюльпаном делает бледную щеку,
Молчаливому дает разговорчивость,
Дряхлому дает силу юности.
Вино улучшает вкус пищи,
Усталость из тела прогоняет.

Асади рассказывает, что Заххак всем подвластным шахам разослал портреты Джамшида, чтобы они могли узнать его, если он случайно окажется в их владениях. Царевна ранее видала этот портрет и потому догадывается, с кем она встретилась. Далее следует любопытная парафраза знаменитой сцены «Бахрам Гур и Азада» из «Шах-нама». Шахская дочь и Джамшид видят, как на ветвях дерева целуются голубь и голубка. Царевна смущена этой интимной сценой. Она берет лук и спрашивает Джамшида, которую из двух птиц пронзить стрелой. Тот упрекает ее за такое жестокое желание. Упрек ее очень смутил. И тогда, вопреки всякой логике, Джамшид

بگفت ار دو بال و پر ماده راست
بدوزم پس آن کم خوش آید مراست...

Сказал: «Если оба крыла самки насквозь
Я прошью, то моим будет то, что мне нравится» (т. е. ты тогда должна стать моей. — *Е. Б.*).

Стрела пронзает ни в чем не повинную птицу. Тогда говорит царевна:

گرین نر را گفت با جفت راست کنم پس شوم جفت آن کم هواست...

[31] Эти строки показывают, как Асади представлял себе структуру общества. Хотя он и готов признать пользу, приносимую ремесленниками и крестьянами, но преимущество он явно отдает воинам и царям. Характерно, что поэт осуждает ремесленников и крестьян за их стремление к барышам. По его представлению, два высших сословия должны только наслаждаться жизнью и не думать ни о чем «низменном».

Если этого самца я сделаю подобным его подруге (букв.: паре),
Тогда стану я парой тому, кого хочу [32].

Приходит кормилица. Увидев Джамшида, она

بزابل زبان گفت کای مهر جوی چنین میهمان چون فتادت بکوی

На забульском языке сказал: «О ищущая любви,
Как это попал на твою улицу такой гость?»

По просьбе царевны она приносит шелк, на котором нарисован портрет Джамшида. Увидев свое изображение, царь нахмурился. Он вспомнил о своем несчастье, об утраченном троне и объяснил царевне причины внезапной перемены своего настроения. Та отпустила всех служанок и, когда, кроме кормилицы, возле них никого не осталось, сказала: «Я уже давно мечтала о том, чтобы стать женой Джамшида». Царь все же не открывает ей своего имени:

بمن بر مسنه نام جم بی سپاس مرا نام ماهان کوهی شناس...

Не называй меня без оснований Джамшидом,
Имя мое — горец Махан, знай это.

Но царевна не принимает отговорок, она прямо заявляет, что хочет иметь от него сына. Джамшид продолжает скрывать свое имя:

که موبد چنین داستان زد ز زن که با زن در راز هرگز مزن
سخن همچو مرغیست کش دام کام نشیند بهر جا چو بجهد ز دام...

Мобед такую притчу сказал о женщинах:
«При женщине никогда не стучи в двери тайны».
Слово — точно птица, силок ее — нёбо,
Неизвестно, куда она сядет, если вырвется из силка.

Если твой отец узнает, говорит Джамшид, кто я, он, польстившись на вознаграждение, тотчас же выдаст меня Заххаку. Царевна восклицает, что не все женщины болтливы и что уж она-то тайны не выдаст. В конце концов Джамшид открывается ей. Здесь Асади сообщает, что все это происходило в дни пророка Худа. По законам этого пророка тут же и был заключен брачный договор.

Брак остается тайной. Некоторое время Джамшид живет в покоях жены. Так как она все это время не появляется во дворце, отец начинает подозревать что-то неладное и подсылает к дочери хитрую рабыню-кандахарку якобы в подарок, но на самом деле с поручением все разузнать. Выяснив, что случилось, он, как и предполагал Джамшид, решает отправить его в оковах к Заххаку. Царевна считает, что такой поступок был бы величайшим позором:

بدی گرچه کردن توان با کسی چو نیکی کنی بهتر آید بسی

Хоть и можно причинить кому-нибудь зло,
Но, если ты сделаешь добро, это много лучше.

Ей удается убедить отца, и он даже знакомится с зятем. Вскоре у царевны родится сын, похожий на Джамшида. Назвали его Тур, и шах Забулистана полюбил его как сына. К пятнадцати годам юноша стал могучим красавцем.

---

[32] По-видимому, эта сцена отражает какие-то старые поверья и гадания. Характерна ее ненужная жестокость.

Слухи о том, что Джамшид нашел себе убежище, начинают распространяться. Шах, опасаясь гнева Заххака, советует зятю скрыться. Джамшид едет в Индию, оттуда в Китай, но именно там-то и попадает в лапы заххаковых соглядатаев. Тиран приказывает распилить его пополам. Жена Джамшида, узнав о его гибели, лишила себя жизни. Тем временем у Тура родится сын Шидасп, а у того в свою очередь — сын Тавург. Шидасп хочет пойти войной на Кабул. Тавург просит отца взять его с собой в поход. Отец возражает.

پدر گفت کاین رای پدرام نیست تو خردی ترا رزم هنگام نیست...
پر آژنگ رخ داد پاسخ طورگ که گر کوچکم هست کارم بزرگ...

Отец сказал: «Это неразумная мысль, —
Ты — мал, тебе еще не время идти на войну».
Нахмурившись, дал ответ Тавург:
«Хоть я и мал, да дело мое велико».

Далее подробно описывается вооружение молодого витязя. Особенно интересна в этом описании такая деталь:

درفشی ز شیر سیه پیکرش همایی زیاقوت و زر از برش

Знамя, изображение на нем — черный лев,
А сверху — [птица] Хума из яхонтов и золота.

Несмотря на молодость, Тавург одерживает победу над главным богатырем кабульцев Сарандом.

У Тавурга родится сын Шам, у того — сын Асрат. Тут только мы, наконец, знакомимся с Гаршаспом. Он — сын Асрата и, следовательно, потомок Джамшида в шестом колене. Детство Гаршаспа описывается в эпических традициях. Когда младенцу был один день, казалось, что ему уже месяц, а когда ему исполнился месяц, он выглядел годовалым. Его нрав был таков, что

بجای خور و خواب کین جست و جنگ بجای بر دایه شیر و پلنگ...

Вместо еды и сна искал он боя и сражения,
Вместо груди кормилицы — львов и тигров.

Четырнадцати лет Гаршасп уже был настоящим богатырем, сражался копьем длиной в тридцать арашей[33], вино пил из кубка емкостью в два мана[34]. Слух о юном герое распространился по всему миру, и все стали бояться царя Асрата, зная, что у него такой сын.

Слышит о нем и Заххак. Он решает посетить Асрата и посмотреть на Гаршаспа. Убедившись, что тот действительно непобедимый богатырь, Заххак решает от него отделаться и поручает ему убить огромного змея, поселившегося на горе Шикаванд. Гаршасп с радостью соглашается взяться за это опасное дело. С небольшой свитой он едет к ущелью, где живет змей. Когда до ущелья оставался всего один миль, богатырь увидел караульную вышку из камня и гяча. Живущий там сторож предупреждает его, что дальше ехать опасно, так как змей уже близко, а пытаться сражаться с ним бесполезно, ибо убить его все равно невозможно. Гаршасп решает не подвергать своих спутников опасности и едет дальше один. Конь его, увидев огромное чудовище, пугается и не хочет идти вперед. Гаршасп спешивается и так вступает в бой с чудовищем. От ядовитого дыхания змея

[33] Тридцать арашей равны приблизительно пятнадцати — двадцати метрам.
[34] Два мана — приблизительно шесть килограмм.

кольчуга богатыря рассыпается на части и сам он на время теряет сознание, но все же успевает нанести змею смертельную рану.

Испуганный конь прискакал к сторожу без седока. Спутники Гаршаспа решают, что он погиб, но в это время из ущелья появляется сам победоносный витязь. Гаршасп посылает гонца с вестью о победе, а мертвого змея тащат на слонах. В память о победе Гаршасп приказывает изготовить для себя новое знамя.

از ان کاژدها کشت و شیری نمود درفش چنان ساخت کز هر دو بود
به زیر درفش اژدهای سیاه ز بر شیر زرین و بر سرش ماه...

Так как он убил змея и проявил львиную смелость,
Он сделал знамя, где было и то и другое:
Внизу знамени — черный змей,
Над ним — золотой лев, а над головой у него — месяц.

Предание об этом подвиге записали и

برود و ره جام بر داشتند به ایوانها نیز بنگاشتند

Пели его под музыку за кубком,
Нарисовали его и на айванах [35].

Продолжая рассказ, Асади говорит, что в Индии был царь по имени Махрадж [36]. Его родственник Баху от его имени правил островом Серендип (Цейлон). Баху уговаривает Махраджа восстать против Заххака, а когда тот отказывается, выходит из его повиновения и восстает один. Узнав об этом, Заххак зовет дабира и приказывает написать Асрату письмо. Вот как вычурно, но любопытно описывает это поэт:

چو چشم قلم کرد سرمه ز قار بید دیدنش روشن و دیده تار
شد آن خامه از خط گیتی‌فروز دل شب نگارنده بر روی روز
بسان یکی خرد گریان پسر خروشان و پویان و جویان پدر
بدشتی دراز شوره گم کرده راه ز گرما زبان کفته و رخ سیاه

Когда глаз калама насурмился смолой,
Зрение его стало ясным, а глаз темным.
Благодаря почерку, озаряющему мир, стало то перо
Изображающим сердце ночи на лике дня.
Наподобие маленького плачущего мальчика,
Кричащего, бегущего и ищущего отца,
Сбившегося с пути в солончаковой степи,
От жары язык у него треснул, щеки почернели... [37].

---

[35] Этот бейт, конечно, еще нельзя рассматривать как доказательство того, что во времена Асади на пирах пелись сказания о богатырях, но крайне важно отметить знакомство Асади с таким обычаем. Упоминания о рисунках, т. е. фресках, увековечивающих подвиги героев, нередки: они есть в «Шах-нама», о них упоминает современник Фирдоуси Фаррухи [см.: Е. Э. Бертельс, *Придворная касыда в Иране* (III Международный конгресс по иранскому искусству и археологии. Доклады, М., 1939, стр. 28)], встречаются они и в поэмах Низами. Можно полагать, что в начале XI в. это еще было явление обычное.

[36] Индийский титул — махараджа (великий царь) — Асади принимает за имя собственное.

[37] Отметим, что при всей искусственности этих сравнений все описываемые здесь детали находят себе полное соответствие в процессе писания каламом (калам окунули в чернила, он побежал по бумаге, заскрипел и т. д.).

Письмо содержит приказ Асрату послать против мятежника Баху Гаршаспа. Асрат сомневается: не рано ли поручать юноше такие трудные задачи? Но

جهان پهلوان گفت کای پر هنر — بجز جنگ و کین من چه خواهم دگر
مرا ایزد از بهر جنگ آفرید — چه پایم که جنگ آمد اکنون پدید...

Витязь мира сказал: «О доблестный,
Чего же мне желать, кроме войны и боя?
Бог сотворил меня для войны,
Зачем мне ждать, раз война теперь пришла?»

Асрат скрепя сердце дает согласие, но считает нужным преподать сыну несколько советов, в устах представителя родовой аристократии звучащих неожиданно подобострастно:

اگر چه نداری گنه نزد شاه — چنان باش پیشش که مرد گناه...
اگر چه پرستی ورا بی شمار — برو بر مکن ناز و کشی میار
که گر خواهد او چون تو یابد بسی — دهد جای و جاهت بدیگر کسی...

Если и не будет у тебя вины перед шахом,
Все же веди себя с ним словно виновный...
Если ты и будешь служить ему безмерно,
Все же не дерзи ему и не заносись.
Ведь если он захочет, много найдет он таких, как ты,
Отдаст твое место и сан кому-либо иному [38]...

Гаршасп берет тысячу воинов и пускается в путь. Здесь Асади дает интересную географическую справку:

بدژهوخت کنگ آمد ازراه شام — که خوانیش بیت المقدس بنام
بدانگه که ضحاك بد پادشا — همی خواند آن خانه را ایلیا...

Через Сирию он прошел в Дижхухт-канг,
Который ты сейчас зовешь Бейт ал-Мукаддас (Иерусалим. — *Е. Б.*).
В то время, когда царствовал Заххак,
Он эту обитель называл Элия [39]...

Заххак прекрасно принял витязя, а через неделю отправил его на помощь Махраджу. Заххак предлагает Гаршаспу триста тысяч воинов. Тот сначала вообще не хотел брать никого, кроме своей отборной тысячи,

---

[38] Надо отметить, что богатыри Фирдоуси, несмотря на большую верность своим правителям, таких раболепных речей не вели.

[39] Эти строки интересны во многих отношениях. Они показывают, что Асади было известно, как некоторые древние поселения меняют название. Любопытно, что он связывает с Иерусалимом древнее название Канха. Еще интереснее, что ему известно название, данное Иерусалиму в 130 г. н. э. императором Адрианом, — Элиа Капитолина.

Название Канха относит к Иерусалиму уже Фирдоуси, однако без прибавления «Элия»:

بخشکی رسیدند سر کینه جوی * به بیت المقدس نهادند روی
که بر پهلوانی زبان راندند * همی کنگ دژهوختش خواندند

Они достигли суши, исполненные жажды битвы,
[И] направились в сторону Бейт Ал-Мукаддаса.
Кто говорит на языке пехлеви,
Называет этот город Канг-и Дижхухт.

но затем двенадцать тысяч воинов все же взял. Армия на кораблях переправляется в Индию, где ее радостно встречает Махраджа. Он хочет щедро одарить богатыря, но тот отказывается:

من ایدر به پیکار و رزم آمدم نه از بهر شادی و بزم آمدم

Я прибыл сюда на бой и сражение,
Не для веселья и пиров я прибыл.

Вместо пиров и забав Гаршасп занимается охотой на свирепых тигров, наводивших ужас на всю округу. Прежде чем начать военные действия, он посылает Баху письмо с предложением немедленно покориться Махраджу. Получив это письмо, Баху приходит в ярость. Он приказал отрубить голову тому, кто переводил письмо, избил посла. Затем он поклялся «древними идолами», что не успокоится, пока не убьет Гаршаспа. Но во время боя, очень подробно описанного Асади, войско Баху обращается в бегство. Баху решает, что причиной поражения было неправильное построение войска, и через три дня делает новую попытку одолеть противника. Однако и на этот раз он терпит неудачу. Тогда он задумывает подкупить Гаршаспа, так как, по его мнению,

بدینار هر چیز و تیمار سخت توان یافت جز زندگانی و بخت

За деньги все, даже [избавление от] великой заботы,
Можно получить, [не получить только] жизни и счастья.

Приняв такое решение, Баху посылает к Гаршаспу гонца и предлагает ему несметные дары, царство и свою дочь в жены. Лучше пользоваться благами жизни, советует он, чем подвергать себя всевозможным невзгодам.

همی تا سمورست و سنجاب چین نپوشد ز ریکاشه کس پوستین

Когда есть соболь и китайская белка,
Никто не сделает шубы из дикобраза.

Гаршасп в ярости гонит прочь гонца и тотчас же сообщает о его появлении Махраджу. Тот обеспокоен и старается предостеречь Гаршаспа от чрезмерного доверия к Баху. Ведь

زدن چوب سخت از یکی دوستدار به از بوسهٔ دشمن زشتکار

Сильный удар палкой от любящего друга
Лучше, чем поцелуй врага-злодея.

Попытка подослать к Гаршаспу наемного убийцу также не удается, а терпящее непрерывные поражения войско Баху разбегается. При мятежнике остается только один негр огромного роста. Он уговаривает Баху послать его с письмом к Гаршаспу с тем, что, пока тот будет читать письмо, он нанесет ему рану отравленным кинжалом. Но богатырь угадывает его намерение и так сжимает негру руку, что тот от боли теряет сознание. Гаршасп обещает пощадить его, если он сведет его к Баху. Мятежника застают спящим и связанным доставляют к Махраджу, который приказывает заключить его в темницу.

Преодолев еще несколько препятствий, Гаршасп с Махраджем едут на Серендип (Цейлон) и поднимаются там на гору Диху, на которую упал Адам, когда был выброшен из рая. Там Гаршасп находит старца-брахмана,

с которым ведет беседы на философские темы. Брахман загадывает Гаршаспу ряд загадок.

Махрадж и Гаршасп пускаются в плавание и посещают различные острова Индийского океана. Они встречают там множество всяких «чудес»: минеральные источники, камфарные деревья, золотые россыпи. На одном из островов они посещают храм, в котором больных лечат сном. Там же находится птица с тысячью отверстий в клюве, позволяющим ей петь на разные лады. Когда ей исполняется тысяча лет, она сжигает себя, и из ее пепла вылетает другая точно такая же птица [40].

У берега одного большого плодородного острова Махрадж и Гаршасп видят рыбу в семьсот арашей. Из ее мозга вытапливают жир. Махрадж говорит, что эту рыбу называют *валь* (т. е. кит) и что она может проглотить целый корабль.

Затем путешественники попадают на остров, где летают комары величиной больше сокола. Эти чудовищные насекомые, чьи жала пронзали насквозь стеганые кафтаны, набросились на воинов, сопровождавших Махраджа и Гаршаспа, и погубили более тридцати человек. На том же острове водились муравьи больше овцы.

На горе другого острова растут деревья *вак-вак* с плодами в виде человеческих голов. Когда дует ветер, они кричат. Днем листва и плоды деревьев опадают, и их пожирают выходящие из моря звери. Люди на этом острове имеют один глаз, одну щеку, одну руку и одну ногу. Однако они бегают быстрее газели.

Следующая встреча была с *пильгушами*. Это людоеды, обросшие волосами, с ушами, как у слонов. На горе, во владениях пильгушей, путешественники нашли астодан Сийамака. Когда они подошли к нему, на стену вышел некий муж с тремя глазами. Он произнес какие-то заклинания, и перед путниками открылись ворота в дивный сад, где росло первое появившееся на земле дерево. Один плод с этого дерева насыщал человека на целую неделю. В саду находился дворец, в зале его был подвешен *табут*, на котором начертано несколько изречений. В одной из надписей говорилось, что Сийамак прожил тысячу сто шестьдесят шесть лет.

На горе Бандаб — высокий замок. К нему ведет лестница, на ней — статуя всадника, которая мечет камни во всякого, кто пытается приблизиться. Гаршасп приказал разрыть основание лестницы. Там оказался глубокий колодец, а в нем — вращающееся колесо, и от него — приводная цепь к всаднику. Когда цепь сломали, статуя упала, и открылся вход в замок. Там было обнаружено погребение сына Хушанга Тахмураса.

Путешественники возвращаются в Индию, и Махрадж приказывает показать Гаршаспу всю страну. Здесь следует описание различных идолов [41].

Возвратившись к Заххаку, Гаршасп сообщает ему о своих подвигах и получает разрешение вернуться к отцу. Заххак советует Гаршаспу поскорее жениться. Асрат предлагает сыну много разных девушек, но ни одна из них ему не нравится. Гаршасп предпочитает пуститься в странствие по свету и поискать себе жену по сердцу. Отец огорчен, но не возражает. Опять он дает сыну ряд советов. Очень характерен для того времени такой:

چو خواهی که چیزی ندزددت کس جهانرا همه دزد پندار و بس

[40] Асади подчеркивает, что птица эта — из Рума; похоже на то, что тем самым он как бы указывает на греческое происхождение известной легенды о Фениксе.

[41] Об этих идолах Асади, вероятно, приходилось слышать или читать в фантастических сочинениях типа «'Аджа'иб ал-Хинд» («Чудеса Индии»).

Если ты хочешь, чтобы никто у тебя ничего не украл,
Считай всех людей ворами, да и все!

Сначала Гаршасп направляется в Сирию. Его сопровождает только один молодой прислужник-тюрк. Однажды, расположившись отдохнуть на чудесной лужайке, Гаршасп видит там льва, напавшего на онагра. Льва он убил, а онагра надел на копье и начал жарить на костре. В это время к нему подъезжают два всадника, один — из Хавара, другой — из Рума. Гаршасп, как и подобает сказочному герою, просит их рассказать, какие чудеса можно видеть на их родине. Румиец рассказал, что у их царя есть дочь изумительной красоты, но что ее отдадут замуж только за того, кто сможет натянуть висящий во дворце лук чудовищных размеров. Гаршасп решает, что это ему по силам, и сразу же отправляется в Рум.

По дороге он встречает караван, который только что до нитки ограбили разбойники. Богатырь пускается следом за грабителями, избивает их и отнимает все награбленное добро. Один из караванщиков в знак благодарности просит Гаршаспа остановиться в Руме в его доме. Гаршасп соглашается. В дальнейшем оказывается, что у караванщика часто бывает одна его приятельница — кормилица царевны. Увидев Гаршаспа, кормилица рассказала о нем своей воспитаннице, и с той минуты царевна лишилась покоя. Она хочет видеть богатыря. Кормилица устраивает им встречу в саду, и Гаршасп на другой же день идет к везиру и вызывается натянуть лук. Его предупреждают, что потерпевшего неудачу должны повесить, но витязь берет огромный лук, сильно натягивает тетиву и ломает это сооружение пополам. Шах согласен отдать Гаршаспу дочь, но просит отсрочки. Витязь ждать не желает:

بود سیب خوشبوی بر شاخ خویش ولیکن بخانه دهد بوی بیش

Яблоко на своей ветке ароматно,
Но в доме оно аромата дает еще больше.

Он женится на царевне, везет ее домой и по окончании свадебных торжеств принимается за постройку города Заранджа.

В это время умер шах Кабула, и сын его отказался платить Асрату дань. Начинается война. Войско Асрата не может справиться с кабульцами, и Асрат зовет на помощь сына. Гаршасп со свитой в двести человек спешит к отцу. По дороге в одной из деревень некий брахман дает ему три совета: не пить вина, которое ему поднесет дочь кабулшаха, не входить в дом к женщине, которая его к себе пригласит, и при постройке города возвести насыпь, так как иначе город занесет песком из пустыни.

Гаршасп наносит врагам отца страшнейшее поражение. После боя он посещает храм Субахар и узнает, что при этом храме есть девушки, за деньги предоставляющие свое тело приходящим [42].

Желая обезопасить отца от дальнейших столкновений с кабульцами, Гаршасп идет на Кабул, убивает шаха и разоряет город. Какая-то женщина приглашает его зайти к ней в дом отдохнуть. Гаршасп вспоминает слова брахмана и вместо себя посылает полководца, с ним враждовавшего. В темном дахлизе полководцу сбросили на голову мельничный жернов. Гаршасп сжигает этот дом вместе с его хозяйкой.

Во дворце кабулшаха к Гаршаспу подходит прекрасная дочь шаха и подносит кубок вина. Теперь Гаршасп имеет еще больше оснований помнить о советах брахмана, он говорит ей: «Выпей это вино за мое здоровье». Она побелела от ужаса, но выпила вино и тут же упала мертвой.

[42] Асади подчеркивает, что такой обычай существует в Индии и в его дни.

Гаршасп истребляет всю семью кабулшаха и сажает на кабульский престол одного из своих приближенных.

Далее следует глава, целиком посвященная советам, которые Асрат дает сыну. По словам Асрата, шахов губят четыре порока: растерянность, раздражительность, скупость и медлительность. Из других советов жестокостью эпохи дышит следующий:

میان سپاهت هرآن کز مهان بترسی ازو آشکار و نهان
چو پیدا نیاری بدش کینه‌جوی نهانی بدارو بپرداز ازوی...

Среди твоего войска всякого из вельмож,
Которого ты тайно и явно опасаешься,
Если ты не решаешься явно враждовать с ним,
Тайно прикончи его при помощи зелья.

Дает Асрат и такие советы:

کسی دار کز دفتر باستان همی خواندت گونه گون داستان
ببین تا ز کردار شاهان پیش چه به بد همان کن تو آیین خویش...

Держи [при себе] человека, который из преданий о древних
Читал бы тебе различные сказания.
Смотри, из деяний древних царей
Что было лучше, то и делай для себя правилом.

کرا با تو گویند بد بیشتر چو نبود گنه دان که هستش هنر
درختی که دارد فزونتر بر اوی فزون افگند سنگ هر کس بر اوی...

Если на кого-либо тебе больше всего наговаривают,
Если нет за ним вины, то знай: есть у него достоинства.
[Ведь] в дерево, у которого больше плодов,
Больше бросает камней всякий [прохожий]...

Гаршасп строит город Систан и окружает его валом для защиты от песков. К этому времени богатырь стал настолько тяжел, что лошади выдержать его уже не могли, и он ездил только на слонах, да и то не более двух милей кряду.

Видя растущую мощь Гаршаспа, Заххак решает, что пора столкнуть богатыря с таким сильным врагом, который мог бы его погубить. Поэтому он предлагает ему отправиться в поход против страшного дэва Манхираса. Гаршасп берется выполнить поручение и через Кирманскую пустыню проходит в Танджа. Правитель тех мест рассказывает, что за неделю пути от его владений есть остров Лакита. Там живут двести тысяч воинов. Все они идолопоклонники; сражаться с ними невозможно, так как гора, где они живут, состоит из магнита. Впрочем, если железо натереть чесноком, то магнит его будто бы притягивать не будет.

После ряда приключений Гаршасп подъезжает к острову, где на берегу стоит человек, размахивающий паласом. Это — *михтар* (правитель) из Андалуса. Его корабль забросила сюда буря, и страшный дэв сожрал двести его спутников. В живых остался он один. Воины пытаются отговорить Гаршаспа от столкновения с дэвом, но витязь рвется в бой. Встретившись с дэвом, он пробил ему голову стрелой, а затем до тех пор бил его палицей, пока дэв не лишился чувств. Тогда Гаршасп связал его, вырвал ему зубы и приказал снести на корабль.

После небольшого сражения на одном из ближних островов Гаршасп с воинами едет на Кайраван. Тамошний шах посылает Гаршаспу письмо,

в котором старается его запугать. Но витязь вырывает гонцу, привезшему письмо, язык и приказывает обрить ему бороду. Первое же столкновение кончается страшным поражением кайраванцев. Взяв в плен их предводителя, Гаршасп приказывает отрезать ему нос и уши, клеймит ему лоб и в таком виде отсылает его к шаху. Все дальнейшие попытки шаха удержать наступление Гаршаспа ни к чему не ведут, и в конце концов он гибнет в поединке с систанским богатырем.

На обратном пути Гаршасп прибыл в город, где стоял столб из меди, железа и бронзы. На столбе надпись на парси: «Шах, который прожил десять раз тридцать лет, скопил много золота и скрыл его под этим столбом». Золото выкапывают, и Гаршасп приказывает сделать себе кубок в десять манов с изображением на одной стороне Джамшида, а на другой — самого Гаршаспа.

Приехав к Заххаку, Гаршасп показывает ему плененного дэва, получает богатые дары и едет домой. Тем временем умер Асрат, которому было уже двести восемьдесят пять лет. Умер и брат Гаршаспа Гуранг и оставил сына Наримана, которого Гаршасп усыновил.

Далее Асади кратко сообщает о том, что Заххаку исполнилась тысяча лет и что Фаридун приковал его к горе Демавенд. Своей столицей Фаридун избрал Амуль. Упоминает Асади и о Кава, но очень сухо:

فرستاد مر کاوه را کینه خواه [illegible] به خاور زمین با درفش و سپاه

Послал Кава воевать
В восточные страны со знаменем и войском.

Фаридун приказывает Гаршаспу явиться вместе с Нариманом к его двору. После парадного пира царь отправляет богатыря на войну с Тураном. Здесь Асади описывает путь Гаршаспа на Чач и замечает, что Самарканда тогда еще не было. Через Сипиджаб (Исфиджаб) витязь едет на реку Илак, где правит Йагар-хакан, всегда враждовавший с Заххаком. Так как этот хакан боролся со своим племянником Тагингашем, то он согласился покориться Фаридуну при условии, что Гаршасп поможет ему в этой борьбе. Войско Тагинташа состоит из тогузгузов. Нариман одерживает над ним победу, а самого Тагинташа берет в плен.

Начинается поход на Китай. Здесь опять следует описание различных чудес, в том числе волшебных «дождевых камней». Любопытно, что эти камни, по словам поэта, действовали только на месте, привезенные в другую страну, они теряли магические свойства. Герои встречают на своем пути летучих лисиц, реку, в иле которой имелась «несгораемая шерсть», лес, где жили чудовища *капии*. Витязи подходят к столице фагфура (правителя Китая) и шлют ему грозное письмо. Фагфур решительно отказывается от каких бы то ни было соглашений. Войска фагфура терпят поражение; столица взята с бою. Тогда фагфур собирает новое войско в дважды сорок раз десять тысяч на тысячу, т. е. восемьсот миллионов человек [43].

В капище города Фуганшура богатыри видят колонну из ляпис-лазури, на ней — золотой петушок, который вертится во все стороны и поет. Фагфур выводит свое войско на берег реки. Звездочеты предостерегают его: если хоть один человек из его войска переправится на ту сторону, фагфур потерпит поражение. Ночью один тюрк из китайского войска, желая выслужиться, первым переправляется со своим отрядом на другой берег. Узнав об этом, фагфур в ужасе бежит в город Чундан, но там его настигают и берут в плен.

[43] Очевидно, какие-то слухи о многочисленности китайского народа до Асади доходили.

Нариман везет Фаридуну весть о победе, трофеи и пленников. Фаридун хотя и велит наложить на пленного фагфура золотые оковы, но принимает его ласково и, щедро одарив, отпускает.

Затем он женит Наримана на дочери балхского вельможи. От этого брака родится Сам (дед Рустама).

Сын Кава Кубад недоволен. Он считает, что его отец больше всех приложил усилий для свержения Заххака, а дары и почет почему-то достались Гаршаспу. Узнав об этом, Фаридун на большом дворцовом приеме говорит речь. Упомянув о вреде зависти, —

ز زخم سنان بیش زخم زبان که این تن کند خسته و آن روان...

Рана, нанесенная языком, тяжелее, чем рана от копья,
Ибо та ранит тело, а эта — душу, —

он начинает говорить о Гаршаспе. Гаршасп, напоминает Фаридун, витязь нашего царского рода, а ты —

پدرت از سپاهان بُد آهنگری نه زیبا بزرگی نه والا سری
چو بگزید ما را نکونام شد بکف درش پتك گران جام شد
از آهنگری رست و سالار گشت پس از کلبه داری سپهدار کشت
بد آنگاه در کلبه با دود و دم کنونست در بزم با ما بهم...

Твой отец был кузнецом из Исфахана,
Не прекрасным вельможей и не властелином.
Так как он примкнул к нам, он прославился,
Тяжкий молот в его руке стал кубком.
Избавился от ремесла кузнеца и стал полководцем,
После хозяйничанья в лавчонке стал он начальником войска.
Был он тогда в лавчонке дымной и сырой,
Теперь он на пиру вместе с нами [44].

Когда Гаршасп был в Танджа, он оставил там на хранение свою военную добычу. Но внук шаха, которому он ее доверил, не пожелал вернуть ее. Здесь интересно такое замечание:

پیمبر براهیم بود آنزمان بدش نام زردشت از آسمان

Пророком был тогда Авраам,
Имя ему от неба было Зардушт.

Хотя Гаршаспу минуло уже семьсот лет, он по-прежнему разит врагов, и шах Танджа, видя, что дело плохо, предпочитает бегство. Войско его сдалось, город его сожгли дотла. Под утро поднялась буря и выбросила корабль с бежавшим шахом на берег. Гаршасп приказывает убить его, а уничтоженный город отстраивает заново и сажает туда другого, покорного

[44] Едва ли можно сомневаться в том, что Асади написал эти строки с явным намерением противопоставить их слишком демократичному, по его мнению, восхвалению Кава в «Шах-нама». Характерно, что, по Асади, Фаридун заслугу Кава видит не в том, что тот поднял восстание против змея-насильника, а лишь в том, что он догадался вовремя примкнуть к Фаридуну. При этом Фаридун как будто совершенно забывает о том, что все эти годы (и даже не годы, а века) Гаршасп верой и правдой служил Заххаку, способствовал упрочению его власти, а следовательно, боролся против него, Фаридуна, и против своего народа. Получается так, что человеку знатного происхождения можно простить все, а труженик не может рассчитывать на признание. Впрочем, Фаридун все же считает возможным простить Кубада ради заслуг его отца.

ему шаха. Главу заключает рассуждение о бренности богатства, где содержится такая гнома:

نهم گوئی از بهر فرزند چیز مبر غم که چیزش بود بی تو نیز...

Ты говоришь: «Отложу что-нибудь для сына»,
Не тревожься, достанется ему что-нибудь и без тебя...

На обратном пути Гаршасп видит в степи замок. К стене замка ведет лестница, на ней — деревянное изображение человека, которое стреляло из лука и убивало всякого, кто ступал на лестницу. Гаршасп сбивает этого стража стрелой. За железной дверью он встречает бронзового льва, извергавшего из пасти пламя. Под львом оказался колодец с горящей нефтью. В замке покоилась мумия пророка Ахнуха (которого называют также Идрис).

Когда Гаршаспу исполнилось семьсот тридцать три года, он заболел. Предчувствуя конец, он собирает родню, дает наставления Нариману. Но вот он испустил дух, и небо нахмурилось, пошел дождь. Вельможи облеклись в черные и синие траурные одежды,

بریده دم اسب بیش از هزار نگون کرده زین و آلت کارزار

Отрезали хвосты более чем тысяче лошадей,
Опрокинули седла и воинские доспехи[45].

Знамена разорвали, тело Гаршаспа в боевом облачении выставили для прощания на айване. Сам и Нариман произнесли надгробные речи. Похоронили Гаршаспа в астодане. Здесь следует любопытная реминисценция элегии Рудаки на смерть поэта Муради:

روان تو زندست گر تن بمرد ندارد خردمند مرگ تو خرد

Душа твоя жива, хоть тело и умерло,
Разумный не будет считать твою смерть маловажным событием.

Кончается поэма тем, что к Фаридуну привозят Сама и царь делает его своим полководцем. В последних бейтах дана дата окончания «Гаршаспнама» — 458 (1065/66) г. Затем следует подпись:

بدین نامه گر نامم آیدت رای به دال اسد حرف ده بر فزای

Если хочешь ты в этой поэме найти мое имя,
К *далю* слова асад **асад** прибавь букву «десяти».

Десять обозначается при помощи арабской буквы *йа*. Получается имя Асади. В мешхедской рукописи поэмы есть еще бейты, в которых сообщается, что поэт писал эту поэму три года и что в ней девять тысяч бейтов.

Имя героя, которому посвятил свою поэму Асади, уже в очень древние времена встречалось в эпосе восточноиранских племен. В одном из гимнов Авесты содержится отрывок предания о Крсаспе; там перечисляются различные подвиги этого героя, в том числе и его победа над огромным змеем.

Следует отметить, что, несмотря на всю его фрагментарность, по этому отрывку мы можем судить о художественном замысле древних сказителей, который, несомненно, был значительно более инте-

[45] Интересно отметить, что этот обычай у бахтиаров сохранялся еще совсем недавно.

ресен, чем рассказ Асади. Описания змея в отрывке нет, но из того, что сказано, понятно: чудовище было настолько огромно, что Крсаспа его не заметил. Он ходил по его спине, разложил на ней костер и почувствовал неладное только тогда, когда обожженное чудовище зашевелилось.

Судя по замечанию Асади, все сказание о Гаршаспе ему было известно по письменным источникам. Правда, таким показаниям старых поэтов не всегда можно доверять, так как зачастую они писали это только для того, чтобы придать авторитет своему произведению. Однако в данном случае некоторые подтверждения слов Асади можно видеть в том, что предание о Гаршаспе в очень близкой к изложению «Гаршасп-нама» форме сохранилось в анонимной «Истории Систана».

Как говорилось выше, перед Асади была поставлена задача затмить гениальное творение Фирдоуси. По-видимому, Асади должен был дать параллель к «Шах-нама», включив в «Гаршасп-нама» преимущественно те элементы древних сказаний, которые Фирдоуси в свою поэму не включил. Асади прав. Фирдоуси действительно по каким-то причинам умолчал о Гаршаспе. Пытаться сейчас ответить на вопрос, почему он это сделал, едва ли стоит. Имеющихся в нашем распоряжении материалов отнюдь недостаточно для того, чтобы высказать по этому поводу что-либо выходящее за пределы догадок. Во всяком случае приведенные выше слова Асади из вступления к поэме, как нам кажется, достаточно ясно говорят о желании затмить Фирдоуси, желании наивном и даже, может быть, несколько смешном. Возможно, этим и объясняется отсутствие имени Фирдоуси в перечислении великих поэтов 'Аджама в пятом муназара. Г. Эте считал это доказательством того, что слава Фирдоуси в то время еще не была упрочена. Но, с одной стороны, данное муназара написано явно уже после окончания «Шах-нама», а с другой — упоминание в нем почти всех главных героев «Шах-нама» как будто показывает, что Асади с творением Фирдоуси был знаком. Может быть, осторожное выражение «те, кто родом... из окрестностей Туса» [46] указывает на то же чувство зависти. Ведь говоря так, Асади ставит себя рядом с Фирдоуси, чего открыто он сделать, конечно, не решился бы.

Стараясь прославить своего героя, Асади не жалеет красок и всячески подчеркивает его силу и бесстрашие. Но все эти старания ни к чему не ведут. Гаршасп Асади — какая-то бездушная машина, разрушительная сила; он находит удовлетворение только в том, чтобы разрушать и убивать. Походы его служат исключительно или целям укрепления мощи захватчика Заххака, или же личному обогащению. Герой Фирдоуси — Рустам, кажется, только один раз совершил жестокий поступок, да и то тогда, когда он, не помня себя, мстил за Сийавуша. Гаршасп же дико, бессмысленно жесток и свиреп всегда, причем в этом отношении он мало чем отличается от других действующих лиц поэмы, которые также постоянно предают, убивают, отравляют.

Выше уже отмечалась характерная для поэмы Асади подобострастность, совершенно неожиданная в устах представителей древних дихканских родов. Не менее неожиданно и то громадное значение, которое герои Асади придают деньгам. К приведенным выше цитатам добавим еще одну, очень характерную:

برد خواسته هر کسیرا ز راه کند دوست را دشمن کینه‌خواه

Богатство всякого сбивает с пути,
Друга делает мстительным врагом.

[46] انان که ز...حد طوس (муназара, бейт 34).

Таким образом, Асади, которому было приказано выступить на защиту старой аристократии, хотел он того или нет, оказал ей плохую услугу. Нет слов, отрицательные черты этой аристократии Асади мог наблюдать каждый день, и, нужно думать, что его мифологические герои довольно точно воспроизводят те весьма непривлекательные типы кровожадных тиранов, насильников и предателей, которых немало было среди представителей правящих кругов XI в. Но, надо полагать, заказчики от него ждали не этого. Они хотели увидеть себя изображенными в самом привлекательном свете.

Таким образом, даже и тех последних из старых хозяев, которых Асади старается обслужить, он уже не может удовлетворить в полной мере. Мы не знаем ничего о социальном положении поэта, но, вероятно, с городом он был связан теснее, чем с феодальным замком. Отсюда, может быть, и противоречия в его творчестве; возможно, именно потому он и скитался от одного двора к другому, нигде не находя признания, и из поэта постепенно превратился в простого переписчика. Асади сам говорил: «Мое состарившееся счастье». Неудачи поэта были вызваны тем, что он не сумел противостоять влиянию времени и полностью сохранить, как того ожидали его покровители, старые традиции.

Асади отступил от традиции не только в характеристике своих героев, он нарушил ее и в стиле поэмы. Правда, последнего он, по-видимому, не хотел. По крайней мере над языком поэмы он проделал огромную работу, плодом которой явился также и его знаменитый толковый словарь «Лугати фурс». Сейчас трудно сказать, что чем вызвано: явилось ли составление словаря результатом изучения старой поэзии, своего рода подготовительной работой к созданию «Гаршасп-нама», или же этот словарь появился после написания поэмы, когда Асади решил использовать собранный для нее материал в отдельном труде. В предисловии к словарю Асади упоминает о том, что попытка составить такой словарь была сделана до него поэтом Катраном, но что Катран включил в свой словарь лишь всем известные общеупотребительные слова. Поэтому друг Асади поэт Ардашир ибн Дайламсипар ан-Наджми попросил его составить такой словарь, где применение каждого слова было бы показано на образцах, взятых из стихов известных поэтов.

Словарь Асади представляет собой исключительную ценность. Не говоря уже о том, что это древнейший из сохранившихся словарей языка дари и поэтому его объяснения значения слов для нас крайне важны, большой интерес представляют содержащиеся в нем поэтические цитаты — примеры на словоупотребление. Асади сохранил для нас сотни бейтов из навсегда утраченных произведений. Без этого словаря мы почти ничего не знали бы ни о поэмах Рудаки, ни об эпических произведениях 'Унсури, ни о сатирической литературе X в. Пока этот богатейший источник использован очень мало, но некоторые основанные на нем работы уже и сейчас показывают, как много из него еще можно будет извлечь в дальнейшем. О значении его для изучения истории языка дари говорить едва ли нужно, настолько оно очевидно.

Работа над старым языком, вероятно, дала возможность Асади ввести в «Гаршасп-нама» ряд архаичных слов, которые были бы, пожалуй, архаичными даже для Фирдоуси. Но архаичные слова лишь воспроизводили стилистические особенности старого эпоса, а поэту нужно было сохранить также монументальность эпического повествования. Многое в этом отношении Асади удалось сделать. Например, сцена встречи Джамшида с его будущей женой хотя и уступает знаменитому эпизоду «Заль и Рудаба» у Фирдоуси, но все же выдержана в подлинно эпических тонах. Неплохо дана также картина выезда Гаршаспа на бой со змеем, отдель-

ные детали которой говорят о незаурядном поэтическом таланте Асади. Но если мы обратимся к описаниям, то увидим иное. Там, где Фирдоуси пишет просто и живо, у Асади появляется вычурность, изысканность, правда подчас весьма эффектная, но все же резко выделяющаяся на фоне эпического сказания. Характерным примером может служить приведенное выше описание процесса писания каламом. Не менее характерно такое описание леса [47]:

چنان تنگ و درهم یکی بیشه بود — که رفتن دران کار اندیشه بود
درختانش سر در کشیده به سر — چو خط دبیران یك اندر دگر
همه شاخها تا به چرخ کبود — بهم در شده تنگ‌چون تار و پود
تو گفتی سپاهیست در جنگ سخت — و زو هست گرد دگر هر درخت
کمان شاخهاشان همه گرزبار — سپر برگها و سنان نوك خار
نتابیده اندر وی از چرخ خور — ز تنگی رهش پوست رفتی زمور

Это был такой тесный и переплетенный лес,
Что проникнуть туда могла разве только мысль.
Деревья его тянулись вершина к вершине,
Как почерк дабира, — одна строка к другой.
Все ветви вплоть до синего небосвода
Тесно соединились, как утóк и основа.
Ты сказал бы: это — войско в жестоком бою,
И каждое дерево — отдельный витязь.
Луки — их ветви, все они несут палицы,
Щиты — листья, копья — концы шипов.
Не светило туда солнце с небосвода,
А от тесноты пути сдирал себе там кожу муравей.

Здесь так же, как и в приведенном выше примере, сравнение развернуто в целую картину и в известной мере предвосхищает грандиозные картины великого азербайджанского поэта Низами, конечно, только в известной мере, ибо до глубины Низами Асади весьма и весьма далеко.

Итак, мы видели, что при всем стремлении подражать Фирдоуси Асади все же значительно отклоняется от концепций автора «Шах-нама» и местами, вероятно невольно, выступает как критик старой дихканской аристократии. Это — несомненный признак падения ее влияния, что и понятно, так как победа султана Махмуда окончательно подорвала положение дихканства в Хорасане и Средней Азии. Яркие краски древнего эпоса, естественно, меркнут, и при всей тесной связи с традицией поэма Асади — первый шаг вниз по линии отмирания эпоса и превращения его в романтическую поэму.

Фахр ад-Дин Гургани. Фахр ад-Дин Гургани — поэт, оставивший после себя лишь одну, но зато исключительно интересную во многих отношениях поэму — «Вис и Рамин». Изучение ее дает возможность проследить, какими путями пошло дальнейшее развитие героической поэмы.

Поэма «Вис и Рамин» на Востоке широкого распространения не получила. Об этом свидетельствует как крайне незначительное число сохранившихся ее рукописей (до нас дошло четыре более или менее полных рукописи и два экземпляра эксцерптов), так и отсутствие упоминаний об этой поэме в различных антологиях. ʿАуфи знал о ее существовании, он сохранил даже и небольшую сатиру Фахр ад-Дина Гургани. Упоминается поэма

[47] Е. Э. Бертельс, *Пятое муназзаре Асади Тусского*, стр. 87.

и в хронике «Муджмил ат-таварих» (XII в.), знает ее и Мирхонд (XV в.). Однако Даулатшах хотя и слыхал название поэмы, но ее, вероятно, никогда не видел, так как думал, что ее написал или Низами ʿАрузи, или даже сам великий Низами. Читавший поэму человек такое нелепое предположение, конечно, сделать бы не мог.

Шах Мухаммад Казвини, переведший в XVI в. на персидский язык известное тезкире Навои «Маджалис ан-нафа'ис»[48], о поэме «Вис и Рамин» знал, но считал ее забытой и редко встречающейся. Турецкий поэт XVI в. Лами'и хотя и написал поэму под тем же названием, но произведение Гургани ему, видимо, известно не было, так как его поэма с поэмой Гургани не имеет ничего общего.

В XII в. поэма получила распространение в Грузии и была довольно точно переведена на грузинский язык Саргисом Тмогвели. Этот грузинский перевод на английский язык перевел О. Уордроп (1914). С грузинским переводом, как установил Н. Я. Марр[49], был знаком Шота Руставели. Русский перевод грузинского перевода поэмы «Вис и Рамин» был опубликован Б. Т. Руденко (1938), причем к переводу приложены отрывки стихотворного перевода с оригинала Гургани, выполненные М. М. Дьяконовым.

Первая рукопись поэмы Гургани «Вис и Рамин» была найдена в 1850 г. в Индии А. Шпренгером. Он сообщил о ней в журнале немецкого востоковедного общества, а в 1864—1865 гг. известный востоковед Нассау-Лис опубликовал оригинальный текст поэмы в Калькутте, в серии «Bibliotheca Indica». Назвать это издание удовлетворительным трудно. Оно покоится на рукописи, имевшей ряд лакун и, видимо, весьма неважной. Издатель не очень хорошо владел старым литературным языком и потому оставил в тексте множество опечаток и описок, в некоторых местах делающих текст совершенно непонятным. На недостатки этого издания обратил внимание К. Граф; в большой статье[50] он указал на лакуны и сообщил о существовании другой, более полной рукописи. Копии всех пропущенных в калькуттском издании Нассау-Лисом мест К. Граф прислал К. Г. Залеману, собиравшемуся выпустить критическое издание текста поэмы[51].

Калькуттское издание «Вис и Рамин», несмотря на все его недостатки, позволило специалистам заняться изучением этой поэмы[52]. Уже в 1872 г. Г. Эте[53] обратил внимание на сходство сюжета поэмы «Вис и Рамин» с сюжетом известного средневекового западноевропейского романа о Тристане и Изольде. Р. Ценкер[54] посвятил этой теме особую работу — «Сказание о Тристане и персидский эпос о Вис и Рамине», где высказал предположение, что как западная, так и восточная версии восходят к общему источнику, условно названному им «пра-Тристаном». Эта теория — типичный продукт компаративистской школы и научного значения не имеет. Пристрастие литературоведов-марристов к проведению аналогичных

---

[48] مجالس النفائس...، تألیف میر نظام الدین علیشیر نوائی، بسعی و اهتمام علی اصغر حکمت...، تهران، ۱۳۲۳.

[49] Н. Я. Марр, *Из грузино-персидских литературных связей* («Записки Коллегии востоковедов», т. I, Л., 1925, стр. 122—123).

[50] K. H. Graf, *Wis und Râmin* (ZDMG, Bd 23, 1869, S. 375—433).

[51] К сожалению, К. Г. Залеман это намерение так и не осуществил.

[52] В 1937 г. М. Минови выпустил в Тегеране первый том критического текста «Вис и Рамин» [فخر الدین گرگانی، ویس و رامین، بتصحیح مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۱٤] (далее — Гургани, *Вис и Рамин*)].

[53] В сборнике «Essays und Studien», 1872, S. 295—301.

[54] R. Zenker, *Die Tristansage und das persische Epos von Wis und Râmin* («Romanische Forschungen», Bd 29, 1910, S. 321—369).

параллелей привело к выпуску в свет сборника статей под названием «Тристан и Исольда», авторы которых, пользуясь методом Веселовского и прибегая к палеонтологическим гаданиям, высказывают поистине чудовищные предположения.

Недурной анализ поэмы дал Р. Р. Штакельберг в статье «Несколько слов о персидском эпосе „Виса и Рамин"» [55]. После довольно подробного изложения содержания поэмы он, возражая К. Графу, подчеркивает ее художественные достоинства и отмечает, что она дает богатейший материал по быту старого Ирана. Р. Р. Штакельберг даже был склонен считать, что поэма сохранила многие черты домусульманского быта. Возражение на это последовало только в 1936 г. Известный датский иранист А. Кристенсен в работе «Деяния царей в традициях древнего Ирана» [56] писал: «...У этого произведения свой особый характер: оно не выявляет историю, или то, что считали историей; это эпопея сплошь вымышленная». Против этого утверждения выступил В. Ф. Минорский [57]. Он утверждал, что хотя в словах А. Кристенсена и есть доля истины, но поэма «Вис и Рамин» никак не может считаться созданной вне времени и пространства. Он постарался показать, что Фахр ад-Дин Гургани воспроизводит старое парфянское предание (подобно тому, как Фирдоуси якобы воспроизвел предания сасанидские) и что, если мы сможем доказать парфянское происхождение поэмы «Вис и Рамин», мы узнаем «кое-что о жизни и чувствах эпохи, которая даже в своих простейших элементах еще окутана неясностью и тьмой». Далее мы постараемся показать, что в этой мысли содержится своеобразная аберрация, приводящая к неправильному пониманию всего исторического процесса [58].

О жизни Фахр ад-Дина Ас'ада Гургани, поскольку источники о нем сообщают очень мало, мы не знаем почти ничего. Хаджи Халифа в своем библиографическом справочнике говорит, что Гургани был чиновником при дворе основателя сельджукского государства Тогрул-бека. Можно думать, что одновременно с канцелярской работой Гургани много занимался поэзией. Об этом как будто говорит такой отрывок его стихов, сохраненный 'Ауфи [59]:

بسیار شعر گفتم و خواندم به روزگار — یلك یلك به جهد بر ثقة الملك شهریار
شاخ تر از امید بکشتم به خدمتش — آن شاخ خشك گشت و نیاورد هیچ بار
دعوای شعر کرد و ندانست شاعری — وانگاه کرد نیز به نادانی افتخار
زو گاوتر ندیدم و نشنیدم آدمی — در دولتش عجب غلتی کرد روزگار
امید من دریغ بدان خام قلتبان — اشعار من دریغ بدان روسپی تبار

Много стихов я сложил и прочитал в свое время
Старательно, одно [стихотворение] за другим, перед Сикат ал-Мулком Шахрийаром.
Влажный росток надежды посадил я, [находясь] на службе у него;
Засох тот росток и не принес никакого плода.
Притязал он на [понимание] стихов, а сам не знал поэтического искусства,
Да еще к тому же и похвалялся своим невежеством.
Не видывал я человека тупее (букв.: «бычёе») его, да и не слыхивал о таком.

---

[55] «Древности восточные», т. II, вып. 1, М., 1896, стр. 10—23.

[56] A. Christensen, *Les Gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique.*

[57] V. Minorsky, *Vis u Ramin, a parthian romance* (BSOAS, 1946, v. XI, part 4, p. 741—763; BSOAS, 1947, v. XV, part 1, p. 20—35).

[58] В нашем кратком обзоре отмечены только важнейшие этапы истории изучения поэмы «Вис и Рамин». Библиографические справки читатель найдет в кн.: А. Крымский. *История Персии, ее литературы и дервишеской теософии*, т. I, № 4, М., 1915, стр. 417 и сл.

[59] 'Ауфи, *Лубаб ал-албаб*, т. II, стр. 240.

Время удивительную ошибку совершило, [дав] ему могущество.
Пропали мои надежды на этого неуча и сводника,
Пропали мои стихи, [поднесенные] этому потомку блудницы.

В. Ф. Минорский, исходя из нисбы поэта (Гургани — уроженец Гургана), считает, что упоминаемый здесь Шахрийар — один из мелких князьков династии Бавендидов, которые правили горными областями побережья Каспийского моря. Хочется заметить, что вряд ли Гургани, находясь в пределах досягаемости этого властителя, решился бы отозваться о нем в таких выражениях. Не берясь решать вопрос о том, кто такой был поносимый в этих стихах Шахрийар, отметим, что деятельность Гургани в роли придворного поэта, очевидно, желательных для него результатов не имела. Может быть, именно потому поэт расстался с родными местами и отправился искать счастья у сельджуков.

В начале поэмы «Вис и Рамин» Фахр ад-Дин Гургани рассказывает, что он не поехал сопровождать шаха (т. е. Тогрул-бека), когда тот выступил из Исфахана (очевидно, после 1042 г.), а остался по своим делам в городе. В это время его принял правитель Исфахана 'Амид ад-Дин Абул-Фатх, восхвалению которого и посвящается далее ряд бейтов. Как-то раз, когда поэт был у него, зашла речь о сказании о Вис и Рамине. 'Амид ад-Дин об этом сказании отозвался так [60]:

ندیدم زان نکوتر داستانی — نماند جز بخرّم بوستانی
و لیکن پهلوی باشد زبانش — نداند هر که بر خواند بیانش
نه هر کس آن زبان نیکو بخواند — و گر خواند همی معنی نداند
فراوان وصف هر چیزی شمارد — چو بر خوانی بسی معنی ندارد
که آنگه شاعری پیشه نبودست — حکیمی چابك اندیشه نبودست
کجا اند آن حکیمان تا ببینند — که اکنون چون سخن میافرینند...
کنون این داستان ویس و رامین — بگفتند آن سخندانان پیشین
هنر در پارسی گفتن نمودند — کجا در پارسی استاد بودند
بپیوستند زین سان داستانی — درو لفظ غریب از هر زبانی
بمعنی در مثل رنجی ببردند — برو زین هر دوان زیور نکردند
اگر داننده در وی برد رنج — شود زیبا چو پر گوهر یکی گنج

Не видел я лучше этого сказания,
Не похоже оно ни на что, кроме веселого сада.
Но только язык его — пехлеви,
И не всякий, кто прочитает, может понять его.
Не всякий хорошо читает этот язык,
А если и читает, то смысла не понимает.
Много описаний разных вещей перечисляет оно
(сказание. — *Е. Б.*),
А прочитаешь, смысла-то и немного.
Ведь тогда поэзия не была ремеслом,
Не было мудрецов, быстрых помыслами.
Где же эти мудрецы? Пусть посмотрят,
Как теперь творят слова...
Теперь это сказание о Вис и Рамине
Сложили те прежние знатоки слов.
Они показали доблесть, говоря на парси,

[60] Гургани, *Вис и Рамин*, стр. 26.

Ибо они были мастерами языка парси.
Составили они такого рода сказание,
В нем странные слова всех языков.
О тонких мыслях и речениях они не постарались,
Не украсили [поэму] этими двумя [украшениями].
Но если знающий потрудится над нею,
Станет она красивой, как сокровищница,
полная самоцветов.

Очевидно, автор в этом отрывке хотел сказать, что предание о Вис и Рамине существовало на пехлеви — языке трудном, который мало кто знает. Даже те, кто может читать на нем, не всегда понимают прочитанное. Какие-то «знатоки слов» перевели это предание на парси (т. е. дари, или фарси, — литературный язык того времени), но перевод этот был не особенно удачен. Они употребляли старые, непонятные слова, не заботясь о художественной форме перевода. А если бы за эту тему взялся настоящий мастер слова, он мог бы создать прекрасное произведение.

Далее Фахр ад-Дин Гургани говорит, что его покровитель посоветовал ему взяться за это дело самому и прежде всего обновить язык сказания,

کجا آن لفظها منسوخ گشتند ز دوران روزگارش در گذشتند

Ибо те слова вышли из употребления,
Исчезли из-за круговращения времен.

Поэт согласился на это предложение и взялся за работу. Никаких других биографических сведений поэма не содержит; в ней не указана даже дата ее написания. Но поскольку, как видно из текста, поэма написана после взятия Тогрул-беком Исфахана (1042) и в ней не упоминается о взятии им Багдада (1055) — событии исключительной важности, о котором не умолчал бы ни один поэт, то приходится думать, что Фахр ад-Дин Гургани написал ее в промежутке между этими двумя событиями, т. е. между 1042 и 1055 гг.

Данная поэтом характеристика письменности пехлеви привела некоторых исследователей к мысли, что поэт в какой-то мере был знаком с этим языком. В этом нет ничего невозможного: в Гургане, в начале XI в., люди, знавшие пехлеви, еще встречались, что доказывает надпись на знаменитой башне Кабуса. Но так как Фахр ад-Дин очень ясно говорит о том, что пользовался переводом на язык парси (и притом переводом плохим), то он, конечно, мог обойтись и без знания пехлеви.

Какие последствия имело для поэта создание «Вис и Рамин», мы не знаем, но редкость рукописей поэмы заставляет думать, что широкого распространения она не получила. По-видимому, уже с XV в. установился взгляд, что эта поэма скабрезная и ее лучше не читать. Известный сатирик XIV в. 'Убайд Закани прямо говорит, что женщины никоим образом не должны читать такую книгу. Понять, почему поэма вызвала к себе такое отношение, можно только познакомившись хотя бы коротко с ее содержанием.

Начинается «Вис и Рамин» с традиционной ссылки на письменные источники. Затем автор переходит к повествованию.

В Мерве правил могущественный царь по имени Мубад. Как-то раз он устроил большой пир, на который пригласил красавиц со всех концов страны — из Азербайджана, Рея, Гургана, Хорасана, Кухистана, Шираза, Исфахана и Дихистана. Как ни прекрасны были собравшиеся знатные

дамы, всех их затмевала красой Шахрбану [61]. Мубад пленился ею, подозвал к себе и предложил стать его женой. Она удивленно воскликнула: «Как я могу стать твоей женой, когда я давно замужем и у меня много сыновей, смелых витязей, таких, как Виру? Да к тому же у меня уже и седина в волосах». «Раз наш брак невозможен, — сказал Мубад, — дай мне в жены твою дочь». «От души была бы рада, — ответила Шахру, — но ведь у меня нет дочери, а только сыновья. Вот если у меня когда-нибудь родится дочь, я тебе ее отдам». Царь Мубад согласился на это и заключил с Шахру письменное соглашение, по которому та обязалась, если у нее родится и вырастет дочь, выдать ее за царя замуж.

Прошло много лет. Хотя муж Шахру Каран уже состарился, она неожиданно зачала и родила дочь, которую назвали Вис. Девочку передали опытной кормилице, которая уехала с ребенком к себе на родину, в Хузан. Вместе с девочкой она воспитывала и родного брата Мубада — царевича Рамина. С самого юного возраста дети были неразлучны и всегда играли вместе.

Вис подросла, и кормилица написала Шахру письмо, где упрекала мать в безразличии к дочери, о которой она все эти годы даже и не вспоминала. Вис, говорилось в письме, уже подросла и не может больше жить в тех условиях, в которых она жила до сих пор. Кормилица просила Шахру сообщить ей, что она намерена делать дальше.

Мубад был более заботлив и взял Рамина раньше. Наконец, и Шахру прислала за Вис. Встал вопрос, за кого отдать девушку замуж. О договоре со старым Мубадом или забыли, или не считали нужным придавать ему значение. Стали искать для Вис мужа, равного ей по рождению. Шахру считает, что единственным подходящим для ее дочери супругом может быть только ее родной старший брат Виру [62]. Астрологам приказывают вычислить благоприятный для свадьбы день, и они указывают на шесть часов утра дня дея месяца азара [63].

Не успевают закончить свадебные обряды (описание которых выдержано в зороастрийском духе), как приезжает второй брат Мубада Зард и привозит письмо от старого царя. Шахру изумлена. Здесь характерно грубоватое сравнение:

چو شهرو نامه بگشاد و فرو خواند چو پی کرده خر اندر گل فرو ماند

Когда Шахру открыла и прочитала письмо,
Она обессилела, как застрявший в грязи хромой осел.

Ее смущение понятно. В письме Мубад напоминал про соглашение и требовал, чтобы Вис скорее прислали к нему, так как в Махабаде она об-

[61] В дальнейшем поэт называет ее уменьшительным именем Шахру.

[62] Это место поэмы свидетельствует о том, что ее источники восходят к зороастрийской традиции. Согласно зороастрийскому учению, одним из условий праведной жизни был брак между близкими родственниками — братьями и сестрами и даже родителями и детьми. О таком обычае, называемом *хвайтвадас*, говорится уже в Авесте. В форме *хветукдасих* этот термин перешел и в сасанидскую литературу. Подробная характеристика этого обычая дается в сборнике постановлений, регулирующих общественную и частную жизнь, — «Денкарте» (кн. VII). Современные парсы всячески стремятся доказать, что такого обычая у зороастрийцев никогда не было и что соответствующие места старых священных книг надо понимать иначе. Естественно, что с современной точки зрения этот обычай кажется варварским, но он восходит к глубочайшей древности и объясняется особенностями уклада жизни первобытного общества (см.: С. П. Толстов, *Древний Хорезм*, М., 1946, стр. 320 и сл.).

[63] Судя по поэме, день дей месяца азара — это весеннее время, когда вся природа в цвету. Однако по тому солнечному календарю, который принят в Иране в данное время, этот день соответствует 30 ноября, 7 и 15 декабря. По-видимому, календарь поэта восходит к какой-то иной традиции, по которой эти дни могли приходиться на весну.

щается с бойкими юношами, а это для царской невесты не годится. Ответ на письмо дает сама Вис. Она пишет, что по мервскому обычаю девушка сама выбирает себе мужа, да и свадьба ее с Виру уже слажена и ей гораздо приятнее молодой брат, чем какой-то незнакомый старик. Обращаясь к Зарду, Вис говорит: «Передай Мубаду:

ز پیری مغزت آهومند گشتست ز گیتی روزگارت درگذشتست
ترا گر هیچ دانش یار بودی زبانت را نه این گفتار بودی
نجستی زین جهان جفت جوان را و لیکن توشه جستی آن جهان را

От старости попортились твои мозги,
Жизнь твоя в мире уже прожита.
Если бы было у тебя хоть немного мудрости,
На языке у тебя были бы иные речи,
Не искал бы себе по [всему] миру молодой пары,
А искал бы припасов для того света».

Тем временем Мубад в волнении ожидает возвращения Зарда. Но гонец приносит нерадостные вести: «Там, — говорит он, — готовят свадьбу, там Виру носит всякие громкие титулы, там им не до тебя». Мубад в ярости. Он пишет Шахру грозное письмо и собирает войска, намереваясь забрать свою невесту силой. Начинается война. В жестоком бою был убит старый Каран и с ним сто тридцать витязей. Однако одолеть махабадцев Мубаду не удается, и он через Динавер отходит на Исфахан. Виру празднует победу, но в это время подходят союзники Мубада. Царь снова пишет Вис письмо, в котором советует ей не сопротивляться, так как от судьбы она-де все равно никуда не уйдет. Но Вис не хочет и слышать о старике. «Кроме Виру, — отвечает она, — никто мне не мил. Если ты и возьмешь меня силой, то

تو از من هیچ شادی را نبینی نه با من یک زمان خرّم نشینی

Не увидишь ты от меня никакой радости,
Минуты со мной в веселье не проведешь».

Мубад решает посоветоваться с братьями. Рамин, который с детства любил Вис, пытается отговорить брата от намерения взять ее силой. Он ссылается на то, что Мубад убил отца девушки и ему не следует теперь становиться ее мужем. Но все эти доводы только усиливают страсть Мубада. Зард дает иной совет: он считает, что надо обещать Шахру денег и постращать ее. Мубад пишет Шахру письмо, где обещает сделать Виру сипахсаларом (военачальником), а ее самое — бану (знатной дамой) в Кухистане. К письму он прилагает богатые дары, и мать, не устояв перед соблазном, отдает ему дочь. Мубад тотчас же отправляется с Вис в Мерв. Вернувшийся с поля битвы Виру узнает о случившемся, когда поправить дело уже невозможно.

Между тем Вис везут в Мерв. Как-то раз ветер отогнул занавеску носилок Вис, и Рамин ее увидел. Красота Вис так поразила его, что он потерял сознание и замертво упал с коня. Окружающие решили, что он заболел, и всячески выражают ему сочувствие [64].

В Мерве происходит пышная встреча царя с молодой женой и начинаются бесконечные празднества. Но Вис печальна; на Мубада она не хо-

[64] Здесь поэт вводит длинные монологи Рамина, в которых тот изливает свое горе. Это, пожалуй, старейший образец таких монологов в персидско-таджикской литературе. В дальнейшем жанр любовного монолога получает широчайшее распространение в романтических поэмах.

чет даже и взглянуть. Кормилица Вис узнает, в какую беду попала ее питомица, и решает помочь ей. На беговых верблюдах она в одну неделю добирается до Мерва. Встретившись с Вис, она всячески пытается ее образумить. «Не надо, — говорит она, — обижать Мубада. Хоть Виру и знатен, но до царя-то ему далеко. Пользуйся радостями жизни, пока можно». Вис не слушает, ей все опостылело. Тогда кормилица советует ей посрамить придворных дам своей красой. Вис немного успокоилась и позволила украсить себя, но все же заявила, что будет оплакивать отца и воздержится от общения с Мубадом. Для того чтобы Мубад не терзал Вис своими приставаниями, кормилица изготовляет талисман из меди и бронзы, скованных железом. Она зарывает его на берегу реки, чтобы он находился в сырости и холоде и уничтожил мужскую силу Мубада. Если расплавить на огне железные оковы, свеча мужества снова загорится. Выпали обильные дожди, по реке прошел сель и унес с собой талисман. Найти его стало уже невозможно, сила Мубада была связана навсегда, и дважды выходившая замуж Вис так и осталась девушкой.

Тем временем Рамин тоскует по Вис; он бродит по дворцовому саду и изливает свои чувства соловьям. Случайно его встречает там кормилица. Она расспрашивает, почему он тоскует, и, узнав причину его горя, начинает утешать. «Над сердцем влюбленного, — говорит она, —

همیشه دیو بر وی زور دارد همیشه چشم او را کور دارد

Всегда дэв над ним имеет власть,
Постоянно он ослепляет глаза его (т. е. сердца. — *Е. Б.*)».

Рамин обращается к кормилице с горячей мольбой. Она его воспитала, долгие годы была возле него, но в такой беде никогда еще не видала. Рамин просит кормилицу рассказать Вис о том, как он страдает. Кормилица смеясь

مرورا گفت راما نیکنامًا نگردد همچو نامت ویس راما

Сказала ему: «Рама! Именитый!
Вис не смирится, как твое имя [65]».

«Вис, — говорит она, — умна, хитрить с нею нельзя. Я даже и заговорить с нею о тебе не решусь». Рамин снова начинает упрашивать, молит ее, ласкается к ней, и она в конце концов обещает походатайствовать за него перед Вис. Она договаривается с Рамином, что встретится с ним в этом самом саду и сообщит, удалось ли ей чего-нибудь добиться.

Когда кормилица приходит к Вис, та рассказывает ей, что видела во сне Виру, и восклицает:

تو دیدی دایه اندر مرو گنده خدایترا چو ویرو هیچ بنده

Ты, няня, разве видела в вонючем Мерве
Такого слугу божьего, как Виру?

Кормилица отвечает, что жизнь коротка и тратить ее попусту, тоскуя и томясь, не стоит. В Мерве есть красавцы не хуже Виру. И она начинает расписывать совершенства Рамина. Вис негодует. «Ты, — говорит она, — убедить меня не сможешь». Она даже ссылается на мудрое древнее изречение:

چه نیکو گفت موبد پیش هوشنگ زنان را آز بیش از شرم و فرهنگ

[65] Рама — уменьшительная и ласкательная форма от имени Рамин; игра слов: корень имени «Рамин» **rām** означает «укрощенный», «приручeнный» (о животном).

Как хорошо сказал мобед Хушангу:
«У женщин алчность берет верх над стыдом и воспитанием».

«Если я поддамся твоим козням, — продолжает Вис, — я буду переходить из рук в руки и покрою себя позором». Но кормилица продолжает уговаривать свою питомицу, уверяя ее, что думает только о ее же благе.

Встретившись, как было условлено, в саду с Рамином, она рассказывает о постигшей ее неудаче, но обещает все же уговорить Вис. Когда она снова заговаривает с красавицей о Рамине, та приходит в ярость и проклинает и кормилицу и ее родину Хузан, откуда происходят все злые колдуны. Вис обвиняет кормилицу в том, что она хочет лишить ее вечного блаженства. Та оправдывается. «Женщинам, — говорит она, — нельзя обойтись без мужа, посмотри хотя бы на животных. А что до того, что придется обмануть мужа, то ведь все знатные дамы это делают. Рамин любит тебя. Неужели же ты хочешь состариться, так и не испытав любви?» Вис задумывается. Да, кормилица во многом права. Но только все же это — грех, а грешить она не хочет.

Кормилица снова встречается с Рамином и своим рассказом об упорстве Вис повергает юношу в полное отчаяние. Он молит кормилицу сделать еще одну попытку, сказать красавице, что, если она будет и далее сопротивляться, он лишит себя жизни и кровь его падет на нее.

Эти слова подействовали на Вис. Чтобы еще усилить впечатление, кормилица во время торжественного пира дает ей возможность посмотреть на Рамина. Увидев красоту юноши, Вис сразу же влюбляется в него, но старается скрыть это. Кормилица все же догадалась, что дело идет на лад, и поспешила обрадовать Рамина. Тот хочет осыпать ее богатейшими дарами, но она отказывается. Она старается не из алчности, а из желания угодить Рамину. Она берет на память только серебряный перстенек.

Однако Вис упорно отказывается от сближения с Рамином, ссылаясь на желание попасть в рай. Тогда кормилица, чтобы припугнуть ее, говорит, что раз она ей не нужна, она уедет к себе домой, в Махабад. Вис умоляет не оставлять ее одну на чужбине. Кормилица соглашается, но лишь с тем условием, что Вис встретится с Рамином. Девушка скрепя сердце соглашается, но просит устроить свидание так, чтобы Мубад о нем не узнал.

Как раз в это время старый шах отправляется в путешествие в Гургган, Рей, Саве и Кухистан. Кормилица пользуется случаем и, улучив минуту, когда Вис сидела одна в своем саду в уединенном павильоне, приводит к ней Рамина. Вис в отчаянии. Она считает себя опозоренной, убеждена, что Рамин ей все равно изменит. Юноша клянется в верности. Здесь интересна серия клятв — прием, часто встречающийся в позднейшей персидско-таджикской поэзии:

نخست آزاده رامین خورد سوگند بر یزدان کوست گیتی‌را خداوند
بماه روشن و تابنده خورشید بفرخ مشتری و پاك ناهید
بنان و با نمك با دین یزدان بروشن آتش و جان سخن‌دان

Сначала поклялся благородный Рамин
Богом, который есть господин мира,
Светлой луной и сверкающим солнцем,
Благодатным Муштари (Юпитером) и чистой Нахид (Венерой),
Хлебом и солью, верой в бога,
Светлым огнем и разумной душой [66].

[66] Интересно, что поэт сумел здесь избежать мусульманской окраски и, видимо, использовал зороастрийские традиции.

Выслушав клятву Рамина, приносит клятву и Вис и в залог верности дает юноше пучок фиалок. Следует рискованная сцена, описанная с весьма реалистическими подробностями.

Мубад посылает Рамину письмо, в котором приказывает ему приехать в Махабад и привезти с собой Вис. Рамин исполняет веление шаха. Проходит месяц. Рамин собирается на охоту. Рано утром, когда Вис и Мубад еще спят, в их опочивальню тихонько входит кормилица, будит Вис и, думая, что старик крепко спит, зовет ее выйти, чтобы в последний раз взглянуть на Рамина перед его отъездом. Но Мубад не спал и все слышал. Он в гневе вскакивает, осыпает ругательствами кормилицу и Вис, а затем зовет Виру и приказывает ему наказать виновных, так как боится, что сам он в гневе потеряет всякую меру. Виру упрекает Вис: чем только мог пленить ее Рамин, этот гуляка и распутник?!

نبینندش مگر مست و خروشان بهای جامه نزد میفروشان
جهودانش حریف و دوستانند همیشه زو بهای می ستانند

Не видят его иначе, как пьяным и крикливым,
Закладывающим свое платье виноторговцам.
Евреи (т. е. виноторговцы. — *Е. Б.*) — его друзья и приятели,
Постоянно получают они от него плату за вино.

Но на Вис уговоры больше не действуют. «Если, — говорит она, — мне сейчас предоставят выбор между раем и Рамином, я выберу Рамина». Виру решает, что вмешиваться в эти дела ему не следует, и оставляет ее в покое. Утром Мубад играет в чоуган с Рамином. Вис смотрит на них с крыши, видит мастерство Рамина и начинает плакать. На вопрос кормилицы о причине слез она отвечает, что если бы не злая судьба, она была бы верной женой Виру и не страдала бы, терзаемая Мубадом и Рамином.

Мубад и Вис возвращаются в Хорасан[67]. Как-то раз они сидели на крыше дворца. Мубад восторгался красотами Мерва и похвалялся знатностью своего рода. Вис презрительно заметила, что в этой скверной дыре, Мерве, ее удерживает только любовь к Рамину. Мубад возмущен такой наглой откровенностью. Он ругает Вис непристойными словами, честит заодно и ее мать и замечает, что, наверное, все тридцать детей Шахру прижиты не от мужа. Он приказывает Вис немедленно уехать из Мерва. Та с радостью освобождает своих рабов, возвращает шаху все ключи и едет в Махабад. Рамин в отчаянии. Он пишет Мубаду записку: «Я шесть месяцев болел и сидел дома. Теперь я поправился, разреши мне поехать в Гурган и Сари и развлечься там охотой». Мубад понимает, в чем дело, и начинает злобно браниться. Однако он все же дает такой ответ: «Поез-

---

[67] Здесь поэт пытается дать этимологию этого географического названия:

زبان پهلوی هر کو شناسد * خراسان آن بود کز وی خور اسد
خوراسان پهلوی باشد خور آید * عراق و پارس را خور زو بر آید
خوراسان را بود معنی خورایان * کجا از وی خور آید سوی ایران

Всякий, кто знает пехлеви, [знает]:
Хорасан — это то [место], откуда восходит солнце.
Хорасан на пехлеви будет «солнце пришло»,
В Иран и Парс приходит солнце оттуда.
Значение слова Хорасан — солнцеприхождение.
Ибо оттуда солнце приходит в Иран.

Эти пояснения почти правильны, ибо окончание **-асан** означает «восходящий» («восходящая», «восходящее»). Эти строки показывают, что Фахр ад-Дин Гургани действительно обладал кое-какими познаниями в среднеперсидском языке.

жай, куда хочешь, но помни, если ты когда-нибудь сойдешься с Вис, я убью вас обоих. Лучше найди себе жену в Кухистане». Рамин дает самые страшные клятвы, обещая не ездить в Махабад и не видеться с Вис, но на другой же день, нарушив все обещания, едет к своей возлюбленной.

Вис ведет печальную жизнь в доме своей матери. Приезжает Рамин. Все горести забыты, и влюбленные семь месяцев проводят, почти не разлучаясь. Слух об этом доходит до Мубада. Он идет к своей престарелой матери и бранит ее: «Что за брата ты мне родила! Я убью его». Мать старается успокоить его и советует не трогать Рамина — наследника престола; она уговаривает Мубада взять себе другую жену.

Мубад посылает гонца к Виру. «Зачем ты держишь у себя Вис? — пишет он. — Ты — трус, а не воин. Кто слыхал про твои подвиги? В боях ты только и знаешь, что пускаешься в бегство. Вот я иду на тебя с войском».

Но не успел Мубад еще двинуть войска, как пришел ответ Виру. Он упрекает старого шаха в том, что тот написал ему нелепое письмо. Сам же он выгнал Вис из дому, а теперь пытается свалить вину на ее семью. «А твоими собственными подвигами я бы тебе тоже хвастаться не советовал», — добавляет Виру. Мубад понимает, что Виру прав, и соглашается на примирение. «Я, — пишет он, — иду к тебе не воевать, а погостить у тебя месяц-другой. А потом ты на целый год приедешь ко мне в гости. Но только Вис ты должен вернуть». Виру на все соглашается, и через месяц Мубад везет жену обратно в Мерв.

Как-то, оставшись наедине с Вис, Мубад довольно ядовито замечает, что, если бы не Рамин, она, наверное, и дня не выдержала бы в доме своей матери. Вис сердится:

مدان دوزخ بدان سردی که گویند نه اهریمن بدان زشتی که گویند
اگر چه دزد را دزدی بود کار دروغش نیز هم گویند بسیار

Не считай ад таким холодным, как говорят [68],
А Ахримана столь безобразным, как говорят.
Хоть вор и занимается воровством,
Но и поклепов на него возводят много.

«Единственное занятие Виру — охота да пиры, — продолжает Вис. — Таков же и Рамин. Все свое время он проводил с Виру, а вовсе не со мной».

Мубад требует, чтобы Вис согласилась подвергнуться испытанию. Он зажжет огромный костер, а она в присутствии жрецов должна принести клятву в невиновности и пройти через огонь. Если пламя ее пощадит, Мубад поверит ее клятве. Зажигают гигантский ритуальный костер, пламя которого поднимается до самого неба. Вис и Рамин смотрят на огонь с крыши дворца. Вис говорит: «Он хочет, чтобы я прошла через огонь. Ведь я сгорю в нем. Бежим, пока не поздно». Через баню Вис с кормилицей выходят в сад; Рамин, распустив чалму, спускает их со стены. Затем он переодевается в женское платье. Они укрываются в доме садовника, а к вечеру снаряжаются в путь.

Беглецы едут в Рей и останавливаются у друга Рамина Бихруз-и Ширу. Там они ведут веселую жизнь, все свое время отдавая пирам и забавам. Мубад поручает управление страной Зарду, а сам едет искать жену. Он скитается из края в край и горько оплакивает свою судьбу. Опасаясь,

[68] Здесь следует видеть реминисценцию характерного для зороастризма представления об аде как холодной ледяной пустыне.

как бы не умереть одному на чужбине, он возвращается в Мерв. Здесь поэт рассказывает о родне Мубада. Мубад и Рамин родились от одной матери. Зард же был сыном их отца от другой матери.

Рамин тайно посылает матери письмо. Он утешает ее и просит о нем не беспокоиться. Ему живется прекрасно, а когда умрет Мубад, он сможет вернуться домой. Мубад приходит к матери и начинает горько жаловаться. Он тоскует и не находит покоя. Мать говорит ему: «Обещай их простить, и я сумею вернуть их в Мерв». Мубад клянется, и мать сообщает об этом Рамину, зовет его вернуться.

По возвращении беглецов устраивают большой пир. Мубад опьянел, и Вис уговорила его простить всех, даже кормилицу. Вечером, ложась спать, Мубад попрекнул Вис: «Вы даже и при мне не можете сдерживаться и все время переговариваетесь. Не испытывай ты мое терпение». Вис чувствует жалость к старику и говорит ему, что любит его больше, чем дурня Рамина. Во время этого разговора Рамин сидел на крыше дворца. Несмотря на то что был месяц дей и стояли морозы, от любовного жара он не ощущал холода и горько жаловался на судьбу. Вис слышит эти жалобы и посылает кормилицу узнать, не Рамин ли это. Та возвращается и подтверждает правильность догадки Вис. Тогда Вис просит ее лечь вместо себя в постель Мубада, берет светильник и поднимается на крышу, где и предается любовным утехам с Рамином. Снег перестал идти, стало ясно, тепло — любовники блаженствуют. Но Мубад просыпается, обнаруживает обман и поднимает крик. Вис услышала его вопли, тотчас же спустилась и в темноте заняла место кормилицы. Она бранит Мубада: «Ты только и знаешь, что мучаешь меня». Мубад просит прощения. Он думает, что все это причудилось ему спьяна.

В это время румский кайсар идет войной на Мубада. Старый царь должен собираться в поход. Но оставить дома Рамина было бы слишком рискованно, и Мубад решает взять его с собой, а Вис запереть в замке Ишкафт-и диван [69], где ее будет стеречь Зард. И вот красавица взаперти, за пятью дверями, на дверях — печати, а печатка хранится у Зарда. В замок доставлено припасов на целый год. Зард считает, что до возвращения Мубада ворота замка можно будет не открывать.

Рамин в отчаянии. Он поет горестную песнь о разлуке. Надо выступать в поход, но от горя он так разболелся, что его пришлось нести на носилках [70]. Видя его страдания, вельможи вступаются за него и просят Мубада отпустить его, так как больной он все равно воевать не сможет. Как только Рамина отпустили, он тотчас оказывается здоровым и отправляется в Мерв. Узнав, где Вис, он приходит к ее замку и пускает в окно стрелу. Женщины скручивают из китайского шелка длинный канат, спускают его вниз и Рамин взбирается по нему в замок. Для влюбленных настало время безоблачного счастья. Девять месяцев они были вместе:

دو تن در مهربانی همچو یك تن به جز خوردن ندانستند و خفتن

Два тела в ласках как бы одно тело,
Не знали они иного дела, как есть и спать.

Мубад одолел кайсара, покорил Армению и Арран и возвращается в Мерв. Дочь хакана, колдунья Заррингис (Златокóсая), при помощи гаданья установившая местопребывание Рамина, сообщает Мубаду, что случилось. Царь спешит к замку. Навстречу выходит Зард. Мубад осыпает его ругательствами, но Зард оправдывается. Колдунья, уверяет он, все

[69] Букв.: «Чертова щель», но можно читать и «Ишгифт-и диван» — اشگفت دیوان.

[70] Поэт предоставляет читателю догадываться, была ли это действительно некая романтическая болезнь или Рамин просто симулировал.

наврала, он неусыпно сторожил замок. Снимают печати, со скрипом открывают долго не отворявшиеся ворота. Кормилица услышала скрип, бросилась к Вис: «Мубад приехал!» Рамин быстро вылез в окно, спустился по шелковому канату и скрылся в лесу.

Входит Мубад. Он видит отчаяние Вис, видит скрученный шелковый жгут и понимает, что случилось. «Убить тебя мало! — кричит он на Вис. — Разве от тебя дождешься верности?!» Он стаскивает ее за косы с тахты, на которой она лежала, связывает ей руки и жестоко избивает плетью. Достается и кормилице. Заперев женщин и заменив Зарда другим сторожем, Мубад уезжает. Однако уже в дороге его начинает мучить раскаяние, ему кажется, что не следовало расправляться с женой так жестоко.

До Шахру доходит слух, что Мубад убил Вис, и она долго оплакивает дочь. Тронутый ее рыданиями, Мубад говорит ей, что не только не убил Вис, но даже никогда не решился бы и подумать об этом. Он приказывает Зарду привезти преступную жену и в припадке великодушия прощает и ее и Рамина.

Мубаду понадобилось поехать в Забулистан. Он запер дворец, велел поставить на окна решетки, а ключи поручил кормилице. Вор, решает он, если уж возьмется сторожить, сторожит лучше любого честного человека. Рамина он берет с собой. Но юноша на первой же стоянке сбежал, забрался в сад и стал искать входа во дворец. Вис слышит, как он бродит по саду, и умоляет кормилицу впустить его. Но та не соглашается. Она дала обещание шаху и намерена сдержать его.

Тогда Вис смело спускается по канату в сад. Платье ее изорвано, ноги в крови, но она бегает по саду и ищет Рамина. Встает луна, и при ее свете Вис находит возлюбленного, тем временем успевшего сладко заснуть под деревом. Она будит его, они вновь счастливы.

Мубад, узнав, что Рамин сбежал, приходит в бешенство и тут же скачет обратно ко дворцу. Кормилица показывает ему замóк. Печати на нем целы. Но Вис во дворце нет, и, убедившись в этом, Мубад так избивает кормилицу, что та теряет сознание. Он зовет слуг, приказывает им зажечь факелы и выходит в сад искать жену. Вис издали видит свет и советует Рамину скорее бежать — она найдет, что сказать старику. Тогда Рамин:

چنان برشد بروی ساده دیوار که غرم تیزتگ بر شخ کهسار
چو بر سر شد ز دیگر سو فرو جست نکو آمد بدام و بس نکو جست

Так взлетел на гладкую стену,
Как быстроногий горный козел на горную скалу.
Когда поднялся, спрыгнул он на другую сторону,
Легко зашел в тенета, легко из них и выбрался.

Мубад находит Вис крепко спящей. Он несколько раз толкает ее ногой, но она не просыпается. Мубад посылает искать Рамина, однако того, понятно, нигде не находят. В ярости шах хочет убить жену, но Зард удерживает его руку: «Сам же ты пожалеешь об этом... ведь ты же клялся, что не убьешь ее. Да, кроме того, в чем ее вина-то? Ведь она спит в саду одна». Шах смягчился и только отрезал несколько прядей от ее косы. На расспросы о том, как она попала в сад, Вис отвечает: «Я, оставшись одна взаперти, молилась богу и при этом заснула. Явился прекрасный ангел, он снес меня в сад и уложил под этим деревом. Мне снилось, что

ز نسرین بود و سوسن بستر من جهان افروز رامین در بر من

Из цветов шиповника и лилий было ложе мое,
Озаряющий мир Рамин — на груди у меня».

Иначе говоря, Вис признала свою вину поистине иезуитским способом, — так, что признание прозвучало оправданием. Рассказав всю эту небылицу, она заключает: «Проснулась я и вижу, ты тут торчишь передо мной...» Простодушный Мубад, конечно, поверил и стал просить у нее прощения.

Весной, вечером дня хурдада месяца урдибихишта [71], Мубад устраивает большой пир, на который приглашает Виру и Шахру. На пиру певец поет о мощном дереве, у подножия которого течет кристально чистый ручей, и о том, как гилянский бычок то попьет из ручья воды, то пощиплет с дерева листьев. Как ни был пьян Мубад, он все же понял намек, вскочил и, схватив Рамина за бороду, занес над ним кинжал: «Клянись сейчас же, что порвешь с ней, иначе тут же убью!» Рамин восклицает: «Клянусь, что никогда от нее не откажусь!» Мубад хочет зарезать брата, но ловкий юноша сбивает старика с ног и отнимает у него кинжал. Мубад падает и от опьянения тотчас же засыпает.

К Рамину приходит мудрый астролог Бихгуй. Царевич рассказывает, что с ним случилось. Бихгуй советует ему не подвергать себя опасности: уехать отсюда и постараться найти утешение в ласках какой-нибудь другой красавицы. Он говорит юноше:

همالان تو جویان جاه و پایه تو سال و ماه جویان ویس و دایه
رفیقان تو جویان پادشایی تو جویان بازی و ناپارسائی

Сверстники твои ищут сана и почета,
А ты месяцы и годы ищешь только Вис и кормилицу.
Товарищи твои добиваются престола,
А ты ищешь забав да нецеломудрия.

Мубад требует, чтобы Вис перестала его обманывать. Она отвечает, что изменить свою натуру не может, но все же постарается быть ему верной. Рамин, услышав об этом, просит Мубада послать его военачальником в Махабад: «Я там буду жить спокойно, свободное время отдавая охоте, а позовешь, я сейчас же вернусь». Мубад соглашается и дает брату в управление Рей, Гурган и Кухистан, дарит ему грамоту на эти области и царский перстень. Рамин приходит попрощаться с Вис и садится на трон, но та гонит его прочь: «Не тебе сидеть на троне!» Рамин злится:

بود مهر زنان مثل دم خر نگردد هرگز ز یك گز فزونتر
بپیمودم دم خر چند گاهی گرفته بر هوای دیو راهی

«Женская любовь — что ослиный хвост:
Сколько [его] ни мерь, длиннее аршина [он] не станет.
Мерил я ослиный хвост столько раз,
Ходил по дороге, куда толкал меня дэв.

Я вижу теперь, что только терял с тобой понапрасну время». Вис огорчается и, стараясь задобрить Рамина, дарит ему редчайшие шелка. Они выходят в сад. Вис упрекает Рамина в неверности. Он отвечает, что по-прежнему любит только ее, но не может больше переносить нападки врагов:

ز دست هر که گیرم شربتی آب همی ترسم که آن زهری بود ناب
بخواب اندر همه شمشیر بینم پلنگ و اژدها و شیر بینم

[71] День хурдад месяца урдибихишта соответствует 26 апреля.

Из чьих бы рук я ни выпил глоток воды,
Боюсь, как бы не оказалась она чистым ядом.
Во сне я все время вижу мечи,
Вижу барсов, и змеев, и львов.

«Боюсь, что шах убьет меня, — продолжает Рамин. — А душа моя мне нужна — ведь в ней живет любовь к тебе. Разлука наша продлится недолго». Вис умоляет его только не ездить в Гураб, так как он может там влюбиться в кого-нибудь. Рамин обещает быть ей верным и прощается. Здесь интересна строка:

هوا دوزخ شد از بس آه ایشان زمین از اشکشان دریای جوشان

Воздух от их частых вздохов стал адом[72],
Земля от их слез — бушующим морем.

Рамин установил в порученных ему областях полный порядок, а затем, нарушая по своему обыкновению все обещания, поехал в Гураб. Там его хорошо приняли.

Случайно Рамин встречает прекрасную Гуль со свитой из восьмидесяти девушек. Красавица подходит к нему, обнимает его и приветствует. Он спрашивает, кто она такая и какова цена брачного выкупа за нее. Она отвечает, что мать ее — Гухар, отец — Рафида, зовут ее Гуль и она — самая знатная девушка Гураба. Один поцелуй ее стоит Рея и Гургана, а выкуп за нее — весь Хорасан. «Впрочем, — замечает она, — с твоей стороны это праздные вопросы, ведь ты любишь Вис и отказаться от нее не сможешь». Рамин тут же начинает клясться ей в вечной любви и невозможности жить без нее.

Празднуют пышную свадьбу. Пиры сменяются большими охотничьими праздниками и игрой в чоуган. Рамин пишет Вис письмо: «Не поверишь, как мне без тебя хорошо. У меня чудесная жена, и я счастлив». Письмо попало к Мубаду, он показал его Вис. Та сделала вид, что очень довольна, хотя и испытывала жгучие муки ревности. Кормилица утешает ее: «Не беспокойся. Гуль ему тоже надоест, а тебе сокрушаться вредно». О гурабской красавице кормилица отзывается пренебрежительно:

نکوتر زیر پای تو ز رویش چو خوشتر خاك پای تو ز بویش

Подошва твоя красивее ее лица,
Прах под твоими ногами — сладостнее ее аромата.

Все же кормилица решает вмешаться в это дело и едет в Гураб. Рамин, увидев ее, бранит и гонит прочь. «Я дал клятву, что не дотронусь до Вис, пока не стану шахом. Пусть она пока обнимается со своим стариком».

Вис от горя заболевает. Она зовет своего дабира Мушки́на и диктует ему письмо к Рамину. «О нас, — говорит она, — будут складывать предания потомки, и ты покроешь свое имя позором. Ты поклялся не общаться со мной, но ведь ты же клялся мне и в верности!»

ترا سوگند چون باد وزانست ترا پیوند چون آب روانست

Твои клятвы — как веющий ветер,
Твои связи — как быстротекущая вода.

---

[72] Как известно, тяжкий вздох в классической персидско-таджикской поэзии называется آه سرد — «холодным вздохом». Очевидно, здесь, так же как и выше, подразумевается зороастрийский ледяной ад, а не «геенна огненная» иудаизма и ислама.

تو همچون سندسی گردان بهر رنگ و یا همچون زری گردان بهر چنگ

Ты, словно шелк, отливаешь во все цвета
Или, словно золото, переходишь из рук в руки.

Гонец с письмом[73] уезжает.

Рамин тем временем уже успел пресытиться Гуль и тоскует по Вис. Рафида слышит его жалобы. Он рассказывает об этом дочери. В рассказе его — поговорка:

درخت تلخ هم تلخ آورد بر و گر چه ما دهیمش آب شکر

Горькое дерево горький плод и принесет,
Даже если мы будем поливать его сахарной водой[74].

Рамин решает бежать из Гураба, хотя это и кажется ему опасным:

بدین هنگام سرد و برف و سرما ندانم چون شوم در راه تنها

В это холодное время, со снегом и морозом,
Не знаю, как я поеду один...

Но все же он уезжает. По дороге Рамин встречает гонца Вис и через него уведомляет ее о своем приезде. Он подъезжает ко дворцу. По просьбе Вис кормилица усыпляет Мубада. Вис видит в окно подъезжающего Рамина и начинает разговаривать с его конем, упрекая его в том, что он покинул свое стойло и пошел искать себе другого пристанища. Рамин понимает намек и признает свою вину. Он просит Вис не мучить его, не заставлять долго ожидать на морозе:

گمان بردم که از آتش رهانی ندانستم که در برفم نشانی

Думал я, ты избавишь меня от пламени,
Не знал, что усадишь ты меня в снег.

Вис приказывает ему уехать, отходит от окна и горько плачет в своей опочивальне, а Рамин стоит, засыпаемый снегом. Разговор их тянется бесконечно долго. В конце концов разгневанный Рамин уезжает. Вис в отчаянии посылает кормилицу догнать и удержать его, но, не выдержав, сама выбегает на мороз. Теперь упорствует Рамин, он непреклонен и не желает выслушивать мольбы Вис. Однако, уехав, он тоже спохватывается

---

[73] Таких писем, одно за другим, следует десять. В них применено эпистолярное мастерство, выработанное в IX—X вв. Некоторые образы этих писем оригинальны и свежи, как, например:

براهت بر همیشه دیدبانم * تو گوئی باژخواه کاروانم
بمن بر نگذرد یك کاروانی * که نه پرسم همی از تو نشانی

На пути твоем я все время [сижу] сторожем,
Словно я сборщик пошлины с караванов.
Не пройдет мимо меня ни один караван
Без того, чтобы я не расспросила о тебе.

Или:

چنان گوشم بدر چشمم براهست * که گوئی خانه‌ام زندان و چاهست

Так я прислушиваюсь к каждому звуку, всматриваюсь в дорогу,
Словно дом для меня — зиндан или колодец.

[74] Эту поговорку мы встречаем уже у Фирдоуси и у Абу Шукура Балхи.

и, гонимый страшным бураном, скачет назад. Возлюбленные примиряются и месяц проводят вместе. Старый Мубад ничего не знает.

Через месяц Рамин, притворившись, будто он только что приехал, является к брату. Шах разрешает ему остаться в Мерве. Проходит три месяца, Мубад собирается на охоту. Рамин пытается остаться во дворце, но Мубад решительно приказывает ему ехать вместе с ним. Вис в отчаянии. Кормилица советует ей захватить казну, вызвать Рамина и, свергнув Мубада, провозгласить своего возлюбленного шахом. Только таким путем, уверяет она, можно будет избавиться от постоянной опасности.

Вис пишет об этом Рамину, и он с сорока спутниками приезжает в Мерв. Ночью они, переодетые в женское платье, захватывают дворец; при этом Рамин убивает Зарда. Навьючив сокровища Мубада на верблюдов, Вис и Рамин бегут в Дейлем. Там Рамину удается собрать войско [75].

Мубад, узнав о гибели Зарда, собирается в поход. Он идет в Амуль, на берегу реки, около леса, раскидывает шатер. Утром в лагерь забежал из лесу дикий кабан, ранил коня Мубада, шах упал и не успел встать, как был растерзан свирепым зверем.

Рамин, узнав о смерти брата, оплакивает его и сожалеет о том, что при жизни его обманывал. Вис радуется освобождению от старого нелюбимого мужа. Вступив на престол, Рамин правил справедливо, и страна при нем процветала. Он прожил сто тридцать лет, из которых восемьдесят три года сидел на престоле. У него было два сына — Джамшид и Хваршид. Когда Вис умерла, Рамин посадил на трон Хваршида, а сам три года был хранителем священного огня возле гробницы Вис. Поэму заключают традиционные сетования на бренность мира.

По мнению Г. Эте, поэма «Вис и Рамин» — своеобразный «продукт распада» традиции героического эпоса. Он возводил ее, как и многие другие поэмы такого типа, к любовным эпизодам «Шах-нама» [76]. Как говорилось выше, в настоящее время вся беспочвенность этой концепции совершенно очевидна.

В. Ф. Минорский [77], проявляя большую эрудицию, стремится показать, что поэма «Вис и Рамин» воспроизводит легенду, сложившуюся при парфянском господстве, в парфянских владениях. Он полагает, исходя из прозвания Мубада — Маникан, что эта легенда принадлежала к циклу сказаний о потомках дочери Афрасйаба Манижи. Однако наличие отрицательных черт в характере Мубада заставляет ученого признать, что «в сасанидские времена история была немного переработана». Хотя В. Ф. Минорский нигде прямо этого не высказывает, но весь тон его работы позволяет заключить, что, по его мнению, Фахр ад-Дин Гургани довольно точно воспроизвел старый пехлевийский роман. Иначе говоря, В. Ф. Минорский приближается к точке зрения, уже давно высказанной Г. Эте [78].

Согласиться с такой концепцией мы не считаем возможным. Выше содержание поэмы довольно подробно было изложено именно потому, что

---

[75] Характерно замечание поэта о том, что:

جهان همواره گرد آمد بر و بر * نه بر رامین که بر دینار و گوهر

Народ все время стекался к нему,
Но только [стремился] не к Рамину, а к [его] динарам и самоцветам.

Иначе говоря, Рамина он не считает человеком, способным привлечь к себе кого-либо, кроме авантюристов, ищущих личного обогащения.

[76] H. Ethé, *Neupersische Literatur* (GIPh, Bd II, S. 239).
[77] V. Minorsky, *Vis u Ramin, a parthian romance* (BSOAS, v. XI, part 4, 1946).
[78] H. Ethé, *Neupersische Litteratur*, S. 240.

прийти к правильным заключениям можно только при учете всех особенностей ее сюжета. Что основные сюжетные линии поэмы восходят к какому-то старому преданию, весьма вероятно. Но разработана тема так, как, совершенно очевидно, она не могла быть разработана старыми парфянскими авторами.

Взявшись за старое предание, Фахр ад-Дин Гургани как будто хочет создать поэму в лучших шуубитских традициях. В самом деле, герои его — благородные витязи, происходящие из древних аристократических родов. Для каждого из этих витязей поэт не поскупился на пышные и звучные эпитеты. Внешне налицо все то, что встречается в поэмах вроде поэм 'Унсури или даже «Гаршасп-нама». Но приглядимся внимательнее к главным действующим лицам «Вис и Рамин». Мубад — старый дурак, простак, не замечающий, что жена его обманывает, хотя это всякому понятно. Он не столько царь древнего эпоса, сколько своего рода Менелай из оперетты Оффенбаха. На первый взгляд может показаться, что он отличается добротой. Но это не так. Он совсем не добрый, а скорее мягкотелый, не склонный к решительным действиям. Он всегда готов крепко выругаться, с удовольствием делает всякие гнусные намеки, даже тогда, когда знает, что говорит неправду. Уважать такого царя невозможно: его вассалы повинуются ему только из-под палки, ненавидят и презирают его.

Центральное место в поэме должен был бы занимать принц Рамин. Он в разыгрываемой пьесе играет роль «первого любовника». Рамин очень хорош собой, искусен в рыцарских забавах, неотразим для женских сердец. Но вся эта позолота тотчас же исчезает, если присмотреться к нему поближе.

Поэт восхваляет его храбрость, но не показывает ни одного действительно смелого поступка, совершенного этим героем. Рамин не решается смотреть опасности в глаза, упорно уклоняется даже от участия в боях — этой «воинственной забаве» всей знати того времени. Зато сбежать в минуту опасности он умеет всегда. Вся его ловкость проявляется лишь тогда, когда нужно перебраться, удирая, через высокую стену или спуститься из окошка по канату. Главной добродетелью феодальной знати считалась непоколебимая верность своему слову. Вспомним «Аяткар е Зареран». Там витязи идут на верную гибель только потому, что слово дано и его надо сдержать. Но Рамин, можно сказать, — классический образец неверности. Он без конца приносит различные клятвы и нарушает их почти тотчас же, не только не испытывая угрызений совести, но даже как будто похваляясь этим.

Г. Эте считает, что Рамин поступает так, влекомый неудержимой, всепоглощающей страстью. Он будто бы так же не может отвечать за свои поступки, как не может отвечать за них доблестный рыцарь Тристан после того, как его заставили выпить приворотное зелье. Но, следя за поведением Рамина, читатель невольно начинает сомневаться в искренности его чувств. «Рыцарской любви», «верности до гроба» у него нет и в помине. В лучшем случае им руководит грубая похоть, никак не оправдывающая совершаемые во имя ее проступки. Читая поэму, невольно вспоминаешь те чудовищные предательства, коварные и низкие поступки средневековой знати, многочисленнейшие примеры которых сохранились в старых хрониках, несмотря на все попытки их авторов прикрыть пороки «благородных рыцарей».

Можно сказать, что и Вис сто́ит своего возлюбленного. Если в самом начале, когда кормилица начинает соблазнять ее, ей еще не чуждо какое-то чувство порядочности, то, раз вступив на путь порока, она уже отдается ему безраздельно. Ее лживость не знает никаких пре-

делов она умеет вывернуться из любого положения, так же беззастенчиво нарушая данное слово, как и Рамин. При всей своей блудливости она труслива и проделки свои старается скрыть не из чувства стыда, а опасаясь их последствий.

Четвертое действующее лицо поэмы, кормилица, — типичная сводня. Она по-своему любит Вис, но в то же время в первый раз свела ее с Рамином из самых низменных побуждений.

Более или менее порядочными людьми выглядят в поэме только второстепенные персонажи. Но, возможно, они производят такое впечатление только потому, что поэт более обстоятельно обрисовать их не пожелал. Например, брат Мубада Зард, по-видимому, честен и порядочен, но чрезмерно простодушен и не способен выполнить самое простое поручение. Характерно, что он становится жертвой и гибнет, защищая интересы своего брата.

Вероятно, поэму «Вис и Рамин» на протяжении многих веков считали «неприличной». Такая оценка ее, по-видимому, содержится в следующих словах сатирика XIV в. ʿУбайда Закани:

از خاتون که قصهٔ ویس و رامین خواند ... مستوری ... توقع مدارید

«От дамы, которая прочитала предание о Вис и Рамине.., целомудрия... не ждите». Очевидно, по мнению Закани, чтение этой поэмы развращает. Высказывалось мнение, будто великий грузинский поэт Шота Руставели написал свою знаменитую поэму «Витязь в тигровой шкуре» именно потому, что хотел помешать распространению среди грузинской феодальной знати поэмы о Вис и Рамине.

Если мы согласимся с тем, что уже во времена Руставели к книге этой относились неприязненно, придется признать и то, что центральные образы поэмы читателю того времени привлекательными не казались. Вспомним витязей «Шах-нама». Среди них попадаются и предатели и обманщики, но в большинстве своем это прежде всего — «благородно-рожденные» и «благородномыслящие».

Фахр ад-Дин Гургани таких героев дать не смог или не захотел. Его поэма — своего рода «скандальная хроника» мервского двора. Он показывает правителей без их величественной маски, людьми, не достойными уважения. Совершенно очевидно, что поэма написана с позиций человека, настроенного враждебно к феодальному замку. И. А. Орбели в некоторых своих докладах не раз метко замечал, что в «Вис и Рамин» мы находим ту оценку, которую давали владетелям феодального замка «люди базара», «люди из пригорода», что здесь веет тем же духом, каким проникнуты и Притчи Вардана.

Таким образом, предание о любви Вис и Рамина могло существовать в парфянском фольклоре, но думать, что герои парфянских сказаний могли обладать теми же чертами, какими наделены герои поэмы Гургани, конечно, нельзя. Подобное сопоставление будет иметь характер лишь формального, поверхностного сравнения.

Не останавливаясь подробно на языке поэмы, заметим, однако, что тенденция к снижению стиля в ней ощущается совершенно явно. Гургани смело пользуется «грубыми» словами, которые придворные поэты начала XI в. допустили бы разве только в сатире. Выше было приведено немало примеров, дающих возможность читателю убедиться, что в области сравнений Гургани не считает нужным придерживаться аристократического «хорошего тона». Думается, что даже сжатый пересказ содержания поэмы мог показать ее художественные достоинства, живость и быстроту развития действия, иронию, временами напоминающую иронию «Декамерона» Боккаччо. Не случайно такой великий мастер слова,

как Низами, в наиболее трагичной из своих прекрасных поэм — в «Хосров и Ширин» был не свободен от влияния поэмы Гургани и даже счел возможным повторить некоторые ее сцены.

Появление «Вис и Рамин» Фахр ад-Дина Гургани — переломный момент в истории персидско-таджикской эпической поэзии; после нее героического эпоса типа «Шах-нама» возникнуть уже не могло, и романтическая поэма, освободившись от влияния старых традиций, вступила на совершенно иной путь. Поэтому создателю этой поэмы — Фахр ад-Дину Гургани по праву принадлежит видное место в истории персидско-таджикской литературы.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

ЛИТЕРАТУРА ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XI ВЕКА

В последние десятилетия X в. Саманиды делают отчаянные попытки сохранить ускользавшую из их рук власть. Но крупные феодалы только и ждали падения Саманидов, ослабления политической централизации, лишавшей этих местных князьков их былых прав. Тюрки-полководцы, состоявшие на службе у бухарских владык, рассчитывали с их падением стать самостоятельными правителями. Саманиды пытались добиться поддержки масс, обращаясь к ним через мусульманское духовенство. Но видные бухарские факихи, уже в IX в. с исключительным фанатизмом насаждавшие догмы правоверия, не могли простить Саманидам ни их, хотя бы и временной, благосклонности к карматам, ни интереса к светским наукам и античной философии, ни покровительства поэтам, воспевавшим вино, земные утехи и, что еще ужаснее, героев седой древности, не «просвещенных» светом ислама.

Саманидский правитель Нух II прибег к помощи своего вассала Сабуктагина и его сына Махмуда, талантливых полководцев, стоявших во главе отборных войск. Пока Нух использовал их в борьбе с мятежными правителями областей, Сабуктагин и Махмуд действительно оказывали ему большие услуги. Правда, при встрече с Нухом в Кеше (Шахрисябзе) Сабуктагин, ссылаясь на свой преклонный возраст, попросил у эмира разрешения не сходить с коня и не целовать землю, как предписывал этикет. Но все же Нух, заручившись такими могучими союзниками, немного успокоился. Однако надежды его на союзников были напрасны.

Один из мятежных полководцев — Фа'ик, жестоко пострадавший от войск Махмуда, решил привлечь на свою сторону еще более грозную силу и убедил правителя Семиречья Караханида Насра вторгнуться в Среднюю Азию, где он обещал ему богатые земли и множество всяких благ.

Узнав о приближении караханидских полчищ, Нух обратился за помощью к Сабуктагину. Тот собрал войско, выступил и остановился между Кешем и Насафом (Карши). Туда же прибыл с войсками и Махмуд. Сабуктагин послал к Нуху гонца и попросил, чтобы эмир тоже присоединился к этой армии. Однако Нух не захотел исполнить просьбу своего военачальника. Сабуктагин счел это удобным предлогом для разрыва и решил мириться с Караханидом.

В это время эмир Нух после непродолжительной болезни скончался. На престол вступил его сын Абу-л-Харис Мансур. Чувствуя, что единственной опорой ему может быть только его дружина, новый эмир роздал своим воинам чуть ли не всю казну. Главнокомандующим и правителем Хорасана он назначил тюрка Бектузуна.

Тем временем умер Сабуктагин, и его сын Махмуд целиком отдался борьбе за престол, который он в конце концов и отнял у своего брата Исма'ила. Упрочив свое положение, Махмуд пишет в Бухару письмо, в коем грозно вопрошает, почему его место отдано Бектузуну, в то время как оно принадлежит ему, наследнику Сабуктагина. Мансур на это ответил, что Бектузуна он сделал эмиром и дал ему в управление Балх, Термез и Герат потому, что тот — старый слуга их дома и обидеть его, отняв у него принадлежащую ему по праву должность, нельзя.

Махмуд понял, что благоприятный момент для захвата власти наступил. Он двинулся на Нишапур, а Бектузун, чувствуя свое бессилие, ушел из Хорасана и доложил в Бухаре о грозной опасности. Мансур, видимо, не понимая всей серьезности положения, решился принять вызов Махмуда. До Серахса он дошел беспрепятственно, так как Махмуд, не желая навлечь на себя упрека в непокорности своему сеньору, решил избегнуть столкновения и отошел к Мерверруду.

В это время Бектузун, решив, что милостей, которыми собирался осыпать его Мансур, он, вероятно, никогда не дождется, вступил в сношения с изменником Фа'иком. Тот под каким-то предлогом завлек эмира Мансура к себе в дом и, предательски напав на него, выжег ему глаза раскаленным железом. Так как слепой не мог быть эмиром, Фа'ик возвел на престол малолетнего брата Мансура 'Абд ал-Малика ибн Нуха.

Когда Махмуд узнал об этом страшном предательстве, он, по-видимому, впервые применил много раз потом с успехом использованный им прием — добиваться огромных выгод для себя, выступая в роли справедливого мстителя и защитника обиженных. Он тотчас же двинулся на Бухару. Фа'ик и Бектузун, почувствовав опасность, бежали в Мерв и оттуда стали сулить Махмуду от имени 'Абд ал-Малика золотые горы. Но Махмуд не поверил этим предателям и решительно пошел на Мерв. Неудачливые полководцы в смертельном ужасе стали молить о прощении. В это время случайность еще обострила положение. Один из отрядов Фа'ика, наткнувшись на обоз Махмуда, разграбил его. Разъяренный Махмуд нанес не очень-то рвавшимся в бой войскам Фа'ика и Бектузуна страшное поражение. Полководцы с малолетним эмиром бежали в Бухару. Фа'ик сейчас же по прибытии туда умер.

В Бухаре царила паника. В этот момент из Кашгара было получено письмо Караханида, в котором он предупреждал, что идет защищать эмира от насильников и предателей. Бектузун и другой полководец — Йаналтагин вышли навстречу Караханиду с мольбой о пощаде. Тот приказал заковать их в кандалы и в субботу 10 зу-л-ка'да 389 (23 октября 999) г. вступил в Бухару. 'Абд ал-Малика, которого Караханид собирался «защищать», он отправил в Узгенд, где тот и умер. Все остальные члены рода Саманидов были взяты в плен и отправлены в разные города.

Однако среди Саманидов нашелся один, который не пожелал покориться завоевателям. Это был сын Нуха Абу Ибрахим Исма'ил, известный под прозванием Мунтасир. Он, как и другие Саманиды, получил хорошее образование и даже писал стихи. Сохранившиеся отрывки его стихов дают хорошее представление о характере этого эмира-воина. Вот один из них:

گویند مرا ز چه رو خوب نسازی
منزلگه آراسته و فرش مصون
با نعرهٔ گردان چه کنم لحن آغانی
با پویهٔ اسپان چه کنم مجلس گلشن

اسپست و سلاحست مرا بزمگه و کاخ
تیرست و سنانست مرا لاله و سوسن
جوش می و نوش لب ساقی به چه کارست
جوشیدن خون باید بر عیبه و جوشن

Говорят мне: «Почему ты не соорудишь себе
Хорошо украшенное жилье с пестрыми коврами?»
Когда есть боевой клич витязей, на что мне мелодия напевов!
Когда есть конский топ, на что мне пир в саду?
Конь и дружина для меня — пиршество и дворец,
Стрела и копье для меня — тюльпан и лилия.
На что кипение вина и сладость уст виночерпия?
Нужно [мне] кипение крови на кольчуге и панцире!

А вот стихи, сложенные им, вероятно, уже после падения Бухары:

ای بدیدن کبود و خود نه کبود — آتش از طبع و در نمایش دود
ای دو گوش تو کر مادر زاد — با توام زاری و عتاب چه سود

О ты, на вид синее, а на самом деле не синее [1],
По природе — пламя, а по виду — дым,
О ты, оба уха твои глухи от рождения,
Зачем мне жаловаться тебе или попрекать тебя?

Исма'ил, взятый в плен Караханидом, сумел бежать, надев на себя чадру рабыни. Добравшись до Бухары, он укрылся там в доме нищей старухи, преданной его семье. В этом доме он переждал первое время, пока караханидские войска его усиленно разыскивали. Когда же интерес к нему ослабел, он добрался до бывшего тогда недоступным для Караханидов Хорезма и начал собирать там преданных ему людей. Скоро он уже смог отправить против Бухары своего хаджиба Арслан-йалу, который ухитрился взять в плен караханидского бека Джа'фартагина и еще семнадцать вельмож — приверженцев новой династии. Пленники были отправлены в Джурджан, а разбитые войска Караханида бежали до самого Самарканда. Под Самаркандом войска Исма'ила сразились с отрядами самаркандского правителя Тагин-хана, разбили их и завладели богатой добычей. После этого Исма'ил, приветствуемый населением, решился вступить в Бухару.

Но Караханид двинулся на бывшую столицу Саманидов с огромными силами, и Исма'ил, покинув ее, ушел за Аму-Дарью, в Нишапур. Однако в Хорасане его ждал новый враг — Махмуд, который сначала послал против Исма'ила своего брата эмира Насра, а когда тот не справился с поручением, выступил сам. Исма'ил прекрасно понимал, что против Махмуда ему не устоять и бежал в Исфараин. Там он попытался собрать с населения налоги, чтобы заплатить своей дружине, но это ему не удалось.

Не имея необходимых средств, Исма'ил о дальнейшей борьбе не мог и думать и прибег к последнему оставшемуся у него средству — обратился за помощью к бывшему когда-то в дружбе с Саманидами правителю Гургана Зияриду Кабусу ибн Вушмагиру. Кабус откликнулся на его просьбу и дал Исма'илу весьма крупную сумму. Пытаться же отвоевы-

[1] В стихотворении дан обычный в персидско-таджикской поэзии образ небасудьбы.

вать прежние владения он ему отсоветовал и уговорил попробовать захватить Рей. Но Исма'ил не хотел отказываться от своих первоначальных замыслов. Ему ведь удалось прогнать Караханида Насра из Нишапура, удалось даже собрать в этой богатой области налоги. Но тут Махмуд опять двинул на него крупные силы. Положение осложнилось еще тем, что дружина Исма'ила начала роптать.

Опять пришлось искать спасения в бегстве; на этот раз Исма'ил укрылся в Серахсе. Но Караханид с подкреплениями настиг его там, разбил его войско и взял в плен всех его беков. Исма'илу чудом удалось скрыться в степи, где он и скитался некоторое время. В степях он наткнулся на кочевников-гузов, всегда относившихся благосклонно к Саманидам. Вместе с гузами Исма'ил снова двинулся на Мавераннахр. Караханид выслал им навстречу большое войско, но гузы [в шаввале 393 (августе 1003) г.] неожиданно напали на это войско, взяли огромное число пленных и большую добычу. Однако впутываться в длительную борьбу с сильным противником не входило в планы гузских беков. Исма'ил с последней кучкой верных ему воинов должен был опять бежать. Он хотел перейти Аму-Дарью по льду, но, когда он вышел к реке, оказалось, что лед уже растаял. В отчаянии Исма'ил посылает письмо Махмуду и просит принять его на службу, хотя бы на самую незначительную должность. Махмуд дал благоприятный ответ, но в дело вмешался еще один противник — Хорезмшах, после столкновения с войском которого Исма'илу снова пришлось уйти в Серахс.

Исма'ил делает еще одну попытку вторгнуться в Мавераннахр, и в бою под Самаркандом [шавваль 394 (июль—август 1004 г.] ему даже удается нанести поражение войскам Караханида. Но сторонники его постепенно разбегаются, и он попадает в безвыходное положение. Во время бегства Исма'ил переправляется через Аму-Дарью на кое-как связанном из случайных бревен плоту. На том берегу он опять натыкается на Махмуда, снова занявшего враждебную позицию. Попытка укрыться в Бистаме успеха не имела, так как оттуда его гонит Кабус.

И тогда-то Исма'илу устраивают ловушку. Он получает письмо из Бухары, в котором ему обещают широчайшую поддержку, и сейчас же идет на бывшую резиденцию Саманидов. Но дружинники его до такой степени измучены непрерывными переходами и боями, что они извещают караханидского хаджиба о безвыходном положении Исма'ила. Ночью он был окружен и схвачен. Караханид отправил его в Узгенд, но там по подстрекательству некоего Махруя Исма'ил был убит в месяце раби' I 395 (декабре 1004) г. Махмуд опять стал в позу благородного мстителя и приказал казнить Махруя. Так погиб последний представитель когда-то могущественной династии, владения которой распались теперь на две части: караханидские — от Кашгара до Аму-Дарьи, включая часть Восточного Туркестана, Семиречье, Шаш (область Ташкента), Фергану и весь древний Согд, и владения Газневидов — от границ Северной Индии почти до южных берегов Каспийского моря.

В обоих этих владениях продолжала развиваться столь блестяще начавшая свое существование при Саманидах литература на языке дари. Но если литература газневидского круга в общем нам известна довольно неплохо, то литература, развивавшаяся в караханидских владениях, дошла до нас только в незначительной части, по которой составить себе ясное о ней представление пока еще невозможно.

Державшийся правила не спорить с сильным аббасидский халиф ал-Кадир еще в зу-л-ка'да 389 (октябре 999) г. признал Махмуда «правомочным» правителем всех подвластных султану областей. Огромная военная мощь Махмуда покоилась главным образом на прекрасно организо-

ванной дружине. Если, по словам историка Гардизи, первое время гуламы Махмуда и были склонны к непокорству и даже переходили иногда на сторону Саманидов, то в дальнейшем такие случаи становились все более редкими, и Махмуд располагал прекраснейшим орудием, при помощи которого он с поражавшей всех современников быстротой и силой мог наносить своим противникам сокрушающие удары.

После первой грандиозной победы над индийским правителем Джайпалом [8 мухаррама 392 (27 ноября 1001) г.], воспетой как величайший подвиг всеми поэтами газневидского круга и долгие века упоминавшейся другими поэтами, султан Махмуд предпринял еще семнадцать походов на Индию. Предлогом для всех этих походов была «священная война», разрушение капищ и насаждение ислама. Однако на самом деле под видом «священной войны» войска султана беспощадно грабили эту богатейшую страну. Махмуд всеми мерами старался поддерживать в массах представление о себе как о благородном борце за веру. Не случайно, разграбив индийское святилище в Танисаре и вывезя оттуда чтимого местным населением идола Чакрасома, он приказал положить эту огромную статую у ворот дворца в Газне [2]. Расчет был простой: толпы любопытных будут собираться глядеть на это поверженное в прах божество, а затем слухи о том, как беспощадно султан борется с идолопоклонниками, разнесутся по всему свету.

Умение наносить молниеносные удары Махмуд блестяще продемонстрировал в 1006 г., когда Караханид после гибели Исма'ила наивно решил воспользоваться отсутствием султана, находившегося в это время в Северной Индии. Сначала караханидским войскам как будто улыбнулось счастье; хорасанская аристократия, которую разоряли бесконечные поборы Махмуда, обещала им свою помощь. Но, когда весть о их вторжении долетела до Махмуда, он поспешно вернулся с отборными силами и нанес караханидским войскам такой страшный удар, что они обратились в паническое бегство. Спеша уйти за Аму-Дарью, остатки караханидской армии начали переправляться вплавь, и множество воинов утонуло в бурной реке. Этого жестокого урока, однако, для Караханида оказалось мало: в конце 1007 г. он снова вторгся в газневидские владения и захватил Балх. Но и на этот раз караханидскому войску пришлось позорно бежать после нанесенного ему Махмудом 22 раби' II 398 (6 января 1008) г. поражения. Больше Караханиды уже не решались нарушать границы владений Махмуда, а в 416 (1025/6) г. Махмуд даже имел мирную встречу с «великим ханом» Йусуфом Кадар-ханом, во время которой Караханид был так ослеплен пышностью и богатством газневидского двора, что в смятении даже забыл передать Махмуду приготовленный для него подарок — огромный драгоценный камень [3].

Индийские походы Махмуда велись не с целью расширения владений. На индийских землях после своего ухода султан в сущности утрачивал власть. Основной целью этих походов было ограбление завоеванных областей. Недаром Махмуда привлекали именно знаменитые святилища, вроде Танисара или Сомната. Ведь в этих центрах паломничества были сосредоточены несметные богатства — приношения и пожертвования верующих. Расширять владения Махмуд был не прочь, но только не в отдаленной «языческой» стране, а поближе к своим землям. В 406 (1015/16) г. он выдал замуж свою сестру за Хорезмшаха Абу-л-'Аббаса Ма'муна. В связи с этим Махмуд требовал от него введения в мечетях хутбы на

---

[2] *Kitab Zainu'l-Akhbar, composed by Abu Said... Gardizi, ed. by Muhammad Nazim*, London, 1928, p. 70 (далее — Гардизи, *Зайн ал-ахбар*).

[3] Гардизи, *Зайн ал-ахбар*, стр. 80.

свое имя, т. е. официального подчинения Хорезма Газневидам. Хорезмшах, напуганный страшными угрозами Махмуда, уже хотел было выполнить волю султана, но в это время войско Ма'муна взбунтовалось, и он был убит. Махмуд добился того, что ему было нужно: он мог предпринять поход на Хорезм под «законным» предлогом восстановления порядка. Хорезмские войска были разбиты уже под Хезараспом, а 5 сафара 408 (3 июля 1017) г. Махмуд завладел Хорезмом и посадил на престол своего хаджиба Алтунташа.

В шаввале 417 (ноябре—декабре 1027) г. Махмуд получил от халифа диплом на владение Индией, Систаном и Хорезмом и стал одним из могущественнейших и богатейших правителей своего времени. Но политика Махмуда способствовала крушению созданного им государства. Главной причиной надвигавшейся катастрофы было ужасающее разорение земледельцев и дихканов в его владениях. Хотя из Индии и вывозились неслыханные богатства, но население могло их видеть только издали. Как грабили Хорасан при Махмуде, прекрасно показывает такой рассказ Бейхаки:

«Третьего [числа] месяца рамазана привезли дары, которые приготови лсахибдиван Хорасана, — пятьсот химлей [4], как я в свое время видел от Хасанака [5], который в этом же роде привез эмиру Махмуду в тот год, когда вернулся из хаджжа и прибыл из Нишапура в Балх. Тут было много халатов и роскошных одежд, парчовых и шерстяных, и рабов, и рабынь, и мускус, и камфара, и уннаб, и жемчуг, и ковры (махфури и другие), и меха, и разные другие вещи были среди этих даров Сури. Эмир и все присутствующие изумились тому, что он раздобыл редчайшие вещи из всех городов Хорасана, и Багдада, и Рея, и Джибаля, и Гургана, и Табаристана, а также и подобающие яства и пития. А золота звонкой монетой в кошелях красного и зеленого шелка, и серебра в желторозовых кисах я столько видел, да и слышал от Бу-Мансура мустауфи [6] (а был это человек верный, заслуживавший доверия, в дела которого и волоска [кривды] не могло заползти, да и думу имел он великую и разум светлый)... Он говорил: «Эмир приказал тайно посчитать дары, вышло четыре миллиона дирхемов. Эмир сказал мне, Бу-Мансуру: „Хороший слуга этот Сури. Если бы было у меня двое-трое других таких слуг, много получилось бы пользы". Я подтвердил: „Точно так". Не хватило у меня решимости сказать: „Надо бы спросить райятов Хорасана, сколько причинил Сури им страданий, знатным и простым, пока набралось столько даров. Ведь завтра уже станет ясно, чем все это кончится"». И, верно, так оно и было. Бу-Мансур говорил, что Сури был человеком злобным и жестоким. Когда дали ему власть над Хорасаном, ощипал он вельмож и предводителей, набрал богатств без меры, а притеснение и насилия его простерлись и на слабых. Из того, что он отнимал [у них], из десяти дирхемов пять он отдавал султану. А те вельможи разорились и писали письма в Мавераннахр, и посылали гонцов, и жаловались тюркским вождям, пока не подстрекнули туркменов. А слабые тоже излагали богу беды свои. У осведомителей же не хватало смелости донести правду о делах Сури, а покойный эмир и слова о нем ни от кого слышать не хотел и любовался этими чрезмерными дарами его, пока действительно Хорасан от насилия и грабежа его не пропал...» [7].

---

[4] Химль — букв.: «вьюк»; так считали всякие поступления, сдававшиеся в казну.

[5] Хасанак — уменьшительное прозвание одного из везиров Махмуда; был казнен при султане Мас'уде.

[6] Мустауфи — чиновник, на обязанности которого лежало учитывать поступления в казну.

[7] ابو الفضل محمد بن حسن بيهقى، تاريخ بيهقى، باهتمام دكتر غنى و دكتر فياض، تهران، ١٣٢٤، ص ٤١١ [далее — Бейхаки (тег. изд. 1945 г.)].

Страна разорялась, учащались грабежи на дорогах, а Газневиды тщательно следили за тем, чтобы у местного населения — земледельцев и горожан — не было оружия и чтобы все военные операции осуществлялись исключительно султанскими войсками. Дело доходило до того, что Махмуд считал преступлением даже попытку населения того или иного города в момент нападения врага самому обороняться. По его представлению, население должно было покориться и смиренно ждать, когда придет султан-«избавитель».

Очень красочно рассказано об этой политике Газневидов у Бейхаки[8]:

«В то время, когда из Бухары пришло войско илека (Караханида. — *Е. Б.*) с Субашитагином [во главе], жители Балха вступили с ним в бой, а он начал убивать и грабить... Когда эмир Махмуд... прибыл из Мультана в Газну и пробыл некоторое время и наладил дела, он направился в Хорасан. Прибыл он в Балх и увидел, что базар 'Ашикан, который был построен по его приказу, сожжен. Попрекнул он балхцев и сказал: „Разве дело райятов воевать? Вот потому-то город наш и разорен и столь дорогое принадлежавшее мне имущество сожгли. Возместить это придется вам.., но мы простили вас, смотрите, впредь так не делайте. Всякому падишаху, который посильнее, если он требует от вас *харадж* и вас охраняет, надо давать харадж и оберегать себя. Почему вы не посмотрели на жителей Нишапура и других городов, которые покорились, и это-то и было правильно, так как не случилось разграбления? Почему вы не посмотрели на другие города, с которых больше не требовали хараджа, потому что зачли то (т. е. ущерб, причиненный разграблением. — *Е. Б.*)?“»[9].

Приход в Хорасан сельджуков ускорил крушение империи Махмуда. Предводители их прибыли к Махмуду из Мавераннахра с жалобами на насилия караханидских властей. По их просьбе султан разрешил четырем тысячам семей перейти Аму-Дарью и расположиться в степях около Серахса, Феравы и Баверда. Эмир Туса Арслан-Джазиб обратил внимание Махмуда на неосторожность этого поступка, но тот ни о чем не хотел слышать. Однако уже в середине 1028 г. из Неса и других городов по Копет-дагу начали поступать жалобы местного населения на беззакония, творимые сельджуками.

В мае 1029 г. султан сам возглавил карательную экспедицию против них и учинил около Феравы страшную бойню. Но годы Махмуда были уже не те, у него начались припадки астмы. К весне 1030 г. болезнь настолько усилилась, что султан уже не мог ложиться и спал сидя в кресле. Этот жестокий не только к другим, но и к себе человек пытался скрыть свой недуг и, несмотря ни на что, продолжал управлять делами. Наконец, один из припадков оборвал его жизнь [23 раби' II 421 (1 мая 1030) г.].

Так как о болезни Махмуда не знали даже близкие ко двору люди, то смерть его вызвала в Газне большое волнение. Один из лучших поэтов того времени — Фаррухи отозвался на это событие элегией, которая хотя и содержит немало обычных для такого рода произведений гипербол, но все же дает изумительно яркую картину и как будто отражает подлинную скорбь поэта. Эта элегия представляет значительный интерес, и потому мы приведем ее здесь полностью[10].

---

[8] Бейхаки (тег. изд. 1945 г.), стр. 551.

[9] Это место пересказано у Б. Г. Гафурова (*«История таджикского народа»*, М., 1955, стр. 248—250).

[10] ديوان حكيم فرخى سيستانى بجمع و تصحيح على (عبد الرسولى)، تهران، ١٣١١، ص ٩٢ — ٩٥.

شهر غزنین نه همانست که من دیدم پار
چه افتاده‌است که امسال دگرگون شده کار
خانه‌ها بینم پر نوحه و پر بانگ و خروش
نوحه و بانگ و خروشی که کند روح فکار
کویها بینم پر شورش و سر تا سر کوی
همه پر جوش و همه جوشش از خیل سوار
رسته‌ها بینم پر مردم و درهای دکان
همه بر بسته و بر در زده هر یك مسمار
کاخها بینم پرداخته از محتشمان
همه یکسر ز ربض برده بشارستان بار
مهتران بینم بر روی زنان همچو زنان
چشمها کرده ز خونابه برنگ گلنار
حاجبان بینم خسته دل و پوشیده سیه
کله افکنده یکی از سر و دیگر دستار
بانوان بینم بیرون شده از خانه بکوی
بر در میدان گریان و خروشان هموار
خواجگان بینم بر داشته از پیش دوات
دستها بر سر و سرها زده اندر دیوار
عاملان بینم باز آمده غمگین و عمل
کار ناکرده و نارفته بدیوان شمار
مطربان بینم گریان و ده انگشت گزان
رودها بر سر و بر روی زده شیفته‌وار
لشگری بینم سر گشته سراسیمه شده
چشمها پر نم و از حسرت و غم گشته نزار
این همان لشگریانند که من دیدم دی
وین همانشهر و زمین است که من دیدم پار
مگر امسال ملك باز نیامده ز غزا
دشمنی روی نهاده است بر این شهر و دیار
مگر امسال ز هر خانه عزیزی گم شد
تا شد از حسرت و غم روز همه چون شب تار
مگر امسال چو پیرار بنالید ملک
نی من آشوب ازینگونه ندیدم پیرار
تو نگوئی چه فتاده است بگو گر بتوان
من نه بیگانه ام اینحال ز من باز مدار
این چه شغلست و چه آشوب و چه بانگست و خروش
این چه کارست و چه بارست چه چندین گفتار
کاشکی آنشب و آنروز که ترسیدم از آن

نه فتادستی و شادی نشدستی تیمار
کاشکی چشم بد اندر نرسیدی به امیر
آه ترسم که رسیده است و شده زیر غبار
رفت و ما را همه بیچاره و درمانده بماند
من ندانم که چه درمان کنم این را و چه چار
آه و دردا و دریغا که چو محمود ملك
همچو هر خاری در زیر زمین ریزد خوار
آه و دردا که همی لعل بکان باز شود
او میان گل و از گل نشود بر خوردار
آه و دردا که بی او هر کس نتواند دید
باغ پیروزی پر لاله و گلهای ببار
آه و دردا که بیکبار تهی بینم ازو
کاخ محمودی و آنخانهٔ پر نقش و نگار
آه و دردا که کنون قرمطیان شاد شوند
ایمنی یابند از سنگ پرا کنده و دار
وای و داردا که کنون قیصر رومی برهد
از تکاپوی و بر آوردن برج و دیوار
وای و دردا که کنون برهمنان همه هند
جای سازند بتان را دگر از نو به بهار
میر ما خفته بخاك اندر و ما از بر خاك
این چه روزست بدین زاری یا رب زنهار
فال بد چون زنم اینحال جز اینست مگر
زنم آن فال که گیرد دل از آن فال قرار
میر می خورده مگر دی و بخفته است امروز
دیر بر خاست مگر رنج رسیدش ز خمار
دهل و کوس همانا که همی زان نزنند
تا بخسبد خوش و کمتر بودش بر دل بار
ای میر همه میران و شهنشاه جهان
خیز و از حجره برون آی که خفتی بسیار
خیز شاها که جهان پر شغب و شور شده است
شور بنشان و شب و روز بشادی بگذار
خیز شاها که بقنوج سپه گرد شده است
روی ز آنسو نه و بر تارکشان آتش‌بار
خیز شاها که رسولان شهان آمده اند
هدیه‌ها دارند آورده فراوان و نثار
خیز شاها که امیران بسلام آمده‌اند
بارشان ده که رسیده است همانا گه بار
خیز شاها که بفیروزی گل باز شده است
بر گل نو قدحی چند می لعل گسار

خیز شاها که بچوگانی گرد آمده اند
آنکه با ایشان چوگان زدهٔ چندین بار
خیز شاها که چو هر سال بعرض آمده اند
از پس کاخ تو و باغ تو پیلی دو هزار
خیز شاها که همه دوخته و ساخته گشت
خلعت لشگر و گردید بیکجا انبار
خیز شاها که بدیدار تو فرزند عزیز
بشتاب آمد بنمای مرورا دیدار
که تواند که بر انگیزد زین خواب ترا
خفتی آن خفتن کز بانگ نگردی بیدار
گر چنان خفتی ای شه که نخواهی بر خاست
ایخداوند جهان خیز و بفرزند سپار
خفتن بسیار ایخسرو خوی تو نبود
هیچکس خفته ندیده است ترا زین کردار
خوی تو تاختن و شغل سفر بود مدام
بنیاسودی هر چند که بودی بیمار
در سفر بودی تا بودی و در کار سفر
تن چون کوه تو از رنج سفر گشته نزاد
سفری کانرا باز آمدن امید بود
غم او کم بود ار چند که باشد دشوار
سفری داری امسال دراز اندر پیش
که مر آنرا نه کرانست پدید و نه کنار
یك دمك باری در خانه ببایست نشست
تا بدیدندی روی تو عزیزان و تبار
رفتن تو بخزان بودی هر سال شها
چه شتاب آمد کامسال برفتی ببهار
چون کنی صبر و جدا چندین چون بود توان
زان برادر که بپروردهٔ او را به کنار
تن او از غم و تیمار تو چون موی شده است
رخ چون لالهٔ او زرد برنگ دینار
از فراوان که بگرید بسر کوی تو شاه
آب دیده بشخوده است مراورا رخسار
آتشی دارد در دل که همه روز روان
بسوی چرخ بر افکنده از آن دود و شرار
گر برادر غم تو خورد شها نیست عجب
دشمنت بیغم تو نیست به لیل و به نهار
مرغ و ماهی چو زنان بر تو همی نوحه کنند
همه با ما شده اندر غم و اندوه تو یار
روز و شب بر سر تابوت تو از حسرت تو

کاخ پیروزی چون ابر همی گرید زار
بحصار از فزع و بیم تو رفتند شهان
تو شها از فزع و بیم که رفتی بحصار
60 تو بباغی چو بیابانی دلتنگ شدی
چون گرفتستی در جایگه تنگ قرار
نه همانا که جهان قدر تو دانست همی
لاجرم نزد خردمند ندارد مقدار
زینت و قیمت و مقدار جهانرا بتو بود
تا تو رفتی ز جهان این سه برو نشد یکبار
شعرا را بتو بازار بر افروخته بود
رفتی و با تو بیکبار برفت آن بازار
ای امیری که وطن داشت بنزدیك تو فخر
ای امیری که نگشته است بدرگاه تو عار
همه جهد تو در آن بود که ایزد فرمود
رنج کش بودی در طاعت ایزد هموار
بگذاراد و بروی تو میاراد هگرز
زلتی را که نکردی تو بدان استغفار
زنده بادا بولیعهد تو نام تو مدام
ای شه نیکدل نیك‌خوی نیکوکار
دل پژمان بولیعهد تو خرسند کناد
این برادر که زد اندر دل از درد تو نار
اندر آن گیتی ایزد دل تو شاد کناد
ببهشت و بشواب و بفراوان کردار

Город Газна — не таков, каким я его видел в прошлом году.
Что же такое случилось, что изменилось в этом году?
Дома́, вижу я, полны стонов, полны криков и воплей,
Стонов, криков и воплей, терзающих душу.
Улицы, вижу я, полны волнения, и улицы от края до края
В кипении, а кипение это — от отрядов всадников.
Торговые ряды, вижу я, полны народа, а двери лавок
Все закрыты и заколочены гвоздями.
Дворцы, вижу я, опустели от знати,
Все сразу из рабадов направились в шахристан.
Вельможи, вижу я, бьют себя по лицу, словно женщины,
Глаза у них от кровавых слез приняли цвет гранатового цветка.
Хаджибы, вижу я, страдают, облачены в черное.
Один сбросил с головы кулах, другой — чалму.
[Почтенные] госпожи, вижу я, вышли из домов на улицу,
У ворот на площадь [стоят] они, непрерывно рыдая и вопя.
Ходжи, вижу я, убрали чернильницы,
Руками хватаются за головы, головами бьются о стены.
10. ʿАмили, вижу я, горестно отвернулись от дела,
Ничего не делают и не идут в «счетный диван».
Мутрибы, вижу я, плачут, кусают [себе] все десять пальцев,
Бьют себя *рудами* по голове и лицу, как безумные.

Воины, вижу я, растеряны, в смятении,
Глаза влажны, отощали они от скорби и отчаяния.
Ведь это те же воины, которых я видел вчера,
Тот же город, та же земля, что я видел прошлый год.
Разве в этом году царь не вернулся из похода?
Разве враг устремился на этот город, эту страну?
Разве в этом году в каждом доме убавилось по одному любимцу,
Что от скорби и отчаяния день стал для всех, как темная ночь?
Разве в этом году застонала страна, как в позапрошлом?
Нет, не видал я ранее такого смятения!
Ты не скажешь ли, что случилось? Скажи, если можно,
Ведь я не чужой, не скрывай этого от меня!
Что это они делают, что это за смятение, что за крики и вопли?
В чем дело, что за собрание, что за речи?
О, если бы та ночь и тот день, которых я страшился,
Не наступили и радость не превратилась в горе!
О, если бы дурной глаз не поразил эмира!
Ох боюсь я, поразил он его, и сокрылся эмир во прахе.
Ушел он и оставил нас беспомощными, брошенными.
Не знаю я, как помочь в этом деле, чем пособить.
О горе, горе! Неужели такой царь, как Махмуд,
Должен униженно скрыться под землей, как любая колючка?!
О горе, горе! Лал возвращается в россыпь,
Он в земле и не может более наслаждаться цветами.
О горе, горе! Ведь без него никто уже не сможет увидеть
В день приема полный тюльпанов и роз сад победы.
О горе, горе! Вижу я, вдруг лишился его
Дворец Махмуда и тот полный украшений и росписи дом.
О горе, горе! Ведь обрадуются теперь карматы,
Безопасность получат от мстаемых камней и виселицы.
Горе, горе! Ведь теперь румский кайсар освободится
От хлопот, от постройки башен и стен.
Горе, горе! Ведь теперь брахманы по всей Индии
Снова воздвигнут место для идолов в вихаре.
Эмир наш спит в земле, а мы на земле,
Что это за горестный день! Смилуйся, боже!
Зачем мне гадать на плохое, ведь, может быть, это и не так,
Погадаю-ка я так, чтобы успокоилось сердце.
Может быть, эмир вчера выпил вина и сегодня спит,
Поздно встанет, потому что мучает его похмелье?
Должно быть так, потому не бьют в барабаны и литавры,
Чтобы сладко спал он и ничто ему не докучало.
О эмир всех эмиров и шаханшах мира!
Встань и выйди из опочивальни, довольно ты спал.
Встань, о шах, ведь мир полон смятения и смуты,
Успокой всех и спокойно проведи день и ночь!
Встань, о шах, ведь в Каннаудже собралось войско,
Обратись в ту сторону, порази их пламенем!
Встань, о шах, ведь послы царей прибыли,
Привезли они обильные дары и приношения!
Встань, о шах, ведь эмиры пришли на поклон,
Прими их, ведь, кажется, подошло время приема!
Встань, о шах, ведь победоносно распустились розы,
В честь новых роз откушай кубок рубинового вина!
Встань, о шах, ведь собрались для игры в чоуган

Все те, с кем ты столько раз играл в чоуган!
Встань, о шах, ведь, как и каждый год, собрались на смотр
Перед твоим садом и дворцом две тысячи слонов!
Встань, о шах, ведь сшиты и приготовлены
Халаты для воинов и сложены они в одном месте!
Встань, о шах, ведь любимый сын твой повидать тебя
Спешит, выйди же ему навстречу!
Кто может разбудить тебя от этого сна?
Ты заснул тем сном, от которого не разбудит и крик.
Если ты так заснул, о шах, что не хочешь вставать,
О государь мира, встань и вручи [все] сыну!
Долго спать, о государь, не было твоей привычкой,
Никто не видывал, чтобы ты спал так.
Твоей привычкой было — всегда спешить, собираться в поход;
Не отдыхал ты даже и тогда, когда бывал болен.
Ты всю жизнь был то в походе, то готовил поход,
Твое подобное горé тело исхудало от тягот похода.
Но о походе, из которого была надежда вернуться,
Скорбеть о нем не приходилось, хоть и бывал он труден.
А вот в этом году предпринял ты длинный поход,
Которому не видно ни конца и ни края.
Надо тебе иногда немного побыть дома,
Чтобы повидали тебя любимые и родные.
О шах, ты каждый год шел в поход осенью,
Что за спешка случилась, что в этом году ты выступил весной?
Как ты можешь столь долго терпеть разлуку
С тем братом, которого ты вскормил у себя в объятиях?
Тело его от горя и тоски по тебе стало [тоньше] волоса,
Лицо его, подобное тюльпану, стало желтым, цвета динара.
Оттого, что он так много плачет на твоей улице, о шах,
Слезы изранили ему щеки!
Огонь у него в сердце, от которого все время
Летят к небу дым и искры.
Если брат твой [так] горюет о тебе, о шах, это не удивительно,
[Ведь] и враг твой не бывает без горя ни ночью, ни днем.
Птицы и рыбы от горя по тебе вопят, как женщины,
Они сдружились с нами в горе и тоске по тебе.
День и ночь над табутом твоим от скорби по тебе
Горестно рыдает, словно туча, дворец Пирузи.
Цари уходили в замки от отчаяния и страха,
Ты-то, о шах, от отчаяния и страха перед кем ушел в замок?!
Ведь ты скучал даже в саду, просторном, как степь.
Как же это ты расположился в столь тесном месте?
Да, должно быть, не оценил тебя мир надлежащим образом,
Потому-то, конечно, [и сам мир] для мудрых цены не имеет.
Украшение, и ценность, и достоинства мира были в тебе,
С тех пор, как ты ушел из мира, ничего
из этих трех не было в нем ни разу.
Дела (букв.: базар) поэтов были оживлены благодаря тебе,
Ушел ты, и вместе с тобой сразу оскудел тот базар.
О эмир, которым гордилась родина!
О эмир, во дворец которого не приходило бесчестие!
Ты стремился только к тому, что предназначил бог,
Постоянно трудился ты в поклонении богу.
Да будет прощено тебе и да не падет на тебя ,

Прегрешение, о прощении которого ты не попросил [бога]!
Да живет вечно слава твоя в твоем наследнике престола,
О шах, добрый сердцем, добрый нравом, [известный] добрыми делами!
Горестное сердце благодаря твоему наследнику престола да успокоит
Этот твой брат, который зажег в сердце от горя по тебе пламя!
В том мире да сделает бог сердце твое радостным
В раю по причине должных поступков твоих и многих подвигов.

Когда Махмуд умер, старший сын и наследник — эмир Мухаммад был в Гузганане, а второй сын, эмир Мас'уд — в Исфахане. Мухаммада спешно вызвали в столицу, и он принял правление, передав командование войском своему дяде эмиру Йусуфу. На базарах Газны, по словам Гардизи, воцарилось веселье, со всех сторон туда устремились торговцы разными драгоценными товарами. Но ни вельможи, ни народные массы симпатий к Мухаммаду не чувствовали. Любимец Махмуда, знаменитый Абу-н-Наджм Айаз ибн Аймак, вокруг которого сложился целый цикл легенд, гулам, возведенный старым султаном в звание эмира, поспешил к Мас'уду и принес ему клятву в верности.

Мас'уд начал собирать в Нишапуре войско, а Мухаммад, зная о его приготовлениях, пьянствовал и забавлялся плясунами и акробатами. Когда он, наконец, решился двинуться против Мас'уда, войско просто-напросто покинуло его и перешло на сторону его брата. Мухаммад попал в плен и был заточен в одном из замков.

Один из состоявших при Мухаммаде надимов так откликнулся на это событие [11]:

ای شاه چه بود این که ترا پیش آمد دشمنت هم از پیرهن خویش آمد
از محنتها محنت تو بیش آمد از ملك پدر بهر تو مندیش آمد

О шах, что же это с тобой случилось?
Ведь враг твой пришел [к тебе] из твоей же рубашки.
Несчастье твое — больше всех несчастий,
Из отцовского царства твоим последним уделом оказался Мандиш [12].

Багдадский халиф, как всегда, был готов признать совершившийся факт и в начале шавваля 421 (октября 1030) г. прислал Мас'уду диплом на захваченный им престол.

Историки сообщают, что из всех сыновей Махмуда Мас'уд был более других похож на отца, от которого он отличался только своим гигантским ростом. Мас'уд славился необычайной физической силой и отвагой в бою. Однако способности Махмуда коварной политикой опутывать врагов он не унаследовал, и непобедимая под предводительством Махмуда армия при Мас'уде уже перестала быть непобедимой. Хотя в индийских владениях назначенные туда правители допускали невообразимые злоупотребления, продолжать политику отца и чуть ли не ежегодно совершать походы в Индию Мас'уд был не в состоянии. Правда, несколько небольших походов он предпринял, но оставлять на долгое время свои среднеазиатские владения он уже не решался.

Жалобы на сельджуков учащаются, в ответ на все угрозы предводители их требуют отвести им земли для кочевий и обещают тогда прекратить набеги. Сельджуки были готовы на всякие уступки, но газневидские полководцы обращались с ними заносчиво и в конце концов довели дело

[11] 'Ауфи, *Лубаб ал-албаб*, т. II, 66.
[12] Мандиш — название замка, в котором был заключен низложенный эмир Мухаммад. Это стихотворение приписывается также Фаррухи (см. диван в издании Дабира Сийаки, стр. 445).

до открытого разрыва. Весной 1040 г. Мас'уд собрал войско в Нишапуре и пошел на сельджуков. Их конница преградила ему путь около Данданакана. Часть войска Мас'уда уже в начале боя перешла к сельджукам. Тогда, противно всем обычаям, в бой ринулся сам эмир, и на время ему как будто удалось изменить ход сражения, но полководцы его обратились в бегство, и Мас'уду пришлось последовать их примеру. Это произошло 8 рамазана 431 (24 мая 1040) г. Добравшись кое-как до Газны, Мас'уд наказал полководцев, отправив их на вечное заключение в индийские замки, где они, как говорит Гардизи, умерли в первый же день их приезда.

Мас'уд понял, что могуществу его в Хорасане пришел конец. Он собрал все несметные сокровища, награбленные отцом, и отправился в Индию. В пути воины, узнав о том, какие богатства они везут, начали грабить обоз. Тут как раз подоспел встречный караван, в котором везли освобожденного из замка Мухаммада. Грабители, желая избегнуть неминуемой кары, тут же провозгласили его эмиром, а Мас'уда схватили, заковали и отвезли в один из индийских замков. 11 джумада I 432 (18 января 1041) г. кто-то из придворных Мухаммада послал коменданту замка подложный приказ убить свергнутого эмира, что и было выполнено.

Однако Мухаммаду и на этот раз не пришлось поцарствовать. Сыну Мас'уда Маудуду удалось уговорить военачальника Мухаммада не сражаться против него. Мухаммад и его сын Ахмад, а также сын эмира Йусуфа Сулайман попали в плен и были казнены.

Общая характеристика литературной жизни в газневидских владениях. Хотя Газневиды по происхождению принадлежали к одному из тюркских племен, установление их господства не принесло резкого изменения этнического состава правящих кругов. Уже при Саманидах военное дело было почти целиком в руках тюркских беков. Такое же положение сохранилось и при Газневидах, однако гражданская власть по-прежнему оставалась в руках иранцев. Поэтому государственным языком остался дари, и он же продолжал служить почти что единым литературным языком.

Относительно того, насколько образован был султан Махмуд, мнения историков расходятся. Ибн ал-Асир сообщает, что Махмуд не только знал арабский язык, но и составлял на нем комментарии к Корану. Персидским языком Махмуд владел хорошо и даже будто бы пробовал писать на нем стихи. Будучи крайне скупым и алчным, он все же считал нужным окружать себя поэтами, но, конечно, не потому, что стремился содействовать развитию литературы, а потому, что ждал от поэтов прославления своего могущества. Знакомство с творчеством его «царя поэтов» 'Унсури убеждает нас, что Махмуд не зря осыпал 'Унсури дарами, а делал это из политического расчета.

В источниках утверждается, что при дворе Махмуда было четыреста поэтов. Такое сообщение, конечно, нельзя понимать буквально: это только взятое из народного творчества сакральное число «сорок», помноженное на десять. Иначе говоря, эту цифру нужно понимать только в смысле «много». 'Ауфи — самый ранний и добросовестный из всех составителей тезкире — к «Дому Насира», т. е. ко двору Газневидов (и притом за всю историю этой династии), относит только двадцать девять имен поэтов. От этой цифры до четырехсот весьма далеко.

Если в источниках сообщается, что Махмуд стремился собрать вокруг себя возможно больше поэтов, то отсюда не следует делать поспешного вывода, будто жизнь этих поэтов при его дворе была легка и приятна. Не говоря о том, что тематика их произведений должна была отвечать требованиям султана, всякое непокорство с их стороны каралось немед-

ленно и жестоко. Даже в своей частной жизни поэтам приходилось все время помнить о зорком «государевом оке». Уже при Махмуде была организована широчайшая сеть своего рода тайной полиции (*мунхи*), членов которой приставляли даже к сыновьям султана. Интересно, что последние в целях самозащиты в свою очередь прибегали к тому же средству и приставляли осведомителей к особе самого султана. Приведем такой рассказ Бейхаки:

«В дни юности, когда [Мас'уд] еще жил в Герате, он тайно от отца пил вино, тайком от слуги Райхана устраивал во дворце пирушки, держал мутрибов, мужчин и женщин, которых к нему приводили потайными путями. Приказал он, чтобы в павильоне сада 'Аднани приготовили комнату для полуденного отдыха, устроили там водопроводные трубы и повесили занавеси; вода из хауза текла и при помощи особого приспособления поднималась на крышу дома, стекала по трубам и увлажняла занавеси. И комнату эту от потолка до самого пола расписали картинами из [книги] „Альфийа-шальфийа" и всю эту книгу — и картины, и рассказы, и объяснения — там изобразили. И, кроме этих картин, написали еще и [другие], им соответствующие. В полуденный жар эмир уходил туда и спал там. Ведь свойственно юношам так поступать.

И хотя эмир Махмуд держал приставленного к этому сыну осведомителя, который пребывал в бируне с надимами и считал каждое его дыхание и доносил о нем, но было установлено, чтобы этому осведомителю в личные покои [Мас'уда] доступа не было. Но зато были еще у него (у Махмуда. — *Е. Б.*) и тайные осведомители из разного рода людей, как гуламы, и *фарраши*, и старухи, и мутрибы, и прочие, которые сообщали о том, что им удавалось узнать, дабы ничто из обстоятельств [жизни] этого сына не оставалось от него сокрытым. И постоянно он упрекал его в письмах и давал советы, ибо он (Мас'уд. — *Е. Б.*) был его наследником и Махмуд знал, что престол государства достанется ему. И подобно тому, как отец держал при нем тайных шпионов, он тоже держал [таковых] при отце, из тех людей, которые докладывали ему обо всем, что происходило. Один из них был приближенный слуга Нуштагин, ближе которого у эмира Махмуда не было ни одного прислужника.

И вот весть об этой комнате с картинами из „Альфийи" весьма тайно написали эмиру Махмуду и указали, что поодаль от дворца 'Аднани есть большой сад, а по правую руку от этого сада — большой хауз, а на левом берегу этого хауза — тот дом. И день и ночь на нем два замка, наверху и внизу, и открывают их только тогда, когда эмир Мас'уд идет туда спать, а ключи в руках у слуги, которого зовут Башарат.

Когда эмир Махмуд узнал об этом, он в полуденный час прошел в свой шатер и сказал об этом приближенному слуге Нуштагину и дал приказ: „Такому-то гонцу, самому скорому из скорых, не имевшему себе равных, скажи — пусть собирается, его пошлют по важному делу, чтобы он поскорее отправился и узнал все об этом доме. И пусть никто об этом не знает". Нуштагин сказал: „Слушаюсь". Эмир лег, а он пошел в свой покой и назначил верхового из своих *дивсуваров* (гонцов. — *Е. Б.*) с тремя отборными конями и велел ему, чтобы в шесть дней и шесть с половиной ночей он доскакал до Герата, к эмиру Мас'уду, очень тайно. И написал он собственной рукой записку к эмиру Мас'уду, и сообщил ему все, и сказал: „После этого моего верхового прибудет гонец султана, чтобы посмотреть на ту комнату. Приедет он через полтора дня после [моего] верхового и бесстрашно пойдет прямо к этому дому и сломает замки. Пусть эмир уладит это дело очень быстро, чтобы все кончилось благополучно". Тот дивсувар тотчас же поскакал. А затем он (Нуштагин. — *Е. Б.*) послал кого-то и вызвал того гонца, которому был дан

приказ; тот пришел и стал готовиться. Эмир Махмуд между двумя намазами проснулся, выполнил *намаз-и пишин*, позвал Нуштагина и спросил: „Пришел гонец?" Тот ответил: „Пришел, сидит в моем покое". [Эмир] сказал: „Принеси чернильницу и бумаги". Нуштагин принес, и эмир собственной рукой написал открытый лист такого содержания:

„Во имя Аллаха всемилостивого, всемилосердного! Махмуд ибн Сабуктагин повелевает этому гонцу проехать в Герат за восемь дней. Когда он туда прибудет, пусть сразу идет во дворец сына моего Мас'уда, пусть никого не страшится, пусть обнажит меч и снесет голову всякому, кто помешает ему войти. Пусть войдет во дворец и, не глядя на моего сына, спустится из дворца 'Аднани в сад. С правой стороны сада есть хауз, а на левом берегу его — дом. Пусть войдет в этот дом и хорошенько рассмотрит стены его, что на них, пусть рассмотрит дом и тотчас же повернет назад, и не говоря ни с кем ни слова, едет обратно в Газну.

А хаджибу Кутлугтагину Бихишти действовать по этому приказу, если ему жизнь дорога; если же будет мирволить, жизнь его пропала. Пусть он окажет всякую необходимую помощь гонцу, дабы заслужить благоволение. По воле Аллаха и с помощью его и мир всем".

Когда этот лист был написан, он (Махмуд. — *Е. Б.*) позвал гонца, приложил к листку печать, дал ему и сказал: „Надо, чтобы ты доехал до Герата за восемь дней и поступил так-то и так-то, и выяснил бы, в чем там дело. Но держи это в тайне". Гонец поцеловал землю, ответил „слушаюсь" и вышел. Эмир сказал Нуштагину: „Надо дать гонцу из конюшни быстрого коня и пять тысяч дирхемов". Нуштагин вышел, но стал мешкать с выдачей коня и денег и выбором коня. День так и прошел понапрасну, а к вечерней молитве все приготовили, дали гонцу, и он ускакал.

А всадник Нуштагина, как ему было приказано, прибыл в Герат, и эмир Мас'уд узнал все из записки и дал приказ отвести всаднику помещение. И тотчас же приказал призвать мастеров, работающих по алебастру, и велел им выбелить ту комнату и сгладить стены, как будто на них никогда не было картин. Повесили занавеси и все приготовили, и повесили замки, и никто не знал, в чем дело. А следом за всадником прибыл и гонец, на восьмой день, к самому полудню. Эмир Мас'уд с надимами сидел на суфе у дворца 'Аднани. А хаджиб Кутлугтагин Бихишти сидел у ворот с другими хаджибами и свитой и приближенными. Гонец подъехал, сошел с коня, обнажил меч, взял его подмышку и оставил коня. Кутлугтагин сейчас же вскочил и спросил: „Что это?" Гонец не ответил, а дал ему открытый лист и пошел во дворец. Кутлугтагин прочитал открытый лист, дал его эмиру Мас'уду и сказал: „Что делать?" Эмир ответил: „Выполнить все, что приказано". Во дворце поднялось волнение. А гонец прошел до дверей того дома, сломал оба замка, открыл дверь и вошел. Увидел комнату, стены белые, хорошо сглаженные и покрытые занавесями. Вышел, поцеловал землю перед эмиром Мас'удом и сказал: „Слуги не могут не повиноваться. Эту невоспитанность я сделал по приказу султана Махмуда. А приказ таков, что я, как только посмотрю на эту комнату, должен возвращаться. Теперь я уезжаю". Эмир Мас'уд сказал: „Ты вовремя приехал и приказ господина султана-отца выполнил. Теперь по моему приказу отдохни день, может быть, дом указали неверно. Пусть тебе покажут все дворцы и комнаты". [Гонец] сказал: „Слушаюсь, хотя мне этого не приказывали". А эмир сел на коня... в двух фарсангах есть сад, который называют Билаб, — укрепленное место, где жил он и семья его. Он приказал, чтобы все жители дворца отправились туда, и дворец освободили, и гарем, и гуламы уехали. А затем Кутлугтагин Бихишти, и осведомитель, и сахиббарид провели гонца по всем дворцам

и показали ему все комнаты. Он увидел все, и выяснилось, что такой комнаты, о которой говорилось в доносе, нигде нет. Написали об этом письма; дали гонцу десять тысяч дирхемов и отправили его назад, а эмир Мас'уд... вернулся в город. И когда гонец прибыл в Газну и рассказал все, что случилось, и были прочитаны письма, эмир Махмуд сказал: „...Много клевещут на этого сына моего", — и всякие розыски прекратил».

Если даже сыновья Махмуда находились под таким зорким наблюдением, то можно себе представить, каково было положение поэтов и ученых, состоявших при его дворе. Тяжесть их положения усугублялась жесточайшей конкуренцией, заставлявшей соперников непрерывно выискивать в стихах друг у друга места, к которым можно придраться. Одно неудачное выражение в парадной оде могло навлечь на ее автора немилость и даже заключение в каком-нибудь из индийских замков султана, откуда был только один выход — в могилу.

Произведений поэтов этого времени сохранилось значительно больше, чем произведений поэтов саманидского круга. Однако восстановить в деталях картину литературной жизни эпохи по дошедшим до нас стихам все же невозможно. Полных диванов сохранилось очень мало, да и те по большей части дошли в поздних рукописях и с большими искажениями. Сведения о менее известных авторах мы находим в различных тезкире, но так как старейшее из сохранившихся тезкире все же написано на целых два столетия позднее того времени, когда жили эти поэты, полагаться на сообщаемые им данные очень трудно. Кроме того, «Лубаб ал-албаб» биографических данных об упоминаемых в этом тезкире поэтах совсем не дает.

Очень большое число разрозненных бейтов содержат различные фарханги, из которых один, а именно «Лугат-и фурс» («Язык персов») [13], составленный Асади Туси, по времени своего создания близок к стихам поэтов газневидского круга. В нем приводится множество цитат, но одна и та же цитата в разных рукописях словаря приписывается различным авторам; поэтому даже такой ценный источник не дает возможности полностью разобраться в ряде вопросов. Кроме того, цитаты в большинстве случаев состоят из одного бейта, а такие выхваченные из контекста строки зачастую понять почти невозможно. Я. Рипка в докладе, сделанном им в 1948 г. в Москве, рассказал об одном бейте Фаррухи, который исследователи долгое время принимали за вычурное описание красоты возлюбленной поэта и который на самом деле, после того как был издан текст дивана (что позволило прочитать этот бейт в контексте), оказался описанием вовсе не красавицы, а фазана, присланного поэту в подарок его покровителем.

Далее. Сохранившиеся рукописи диванов поэтов газневидского круга *хаджвов* почти не содержат. Вместе с тем очень многие цитаты из стихов тех же поэтов в фарханге совершенно явно взяты из циничнейших и грубейших хаджвов. Это свидетельствует или о том, что поэты тогда не включали хаджвы в диваны, или же о том, что позднейшие переписчики выбрасывали их. Между тем, хотя содержание этих грубых пасквилей и не представляет ни малейшей ценности, язык их очень интересен. Дело в том, что если в одах поэты пользовались высоким стилем и избегали сближения с разговорным языком, то в хаджвах, наоборот, они употребляли самую низкую лексику, называли своими именами такие предметы и явления, о которых в оде не могли даже и заикнуться. В хаджве поэты свободно прибегали также и к диалектизмам. Понятно, что составители фарханга уделяли хаджву гораздо большее внимание, чем оде: ведь

[13] Об этом фарханге см. выше, стр. 266.

именно в нем они находили редкие, требовавшие объяснения слова родного языка. Оды в лучшем случае давали лишь некоторое количество архаизмов. Что же касается попадающихся в них редких арабских слов, то слова эти читатель мог найти в богатой арабской лексикографии и потому они в фарханги не попадали.

Дошедшие до нас произведения поэтов газневидского круга относятся преимущественно к поэзии придворной. Насколько можно судить, основным жанром этой поэзии по-прежнему продолжает оставаться касыда. Однако при всей внутренней пустоте произведений этого жанра касыда того времени в отличие от позднейшей все же еще нередко содержит интересные описания, сохраняет немало ценных исторических данных. Она уже приблизилась к формальному упражнению, но еще окончательно не закостенела [14].

У лучших поэтов того времени даже и в парадных одах можно найти отголоски народного творчества. Хотя в угоду султану Махмуду, всюду видевшему «карматскую ересь» и не стеснявшемуся всех своих политических противников огульно объявлять карматами, поэты и вносят в касыду правоверно мусульманские мотивы, но, видимо, интерес к старой вере у них еще окончательно не угас. Доказательство этому — многие части «Шах-нама» и отдельные строки малоизвестных поэтов, например, такие бейты Лабиби [15]:

از اطاعت بـا پدر زردوشت پیر خود به نسک آفرینگان گفته است

Из покорности отцу, старому Зардушту,
Он и сам читал молитвы из наска Афринган [16].

Стоит обратить внимание на то, что поэт знает и в этом бейте правильно применяет зороастрийскую терминологию.

گویند نخستین سخن از نامهٔ پازند آنست که با مردم بداصل میپیوند

Говорят, первое изречение книги Пазанд
Таково: не общайся с людьми, дурными по происхождению.

Этот бейт, однако, говорит о довольно смутном представлении Лабиби о старой литературе. Книги «Пазанд» не существовало и существовать не могло, ибо *пазанд* — это название не книги, а способа письма, в котором среднеперсидский текст транскрибируется авестийским шрифтом. Таким образом, «Пазанд», — название целого ряда литературных памятников, а не отдельной книги. Может быть, конечно, Лабиби хотел сказать, что данное изречение — одно из важнейших в этой литературе вообще. Во всяком случае четкости здесь нет, и если П. Хорн в своем издании словаря Асади говорит, что в этом бейте есть намек на какое-то определенное место Авесты, то мы вместе с Я. Рипкой такое предположение целиком отвергаем.

Рассматривая творчество поэтов, так или иначе связанных с Газневидами, можно ясно различить среди них две группы: поэты первых

---

[14] Это же отмечает и Я. Рипка: «По-видимому, вообще эпоха Саманидов и Газневидов еще дышала сравнительно более свободным воздухом, чем позднейшие эпохи, когда при выборе лирических тем [поэты] считали себя обязанными придерживаться определенных образцов» [J. Rypka, *Labibi* («Archivum Orientale Pragense», vol. XIV, 3—4, 1943, S. 264)].

[15] Ibid., S. 280 und 284.

[16] Древняя редакция Авесты имела деление на части, называвшиеся *наск* (авестийское *наска*); таких частей, по преданию, было когда-то двадцать одна. Афринган — «благословение», особый вид богослужений, входивших в так называемую Малую Авесту, — например, Афрингани Дахман — заупокойная служба и др.

Газневидов, в значительной степени продолжавшие традиции Рудаки и его школы, и поэты поздних Газневидов. Для произведений поэтов второй группы характерны крайнее усложнение формы, обеднение тематики, стандартизация основных мотивов и, наконец, появление суфийских мотивов. Суфийской поэзии на этом этапе свойственно стремление к сближению с интонацией народной песни, усиленный интерес к жанру руба'и и нередко острая критика правящих кругов. Можно полагать, что многие из суфийских поэтов в какой-то степени выражают мировоззрение горожан — ремесленников и мелкого купечества, к которому примыкала менее обеспеченная часть духовенства.

Годы правления Махмуда и его сына Мас'уда ярче всего отражает блестящая триада одописцев: 'Унсури — Фаррухи — Минучихри.

'Унсури. Европейское востоковедение творчество 'Унсури почти не изучало. Э. Броун говорит, что о жизни 'Унсури мы фактически ничего не знаем и даже дата его смерти, указываемая различными историками (по большей части позднейшими), колеблется между 1040 и 1050 гг.[17] Это замечание верно лишь отчасти. Конечно, если ограничиться только сведениями тезкире, то, кроме плоских анекдотов и неверных дат, мы о жизни 'Унсури ничего не узнаем. Не случайно Э. Броун имел об этом поэте настолько смутное представление, что в качестве образца его стихов привел лишь одну газель, хотя, по сообщениям очень многих источников, сам 'Унсури считал свои газели неудачными.

К сожалению, от дивана 'Унсури сохранилась лишь незначительная часть. Поэтому этот важнейший источник сведений о поэте тоже дает довольно мало.

Все же по сохранившейся части дивана можно точно установить, что хотя, как это указывается во всех источниках, поэт и состоял при султане Махмуде и пользовался его расположением, но до этого провел некоторое время при дворе младшего брата Махмуда — эмира Насра ибн Сабуктагина. Можно даже высказать предположение, когда и почему он перешел от Насра к Махмуду. Как сообщает Гардизи[18], эмир Наср умер в тот год, когда Махмуд второй раз ходил на Лохаркот, т. е. в 412 (1021/22) г. Очень вероятно, что именно тогда-то 'Унсури и перебрался окончательно из Балха, где находился двор Насра, в Газну. Несколько случайных замечаний в хронике Бейхаки подтверждают это предположение и показывают, кроме того, что 'Унсури был жив и при преемнике Махмуда — Мас'уде, но влиянием при нем уже не пользовался.

Если считать датой смерти 'Унсури приводимый большей частью источников 431 (1039/40) г., то можно определить основные хронологические рамки жизни поэта. Судя по словам Бейхаки, 'Унсури в дни правления Мас'уда был уже стариком. Следовательно, можно предположить, что родился он примерно между 970 и 980 гг., т. е. во времена господства Саманидов, в ту самую трудную эпоху, когда военачальники этих правителей пытались вырвать власть над Хорасаном из их рук.

Риза-Кули-хан Хидайат сообщает[19], что, потеряв родителей, 'Унсури решил заняться торговлей и отправился в путешествие с караваном. Но на караван напали разбойники, товары были разграблены, а юноша попал в плен. Освободившись и не имея никаких средств к существованию, он будто бы занялся изучением наук и, овладев поэтическим искусством, попал ко двору эмира Насра. Риза-Кули-хан не сообщает, откуда он почерпнул такие сведения. Однако нам известно, что вся эта весьма малове-

---

[17] E. G. Browne, *A Literary history of Persia*, v. II, London, 1906, p. 119.
[18] Гардизи, *Зайн ал-ахбар*, стр. 78.
[19] Риза-Кули-хан Хидайат, *Маджма' ал-фусаха*, т. I, стр. 355.

роятная история содержится в сборнике Шарифа Кашифа под названием «Осень и весна» («Хазан у бахар»), написанном в середине XVII в., но в значительной своей части лишь повторяющем рассказы известного сборника «Радость после бедствия» («ал-Фарадж ба'д аш-шидда») Кази ат-Танухи (ум. 994), написанного по-арабски и переведенного на дари себзеварцем Хусайном ибн Ас'адом ибн Хусайном ал-Му'аййади во второй половине XII в. Поскольку все рассказы сборника построены по шаблону: герой попадает в беду, но по милости бога необычайно счастливо спасается, то считать этот сборник надежным источником, а не просто собранием занимательных новелл едва ли можно.

Думается, кроме того, что и собственные слова 'Унсури явно противоречат сообщению Риза-Кули-хана. В знаменитой касыде, начинающейся со слов «Брожу я, где хочу, и живу в безопасности» (همیروم بمراد و همیزیم بامان), поэт говорит о себе следующее:

مرا شناسد لفظ بدیع و وضع غریب — مرا شناسد دعوی دفتر و دیوان

غذا ز نعمت تو خوردم و ز خوان پدر — نه از میانهٔ راه و نه از در دکان

Меня знает художественное слово и редкое словосочетание,
Меня знает притязание на *дафтар* и диван (т. е. канцелярское производство и службу в приказе. — *Е. Б.*).
Пищу я ел твоими (султана Махмуда. — *Е. Б.*) милостями и со стола отца,
Не с большой дороги и не у дверей лавки.

Эти слова ясно говорят о том, что, помимо стихотворства, 'Унсури, как и многие другие поэты того времени, работал в султанских канцеляриях. Кроме того, 'Унсури категорически заявляет в своем диване, что никогда не зарабатывал торговлей. Он явно выражает презрение к «людям базара». Думается, что слова самого поэта все же более надежное свидетельство, чем показания сборника фантастических рассказов.

Связь 'Унсури с Насром едва ли могла установиться ранее того года, когда эмир получил пост сипахсалара. Это произошло в 999 г.; следовательно, 'Унсури попал к нему сравнительно молодым человеком. Диван как будто подтверждает это предположение, так как все посвященные Насру касыды жизнерадостны, призывают к веселью и не содержат серьезных размышлений, которыми полны касыды более поздние. Так как из пятидесяти сохранившихся касыд восемь посвящены Насру, а уцелела только небольшая часть дивана (почему можно предположить, что касыд, посвященных Насру, было больше), то приходится заключить, что 'Унсури был связан с Насром довольно долго. Это как будто подтверждает сделанное выше предположение, ибо от 999 до 1021/22 г. — срок немалый.

Во всех источниках сообщается, что 'Унсури, переехав в Газну, получил должность царя поэтов (*малик аш-шу'ара*), причем под началом его находилось «добровольно и против воли» четыреста крупнейших поэтов (эту цифру, как уже говорилось, следует понимать просто в смысле «много»). Риза-Кули-хан утверждает, что 'Унсури было даровано звание эмира эмиров (*амир ал-умара*), но никакими другими источниками это сообщение не подтверждается. Зато вряд ли можно сомневаться в том, что 'Унсури был неразлучным спутником султана и даже сопровождал его во время походов. Осыпанный дарами султана, 'Унсури будто бы стал обладателем сказочных богатств: ему якобы прислуживало четыреста рабов [20],

[20] Здесь опять та же фантастическая цифра. Однако сам Риза-Кули-хан не очень ей верит, так как, приведя ее, замечает: العهدة على الراوى («ответственность на передатчике»), т. е. «может быть, это и так, но я за это не ручаюсь».

опоясанных золотыми поясами, когда он отправлялся в путешествие, его золотую и серебряную утварь навьючивали на четыреста верблюдов.

Слухи о богатстве ʿУнсури были, вероятно, широко распространены, ибо Хакани в стихотворении, в котором он старается показать свое превосходство перед ʿУнсури, говорит[21]:

شنیدم که از نقره زد دیگدان ز زر ساخت آلت خوان عنصری

Слыхал я, что ʿУнсури сделал себе из серебра
подставку под котел,
Из золота сделал столовую утварь.

О дальнейшей судьбе ʿУнсури его биографы молчат. Но тут приходит на помощь хроника Бейхаки, дающая несколько весьма ценных указаний.

Если уж султан Махмуд при всем своем ханжестве был не прочь выпить, то сын его Масʿуд стал чрезмерно увлекаться вином еще при жизни отца, хотя и должен был тогда скрывать это[22]. Вступив на престол, он перестал стесняться и после больших приемов прямо приглашал своих беков: «Не уходите! Будем пить вино»[23]. При Махмуде такие пиры протекали довольно чинно. На них приглашали поэтов, очевидно многочисленных подопечных ʿУнсури, они читали стихи[24] и нередко уходили, осыпанные богатыми дарами. Во времена Масʿуда нравы стали свободнее. Бейхаки ничего не говорит о том, как вел себя сам султан. Этого он, опытный царедворец, касаться не смел. Но о некоторых вельможах он сообщает характерные подробности. Так, об эмире Арйаруке Бейхаки пишет: «Когда он садился за вино, он пил трое-четверо суток подряд»[25].

При таком размахе было уже не до поэтов. И в самом деле, мы видим, что на пирах Масʿуда скоморохам уделяют уже больше внимания, чем поэтам. Бейхаки рассказывает, как однажды Масʿуд праздновал михрган. Был большой прием, поэты читали стихи, и «эмир поэтам, которые были более чужие[26], пожаловал двадцать тысяч дирхемов, а ʿАлави Зинати — пятьдесят тысяч; на слоне их к нему домой отвезли. ʿУнсури дали тысячу динаров, а мутрибам и скоморохам — тридцать тысяч»[27]. Зинати, видимо поэт совершенно незначительный, сделался любимцем Масʿуда. О нем Бейхаки говорит и в другом месте[28]: «А тому, что он дарил поэтам, даже и меры не было. Так, как-то вечером он подарил ʿАлави Зинати, поэту, целый пилвар[29] дирхемов, тысячу тысяч дирхемов, чеканкой на десять дирхемов девять с половиной драхм (т. е. весьма полновесной чеканки. — *Е. Б.*). Приказал он, чтобы этот дорогой дар навьючили на слона и отправили в дом ʿАлави. Тысячу динаров и пятьсот динаров и десять тысяч дирхемов или около этого, меры никакой не было тому, что дарил он поэтам».

Правда, не всегда поэтам везло. В михргане 430 г., который выпал на 7 зу-л-хиджжа (30 августа 1039 г.), эмир ничего не пожаловал поэтам, а на Масʿуда Рази прогневался и велел, чтобы его сослали в Индию, так как

---

21 خاقانی شیروانی، دیوان، بتصحیح و تحشیه و تعلیقات علی عبد الرسولی، تهران، ۱۳۱۶، ص ۶۸۰.

22 Бейхаки, изд. Morley, стр. 151.

23 Там же, стр. 267.

24 Там же, стр. 51.

25 Там же, стр. 269.

26 بیگانه تر — очевидно, «приехавшие издалека».

27 Бейхаки, изд. Morley, стр. 333—334.

28 Там же, стр. 147.

29 Пилвар — мера веса; количество груза, которое может поднять один слон.

говорили, будто этот поэт сложил касыду, где осмеливался давать султану советы. В касыде были такие два бейта:

مخالفان تو موران بدند مار شدند بر آر زود ز موران مار گشته دمار
مده زمانشان زین پیش روزگار مبر که اژدها شود ار روزگار یابد مار

Твои противники были муравьями, стали змеями;
Раздави скорее превратившихся в змей муравьев.
Не давай им времени, не допускай больше промедления.
Ведь змея, если получит время, станет драконом.

Все это подтверждает предположение о том, что при Мас'уде 'Унсури уже не занимал прежнего привилегированного положения. Легкомысленному султану были, верно, не по душе его серьезные, торжественные оды, очень часто содержавшие различные наставления, которые султану не нравились и за которые пострадал поэт Мас'уд Рази. Но и независимо от личных вкусов султана едва ли 'Унсури мог рассчитывать на сохранение своего прежнего положения при сыне Махмуда. Во-первых, он, как можно думать, в это время был уже немолод, а султан не любил видеть стариков на своих пирушках. Во-вторых, нового султана, как правило, окружали новые приближенные. Султаны не доверяли преданным слугам своих родителей, которые часто при жизни стариков шпионили за молодежью и мешали ей жить так, как это ей нравилось. Недаром Бейхаки с горечью говорит о «выскочках» [30], занявших место прежних вельмож, и жалеет о минувшем времени, когда звание «ходжа» еще много значило и легко первому встречному не давалось [31].

По-видимому, с 'Унсури случилось именно то, о чем говорит Бейхаки. Он сошел со сцены, ко двору его стали приглашать лишь в редких случаях, и то больше в память прежних заслуг, а на его место «выскочил» новый фаворит — 'Алави Зинати [32], для которого Мас'уду ничего не было жаль. Подтверждается это предположение еще и тем, что из пятидесяти од 'Унсури султану Мас'уду посвящена только одна. Правда, 'Унсури был достаточно богат и, вероятно, мог безбедно прожить последние годы и не появляясь при дворе в расчете на получение новых подарков.

Характерно, как тесно связана сохранившаяся часть дивана 'Унсури с Махмудом; ему поднесено тридцать девять из сохранившихся пятидесяти касыд. Кроме упомянутых восьми касыд, посвященных брату Махмуда Насру, и одной, поднесенной Мас'уду, одна поднесена ходже Абу-л-Касиму, 'амиду сеидов, о котором нам ничего выяснить не удалось, и одна — другому брату Махмуда, эмиру Абу Йа'кубу Йусуфу ибн Насир ад-Дину [33]. Ему, судя по этой касыде, 'Унсури тоже служил и получал от него

---

[30] Бейхаки, изд. Morley, стр. 551.

[31] Там же, стр. 442: «а [титул] ходжа был очень большой ранее, теперь же это самое „ходжа" вышло из употребления». См. также: А. Гафаров, *Образчики персидской письменности*, М., 1916, стр. 134.

[32] Об этом поэте известно очень мало (по некоторым данным, его тахаллус — Зейнаби). Несколько слов о нем есть у Э. Броуна (E. G. Browne, *A literary history of Persia*, v. II, p. 116, 157). Упоминается он и в работе Г. Эте [H. Ethé, *Neupersische Litteratur* (GIPh, Bd II, S. 226)], но почему-то превратился там в женщину: «[Зинати 'Алави] первая женщина... которая после Раби'и занялась поэзией». Вероятно, ошибка произошла оттого, что в некоторых источниках имя Зинати дано в форме Зинат. В «Маджма' ал-фусаха» Риза-Кули-хана (т. I, стр. 241) сообщается, что он выступал уже и при Махмуде, и даны два небольших образца его стихов. Один из них весьма типичен, его основная мысль: хватит воевать, давайте веселиться и пить вино. Такая тема не могла не нравиться Мас'уду.

[33] Абу Йа'куб Йусуф ибн Насир ад-Дин — третий брат Махмуда; в момент смерти Сабуктагина был ребенком. Он воспитывался вместе со своими племянниками Мухаммадом и Мас'удом. Позднее он получил от халифа титул 'Адуд ад-Даула ва

определенный оклад (*расм*). Поэтому можно думать, что Йусуфу 'Унсури посвятил не одну эту дошедшую до нас касыду.

Касыда эта интересна. 'Унсури просит в ней прощения у эмира, двор которого он перестал посещать, думая, что эмир к нему охладел, так как сократил его оклад. На самом же деле сокращение оклада было вызвано происками соперников поэта, оклеветавших его перед Йусуфом и чуть не добившихся полного разрыва эмира с 'Унсури. Вот эта касыда:

بمن چنان بود اندر نهفته صورت حال
که میر سیر شد از بندهٔ سخن گستر
گرانی آمد از من بدل مگر که چنین
بکاست رسم من و سوی من نکرد نظر
هزار نفرین کردم ز درد بر ایام
هزار مستی کردم ز گردش اختر
ز بسکه وحشتم آمد دگر نگفتم شعر
برسم خویش و بخدمت نیامدم ایدر
دبیر میر ابو سهل گفته بود مرا
بود* که شاه سوی بلخ شد همی بسفر
که چون نگوئی دیگر مدیح میر همی
بجشنها و نیائی بوقت خویش بدر
ز درد پاسخ دادم که میر خدمت من
همی نخواهد تو نیز از ان سخن بگذار
اگر بخواستی او رسم من نکردی کم...
مرا بگفت غلط کردهٔ بدین اندر
که میر بسیار آزار دارد از تو بدل
که تو نکردی از کار ناپسند حذر
گناه تو کنی و هم تو نیز گیری خشم
پس این قضای سدومست و باشد این منکر
بگفتم اینچه حدیثست گفت من** زین باب
دگر نگویم بر رس*** تو از کسی دگر
چو باز**** پیش تو عبد الملك مرا امسال
بشرح گفت حدیث نهفته و مضمر
چو آتش آتش بر زد دل مرا بداغ
ز دیدگانم گفتی برون دمید شرر
اگر بگفتم آن شعر جز بنام تو من
بدانکه کافرم اندر خدا و پیغمبر
کسیکه بر تو مزور کند حدیث کسان
دهان آنکس پر خاك باد و خاکستر[34]

Му'аййид ал-Милла. После смерти Насра был назначен на его место главнокомандующим войсками Хорасана.

*برہ **گفته ***برپرس ****یار

[34] Первые три разночтения — по литографии, четвертое — по рукописи.

Так мне в глубине души показалось,
Что эмир пресытился [своим] красноречивым слугой.
Должно быть, охладело ко мне его сердце,
Что он так сократил мой оклад и не смотрит на меня.
От горя я тысячи проклятий посылал судьбе,
Тысячи безумств я делал, ибо покинула меня [счастливая] звезда.
Такая тоска меня охватила, что я уже не слагал стихов
По своему обычаю и не приходил сюда на поклон.
Дабир эмира Абу Сахл мне сказал,
Когда шах выехал в Балх:
«Почему ты больше не слагаешь славословий эмиру
На празднествах, почему в положенное тебе время не приходишь ко двору?»
Я с болью ответил: «Эмир службы моей
Не хочет, и ты тоже оставь эти слова.
Если бы хотел он, не уменьшил бы он мой оклад...»
Он мне сказал: «Ты в этом ошибся;
Ведь эмир в сердце на тебя очень обижен за то,
Что ты не остерегся непохвального дела.
Ты совершаешь проступок и ты же еще гневаешься!
Это судебный приговор в Судуме [35], и это нехорошо».
Я воскликнул: «Что это за речи?» [Он] ответил: «Я об этом
Больше говорить не буду, спроси у кого-нибудь другого».
Когда в этом году в твоем присутствии опять ʿАбд ал-Малик
Мне подробно рассказал о [том] скрытом и тайном деле,
Словно пламя, обжег огонь мое сердце,
И из глаз моих, ты сказал бы, посыпались искры.
Если я эти стихи сложу на чье-нибудь другое имя, не на твое,
То знай, что я — неверный перед богом и пророком.
У того, кто извращает перед тобой речи других,
Пусть будет рот набит прахом и пеплом.

Из этой касыды можно понять: «проступок» ʿУнсури, видимо, заключался в том, что он, будучи поэтом эмира Йусуфа, одну из своих касыд якобы посвятил кому-то другому. Это еще одно свидетельство того, в условиях какой ужасающей рабской зависимости находились тогдашние поэты. Поступив на службу к тому или иному правителю, поэт тем самым оказывался связанным по рукам и ногам. В этом заключалась одна из причин надвигавшегося упадка придворной поэзии. И если в сохранившихся касыдах ʿУнсури мы видим очень мало имен *мамдухов*, то это, вероятно, говорит о том, что, отдав себя в распоряжение Махмуда, поэт мог упомянуть в своих стихах чье-либо другое имя лишь по приказу своего властелина.

Таким образом, при всей скудости материала мы имеем возможность охарактеризовать основные черты жизни ʿУнсури — поэта, уже в значительной степени отравленного духом «лукавых царедворцев», но еще пытавшегося сохранить какую-то самостоятельность.

Чем же ʿУнсури заслужил исключительное благоволение Махмуда? Думать, что оно было вызвано талантом поэта, едва ли можно. Ни Фаррухи, ни блестящий Минучихри ничем не уступали ʿУнсури. Наконец, ʿУнсури — современник самого Фирдоуси, а мы знаем, как отнесся султан к великому поэту. Причины этого благоволения становятся достаточно ясными при анализе некоторых касыд ʿУнсури. Однако прежде чем приступить

[35] Судум — по легенде, судилище Бахрама Гура, где он осуждал на казнь невиновных людей только за то, что ему не нравилось их лицо.

к нему, попытаемся выяснить, в каком состоянии находится дошедшее до нас наследие поэта.

Мы знаем, что ʿУнсури создал три эпические поэмы и один лирический диван. В тезкире говорится, что им было написано около тридцати тысяч бейтов; в какой мере этой цифре можно верить, сейчас сказать уже нельзя. От всех произведений поэта сохранилось немногое. Диван дошел до нас с большой лакуной между рифмами на *ра* и *лам*. Еще более печальная участь постигла поэмы, из которых нам известны главным образом отдельные строчки, приведенные в качестве примеров на применение тех или иных слов в различных фарханг[36].

К сожалению, даже сохранившиеся касыды ʿУнсури дошли до нас в чрезвычайно неудовлетворительном виде. Старые рукописи дивана нам неизвестны. Единственная более или менее сносная и хотя недатированная, но по палеографическим признакам относящаяся примерно к XV—XVI вв. рукопись принадлежит Библиотеке Академии наук Узбекской ССР в Ташкенте. В ленинградских библиотеках имеются такие рукописи касыд: 1) Ленинградский государственный университет, № 941 (обозначена нами шифром А)[37]; 2) там же, № 1003а (Б); 3) там же, № 1038 (В); 4) там же, № 1202 (Г)[38]. Кроме рукописей, имеются следующие литографированные на Востоке издания:

1) Индийская литография с пространным названием на титульном листе:

در عهد دولت ابد مدت قاهرهٔ اعلیحضرت قدر قدرت شاهنشاه جمجاه السلطان بن السلطان بن السلطان الخاقان بن الخاقان بن الخاقان مظفر الدینشاه قاجار خلد الله ملکه و سلطانه. دیوان قصاید حکیم سخندان و شیرین‌بیان شمس فلك سخندانی افصح الفصحا و اشعر الشعرا مولانا حکیم ابولقاسم المتخلص بعنصری علیه الرحمة و الغفران بسعی و اهتمام کمترین بندگان حاجی آقای شیرازی در مطبع دت پرساد بزیور طبع آراسته وپیراسته گردید در سنهٔ ۱۳۲۱.

(1321 г. соответствует 1903/04; обозначена шифром Ла).

2) Не датированная персидская литография с титульным листом:

دیوان حکیم عنصری علیه الرحمة حسب الفرمودهٔ عالیجناب قدوس انتساب سید السادات و الاعاظم آقا سید ابوالقاسم خونساری سمت اتمام پذیرفت

(шифр — Лб)

3) Индийская литография, на титульном листе:

Diwan-e Unsuri with Diwan-e Abul-Faraj-e Runi. Published by Aga Muhammad Ardakani.

دیوان قصاید حکیم فرید سخن‌دان بدر سماء نظم و بیان رموز شعر و شاعر حکیم ابو القاسم المتخلص بعنصری علیه الرحمة مع دیوان قصاید ابوالفرج رونی علیه الرحمة در مطبع گلزار حسنی بزیور طبع در آمد بمبئی ۱۳۲۰.

(1320 г. соответствует 1902/03 г., шифр — Лв).

---

[36] Наибольшее число таких цитат содержится в словаре «Лугат-и фурс» Асади Туси. Интереснейшие цитаты ʿУнсури сохранились в неизданном словаре «Тухфат ал-ахбаб» Хафиза Убахи. См.: Е. Э. Бертельс, *Новая рукопись персидского словаря Tuhfat al-ahbab в Самарканде* («Доклады Академии наук СССР», № 12, Л., 1928, стр. 255).

[37] К. Залеман, *Список персидским, турецко-татарским и арабским рукописям Библиотеки И. СПб. Университета* (ЗВОРАО, т. II, СПб., 1888, стр. 253).

[38] А. А. Ромаскевич, *Список персидских, турецко-татарских и арабских рукописей Библиотеки Петроградского Университета* (ЗКВ, т. I, 1925, стр. 360).

Эти три литографии очень мало отличаются одна от другой. Качество их низкое: в них много пропусков, описок, а местами они дают совершенно искаженный текст. Имена собственные (особенно часто встречающиеся у ʿУнсури индийские имена) перевраны до полной неузнаваемости, нередкие у ʿУнсури архаизмы или искажены, или даже заменены более «подходящим», по мнению переписчика, словом. Метр стихов всюду правильный, но смысла в них очень часто нет никакого, что переписчики, видимо, считали нормальным.

Таким образом, текстологическая база, на которой приходится строить изыскания, очень шатка. Однако это не должно нас удерживать от попытки восстановить текст произведений поэта, стихи которого веками считались образцом панегирического стиля и привлекали к себе внимание далеко за пределами родины ʿУнсури. Для нас ʿУнсури интересен еще и тем, что он был не только современником, но и соперником Фирдоуси, и изучение его творчества может показать, какую поэзию Газневиды предпочитали стихам создателя «Шах-нама».

Прежде чем рассматривать оды ʿУнсури, обратимся к его поэмам. Как сообщают источники [39], поэмы ʿУнсури носили такие названия: «Вамик у ʿАзра», «Белый кумир и красный кумир» («Хинг-бут у Сурх-бут») и «Шадбахр у ʿАйн ал-хайат». О второй и третьей поэмах мы не знаем ровно ничего. Поскольку даже нельзя с уверенностью сказать, есть ли в нашем распоряжении хотя бы несколько строчек из этих двух поэм, предположения некоторых востоковедов, покоящиеся на произвольном толковании заглавий поэм, равносильны гаданию на кофейной гуще, и потому мы на них останавливаться не будем [40].

Из заглавий первой и третьей поэм видно только одно: они состоят из двух имен — мужского и женского. Отсюда можно заключить, что в них основная тема — история двух влюбленных, иначе говоря, та самая тема, которая более чем за тысячу лет до ʿУнсури была разработана в фольклоре восточноиранских племен [41]. Кстати, следует отметить, что уже к на-

---

[39] Например: ʿАуфи, *Лубаб ал-албаб*, т. II, стр. 28 и сл.

[40] Известно, что «Вамик и ʿАзра» написана метром мутакариб. В словаре Асади сохранились сорок три бейта стихов ʿУнсури, судя по парной рифме, взятых из какой-то поэмы, но написанных метром хафиф. Очевидно, они относятся к одной из двух других поэм ʿУнсури. Но к какой именно? Пока не найдется бейта с собственным именем, эту загадку не решить. Г. Эте почему-то считал, что третья поэма ʿУнсури называлась «Канал и родник» («Нахр у ʿайн»). Это — явно результат неверного чтения, но почему та же искаженная форма приведена в статье Ю. Н. Марра «Персидский прототип поэмы „Некто в барсовой шкуре"» (сб. „Академику Н. Я. Марру", М.—Л., 1935, стр. 619), непонятно. Нужно также отметить, что считать, как это делает Ю. Н. Марр, Руставели подражателем ʿУнсури только на основании сходства имен Шадбахр и Шатбиер, не зная сюжета поэмы ʿУнсури, довольно рискованно.

[41] См. выше, стр. 239—240. Это предположение находит подтверждение в небольшой заметке известного ученого М. Шафиʿ. В приложении (февраль — май 1954 г.) к журналу Пенджабского университета «Oriental College Magazine» (стр. 80) Шафиʿ сообщает, что, посетив в Тегеране С. Нафиси, он видел в его ценнейшей библиотеке уникальную рукопись прозаической «Сикандар-нама», переписанную примерно в X—XI в. н. э. В главе, повествующей о том, как Искандар шел из Ферганы в Китай, говорится: «Искандар спросил того старца: „Я проехал Фергану, видел [далее] два изваяния, одно — по имени Хинг-бут, другое — Сурх-бут, и там [же] две могилы. Я удивился этому. Знаете ли вы что-нибудь об этих кумирах?" Ответили: „О шах, это известно, и случилось это здесь, в стране китайской. А могилы эти — двух влюбленных, которые умерли в разлуке. Один был сын шаха Мисра, а другая — дочь этой области нашей".

Падишах из предков этого хакана был убит шахом Искандаром. Это предание прелести не имеет, ʿУнсури сложил его в стихах, оно известно, и мы его здесь не записали, чтобы не прерывать рассказ об Искандаре.

Старцы области подробно изложили все Искандару и принесли ему скрижаль, на которой оба любящих начертали свою историю и которая лежала на их могиле. Прочитал он и убедился, что все так, как говорили те старцы».

чалу XI в. в персидско-таджикской эпической поэзии установились два типа названий произведений: название, состоящее из одного имени собственного с добавлением слова «нама» (в поэмах героических), и название, состоящее из двух имен собственных (в поэмах с «романтическим» содержанием). Оба эти типа уже представлены творением Фирдоуси и поэмами 'Унсури.

Наиболее интересной из трех поэм 'Унсури, насколько можно судить, была «Вамик и 'Азра». Сюжет этой поэмы, видимо, восходит к довольно глубокой древности. Средневековые авторы считали, что он был известен еще в доисламский период. Так, Даулатшах пишет[42]: «Эмир 'Абдаллах ибн Тахир[43] однажды восседал в Нишапуре. Некто принес книгу в дар и положил ее перед ним. Он спросил: „Что это за книга?" [Тот] ответил: „Это предание о Вамике и 'Азре, и хороший это рассказ, который ученые сложили для шаха Нуширвана". Эмир молвил: „Мы — читаем Коран и, кроме Корана и преданий о пророке, ничего не хотим. Нам такого рода книга не нужна. Да и книга эта составлена магами и должна быть нами отвергнута". Он приказал бросить книгу в воду и повелел, чтобы во всех его владениях, где только найдутся книги из сочинений древних иранцев и магов, все их предать сожжению».

На огромную популярность этого сюжета указывает то обстоятельство, что можно насчитать более тринадцати поэм с таким заглавием[44]. Однако из тех данных о них, которыми мы располагаем, вытекает, что эти поэмы отнюдь не были *назира* (ответом) на поэму 'Унсури и что установившейся традиции для этого сюжета уже в XV в. не существовало.

Многие востоковеды считают, что хотя оригинал поэмы 'Унсури до нас и не дошел, но сюжет ее может быть во всех основных чертах восстановлен. Дело в том, что у турецкого поэта Лами'и [умер в 937 (1530/31) или 938 (1531/32) г.] имеется ряд переводов старых персидско-таджикских поэм, среди которых сохранилась и «Вамик и 'Азра»[45]. Правда, и этот турецкий перевод сохранился только в одном экземпляре. Рукопись его была найдена благодаря розыскам[46] известного востоковеда Й. Хаммер-Пургшталля, передавшего ее Венской библиотеке[47]. Содержание поэмы Лами'и было изложено сначала Й. Хаммером в его «Истории османской поэзии»[48], а затем повторено Э. Гиббом[49]. Большинство востоковедов почему-то уверовало в то, что поэма Лами'и — точный перевод сохранившейся поэмы 'Унсури. Почему они так решили, непонятно. Достаточно хорошо известно, что на Ближнем Востоке стихи переводили лишь в исключительных случаях, а по большей части создавали так называемые нази-

Не может быть сомнений, что здесь речь идет о знаменитых бамианских колоссах («кумирах»), очевидно, поразивших воображение местного населения, которое и создало легенду, положенную в основу поэмы 'Унсури. Тема разлученных влюбленных, унаследованная от античных авторов, долгое время привлекала внимание многих ближневосточных поэтов.

[42] Даулатшах, *Тазкират аш-шу'ара*, стр. 30.

[43] Годы правления этого эмира — 828—844.

[44] Сведения об этих поэмах и их авторах см.: تربیت، وامق و عذرا، از تاریخ ادبیات ایران، مجلهٔ ''ارمغان،، ، سال دوازدهم، شمارهٔ هشتم، ص ۵۱۹.

[45] Названия остальных переведенных Лами'и поэм — «Саламан у Абсал», «Вис у Рамин», «Фархад-нама», «Хафт пайкар», «Гуй у чауган», «Шам' у Парвана» — показывают, что все они восходят к персидско-таджикским оригиналам.

[46] Историю поисков этой рукописи см.: J. Hammer, *Wamik und Asra*, Wien, 1883, S. 8.

[47] Описание этой рукописи см. в каталоге: G. Flügel, *Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der kaiserlichen Bibliothek zu Wien*, Wien, 1865.

[48] J. v. Hammer-Purgstall, *Geschichte der Osmanischen Dichtkunst bis auf unsere Zeit*, Pešth, 1836—1838.

[49] E. J. W. Gibb, *A History of Ottoman poetry*, v. III, London, 1904, p. 20 sq.

ра (ответы), парафразы, авторы которых не только не старались точно повторить сюжет того произведения, на которое они писали ответ, а напротив, стремились дать свою, совершенно оригинальную его трактовку. Едва ли Лами'и представлял собой исключение и почему-то взялся за точный перевод.

Попытаемся подтвердить высказанное предположение следующим образом. Оригинала «Вамик и 'Азра» у нас нет, но оригиналы поэм «Вис и Рамин» Фахр ад-Дина Гургани и «Саламан и Абсал» Джами — есть. Можно, следовательно, узнать, перевел Лами'и эти поэмы или только создал назира. Оказывается, что если «Саламан и Абсал» — поэма, ввиду популярности Джами в Турции бывшая там, вероятно, в XVI в. хорошо известной, — пересказана Лами'и довольно близко к оригиналу (но именно пересказана, а не переведена), то «Вис и Рамин» у Лами'и с оригиналом Фахр ад-Дина Гургани не имеет ничего общего. Таким образом, у нас нет сколько-нибудь серьезных оснований для признания «Вамик и 'Азра» Лами'и точным переводом поэмы 'Унсури.

Мы не будем останавливаться на содержании поэмы Лами'и. Отметим только, что в ней встречаются хорошо известные по десятку других подобных поэм персонажи: китайский шах, туранский хакан, царевичи, царевны. Герой, как всегда, ищет возлюбленную ('Азру), которую полюбил, увидев ее портрет. Как всегда, он преодолевает бесчисленные препятствия, и, как всегда, поэма заканчивается описанием пышного свадебного пира. В поэме нет ни ярких образов, ни оригинального занимательного сюжета; банальные похождения ее героев похожи на похождения героев произведений многих третьеразрядных поэтов. Если бы поэма 'Унсури была в действительности такова, успех ее сюжета был бы непонятен.

В пользу того, что Лами'и не только не перевел 'Унсури, но даже и не знал его поэмы, говорят цитаты из «Вамик и 'Азра» 'Унсури, сохраненные в старых фарханг ах, особенно в уже упомянутом фарханге Хафиза Убахи и фарханге Сурури «Маджма' ал-фурс» [50]. Восстановить по этим цитатам сюжет поэмы 'Унсури, конечно, невозможно, но некоторый свет на ее содержание они все же проливают. Из них мы узнаем, что отца Вамика звали Макзитус, его тестя — Асанистан, учителя 'Азры — Фалатус, купца, который похитил 'Азру, — Дамханивус. Все эти имена, как мы сразу видим, не иранские, а греческие или, может быть, стилизованные под греческие. Но есть имена и такие, которые трудно было бы не узнать. Так, в одной цитате упомянут Фуликрат, — это, конечно, известный самосский тиран Поликрат. В другой — Хару и Андарус, причем комментатор сообщает, что это влюбленные, жившие на разных берегах морского пролива; Хару зажигала у себя на берегу светильник, а Андарус плыл на этот свет к ней через пролив. Но однажды светильник погас, Андарус сбился с пути и утонул. Узнать в этих влюбленных известных Геро и Леандра нетрудно, тем более что имя «Андарус» легко могло получиться в результате описки из «Ландарус». Наконец, действие происходит на островах, где живут пираты, нападающие на торговые суда. Все это очень ясно указывает на то, что «Вамик и 'Азра» была создана по типу известных античных романов. Об этом же свидетельствуют и указания источников, например «Фихриста», где сообщается, что известный шуубитский деятель Сахл ибн Харун [51] перевел на арабский язык ряд книг, в том числе «Са'ла у Афра» (как говорит ан-Надим, похожую на «Калилу и

[50] См.: К. И. Чайкин, *Вамек и Азра* (сб. «Хакани — Незами — Руставели», М.—Л., 1935).

[51] См.: К. А. Иностранцев, *Персидская литературная традиция в первые века ислама*, СПб., 1909, стр. 13.

Димну»), «ан-Намр и ас-Са'лаб» и «Вамик и 'Азра» [52]. К сожалению, указание «Фихриста» очень глухо и не дает возможности установить, с какого языка переводил Сахл (это мог быть древнегреческий или сирийский, а мог быть и пехлеви). Наличие в поэме греческих имен еще ничего не доказывает, так как и сирийский, и пехлевийский тексты могли восходить к греческому. Нельзя закрывать глаза и на то, что древнегреческий роман в свою очередь, по всей вероятности, восходит к восточной традиции.

Таким образом, хотя мы и имеем сведения о том, что предание о Вамике и 'Азре на арабский язык перевел также и Бируни, но отсюда еще нельзя заключить, что сюжет поэмы 'Унсури был заимствован у кого-то из соседей. Этот сюжет мог, например, быть в глубокой древности заимствован греками у персов, а по истечении многих веков через посредство переводчиков-шуубитов попасть к авторам X—XI вв., писавшим на дари.

Поскольку в каждом из сохранившихся разрозненных бейтов поэмы «Вамик и 'Азра» 'Унсури видно высокое мастерство, приходится горько жалеть, что этот памятник не сохранился до наших дней.

Начиная с Й. Хаммера, все авторы, что-либо писавшие о поэме «Вамик и 'Азра», видели причину ее гибели в том, что она якобы восхваляла древнюю религию (зороастризм) и потому-де и была уничтожена. Можно, однако, думать, что наличие греческих имен в поэме исключает ее связь с зороастризмом. Далее. Не каждое произведение X—XI вв., автор которого сочувственно отзывался о зороастризме, было обречено на гибель. Вспомним «Шах-нама», вспомним известную газель Дакики. К тому же погибли не только поэмы 'Унсури, погибла и значительная часть его дивана, безусловно сочувственных отзывов о зороастризме не содержавшая. Не проще ли предположить, что рукописи этих произведений хранились в библиотеке Газневидов и погибли во второй половине XII в., когда Гурид 'Ала' ад-Дин Хусайн Джахансуз предал Газну огню и мечу?

При всей скудости наших сведений о поэмах 'Унсури ясно одно: они принадлежали к жанру, который условно можно назвать «жанр романтических поэм». В этом сомнений быть не может. А это очень важно, ибо отсюда следует, что теория Г. Эте, полагавшего, что вся персидская эпическая поэзия восходит к «Шах-нама» и что «романтические» поэмы — дальнейшее развитие эпизодов «Заль и Рудаба», «Бижан и Манижа» и других, — неверна [53]. Неверна потому, что поэмы 'Унсури были созданы почти одновременно с «Шах-нама», а также и потому, что поэмы (или предания) такого рода, как уже говорилось, существовали в Иране и Средней Азии еще во времена Геродота и Ктесия.

Диван 'Унсури. Вряд ли в наши дни можно найти человека, который получает эстетическое наслаждение от чтения ближневосточных касыд (если, конечно, это панегирические касыды, а не касыды философского характера, появившиеся уже к концу XI в.). Монотонность, пустота, вычурность и лживость этих произведений делает чтение их для нас не удовольствием, а тяжелой работой. Касыды — ценнейший исторический источник; они могут принести пользу при изучении языка, но художественны в них

---

[52] G. Flügel, *Kitab al-Fihrist*, Bd I, Leipzig, 1871, S. 120. — В ближайшее время можно будет, вероятно, получить более полное представление о содержании и стиле поэмы «Вамик и 'Азра». На XXIII Международном конгрессе востоковедов в Кембридже проф. М. Шафи' сделал сообщение об открытом им фрагменте рукописи поэмы «Вамик и 'Азра» 'Унсури, датированном 526 (1131/32) г. Фрагмент дает триста шестнадцать связных бейтов из середины поэмы и ясно показывает, что она представляла собой свободно обработанный эллинистический роман.

[53] См. выше, стр. 239—240, 283.

в лучшем случае лишь отдельные бейты. Между тем нам достаточно хорошо известно, что султан Махмуд такое замечательное творение, как «Шахнама», отверг, а касыды ʿУнсури, несмотря на свою алчность и скупость, оплачивал щедро. Почему он так делал? Для того чтобы понять это, нужно проанализировать несколько од ʿУнсури. Но, поскольку, как мы видели выше, хорошего текста их не существует, надо предварительно, насколько возможно, восстановить его. Начнем с такой касыды:

توانگری و بزرگی و کام دل بجهان — نکرد حاصل کس جز بخدمت سلطان
یمین دولت کایام او شود میمون — امین ملت کایمان ازو شود تابان
همه عنایت یزدان بجمله بهرهٔ اوست — چه بهره باشد بیش از عنایت یزدان
اگر بقول فقیهان و اهل علم روی — گزیدش ایزد و با او بفضل کرد احسان
بخواست ایزد کو خسرو جهان باشد — از آنچه ایزد خواهد گریختن نتوان
قضای حقست این ملك و پادشاهیٔ او — روا نباشد کاندر قضا بود نقصان
بدان کسیکه بود نیك‌خواه او ایزد — اگر کسی بد خواهد بدو رسد حذلان
بدانکه هر چه خدای جهان پسندیدست — اگر کسی نپسندد ازو بود کفران
و اگر حدیث بقول منجمان رانی — بحکم اختر و ایام و طالع و دوران
بصد دلیل چنانست حکم طالع او — که کدخدای جهانست و پادشاه قران
بسرّ علم نجوم اندرست قوت او — ور استوار نداری همی نگر بعیان
نجوم را چه خطر کین کمال قدر او را — خدای داد مراورا چنین بود امکان
ستاره و فلك و روزگار مخلوق اند — چنان روند که ایزد چنان دهد فرمان
خدای هر چه کسی را دهد غلط نکند — غلط روا نبود بر خدای ما سبحان
چو بخت و دولت روز و فلك بحکم خدای — همه موافق باشند با کسی یکسان
گر آهنست مخالف کزو بر اندیشد — خدای فکرت او را برو کند سوهان
خلاف شاه جهانست آتش موقد — بهر کجا بود آتش نماند او پنهان
کسی که آتش را جای سازد اندر دل — هر آینه بدل او رسد نخست زیان
عداوت ملك مشرق و خیانت او — همی ز صاعقه و زلزله دهند نشان
چو پیش صاعقه و زلزله رود مردم — بسوزد و بشود خانهای او ویران

2a: АГ ازوشود. 2б: Г ازو بود. 3б: Ла Лв چو بهره; 7б: Б خذلان; Г روند در Лв رسد نقصان. 8аб: А опущено. 10а: А او پادشاهیٔ. 10б: А کدای (!). 12а: Ла Лв چو خطر; Г کمال او. 13 б: Ла Лв ایزد بدان. 14а: А ندهد. 15а: Г, нарушая метр: و روز و فلك, но на полях пометка ·:·. 15б: А کس و یکسان. 16а: کزو Лв وه جنابت (!); Ла Лв جنابت او; 18а: А جان سوزد ار داند. 19а: Ла Лв بر و بر بد. 19б: А جنایت. 20а: Ла Лв به پیش; Ла Лв رود هر دم. 20б: Г: جان و مان. همی به А

ایا مخالف شاه عجم بترس از کفر — خلاف او را همچون خلاف ایزد دان
خدایراست بزرگی و پادشاهی و عز — بدان دهد که سزاوار بیند از گیهان
اگر تو آن نپسندی توئی مخالف او — خلاف ایزد کفرست و مایهٔ طغیان
مخالفان خداوند را دو چیز جزاست — بدین جهان شمشیر و بدان جهان نیران
و گر ز درد بترسی حسد مکن که حکیم — مثل زند که حسد هست درد بی درمان
مکن خلافش و خدمت کنش که خدمت شاه — مثل سفینهٔ نوح است و تیغ او طوفان
نه هر که قصد بزرگی کند چون او باشد — نه هر که کان کَند او را بگوهر آید کان
تو چون تنی و ملك جان برابری جوئی — نه تو برابر اوئی نه تن برابر جان
خدای حقست او کار جز بحق نکند — بحق گرای گر آوردهٔ بحق ایمان
خلاف کردن او سخت نا خجسته بود — مکن خلاف و دل از ناخجستگی برهان
اگر مخالفت شهریار عالم را — بکوه بر بنویسی فرو خوردش مکان
و گر بچرخ فلك بر نهی مخالفتش — سیاه گردد اجرام چرخ چون قطران
عدوش را بهمه حال روزگار عدوست — که از خدای چنین کرد روزکار ضمان
چو از مخالفت او کسی حدیث کند — برو دراز شود دست محنت حدثان
چه مایه ساخته کار بزرگوار تباه — خزینهای بزرگ و سپاههای گران
که نیست شد بخلاف خدایگان عجم — نه خرد ماند از ایشان بعالم و نه کلان
بروزنامهٔ ایام در همه پیداست — اگر بخواهی دانست روزنامه بخوان
نخست باری سامانیان که گفتندی — که رسم و سیرت ما داد ملك را سامان
همی فراختر آمد بساطشان ز زمین — همی ز کیوان بگذشت آن سر ایوان
بدان بزرگی و آن عز و آن کفایت و جاه — بدان ولایت و نعمت که داشتند ایشان
بمیر عادلشان حجت آورید خدای — اگر چه بودند آن قوم خسروان جهان
امیر عادل بگشاد دل بنصرت حق — میان به بست به پیکار صد هزار عنان
بران کسی که همی ذل آل سامان جست — نهاد روی و رسانیدشان بذل و هوان
چو کوه بودند آن لشگر و بحملهٔ او — همی شدند پراکنده چون غبار و دخان
همه خراسان بگشاد و ملك صافی کرد — بزور ایزد و شمشیر تیز و بخت جوان
و ز انچه بستد لختی بنام خویش نداشت — دگر بدو بسپرد و وفا نمود بدان
چو باز میر: رضی زین سخن پشیمان شد — ز عهد خویش بگشت و تباه کرد گمان

23a: Г: اگر بوَی . 25 a: Г اگر . 25 б: و درد بیدرمان :27 б: Г ز گوهر آمد A . 25 a: Ла Лв کان, 26 a: Ла Лв زو کار . 31 a б: A опущено. 32 a: A که گر بچرخ و فلك . 33 a б — 34 a б: A опущено. 35 a: A بزر گوار تبار . 35 б: A Г پراکنده; Г سیاه . 38 б: Ла Лв ما داده; A دادو . 39 a: A بگذشتشان . 40 б: A بدان کفایت . 43 a: Г بدانکسی; Ла همی دل آسمانی; Лв ذل آسمانی . 43б: Лв بهوان; 40 a б—43 аб. A опущено. 44 a: Ла Лв بود بدان . 44 б: Лв A همه . 46 a: Ла Лв سختی; A بکام . 46 б: چو باز حاسد شه A . 47 a: A د گر بسپرد.

خدای عز و جل شغل او کفایت کرد — که بود بر ما دشوار و بر خدا آسان
رسول کرد سوی میر زین و زو در خواست — که تو مپای و بکش لشگر ری و گرگان
که بر خراسان این ترك چیره‌دست شدست — مرا ازو برهان و سپه بدو برسان
چو قصد کرد خود او شد بخویشتن مشغول — بآخر از نیت بد بدو رسید زیان
به نیست کردن اعدا خلاف خسرو را — پسند باشد و گر نیست جز همین برهان
دلیل دیگر و برهان دیگر از خلف است — که سیستان را او بود رستم دستان
بشاه مشرق با دوستی همی پیوست — درخت بختش سر سبز و تازه بود اغصان
چو شد مخالف شاه جهان رسید بدو — زوال نعمت و بیچاره‌روزی و حرمان
کسیکه بیند صنع و خدای نشناسد — بدان که هست بدو نام مردمی بهتان
حدیث ایلك ماضی که تا موافق بود — نبود نامهٔ او را بجز ظفر عنوان
چو شد مخالف و در دوستی خلاف آورد — نشاط او همه ذل گشت و کار او خلقان
خجسته رایت منصور چون ز دار الملك — بکرد جنبش و شد سوی کشور ایران
و زان سپس چو بیامد برزم شاه برفت — قفا دریده هزیمت بسوی ترکستان
عجبتر از همه خوارزمشاه بود که تا — بمیر و خسرو ما بسته بود جان و روان
زمان زمانش فزون بود جاه و کارش به — دلش کشاده به پیش و سپاه بسته میان
خلاف شاه چو اندر دلش پدید آمد — نکرد سود مران راز را همی کتمان
درم خریدهٔ او را بدو گماشت خدای — بدست بندهٔ خود کشته گشت چون نسوان
کنون بدست یکی بندهٔ خداوندست — همه ولایت او از بخیره تا فرغان
و گر چه هست دگرمن دگر نگویم از انك — دراز گردد اگر گویم از فلان و فلان
خلاف شاه و امام زمانه عدوانست — کسی که عدوان جوید بدو رسد عدوان
خدایگان هنر از حکم آسمان بیند — کسی دگر ز دل و دست خویش و تیغ یمان
هر آیینه هنری کان ز آسمان آید — فراختر بود اندر مجال او میدان
بدانکه خصم بداندیش شاه یزدانست — همی کندشان بی سعی و شرط او قربان

---

48 аб: A Г опущено. 49 а: Ла Лв میر ری; A زیر زد و بر خواست. 49 б A Г تا Ла Лв که تو پیاده مکش لشگری سوی گرگان; Г کرد و خود او شد. 51 б. 51 а: A خلقتست; Лв نیست بد; A Г заменяют на 48 бейт. 52 б: A خود جز این. 53 а: Лв و غصان. 54 б: A و. 56 а: A و خدای Г خدا و. 57 а: A ناموافق. 58 а: Г منافق. 58 б: Г منظور; A—следом за 55 б. повторяет 66. 58, 56, 57. 59а: Ла به دار A و جا باو خلقان; Лв: باسر غان. 59 б: A опущено شد. 60 а: A ازان. 61 б: A Г بمهر خسرو. 62 а: A کارش. 62 б: A به پیشش سپاه. 63 б: Ла نکرده بود. 65 б. Ла اورا بخیر; Лв: بیش. 66 а: Г میگویم از پی آنك. 66 а б: A опущено. 67 а: A کفرانست. 67 б: Лв بود رسد. 6 аб: A опущено. 68 б: A خویش تیغ. 68 а б: Ла опущено. 70 б: Ла Лв کشد شان; Ла Лв و شرط او فرمان; B سوط; Г و قربان بی سعی ز شرط او.

هـــلاهل است خلاف خـــدایگان عجم بجز بجـــان نکـند مر چشنده را تاوان
میازمـــاش ورش آزمـــون کنـی بینی هلاك خویش همان ساعت از بن دندان
همیشه تا ز گل و باد و آب و آتش هست نهاد خلق جهان را طبایع و ارکان
بسردسیر نه بـیـــنـند لالـــه در مـه دی بـــگرمسیر نـیابنـد یـــخ بتـابستان
بقـــای شاه جهان باد و باد در دولت ولی برامش و دشـــمن بخویشتن بفغان 75

1. Богатство, величие и [исполнение] желания сердца в мире
Ничто не добыл иначе, как служа султану
2. Йамин ад-Даула, дни которого да будут счастливы,
Амин ал-Милла, от которого становится сверкающей вера.
3. Все милости бога в совокупности — удел его,
А разве есть удел лучше, чем милость бога?
4. Если ты последуешь словам факихов и людей науки,
То [увидишь, что] избрал его бог и по щедрости своей оказал [ему] благодеяние.
5. Пожелал бог, чтобы он стал повелителем мира;
От того, чего желает бог, бежать нельзя.
6. Веление господа — царствование и правление его,
А недопустимо, чтобы в велении [его] был ущерб.
7. Если тому, кому желает блага бог,
Кто-либо пожелает зла, то [он сам же] будет унижен.
8. Знай, что если кто-либо не одобрит то, что одобрил властелин мира,
То это — неверие с его стороны.
9. Если же ты поведешь речь по словам астрологов
О влиянии звезд, и дней, и гороскопе, и вращении сфер,
10. То по сотне доказательств веление гороскопа его таково,
Что он — хозяин мира и государь, обладатель сочетания счастливых созвездий.
11. Его мощь — в тайне науки о звездах;
Если же ты не считаешь это достоверным, взгляни [и убедись] воочию.
12. Но какое значение у звезд! Ведь эту полноту могущества
Дал ему бог, такие у него возможности.
13. Звезды и небосвод, и время — сотворены,
Идут они так, как им велит бог.
14. Что бы ни дал бог кому-либо, он не ошибается,
Невозможна ошибка у нашего преславного господа.
15. Если судьба, и счастье, и дни, и небосвод по велению бога
Все равномерно благосклонны к кому-либо,
16. То, если умышляющий против него зло соперник — железо,
Бог помыслы его сделает для него напильником.
17. Сопротивление царю мира — пылающий огонь,
Где бы ни был огонь, сокрытым он не остается.
18. Если кто поместит огонь в сердце,
Несомненно, его же сердцу это и принесет прежде всего вред.
19. Вражда к царю Востока и предательство по отношению к нему
Похожи на удар молнии и землетрясение.
20. Если кто пойдет навстречу молнии и землетрясению,
То сгорит он, а дома его будут разрушены.
21. О противник царя 'Аджама, побойся неверия,
Знай, что сопротивление ему — все равно, что сопротивление богу!

---

71 б: Ла Лв چشیده; А هر چشنده. 72 а: Ла Лв وز پس. 72 б: Ла строка испорчена. 72 а б: А опущено; Г هلاك خویش بآن ساعت و این دندان. 73 а: Ла Лв опущено و آب. 74 а: Ла Лв نبیند. 75 а: А و دور دولت وی. 75 б: А پغمان.

22. Богу принадлежат величие и царство, и почет,
Дает он [их] тому, кого признает достойным в мире.
23. Если ты этого не одобряешь, ты — его противник,
А сопротивление богу — неверие и основа мятежа.
24. Противникам господина — две кары:
В этом мире — меч, в том мире — адское пламя.
25. Если ты боишься страданий, — не завидуй, ибо мудрец
Вещает, что зависть — неисцелимый недуг.
26. Не сопротивляйся ему, а служи ему, ведь служба царю
Подобна Ноеву ковчегу, а меч его — потоп.
27. Не всякий, кто тянется к величию, ему (царю. — *Е. Б.)* подобен.
Не всякому, кто разрабатывает рудник, рудник принесет драгоценные камни.
28. Ты — словно тело, царь — душа. Ты ищешь равенства?
Но ни ты ему не равен, ни тело не равно душе.
29. Бог — истина, и дела он творит только истинные,
Склонись перед богом, если ты веришь в истинного.
30. Сопротивляться ему — весьма несчастливо,
Не сопротивляйся и избавь сердце от несчастья.
31. Если сопротивление государю мира
Ты напишешь на горе, пожрет ее пространство.
32. Если ты положишь сопротивление ему на колесо небосвода,
Черными станут тела небесные, словно деготь.
33. С врагом его при всех обстоятельствах враждует время,
Это делать обязалось время перед богом.
34. Если кто-либо поведет речь о сопротивлении ему,
Протянется к нему рука неминуемых бедствий.
35. Сколько [от такого сопротивления] погибло великих дел,
Великих казнохранилищ и громадных войск,
36. Которые погибли, ибо сопротивлялись властелину ʿАджама,
Так что не осталось от них в мире ни малого, ни великого.
37. В летописи дней все это содержится,
Если хочешь узнать, читай летопись.
38. Прежде всего Саманиды, говорившие:
«Наши обычаи и образ жизни дают царству благоденствие».
39. Их циновки стали шире [всей] земли,
Верхушка того дворца поднялась выше Кайвана.
40. При том величии и почете, тех способностях и том сане,
При тех областях и богатствах, которые у них были,
41. Господь заставил их нуждаться в справедливом эмире [нашем],
Хотя род их и был властелином своего времени.
42. Справедливый эмир с божьей помощью обрел силу духа
(букв.: раскрыл сердце),
Опоясал он стан на бой с сотней тысяч поводьев (т. е. всадников. — *Е. Б.*),
43. На того, кто искал позора Дома Самана,
Пошел он и довел его самого до позора и унижения.
44. Как гора, было то войско, но под натиском его
Было оно рассеяно, как пыль и как дым.
45. Завоевал он весь Хорасан и очистил царство
Силою божией, острым мечом и юным счастьем.
46. Из того, что взял, и малой доли не взял себе,
Все снова вернул ему и соблюл в этом верность.
47. Но когда потом покойный эмир пожалел о своем решении,
Отвернулся от своего обещания и задумал дурное дело,
48. Господь преславный занялся его делом;
То, что нам трудно, господу легко.

49. [Правитель Бухары] послал гонца к эмиру Зайну[54] и попросил его:
«Не медли, веди войско Рея и Гургана,
50. Ибо этот тюрк набрался силы в Хорасане,
Освободи меня от него и поведи на него войско».
51. Когда напал он на него, пришлось ему подумать о себе самом,
В конце концов от [его] дурного намерения постигло его же самого несчастье.
52. То, что сопротивление государю губит [самих его] врагов.
Вполне достаточный довод, если бы не было еще и другого.
53. Но [есть] и другой довод и другое доказательство — Халаф,
Который был для Систана Рустамом.
54. Он дружественно примкнул к царю Востока,
И древо счастья его зеленело, и ветви его были свежи.
55. Когда же он стал противником царя мира,
Постигли его истощение богатства, нужда и лишения.
56. Если кто-либо видит творения [божии], но не познает бога,
Знай, что приложить к нему название «человек» — ложь.
57. [То же можно] рассказать и о покойном илеке: Пока был он дружелюбен,
Не было у письма его иного заголовка, кроме [слова] «победа».
58. Но когда стал он противником и дружбу сменил на сопротивление,
Все его веселье стало позором, все дела его — ветошью.
59. Его счастливое победоносное знамя тронулось из столицы
И пошло в иранскую страну.
60. Потом, [когда оно] вступило в бой с [нашим] шахом,
Бежало оно с драным затылком в Туркестан.
61. Но удивительнее всего был Хорезмшах: пока он
Был душой и телом привязан к эмиру и повелителю нашему,
62. Было ему с каждым часом умножение [благ], улучшались его дела.
Сердце его [было] открыто будущему, войско препоясано
[на служение] и покорно.
63. Но когда появилось сопротивление царю в его сердце,
Не принесла ему пользы попытка скрыть эту тайну.
64. Наслал на него господь купленного им за деньги раба,
И был он убит рукой собственного слуги, как женщина.
65. Теперь в руках одного из слуг государя [нашего]
Вся область его...[55] до самой Ферганы.
66. И хотя есть еще и другие [примеры], я больше не скажу; ибо
Будет слишком длинно, если я еще скажу об этом и том.
67. Сопротивление шаху и имаму времени — зло,
Кто ищет зла, тому зло и будет.
68. Господину достаются удачи от велений неба,
Другим же — от отваги, и своей руки и йеменского меча.
69. Несомненно что удача приходящая с неба...
Ристалище [шаха] обширнее ее в окружности.
70. Знай, что бог — враг зложелателей шаха,
Принесет он их в жертву без всякого усилия и препятствия.
71. Смертельный яд — сопротивление государю 'Аджама:
Иначе, как смертью, не расплатится он со вкусившим его.
72. Не пробуй его, а после того, как попробуешь, увидишь
В тот же час свою гибель от этих зубов.
73. Постоянно, пока природные основы сущности творений мира
Состоят из глины, ветра, воды и огня,

---

[54] Бейт безнадежно испорчен; можно читать и «к эмиру Рея».
[55] Бейт безнадежно испорчен; может быть, в нем содержались какие-то географические названия.

74. Пока в холодных областях не видят тюльпанов в месяце дей,
А в жарких областях не находят летом льда,
75. Да продлится бытие царя мира, да будет он в счастье,
Друг его — в веселье, а враг да стенает от своих же дел.

Эта касыда, как нам кажется, с исключительной ясностью показывает, за что именно султан Махмуд так ценил своего «царя поэтов».

По строению своему касыда распадается на следующие части.

1. Краткое вступление (бейты 1—2), подчеркивающее, кому служит поэт, и дающее полный титул Махмуда[56]. Отметим, что насиба, ни любовного, ни с описанием какого-нибудь из времен года, нет, да и вряд ли такой насиб мог бы гармонировать с назидательным тоном всего произведения.

2. Первая главная тема: Махмуд — избранник божий, и власть даровано ему божьей милостью (бейты 3—14). Эта тема распадается на такие подтемы: а) доказательства богословские (бейты 4—8); б) доказательства астрологические (бейты 9—11); в) отказ от астрологии и подчеркивание значения богословия (бейты 12—14)[57].

3. Вторая главная тема представляет собой как бы вывод из первой: раз Махмуд — избранник божий, сопротивление ему равносильно сопротивлению божьим велениям, и, следовательно, оно — смертный грех (бейты 15—65). Эта тема иллюстрируется историческими примерами: а) Саманиды (бейты 38—51); б) Халаф систанский (бейты 52—56); в) илек-хан (бейты 57—60); г) Хорезмшах (бейты 61—65).

4. Выводы, вытекающие из первых двух тем (как бы из посылок силлогизма): всякое сопротивление Махмуду влечет за собой гибель сопротивляющегося (бейты 66—72).

5. Концовка (*макта'*), состоящая из пожелания долгоденствия. Такое окончание было обычным в касыдах вплоть до XIII в. и даже имело название *та'бид* («увековечивание»), так как по большей части подобострастные царедворцы желали своим шахам не просто долгой, а даже вечной жизни.

Думается, что всякий, кто прочитает эту касыду 'Унсури, не может не заметить ее логичность и большую конкретность, совсем не похожую на расплывчатое пустословие касыд более позднего времени. Интересен прием 'Унсури — оперировать ссылками на историю. Заметим, что 'Унсури только раз упомянул легендарного богатыря Рустама, и то лишь связав его с его родиной Систаном и правителем этой области. Махмуда же он ни с какими древними героями не сравнивает. Другие оды 'Унсури показывают, что это не случайно, что здесь скрыта определенная мысль: нечего-де похваляться какими-то сказочными героями, мы собственными глазами видим еще более великого героя.

К примерам 'Унсури (бейты 38—65) стоит приглядеться внимательно. Рассказ о Саманидах относится к следующим событиям. Саманид Мансур, который вовсе не являлся таким могучим властелином, каким изображает

---

[56] Титул этот был получен Махмудом от Аббасида ал-Кадира биллаха в зу-л-хиджжа 389 (ноябре 999) г. См.: В. Бартольд, *Туркестан в эпоху монгольского нашествия*, т. II, СПб., 1898, стр. 285; M. Nazim, *The life and times of sultan Mahmud of Ghazna*, Cambridge, 1931, p. 45.

[57] Этот прием, по-видимому, восходит к знаменитой элегии Рудаки, где также подчеркивается беспомощность астрологии. Однако мотив этот мог быть введен и с иной целью: судя по источникам, астрология при дворе Махмуда играла большую роль и даже ученый Бируни был будто бы приглашен именно как астролог. Но показное правоверие Махмуда тоже хорошо известно, и здесь 'Унсури должен был попасть в тон своему повелителю.

его 'Унсури, а был всего лишь игрушкой в руках военной знати и даже евнухов, видя, что он не может справиться со своими военачальниками, прибегает к помощи Махмуда, тогда еще только сына правителя маленького княжества Газны. Опасаясь последствий этого поступка Мансура, эмиры Фа'ик и Бектузун 2 февраля 999 г. свергают его и вместо него сажают на престол 'Абд ал-Малика. Махмуд только этого и ждал. Он тотчас же начинает разыгрывать роль справедливого мстителя за пострадавшего Мансура. В бою под Мервом 16 мая 999 г. он одерживает полную победу над восставшими эмирами, становится хозяином Хорасана и временно устраивается в Балхе, поблизости от будущего театра военных действий. 'Унсури подчеркивает, что Махмуд ничего для себя не требовал. На самом же деле он даже и помощь Мансуру оказал с условием, что эмир полностью уступит ему Хорасан. То же требование он предъявил и 'Абд ал-Малику, но тот согласился отдать Махмуду только области Балха и Герата[58]. Это разногласие и было причиной гибели 'Абд ал-Малика, ибо Махмуд сговаривается с Караханидом Насром и, обеспечив себе власть над Хорасаном, дает тому полную возможность захватить все области к северу и востоку от Аму-Дарьи.

Таким образом, нарисованный 'Унсури портрет доблестного рыцаря, верного слову, нетребовательного, искажает истинный облик исторического Махмуда. На самом деле Махмуд поступал цинично, как завоеватель, не брезгавший никакими средствами для расширения своих владений. «Воля божия», на которую так торжественно ссылается поэт, была орудием предательской политики Махмуда.

Эпизод с Халафом 'Унсури трактует просто: стоило тому поссориться с эмиром, как бог тотчас же покарал неблагодарного. В действительности дело обстояло так. Вали ад-Дин Абу Ахмад Халаф ибн Ахмад стал независимым правителем Систана во второй половине X в. Первое столкновение с Махмудом у него произошло в 998 г. из-за того, что Халаф притязал на Бушенг[59]. В декабре 999 г., окончательно овладев Хорасаном, Махмуд идет на Систан. Халаф откупается, дав согласие платить дань в размере ста тысяч динаров ежегодно. Вскоре после этого Халафу сообщают, что сын его Тахир будто бы собирается завладеть престолом, и он в порыве ярости убивает сына. Махмуду опять представляется случай разыграть роль карающей десницы.

В 1002 г. он снова ведет в Систан огромное войско, берет Халафа в плен и посылает его сначала в Джузджанан, а оттуда в Гардиз, где Халаф, вероятно не от хорошей жизни, в 1009 г. умирает. Таким образом, вся декламация о дружбе Халафа с Махмудом оказывается «творимой легендой», имеющей все ту же цель — возвеличить Махмуда и замаскировать его захватническую политику.

Что касается дружбы Махмуда с Караханидом Насром, то тут 'Унсури говорит правду. В 1001 г. Наср принял в Узгенде посольство Махмуда, отослал с ним Махмуду ценные дары и даже отдал ему в жены свою дочь. Но и Караханид был тоже не прочь прибрать к рукам то, что, как ему казалось, плохо лежало. Когда в 1006 г. Махмуд отправился в очередную грабительскую экспедицию в Индию. Наср решил воспользоваться отсутствием хозяина и пограбить богатейший Хорасан. Поход этот закончился для Насра печально: во время панического бегства много его воинов по-

---

[58] См.: В. В. Бартольд, *Туркестан в эпоху монгольского нашествия*, т. II, стр. 279; M. Nazim, *The life and times of sultan Mahmud of Chazna*, p. 42.— М. Назим старается идеализировать Махмуда и поэтому о требованиях его говорит умышленно неясно.

[59] См.: В. Бартольд, *Историко-географический обзор Ирана*, СПб., 1903, стр. 41.

гибло, переправляясь через бурную Аму-Дарью. Это-то событие, вероятно, и имеет в виду ʿУнсури, насмехаясь над «драным затылком» [60].

Последний приведенный в касыде ʿУнсури исторический пример — эпизод с Хорезмшахом. Абу-л-ʿАббас Маʾмун наследовал хорезмский престол после своего брата Абу-л-Хасана ʿАли, женившись после его смерти на его вдове, родной сестре султана Махмуда. Отношения с Махмудом у него были вполне дружественные, он даже был склонен признать Махмуда своим сеньором, но хорезмская знать на утрату самостоятельности и неизбежное в результате ее разорение страны не соглашалась и советовала Маʾмуну заключить союз с Караханидами. Махмуду, который во всех соседних странах держал огромный штат шпионов, это намерение стало известно, и он от изъявления дружеских чувств перешел к угрозам. Под его давлением Маʾмун вводит хутбу на имя Махмуда в мечетях Неса и Фераве. Ночью 17 марта 1017 г. Маʾмун гибнет от руки убийцы. Едва ли можно сейчас решить, был ли он устранен недовольной знатью или «карающая десница» опять была направлена Махмудом. Ясно одно: Махмуд вновь получил возможность выступить в роли «благородного мстителя». Поход в Хорезм, несмотря на исключительно тяжелые условия, в которых он проходил, приводит 3 июля 1017 г. к полному уничтожению военной мощи Хорезма и захвату столицы, сопровождавшемуся неслыханным кровопролитием. На престол Махмуд сажает своего хаджиба Алтунташа, и Хорезм окончательно подпадает под власть султана.

Мы видим, что ʿУнсури дает свои исторические иллюстрации в строгом хронологическом порядке, и, следовательно, должны заключить, что касыда эта написана после 1017 г.

По какому поводу она была создана? Видимо, поэту стало известно намерение какого-то наместника отложиться от Махмуда, и касыда написана для его устрашения. Характерно сплетение подтасованных «фактов» со ссылками на веления религии, непомерное превознесение султана, окруженного чуть ли не ореолом святости. Вспомним, что эти стихи были рассчитаны на опутанных суевериями людей, на которых искусная казуистика ʿУнсури должна была производить огромное впечатление. Кроме того, простота языка и плавность стихов гарантировали им широкое распространение. Вполне понятно, что даже скупой Махмуд должен был понять, какую огромную пользу ему приносит его «царь поэтов», и оценить его услуги.

Такого рода касыды у ʿУнсури есть и еще. Настоящую летопись побед Махмуда представляет собой огромная ода, состоящая из ста шестидесяти двух бейтов и начинающаяся строками [61]:

ایا شنیده هنرهای خسروان بخبر
بیا ز خسرو مشرق عیان به بین تو هنر...

О ты, слышавший, по преданию, рассказы о доблестях государей,
Иди сюда, убедись воочию в доблести царя Востока!..

Уже это вступление заслуживает самого пристального внимания. Нам кажется, что оно преследует совершенно определенную цель: противопоставить данную «хронику» ʿУнсури другой хронике—истории древних царей,

---

[60] Об этих событиях см. в кн.: В. Бартольд, *Туркестан в эпоху монгольского нашествия*, стр. 286 и сл.; M. Nazim, *The life and times of sultan Mahmud of Ghazna*, p. 48 sq.

[61] Здесь и далее цитаты из касыд ʿУнсури даны по критическому тексту, взятому из неопубликованной монографии Е. Э. Бертельса «Хаким ʿУнсури из Балха». *(Ред.)*

т. е. «Шах-нама». Если из первых бейтов еще и не вполне понятно, что нужно разуметь под خبر (это слово мы переводим здесь как «предание»), то бейты шестьдесят первый и следующие делают смысл этого слова ясным:

حکایت سفر مولتان همی دانی و گر ندانی تاج الفتوح پیش آور
اگر ز دجله فریدون گذشت بی کشتی بشاهنامه مر این را حکایت است سمر
سمر درست بود نادرست نیز بود تو تا درست ندانی سخن مکن باور
به چشم خویش بسی دیده‌ام که شاه زمین به نیکو روز و به نیکو جهش و نیك اختر
بچند راهه ز جیحون ... [62] برون گذشت نه کشتیش بود و نه لنگر

Знаешь ли ты рассказ о мультанском походе?
Если не знаешь, неси сюда [книгу] «Венец завоеваний»! [63]
Если Фаридун переправился через Тигр без судна,
[Как] есть об этом в «Шах-нама» занятная сказка
(Сказки бывают правдой, но бывают и неправдой,
Пока ты не узнаешь правды, не верь [пустым] словам),
То собственными глазами много раз видал я, что шах земли нашей
В благой день, и благим движением, и при благой звезде
Несколько раз через Джейхун...
Переходил и не было у него ни судна, ни якоря.

Здесь уже содержится явный выпад против автора «Шах-нама». Характерно, что ʿУнсури называет творение Фирдоуси *самар*, т. е. сказкой, которую хорошо рассказывать на ночь, но которая не имеет серьезного содержания. Все рассказанное Фирдоуси еще может быть и неправдой, а вот подвиги Махмуда я сам видел, говорит ʿУнсури.

В других своих касыдах ʿУнсури, как и все подчиненные ему поэты, любит применять антитезу *махбар—манзар* («то, о чем повествуют»—«то, что можно видеть»). Но ʿУнсури мало этого «доказательства» героизма Махмуда. Он пытается еще иначе обосновать пользу деятельности Махмуда и делает это так (бейты 141—142 той же касыды):

ببست رهگذر کفر و بیخ شرك بکند بجای بتکده بنهاد مزگیت و منبر
نجست ازین همه کافرستان که ویران کرد بجز رضای خدا و رضای پیغمبر

Заградил он путь неверию, вырвал корень многобожия,
Вместо капища поставил мечеть и мимбар.
Во всей этой стране неверных, которую он разорил,
Не искал он ничего, кроме благоволения бога и благоволения пророка.

ʿУнсури не смущает то, что Махмуд, кроме «благоволения», искал, да и находил и привозил в Газну такие несметные богатства, каких, кажется, не удавалось добыть ни одному грабителю ни до, ни после него. Обращает на себя внимание ехидство ʿУнсури: султан сражается за веру, а герои Фирдоуси не только не боролись за установление ислама, но даже решались сражаться с носителями ислама, отстаивая свою независимость. ʿУнсури достаточно умен, чтобы не нападать на Фирдоуси прямо; ведь любовь к старым преданиям в те времена была еще очень сильна, а звучные стихи Фирдоуси не могли не пленять читателя. Отрава поднесена

[62] Конец строки безнадежно испорчен, и восстановить его нам не удалось.
[63] «Венец завоеваний» («Тадж ал-футух») — часто упоминаемое одописцами Махмуда произведение, видимо, содержавшее хронику походов султана.

скрыто, но так, что небольшое размышление должно сейчас же привести к выводу о «неправоверии» «Шах-нама».

'Унсури в литературе выполнял те же задачи, которые Махмуд себе ставил в политике. Известно, что Саманиды отнюдь не отличались строгим правоверием, а один из них, как мы знаем, даже открыто выражал сочувствие карматам. Махмуд же постоянно прокламировал жестокую, беспощадную борьбу с карматами и проводил ее под флагом строжайшего правоверия. «Тысячи их были повешены, побиты камнями или отведены в цепях в Хорасан, в вечный плен... Все книги, связанные с их еретическими верованиями, были преданы огню. Пятьдесят верблюжьих вьюков книг было сожжено под виселицами, на которых висели изуродованные тела карматов» [64]. В Рее, одном из главных убежищ карматов, была сожжена целая библиотека [65].

Все эти «подвиги» воспевали 'Унсури и подчиненная ему армия придворных поэтов. Основное их задание — сбить с толку тех, кто видел истинные побуждения Махмуда, и заставить их уверовать в создаваемый ими образ султана-героя — борца за веру, праведника и заступника. На примере 'Унсури особенно ясно видно, что султаны прикармливали поэтов отнюдь не из любви к художественному слову. Они делали это лишь потому, что придворные поэты работали на укрепление их, властителей, могущества.

Сохранившаяся часть дивана дает нам основание считать 'Унсури типичным придворным поэтом. Придворная поэзия в силу исторических условий играла в персидско-таджикской литературе очень большую роль. Поэтому, чтобы показать пути развития этой литературы, нужно подвергнуть придворную поэзию основательному разбору.

Огромная слава 'Унсури, постоянные ссылки на его стихи в диванах позднейших поэтов, заметное влияние его на всю последующую литературу заставили нас подробно остановиться на творчестве этого придворного панегириста.

Как уже было сказано, от дивана 'Унсури сохранилось только пятьдесят касыд. Из них четырнадцать — так называемые *касида-йи муджаррада*, т. е. касыды, лишенные насиба и начинающиеся прямо с *мадха*. В девятнадцати касыдах сначала идет любовный насиб (традиционные жалобы на жестокость похитительниц сердец), в шести — весенний насиб и только в двух — осенний. Две касыды начинаются муназара, две — лугзом. Один насиб содержит описание иллюминации, один — описание слонов султана, один — описание майдана, в одном излита тоска разлуки и в одном дано описание свойств «деятельного мужа». Размер насиба варьируется от пяти до восемнадцати бейтов, но преобладает насиб, состоящий из семи-восьми бейтов, что, по-видимому, было нормой.

Сомневаться в том, что весенние касыды были написаны к наурузу, а осенние — к михргану, едва ли можно. Интересно, что 'Унсури описывает уже отходивший в область предания старый праздник — джашн-и сада. Массы, видимо, еще крепко за него держались, и в дни зимнего «поворота на весну» города украшались горящими плошками, на площадях вспыхивали громадные костры, на вершинах гор пылали целые деревья, облитые нефтью и подожженные.

Поскольку на наличие описаний этого праздника в классической поэзии, кажется, еще нигде не указывалось, нелишним будет познакомиться здесь с одной из таких касыд 'Унсури:

---

[64] См.: M. Nazim, *The life and times of sultan Mahmud of Ghazna*, p. 83.

[65] Ibid., p. 160. — Обвинение в карматстве очень часто было для Махмуда предлогом для конфискации имущества знати.

سده جشن ملوك نامدار است | از افریدون و از جم یادگارست
زمین امشب تو گوئی کوه طورست | کزو نور تجلی آشکارست
گر این روزست شب خواندش نباید | و گر شب روز شد خود روزگارست
همانا کین دیار اندر بهشت است | که بس پر نور و روحان دیارست
فلك را با زمین انبازیٔ هست | که وهم هر دو تن در یك شمارست . . .
چه چیزست آن درخت روشنائی | که برگش اصل و شاخش صد هزارست
گهی سرو بلندست و گهی باز | عقیقین گنبد زرّین نگارست
ار ایدون گر بصورت روشن آمد | چرا تیره‌وش و همرنگ قارست
گر از اصل زمستان است بهمن | چرا امشب جهان چون لاله‌زارست
به لاله ماند این لیکن نه لاله‌است | شرار آتش نمرود و نارست
همی مر موج دریا را بسوزد | بدان ماند که خشم شهریارست

Сада́ — праздник именитых царей,
[Остался] он на память от Фаридуна и Джамшида.
Земля сегодня ночью, ты сказал бы, гора Тур,
Так как появилось на ней сияние небесного света [66].
Если это день, не нужно называть его ночью,
Если же ночь стала днем, то что ж, в добрый час! [67]
Должно быть, эта страна в раю,
Полна она света и весьма духовна.
У небосвода с землей товарищество,
Ибо помыслы у обоих — одного порядка...
Что такое то сияющее дерево,
У которого листва — основа, а ветвей — сто тысяч?
То оно — высокий кипарис, а то опять
Яхонтовый купол, украшенный золотом.
Если здесь оно по облику светлое,
То почему оно все же и темное и одного цвета со смолой?
Если месяц бахман относится к зимнему времени,
То почему сегодня ночью мир, словно заросли тюльпанов?
Похоже оно на тюльпаны, но не тюльпаны это,
А искры огня Немврода и адского пламени.
Обжигает оно даже волны моря,
Похоже на то, что это гнев государя!

Этот очень интересный отрывок касыды показывает, что в то время праздник джашн-и сада отмечался в месяце бахмане (который приходится на время с середины января до середины февраля), причем ночью зажигали огромные костры, описание которых ʿУнсури и заключил здесь в

---

[66] ʿУнсури остается верен себе: воспевая зороастрийский праздник, он «обезвреживает» это ссылкой на кораническое (заимствованное из Библии) предание о видении Моисея на горе Тур, т. е. на Синае (Коран, сура VII, стих 139).

[67] Так я перевожу выражение روزگارست. Толковый словарь «Бахар-и ʿаджам» поясняет его так: در تمنی و ترجی گویند یعنی کار عالم است شاید نقشی بمرادنشیند и ссылается на стих Салика Йазди:

سالك منشین بنامرادی * نومید مباش روزگارست

Салик, не сиди в огорчении,
Не теряй надежды, обойдется.

форму лугза. Отметим, что эта касыда посвящена Насру и, следовательно, относится к раннему периоду творчества ʿУнсури. Мы знаем, что «правоверие» Махмуда заставило его впоследствии запретить празднование джашн-и сада. Однако и перейдя на службу к Махмуду, ʿУнсури все еще продолжал отмечать старый праздник, хотя делал это значительно более осторожно:

خدایگانا گفتم که تهنیت گویم — بجشن دهقان آیین زینت بهمن
که اندرو بفروزند مردمان مجلس — بگوهریکه بود سنگ و آهنش معدن
ببرزنی که ازو اندکی بر افروزند — بنور تا فلك ماه بر زند برزن
چنین که بینم آیین تو قوی‌تر بود — بدولت اندر ز آیین خسرو و بهمن
تو مرد دینی وین رسم گبرانست — روا نداری بر رسم گبرگان رفتن
حهانیان برسوم تو تهنیت گویند — ترا برسم کسان تهنیت نگویم من

Господин! Я сказал, что поздравляю тебя
С праздником, установленным дихканами, с украшением бахмана,
Во время которого люди озаряют [свои] сборища
Самоцветом, таящимся в камне и железе...
На улице, где хоть немного его зажгут,
Светом до самого небосвода луны все озарит улица[68].
Как я вижу, обычаи твои более могучи
В счастье, чем обычаи Хосрова и Бахмана.
Ты — муж [истинной] веры, а этот обычай — обычай гебров.
Ты не дозволяешь соблюдать обычай гебров.
Население мира приветствует твои обычаи,
Я же не буду поздравлять тебя по чужим обычаям.

«Лукавый царедворец» в этом стихотворении выявляет себя с необычайной полнотой. Поэт всячески подчеркивает, что новые порядки лучше старых, что он знает об отрицательном отношении Махмуда к старым праздникам и поздравлять его с ними не будет, но... на деле-то он все же его с этим праздником поздравил.

Интересно такое описание осени:

اگر به تیرمه از جیش جامه باید تیر — چرا برهنه شود بوستان چو آید تیر
و گر زره نبرد باد بر هوای لطیف — چنین که برد زره‌پارها صغیر و کبیر
اگر فرو شود آهن بآب طبع این است — چرا بر آید جوشن همی بروی غدیر

Если в месяце тире нужен темный шерстяной чапан[69],
Почему обнажается сад, когда приходит тир?
И если ветер не носит по тонкому воздуху кольчуги,
То кто же несет кусочки кольчуги (т. е. облетающую листву или капли дождя. — *Е. Б.*), малые и большие?
Если железо тонет в воде, такова природа [его],
Но почему же на поверхности пруда появляется панцирь
(т. е. ледяной покров. — *Е. Б.*)?

---

[68] Стоит обратить внимание на блестящую игру слов (*таджнис*): بر زن — برزند.

[69] Все рукописи дают такое чтение, но это — явная бессмыслица, ибо тир приходится на июнь — июль, а в Хорасане в это время теплых халатов не одевали. Очевидно, здесь слова تیرمه следует понимать в смысле таджикского *тирамоҳ* — «осень», и притом осень поздняя.

Нужно помнить, что разработка этой темы была трудна уже и в начале XI в., поскольку тему осени широко и блестяще успели развить такие мастера слова, как Рудаки и Дакики. Очевидно, поэтому в касыде ʿУнсури чувствуется известная искусственность. Вместе с тем нельзя отказать ʿУнсури в некотором новаторстве, выразившемся, в частности, в неожиданности и остроте риторических вопросов (фигура *таджахул ал-ʿариф*).

Выше, говоря о «политической» касыде ʿУнсури, мы уже указали на несомненную связь творчества этого поэта с поэзией Рудаки. Широко известен бейт ʿУнсури, в котором он признает свое бессилие состязаться с Рудаки в жанре любовной лирики (газели) [70]. Есть и другие доказательства того, что ʿУнсури внимательно изучал стихи бухарского мастера. Например, этот бейт ʿУнсури, возможно, навеян известными строками Рудаки, где высказана та же мысль:

گر بمن گذرت هست در مثل که رسن اگر چه دیر بود بگذرد سوی چنبر

Может быть, ты все же придешь ко мне?
ведь говорится, что веревка
Рано ли, поздно ли, а пройдет в петлю.

В сохранившихся строках Рудаки мы встречаем ту же мысль, выраженную, правда, немного иначе:

زندگانی چه کوته و چه دراز نه بآخر بمرد باید باز
هم بچنبرگذار خواهد بود این رسن را اگر چه هست دراز

Длинна ли жизнь, коротка ли,
Разве в конце концов не придется умереть?
Все же пройдет в петлю и
Эта веревка, хоть она и длинна.

Конечно, образ и в том и в другом случае восходит к распространенной поговорке и использован обоими поэтами различно, но так как ʿУнсури сам говорит о своем интересе к Рудаки, то кажется вполне вероятным, что он учился на примере стихов своего предшественника.

Интересно отметить, что в сохранившейся части дивана ʿУнсури упоминаний о вине и попойках почти не встречается. Вероятно, это результат стремления угодить султану Махмуду, любившему разыгрывать святошу. Хотя втихомолку султан, как уже говорилось, был не прочь выпить, но, видимо, публичного восхваления вина не любил. Не нужно забывать, что у младших современников ʿУнсури — Фаррухи и Минучихри — мотив вина все время перекликается с мотивами древних преданий и упоминанием о «магах». А так как Махмуд всегда подчеркивал свое отрицательное отношение к старой религии, то и здесь он не желал отступать от раз намеченной линии.

Газелей в сохранившейся части дивана ʿУнсури содержится обычно только четыре. Однако и эти газели таковы, что их очень легко принять за оторвавшиеся от больших касыд насибы, каковыми они, вероятно, на самом деле и являются. Кыт'а в диване одно.

В диване сохранилось еще около двух десятков руба'и. У нас нет оснований предполагать, что кому-либо могло понадобиться приписать руба'и к этому дивану. Поэтому их можно считать принадлежащими ʿУнсури. Это очень существенно, ибо отсюда видно, что даже такой типично придвор-

[70] См.: ʿАуфи, *Лубаб ал-албаб*, т. II, стр. 6.

ный поэт, как ʻУнсури, все же уступал иногда влечению к чисто народной форме. Некоторые из этих руба'и, по легенде, — экспромты, связанные традицией с определенными анекдотами. Так, когда однажды султан во время игры в чоуган упал с коня, ʻУнсури будто бы сказал:

شاها ادبی کن فلك بدخو را کآسیب رسانید رخ نیکو را
گر گوی خطا رفت به چوگانش زن ور اسب غلط کرد بمن بخش او را

О шах, накажи строптивый небосвод,
Нанесший урон [твоей] прекрасной щеке!
Если шар не туда полетел, ударь его клюшкой,
Если лошадь провинилась, прости ее ради меня.

Вся соль этого руба'и в последней строке, которую можно понять и так: «если конь оступился, подари его мне». Таким образом, просьба о подачке здесь мастерски соединена с комплиментом.

Наконец, мы встречаем в диване особую разновидность насиба — «вопрос и ответ» *(су'ал у джаваб)*. Образец такого изящного насиба ʻУнсури сохранил Даулатшах[71]. Вероятно, эта форма также восходит к народной поэзии, ибо состязания в поэтических вопросах и ответах можно слышать в горном Таджикистане и сейчас.

Данная здесь характеристика дивана ʻУнсури, конечно, весьма далека от полноты. Но, думается, и из нее видно, что даже при такой слабой изученности творчества ʻУнсури о нем можно сказать много больше, чем это до сих пор считалось возможным.

Несколько слов о технической стороне поэзии ʻУнсури. Прежде всего метры его стихов. Из пятидесяти пяти известных нам (кроме руба'и) стихотворений этого поэта двадцать три написаны *муджтассом*, девять — *рамалем* (разных форм), семь — *мутакарибом*, пять — *хафифом*, семь — *хазаджем* и четыре — *музари'*. Нельзя не заметить, что ʻУнсури совершенно явно отказывается от певучих, близких к народному стиху метров и оказывает предпочтение полному перебоев муджтассу. Иначе говоря, преобладание в стихах ʻУнсури метра муджтасс говорит о явном желании поэта противопоставить свою касыду народному стиху, подчеркнуть изысканность, исключительность своей поэзии.

Из поэтических фигур ʻУнсури предпочитает сравнение. Однако, усложняя свои сравнения и маскируя сложной игрой слов уже устоявшиеся формулы, он совершенно явно пытается отойти от своих предшественников. Непосредственности, характерной для саманидской поэзии, в стихах ʻУнсури уже значительно меньше, но злоупотребления схоластической ученостью еще нет.

Любит ʻУнсури фигуру *хусн-и та'лил*—изящное объяснение причины того или иного явления, объяснение чисто произвольное, приближающееся к льстивому комплименту. Например:

ز بس که آتش زد شاه در ولایت هند کشید دود ز بتخانهاش بر کیوان
بران زمین ز تپش گرمسیر گشت هوا سیاه گشت هم از دود چهرهٔ ایشان
ز باد سرد بر آوردن هزیمتیانش زمین ترکستان سردسیر گشت جهان

Так много жег шах в индийской стране,
Что дым от ее капищ поднялся до Кайвана (Сатурна).

---

[71] Даулатшах, *Тазкират аш-шу'ара*, стр. 45; английский перевод см.: E. G. Browne, *A literary history of Persia*, v. II, p. 121—122.

В той земле от жара климат стал жарким,
А лица их (жителей Индии. — *Е. Б.*) от дыма почернели.
А оттого, что бегущие от [шаха испускали] тяжкие
(букв.: холодные) вздохи,
Земля туркестанская получила холодный климат.

Конечно, ни сам поэт, ни его слушатели ни на одну минуту не могли представить себе, что это действительно так. Здесь все дело в остроумном комплименте, маскирующем грубую лесть.

Своеобразной серьезностью ʿУнсури вызвано частое появление в его стихах гном, придающих всему дивану несколько дидактическую окраску. Но и здесь общая установка все та же, и изречения используются только для прославления шаха:

نعت گوئی جز بنام او سخن ضایع شود تخم چون بر شوره کاری ضایع و بی بر شود

Если ты будешь славословить кого-нибудь иного,
кроме него, пропадут твои слова;
Если посеешь семена на солончаке, пропадут они
и не дадут всхода.

Здесь, конечно, скрывается и еще одна мысль: другие-де столько платить за стихи не будут.

Мы остановились так подробно на диване ʿУнсури для того, чтобы показать, какую важную роль играл придворный поэт первой половины XI в. и какую функцию выполняли его касыды. Поэт, и ʿУнсури это прекрасно понимал, был тогда не просто украшением двора: стихами он обязан был укреплять могущество своего повелителя. ʿУнсури знал, что он так же нужен Махмуду, как и другие «слуги султана», принимавшие непосредственное участие в управлении страной.

Поэты, возглавляемые малик аш-шуʿара, должны были поднимать авторитет султана, создавать ему определенную репутацию. Малик аш-шуʿара, чтобы оказаться достойным занимаемого им поста, должен был не только сам поставлять нужную продукцию, но и уметь воспитывать всех подчиненных ему поэтов в нужном направлении. ʿУнсури, по-видимому, и в этом отношении был на высоте. Касыда Минучихри, посвященная ʿУнсури, ясно говорит о том почтении, которое молодой поэт испытывал к опытному мастеру. Надо полагать, что власть «царя поэтов» распространялась не только на его непосредственных подчиненных, но и на тех пришлых поэтов, которые решались попытать свое счастье при дворе султана. Источники сохранили нам любопытнейший документ—запись поэтического состязания ʿУнсури с поэтом Газаʾири.

ʿУнсури и Газаʾири. О жизни Газаʾири мы, к сожалению, не знаем почти ничего. Европейская наука, собственно, обошла его молчанием. ʿАуфи[72] сообщает, что его звали Абу Зайд Мухаммад ибн ʿАли и что он был «эмиром поэтов Ирака» (*амир-и шуʿара-йи ʿИрак*). В тезкире «Хизана-йи ʿамира» («Хорошо наполненная сокровищница») сообщается, что он относился к числу рейских поэтов и был воспитан при дворе Баха ад-Даула (998—1012). Газаʾири, хотя и жил в Рее, но будто бы ежегодно посылал в Газну одну касыду и получал за нее тысячу динаров. Позднее он якобы переехал в Газну совсем, что вызвало большое неудовольствие ʿУнсури, который даже как-то раз в присутствии самого султана уничто-

[72] ʿАуфи, *Лубаб ал-албаб*, т. II, стр. 59.

жил весь диван Газа'ири. Едва ли всем этим сведениям можно особенно доверять, но, вероятно, Газа'ири действительно был поэтом Буидов, почему его стихи, как и стихи других поэтов этого круга, не сохранились.

Дошедшие до нас отрывки из дивана Газа'ири свидетельствуют о том, что техника его стиха стояла на очень высоком уровне. Его стихи несколько более искусственны, чем стихи 'Унсури, но и в них еще встречаются яркие и оригинальные сравнения, вроде следующего:

چو برق از میغ بدرخشد تو پنداری یکی زنگی
ز خرگاهی بخرگاهی دواند پارهٔ اخگر

Когда сверкает из тучи молния, кажется, что негр
Перебегает из шатра в шатер, неся раскаленный уголек.

Газа'ири, конечно, не может сравняться с тремя лучшими поэтами Газневидов — 'Унсури, Фаррухи и Минучихри. Но все же это поэт талантливый, и вполне понятно, что он надеялся занять подобающее ему место в Газне.

Столкновение Газа'ири с 'Унсури началось с касыды, мало чем замечательной, кроме того разве, что она написана в несколько более развязном тоне, чем оды «царя поэтов». Начинается эта касыда с горделивого самовосхваления *(фахр)*; поэт называет себя гордостью всех поэтов мира и похваляется своим положением и богатством. Затем следует гиперболическое описание страданий от чрезмерно щедрых даров султана, и после этого поэт переходит к теме, вызвавшей сильное неудовольствие 'Унсури, — просьбе к Махмуду перестать осыпать его такими богатыми подарками:

بس ای ملك که نه لوء لوء فروختم بسلم
بس ای ملك که نه گوهر فروختم بجوال
بس ای ملك که از این شاعری و شعر مرا
ملك فریب بخوانند و جادوی محتال
بس ای ملك که جهان را بشبهت افکندی
که زرّ سرخ است این یا شکسته سنگ و سفال
بس ای ملك که ضیاع من و عقار مرا
نه آفتاب مساحت کند نه باد شمال

Довольно, о царь, ведь я же не продавал жемчуга за наличные деньги,
Довольно, о царь, ведь я же не продавал самоцветы мешками!
Довольно, о царь, ведь за это стихотворство и стихи меня
Назовут обольстителем царя и хитрым колдуном.
Довольно, о царь, ведь ты мир поверг в сомнение:
Чистое ли золото это или щебень и черепки.
Довольно, о царь, ведь мои поля и поместья
Не смериг ни солнце, ни северный ветер.

В таком духе написано целых семнадцать бейтов, после чего поэт переходит к развернутому славословию и сообщает, что уже получил две тысячи динаров. Упоминает он также, что за *дубейт* в честь одного из султанских фаворитов ему дали два кошеля золота. В конце он говорит о каком-то завистнике, будто бы попрекнувшем его за этот подарок. Газа'ири уверяет, что завистнику далеко до его таланта, и употребляет здесь

слово مفضال («орудие благотворения»), вызвавшее резкое осуждение 'Унсури.

В ответ на касыду Газа'ири 'Унсури написал еще более длинное стихотворение тем же метром и с той же рифмой. Начав со славословия султану, он с двадцать четвертого бейта переходит к разбору ошибок своего соперника:

بس ای ملك ز عطای تو خیره چون گویند
که بس نشان ملالت بود ز کبر و دلال
نه بس بود که تو بر خلق رحمتی ز ایزد
بجای رحمت ایزد خطاست لفظ ملال
ملك‌فریب نهادند خویشتن را نام
بدان کایشان ز عطای تو خوب گشت احوال
غلت کنند که هر گز کسی ترا نفریفت
نرفت و هم نرود در تو حیلت محتال

Как можно говорить о твоих дарах нахально: «Довольно, о царь!»
Ведь «довольно» — признак докуки, вызванной гордыней и прихотями.
Нет, не довольно! Ведь ты — милость господа к людям.
Говорить, что милость божия тебе надоела,— грех.
Назвали они (т. е. Газа'ири. — *Е. Б.*) себя «обольстителем царя»
Потому, что от даров твоих улучшилось их положение.
Ошибаются! Никто тебя никогда не обольщал,
Не ловили и не поймают тебя никогда уловки хитреца.

'Унсури прежде всего усмотрел в стихах Газа'ири нарушение придворного этикета. Но, верный своим обычным методам, он перенес все рассуждение в область религии. Газа'ири-де недоволен дарами бога, значит он — неверный и совершил смертный грех. Воспользовался 'Унсури и неудачным словом ملکفریب («обольститель царя»), представив дело так, будто Газа'ири оскорбил этим словом Махмуда. «Царь поэтов» идет и еще дальше:

اگر فریفته باشد کسی بدادن چیز فریفته است بروزی مهیمن متعال

Если кто-либо обольщен, когда он что-либо дает,
То, значит, обольщен, раз он дает хлеб насущный, всевышний защитник.

'Унсури ловко передергивает, и Газа'ири оказывается чуть ли не богохульником (а к чему могло привести такое обвинение в то страшное время, 'Унсури прекрасно знал). Наконец, 'Унсури цепляется к неудачному слову مفضال и говорит:

Если говоря مفضال («орудие благотворения»), ты имел в виду فاضل («щедрый», «благородный»),
То сначала научись отличать فاضل от مفضال.

Получается, что Газа'ири — невежда, богохульник, да еще и не знает арабской грамматики. Видно, что у 'Унсури был богатый опыт в выступлениях такого рода и он умел устранять соперников заушательской, клеветнической «критикой», по сравнению с которой ругань саманидских сатир, обычно не переходившая в область политики, наивна и безобидна.

Но Газа'ири не смутился и на отповедь 'Унсури ответил новой касы-

дой, еще более длинной, чем первая. Славословие в ней несколько короче, ибо поэту, видимо, не терпелось поскорее отчитать своего «критика». Газа'ири говорит, что 'Унсури попрекнул его за неуместную шутливость, но он и не думал шутить. Дары Махмуда действительно велики. (Это довольно ядовитый выпад против 'Унсури, ибо в нем скрывается мысль, что тот не считал дары султана щедрыми.) Оправдываясь в применении глагольной основы فريب, Газа'ири ссылается на то, что глагол فريفتن может означать также и «вызвать страстную любовь» и отнюдь не всегда предполагает обман. Признает Газа'ири только ошибку в арабской грамматике, но ее появление объясняет необходимостью сохранить рифму касыды. Ядовито заключение касыды, смысл которого состоит в следующем: ведь султан одобрил мои стихи, куда же ты суешься и как смеешь нахально критиковать то, что одобрил султан? Стихи мои, говорит Газа'ири, вырезывают на печатках, а твоего имени в Рее даже и не слыхали.

Нужно все же признать, что ответ Газа'ири не совсем убедителен. Видно, он очень обозлился, и это заставило его вместо обдуманных возражений прибегнуть к ругани.

К каким последствиям привела эта касыда, мы не знаем, но так как 'Унсури оставался при дворе даже и после смерти Махмуда, а о Газа'ири нет более никаких сведений, победил, вероятно, все же «царь поэтов».

Очень важно, чтобы читатель не представлял себе идиллической картины содружества поэтов под эгидой мудрого султана-мецената, а убедился бы, в какой атмосфере лжи, клеветы, доносов и гнусного подобострастия протекала жизнь безусловно талантливых людей, которые, польстясь на показную пышность, попадали в «золотые клетки», кстати сказать, нередко оказывавшиеся преддверием к «клеткам» каменным.

Фаррухи. Видное место при газневидском дворе занимал устад Абул-Хасан 'Али ибн Джулуг из Систана, который избрал себе тахаллус Фаррухи («предвещающий успех»). Как и 'Унсури, Фаррухи, конечно, упоминается во всех общих обзорах «истории персидской литературы», однако специальных исследований ему пока никто не посвящал. Но если сохранившиеся стихи 'Унсури существуют пока только в виде крайне плохих литографий, то диван Фаррухи в 1932 г. был издан в Тегеране 'Али 'Абдаррасули[73]. Издание это считать критическим нельзя. Издатель не сообщает, сколько рукописей было в его распоряжении и к какому времени они относятся. Кое-где он дает разночтения, но что старше — основной текст или разночтение — не указывает. Таким образом, солидной базой для изучения творчества Фаррухи мы еще не обладаем. Но так как издатель бесспорно хорошо владел языком, разбирался в старых текстах и располагал неплохими рукописями, его издание все же большой шаг вперед по сравнению с двумя старыми литографиями стихов Фаррухи [Тегеран, 1301 (1883/84) и 1302 (1884/85) гг.], которыми приходилось пользоваться раньше.

Как и о большинстве поэтов того времени, о Фаррухи мы знаем крайне мало. Даже даты его рождения и смерти пока не уточнены. Риза-Кули-хан считает годом смерти Фаррухи 429 (1037/38) г., Лутф-'Али-бек Азур — 470 (1077/78) г. Однако ни тот, ни другой при этом ни на какие источники не ссылаются. Но так как Фаррухи сам говорит в одной из касыд, что уже двадцать лет служит Газневидам, а значительная часть его дивана посвящена султану Махмуду, вторая дата кажется нам маловероят-

---

[73] ديوان حكيم فرخى سيستانى، باهتمام على (عبد الرسولى)، تهران، ١٣١١. В 1957 г. Дабир Сийаки издал критический текст дивана Фаррухи: ديوان حكيم فرخى سيستانى...بكوشش محمد دبير سياقى...، تهران، ١٣٣٥.

ной. Приходится предположить, что Фаррухи родился во второй половине X в.

Сам Фаррухи не раз упоминает о своем систанском происхождении, так что сомневаться в этом едва ли можно. Только Даулатшах утверждает, что Фаррухи родом из Термеза, но это, конечно, просто ошибка, вызванная известием о временном пребывании Фаррухи в Чаганиане.

По сообщаемым старыми источниками сведениям, отец Фаррухи был чиновником при дворе систанского правителя Халафа ибн Ахмада. Будущий поэт имел возможность получить хорошее образование и достигнуть виртуозности в игре на музыкальных инструментах и в пении.

В 1003 г. султан Махмуд захватил Систан и передал управление этой областью своему брату Насру. Систанский двор потерял прежнее значение, и Фаррухи был вынужден искать для себя иное прибежище. К Газневидам он, видимо, идти не решался и поступил на службу к какому-то систанскому дихкану, который обещал ему платить за его поэтические произведения и музыку по двести мер зерна и сто дирхемов саманидской чеканки в год. Некоторое время Фаррухи удовлетворялся такой платой, но, когда он женился, этих средств ему уже не стало хватать. Поэт обратился к своему хозяину с просьбой повысить плату до трехсот мер зерна и ста пятидесяти дирхемов, но получил решительный отказ. Тогда Фаррухи решил поискать счастья в другом месте. Расспрашивая всех заезжавших в Систан путешественников, он узнал, что наиболее щедрым покровителем поэтов считается эмир Чаганиана Абу-л-Музаффар Ахмад ибн Мухаммад — седьмой правитель из династии Мухтаджидов, вступивший на престол около 989 г. Не долго думая, поэт написал касыду в честь этого правителя и повез ее в Чаганиан. Касыда эта сохранилась; она представляет собой, по-видимому, старейшее из известных нам произведений Фаррухи[74]:

С шедшим из Хилла[75] караваном выехал я из Систана
С плащом, сплетенным из сердца, сотканным из души,
С шелковым плащом, который составлен из слов,
С плащом, рисунки которого вышивал язык.
Каждое поперечное волокно его с трудом извлечено из помыслов,
Каждое продольное волокно его с усилием создано душой.
Есть в нем следы любых украшений, каких только захочешь,
Есть в нем признаки всех фигур, каких только поищешь.
Не такой это плащ, которому могла бы повредить вода,
Не такой плащ, которому мог бы причинить ущерб огонь.
Не испортит его красок земная пыль,
Не сотрет его рисунков вращение времени...
Каждый час радостную весть подавал мне разум:
Этот плащ принесет тебе и славу, и хлеб...
Язык положил ему основу, разум плел, ум ткал,
А рисовальщиками были руки и помыслы.
И когда был он разрисован, на каждом рисунке было начертано
Восхваление Абу-л-Музаффара, шаха Чаганиана.

Далее следует обычное славословие. С этой касыдой Фаррухи после долгого и трудного путешествия прибыл в Чаганиан. Но оказалось, что эмира в городе нет. Было весеннее время, и он выехал в степь посмотреть

[74] Диван в издании Сийаки, стр. 329.
[75] Хилла — город в районе Багдада. Следует обратить внимание на таджнис حلّة — حُلّة плащ.

на свои табуны, в которых у него насчитывалось восемнадцать тысяч кобылиц. Весной эмир имел обыкновение отбирать лучших жеребят и клеймить их своим тавром.

Фаррухи принял один из вельмож эмира — ʿамид Асʿад, который, как и сам эмир, был большим любителем и знатоком поэзии. Поэт прочитал ему свою касыду и попросил разрешения «предстать пред светлые очи» эмира. Но ʿамид, услышав изысканные, утонченные стихи Фаррухи, поглядел на грязного, лохматого систанца в рваном халате и корявой деревенской обуви и подумал, что перед ним обманщик, что этот «дикарь» не мог написать таких стихов, а просто украл их у кого-то. Решив проверить поэта, он повез его с собой к эмирским табунам, показал ему картину весенней степи и предложил описать все это в стихах. ʿАмид обещал представить поэта эмиру, если стихотворение окажется удачным. Повинуясь этому приказу, Фаррухи сочинил касыду — одно из лучших произведений, когда-либо написанных на языке дари, начинающуюся бейтом:

چون پرند نیلگون بر روی پوشد مرغزار پرنیان هفت رنگ اندر سر آرد کوهسار

Вот перевод начала этой касыды:

Когда зелено-голубой шелк набрасывает на себя луг
[И] семицветную парчу на голову надевает гора,
Мускуса без счета рождает земля, как мускусная железа газели,
Листьев без счета вырастает на иве, [зеленых], как перышки попугая.
Вчера в полночь аромат весны принес ветер.
Добро пожаловать, свежий ветерок! Живи весело, аромат весны!
У ветра, ты сказал бы, растертый мускус в рукаве,
Сад, ты сказал бы, прекрасных куколок держит в объятиях.
У аргавана — бадахшанские лалы в ожерелье,
У настарана — серьги из крупных жемчугов.
Чтобы ухватиться за красные одежды на ветвях роз,
Пятерни, как человеческие руки, протягивает чинар.
Сад в переливчатой одежде, луг переливается, как хамелеон,
Вода — цвета жемчуга, а облако сыплет жемчуга.
Прямо подумаешь, что пестрые халаты получили
Пестрые сады оттуда, где клеймит табуны государь.
Место, где клеймят табуны, теперь столь весело,
Что, глядя на красу его, дивится судьба.
Все зелено вокруг, словно небо на небе,
Шатер за шатром, словно за́мок за за́мком.
Среди зелени — звуки музыки искусных мутрибов,
В шатрах — призывы виночерпиев, разливающих вино.
Где только шатер, там спит влюбленный с опьяненным другом,
Где только лужайка — друг радуется свиданию с другом.
У влюбленных — поцелуи да объятия, у красавиц — укоры да попреки,
У мутрибов — пение да музыка, у пьяниц — сон да похмелье.
Лицо степи зелено, словно бескрайний небосвод,
Ровна она, словно безбрежное море.
На этом море — корабли (кони. — *Е. Б.*), а корабли эти — живые,
На этом небосводе — звезды, а звезды эти — не знают покоя.
Где только есть гора, по ней проходят эти корабли,
Где только солнце — бросают тень эти звезды.
Чудно́е это дело: звезда покоится и закрывает солнце,
Редкое это дело: корабли, на которых проезжают через степь.
Перед большим шатром победоносного властелина

Для клеймения огонь разведен, словно солнце.
Вздымается пламя, словно знамя желтого шелка,
Горячо оно — как натура юноши, желто — как чистое золото.
Клейма — как ветки коралла яхонтового цвета,
Каждое, словно зерно граната в гранате.
Не знающие сна юноши — ряд за рядом.
Неклейменые кони — табун за табуном.
Счастливый властелин на скакуне, текущем, как река,
Словно Исфандйар, скачет он по степи с арканом.
Извивается в его щедрой руке аркан, словно змей,
Словно посох Моисея, в руке Моисея ставший змеем.
Полон он завитков, как зульф юных красавцев,
Крепок он, как обеты престарелых друзей...

При всей живости описания Фаррухи не забывает и обычных для поэзии того времени фигур. Вот образец искуснейшего *джам'* из той же касыды:

دوستان و دشمنان را از تو روز رزم و بزم
شانزده چیز است بهره وقت کام و وقت کار
نام و ننگ و فخر و عار و عز و ذل و نوش و زهر
شادی و غم سعد و نحس و تاج و بند و تخت و دار

Друзьям и врагам от тебя в день боя и пира
Шестнадцать вещей достаются в удел, во время утехи и во время дела:
Добрая слава и насмешка, гордость и стыд, честь и позор, мед и яд,
Радость и скорбь, счастье и несчастье, венец и оковы, престол и виселица.

'Амид Ас'ад прослушал касыду, и все его сомнения отпали: он понял, что те стихи действительно написал Фаррухи и что, кроме этого поэта, никто таких стихов написать бы и не мог.

Вечером на пиру Фаррухи был представлен эмиру, прочитал ему обе касыды — ранее сочиненную и описание табунов, и в награду получил разрешение взять себе столько жеребят, сколько сумеет поймать. Дело это оказалось нелегким, Фаррухи измучился, но все же ему удалось загнать в полуразрушенный глиняный загон сорок два жеребенка. Кроме того, он, конечно, получил такие обычные дары, как парчовый халат и т. п. Слава Фаррухи была обеспечена. Но вряд ли ему пришлось пробыть при дворе эмира особенно долго. Скоро рука Махмуда протянулась и сюда, и Фаррухи пришлось еще раз подумать о новом хозяине. Но теперь уже поэту было ясно, что более подходящих покровителей, чем Газневиды, ему в этих краях не найти.

Похоже на то, что Фаррухи сначала обратился не к самому грозному султану, а к его брату, эмиру 'Адуд ад-Даула Абу Йа'кубу Йусуфу. Так как из дошедших до нас двухсот тринадцати касыд Фаррухи сорок посвящены Йусуфу, приходится думать, что поэт служил ему довольно долго. Йусуф, по-видимому, правил восточным Хорасаном, где при нем обосновался и Фаррухи:

گهی بُست در این بوستان طبع فروز گهی بلخ در آن باغهای روح افزای

То в Босте — в этом цветнике, радующем душу,
То в Балхе — в тех садах, веселящих дух.

При дворе эмира Йусуфа Фаррухи жилось, видимо, неплохо. Так как большинство поэтов, посвящавших этому эмиру свои касыды, воспевают в них пиры и походы, то, можно думать, Йусуф не был склонен к аскетизму и любил пожить в свое удовольствие. По-видимому, Фаррухи сопровождал своего хозяина даже во время походов. На это указывает начинающаяся с восхваления весны касыда, в которой Фаррухи благодарит эмира за подаренный ему халат из византийской парчи. Но и при дворе Йусуфа поэт, конечно, не мог избежать зависти соперников, изо всех сил стремившихся очернить его перед господином. В одной из посвященных Йусуфу касыд Фаррухи рассказывает, как в результате клеветы и наветов он был вынужден покинуть двор:

زبان بدگو چونانکه رسم اوست مرا
جدا فکند از آن حق‌شناس حرمت‌دان
بدین غم اندر بگذاشتم سه سال تمام
چنین سه روز همانا گذاشتن نتوان
چو پیر گشتم و نومید گشتم از همه خلق
امید خویش فکندم بدستگیر جهان

Злословящий язык по обычаю своему
Удалил меня от того справедливого, уважающего заслуги [эмира].
В таком горе провел я целых три года.
А ведь и три дня таких, собственно говоря, нельзя стерпеть.
Когда я состарился и потерял надежду на всех людей,
Возложил я все свои надежды на того, кто готов помочь всему миру.

Этим заступником был эмир Абу Ахмад Мухаммад — старший сын султана Махмуда. При поддержке эмира Мухаммада, говорит Фаррухи, ему удалось вернуть расположение Йусуфа. Мухаммаду Фаррухи посвятил тридцать пять касыд. Сближение поэта с этим эмиром, видимо, произошло еще до смерти султана Махмуда, ибо в нескольких посвященных Мухаммаду касыдах он назван наследником.

Посвященные эмиру Мухаммаду касыды отличаются известной теплотой. Создается впечатление, что это не официальные, шаблонные похвалы и что Фаррухи действительно был привязан к Мухаммаду. Поэт считает, что Мухаммад не похож на других шахов того времени:

میل شاهان بشرابست و برود و بسرود
میل او باز بعلم و بکتاب و اخبار

У шахов [обычно] склонность к вину, к музыке и пению,
У него (эмира Мухаммада. — *Е. Б.*) — склонность
к знанию, к книге и к хроникам.

Занятия Мухаммада — не такие, как у других правителей:

چهار چیز گزین بود خسروانرا کار
نشاط کردن چوگان و رزم و بزم و شکار
ملك محمد محمود آمد و بفزود
بر این چهار بتوفیق کردگار چهار
نگاه داشتن عهد و بر کشیدن حق
بزرگ داشتن دین و راستی گفتار

У государей было четыре любимых занятия:
Развлечение [игрой в] чоуган, и война, и пир, и охота.
Малик Мухаммад ибн Махмуд пришел и прибавил
С помощью творца к этим четырем еще четыре:
Соблюдение обещаний, охрана прав,
Уважение к вере и правдивость речей.

Фаррухи не говорит, что Мухаммаду чужды обычные развлечения знати, что он совершает лишь одни добродетельные поступки. Эмир, утверждает поэт, сочетает эти добрые дела с обычными занятиями. В посвященных Мухаммаду касыдах описываются веселые охоты, во время которых поэт сопровождал своего покровителя. Вероятно, он всегда получал долю дичи, ибо в одной касыде говорится, что Мухаммад подарил ему убитую газель, в другой — подробно описывается подаренный ему фазан.

Такой поэт, как Фаррухи, конечно, не мог не обратить на себя внимания самого́ могущественного султана. Может быть, Фаррухи попал ко двору Махмуда при посредстве Мухаммада. Махмуду так же, как и его старшему сыну, Фаррухи посвятил тридцать пять касыд. Некоторые из них легко увязываются с историческими событиями. В одной касыде поэт поздравляет султана с захватом Сомната, в другой — воспевает взятие Хезараспа. По случаю возвращения Махмуда из Каннауджа Фаррухи написал оду. По-видимому, в этом походе поэт сопровождал султана. На это указывают такие строки в касыде, адресованной Мухаммаду:

بار خدایا خدایگانا شاها شعر مرا سهل بر گذارا کن این بار
زانکه مرا رنج و خستگی ره قنوج کوفته کرده است و خیره‌مغز و سبکسار
من که ترا شعر گویم از پس این شعر جهد کنم تا بدیع گویم هموار

О господин! Повелитель! Шах!
На этот раз легко отнесись к моим стихам.
Ибо мучения и усталость от пути из Каннауджа меня
Измучили, сделали тупым и легкомысленным.
Вот когда я сложу для тебя стихи после этих стихов,
Я постараюсь говорить только изящно.

Стихи Фаррухи пришлись по вкусу Махмуду. Поэт все время упоминает в них о дарах, которыми его осыпает всемогущий султан. Фаррухи хвастается своим богатством:

توانگرم بغلام و توانگرم بستور توانگرم بنشاط و توانگرم بسرور
لباس من ببهاران ز توزی و قصب است بتیرماه خز قیمتی و قز و سمور
بساط غالی رومی فکنده‌ام دو سه جای در آن زمان که بسوئی فکنده‌ام محفور

Богат я рабами, богат конями,
Богат развлечением, богат весельем.
Весной одежда моя — из тузи́ и каса́ба [76],
Осенью — драгоценные меха, и шелка, и соболя.
Разостлал я в двух-трех местах румские ковры,
Когда отбросил в сторону [простой] махфур [77].

В другой касыде Фаррухи говорит:

[76] Тузи и касаб — сорта тонкого полотна.
[77] Махфур — дешевые циновки.

با ضیعت آبادم و با خانهٔ آباد با نعمت بسیارم و با آلت بسیار
هم با رامهٔ اسپم و هم با گلهٔ میش هم با صنم چینم و هم با بت فرخار

Возделаны мои поля, благоустроен дом,
Много у меня богатств, много утвари.
Есть у меня и табуны коней, и стада буйволиц,
Есть у меня и китайские кумиры, и фархарские
идолы (красивые рабыни. — *Е. Б.*).

Поэт очень доволен своим положением:

یار من محتشمانند و مرا شاعر نام
شاعرم لیکن با محتشمان سر بسرم

Друзья мои — вельможи, а зовусь я поэтом,
Я — поэт, но общаюсь только с вельможами.

Султан ценит не только стихи Фаррухи, он любит и его музыку:

گه گفتی بیا و رود بزن گه گفتی بیا و شعر بخوان
بغزل یافتم همی احسنت بثنا یافتم همی احسان

То он (султан Махмуд. — *Е. Б.*) говорил: «Приходи, поиграй!»
То говорил: «Приходи, почитай стихи!»
За газели я получал одобрение,
За славословия получал благодеяния.

Высказывалось предположение, что, кроме касыд, Фаррухи поднес Махмуду поэму, восхвалявшую походы султана и носившую название «Книга счастья» («Даулат-нама»)[78]. Такое предположение вызвано следующими словами поэта:

هر که خواهد کز کرامتهای تو آگه شود
گو ز دولت‌نامه بر خواند همی بیتی هزار

Всякому, кто хочет получить сведения о [сотворенных] тобой чудесах,
Скажи: пусть прочитает с тысячу бейтов из «Даулат-нама».

Однако этот бейт не позволяет с уверенностью утверждать, что поэма с таким названием была написана именно Фаррухи, а не каким-нибудь другим придворным поэтом Газневидов.

Отношение Махмуда к Фаррухи было не всегда благосклонно. Несмотря на тринадцатилетнюю беспорочную службу, поэт был изгнан и долгое время не имел права появляться при дворе. Он сам объясняет это несчастье тем, что его оклеветали, и рассказывает о нем так:

شاه از من به دل گران گشتست به گناهی که بیگناهم ازان

Шах прогневался на меня
За проступок, в котором я неповинен.

Шаху-де донесли, что он где-то пил вино, говорит поэт. Но он вовсе не имел намерения принимать участие в попойке. Он просто зашел в один дом справиться о здоровье хозяина, а тот уговорил его выпить:

[78] Очевидно, она была названа по аналогии с поэмой (или касыдой) 'Унсури, носившей название «Венец побед» («Тадж ал-футух»).

خوردم آنجا دو سه قدح سیکی بودم آنجا بدان سبب مهمان

Выпил я там два-три кубка вина,
Был я там по той (т. е. другой. — *Е. Б.*) причине гостем.

Но Махмуд, как известно, и сам был не прочь выпить кубок «рубинового», и вряд ли такое обвинение могло послужить причиной длительной опалы поэта. Очевидно, дело здесь было не в вине, а в том, что Фаррухи пил вино в обществе кого-то, с кем ему проводить время наедине не следовало. Понятно, что в источниках в связи с этим называется имя любимого гулама султана Махмуда — красавца Айаза. Ничего невозможного в этом, конечно, нет. У Фаррухи даже есть посвященная Айазу касыда. Но понятно, что собутыльником поэта мог оказаться и любой другой фаворит султана, сближение с которым никому не разрешалось. Опала отразилась и на материальном положении поэта. В одной из касыд, обращенных к Махмуду, Фаррухи говорит:

دی کسی گفت که اجریٔ تو چند است از میر
گفتم اجریٔ من ایدوست فزون از هنرم
جز که امروز دو سالست که بی امر امیر
نیست از نان و جو اسب نشان و خبرم

Вчера кто-то спросил меня: «А сколько тебе кормовых от эмира?»
Я ответил: «О друг, кормовых мне больше, чем я заслуживаю.
Да вот только уже два года, как без всякого приказа эмира
Не слышу я ничего ни о хлебе [для себя], ни о ячмене для коня».

Задавший этот вопрос вельможа предлагает помочь поэту, но Фаррухи отвечает, что не может служить никому, кроме эмира:

گفت من بدهم چندانکه بخواهی بستان گفتم اندوه مخور هست هنوز این قدرم
نه نکو باشد از من نه پسندیده که من خدمت میر کنم نان ز دگر جای خورم

Сказал он: «Я дам [тебе], сколько хочешь, столько и бери...»
Я ответил: «Не заботься, еще есть у меня столько, [сколько надо].
Нехорошо будет, неприлично, если я
Буду служить эмиру, а хлеб получать в другом месте».

Хотя Фаррухи и крепился, но, видимо, материальное положение его все же было подорвано:

از سر کوه بادی اندر جست گل من کرد زیر گل پنهان
به کف من نماند جز غم و درد زان همه نیکوئی نماند نشان

Вихрь сорвался с горной вершины,
Цветы мои скрыл под землей.
Не осталось у меня в руках ничего, кроме скорби да тоски,
От всей этой красоты и следа не осталось.

Рабов своих поэту, по-видимому, пришлось продать:

ایخوشا زین پیشتر کاندر سرایم زین صفت
کودکان بودند سیمین سینه و زرین سلب...

Как прекрасно было, когда прежде во дворце моем такие
Юнцы были с серебристой грудью и в золотых одеждах...

Но все же Фаррухи говорит:

گر تهی شد زین بتان اکنون سرایم باك نیست
دل پر است از آفرین خسرو خسرونسب...

Если опустел мой дворец от этих кумиров теперь, ну что ж!
Зато сердце полно благословений царственного властелина...

То, что, несмотря на все претерпеваемые им невзгоды, Фаррухи всячески старается подчеркнуть свою верность и преданность капризному властелину, чрезвычайно характерно для опытного царедворца того времени. У нас нет возможности установить, когда и как произошло примирение Махмуда с Фаррухи. Но, вероятно, оно все же состоялось, ибо на смерть султана Фаррухи откликнулся элегией, которую на Востоке считают одним из лучших произведений этого жанра [79].

Но Фаррухи не был бы настоящим придворным поэтом, если бы он целиком отдался скорби об умершем султане. Он не забывает, что нужно быть в хороших отношениях с его преемником. Выше уже говорилось, что Фаррухи был связан со старшим сыном Махмуда — эмиром Мухаммадом — еще при жизни старого султана. Поэтому не приходится удивляться, что поэт горячо приветствует восшествие Мухаммада на престол. В поздравительной касыде Фаррухи особенно интересны такие бейты:

سخت خوب آید این دو بیت مرا — که شنیدم ز شاعری استاد
پادشاهی گذشت پاك نژاد — پادشاهی نشست فرخ زاد
بر گذشته همه جهان غمگین — وز نشسته همه جهان دلشاد
گر چراغی ز ما گرفت جهان — باز شمعی به پیش ما بنهاد

Очень понравились мне эти два бейта,
Что услышал я от опытного поэта:
«Скончался благороднорожденный падишах,
Воссел счастливорожденный падишах,
Весь мир в печали по ушедшему,
Весь мир радуется воссевшему».
Если мир отнял у нас светоч,
То снова поставил он перед нами свечу.

Стихи, цитируемые Фаррухи, принадлежат бухарскому поэту Фазлу ибн ʿАббасу Рабинджани и были написаны им на смерть Саманида Насра ибн Ахмада и восшествие на престол Нуха ибн Мансура [80]. Они были отмечены Дармстетером как старейший случай применения формулы «le roi est mort, vive le roi!»

---

[79] Текст и перевод элегии приведены выше, стр. 293—300.

[80] У ʿАуфи эти стихи приведены в таком виде:

پادشاهی گذشت خوب نژاد * پادشاهی نشست فرخ زاد
زان گذشته جهانیان غمگین * زین نشسته جهانیان دلشاد
بنگر اکنون به چشم عقل نیکو * کان چه از ما گرفت ایزد داد
گر چراغی ز پیش ما برداشت * باز شمعی بجای او بنهاد

Скончался благороднорожденный падишах,
Воссел счастливорожденный падишах,
В печали по ушедшему обитатели мира,
Этому воссевшему радуются обитатели мира,

Но, как указывает ʿАли ʿАбдаррасули, честь изобретения этой формулы должна быть приписана арабскому поэту ʿАбдаллаху ибн Хумаму Салуси, который точно таким же образом оплакал Омейяда Муавию и воспел его преемника — халифа Йазида.

Как известно, Мухаммаду довелось поцарствовать только девять месяцев. Он был свергнут своим младшим братом Масʿудом и заключен в замок Мандиш.

Несмотря на то что Фаррухи был тесно связан с Мухаммадом, поэт все же остался при дворе и после вступления на престол Масʿуда. Однако или его сердце не лежало к этому султану, или он недолго ему служил, но в его диване Масʿуду посвящено только одиннадцать касыд, причем они значительно суше и официальнее, чем все другие произведения поэта. Странное впечатление производит касыда, написанная, по-видимому, сразу после смерти Махмуда. В ней Фаррухи обращается к Масʿуду, который в это время находился в Исфахане, и настойчиво рекомендует ему не медлить, а скорее ехать в Газну и захватить отцовский престол:

دار ملك خويش را ضايع چرا بايد گذاشت

مر سپاهانرا چرا كرده است بر غزنين گزين

Зачем давать гибнуть своей столице?
Зачем он предпочел Исфахан Газне?

В касыде говорится, что тот дом, главой которого был Махмуд, после его кончины может возглавлять только Масʿуд. Если учесть, как благосклонно относился к Фаррухи Мухаммад, то нельзя не признать, что моральные устои придворного поэта того времени были не слишком крепки.

Никакие другие правители газневидской династии, кроме Махмуда, Мухаммада и Масʿуда, в диване Фаррухи не упоминаются, и потому можно полагать, что приводимая в тезкире «Аташкада» дата смерти поэта 470 (1077/78) г. не может быть принята и что он скончался еще до смерти Масʿуда.

Фаррухи не оставлял своим вниманием не только самих правителей, но и окружавшую их знать. Сорок пять касыд его дивана посвящено различным видным сановникам, в том числе известному везиру Майманди. Во многих из этих касыд поэт упоминает о различных полученных им подарках, и, можно полагать, что он действительно большую часть своей жизни провел в полном материальном благополучии. Вероятно, не случайно близкие к нему по времени поэты говорят о нем как о человеке, пользовавшемся исключительным расположением своих покровителей. Сузани Самарканди пишет:

فرخی هندی غلامی از كوهستانی بخواست

سی غلام ترك دادش خوش ليقا و خوش خرام

Фаррухи попросил у Кухистани индийского гулама,
Тот дал ему тридцать тюркских гуламов, прекрасных, плавно выступавших.

Взгляни же теперь хорошенько глазами разума:
Ведь то, что бог у нас отнял, он нам и вернул.
Если отнял он у нас светильник,
То на место его он поставил свечу.

Это, конечно, те же стихи. Небольшие расхождения между цитатой у Фаррухи и текстом ʿАуфи говорят о том, что или ʿАуфи, или Фаррухи цитировал на память.

Диван Фаррухи. Наиболее полный диван Фаррухи в том виде, в каком его издал ʿАли ʿАбдаррасули, состоит из двухсот тринадцати касыд, двадцати восьми газелей, трех *тарджибандов*, тридцати трех руба'и и четырех кыт'а — всего из двухсот восьмидесяти одного стихотворения. Едва ли можно думать, что это действительно полное собрание стихов поэта. Как указал Я. Рипка [81], в этом диване совершенно нет сатир. Вместе с тем в старых фархангах и работах по поэтике приводятся цитаты из Фаррухи, явно взятые из его злых и циничных сатир. Кроме того, в различных *баязах* попадаются газели Фаррухи, не вошедшие в диван. Но все же можно считать, что в сборник этот вошли основные произведения поэта и он достаточно ясно показывает его лицо.

Ведущим жанром в диване Фаррухи является касыда: двести тринадцать из двухсот восьмидесяти одного — цифра весьма показательная. К тому же газели Фаррухи вызывают некоторые сомнения. Дело в том, что газелью в то время называли любовный насиб касыды. Любая из приведенных в диване газелей могла бы быть продолжена и развернута в целую касыду. Тематика насибов в полных касыдах распределяется так. Весна (часто с описанием попойки) воспевается в двадцати двух касыдах, осень — в восьми, вино — в трех, рассвет — в одной. Загадку (лугз) мы встречаем только один раз; о конце мусульманского поста и появлении молодого месяца говорится в десяти касыдах. Сорок две касыды — без насиба (так называемые «обнаженные касыды»). И, наконец, насибы ста пяти касыд посвящены любовной теме. Иначе говоря, любовные насибы составляют больше половины всех насибов Фаррухи [82].

Фаррухи сам себя называет по преимуществу *газалхан* («певец газелей»). Но ведь собственно газелей в позднейшем понимании этого термина у Фаррухи ничтожно мало, да и те, очевидно, представляют собой отделившиеся от касыд любовные насибы. Именно их Фаррухи, по всей вероятности, называет газелями. Прямо он этого нигде не говорит, но намеки на это в его стихах есть. Газель, замечает Фаррухи, обязательно говорит о любви:

اندر این عشق تو غزلها خوان
پس به گوش خدایگان بگذار

Об этой любви ты пропой газель,
А потом доведи ее до слуха господина.

Он так говорит о тематике газели:

تا غزلخوان را بباید وقت خواندن در غزل
نعت از زلف سیاه و وصف از چشم کحیل...

Пока певцу газелей во время пения газелей нужно
Восхваление черного зульфа и описание насурьмленных глаз..

В представлении поэта исполнение газели связано с музыкой:

بو نصر تو در پردهٔ عشاق رهی زن
بو عمرو تو اندر صفت گل غزلی گوی

---

[81] См.: J. Rypka et M. Borecky, *Farruhi* («Archiv Orientalni», 1947, v. 16, 1—2, p. 17—25).

[82] Больше половины, так как если из общего числа касыд — двухсот тринадцати — вычесть сорок две «обнаженных», остается сто семьдесят одна касыда с насибом; следовательно, любовной тематике посвящено свыше шестидесяти процентов насибов Фаррухи.

Бу Наср, ты заиграй вступление в ладу *'ушшак*,
А ты, Бу 'Амр, пропой газель в восхваление розы.

Фаррухи подчеркивает, что он может не только судить о достоинствах газели, но и спеть ее:

مطربا آن غزل نغز دلاویز بیار
ور ندانی بشنو تا غزلی گویم تر

Эй мутриб! Давай ту красивую чарующую газель,
А если не знаешь, то послушай, я сам спою сочную газель [83].

Можно привести, наконец, и еще один довод в пользу того, что Фаррухи называет свои любовные насибы газелями. Достаточно хорошо известно, что восточные авторитеты, начиная уже с XII в., определяют газель как монорифмическое стихотворение, состоящее не более чем из восьми бейтов. Но ведь это определение, конечно, не создано a priori, а дано на основании существовавших тогда образцов. И вот, просматривая размеры насибов Фаррухи, мы видим любопытное явление: эти размеры колеблются от двадцати трех до двух бейтов. Однако насибов, имеющих более четырнадцати бейтов, мы находим один-два, не более. Шесть насибов состоят из тринадцати бейтов, восемь — из двенадцати, двенадцать — из одиннадцати, одиннадцать — из десяти, тридцать четыре — из девяти, двадцать пять — из восьми, семнадцать — из семи, тринадцать — из шести. Далее их число опять падает до одного-двух. Следовательно, нормальный размер насиба Фаррухи — около семи-девяти бейтов. Отсюда можно заключить, что именно эти насибы Фаррухи и называл газелями.

Говорить о тематике касыд Фаррухи едва ли необходимо, так как тематика этого жанра достаточно известна и за пределы обычных мотивов выходит редко. Но нужно признать, что Фаррухи не ограничивается исключительно перечислением «добродетелей» восхваляемых, как это делали позднейшие поэты. В отдельных бейтах он затрагивает самые разнообразные темы: тут и описания оружия, и эпизоды охоты, и замки, и индийские города, и убитый Махмудом носорог, и игра в чоуган. Внимательное чтение этого дивана дает в изобилии всевозможные realia той эпохи.

Но для нас интереснее другое, а именно — вопрос о литературной ориентации Фаррухи. Едва ли нужно говорить, что образцом для него был, конечно, «царь поэтов» его круга — 'Унсури. Фаррухи совершенно явно не только перепевает его темы, но и повторяет их оформление, как, например:

بزرگی و شرف و قدر و جاه و بخت جوان
نیابد هیچ کسی جز بمدحت سلطان

Величие, и почет, и вес, и сан, и полный успех (букв.: юное счастье)
Не получит никто иначе, как посредством восхваления султана [84].

---

[83] Фаррухи был знаменитым виртуозом-исполнителем; подобных упоминаний о своих музыкальных талантах у него немало.

[84] Ср. знаменитое *матла'* 'Унсури:

توانگری و بزرگی و کام دل بجهان * نکرد حاصل کس جز بخدمت سلطان

Богатство, величие и [исполнение] желания сердца в мире
Никто не добыл иначе, как служа султану..

Помимо таких явных подражаний, в стихах Фаррухи встречается много отдельных оборотов, очень напоминающих манеру ʿУнсури:

ور ذره بچشم آیدش آسیمه بماند گوید مگر آن از تك اسپ تو غبارست

И если попадет ему (врагу Махмуда. — *Е. Б.*) в глаз пылинка,
приходит он в смятение,
Говорит: «Уж не пыль ли это из-под [копыт] коня твоего?» [85]

Перечисление Фаррухи тяжко пострадавших противников Махмуда совершенно явно перекликается с приведенной выше касыдой ʿУнсури:

Сопротивление тебе род Ма'муна (Хорезмшаха. — *Е. Б.*)
Приблизило к арку и сводам полководца [86].
Сопротивление тебе изгнало род Йа'куба (Саффаридов.— *Е. Б.*)
Из айвана витязя Сама и Рустама [сына Зал-и] зара.
Сопротивление тебе покарало гурганджцев
У Хезараспа и в степи Садавáра.
Сопротивление тебе вырвало у Саманидов
Кипарисы из садов и ворота из дворцов.
Сопротивление тебе в дни илека (Караханида Насра. — *Е. Б.*)
Унизило конницу хана в степи Катáра.
Сопротивление тебе разлучило джайпальцев
С золотыми ложами и царственными украшениями.
Сопротивление тебе лишило нандайцев
Покоя, и устойчивости, и сна, и пищи.

Но Фаррухи знает не только ʿУнсури, он знаком и со старыми поэтами, среди которых, конечно, видное место занимает Рудаки. Нет сомнения в том, что следующие бейты — перепевы знаменитой касыды Рудаки «Мать вина»:

Грудным младенцам лоз перерезали горло,
Так что скорчились лозы и изменили свой облик.
Кровь их с жестокостью старательно выжали,
Для каждой капли сделали глиняную тюрьму.
Каждую тюрьму, которая наполнилась той кровью,
Запечатали и препоручили месяцам и годам.
И так как никто не мстил тем, кто пролил кровь лозы,
То для разумного кровь их стала дозволенной.

К тому же образу восходит и следующий бейт из другой касыды Фаррухи:

Снова страж лозы ножом режет лозу,
А нежное дитя ее приносит в жертву [87].

Фаррухи даже прямо цитирует Рудаки:

یك بیت شعر یاد کنم زان که رودکی گر چه ترا نگفت سزاوار آن توئی
جز برتری ندانی گوئی که آتشی جز راستیٔ نجوئی مانا ترازوئی

---

[85] Аналогичный бейт есть и у ʿУнсури, но образ Фаррухи значительно вычурнее и надуманнее.

[86] Хорезмшах был заключен в одном из замков (*арк*) Махмуда.

[87] بچهٔ نازنین کند قربان... — здесь даже употреблены те же слова, что у Рудаки.

Помяну я один бейт из тех, что Рудаки
Хоть и не для тебя сложил, но подходит тебе:
«Не знаешь ты ничего, кроме стремления вверх, словно ты — пламя,
Не стремишься ни к чему, кроме прямоты, словно ты — весы».

Фаррухи знал и Дакики, со стихами которого он мог легко познакомиться в Чаганиане. Он так говорит о смерти Дакики:

تا طرازندهٔ مدیح تو دقیقی در گذشت
ز آفرین تو دل آگنده چنان کز دانه نار
تا بوقت تو زمانه مراورا مدت نداد
زین سبب چون بنگری امروز تا روز شمار
هر نباتی کز سر گور دقیقی بر دمد
گر بپرسی ز آفرین تو سخن گوید هزار

Скончался складывавший славословия тебе Дакики,
Сердце которого было полно благословений тебе, как гранат [полон] зерен,
До времени твоего не дала ему дожить судьба,
И поэтому, как посмотришь, ныне и до самого дня сведения счетов
(т. е. Страшного суда. — *Е. Б.*)
Всякая травинка, что растет на краю могилы Дакики,
Если спросишь ее, тысячу слов скажет, благословляя тебя.

Знал он также и Шахида Балхи и считал его главным образом мастером газели:

از دلارامی و نغزی چون غزلهای شهید
وز دلاویزی و خوبی چون ترانهٔ بو طلب...

По прелести и изяществу — как газели Шахида,
А по привлекательности и красоте — как напевы Бу Талаба...

Обращаясь к эмиру Йусуфу, Фаррухи говорит:

دایم از مطربان خویش ببزم غزل شاعران خویش طلب
شاعرانت چو رودکی و شهید مطربانت چو سرکش و سرکب

Постоянно от мутрибов своих на пиру
Требуй газели своих поэтов.
Поэты твои подобны Рудаки и Шахиду,
Певцы твои — как Саркаш и Саркаб [88].

Но Фаррухи знал и еще более старых поэтов, в частности, Абу-л-'Аббаса Марвази, которого многие иранисты считают лицом легендарным:

او بصدر اندر شایسته چو در مغز خرد
وان به ملك اندر بایسته چو در دیده بصر

Он подобает престолу, как разум — мозгу,
Он необходим для царства, как зрение — для глаза.

---

[88] Саркаш (Саркис?) и Саркаб — имена певцов Хосрова II Парвиза. См. выше, стр. 143.

Эта цитата показывает, что знаменитая касыда Абу-л-'Аббаса, которую часто называют «первым стихотворением на языке дари», Фаррухи была хорошо известна.

Фаррухи упоминает многих современных ему поэтов, но считается он только с 'Унсури. Возникает вопрос: мог ли Фаррухи, живший при дворе Махмуда, не знать самого великого из своих современников — творца «Шах-нама»? Даулатшах [89] утверждает, что Фирдоуси и Фаррухи лично встречались, но полагаться на его рассказ, конечно, нельзя. Внимательно читая диван Фаррухи, можно, однако, прийти к следующему выводу: хотя имени Фирдоуси Фаррухи ни разу не упоминает, но с тематикой «Шах-нама» он был прекрасно знаком. Имена героев «Шах-нама» встречаются во многих его касыдах. Упоминания об Искандаре даны им в такой форме, из которой видно, что он знал сказание об этом герое в редакции, близкой к редакции «Шах-нама».

Что Фаррухи знал «Шах-нама», не удивительно. Надо думать, поэма эта долгое время была злобой дня при дворе Махмуда. Интересно отношение Фаррухи к «Шах-нама». Как и надо было ожидать, он вслед за своим патроном 'Унсури высказывается о поэме Фирдоуси неодобрительно, пожалуй, даже еще более резко, чем «царь поэтов»:

گفتا که شاهنامه دروغست سر بسر گفتم تو راست گیر و دروغ از میان بکاه

Она сказала: «Да ведь „Шах-нама" — ложь от начала до конца».
Я ответил: «А ты держись правды (т. е. моих стихов. — *Е. Б.*), а от лжи откажись».

Вместо всех этих сказок, утверждает Фаррухи, нужно читать реляции о походах Махмуда:

همه حدیث ز محمود نامه خواند و بس همانکه قصهٔ شهنامه خواندی هموار

Только одни изречения из «Махмуд-нама» читает
Тот, кто [ранее] постоянно читал сказки «Шах-нама».

Сказания древности якобы утратили всякую цену:

نام تو نام همه شاهان بسترد و ببرد شاهنامه پس ازین هیچ ندارد مقدار

Твое (Махмуда.— *Е. Б.*) имя стерло и уничтожило имена всех шахов,
«Шах-нама» теперь уже никакой цены не имеет [90].

Эти сказки теперь уже неприятны, говорит поэт:

مخوان قصهٔ رستم زاولی را ازین پس دگر کان حدیثیست منکر

Не читай впредь сказки о забульском Рустаме,
Потому что это рассказ отвратительный.

Верить всем этим россказням нельзя, считает Фаррухи:

گویند بهرام همچو شیران مشغول بودی بصید مادام

---

[89] См.: E. G. Browne, *A literary history of Persia*, v. II, p. 129.

[90] Содержащаяся в этом бейте гипербола указывает на невольное признание Фаррухи величия Фирдоуси: ведь в представлении придворного панегириста имя Махмуда могло «стереть» только нечто великое.

بر گوش آهو بدوختی پای چون پیش سرش گذاشتی گام
با تهمت است اینسخن برابر لفظیست این در میانهٔ عام

Говорят, Бахрам, подобно львам,
Был занят всегда охотой.
К уху газели [стрелой] пришивал ногу,
Когда ногу она подносила к голове.
На пустые бредни похожи эти слова,
Это россказни простолюдинов.

Слова Фаррухи очень показательны [91]. Они ясно говорят о враждебном отношении придворных кругов того времени к «Шах-нама». Вместе с тем эти слова свидетельствуют о том, что древние сказания жили в то время в массах и что, следовательно, массы должны были встретить «Шах-нама» весьма горячо.

Придворные поэты поняли, что султан Махмуд поэму Фирдоуси не одобряет и даже считает ее вредной. Поэтому они стали делать все, чтобы воспрепятствовать ее распространению. Критиковать художественную сторону поэмы они не могли; гораздо проще для них оказался другой путь — изобразить «Шах-нама» пустой сказкой, может быть, и забавляющей «деревенского неуча», но недостойной внимания «серьезного» человека.

Фаррухи был знаком со старыми преданиями не только по «Шах-нама». Не приходится удивляться тому, что ему была известна, например, «Вамик и ʿАзра» (будучи близок к ʿУнсури, он не мог не знать его поэму). Легенду о Хосрове и Ширин Фаррухи знает не в той форме, в которой она дана у Фирдоуси. В «Шах-нама», как известно, имя Фархада не упоминается. У Фаррухи же это имя встречается шесть раз, причем поэт называет героя «пробивающим гору» (کوه کن) и связывает его подвиг с горой Бисутун. Очевидно, сказание о Фархаде было известно Фаррухи в той же версии, какую позднее знал Низами.

Слабее отражено у Фаррухи знакомство с арабской поэзией. Одна из его касыд начинается насибом, в котором поэт рассказывает о слезах, пролитых им при посещении мест, где он когда-то пировал со своими друзьями. Этот насиб, конечно, представляет собой, хотя и видоизмененный, «плач» бедуина над следами кочевья подруги. Есть у Фаррухи и упоминание о Димне — персонаже, о котором поэт мог, однако, узнать не только по арабскому переводу, но и по «Калиле и Димне» Рудаки.

Таким образом, анализ дивана Фаррухи показывает, что это был поэт широко образованный, знакомый с литературой своего времени и обладавший выдающимися способностями.

Творчество Фаррухи, как уже говорилось, несомненно, подверглось влиянию творчества ʿУнсури. Фаррухи стремился создавать касыды в стиле главы газневидской школы поэтов. Но это ему удавалось лишь до известной степени, ибо поэтическая индивидуальность обоих поэтов была различной. Характерная для ʿУнсури рефлексия, строгая логичность — не в духе Фаррухи. Последний гораздо острее воспринимает внешний мир, впечатления его тоньше, ярче, и это сказывается в его стихах, которые значительно конкретнее, чем стихи ʿУнсури. Если васф ʿУнсури очень часто надуман, схоластичен, то Фаррухи в первую очередь стремится к наглядности, и потому описания его до сих пор производят большое впечатление. Для ʿУнсури характерна крайняя сдержанность в выражении чувств, часто доходящая до известной сухости. Может быть, именно поэтому ему само-

[91] Подобных цитат из стихов Фаррухи можно было бы привести еще немало.

му пришлось признать, что его газели, т. е. любовные насибы, во многом уступают насибам его предшественников. Фаррухи не боится выражать свои чувства, будь это восторг, упоение весенней природой или глубокая скорбь. Газели его, конечно, значительно превосходят газели ʿУнсури и содержат немало прекрасных строк.

Наконец, нельзя не признать, что в поэзии Фаррухи в полной мере сказался его музыкальный талант. Стихи его удивительно полнозвучны, и если до умышленной инструментовки стиха он и не дошел, то бессознательно он, несомненно, стремился максимально использовать мелодические богатства языка.

Отметим, что, как и его предшественники, Фаррухи чаще всего называет язык, на котором он пишет, языком дари:

خاصه آن بنده که مانندهٔ من بود ...
مدح گوینده و دانندهٔ الفاظ دری...

...Особенно такой раб, который, подобно мне,
Складывает восхваления и знает слова [языка] дари...

Обращаясь к певцу, поэт говорит:

دل بدان یافتی از من که نیکو دانی خواند
مدحت خواجهٔ آزاده به الفاظ دری

Тем ты завоевал мне сердце, что хорошо умеешь петь
Славословия благородному ходже словами [языка] дари.

Фаррухи обладал огромным талантом. Находись он в иных условиях, он мог бы обогатить мировую литературу бессмертными произведениями. Этого не случилось потому, что ему пришлось быть придворным певцом, искусство его было продажно. Интересно, что это понимали уже и в то время; однажды в припадке раздражения ходжа Абу ʿАли Хасан, один из газневидских сановников, назвал Фаррухи «торговцем словами» *(сухан-фуруш)*:

ما را سخن‌فروش نهادی لقب چه بود
از چه به زر ز ما نخریدی همی سخن

Ты приложил к нам титул «торговец словами», ну что ж!
Почему же ты тогда не покупаешь у нас слово за золото?

«Титул» не оскорбил поэта. Он не только не обиделся, но даже, как следует из этого бейта, попытался обратить его себе на пользу и применить для эффектной поэтической фигуры — «красота просьбы» (*хусн-и талаб*). Мучительного сознания унизительности своего положения, которое испытывали некоторые крупные поэты, у Фаррухи не было. Может быть, именно потому у него и нет таких мрачных рассуждений, какие мы находим у Рудаки и Шахида.

Минучихри. Третья крупная фигура среди газневидских поэтов — Абу-н-Наджм Ахмад ибн Каус ибн Ахмад Минучихри из Дамгана. Творчество Минучихри давно привлекало внимание исследователей. Уже в 1868 г. (1285 г. х.) Риза-Кули-хан Хидайат выпустил в Тегеране литографированное издание дивана Минучихри. В 1886 г. известный востоковед А. Казимирский опубликовал в Париже текст дивана вместе с французским переводом и большим комментарием. В то время персидско-таджикская литература X—XI вв. в Европе была изучена еще очень мало, и потому не удивительно, что Казимирский исторические и литературные на-

меки, в обилии содержащиеся в этом диване, разгадать не сумел и дал им совершенно превратное объяснение.

Издать диван Минучихри — задача весьма нелегкая. Старых рукописей дивана не сохранилось, поздних же, хотя и много, но они полны искажений, внесенных не понимавшими архаичного языка переписчиками. Первая после А. Казимирского серьезная попытка разрешить эту задачу сделана иранским ученым М. Дабиром Сийаки, выпустившим в 1947 г. (1326 г. с. х.) в Тегеране издание дивана, покоящееся на тридцати шести источниках. Издатель не только постарался скрупулезно восстановить подлинный текст Минучихри, но и снабдил издание огромным и ценным комментарием: индекс упоминаемых в диване собственных имен превращен в собрание кратких биографий этих лиц. Кроме того, Дабир Сийаки дал список упоминаемых поэтом растений с указанием их теперешнего и точного латинского названий. Дал он также и список наименований музыкальных ладов (вернее, не ладов, а мелодий, в значительной части восходящих к доисламским временам). Приходится удивляться той энергии и тому терпению, с которым издатель проделал этот поистине колоссальный труд.

Изучение реконструированного Дабиром Сийаки дивана теперь позволило проверить сведения средневековых тезкире, ранее некритически принимавшиеся европейскими учеными. Диван, конечно, не дает полного имени поэта, и его приходится реконструировать путем сопоставления данных тезкире. По-видимому, можно принять ту форму, на которой остановился Дабир Сийаки, а именно: Абу-н-Наджм Ахмад ибн Каус ибн Ахмад Минучихри Дамгани. Тахаллус Минучихри, видимо, образован (по тому же типу, как и Са'ди) от имени Зиярида Минучихра ибн Кабуса, при дворе которого поэт начал свою карьеру. Одну из касыд дивана, начинающуюся строкой —

بینی آن ترکی که او چون بر زند بر چنگ چنگ

Ты видишь того тюрка [тюрчанку], когда он[а] ударяет рукой по чангу? —

долгое время считали написанной для Минучихра, так как во многих рукописях она имеет заголовок «В восхваление испахбада». Но, как справедливо указывается в предисловии к новому изданию дивана Минучихри, это невозможно, так как Зияриды никогда не носили титула «испахбад», в Прикаспийских областях обычно обозначавшего только правителей Табаристана, Зияридам не подвластного.

Даулатшах, а за ним и некоторые авторы более поздних тезкире (например, «Аташкада») считают Минучихри уроженцем Балха. Однако сам поэт в касыдах, подлинность которых не вызывает сомнения, называет себя дамганцем.

Риза-Кули-хан сообщает, что Минучихри при Мухаммаде Газневиде получил титул *тархана*[92]. Из дивана Минучихри в его теперешнем виде можно заключить, что поэт прибыл ко двору при султане Мас'уде, т. е. в то время, когда Мухаммад уже был низложен и заключен в замке Мандиш и, следовательно, никого никакими титулами награждать не мог.

В некоторых тезкире («Хафт иклим», «Тазкират аш-шу'ара») Минучихри отнесен к группе придворных поэтов султана Махмуда. Но, как справедливо указал М. Дабир Сийаки в предисловии к дивану, судя по составу сохранившихся стихов, Минучихри не застал не только Махмуда, но и Мухаммада. Обычно в доказательство того, что Минучихри был придворным поэтом Махмуда, приводят такой бейт касыды:

---

[92] Риза-Кули-хан Хидайат, *Маджма' ал-фусаха*, т. I, стр. 542—543.

قیصر شرابدار تو جیپال پاسبان یغو[93] رکابدار تو فغفور پرده‌دار

Кайсар — твой кравчий, джайпал[94] — страж,
Ябгу[95] — стремянный твой, фагфур — привратник.

Бейт этот, как указывает Дабир Сийаки, взят из касыды, написанной к празднику сада́ 429 (1037/38) г. и поднесенной султану Мас'уду. Махмуд там упоминается лишь как прославленный отец восхваляемого.

Минучихри прославляет (в знаменитом лугзе о свече) 'Унсури, называя его своим учителем. Но, конечно, это надо понимать не в том смысле, что Минучихри был учеником старого мастера, а только как признание авторитета 'Унсури, которое мы встречаем почти у всех поэтов следующего поколения.

Очень многие авторы дают Минучихри прозвание شصت کله, которое, как известно, читается по-разному и имеет много фантастических толкований. Это прозвище тоже появилось в результате небрежности Даулатшаха, с легкой руки которого оно пошло гулять и по другим тезкире, а оттуда пришло и к европейским востоковедам. Однако, как указал М. Казвини в примечаниях к хронике Раванди[96], нельзя не считаться с такими словами этого историка[97]: «А причиной сочинения этой книги („Рахат ассудур" Раванди. — *Е. Б.*) было то, что в 580 г. повелителю мира Рукн ад-Дунйа ва-д-Дин Тогрулу ибн Арслану захотелось [получить] сборник стихов. Дядя вашего покорного слуги Зайн ад-Дин переписал [книгу], художник Джамаль Исфахани разрисовал ее. Написали также несколько анекдотов и тоже ввели туда. Повелитель мира украшал ими собрания и по утонченности своей натуры острил. Он называл эти анекдоты „тайными" (غیبی), а некоторые — „карманными" (جیبی). В то время эмир поэтов и посланник вельмож Шамс ад-Дин Ахмад ибн Минучихр شصت کله, который сочинил касыду о *тутмадже*, рассказал, что...».

Едва ли можно сомневаться, что Раванди правильно дал прозвище своего современника. По всей вероятности, на поэта Минучихри оно перешло потому, что носителя его, жившего на сто пятьдесят лет позднее Минучихри, звали Ахмад ибн Минучихр. Спутать эти два имени Даулатшаху было очень легко[98].

Диван Минучихри в том виде, как его реконструировал Дабир Сийаки в 1947 г., состоит из пятидесяти семи касыд, одиннадцати мусамматов, двадцати кыт'а, шести руба'и и нескольких разрозненных бейтов — отрывков из пропавших касыд.

Большая часть касыд посвящена Газневиду Мас'уду [421 (1030) — 432 (1040/41) гг.] и содержит много намеков на исторические события, относящиеся ко времени правления этого султана.

Некоторые касыды восхваляют везира Ахмада ибн 'Абд ас-Самада. Эти касыды, как указывает Дабир Сийаки, в старых изданиях ошибочно выдавались за стихи, посвященные везиру Ахмаду ибн Хасану Майманди, однако Майманди умер в 424 (1032/33) г. и не мог быть в числе восхвалявшихся Минучихри лиц. Из династии Зияридов первым покровителем

---

[93] Исправлено мною из یغو в печатном тексте.

[94] Джайпал — титул (или имя) индийского правителя.

[95] Ябгу — распространенный у некоторых тюркских племен титул правителя.

[96] «The Rahat-us-Sudur wa Ayat-us-Surur.., by Muhammad ibn Ali ibn Sulayman ar-Rawandi», ed... by Muhammad Igbal, Leiden — London, 1921, GMS NS, v. II, p. 477—478.

[97] Ibid., p. 57.

[98] Обстоятельное разъяснение этой ошибки М. Казвини дал в журнале: «Йадгар» (یادگار) [год первый, № 2]. (Журнал был нам недоступен, цитируем по новому изданию дивана).

Минучихри был эмир Фалак ал-Ма'али Минучихр ибн Кабус[99], в честь которого и принял свой тахаллус поэт. Ряд касыд Минучихри посвящен ныне уже совершенно забытым деятелям газневидского и зияридского дворов.

Год рождения Минучихри неизвестен, годом его смерти Риза-Кули-хан называет 432 (1040/41) г.[100], причем умер поэт якобы молодым[101], из чего можно заключить, что родился он около 1000 г.

Минучихри, как и его предшественники 'Унсури и Фаррухи, — типично придворный поэт. Весь блеск его дарования проявился в пышных одах и в *мусамматах*, также приспособленных им для восхвалений. При крайнем однообразии тематики диван Минучихри в деталях многообразен и широко использует всю систему образов как родной, так и арабской поэзии. Но в отличие от своих предшественников Минучихри, сохраняя общий бодрый и жизнерадостный тон, иногда высказывает сомнения в полезности того, что он делает. В одной касыде[102] он спрашивает себя, не отказаться ли ему от придворной поэзии, так как

کز هجی بینم زیان و از مدایح سود نی

От сатир я вижу ущерб, а от славословий пользы не [вижу].

Поэт не осуждает одописцев и свои неудачи объясняет изменившимися вкусами эпохи:

اندرین ایام ما بازار هزلست و فسوس
کار بوبکر ربابی دارد و طنز جحی
هر کرا شعری بری یا مدحتی پیش آوری
گوید این یکسر دروغست ابتدا تا انتها

В эти наши дни процветают насмешки и пустословие,
Дела идут только у рубабиста Бу Бакра и шута Джухи.
Кому бы ты ни снес стихотворение, ни принес славословия,
Скажет: «Ведь ложь же все это от начала и до конца».

Минучихри чувствует, конечно, всю лживость придворных од, но пытается оправдать существование касыд тем, что и пророк Мухаммад слушал касыды Хассана ибн Сабита. Оправдание, по правде сказать, не слишком убедительное.

Но такие тучки набегали на ясное небо Минучихри крайне редко. Общий тон дивана очень жизнерадостен. Тема насибов его касыд (насибы весьма велики, достигают семнадцати и более бейтов) чаще всего — радость весны, сладость пиршества на свежей траве садовой лужайки.

Чрезвычайно характерно, что Минучихри, проявляя интерес к иранской старине, все же часто подчеркивает свои связи с арабской поэзией. Насиб его нередко, как у арабов, состоит в описании (обычно весьма фантастическом) трудного пути, который ему пришлось преодолеть, чтобы приехать туда, где он читает свою касыду. Иногда Минучихри прямо говорит, что он не хуже старых арабских поэтов, и даже цитирует их:

---

[99] Годы его правления — 1012—1028. Это сын знаменитого Кабуса ибн Вушмагира. В диване Минучихри только две касыды посвящены Фалак ал-Ма'али, и это заставляет предполагать, что поэт пробыл при его дворе не особенно долго.

[100] Риза-Кули-хан Хидайат, *Маджма' ал-фусаха*, т. II, стр. 544 и сл.

[101] Риза-Кули-хан называет Минучихри *андак 'умр* — прожившим краткую жизнь.

[102] دیوان منوچهری دمغانی... بکوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۲۶، ص ۱۱۳

بران وزن این شعر گفتم که گفته است ابوالشیص اعرابی باستائی
اشاقك و اللیل ملقی الجران غراب ینوح علی غصن بان

Тем же метром сложил я стихи, каким слагал [их]
Абу-ш-Шис [103] — древний бедуинский поэт.
Томлюсь я по тебе, а ночь тянется,
Ворон стонет на ветви [дерева] бан.

Минучихри признает славу 'Унсури и не только восхваляет этого поэта в большой касыде, но и считает его оды своего рода образцом. Весной, празднуя науруз, говорит он:

طاووس مدیح عنصری خواند دراج مسمط منوچهری

Павлин поет оды 'Унсури,
[А] турач — мусамматы Минучихри.

Иначе говоря, поэт хочет сказать, что если 'Унсури непревзойденный мастер касыды, то он, Минучихри, — создатель прекрасных мусамматов.

Почтение поэта к 'Унсури вполне понятно. После смерти упомянутого выше Зиярида Минучихра Минучихри решил попытать счастья при дворе Газневидов. Но для этого нужно было прежде всего получить разрешение предстать перед султаном, которое могло быть дано лишь в том случае, если стихи молодого поэта одобрит «малик аш-шу'ара», т. е. 'Унсури. Минучихри решает прежде всего снискать благоволение этого знаменитого поэта и подносит ему большую касыду, насиб которой представляет собой лугз на тему «свеча»:

О ты, возложившая себе на темя свою душу,
Наше тело живо душой, твоя душа — жива телом.
Всякий миг дух твой убавляет на кусочек твое тело,
Словно тело твое заключено в твоем духе.
Если ты — не звезда, почему ты появляешься только ночью?
Если ты — не влюбленный, почему ты оплакиваешь себя?
Да, ты — звезда, но небо твое — воск,
Да, ты — влюбленный, но возлюбленная твоя — подсвечник.
Ты одеваешь рубашку под телом [104], но ведь все
Одевают рубашку на тело, только ты одеваешь тело на рубашку
Умрешь ты, но коснется тебя огонь — и ты оживешь,
Когда заболеешь, поправляешься, если отрубят тебе голову.
Когда ты смеешься, ты плачешь, и это весьма странно:
Ты и возлюбленная, и влюбленный, и кумир, и шаман.
Ты расцветаешь без весны и увядаешь без михргана,
Плачешь без глаз и смеешься без рта.
Ты точь-в-точь похожа на меня, я совсем похож на тебя;
Мы оба — враги себе самим и друзья окружающим.
Мы оба сжигаем себя ради услады друзей,
Друзья в покое от нас, но мы-то в печали.
Оба мы рыдаем и оба желты, и оба таем,
Оба горим, оба одиноки, оба истерзаны.

---

[103] Абу-ш-Шис [ум. 196 (811/812)] — поэт, писавший преимущественно анакреонтические стихи и пользовавшийся большой популярностью среди шуубитов. Знаток старой арабской поэзии Асади Туси называет его в числе известных ему крупнейших поэтов [см.: Е. Э. Бертельс, *Пятое муназаре Асади Тусского* («Ученые записки Института востоковедения АН СССР», т. XIX, 1958)].

[104] Имеется в виду фитиль в «теле» свечи.

То, что я заложил в сердце, то я вижу на твоей голове,
То, что ты положила на голову, в моем сердце имеет родину.
Слезы твои — словно золото, когда ты таешь и льешь их на золото,
Мои слезы — словно лепестки жасмина, опавшие на зарир [105].
Ты делишь мои тайны, ты всегда дружишь со мной,
Ты разделяешь мои заботы, ты — моя, я — твой.
Лицо твое, словно шамбалид [106], только что распустившийся поутру,
Лицо мое — словно шамбалид, увядший на лугу.
Обычно не спят днем, но я ради тебя
Без сна все ночи, но дремлю днем.
От разлуки с твоим лицом я стал врагом солнцу,
От свидания с тобой попал в плен к темной ночи.
Других друзей своих испытал я, и знатных, и простых,
Тайны нельзя доверить ни одному, верности нет и у двоих.
Ты горишь, а я читаю с любовью
Каждую ночь до дня диван Абу-л-Касима Хасана
Учителя учителей [нашего] времени ʿУнсури,
Все у него непорочно: сердце — без черноты, вера — не поддается соблазну.
Стихи его, как натура его: и естественны, и изящны,
Натура его, как стихи его: и остроумна, и прекрасна.

После ряда бейтов, в которых Минучихри старается показать всю силу и прелесть поэзии ʿУнсури, он переходит к сопоставлению его с арабскими и персидскими мастерами слова. В этом разделе касыды Минучихри старается показать свою начитанность:

Где Джарир и где Фарадзак, где Зухайр и где Лабид?
Ру'ба [сын] ʿАджжаджа и Дик ал-Джинн, и Сайф Зу-л-Йазан?
Где Хутай'а, где ʿУмайа, где Насиб и где Кумайт?
Ахтал и Башшар сын Бурда, тот йеменский поэт?
В Хорасане Бу Шуʿайб и Бу Зарр, тот тюрк из Кеша,
И тот Сабур из Парса, и тот игравший на чанге Рудаки?
Те два гурганца, и два рейца, и два из Валвалиджа,
Трое из Серахса и те трое, что жили в Согде,
Ибн Хани и Ибн Руми, Ибн Муʿтазз и Ибн Файд,
Ди ʿбил и Бу Шис и те образованные люди из Карана.
И те пять именитых поэтов, что
Воспевали ʿУрву, и ʿАфру, и Хинд, и Вайсу, и Лайлу.
И те два Имру ал-Кайса, и два Тарафа, и два Набига,
И те два Хассана, и три Аʿша, и три Хаммада;
Пять из Бухары, и пять из Мерва, и пять же из Балха,
Семь нишапурцев, и трое из Туса, и три Бу-л-Хасана.
Пусть придут и послушают стихи моего учителя,
Чтобы они смогли увидеть дивную лужайку и живые цветы...
Пусть они поплачут над своими творениями и стихами,
А не над следами кочевья и остатками жилья.

Эти строки поэт написал, конечно, для того, чтобы блеснуть своим знанием литературы на обоих языках. Чрезвычайно характерна известная схоластичность данного Минучихри перечисления, очень напоминающая сочинения ранних арабских филологов, которые тоже любили объединять

---

[105] Зарир — растение желтого цвета.
[106] Шамбалид — желтый цветок.

под одной рубрикой, например, касыды только поэтов, носивших имя 'Амр, и т. п.

Касыда Минучихри заканчивается описанием коня, поездки по пустыне, ночного неба и прибытия к 'Унсури. Минучихри как бы высказывает опасение: может ли он рискнуть показать свои несовершенные стихи знаменитому поэту?

آن که استادان گیتی بر حذر باشند ازو
تو به نادانی مرو نزدیك او لا تعجلن

К тому, кого остерегаются мастера [слова всего] мира,
Ты по неразумию не ходи, не торопись.

Из пятидесяти шести касыд, содержащихся в сохранившейся части дивана Минучихри, двадцать три посвящены Мас'уду и двадцать пять вельможам его двора. В одном из мусамматов, отметив, что Мас'уд величием превзошел отца, Минучихри восклицает:

باش که آن پادشاه هنوز جوانست نیم رسیده یکی هژبر زمانست

Но подожди, ведь этот падишах еще молод,
Он — еще растущий лев своего времени.

Эти стихи могли быть написаны только при восшествии Мас'уда на престол, ибо ему и тогда уже было тридцать два года.

Минучихри, говорится в источниках, пользовался при дворе Мас'уда большим почетом, всегда имел доступ к эмиру и сидел только на место ниже 'Унсури. Может быть, это и так, но едва ли поэт извлекал из этого особенно большие материальные выгоды. Бейхаки, также состоявший при дворе Мас'уда, говорит, что эмир гораздо больше внимания уделял певцам, музыкантам и скоморохам, чем поэтам, труд которых оплачивался весьма и весьма скромно. Собственные слова Минучихри вполне подтверждают это.

Положение Минучихри при дворе осложнялось еще и тем, что какой-то поэт, человек уже пожилой) возможно, это был Фаррухи), никак не хотел уступить молодому поэту свое место:

حاسدم گوید ما پیریم و تو برناتری نیست با پیر به دانش مردم برنا قرین

Завистник говорит мне: «Мы — старики, а ты — помоложе
А молодой человек не равняется по знанию старику».

На это Минучихри отвечает:

من بدانم علم دین و علم طب و علم نحو...

Я знаю и богословие, и медицину, и грамматику...

Я-де помню наизусть много арабских диванов, а ты — невежда и, кроме всякой чепухи, ничего не знаешь. Завистник боится за свое положение:

حاسدم گوید چرا خوانند کمتر شعر من
زان تو خوانند هر کس هم بنات و هم بنین
شعر من ماء معین و شعر تو ماء حمیم
کس خورد ماء حمیمی چون بود ماء معین

سال پارین با تو ما را چه جدال و جنگ خواست
سال امسالین تو با ما گرفتی جنگ و کین
میر فرمودت که رو یك شعر او را کن جواب
بود سالی و نکردی ننگ باشد بیش ازین

Завистник говорит мне: «Почему это мои стихи читают мало,
А твои читают все — и юноши, и девушки?»
Мои стихи — родниковая вода, а твои — кипящая, адская.
Разве станет кто-либо пить кипящую воду, когда есть родниковая?
Прошлый год какие споры и раздоры у нас с тобой были,
А этот год ведь ты же первый начал враждовать и спорить с нами.
Эмир приказал тебе: «А ну-ка, сложи ответ на его
(Минучихри. —*Е. Б.*) стихи!»
Год прошел, а ты этого так и не сделал, разве может быть
больший позор?

Понятно, что у Минучихри вырываются горькие слова:

گرفتمت که رسیدی به آنچه میطلبی گرفتمت که شدی آنچنان که میبائی
نه هر چه یافت کمال از پیش بود نقصان نه‌هر چه داد ستد باز چرخ مینائی

Предположим, что ты достиг того, чего добивался,
Предположим, что стал таким, каким хотел быть.
Но когда кто-нибудь достигает совершенства, разве за этим
не следует падение?
Разве эмалевый свод не отнимает того, что он дал?

Или:

ای دل چو هست حاصل کار جهان عدم بر دل منه ز بهر جهان هیچ بار غم
افکنده همچو سفره مباش از برای نان همچو تنور گرم مشو از پی شکم

О сердце! Раз всякое дело в мире кончается небытием,
Не нагружай сердце скорбью ради мирских дел...
Не стелись, как скатерть, из-за хлеба,
Не разогревайся, как танур, [лишь] ради брюха.

Может быть, именно эти стихи и вызвали утверждение Риза-Кули-хана, что Минучихри вступил на путь *тариката*, т. е. стал дервишем. Однако весь характер дошедших до нас стихов этого поэта очень плохо вяжется с дервишеством. Мас'уд был убит 18 января 1041 г. У Минучихри нет ни стихов, посвященных его преемнику, ни высказываний о гибели Мас'уда. Поэтому, весьма вероятно, что дата смерти Минучихри (1040/41 г.), приводимая Риза-Кули-ханом, не совсем точна и что поэт умер до января 1041 г.[107]

Диван Минучихри. Риза-Кули-хан отмечает, что хотя Минучихри и называет себя учеником 'Унсури, но делает он это только из вежливости. Он — поэт вполне оригинальный и никому не подражал, даже арабам. Дабир Сийаки говорит: «Этот привлекательный стиль (стиль Минучихри. — *Е. Б.*) изобретен им самим... в этой манере никто не может

[107] Э. Броун («*A literary history of Persia*», v. II, p. 151) утверждает, что Минучихри жил после 1041 г., но что заставило его прийти к такому заключению, он не говорит.

опередить и затмить его». И в самом деле, диван Минучихри заметно отличается от диванов его старших современников. Прежде всего бросается в глаза, что именно Минучихри впервые дал живую и непосредственную анакреонтику, не считаясь ни с какими традициями. Некоторые из его насибов звучат как настоящие гимны вину:

О вино, жертвой тебе да будут и душа, и тело мое,
Ведь ты с корнем вырвало из сердца моего печали мои.
К тебе любовь моего сердца, ты — желание моей жизни.
В тебе все услады моего тела и моей жизни.
Все места, которые посещаешь ты,
Я посещаю во всякое время.
О вино, бог разрешает мне тебя,
Ибо от тебя — бытие моего духа и тела.
Там, где в прошлые дни было опьянение,
Там — все мои «следы кочевий и стоянок».
Будь или в кувшине моем, или в кубке моем,
Будь или на ладони у меня, или во рту у меня!
Твой сладостный аромат да будет весь год моим фимиамом,
Цвет щек твоих да будет на моей рубашке.
О благородные друзья мои, когда я умру,
Самым красным вином омойте мое тело!
Погребальные снадобья сделайте мне из зернышек винограда,
Из зеленых листьев лозы — мой саван.
В тени лозы выройте мне могилу,
Дабы родиной моей стало лучшее место.
Если в день воскресения сведет меня бог в рай,
Я попрошу у благодетеля моего ручей, полный вина.

А вот обоснование такого пристрастия к вину:

Пришла ночь, и терзает и мучает меня сон,
О друг, неси мне то, что излечивает от сна!
Если ты не бодрствуешь, не все ли равно, спишь ты или умер.
Какой довод ты приведешь против этого, какой ответ [дашь] на это?
Я стараюсь не умереть ранее, чем придет мой смертный час.
Какая польза, какая награда за бесполезную смерть?
Я гоню от глаз сон чистым вином,
Да, чистое вино — враг сна юношей.
Очень дивлюсь я, как это может заснуть
Тот, у кого в доме есть хотя бы фляга вина.
А еще удивительнее, если он пьет вино без чанга,
Если торопливо берется за чистое вино без напевов чанга.
Конь, если ему не посвищешь, не будет пить воду,
Но ведь человек-то не хуже коня, вино не хуже воды!
На сборищах благородных людей трех предметов надо побольше,
А эти три — кебаб, и рубаб, и вино.
Ни закусок не надо нам, ни тетради, ни нарда, —
Все эти три предмета на этом собрании не к месту.
Тетрадь пусть будет в школе, закуски — на базаре,
А этот нард — там, где развалившиеся трущобы.
Мы — люди вина, и кебаба, и рубаба,
Хорошо, что есть и вино, и кебаб, и рубаб!

Минучихри даже парафразирует тексты молитвенных формул, что в то время должно было звучать кощунством. Так, в шестом мусаммате, при-

зывая к утренней попойке, поэт называет петуха «муэззином питухов» и уверяет, что он кричит:

قوموا شرب الصبوح يا ايها النائمين

Вставайте для ранней попойки, о спящие!

Говоря о вине и его приготовлении, Минучихри идет по тому же пути мифологизации, который ранее уже был избран Рудаки, и дает новые эффектные метафоры. Особенно хороша такая картина в одном мусаммате [108]:

خیزید و خز آرید که هنگام خزانست
باد خنک از جانب خوارزم وزانست
آن برگ رزانست که بر شاخ رزانست
گوئی بمثل پیرهن رنگرزانست
دهقان بتعجب سر انگشت گزانست
کاندر چمن و باغ نه گل ماند نه گلنار

Вставайте, несите меха: осень пришла,
Холодный ветер со стороны Хорезма подул.
Ведь это листья лозы на ветвях лозы,
Которые словно бы рубахой красильщика стали.
Дихкан в изумлении прикусывает концы пальцев:
Не осталось на лугу и в саду ни розы, ни граната.

Следует прекрасное описание различных плодов, блистающее свежими, изящными сравнениями, и поэт продолжает:

Дихкан рано утром, когда выходит из дому,
Не медлит и не ждет,
Идет к лозам и ворота виноградника открывает:
Что, мол, нужно дочери лозы, что ей подобает?..
Но не видит он ни одной девственницы:
Все они — беременные, все — больные.

Говорит он: «Что же с вами, девчонки, случилось?
Кто это увидел ваше лицо, затворницы?
Кто вытащил вас, затворниц, из дому?
Эту божью завесу вашу кто разорвал?
Пока я ходил домой, кто сюда забрел?
Ну давайте же, постарайтесь заговорить!

С тех пор, как ваша мать сказала: „Я родила детей“,
Я ради вас занялся обереганием.
Навесил я замок на ворота вашего сада,
Ворота к вам каждую неделю открывал,
Никому-то я к вам доступа не давал,
Говоря: „Будете вы с добрым именем, добродетельны“.

[108] Нужно отметить, что *мусаммат* — строфическое стихотворение, у Минучихри всегда имеющее расположение рифм по формуле: а-а-а-а-а-б, в-в-в-в-в-б и т. д., мы впервые на языке дари находим именно у этого поэта.

А теперь, я вижу, вы понесли,
От тяжкого бремени тело изогнулось.
Щеки ваши приняли цвет динара,
Чрево ваше многих младенцев приняло.
Груди ваши молоко для детей приняли,
Живот выпятился, щеки изменили цвет.

Но я вас за это накажу:
Тело ваше разорву я на части,
Из сада в темницу перенесу, редко буду навещать,
А приду, ненадолго задержусь,
Ногами истопчу я ваше тело,
Ибо именно это все вы заслужили».

Входит дихкан, долго глядит на них,
Извлекает острый меч, перерезает им горло,
Вручает их носильщику корзин,
А когда они не помещаются, давит их.
Взваливает тот их на спину и несет домой,
Со спины снимает и сваливает наземь ношу ту.

А затем бросает он их в тиски,
Двадцать тысяч раз топчет ногами,
Перерезает им жилы, ломает кости,
Разбивает и спины, и головы, и бока им,
Сутки не выпускает из уз,
Пока вся кровь начисто из них не вытечет.

Тогда берет он их жилы и кости,
Выбрасывает в далекое место и не смотрит на них,
Собирает всю их кровь и душу,
Снова ввергает в тяжкую темницу,
Считанных три месяца даже не поминает о них,
Знает, что за эту кровь человек не отвечает.

И как-то раз легко встает и весело и ладно, смеясь,
Приходит и снимает печать с двери темницы.
И когда всмотрится в заключенных и в темницу,
Сто свечей и светильников загорается у него на губах и зубах,
Столько видит он роз, столько жасмина,
Сколько не видал он ни в цветнике, ни в зарослях жасмина.

Говорит он: «Как же это, ведь вас я убил?
В *хум* вас положил, тот дом покинул,
Из сладкой воды и земли замазку сделал,
Замазал крышку хума глиной и успокоился,
Пальцем надпись сделал на глине,
Решил, что теперь уже вас никому не видать.

А сегодня в хуме вы стали прекраснее,
Красивее и непорочнее,
Живее и сильнее,
Могущественнее и лучше нравом,
Поистине и свежее, и новее,
Теперь и я уже не буду вас обижать».

Затем возьмет он большой кубок вина,
Некоторое время подержит его на руке,
(Цвет его сияние луны начертал на его лице),
Алоэ и бальзам аромат его ему напомнит,
Скажет он: «Не придется мне это мускусное вино по вкусу,
Если я не выпью его за здоровье шаха справедливого, могучего...»

Далее идет традиционное славословие. Этот образ, видимо, пленил поэта, ибо он неоднократно развивает его, слегка варьируя детали, и в мусамматах и в касыдах.

Очень своеобразный характер имеет такой насиб касыды, не случайно, вероятно, написанный героическим метром мутакариб:

Так читал я сегодня в одном свитке,
Что жива дочь Джамшида.
Вот уже семьсот-восемьсот лет,
Как она заключена в башню.
И все время в этом доме гебров
Остается она на месте, как сосна.
Не садится она и ни на миг
Не ложится на бок, на постель,
Не принимает пищи, не пьет,
Не разговаривает с собеседником.
Мне невероятными показались эти слова,
Когда я их хорошенько обдумал.
И пошел я в тот древний дом
С намерением испытать это.
Увидел я дом из черного камня,
Вход в него — узкий, как петля.
Открыл я его дверь при помощи заклинаний,
Зажег желтый светильник.
Взял я светильник такого цвета, какого
Бывают ножны кинжала из нечистого золота.
Увидел я в том доме на одной ноге
Деву, большую, как верблюд,
Глиняную деву, клянусь богом,
На ней ни золота, ни украшений.
Опоясана она семью-восемью глиняными поясами,
Наброшен на голову тонкий платок.
Как беременная, выставила она живот,
Как крона пальмы, широко ее темя.
Много пыли насело ей на темя,
Возложила она на голову глиняный венец.
Грудь и шея — толстые, как ляжки слона,
Пятка — круглая, словно щит.
Я с любовью подбежал к ней,
Как сестра бежит к сестре.
Быстро снял я с ее головы
Чадру, более тонкую, чем крыло комара,
Отер я ей щеки рукавом
От всякой пыли, грязи и праха.
Скинул я глиняный кулах с ее головы,
Как шлем с головы газия,
Увидел я под кулахом ее широкий
Рот, а подо ртом горло,

Губы у нее толстые, как у зинджа,
Как губы верблюда, [распухшие] от голода.
Но чистый Сельсебиль
Открыл двери посреди них.
Аромат мускуса шел у нее изо рта,
Как аромат благовоний поднимается из курильницы.
Охватила меня любовь к тому Сельсебилю,
Как любовь к периликой, большеглазой.
Снял я с нее ее печать девственности
И из того Сельсебиля наполнил кубок.
Одна капля упала мне на ладонь,
И ладонь моя уподобилась Каусару.
Понюхал я ее, и от этого аромата ее
Поднялось из каждого волоска моего по нарциссу.
Прикоснулся я губами к кубку —
И обе губы стали у меня, как сахар.
Стал я тогда таким образом эмиром,
Вокруг меня — дружина радости и веселья.
Некий глашатай подал голос из дома,
Как желающий слушать музыку — музыканту:
«Эта дева, клянусь богом,
Перилика, могуча обликом.
Надо тотчас же дать ей брачный дар,
Ибо такая девушка стоит брачного дара,
А брачный дар ее — в том, чтобы ты
Преклонил колени как благодарящий,
Поднял после поклона голову и это вино
Выпил за здоровье благородного вельможи».

Далее следует более или менее обычный мадх в честь шейха-'амида. Этот насиб интересен во многих отношениях. С одной стороны, он показывает, что поэта влекли к себе старые «гебрские» предания. Весьма вероятно, что в те времена действительно существовали сказания о таинственной сокрытой деве. Ведь эта дева названа здесь дочерью Джамшида, а по зороастрийским преданиям, царство Джамшида незримо продолжает существовать. Но, с другой стороны, нельзя не признать, что изображение дочери древнего властелина в виде пузатого глиняного кувшина всякого поклонника иранской старины должно было оскорбить. Иначе говоря, создается впечатление, что Минучихри был воспитан в шуубитском духе, но, возможно, разочаровался в шуубитских идеях и пришел к скептическому отношению ко всей старине. Выше было показано, что поэт легкомысленно относился и к исламу. Подобное отношение заметно и в таком небольшом стихотворении:

При добрых приметах в благодатный день субботний
Пей вино и не теряй понапрасну время!
По религии Мусы сейчас уместнее [всего] вино,
Пей же в соответствии с нею вино в субботу.
Если можешь, то в воскресенье
Выпей вина на рассвете,
Ибо хороша утренняя попойка в воскресенье.
Путь и учение 'Исы ты прими как свое учение,
Блюди его и не попирай свое счастье.
В понедельник пей вино в веселье,
Воссядь подобно мобеду и мобеду мобедов.

Во вторник возьми кубок вина,
Выпей, ибо хорошо веселье во вторник.
Среда — день тяжелый, пей в среду вино,
Большими кубками пей, чтобы она благополучно прошла.
В четверг, день похмелья и головной боли,
Если выпьешь горького вина, успокоит тебя оно.
После второго намаза в пятницу
Пей вино, ибо все грехи прощает господь.

Самое характерное в этом стихотворении — безразличное отношение ко всем четырем религиям, упоминания о которых понадобились поэту только для того, чтобы найти предлог для выпивки.

Рассматривая остальные касыды Минучихри, мы можем разделить их насибы на два типа.

1. Насиб содержит описание времен года; иначе говоря, касыда приурочена к одному из старых зороастрийских праздников: наурузу, михргану или садá. Насибы этого типа занимают в диване Минучихри (мы имеем в виду диван в том виде, в каком он дошел до нас) главное место. При этом о весне (наурузе) говорится в девятнадцати касыдах и четырех мусамматах, об осени — в четырех касыдах и четырех мусамматах, описанию же зимы и иллюминации по случаю праздника садá посвящены шесть насибов. Отметим, кстати, что Минучихри прекрасно представляет себе происхождение этого праздника, знает о его связи с зороастрийским календарем и различными древнейшими сказаниями:

جشن سده امیرا رسم کبار باشد این آیین کیومرث و اسفندیار باشد

Праздник садá, о эмир, это — обычай великих мужей,
Это — установление Кайумарса и Исфандйара.

Чрезвычайно характерно, что легендарные иранские герои названы здесь *кибар* (великими), иначе говоря, прославлены.

Почтительное же упоминание о Мухаммаде в диване встречается как будто только один раз.

Еще интересная деталь: при описании весны Минучихри очень часто перечисляет различных певчих птиц, распевающих радостные гимны. Характерно, что они поют:

این زند بر چنگهای صغدیان پالیزبان و ان زند بر نایهای لوریان آزادوار

Эта — под согдийские чанги поет *пализбан*,
А та поет под лурийские флейты *азадвар*.

Пализбан («садовник») и *азадвар* («в манере вельмож»), — конечно, названи распространенных в то время, но восходящих еще к доисламской традиции, напевов. В другой касыде поэт говорит:

یك مرغ سرود پارسی گوید یك مرغ سرود ما ورا النهری

Одна птица распевает персидские напевы,
Другая — напевы Мавераннахра.

بلبل شیرین زبان بر جوزبن راوی شود زندباف و زندخوان بر بیدبن شاعر شود

Сладкоголосый соловей становится на ореховом дереве *рави*,
Певчие птицы [109] на ивовом кусте становятся поэтами.

---

[109] Названия *зандбаф* и *зандхан* в тексте означают «поющие занд» и прилагались к различным певчим птицам.

Эти строки невольно вызывают в памяти отрывок прелестной «песни о фрашемурве» (павлине) [110]. Думается, мы не ошибемся, если скажем, что здесь Минучихри сохранил остатки старой традиции. Однако корректив он в нее все-таки внес: соловей у него оказался рави, на арабский лад. Минучихри идет и далее:

سلسل بلحن زلزل وقت سپیده‌دم اشعار بو نواس همی خواند و جریر

Вяхирь под мелодии Зальзаля [111] на рассвете
Поет стихи Абу Нуваса и Джарира.

А в таком бейте он уже полностью порывает со старой традицией:

بوستان چون مسجد و شاخ درختان در رکوع
فاخته چون موذن و آواز او بانگ نماز

Сад — словно мечеть, а ветви деревьев в поясном поклоне,
Горлица — как муэззин, и пение ее — призыв к намазу.

Мы, конечно, почти не можем установить хронологическую последовательность отрывков дивана Минучихри, но, вероятно, отход от старины и ориентация на ислам произошли во время пребывания поэта в Газне.

Отметим еще, что любовная тема, игравшая такую большую роль в стихах Фаррухи, у Минучихри занимает сравнительно скромное место (ей посвящено не более девяти насибов).

2. Второй тип насиба Минучихри переносит тематику арабской касыды на персидскую почву. Здесь очень характерна такая касыда, уже самим матла‘ подчеркивающая, что она связана со старой арабской поэзией:

سلام علی دار امّ الکواعب بتان سیه چشم عنبر ذوائب
رسوم الطلل و الدیار الدوارس چون بر صدر منشور توقیع صاحب

Мир да будет на кочевьях Умм ал-кава‘иб [112],
Кумиров черноглазых с амбровыми чёлками;
Следы снятых шатров, полустертые знаки —
Словно в заголовке грамоты скрепа правителя.

Далее поэт говорит:

Шиповник упал на лепестки жасмина,
Как на белую хартию — линии писца.
Ростки жасмина на лугу и в садах —
Как [птица] *‘Анка́* с золотыми крыльями и когтями.
Место песен заняли стоны,
Соловьи уступили место паукам.
Заросли жасмина стали жильем черепах,
А лужайки — логовищем лисиц.
Когда я увидел такое движение звезд,
Я погнал верблюда от этого места бедствий.

---

[110] См. выше, стр. 85—86.

[111] Зальзаль — знаменитый арабский музыкант и композитор.

[112] Умм ал-Кава‘иб — здесь, вероятно, женское имя; в переводе могло бы означать «обладающая длинной и гибкой шеей». — Принадлежность этого стихотворения Минучихри вызывает сомнения (см. диван, стр. 339). — *Ред.*

Ночь [была] темна, и люто выл ветер,
Голос гулей доносился со всех сторон.
Нахид (Венера. — *Е. Б.*) подняла зонт на востоке,
Зухаль (Сатурн. — *Е. Б.*) направил путь к закату.
Плеяды — как чистые жемчуга в короне,
Месяц — как лампада монаха в монастыре.
Когда киноварным стал мир от солнца
И зашли [созвездия] Рыб, и Сухайль, и Суха,
Шах Востока (солнце. — *Е. Б.*) разбил шатры на горе,
И забрезжило в ночи ложное утро.
А ночь темна и мрачна, как колодец Бижана,
Как лицо Манижи — сверкающие звезды.
Как гром из весенней тучи,
Рев, издаваемый верблюдицами.
Все дороги и бездорожье — колючие травы,
Степные орлы — как скорпионы.
И упал тогда мой взор на караваны;
Глаза тонули в крови, лились слезы.
Увидел я: разбиты шатры в степи,
Сверкающие, как яркая лампада в монастыре.
Из шатров выходят красавицы,
Красуясь, как павлины у водопоя.
Яхонтовые губы смеются, завиток чёлки — «неверный» (букв.: изогнутый),
Прекрасное лицо сверкает, кончик зульфа играет.
Амбровые чёлки, кольцами вьются кудри,
Цепочками сплетаются чёлки, сверкают, как зеркало, ключицы.
У всех сердце — черное, а лик божественный,
У всех грудь — чудесная, а тело — дивное.
Кумир мой выступает среди рабынь,
Как райская гурия посреди крепкогрудых.
Она по изяществу — чище ду́хов,
Она — светлее, чем солнце среди звезд.
Она мне сказала: «Хочешь незваных гостей,
Луноликих, с изогнутыми бровями?
Если ты только склонен угостить гостей,
То не найдешь друзей и собеседников лучше нас».
Когда приоткрыла она рубины над жемчугами,
У всех путниц вырвались возгласы одобрения.
Я снял уздечку и седло с моего верблюда
И вознамерился прирезать его, а прирезать [надо] было обязательно.
Когда верховое животное мое было принесено в жертву чарующему кумиру,
Сказала мне прелестница: «Довольно упреков!»
Из степи я перешел в паланкин,
И поистине благим стало завершение моего дела.
Ранее верховым животным моим был верблюд,
Теперь им стали [созвездия] Рыб и Плеяды.
Взирал я на целый мир красоты
Благодаря счастью ʿамида, саном равного Фаридуну.

Далее начинается традиционное славословие одному из вельмож султана Масʿуда (ʿамиду). Касыда эта очень интересна тем, что здесь мы в несколько сокращенном виде в сущности находим повторение знаменитой *му ʿаллаки* Имруʾ ал-Кайса, но только на родном языке Минучихри, впрочем, насыщенном арабизмами и местами полностью переходящем в арабский.

Не менее характерна и другая большая касыда Минучихри с началом:

الا یا خیمگی خیمه فرو هل که پیشاهنگ بیرون شد ز منزل

Эй ты, палаточник, снимай палатку,
Передовой отряд уже ушел со стоянки [113].

Поэт описывает расставание со своей возлюбленной, которая уезжает с караваном. Он остается один, седлает верблюда и пускается в путь следом за караваном. Дается описание пустыни, жестокого холодного ветра, серебристого инея на желтом песке. Светает, иней начинает таять, грязь липнет к ногам верблюда. Но вот поэт слышит серебристый звон колокольчиков, нагоняет караван и (здесь переход к славословию) устремляется к везиру Мас'уда, которого далее и восхваляет.

Это типично арабская по структуре касыда, хотя здесь поэт не так злоупотребляет арабизмами и приводит меньше цитат из арабских классиков.

Описание пути, столь типичное для бедуинской касыды, в диване Минучихри повторяется много раз. Поэт любит строить переход к восхвалению на таком мотиве: вот-де сколько препятствий я преодолел, чтобы прибыть к твоему двору. Разве я таким образом не заслужил твоей милости? Весьма характерно, однако, что все эти описания пустыни — не «импрессионизм» бедуинской поэзии, а книжная схоластика. Минучихри не приходилось скитаться по Аравийскому полуострову, и если он описывает виденных им в пути страусов или птицу *ката*, то встретить он их мог, конечно, только в старых арабских стихах, а не в хорасанских степях.

Отношение Минучихри к автору «Шах-нама» неясно. Нет сомнения в том, что тематика «Книги царей» ему достаточно хорошо известна. Наряду с традиционными именами древних героев в стихах Минучихри встречаются и более редкие, как Пур-и Пашанг, Аржанг-дэв. Описывая коня, поэт говорит, что, когда тот скачет, он подобен Рахшу (коню Рустама), цветом схож с Шабдизом (конем Хосрова Парвиза).

Обращаясь к Мас'уду, Минучихри восклицает:

توران بدان پسر دهی ایران بدین پسر مشرق بدین قبیله و مغرب بدان تبار

Туран ты даешь этому сыну, Иран — тому сыну,
Восток — этому племени, а Запад — той семье.

Эти строки, конечно, реминисценция древнего сказания о разделе стран Фаридуном. К тем же старым преданиям восходит и такой бейт Минучихри:

رویز ملك چون سخن خوب شنیدی آنرا که سخن گفتی گفتیش که هان زه

Царь Парвиз, когда слышал хорошее слово,
Говорил сказавшему это слово: «Добро, прекрасно!»

Об этом рассказывает в «Хосров и Ширин» и Низами, добавляя, что за каждое *зих* («прекрасно»), произнесенное правителем, казначей вручал удостоившемуся кошель с золотом.

Аналогичных примеров можно привести еще немало. Но все эти предания поэт сообщает без всякой попытки отнестись к ним критически, без

[113] Все основные части этой касыды были переведены Э. Броуном и помещены во вступительной главе второго тома его «Истории персидской литературы» (стр. 30 и сл.).

тех иронических замечаний, каких особенно много в диване Фаррухи. Объяснить причины такого отсутствия критики пока нельзя. Можно предположить только, что со смертью Махмуда отношение к Фирдоуси, который уже лет десять покоился в могиле, перестало быть таким настороженным, как прежде.

Может быть, не случайно мы находим у Минучихри такие строки:

بـراه تـرکی مانا کـه خـوبتر گـوئی — تو شعر ترکی بر خوان مرا و شعر غزی
بهر لغت که تو گوئی سخن توانی گفت — کـه اصـل هـر لغتیرا تـو ابجد وهوزی

Ты, как будто, лучше поешь на тюркский лад.
Пропой же мне тюркские стихи и стихи гузские.
Ты можешь красноречиво говорить на любом из известных тебе языков,
Ибо ты *абджад* и *хаввaз*[114] всякого языка.

Весьма любопытно, что поэт считает нужным упомянуть о гузских стихах. Ведь гузы были уже у ворот Хорасана, и волна тюркских племен вскоре дошла до самого Багдада. Вряд ли упоминание о тюрках здесь — только поэтический прием. Тюркские стихи в это время уже, наверное, существовали. Ведь примерно лет тридцать спустя возникло такое большое сложное произведение, как поэма Йусуф Хасс-хаджиба «Кудатгу-билик».

Упоминание о тюрках мы находим и в другом месте дивана Минучихри:

بـزن ای تـرك آهـو چـشـم آهـو از سر تیری
که باغ و راغ و کوه و دشت پر ماهست و پر شعرا
یـکی چـون خیمهٔ خـاقان دیوم چون خرگه خاتـون
سـیوم چـون حـجرهٔ قیصر چـهـارم قـبـهٔ کسرا

Порази, о газелеокий тюрк, газель концом стрелы,
Ибо и сад, и луг, и гора, и степь полны лун и полны Сириусов.
Один — как шатер хакана, другой — как палатка хатун,
Третий — как опочивальня кайсара, четвертый — как купол кисры.

Прежде всего отметим, что вся эта касыда — блестящий образец мастерства Минучихри, ибо она целиком построена на труднейшей фигуре — *джам' ва таксим* («собирание и распределение»). Во втором приведенном бейте есть еще и изумительный *мура'ат ан-назир* («приведение примеров»): одним духом названы четыре титула носителей власти (причем Минучихри вряд ли знал, что этимологически «кайсар» и «кисра» — одно и то же слово). Помимо этого технического трюка, интересно упоминание о роскоши шатров тюркских властителей. Мотив враждебности к тюркам здесь совершенно отсутствует.

Таким образом, творчество Минучихри, оригинальность и свежесть стихов которого мы не можем не признать вместе с восточными авторитетами, представляет собой дальнейший шаг в развитии персидско-таджикской литературы.

В диване Минучихри чувствуется известная раздвоенность, колебание между шуубитскими и антишуубитскими тенденциями.

---

[114] Абджад и хаввaз — мнемонические слова, предназначенные для запоминания числового значения букв; это — два первых слова числового обозначения арабского алфавита (числа 1—4 и 5—8). Иными словами, Минучихри хочет сказать: «ты — начало всякого языка».

Влияние арабской поэзии в его стихах усиливается, и вместе с тем увеличивается их отрыв от народного творчества, тот самый отрыв, который в дальнейшем обусловил замкнутость придворной поэзии, ограниченной узкими рамками профессионалов и знатоков, и недоступность ее для широких масс.

Другие поэты газневидского круга. ʿАуфи причисляет к газневидскому кругу около тридцати поэтов, но, нужно думать, что почти все они по сравнению с ʿУнсури, Фаррухи и Минучихри были лишь звездами второй и третьей величины. Характерно, что от их стихов сохранились только отдельные отрывки в различных тезкире и фарханг. Просматривая дошедшие до нас образцы, можно убедиться в том, что все эти поэты в той или иной мере ориентировались на трех прославленных стихотворцев. Мы находим у них те же любовные насибы, те же упоминания о старых праздниках, как, например, у Абу Саʿида Ахмада Маншури из Самарканда [115]:

چرا زرد شد دهر بی مهرگان ازیرا که چون کوه شد آسمان
چرا جام می خواست ناگاه شاه ازیرا که آمد سده ناگهان

Почему пожелтел весь мир, хоть [сейчас] и не михрган?
Потому, что небо стало, как гора,
Почему шах вдруг потребовал кубок вина?
Потому, что внезапно застал его [праздник] сада.

Успех, видимо, имели и эффектно разработанные уже Минучихри лугзы. Каукаби из Мерва начинает касыду такой загадкой [116]:

چیست آن کو همی رود پنهان جوشن سیمرا ببسته میان
تا نهانست جان او بر جا چونکه پیدا بود شود بیجان...

Что это такое, что ходит тайно,
Облачившись в серебряную кольчугу?
Пока оно скрыто, жизнь его длится,
Станет оно явным — и лишится жизни...

Загадка нетрудна, ответ на нее — рыба.

Обслуживавший султана Махмуда Абу ʿАбд ар-Рахман ʿУтариди оставил весьма изящные рубаʿи, простотой и задушевностью напоминающие народные песни [117]:

شد یار و مرا ببوسه خوشنود نکرد پرسش ننمود و نیز پدرود نکرد
آن آتش افروخته جز دود نکرد بر عشق بتان هیچ کس سود نکرد

Уехала подруга и не утешила меня поцелуем,
[Ни о чем] не расспросила, не попрощалась.
То разгоревшееся пламя только надымило —
Никто еще не получал пользы от любви к кумирам!

Новая нотка звучит у не ставшего известным табаристанца Бихруза [118]:

---

[115] ʿАуфи, *Лубаб ал-албаб*, т. II, стр. 45.
[116] Там же, стр. 65.
[117] Там же, стр. 57.
[118] Там же, стр. 67.

یک سخن گویمت ز روی یقین بشنو ار بشنوی سزد که سزاست
زان بگیتی سخن‌شناس نماند که عطا دادن از میان بر خاست

Скажу я тебе одно верное слово,
Послушай, стоит ли оно того, чтобы выслушать его:
«Потому в мире не осталось знатоков слова,
Что [обычай] одарять [поэтов] исчез».

Вспомним, что́ мы читали у Бейхаки, говорившего о предпочтении, оказываемом Мас'удом музыкантам и скоморохам, и слова Бихруза станут вполне понятны. Бейхаки прав, по-видимому, и в том, что с падением мощи Газневидов двор их перестал привлекать к себе лучших мастеров слова и после смерти 'Унсури и его младших современников крупных поэтов в Газне уже не было.

Весьма малоизвестным поэтом газневидского круга был Лабиби. Ему посвящено исследование Я. Рипки [119]. О жизни Лабиби нам ничего неизвестно. Судя по сохранившемуся бейту:

ندانم بخترا با من چه کینست به کی نالم بکی زین بخت وارون

Не знаю, почему это так ненавидит меня счастье,
Кому мне пожаловаться, кому же на это невезенье?

Лабиби не удалось занять прочное место при газневидском дворе. Весьма вероятно, что причиной этого был неуживчивый характер поэта и склонность его к очень резким сатирам. Сатиры его были, видимо, настолько циничны, что составители тезкире не решились сохранить потомству ни одного их образца. Отдельные бейты дошли до нас только потому, что они попали в толковые словари как примеры применения того или иного устаревшего слова. Но и из этих разрозненных бейтов видно, что Лабиби нападал на современных ему поэтов с невероятной яростью и отнюдь не выбирал выражений:

پیش من شعر یکی بار یکی دوست بخواند
زان زمان باز هنوز این دل من پر حصرست

Как-то раз один из моих друзей читал мне стихи,
С того времени все еще сердце мое полно льда [120].

همه یاوه همه خام و همه سست معانیٔ چکامه تا پساوند

Все — нелепо, все — сырое, все — вялое,
От содержания касыды до ее рифмы.

Немалой популярностью, по-видимому, в то время пользовался 'Асджади из Мерва. Об этом поэте нам известно очень мало. Диван его, состоявший из трех тысяч бейтов, очевидно, крайне редок, так как даже Риза-Кули-хан его не видел. Будучи современником 'Унсури и Фаррухи, 'Асджади [ум. 432 (1040/41)] писал пышные касыды примерно в том же стиле, что и эти поэты. Однако, судя по сохранившимся в тезкире образцам, он был склонен скорее к легкой эротике Фаррухи, чем к сентенциям 'Унсури. Интересно отметить, что он, как и многие в то время, обы-

[119] I. Rypka und M. Borecky, *Labibi* («Archivum Orientale Pragense», J. XIV, № 3—4, 1943, S. 261—307).

[120] Чтобы понять этот бейт, нужно иметь в виду, что в те времена плохие стихи называли «холодными». Поэт хочет сказать: стихи его соперника настолько холодны (плохи), что оледенили его сердце.

грывает в стихах остатки старых зороастрийских традиций. Очень эффектно это сделано в такой газели [121]:

برخیز و بر افروز هلا قبلهٔ زردشت
بنشین و بر افکن شکم قاقم بر پشت
بس کس که‌ز زردشت بگردید و دیگر بار
ناچار کند روی سوی قبلهٔ زردشت
من سرد نیایم که مرا ز آتش هجران
آتشکده گشتست دل و دیده چو چرخشت
گر دست بدل بر نهم از سوختن دل
انگشت شود بیشك در دست من انگشت
ای روی تو چون باغ و همه باغ بنفشه
خواهم که بنفشه چینم از باغ تو یك مشت
آن کس که ترا کشت ترا کشت و مرا زاد
و آن کس که ترا زاد ترا زاد و مرا کشت

Ну, вставай и зажигай кыблу Зардушта [122],
Садись и набрось на спину мех горностая.
Многие из тех, кто отрекся от Зардушта, опять
Волей-неволей обращают лицо к кыбле Зардушта.
Но я не зябну, ибо у меня от огня разлуки
Сердце стало капищем огня, а глаза — чаном для выжимания винограда.
Если я приложу руку к сердцу, то от жара сердца
Непременно обуглятся на руке моей пальцы.
О! Лицо твое — словно сад, и весь-то сад — фиалки,
Хочу я хоть пучок фиалок сорвать в твоем саду.
Тот, кто тебя убил, тебя убил, но меня родил,
Тот, кто тебя родил, тебя родил, но меня убил.

При всей вычурности образов газель привлекает своей оригинальностью. О «кыбле Зардушта» здесь говорится, конечно, насмешливо.

Как и у других современных ему поэтов, у ʿАсджади тоже есть выпады по адресу Фирдоуси. В касыде, воспевающей разграбление Сомната, ʿАсджади говорит о Махмуде, что тот

آثار روشن ملکان گذشته را نزدیك بخردان همه از مشکلاتی کرد

Яркие подвиги древних царей
Разумным людям показал как нечто невозможное.

Иначе говоря, поэт занимает ту же позицию, что ʿУнсури и Фаррухи: древние сказания — ложь, а подвиги Махмуда все видят воочию. В этой же касыде ʿАсджади сравнивает Махмуда с Искандаром:

شاها تو از سکندر بیشی بدان جهت کو هر سفر که کرد بدیگر جهان کرد
عین الرضای ایزد جوئی تو در سفر باز او سفر بجستن عین الحیات کرد

[121] ʿАуфи, *Лубаб ал-албаб*, т. II, стр. 51; Риза-Кули-хан Хидайат, *Маджмаʿ ал-фусаха*, т. I, стр. 340.

[122] То есть «зажигай огонь»; это — очень вычурное приглашение погреться у огня.

تو کارها بنیزه و تیر و کمان کنی او کارها بحیله و کلك و دوات کرد

О шах! Ты — больше Искандара, так как
Он каждый поход направлял в другую страну света[123].
Ты в походах ищешь благоволения божия,
Он же совершал поход в поисках источника живой воды.
Ты совершаешь подвиги копьем, стрелой и луком,
Он совершал дела хитростью, пером и чернильницей.

'Асджади предпочитает умолчать о том, что «благоволение божие» приносило Махмуду сказочные богатства. Поэт не замечает, что сравнение получается далеко не в пользу Махмуда.

У 'Асджади техника уже начинает выходить на первый план, как, например, в знаменитой газели с фигурой *мукаррар:*

باران قطره قطره همی بارم ابروار
هر روز خیره خیره ازین چشم سیلبار
زان قطره قطره قطرهٔ باران شده خجل
زان خیره خیره خیره‌دل من ز هجر یار
یاری که ذره ذره نماید همی نظر

هجرانش باره باره بمن بر نهاد بار
زان ذره ذره بدل آمدم چو کوه
زان باره باره بچشم آمدم غبار
دل گشته رخنه رخنه مرا زو بتیغ هجر
زان مشك توده توده بران گرد لاله‌زار
زان رخنه رخنه رخنه شدم عقل و دین من
زان توده توده بدل بر غم نگار
دندانش دانه دانهٔ دُرست جانفزا
لبهاش پاره پاره عقیقست آبدار
زان دانه دانه دانهٔ درّ یتیم زرد
زان پاره پاره پارهٔ یاقوت سرخ زار

Дождь каплю за каплей проливаю я наподобие тучи;
Каждый день мрачно-мрачно из этих глаз, подобных горному потоку.
От этих «капля за каплей» капли дождя посрамлены,
От этого «мрачно-мрачно» мрачно сердце мое в разлуке с милой,
Той милой, которая показывается мне только редко-редко (букв.: на пылинку-пылинку),
А разлука с которой груз за грузом на меня навьючивает.
От этих «пылинок-пылинок» пылинка ложится мне на сердце, как гора,
От этого «груза за грузом» грузом ложится мне на глаза пыль.
Сердце стало у меня рана на ране от меча разлуки с ней,
От того мускуса — груда на груде вокруг тюльпанов.
От этих «рана на ране» ранами покрылись ум мой и вера моя,
От этих «груда на груде» — грудой на сердце тоска по красавице.
Зубы ее — зерно на зерне, пленительные жемчуга́,
Губы ее — кусок на куске влажного яхонта.
От этих «зерна на зерне» зерно крупного жемчуга кажется желтым,
От этих «куска на куске» кусок красного яхонта — в смятении.

[123] Подразумевается: а ты каждый раз идешь все туда же, в Индию.

Газель эта довольно длинная, и в каждом ее бейте какое-нибудь слово в первом полустишии повторяется два раза, а во втором — три. Конечно, автор этого стихотворения вовсе не стремился сообщить читателю новую и оригинальную мысль или дать яркое описание. Совершенно очевидно, что оно написано только с целью решить трудную техническую задачу. Иначе говоря, здесь мы встречаемся уже с тем господством формы над содержанием, которое в дальнейшем задушило придворную поэзию.

Но ʿАсджади, безусловно, мог писать и содержательные стихи. Об этом свидетельствуют некоторые из его руба'и, где звучат отголоски народной песни и где видны проблески подлинного чувства.

صبحست و صبا مشکفشان میگذرد — در یاب که از کوی فلان میگذرد
بر خیز چه خسپی که جهان میگذرد — بوئی بستان که کاروان میگذرد

Утро. Пролетает ветерок, рассыпая мускус.
Лови его, ведь он по улице некой [красавицы] пролетает.
Вставай! Что спишь? Ведь мир-то проходит...
Успей поймать хоть аромат, ведь караван проходит...

Экспромтом звучит такое изящное четверостишие ʿАсджади:

گر زان که مرا فلك دهد مال فریح — بکشایم از این کار فرو بسته گره
ترکی بخرم که هر که بیند گوید — ای خاك تو از خون خریدار تو به

Если только небосвод (т. е. судьба. — *Е. Б.*) даст мне много денег,
Развяжу я узел этого запутанного дела.
Тюрка куплю я такого, что всякий, кто его увидит, скажет:
«О, прах под ногами твоими — лучше, чем кровь того, кто тебя купил».

Как уже говорилось выше, от стихотворений любимца Мас'уда Зинати ʿАлави до нас дошло так мало, что составить представление о его творчестве нелегко. Все же сохраненное ʿАуфи стихотворение довольно ясно показывает, что Мас'уд имел основания так выделять этого поэта из числа других своих приближенных. Вот начало касыды, которую ʿАуфи считает поднесенной Махмуду, но которая, как нам кажется, гораздо более подошла бы к легкомысленному характеру Мас'уда (кстати, имена «Махмуд» и «Мас'уд» легко могли быть спутаны переписчиками):

ای خداوند روزگار پناه — مطربانرا بخوان و باده بخواه
تا بدان لعل می فرو شوییم — کامها را ز گرد و خشکیٔ راه
پس جوانمردوار بر سازیم — مجلسی بر نهنگ شیراگاه
میسره مطربان خوش سازیم — میمنه دوستان نیکو خواه
علم از ساقیان به پای کنیم — باز منجوقها ز زلف سیاه
بدل نیزه دسته‌ها گیریم — از گل و سنبل شکفته پگاه
بدل جوشن و زره پوشیم — بر خود از دوستان خطا و گناه
بر سر اسپر کنیم تا داریم — خویشتن را ز تیر غمزه نگاه
غم گریزد ز پیش ما چنانك — خان و قیصر ز پیش شاهنشاه
خسرو خسروان ملك مسعود[124] — ملت و ملك را همیشه پناه

[124] В тексте —محمود.

О господин, охраняющий дни [наши],
Зови музыкантов, требуй вина,
Чтобы мы могли омыть этим рубиновым вином
Наше нёбо от пыли и суши дорожной!
А затем по-благородному устроим
Пир для акул, знакомых со львами (т. е. воинов. — *Е. Б.*).
На левое крыло поставим хороших музыкантов,
На правое — благожелательных друзей.
Знаменами нашими будут виночерпии,
Бунчуками — черные локоны.
Вместо копий возьмем букеты
Из роз и гиацинтов, распустившихся поутру,
Вместо лат и кольчуг простим (букв.: наденем)
Проступки и прегрешения наших друзей против нас.
Голову закроем щитом, чтобы
Защититься от стрел лукавых взоров.
Скорбь убежит от нас так,
Как бегут хан и кайсар от шаханшаха,
Государя государей, царя Мас 'уда (Махмуда? — *Е. Б.*),
Который всегда охраняет и народ, и страну.

Изображение приготовлений к пиру как построения готового к бою войска для того времени, безусловно, оригинально. Если это стихотворение действительно предназначено для Мас'уда, то эта замена воинов музыкантами и виночерпиями очень и очень показательна. Но, конечно, не исключена возможность и того, что чтение «Махмуд» правильно. В таком случае придется трактовать это стихотворение как попытку даже и пирушку изобразить в виде боя, чтобы угодить кровожадному Махмуду.

Все же одно это стихотворение не может дать ясного представления о творчестве Зинати. Так как из его произведений почти ничего, кроме одного этого стихотворения, не сохранилось, можно предположить, что стихами Зинати особенно не интересовались и переписывали их редко.

* *
*

Таким образом, придворные поэты первой половины XI в. совершенно сознательно пытаются продолжать традиции касыды, сложившиеся среди поэтов, окружавших бухарский двор. Вместе с тем политические тенденции в придворной поэзии этого времени выступают значительно отчетливее, ибо газневидским поэтам приходилось оправдывать в своих стихах захватническую политику султана Махмуда.

Многие поэты этого времени еще сохранили непосредственность и живость восприятия, но в их стихах уже намечается тенденция к замене художественного образа рефлексией и формалистической игрой.

Придворные поэты продолжают обращаться в своих стихах к представлениям, связанным с доисламскими верованиями, но относятся к ним явно иронически, высмеивая их и подчеркивая преимущества ислама. Сказания древнего народного эпоса они считают пустыми и даже вредными «сказками», не заслуживающими внимания серьезного читателя. Вместе с тем можно заметить молчаливое признание ими того факта, что в народных массах интерес к таким преданиям был велик. Сами поэты, отрицавшие эти «сказки», не могли обойтись без частых ссылок на них.

У некоторых поэтов замечается повышенный интерес к старой арабской поэзии и стремление подражать ей. Хотя большая часть сохранив-

шихся стихов первой половины XI в. не поддается точной датировке, напрашивается предположение, не создавались ли эти стихи в то время, когда Махмуд, стремясь упрочить свои отношения с Багдадом, изгнал везира Исфара'ини и назначил Майманди, которому поручил ввести в придворных канцеляриях в качестве официального языка арабский.

Хотя придворная персидско-таджикская поэзия этого времени сознательно отходит от народной поэзии, полного разрыва между ними нет. У многих придворных поэтов можно найти народную форму — руба'и. Сохранившиеся образцы этого жанра по большей части имеют характер любовной лирики и по тону очень близки даже к аналогичным четверостишиям народных поэтов наших дней. Интересно, однако, отметить, что эта же форма неоднократно использовалась в первой половине XI в. и для выражения мыслей философских и отношения поэта к внешнему миру. Это обстоятельство очень важно, так как оно делает понятным широкое развитие философского руба'и в XII—XIII вв.

Вся придворная поэзия первой половины XI в. совершенно явно рассчитана на то, чтобы удовлетворить запросы новой феодальной аристократии. Ни в одном стихотворении поэтов этой группы нельзя найти ни малейшего намека на то, что они как-то интересовались судьбой народных масс; более того, временами даже чувствуется их враждебное отношение к этим массам. Противопоставить такой придворной поэзии для того времени можно, вероятно, только одного автора — великого Фирдоуси.

* *
*

Несколько слов о прозе первой половины XI в. Прозой тогда, по-видимому, писали исключительно книги, считавшиеся научными, и языком ее оставался преимущественно арабский. Блестящее развитие арабской стилистики при саманидском и буидском дворах, представленной книгами и посланиями Кабуса ибн Вушмагира, Сахиба Исма'ила ибн 'Аббада и других, не могло не оказать влияния и на пышный двор в Газне, где возникает такое изысканнейшее произведение арабского стиля, как хроника 'Утби.

Абу-н-Наср Мухаммад ибн 'Абд ал-Джаббар 'Утби родился в Рее в 350 (961/62) г. Закончив образование, он приехал в Бухару к своему дяде, занимавшему крупный государственный пост при саманидском дворе. После смерти дяди 'Утби поступил дабиром к Абу 'Али Симджури (988—993), а затем одно время обслуживал находившегося в ту пору в изгнании в Бухаре Кабуса ибн Вушмагира и по его возвращении в Гурган попал, наконец, к отцу Махмуда — Сабуктагину. По-видимому, 'Утби сумел снискать полное доверие своих повелителей, так как Махмуд еще в 999 г. посылает его в Гарчистан с ответственным поручением — убедить тамошних правителей ему подчиниться. Имея доступ к делам государственных канцелярий, 'Утби, вероятно, довольно рано начал собирать материалы для истории «Дома Насира», как себя официально именовали Газневиды. В 1021 г. он уже закончил свою «ал-Китаб ал-йамини» («Йаминовская книга»; название связано с официальным титулом Махмуда—Йамин ад-Даула ва Амин ал-Милла). 'Утби передал эту книгу везиру Майманди и в награду получил должность сахиб-барида одной из областей. Впрочем, он не сумел ужиться с правителем этой области и уже через год вышел в отставку. После этого 'Утби служил еще и Мас'уду. Умер он в 1036 или 1040 г.

Хроника 'Утби представляет огромную научную ценность и содержит очень много интереснейшего материала. К сожалению, автор решил сде-

лать ее также и «высокохудожественной» и написал ее вычурнейшим арабским языком, изобилующим редчайшими, очевидно собранными по различным толковым словарям, словами. При этом проза 'Утби насквозь рифмована, отчего сплошь и рядом ему приходилось выражать свои мысли крайне туманно. Трудность текста хроники настолько велика, что он малопонятен даже для самих арабов. Поэтому уже в XIII в. к этой книге начали составлять комментарии. Наиболее известный из них, которым по большей части пользуются и теперь, — комментарий Ахмада ибн 'Али ал-Манини, написанный в 1731—1734 гг. Пользуются им обычно в двухтомном издании, напечатанном в Каире в 1870 г., где на полях напечатан текст самой хроники 'Утби.

Вторым важным памятником исторической науки этого времени является ценнейшая хроника Абу Са'ида 'Абд ал-Хайй ибн аз-Заххака ибн Махмуда Гардизи, которая в отличие от хроники 'Утби написана на дари, причем Гардизи явно старался писать как можно более просто и естественно.

О жизни Гардизи мы, к сожалению, не знаем ровно ничего. Известно только, что книгу свою, носящую название «Зайн ал-ахбар» («Украшение известий»), он написал при Газневиде 'Абд ар-Рашиде (1049—1053), т. е., вероятно, уже ближе к середине XI в. Гардизи в очень сжатой и лаконичной форме излагает историю от древнейших известных ему времен до 1041 г. К историческим главам он добавляет очень интересные главы о греческой науке, о различных системах летосчисления, о праздниках (тема, которой посвятил одну из своих работ и Бируни) и о генеалогиях. Громадный интерес представляют данные, сообщаемые Гардизи о различных тюркских племенах. Говоря об Индии, историк прямо указывает, что все приводимые им сведения он узнал от Бируни.

К сожалению, хорошего издания этой ценнейшей книги нет до сих пор. Выпущенное М. Назимом в 1928 г. издание дает, во-первых, не весь текст, а только часть его, а во-вторых, дает его далеко не безупречно. Текст опущенных М. Назимом частей «Зайн ал-ахбар» напечатал в ряде номеров журнала «Пайам-и нау» С. Нафиси. Хорошее научное издание полного текста этой книги очень нужно ученым, изучающим историю народов нашей страны.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

ЛИТЕРАТУРА ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XI В.

Как уже было сказано выше, после смерти султана Махмуда могущество Газневидов пошатнулось. Если Мас'уду еще удавалось сохранить некоторое подобие прежнего величия, то после его смерти кое-как сколоченное газневидское государство начало распадаться.

В первые годы правления преемника Мас'уда — Маудуда (1041—1048) восстал его брат Мадждуд. Маудуду удалось устранить этого претендента на престол, отравив его, но в то же самое время несколько объединившихся индийских правителей начали освобождать ранее захваченные Газневидами владения. Маудуд не мог прийти на помощь своим индийским наместникам, так как на западе все более усиливался натиск сельджуков. В 1042 г. ими был взят Балх, а в 1045 г. они уже подошли к Босту, городу, который в свое время стал первой резиденцией Газневидов. Захватив Бост, они пошли на Газну. Успехи сельджуков воодушевили Гуридов, которые тоже стали стремиться стряхнуть с себя господство Газневидов.

После смерти Маудуда в газневидских владениях складывается обстановка, похожая на ту, которая была в Бухаре в последние годы правления Саманидов. Полководцы по своему усмотрению меняют эмиров, возводят на престол малолетних правителей, потом устраняют их, заменяют другими претендентами. Некоторое успокоение наступило только в шестидесятых годах XI в., когда на престоле оказался сын Мас'уда Ибрахим. Ценою окончательной потери Хорасана и Тохаристана Ибрахиму удалось договориться с Сельджукидами и даже породниться с ними, женив сына на дочери Маликшаха. Добившись некоторой безопасности на западе, Ибрахим снова обращается к Индии и после ряда походов укрепляет там свою власть.

После смерти Ибрахима (1099) его сын Мас'уд III, воспользовавшись укреплением могущества Газневидов в Индии, направляет свои силы на разграбление этой страны. Со стороны сельджуков ему опасность не грозила, так как он был женат на сестре последнего «великого Сельджука» — султана Санджара. Но пока Мас'уд находился в Индии, у него под боком начал укрепляться другой опасный враг — владетели Гура. Мас'уд III (ум. 1115) оставил свой престол сыну Ширзаду, но того, не успел он еще по-настоящему принять власть, убил его брат Арслан. Третий сын Мас'уда — Бахрамшах понял, что ему опасно оставаться в пределах досягаемости столь «нежного» родственника, и бежал под защиту своего дяди по матери султана Санджара. Можно думать, что, находясь у Санджара, Бахрамшах не тратил попусту время и старался настроить его против Арслана. Тот в это время чем-то оскорбил сестру Санджара, мать Бахрамшаха. Таким образом, повод для открытого столкновения был найден.

Санджар решительным ударом берет газневидскую столицу. Арслан бежит в Индию. Посадив на престол Бахрамшаха, Санджар уходит, но Арслан немедленно возвращается и ухитряется прогнать брата из столицы. Санджар приходит вторично и на этот раз так быстро, что Арслан не успевает бежать и попадает в плен. Дальнейшая судьба его неизвестна; судя по некоторым сообщениям источников, он был казнен.

С гибелью Арслана Газневиды перестают быть независимыми правителями: Бахрамшах (1118—1153) открыто признает себя сельджукским вассалом и свободно распоряжается только своими индийскими владениями. Но и в Индии было неспокойно: назначенный Бахрамшахом правитель Мухаммад Бахлам восстал, и одолеть его удалось далеко не сразу (только в 1128 г.). Пока Бахрамшах воевал с Мухаммадом Бахламом, могущество Гуридов возрастало. Гуриду Сури удается выгнать Бахрамшаха из Газны. Пустив в ход остатки награбленных богатств, Бахрамшах сколотил войско из афганцев и тюрков-хальджей, нанес Сури поражение, взял его в плен и подверг позорной казни. Но этим он обрек на гибель свою столицу, ибо брат Сури 'Ала' ад-Дин, прозванный Джахансуз («Сжигающий мир»), напал на Газну, захватил ее и учинил там страшный разгром, после которого этот в прошлом пышный и богатый город уже никогда не смог оправиться.

Положение сына Бахрамшаха Хосровшаха осложнилось тем, что покровитель его семьи Санджар с 1153 г. находился в плену у гузов. О западных владениях Хосровшах уже не помышлял и правил только Пенджабом. Но оказалось, что и там он уже не был в безопасности. В 1187 г. его взял в плен Гурид Му'изз ад-Дин и в 1191 г. казнил его в Гарчистане. Так закончила свое существование эта некогда могущественная династия.

Мас'уд-и Са'д-и Салман. Поэт этот — наиболее яркая фигура в литературе времени правления последних Газневидов. Его имя известно европейскому востоковедению давно, и, понятно, в любом общем обзоре так называемой «персидской» литературы упоминание о нем найти можно. Однако первую более или менее обширную монографию о Мас'уд-и Са'де впервые дал лишь М. Казвини [1]. Работа, проделанная Казвини главным образом на базе изучения дивана, посвящена преимущественно биографии поэта. Она представляет собой значительный шаг вперед по сравнению с вышедшими ранее статьями, в значительной степени покоившимися не на изучении творчества поэта, а на попытках получить что-то реальное из сопоставления данных, почерпнутых из малонадежных тезкире. Однако отсутствие критического текста дивана затруднило работу Казвини и не дало ему возможности получить достаточную ясность даже в отдельных вопросах биографии поэта.

Большой интерес представляет собой вышедшее в 1318 (1939) г. в Тегеране издание дивана Мас'уда, выпущенное под редакцией и с предисловием профессора тегеранского университета, известного поэта Рашида Йасими [2]. В предисловии издатель пишет, что еще на школьной скамье познакомился со стихами Мас'уда и поразился, обнаружив, что касыды могут быть не только пустозвонным восхвалением людей, не заслуживавших ничего, кроме презрения, но и выражать подлинные человеческие чувства. Поэтому уже около 1920 г. он начал собирать стихи Мас'уда. Параллельно он искал также и сведения о жизни поэта, но быстро убедился в том,

[1] Mirza Muhammad Qazvini, *Mas'ud-i-Sa'd-i-Salman* (JRAS, 1905, p. 693—740; 1906, p. 11—51).

[2] ۱۳۱۸ . دیوان مسعود سعد سلمان بتصحیح آقای رشید یاسمی، تهران،
Диван Мас'уд-и Са'д-и Салмана был впервые литографирован в 1296 (1878/79) г., но издание это у читателей успеха не имело; в 1939 г. оно еще не было полностью распродано.

что, полагаясь только на данные тезкире, биографии не построить. Наконец, Р. Йасими попала в руки упомянутая выше работа М. Казвини. Признавая все ее достоинства, исследователь убедился, однако, в значительной ее неполноте. Поэтому он решил написать новую биографию Мас'уда, опираясь на проверенный и значительно улучшенный текст дивана.

При редактировании текста дивана Р. Йасими помогал поэт П. Бахтйари, а корректуры держали, кроме самого издателя, известный поэт М. Бахар и литературовед С. Нафиси. Назвать это издание критическим в полном смысле слова нельзя, так как в нем отсутствует история текста, но оно, несомненно, содержит весьма неплохой и дающий достаточно точное представление об оригинале текст.

Из переводов стихов Мас'уд-и Са'д-и Салмана нам известен только русский перевод двух касыд в книге «Антология таджикской поэзии» (М., 1951).

Поэт происходил из Хамадана, но, насколько можно заключить, предки его осели в Газне очень давно. Отец Мас'уда принадлежал к чиновничьему сословию и, как говорит поэт, шестьдесят лет был 'амилем дивана, т. е. ведал сбором налогов:

شصت سال تمام خدمت کرد پدر بنده سعد بن سلمان
گه باطراف بودی از اعمال گه بدرگاه بودی از اعیان

Полных шестьдесят лет служил
Отец мой Са'д ибн Салман.
То он был одним из 'амилей в областях,
А то — одним из вельмож при дворе.

Когда эмир Мас'уд назначил своего сына Маджду да правителем Индии, Са'д должен был сопровождать его, выполняя обязанности *мустауфи* (начальника финансового ведомства). В те времена составление деловых бумаг требовало большого искусства в стилистике, поэтому из среды чиновников нередко выходили поэты и писатели. Мас'уд-и Са'д, говоря о себе, заявляет, что происходит *аз дуда-йи фузала* — из семьи образованных людей. В другом месте он упоминает, что отец его в царствование Мас'уда II еще был жив. Мас'уд II вступил на престол в 1049 г. и правил всего несколько месяцев, и потому сообщение поэта позволяет предположить, что до середины XI в. его отец во всяком случае дожил.

Как можно заключить из встречающихся в диване хронологических указаний, Мас'уд-и Са'д-и Салман родился в Лахоре между 438 и 440 (1046 и 1049) годами. Иначе говоря, он родился незадолго до вступления на престол Газневида Ибрахима [450 (1058/59)]. Ибрахим в 469 (1076/77) г. назначил своего сына Сайф ад-Даула Махмуда правителем индийских владений. По случаю этого события Мас'уд-и Са'д написал касыду, начинающуюся бейтом:

چو روی چرخ شد از صبح چون صحیفهٔ سیم
ز قصر شاه مرا مژده داد باد نسیم

Когда поверхность небосвода стала от [света] утра, словно серебро,
Из замка шаха утренний ветерок подал мне благую весть.

Весть — известие о назначении Махмуда правителем Индии. Поэт утверждает, что это событие было уже предсказано:

بسال پنجاه ازین پیش گفت بو ریحان
در آن کتاب که کردست نام او تفحیم

که پادشاهی صاحب شود بجهان
چو سال هجرت بگذشت ت و سین و سه جیم

Лет пятьдесят тому назад сказал Бу-Райхан
В той книге, которой он дал название «Тафхим»,
Что появится в мире могущественный падишах,
Когда год хиджры пройдет за *ти*, *син* и три *джима*.

Приведенная здесь дата по абджаду составляет 400+60+3×3=469. Абу Райхан, о котором тут идет речь, конечно, знаменитый хорезмский ученый Абу Райхан Мухаммад Бируни, действительно написавший книгу под названием «ат-Тафхим ли-ава'ил сина'ат ат-танджим» («Разъяснение начал искусства астрономии») — краткое руководство по геометрии, арифметике, астрономии и астрологии. Книга эта была написана Бируни в 421(1030) г., т. е. за сорок восемь лунных лет до упомянутого события, так что указание поэта как будто правильно. Однако в известных экземплярах рукописей труда Бируни такого пророчества не содержится. Невольно приходит мысль: не фантазирует ли поэт? Возможно, он рассчитывал, что не слишком падкие на ученые труды правители не станут проверять это сообщение, тем более что «Тафхим» был известен как пособие по астрологии, и потому никого не могло удивить, что в нем имеются предсказания. Если это так, то перед нами любопытный пример того, как работали придворные поэты. Но, может быть, конечно, что поэт прав и что тот экземпляр «Тафхима», где содержалось предсказание, просто пока еще не обнаружен. Во всяком случае мы имеем полное право признать эту касыду самым ранним из датированных стихотворений Мас'уд-и Са'да.

В большинстве биографий Мас'уд-и Са'да утверждается, что в это-то самое время (т. е. в 469 г. х.) поэт и получил назначение состоять при особе принца Махмуда. Однако уже М. Казвини отметил, что все эти сообщения ни на чем не основаны и что поэт был связан с Сайф ад-Даула Махмудом и ранее. Изучение дивана вполне подтверждает это. Мас'уда его отец представил принцу еще в Газне:

رهی پسر را اینجا به تو سپرد امروز
که دی رهیرا آنجا به تو سپرد پدر

Слуга [твой] здесь вручил тебе сына сегодня,
Как вчера [самого] слугу там вручил тебе [его] отец.

По-видимому, Мас'уд-и Са'д и до этого назначения сопровождал Махмуда во время его походов в Индию. Так, на странице триста седьмой дивана мы находим касыду, начинающуюся бейтом:

دو سعادت به یکی وقت فراز آمد تنگ
یکی از گردش سال و یکی از شورش جنگ

Два счастья в одно время тесно сошлись:
Одно — смена года, другое — от смуты войны.

Иначе говоря, касыда эта была поднесена Махмуду по случаю наступления науруза и воспевала взятие принцем Агры. Таким образом, можно признать, что все касыды, в которых Мас'уд-и Са'д-и Салман восхваляет принца Махмуда, относятся к началу карьеры поэта. Характер этих стихов вполне подтверждает такое предположение: все они представляют собой одни только славословия и довольно монотонны. Вместе с тем, как это бывает в стихах имеющего успех молодого поэта, тон их до-

вольно заносчив. Мас'уд решается приравнивать себя к величайшим арабским и персидско-таджикским поэтам:

سجود آرد به پیش خاطر من روان رودکی و ابن هانی

До земли поклонятся помыслам моим
Души Рудаки и Ибн Хани.

Ибн Хани — это знаменитый аббасидский лирик Абу Нувас. Таким образом, Мас'уд считает себя равным не только великому Рудаки, но и знаменитому арабскому поэту.

В стихах, написанных Мас'удом в те годы, сильно чувствуется влияние крупных поэтов прошлого. Так, в одном из его стихотворений появляется *тазмин* (заимствование) из Шахида Балхи:

هزار کبك ندارد دل یکی شاهین هزار بنده ندارد دل خداوندی

И тысяча куропаток не имеет сердца одного сокола,
И у тысячи рабов нет сердца одного повелителя.

Как рассказывает Мас'уд в одной из своих больших касыд (Диван, стр. 33—34), как-то раз он чем-то прогневил своего повелителя Махмуда и был вынужден временно покинуть Лахор. Однако размолвка, видимо, продолжалась недолго, так как в другом стихотворении, также посвященном Махмуду, поэт просит у своего повелителя разрешения на поездку в Мекку. Следовательно, в это время он опять уже находился при султане. Это была пора удачи в жизни поэта. Он располагал огромными средствами, построил себе в Лахоре настоящий дворец. Современные Мас'уду поэты признали его как бы своим главой и подносили ему касыды. Мас'уда славословили: караханидский поэт Рашиди Самарканди, Абу-л-'Ала' 'Ата' ибн Йа'куб по прозванию Нокук, Абу-л-Фарадж Руни, 'Осман ибн Мухаммад Газнави по прозванию Мухтари, Му'иззи, Сана'и, Сеид Мухаммад Насир 'Алави, Насир Мас'уд-и Шамс. Сам Ма'суд восклицает:

بگاه مدحت بودم ز جملهٔ شعرا بوقت خدمت بودم ز زمرهٔ عمال

Во время славословия был я из числа поэтов,
Во время службы я был из числа 'амилей.

Мас'уд, видимо, был очень щедр к поэтам, так как Рухи Валвалиджи говорит:

بیش از آن نیست کز سخا و سخن خواجه مسعود سعد سلمانم
بدهم در یکی زمان بسوال گر دو گیتی بمدح بستانم

По щедрости и [искусству] слова я не более [и не менее],
Как господин Мас'уд-и Са'д-и Салман.
В один миг отдам я просителю,
Если даже получу за славословие [в подарок] целых два мира.

Понятно, что в условиях того времени такое «безоблачное счастье» долго продолжаться не могло. Те же самые поэты, которых Мас'уд осыпал дарами, выжидали удобного момента, чтобы нанести ему удар. К тому же, как об этом говорит и Насир-и Хосров в «Сафар-нама», показывать свое богатство в то время было крайне опасно, ибо любой носитель власти мог наложить на него руку.

Насколько можно понять из имеющихся в стихах Мас'уда намеков, кто-то из правителей отнял у него поместья. Уверенный в своей правоте, поэт решил добиться правосудия и отправился с жалобой в Газну. Но его

противники предвидели это и опередили его. Еще до прибытия поэта в столицу, там уже был получен донос на него. Мас'уд говорит:

چرا ز دولت عالی تو بپیچم روی
که بندهزادهٔ این دولتم بهفت تبار
نه سعد سلمان پنجاه سال خدمت کرد
به دست کرد برنج این همه ضیاع و عقار
بمن سپرد و ز من بستدند فرعونان
شدم بعجز و ضرورت ز خانمان آوار
بحضرت آمدم انصافخواه و دادطلب
خبر نداشتم از حکم ایزد دادار...
همی ندانم خود را گناهی و جرمی
مگر سعایت تلبیس دشمن مکار
ز من بترسد ای شاه خصم ناحق من
که کار مدح بمن باز گردد آخر کار...
ز پارگین بشناسند بحر دراگین
ز تاو میغ بدانند ابر گوهر بار
سپر فکند و ندیده بدست من شمشیر
بداد پشت و نبوده میان ما پیکار
در آن هزیمت تیری کشاد در دیده
مرا بخست چو من داشتم کشادش خوار...

Почему бы мне отворачиваться от своего высокого могущества,
Когда я — прирожденный слуга этого величества в семи поколениях?
Разве Са'д-и Салман не служил пятьдесят лет,
Не приобрел ценой трудов все эти земли и поместья?
Передал он их мне, и отняли их у меня [неправедные] фараоны;
В бессилии и нищете оказался я, изгнанный из родного дома.
Приехал я в столицу, прося справедливости и ища правосудия,
Не знал я о велении господа-творца...
Не знаю я за собой преступления и проступка,
[Все это] — лишь клевета и наветы хитрого врага.
Боится меня, о шах, неправый враг мой,
[Думает], что в конце концов все писание славословий останется за мной...
[Думает], что сумеют отличить полное жемчугов море от болота,
Разберут, где мрачный туман, а где сыплющая жемчуга туча.
Бросил он щит и, не увидев в руке моей меча,
Пустился бежать, и не было между нами боя.
Но в этом бегстве пустил он стрелу, в глаз
Меня ранил в тот момент, когда я не ожидал его выстрела...

Как сообщает Низами 'Арузи, доносчик сказал Газневиду Ибрахиму, что его сын принц Махмуд собирается отложиться от отца и перейти на сторону Маликшаха. Во втором доносе говорилось, что принц-де надумал сделать это под влиянием поэта Мас'уда, который и сам собирается перейти к Сельджукидам и своего повелителя подбивает на это. Такое обвинение выдвинуть было нетрудно, так как в диване поэта были довольно неосторожные строки, вроде следующих:

نمیگذارد خسرو ز پیش خویش مرا که در هوای خراسان یکی کنم پرواز

Не отпускает меня государь от себя,
А я полетал бы немножко в воздухе Хорасана!

Или:

در خراسان و در عراق همی عاشقانند بر هنر همگان
همه اندر ثنای من یکلفظ همه اندر هوای من یکسان

В Хорасане и в Ираке все
Люди влюблены в искусство;
Все они в один голос восхваляют меня,
Все единодушны в привязанности ко мне.

Мас'уд, видимо, и сам понимал, что в газневидских владениях вести такие речи было небезопасно. В других стихах он всячески старается отгородиться от высказанных им симпатий к хорасанцам и говорит о их тупости и ограниченности. Однако для доносчика неосторожных стихов Мас'уда было вполне достаточно, чтобы оклеветать поэта.

Из приведенных стихов Мас'уда ясно видно, что доносчик — поэт, и притом уступающий в мастерстве своей жертве. Установить сейчас точно, кто это был, конечно, невозможно, но причины, побудившие его поступить так, понять нетрудно. Известно, например, что, живя в Газне, Мас'уд относился с большим почтением к поэту Рашиди, но, переехав в Индию, так отозвался о нем:

هر آن قصیده که گفتیش راشدی یکماه
جواب گفتم زان بر بدیهه هم بزمان

На всякую касыду, которую Рашиди складывал в течение целого месяца,
Вмиг говорил я ответ, да еще и экспромтом.

Известно также, что у Мас'уда были трения и с поэтом Абу-л-Фараджем Руни. Мас'уд, исходя из своего высокого положения в чиновном мире и своего богатства, был склонен считать себя не просто придворным поэтом, а знатным эмиром; Руни же видел настоящее положение вещей и писал ему:

مرا گوئی که تو خصم خقیری تو هم مرد دبیری نه امیری
مسلمانوار پندت داد خواهم تو خود پند مسلمان کی پذیری
فراوانست پلنگانست خصمان نگر با موش خصمی در نگیری
که گر چنگ پلنگی در تو آید بباید بر تو میزد تا بمیری

Ты говоришь мне: «Ты — жалкий враг».
Но ведь и сам-то ты — лишь дабир, не эмир!
Хочу я дать тебе добрый совет,
Но только разве ты примешь добрый совет?!
Много у тебя врагов-барсов,
Смотри же, не спутывайся с врагом-мышью!
Ведь как схватит тебя лапа барса,
Придется тебе встрепенуться и издохнуть!

Происки врагов сделали свое дело. Лапа султана Ибрахима тяжело легла на поэта, и он оказался в заключении в горной крепости Дахак, находившейся где-то в Индии. Это было нечто вроде почетного заключения: в пределах крепости поэт был свободен, но находился под постоянным надзором. Один из друзей Мас'уда, вельможа 'Али Хасс, заботился о нем и снабжал его всем необходимым. Из собственных слов поэта видно, что он даже располагал деньгами. Очевидно, все это не нравилось его

врагам. Они хотели расправиться с Мас'удом раз и навсегда и потому продолжали натравливать султана на несчастного поэта. Из Дахака Мас'уда переводят в замок Су, и там он уже попадает в настоящее заключение; на ноги ему надевают кандалы. Где находился этот замок, пока установить не удалось. (Известно только, что он был не в Индии, расположен был в горах, но, по-видимому, в ущелье, так как поэт жалуется на «зловонный» воздух.) В замке Су Мас'уд встретил уже давно томившегося в заключении престарелого астролога Бахрами, сблизился с ним и успел прослушать у него целый курс астрологии.

Однако враги поэта считали, что расправились с ним еще слишком мягко: через семь лет с начала заключения Мас'уда везут в знаменитую тюрьму для государственных преступников — замок Най, находившийся где-то очень высоко в горах. Поэт так описал это место своего заключения:

چون منی را فلك بیازارد — خردش بیخرد نینگارد
هر زمانی چو ریگ تشنه‌ترم — گر چه بر من چو ابر غم بارد
چون بیفسایدم چو مار غمی — بر دل من چو مار بگمارد
تا تنم خاك محنتی نشود — بدگر محنتیش بسپارد
اندر آن تنگیم که وحشت او — جان و دلرا همی بیفشارد
راضیم گر چه هول دیدارش — دیدهٔ من بخار میخارد
کز نهیبش همی قضا و بلا — بر در او گذشت کم یارد
سقف این سمج من سیاه شبست — که دو دیده بدوده انبارد
روز هر کس روزنش بیند — اختری سخت خرد پندارد
گر دو قطره بهم بود باران — جز یکی را بزیر نگذارد
چشم ازو نگسلم که در تنگی — به دلم نیك نسبتی دارد
شعر گویم همی و انده دل — خاطرم جز بشعر نگسارد
این جهانرا بنظم شاخ زند — هر چه در باغ طبع من کارد
از فلك تنگدل مشو مسعود — گر فراوان ترا بیازارد
بد میندیش سر چو سرو بر آر — گر جهان بر سرت فرود آرد
حق نخفتست بنگری روزی — که حق تو تمام بگذارد

Что такого [поэта], как я, терзает небосвод (т. е. судьба. — *Е. Б.*),
Это разум даже не может и вообразить!
Всякий миг я, словно песок [в пустыне], все больше терзаюсь жаждой,
Хотя [судьба] и проливает на меня беды, словно туча.
И если только зачарует меня, словно змею, тоска,
[Другое горе] припадает к моему сердцу, как змея.
Чтобы тело мое не было растоптано в прах одной печалью,
Другому испытанию он (небосвод. — *Е. Б.*) его подвергает.
В такой теснине я [нахожусь], что суровость ее
Давит душу и сердце.
И если я начинаю мириться с ее страшным видом,
Царапает она мне глаза терниями.
Такая глубокая это щель,
Что веления судьбы мимо входа в нее проходить не решаются.
Крыша этой берлоги моей — черная ночь,
Которая сыплет сажу в оба глаза.
Всякий, кто увидит день в ее узкую отдушину,

Подумает, что это малая звездочка.
Если польет дождь по две капли вместе,
То вниз [эта щель] пропустит только одну.
Не могу я оторвать от нее глаз, ибо по тесноте
Очень близка она моему сердцу[3].
Все слагаю я стихи, и тоску сердца
Мысль моя отгоняет только стихами.
В этом мире ветвями распускается в порядке
Все, что посеяно в саду моей натуры.
Но не обижайся на небосвод (т. е. судьбу. — *Е. Б.*), Мас'уд,
Хоть и сильно терзает он тебя!
Не предавайся злым думам, подними голову, как кипарис,
Хотя бы целый мир обрушился тебе на голову!
Истина не спит, и, увидишь, в один прекрасный день
Права твои она полностью восстановит.

Судя по всему, в замке Най поэт находился в ужасных условиях. Ложем ему служила жесткая циновка, на руках и ногах его были тяжелые оковы. В одном из четверостиший Мас'уд говорит:

نه روزم هیزمست و نه شب روغن زین هر دو بفرسود مرا دیده و تن
در حبس شدم بمهر و مه قانع من کاین روزم گرم دارد آن شب روشن

Нет у меня днем топлива, нет масла ночью,
От этого ослабели у меня глаза и тело.
В заключении довольствуюсь я солнцем и луной:
Это греет меня днем, та — освещает ночью.

Приходится поражаться тому, что, даже находясь в таких страшных условиях, поэт не падал духом, продолжал создавать стихи и надеяться на спасение. Друзья Мас'уда пробовали как-нибудь воздействовать на султана, но Ибрахим был упрям и ни на какие уговоры не поддавался. Низами 'Арузи утверждает, что он так и умер, не освободив Мас'уда. Но это неверно. На упрямого султана удалось, наконец, воздействовать 'Амид ал-Мулку 'Имад ад-Даула Абу-л-Касиму Хассу, и Мас'уд снова увидел дневной свет. Было это, по-видимому, за два года до смерти Ибрахима, в 490 (1096/97) г. Следовательно, в заключении поэт пробыл около десяти лет.

После освобождения Мас'уд-и Са'д-и Салман прежде всего занялся приведением в порядок своих расстроенных дел; в то же время он искал способа приблизиться к особе предполагавшегося наследника престола, будущего Мас'уда III (1099—1115). Как говорит сам поэт:

من بنده بفتحها همیگویم هر هفته قصیدهٔ غرا

Я, раб твой, о победах [твоих] складываю
Каждую неделю по пышной касыде.

В касыдах Мас'уд-и Са'д старается воскресить традиции воспевания газневидского могущества и даже во многие из своих героических касыд включает цитаты из 'Унсури. А победы у принца Мас'уда действительно были: как раз в это время он вторично завоевал Мультан.

О смерти отца принц узнал в Индии и тотчас же поспешил в Газну, где и вступил на престол. Следуя примеру отца, Мас'уд III делает наме-

[3] То есть сердце поэта от тоски так сжалось, что стало таким же узким, как эта щель над его головой.

стником индийских владений своего сына Ширзада, к которому в качестве кедхуда и сипахсалара был приставлен некто Кавам ал-Мулк Низам ад-Дин Хибаталлах Абу Наср Фариси — человек, обладавший исключительным умом и административными способностями, страстный любитель поэзии, сам писавший недурные стихи. Абу Наср особенно любил «Шах-нама» и, как говорят, треть этой поэмы помнил наизусть. Вероятно, по его указанию Мас'уд-и Са'д-и Салман составил книгу «Избранные места из „Шах-нама"» («Ихтийарат-и Шах-нама»), представлявшую собой первую попытку сделать своего рода антологию из этой поэмы.

Понятно, что Абу Наср не мог не заметить такого безусловно выдающегося поэта, каким был Мас'уд-и Са'д, и по его представительству тот был введен в число приближенных Ширзада. Во время попоек принц очень часто в виде особой милости посылал Мас'уду кубок, минуя вельмож. Можно легко себе представить, как такой почет после всех перенесенных мучений и унижений должен был действовать на поэта. Вероятно, это ему немного вскружило голову, и нередко, подвыпив, он начинал читать издевательские стихи о придворных. Мутрибы, игравшие большую роль при поздних Газневидах, тут же эти стихи подхватывали и распевали их как песенки. В таком виде сатирические стихи Мас'уда получали распространение. Не удивительно, что у знати Мас'уд-и Са'д заработал себе не очень лестную репутацию.

Не замечая своей непопулярности, но видя, каким почетом его окружают, поэт снова начинает подумывать о государственной службе и просит Абу Насра дать ему какую-нибудь должность. В это время в Индии началось восстание некоего Сабири. Против восставшего было направлено войско под командованием Абу Насра, который взял с собой в поход и Мас'уд-и Са'да. Военные действия шли удачно для Газневидов. В Пенджабе была завоевана крепость Чаландар (Джалландар?). По-видимому, Абу Наср получил право распоряжаться завоеванными областями, так как он удовлетворил просьбу Мас'уда, сделав его наместником Чаландара. Честолюбивые мечты поэта осуществились. Опять он стал не только наемным одописцем, но и вельможей.

Однако доставшийся Мас'уду пост был отнюдь не синекурой, а требовал очень смелых и энергичных действий. Местные князьки не желали становиться данниками Газневидов, население, подвергавшееся безжалостной эксплуатации со стороны пришельцев, роптало. Опасность восстаний и заговоров была постоянной. Сохранилось стихотворное послание поэта к некоему ходже Насиру, в котором Мас'уд, рассказав о внимании и уважении к себе со стороны Абу Насра, говорит, между прочим, так:

لیکن اندر میان شغلی ام — که درو شدت و رخاست مرا
عملی میکنم که ازبد و نیك — گاه خوفست گه رجاست مرا
گاه اندر میان صدری ام — کز همه دوستان ثناست مرا...
باز گه بر کران دشتی‌ام — که درو بیم صد بلاست مرا
کمترین رهبری مرا غول است — بهترین همرهی صباست مرا
نرمتر بالشی مرا سنگست — گرمتر بستری گیاست مرا
عز با درد سر که دارد من — جاه با رنج دل کراست مرا

Но занятие у меня таково,
Что есть в нем для меня и трудности, и услада.
У меня такая должность, что из зла и добра
То есть у меня опасность, а то — надежда,
То я на почетном месте,

И осыпают меня друзья похвалой...
А то опять на краю степи,
Где есть для меня опасность, сотни бед и несчастий.
[Там] наименьший мой проводник — гуль,
Лучший помощник — ветерок для меня;
Самая мягкая подушка для меня — камень,
Самое теплое ложе — трава.
Кто имеет почет, [соединенный] с заботами? — Я!
У кого и сан, и неприятности? — У меня!

Судя по этим словам, поэту приходилось не только управлять областью, но и принимать непосредственное участие в военных действиях. Это подтверждает и такое четверостишие:

از بخشش دست من ز سیم و زر پرس وز خوی خوشم ز مشك و از عنبر پرس
زو قوت بازوی من از خنجر پرس وز هیبت من ز راه چالندر پرس

О том, как щедра рука моя, спроси серебро и золото.
О моем добром нраве спроси мускус и амбру.
О силе руки моей спроси у кинжала.
О грозном натиске моем спроси у пути на Чаландар.

Слова о щедрости — едва ли простая похвальба, так как к Мас'уд-и Са'ду со всех сторон тянулись мастера славословий, готовые вознести до небес человека, которого еще так недавно они всячески поносили. Известна касыда, написанная в его честь поэтом Мухтари; судя по ответной касыде в диване (стр. 29), существовала еще и касыда малоизвестного поэта Ахтари, также прославлявшая Мас'уд-и Са'да. Но, по мере того как рос почет, росло, конечно, и число завистников. Описывая в касыде, посвященной султану Мас'уду III, свое положение в Индии, поэт говорит:

لیکن از بس که دید شعبدها گام ننهد همی مگر به حذر
ترسد از عاقبت که دانستست عادت و عرف گنبد اخضر
دشمنان دارد و عجب نبود دشمن آمد تمامرا ابتر

Но так много видел он (т. е. сам поэт.— *Е. Б.)* всяких ухищрений,
Что шагает теперь только с осторожностью.
Страшится он последствий, ибо уразумел он
Обычаи и повадки зеленого купола[4].
Есть у него враги, и не диво ведь,
Что враг приносит вред всему [сущему].

На этот раз усилия завистников были, однако, направлены главным образом на то, чтобы свергнуть могущественного покровителя поэта — Абу Насра. Прежде всего враги стараются опорочить Абу Насра в глазах Ширзада. Среди доносчиков, по словам Мас'уд-и Са'да, особенно энергично действовали двое, против которых он и предостерегает своего повелителя:

بشنو سخن او و بر خلافش مشنو سخن مرغزی و رازی

Выслушай слова его (т. е. самого поэта. — *Е. Б.)* и, напротив,
Не слушай речей мервца и рейца!

[4] Под «зеленым куполом» поэт подразумевает небесный свод, который, по астрологическим представлениям эпохи, коварно насылает на людей всяческие бедствия.

Поэт сообщает даже имя одного из этих клеветников. Обращаясь к нему в кратком, но написанном с большой силой кыт'а, Мас'уд-и Са'д говорит:

بوالفرج شرم نامدت که به جهد — به چنین حبس و بندم افکندی
تا من اکنون ز غم همی گریم — تو بشادی ز دور میخندی
شد فرامش کز برای تو باز — من چه کردم ز نیک‌پیوندی
مر ترا هیچ باك نامد از آنك — نوزده سال بوده‌ام بندی...

Бу-л-Фарадж, и не стыдно тебе, что, постаравшись,
Ты вверг меня в такое заключение и оковы?!
Так что рыдаю я теперь,
А ты весело издали смеешься.
Забыл [ты] разве, что́ для тебя
Я сделал из благосклонности?
Не устрашился ты того, что
Я [ранее] девятнадцать лет был узником!

Из последнего бейта ясно видно, что здесь речь идет о втором заключении и что прежде у поэта отношения с этим Абу-л-Фараджем были вполне хорошие. Средневековые восточные авторитеты, зачастую соединяющие в псевдоисторических анекдотах нескольких известных им деятелей прошлого, конечно, сейчас же определили, что этот Абу-л-Фарадж — поэт Абу-л-Фарадж Руни. Но дело в том, что в этом же самом кыт'а говорится, что Абу-л-Фарадж занимает крупный пост, а Руни всю свою жизнь был только придворным поэтом и никаких постов не занимал. Р. Йасими высказывает весьма правдоподобное предположение, что этот Абу-л-Фарадж — ходжа 'амид Абу-л-Фарадж Наср ибн Рустам, занимавший пост сахибдивана Индии и губернатора Лахора. Это фигура крупная, в политической жизни газневидского государства игравшая, видимо, немалую роль. В диване Абу-л-Фараджа Руни есть посвященные ему касыды; восхвалял его и Мас'уд-и Са'д (может быть, именно потому-то он и говорит в приведенном выше отрывке о своих добрых с ним отношениях — *никпайванди*). Стремление погубить Мас'уд-и Са'да могло появиться у Абу-л-Фараджа потому, что он сам, видимо, в часы досуга занимался сочинительством. Писал он, вероятно, исключительно по-арабски, так как Мас'уд говорит, что в прозе Абу-л-Фарадж выше Джахиза, а в поэзии — выше Ахталя.

Установить точную дату новой катастрофы в жизни Мас'уд-и Са'да нельзя, но можно с уверенностью сказать, что второй период благополучия был очень недолгим:

بس زود بر آمد ز فلك کوکب سعدم
چه سود که در وقت فرو شد چو بر آمد

Быстро взошла на небосвод счастливая звезда моя,
Но что толку, что взошла, раз так же быстро и закатилась!

Первой жертвой интриг пал Абу Наср. Когда же Мас'уд-и Са'д лишился могущественного покровителя, враги принялись и за самого поэта. Сначала его лишили должности, затем конфисковали земли, а в деревню, где он жил, чтобы окончательно разорить его, поставили воинскую часть, состоявшую из дейлемитов. Мас'уд-и Са'д пишет:

سست پای و خیره سر گشتم چو دیدم گرد خویش
دیلمان خاکپای سربرهنه یك گله
همچو مازو رویشان نفج و سیه همچون تذرو
چون هلیله زردشان روی و ترش چون آمله

Ослабели мои ноги, закружилась голова, когда увидел я вокруг себя
Дейлемцев, целую толпу, босых, с непокрытыми головами.
Лица у них терпкие, как чернильный орех, и черные, как фазан,
Словно миробалан, желтые у них щеки, и лица кислые, как *амула*[5].

Но поэт еще не теряет надежды восстановить свои права. Он едет в Газну и прибегает к заступничеству приближенного и казначея султана — везира Сикат ал-Мулка Тахира ибн ʿАли, которого он ранее неоднократно славословил в своих касыдах. Тахир хорошо принял и обласкал поэта, и Масʿуд уже решил было, что снова займет подобающее место. Но, видимо, его враги оказались сильнее, и обещанное место получил не Масʿуд, а какой-то другой, ничем не примечательный человек:

چون ز من مهتر آمد اجنبیی خیره اکنون زنخ چه جنبانم

Раз чужой оказался лучше, чем я,
То что же мне теперь попусту трясти подбородком?

Иначе говоря, зачем мне еще пытаться доказывать свои права? Не хотят меня, ну и не надо! Но такие речи в те времена вести было опасно. По-видимому, везиру Тахиру ибн ʿАли сейчас же донесли, что Масʿуд непочтительно о нем отзывается; сообщили об этом и султану, и поэт снова попадает в заключение, на этот раз в государственную тюрьму Марандж. Подобное обращение с придворными поэтами при газневидском дворе, видимо, было обычным, ибо такая же участь постигла и другого поэта того времени — Хатиби. В стихотворном послании к Хатиби Масʿуд говорит:

چو بنگریم همیدون پس از قضای خدا
بلای ما همه قزدار بود و چالندر
من و تو هر دو فضولی شدیم و چرخ از بیخ
بکندمان و سزاوار بود و اندر خور

Как посмотрим, то, конечно, после воли божией,
[Причиной] наших бед были Киздар и Чаландар.
И я, и ты, оказались мы [оба] пустобрехами, и небосвод
(т. е. судьба. — *Е. Б.*) с корнем
Вырвал нас; и подобало нам это, и поделом [нам].

Масʿуд, видимо, считает общим в своей и Хатиби судьбах то, что оба они занимали высокие посты и оба в конце концов были названы пустобрехами.

О судьбе Мухаммада Хатиби нам известно мало. По сообщению Р. Йасими, об этом поэте писал и Сана'и в поэме «Карнама-йи Балх»,

---

[5] Амула́ — лекарство черно-желтого цвета, применявшееся как средство для закрепления желудка. Во времена Масʿуд-и Саʿда обитателей горных районов южного побережья Каспийского моря считали язычниками и дикарями и боялись их свирепого и мрачного нрава, что и отражено в этих стихах.

где сказано, что Хатиби будто бы пытался отравиться, но «был спасен для гораздо более страшной судьбы».

Стихов, написанных Мас'уд-и Са'дом во время второго заключения, сохранилось много. Поэт все старается понять, в чем причина его несчастий, и приходит к выводу, что он слишком проявлял чувство собственного достоинства и недостаточно унижался и низкопоклонничал. «Но что поделаешь, — говорит он, — уж такова моя природа, переделать себя я не могу!» Второй причиной своих невзгод он, — вероятно, вполне справедливо — считает зависть соперников, однако признает все же, что и сам был повинен в некоторой заносчивости.

В том же послании к Хатиби Мас'уд говорит, что большой талант и образованность могут навлечь на человека неисчислимые беды и что, поняв это, он посоветовал сыну своему Са'адату не изучать науки, а заняться ремеслом ткача:

بدو نوشتم و پیغام دادم و گفتم
که ای سعادت در فضل هیچ رنج مبر
اگر سعادت خواهی چو نام خویش همی
بسوی نقص گرای و طریق جهل سپر
مترس و بانگ یکایك چو سگ همیکن عف
بخیز و نیز دمادم چو خر همیزن فر
که بر درند سگان هر کرا نگردد سگ
لگد زنند خران هر کرا نباشد خر...
نصیحت پدرانه ز من نکو بشنو
مگرد گرد هنر هیچ کافتست هنر

Написал я ему, дал весть и сказал:
«О Са'адат, не трудись [приобретать] образование!
Если ты только хочешь счастья, подобного твоему имени [6],
Стремись к недостаткам и иди по пути невежества.
Не бойся и, словно пес, лай непрерывно,
Вставай и, словно осел, постоянно поднимай рев [7].
Ведь псы растерзают всякого, кто не лает с ними,
Залягают ослы всякого, кто не осел...
Выслушай мой добрый отеческий совет:
Не помышляй об образованности, только беда от образованности!»

Рассказывая о своем несчастье, Мас'уд-и Са'д восклицает: «Полагал я, что никто меня ни в чем упрекнуть не может, что всегда честно выполнял я свои обязанности. Ведь законных причин для того, чтобы меня осудить, не было». С особой силой все эти мысли высказаны в стихотворении, посвященном ходже Абу Насру и начинающемся словами:

شخصی بهزار غم گرفتارم در هر نفسی بجان رسد کارم

Я человек, которого постигли тысячи скорбей,
Каждый миг душа моя готовится покинуть тело.

Вот как смотрит поэт на свое положение:

---

[6] Са'адат значит «счастье».

[7] Весьма вероятно, что Мас'уд под «ослиным ревом» подразумевает выкрики дервишей во время их экстатических радений *(зикров)* (ср. ниже, стр. 433—434).

زندان خدایگان کی و من کی ناگه چه قضا نمود دیدارم
بندیست گران بدست و پایم در شاید که بس ابله و سبکبارم
محبوس چرا شدم نمیدانم دانم که نه دزدم و نه عیارم
نز هیچ عمل نوالهٔ خوردم نز هیچ قباله باقیٔ دارم...
جز مدحت شاه و شکر دستورش یك بیت ندید کس در اشعارم

Где царский зиндан, и где я?! [8]
Что за приговор судьбы внезапно постиг меня!
Тяжкие оковы на ногах и на руках у меня,
Может быть, потому, что я очень глуп и легкомыслен.
Почему я заключен, не знаю я,
Знаю только, что я не разбойник и не *'аййар*.
Ни в какой должности я ничего не растратил,
Нет за мной недоимок ни по какой расписке...
Кроме восхвалений шаха и благодарности советнику его,
Ни одного [иного] бейта никто не видел в моих стихах.

Опять под злосчастным поэтом рваная тростниковая циновка, опять его пища — хлеб с мякиной. Зиндан, в котором он заключен, — тесный:

در سمجی چون توانم آرامیدن کز تنگی آن نمیتوان خسبیدن
یا رب که همی بچشم خواهم دیدن جائی که در او فراخ بتوان ریدن

Как я могу спокойно пребывать в берлоге,
Где так тесно, что нельзя даже лечь?
Господи, увижу ли я когда-нибудь своими глазами
Место, где на просторе можно...?!

Понятно, что в таких условиях даже самый крепкий организм должен был сдать:

این همه هست و تن ز بیماری مانده اندر عقوبتی منکر

Все эти [беды] есть, да еще и тело от болезни
Испытывает ужаснейшие муки.

Опять, как и во время первого заключения, Мас'уд ищет утешения в поэзии. Из созданных им тогда стихов можно было бы составить целый том, который был бы, пожалуй, страшнее известной поэмы Уайльда.

Сколько времени продолжались мучения поэта? Ответить на этот вопрос нелегко. В средневековых восточных источниках с обычной для них неточностью говорится о девятнадцати годах первого заключения и тридцати двух второго, т. е. о пятидесяти одном годе, проведенном поэтом в тюрьмах. Это совершенно очевидное преувеличение, так как прожить в таких условиях полстолетия человек, даже обладавший железным здоровьем, конечно, не смог бы. Сохранилась касыда Мас'уда, написанная им уже в годы правления Арслана, т. е. после 1115 г., где говорится:

من بنده سال سیزده محبوس مانده‌ام جان کنده‌ام ز محنت در حبس و در حصار

Я, раб твой, тринадцать лет был заключен,
Терзался я от мучений в тюрьме и замке.

Низами 'Арузи сообщает, что второе заключение Мас'уд-и Са'да продолжалось восемь лет, а выше мы приводили строки, в которых сам Мас'уд

[8] Эту строку следует понимать так: «Что может быть общего между мной и зинданом? Разве таких людей, как я, заключают в тюрьму?»

говорит о девятнадцати годах заключения. В стихотворениях, явно написанных в тюрьме, он несколько раз с горечью говорит о своем возрасте:

پنجاه و هفت رفت ز تاریخ عمر من شد سودمند مدت و ناسودمند ماند

Прошло пятьдесят и семь лет моей жизни,
Ушла полезная часть и осталась бесполезная.

شصت دو تا کرد مرا همچو شست سال بدین جای رسید از شمار

Шестьдесят [лет] согнули меня вдвое, словно смычок,
До этого дошел теперь счет [моих] годов.

Если учесть указание поэта на то, что его благополучная жизнь в Чаландаре продолжалась лишь очень недолго (допустим, около года), то начало его второго заключения падет примерно на первый год правления Мас'уда III, т. е. на 493 (1099/1100) г., и если мы признаем сообщение Низами 'Арузи правильным, то освобождение Мас'уд-и Са'да из второго заключения придется на 500 (1106/1107) г., вероятно, на самый конец его. Подтверждением этого может служить касыда Мас'уд-и Са'да, поднесенная, вероятно, Мас'уду III, хотя имени адресата в ней и не указано:

شصت و دو سالگی ز تن من ببرد زور
زان پس که بود در همه میدان مرا مجال
اندك شدست صبرم و بسیار گشته غم
از اندکی دخل و ز بسیاری عیال
آرام و خور بروز و شب از من جدا شدست
از هول مرگ دشمن و از بیم قیل و قال...
من خود ز وامها که درو غرقه گشته تن
با دهر در نبردم و با چرخ در جدال
شاها اگر بخواهد رای بلند تو
از کار این رهی بشود وهن و اختلال
از نان و جامه چاره نباشد همی مرا
این هر دو می بباید گر نیست جاه و مال
در آرزوی آنم کز ملك وضیعتی
آرد بریع برزگرم ده قفیز کال

...Шестьдесят два года отняли у моего тела силу,
Хотя ранее я и годился для любого ристалища.
Уменьшилось у меня терпение (или выносливость. — *Е. Б.*),
умножились скорби
От скудости доходов и многочисленности домочадцев.
Еда и покой днем и ночью вдали от меня
От страха смерти и от опасения пересудов...
От долгов, в которых я потонул,
Воюю я со временем, спорю с небосводом (т. е. судьбой.—*Е. Б.*).
О шах! Если пожелает высокое решение твое,
Уйдут из дел этого слуги [твоего] беспомощность и расстройство.
Не обойтись мне без хлеба и одежды.
Нужно мне это, и то, и другое, если нет у меня более сана и имущества;
Мечтаю я лишь о том, чтобы с какого-нибудь поместья или угодья
Принес мне покорный поселянин десять мер сырых овощей.

Сикат ал-Мулк Тахир ибн ʿАли, благодаря которому Масʿуду удалось вновь выйти на свободу, не оставил поэта и на этот раз и начал подыскивать подходящую для него работу. Найти ее было не так-то просто. Масʿуду в это время было уже больше шестидесяти двух лет, перенесенные им лишения сделали его немощным. В конце концов поэт получил место хранителя шахской библиотеки, едва ли приносившее значительный доход, но зато и не требовавшее от старика особых усилий. В благодарственной касыде Масʿуд говорит:

نه زن گوید که بر تن نیست جامه نه گوید بچه بر سر نیست دستار
دعای شاه چون تسبیح گویند عیال بیحد و اطفال بسیار

Жена уже не говорит, что нет у нее на теле одежды,
Сын не говорит, что нет у него на голове чалмы.
Неустанно твердят добрые пожелания шаху, словно [читают молитвы],
перебирая четки,
Многочисленные домочадцы и многие дети мои.

Почему в этой касыде появляется упоминание о «многих детях», не совсем ясно, но, надо думать, что, по обычаям того времени, «дом» Масʿуд-и Саʿда составляли также и все его внуки и правнуки, да, вероятно, и многочисленные слуги, и слово *ʿийал* здесь надо понимать не в первом значении «жены», а в смысле «обитатели моего дома», «домочадцы».

Понемногу Масʿуд-и Саʿд, видимо, оправился от прежних пережитых потрясений и с большим рвением принялся за работу. В одной из касыд, написанных им в это время, он говорит, обращаясь к шаху:

بس زود کتابخانه را یابی از گفتهٔ من پر از گهر کرده

Очень скоро увидишь ты, что библиотека
Полна жемчугов речей моих [9].

Конечно, прежнего своего положения ему восстановить не удалось, главой придворных поэтов Масʿуд уже стать не смог, хотя бы просто по возрасту и состоянию здоровья. Во всяком случае, когда после похода на Индию султан устроил большой *базм*, Масʿуда на него не пригласили и даже на пиру о нем не вспомнили. Об этом поэт рассказывает в такой очень интересной касыде:

خدایگانا یک نکته باز خواهم راند
که هست درگه عالیٔ تو محط رحال
خزاین تو گشاده‌است بر همه شعرا
جواهر تو بدیشان رسیده از هر حال
منم که تشنه همی مانم و دگر طبقه
رسیده اند ز انعام تو بآب زلال
یمین دولت سلطان ماضی از غزنین
بمدح گویان بر وقف داشتی اموال
غضایری که اگر زنده باشدی امروز
بشعر من کندی فخر در همه احوال
بهر قصیده که از شهر ری فرستادی
هزار دینار او بستدی ز زرّ حلال

[9] То есть стихи поэта пойдут на пополнение порученной ему библиотеки.

بگویدی که بمن تا بحشر فخر کند
"هر آنکه بر سر یك بیت من نویسد قال..."
خدای داند کاندر پناه شاه جهان
غضایریرا می نشمرم همال
من آنکسم که گه نظم هیچ گوینده
بلفظ و معنی چون من ندارد استقلال...
ولیك بخت برغبت نمیدهد یاری
جهان شوخ همی دارد آخرم دنبال
که روز جشن مرا جود شاه یاد نکرد
اگر ز بخت بنالم که گویدم که منال...
نه پایگاه من از حشمتی فزود شرف
نه دستگاه من از خلعتی گرفت جمال
چگویم آخر با مردمان لوهاور
چو باز گردم و از حال من کنند سؤال

О господин! Хочу я указать на одно обстоятельство,
Так как высокий двор твой — место сборища мужей [10].
Сокровищницы твои открыты всем поэтам,
Самоцветы твои достаются им при всех условиях,
Но я остаюсь жаждущим, а все другие
Достигли прохладной воды твоих даров.
Йамин ад-Даула, покойный султан [11] из Газны,
Назначал богатства в дар прославляющим.
Газа'ири [12], который, если бы был сейчас жив,
При всех условиях гордился бы моими стихами,
За всякую касыду, которую посылал из Рея,
Получал тысячу динаров чистого золота.
И говорил бы он, что до самого воскресения мертвых
будет гордиться мной
«Всякий, кто над каким-нибудь бейтом моим напишет *кала...* [13]»
Знает бог, что, находясь под защитой шаха мира,
Я Газа'ири не считаю равным себе по стихам.
Я — тот, подобно которому при создании стихов
Никто не имеет такой свободы в [выборе] слов и глубоких мыслей...
Но только судьба упорно не помогает мне,

---

[10] Текст дает رحال («вьюки», «багаж»), что в связи с термином محط («место остановки каравана», «место, где караван разгружает вьюки»), может быть, и было бы понятно. Все же думается, что здесь мы имеем дело с простой опиской, а может быть, и опечаткой, исказившей слово رجال, в данном случае гораздо более уместное.

[11] Поэт имеет в виду султана Махмуда, которого он, строго соблюдая этикет, называет официальным титулом Йамин ад-Даула.

[12] Крайне интересно, что Мас'уд здесь цитирует ту самую касыду Газа'ири, которая вызвала негодование 'Унсури (см. выше, стр. 333). Стихотворение Мас'уда, таким образом, подтверждает все предположения, высказанные нами по поводу этого эпизода. Мы пропускаем те строки стихотворения Мас'уда, в которых излагается известный рассказ о Газа'ири и его знаменитом восклицании بس ای ملك! («довольно, о царь!»).

[13] При переписке дивана какого-нибудь поэта было принято ввиду отсутствия заголовков у стихотворений вместо заглавия писать по-арабски قال, что можно передать: «и еще он сказал», или و له — «и ему же [принадлежат такие стихи]». Это полустишие, очевидно, цитата из стихов Газа'ири.

Капризный мир все преследует меня.
И если в день праздника шах меня не вспомнил,
И я [поэтому] пожалуюсь на судьбу, кто сможет
сказать мне: «Не жалуйся!»?..
Не умножился почет моему дому пышной свитой,
Не украсилось мое имущество почетной одеждой.
Что же скажу я жителям Лахора,
Когда возвращусь и они станут меня расспрашивать?

Это стихотворение, как и многие другие произведения Мас'уд-и Са'да, выгодно отличающиеся от стихов большинства его современников своей простотой и ясностью, содержит несколько интересных бытовых деталей, характерных для того времени. Так, из слов поэта видно, что состоявшие при дворе люди, когда их приглашали на большой прием по случаю какого-нибудь праздника, могли рассчитывать, кроме обязательного подарка (своего рода гонорара за стихи), еще и на почетный дар (халат) и на повышение в ранге. Судя по словам Мас'уда, это повышение могло выразиться в том, что на приеме данное лицо получало возможность и право сидеть «выше», т. е. ближе к носителю власти.

Мас'уд, бывший когда-то при этом же дворе чуть ли не эмиром, обижен тем, что не удостоился никакого внимания, хотя, по-видимому, ради того, чтобы попасть на прием, проделал далекий путь из Лахора в Газну.

Газа'ири Мас'уд, надо думать, упоминает здесь не случайно. Ход мысли поэта, вероятно, таков: «Мне могут сказать, что я не живу в столице, не состою постоянно при дворе, но ведь Газа'ири также не состоял при дворе султана Махмуда, он даже не приезжал в Газну, а только присылал свои стихи и все же получал щедрые награды». Мас'уд-и Са'д-и Салман забывает о том, что времена султана Махмуда давно прошли, что Махмуд, постоянно захватывавший все новые и новые области, был заинтересован в том, чтобы его восхваляли всюду, куда он в дальнейшем собирался направиться. Потомкам Махмуда о расширении владений думать уже не приходилось, так как и на престоле-то они держались лишь благодаря милости Сельджукидов.

Газневид Мас'уд III умер в 509 (1115/16) г. Престол перешел к его сыну Ширзаду, тому самому, у которого когда-то служил Мас'уд-и Са'д. Престарелый поэт мог рассчитывать на то, что в память прежних заслуг к нему отнесутся повнимательнее. Но ему не повезло. Ширзад очень скоро был убит своим братом Арсланом. Арслан, устранив соперника, короновался в Земиндавере, а затем начал истреблять всех возможных претендентов на престол — своих братьев, которых он или убивал, или ослеплял. Этой страшной участи удалось избежать лишь одному Бахрамшаху, успевшему бежать и укрыться у своего дяди — сельджукского султана Санджара. Мать Бахрамшаха, сестра Санджара Махд-и 'Ирак, стала уговаривать брата помочь Бахрамшаху и расправиться с Арсланом, который был сыном Мас'уда III от другой жены и, следовательно, ее пасынком. Арслан прекрасно понимал, что находится в очень трудном положении, и, рассчитывая подкупить Санджара, послал ему в подарок 200 тысяч динаров. Санджар подарок принял, но от похода на Газну все же не отказался. В бою в степи Шахрабад, неподалеку от Газны, войско Арслана потерпело полное поражение. Арслан бежал в Индию.

Престол тотчас же занял Бахрамшах. В 510 (1116/17) г. Санджар приехал к племяннику и прогостил в Газне сорок дней. Убедившись, что Бахрамшах сидит на троне прочно, Санджар уехал. Арслан только этого и дожидался: он сейчас же ринулся обратно. Бахрамшах, очевидно, считал свои силы недостаточными, ибо, лишь услышав о приближении своего

«нежного» брата, бежал в Бамьян. Но Санджар был недалеко, он повернул назад, и Арслану снова пришлось искать спасения в бегстве. На этот раз он, однако, не проявил достаточной быстроты, и Санджару удалось изловить его. Он передал его Бахрамшаху, по приказу которого, насколько известно, Арслан был казнен.

Конечно, при таких быстрых переменах властителей старику-поэту маневрировать было исключительно трудно: можно было сколько угодно писать пышные поздравления с «благополучным» восшествием на престол, но кто мог поручиться за то, что при следующей перемене такое поздравление не приведет его автора в хорошо знакомые ему зинданы или даже не познакомит его с веревкой? Но молчать тоже было невозможно, ибо это могло навлечь на поэта немилость властителя. Старик пишет несколько касыд в честь Арслана. Одна из них, возможно первая по времени, начинается так:

ز شاه بینم دلهای اهـل حضـرت شاد هزار رحمت بر شاه و اهل حضـرت بـاد
من این نشاط که دیدم ز خلق در غزنین بدید خواهم تـا روز چنـد در بـغداد

Вижу я, как радуются сердца жителей столицы шаху,
Тысяча милостей [божьих] да будет на шахе и жителях столицы!
То веселье, которое я видел сегодня у людей в Газне,
Через несколько дней увижу я и в Багдаде.

Поэт явно кривит душой. Историки сообщают, что население не любило Арслана, считало его (не без основания) злодеем, а вспыхнувший через несколько дней после его восшествия на престол большой пожар в Газне, уничтоживший знаменитый базар, называло божьей карой. Но иного выхода у Мас'уда не было. В одной из касыд поэт даже возводит род Арслана к Сельджукиду Да'уду, хотя, конечно, он прекрасно знал, что никаких родственных связей с Сельджукидами у Арслана не было. Может быть, со стороны поэта это была наивная попытка настроить Санджара более примирительно.

Интересно, что и в эти годы Мас'уд-и Са'д лучшим поэтом, писавшим на дари, видимо, продолжает считать великого Рудаки. В одну из своих касыд он включает цитату из стихов этого «Адама поэтов» и сохраняет для нас еще одно полустишие Рудаки:

جز آن نگویم شاها که رودکی گوید „خدای چشم بد از ملك تو بگرداناد"

Не скажу я ничего, о шах, кроме того, что говорит Рудаки:
«Да отвратит бог дурной глаз от твоего царства!»

Уловки Мас'уда принесли желанный результат, и при Арслане старый поэт пользовался почетом:

مـرا بـمـدحـی شـاهـا ولایـتی دادی کدام شاهی هر گز بمادحی این داد

За одно славословие, о шах, ты дал мне целую область.
Какой шах когда-либо давал это автору славословий?

Влияние Мас'уда в это время настолько усиливается, что в некоторых случаях к нему обращаются с просьбами повлиять на шаха.

Воспевает Мас'уд и Хосров-малика, сына Арслана. Сохранилась касыда, в которой поэт поздравляет Арслана с рождением сына (Хосров-малика).

Все же годы давали себя знать; по старой традиции Мас'уд пишет элегии о старости:

پـیـریـا پـیـریـا چـه بـد یـاری کـه نـیـابـد کـسـی ز تـو یـاری

هیچ دل نیست کش تو خون نکنی هیچ جان نیست کش تو نیازاری

О старость, старость, что ты за плохой друг!
Ведь никто от тебя помощи не получит.
Нет сердца, которое от тебя не обливалось бы кровью,
Нет души, которую бы ты не ранила.

Большим огорчением была для Мас'уда смерть Абу Насра Фариси, с которым, как говорит поэт в элегии, его связывала сорокалетняя дружба.

Часто повторяется в стихах этого времени напоминание о необходимости всячески остерегаться сельджуков, которые могут погубить династию. Это предсказание Мас'уда сбылось очень скоро. Бахрамшах, воссевший в джумада I 512 (августе—сентябре 1118) г. после смерти Арслана на газневидский престол, фактически независимым правителем уже не был. Об этом свидетельствуют даже чеканившиеся Бахрамшахом монеты, на которых на первом месте значилось имя халифа, затем — султана Санджара и лишь на последнем — имя самого Бахрамшаха. Надо думать, как раз поддержка могущественной династии Сельджукидов и дала возможность Бахрамшаху царствовать довольно долго (1118—1152/53). Может быть, именно потому, что Бахрамшах был как бы одновременно представителем двух династий, в его честь слагалось так много касыд. Его восхваляли не только служившие у него поэты, но и поэты, зависевшие от Сельджукидов. С именем Бахрамшаха связана такая знаменитая поэма, как «Хадикат ал-хака'ик» Сана'и; ему посвящена переработка «Калилы и Димны», выполненная Абу-л-Ма'али Насраллахом. Положительно отозвался о Бахрамшахе в «Сокровищнице тайн» даже сам великий Низами.

Несмотря на то что Мас'уд-и Са'д подносил Арслану касыды, старый поэт пользовался почетом и уважением и при Бахрамшахе. Как говорит сам Мас'уд:

هر مجلسی ز رای تو او را کرامتی است هر هفته از تو بی صلت صد هزار نیست

На каждом маджлисе от заботы твоей -- ему (Мас'уду. — *Е. Б.*) милости,
Каждую неделю не бывает он без сотни тысяч подарков (или подарка в сотню тысяч. — *Е. Б.*).

Конечно, верить этим цифрам едва ли следует. Безусловно, здесь большая доля обязательного преувеличения, но то, что Бахрамшах был внимателен к Мас'уду, подтверждают и другие авторы. Так, сельджукский поэт Му'иззи пишет:

شاهِ بهرامشاه بن مسعود خواجه مسعود سعد را بنواخت

Шах Бахрамшах ибн Мас'уд
Обласкал ходжу Мас'уд-и Са'да.

Таким образом, последние годы жизни поэта могли бы быть тихими и безмятежными, но сказывались перенесенные им испытания. В стихах этого времени Мас'уд часто жалуется на болезни. Давал себя знать и возраст:

پای نتواند همی نیکو نهاد دست نتواند سوی ساغر کشید

Не может он (т. е. твой слуга, сам поэт. — *Е. Б.*)
уверенно ступать на ногу,
Не может более протянуть руку к кубку.

Участие в обычных базмах для старого поэта уже стало невозможно, а потому и присутствовать на больших приемах он больше не мог. Близилась смерть.

Мас'уд рассказывает в одном из стихотворений этого периода, что в пору его молодости какой-то астролог предсказал ему долгую (не менее восьмидесяти лет) жизнь. Это предсказание случайно оказалось почти верным. Точная дата смерти Мас'уд-и Са'да пока не установлена, но индийские тезкире относят ее к 515 (1121/22) г., а Таги Каши — даже к 525 (1130/31) г. Если на основании некоторых касыд Мас'уда предположить, что он родился около 438 (1046/47) г., значит, поэт прожил не менее семидесяти семи и не более восьмидесяти семи лунных лет.

Долгая жизнь Мас'уд-и Са'да в значительной своей части была нестерпимо тяжелой. Об этом прекрасно говорит сам поэт, обращаясь к Газневиду Мас'уду III:

ملکا حال خویش خواهم گفت — نیلک دانم که آیدت باور
در جهان هیچ گوش نشنیدست — آنچه دیدست چشم من ز عبر
سالها بوده ام چنان که بود — بچهٔ شیرخواره بیمادر
گه بزاری نشسته ام گریان — خانه‌های ز سمج مظلمتر
گه بسختی کشیده‌ام نالان — بندهای گرانتر از لنگر
گهی آن کرد بر دلم تیمار — که کند زخم زخمه بر مزمر
خاطرم گاهی از عنا آن دید — که بتف عود بیند از مجمر
چه حکایت کنم که میبودم — ز آتش و خاك بالش و بستر...

О царь! Расскажу я о себе
И хорошо знаю, что ты мне поверишь.
В мире ни одно ухо не слыхало
Того, что видели мои глаза из удивительных [испытаний].
Годы был я в таком положении, в каком бывает
Грудной младенец, лишенный матери.
То грустно сидел я, рыдая,
В помещении, более темном, чем нора,
То, стеная от мучений, влачил я
Оковы, более тяжкие, чем якоря.
Временами то делала с моим сердцем забота,
Что делает удар плектра со струнами.
Сознание мое от терзаний временами испытывало то,
Что от жара испытывает алоэ в курильнице.
Да что рассказывать, ведь
Из огня и праха были у меня ложе и изголовье!

Мы имеем все основания верить этим словам. Было бы не удивительно, если бы диван Мас'уд-и Са'да представлял собой собрание мрачных, пессимистических стихов. Но это далеко не так. Нас поражает огромный оптимизм поэта, даже в самые критические минуты твердо верившего, что справедливость в конце концов восторжествует.

У Мас'уда была возможность оградить себя от дальнейших «знаков внимания» со стороны Газневидов и их прихвостней: он мог стать дервишем и укрыться за спиной всесильного *пира*, поучая в стихах смирению и кротости. Ведь дервиш в то время был окружен ореолом святости, и правители не могли распоряжаться им по своему усмотрению: то осыпать дарами, а то гноить в подземных тюрьмах. Власяница дервиша в те годы была надежной броней, *тарикат* мог нести не только безопасность, но и величайший почет, да и безбедное существование. Однако этот выход, к

которому стали в то время все чаще прибегать многие поэты, был отвергнут Мас'удом. Несмотря на то что он был придворным поэтом и кривил душой, восхваляя людей, не заслуживающих ничего другого, кроме проклятий, Мас'уд-и Са'д наивно верил в то, что даже в окружавшем его мире насилия, жестокости и кровопролития человек, честно выполняющий свой долг, имеет право жить спокойно, и его честный труд должен в конце концов получить признание.

Изучение дивана показывает, что Мас'уд-и Са'д был человеком, освоившим все отрасли знания своего времени и глубоко изучившим стихи своих предшественников как на дари, так и на арабском языке. 'Ауфи [14] говорит, что у Мас'уда было три дивана: на дари, на арабском и на хинди. Нам известен только один диван — на дари; существовали ли действительно два других дивана, сказать трудно. В том, что Мас'уд писал арабские стихи, сомневаться, конечно, не приходится, так как, во-первых, тогда это еще было принято, а во-вторых, Ватват, высоко ценивший его стихи, сохранил нам один арабский бейт поэта [15]:

ثق بالحسام فعهده ميمون ابداً و قل للنصر كن فيكون

Верь мечу, ибо договор с ним надежен
Навеки, и скажи победе: «Будь», и она будет [16].

Что касается индийского дивана, то следов его существования пока обнаружить не удалось. У многих поэтов того времени в стихах на дари встречаются отдельные индийские слова, но у Мас'уд-и Са'д-и Салмана этого нет. Конечно, прожив всю свою жизнь в Индии, поэт не мог не ознакомиться в какой-то мере и с местными языками, но в стихах он об этом никогда не говорит, почему и приходится полагать, что индийский диван Мас'уда — плод фантазии 'Ауфи.

Есть основания думать, что Мас'уд еще довольно тесно связывал поэзию с музыкой, т. е. считал стихи текстом для пения. Об этом свидетельствует такой бейт:

ن شعر بدان پرده خوش آید که بگویند ''ای دوست بصد گونه بگردی بزمانه،،

Эти стихи будут хорошо звучать, если спеть их на мотив:
«О друг! Всякий миг ты меняешься на сто ладов!»

Мас'уд вел переписку почти со всеми крупными поэтами своего времени. Из Самарканда ему посылал свои стихи Абу Мухаммад Рашиди (о нем см. ниже, стр. 457, 467—468), даже писавший в его честь касыды [17]. Дружил он и с Абу-л-'Ала' ибн Йа'кубом 'Ата'и, известным под прозванием Нокук [ум. 491 (1097/98)], — автором двух диванов — на дари и на арабском [18]. О смерти 'Ата'и Мас'уд упоминает в диване дважды (стр. 603 и 616). Большую переписку вел Мас'уд-и Са'д с Абу-л-Фараджем Руни, которого он неоднократно называет своим учителем.

---

[14] 'Ауфи, *Лубаб ал-албаб*, т. II, стр. 246.

[15] Кроме того, в приведенном выше бейте (стр. 381) можно видеть намек на то, что Мас'уд писал арабские стихи.

[16] كن فيكون — цитата из Корана; это те слова, произнесением которых Аллах якобы положил начало сотворению мира.

[17] Одна из этих касыд приведена в «Лубаб ал-албаб» 'Ауфи.

[18] Две касыды Абу-л-'Ала' ибн Йа'куба 'Ата'и сохранил нам Риза-Кули-хан Хидайат («*Маджма' ал-фусаха*», т. II, стр. 342).

В самых лестных выражениях отзываются о Мас'уде поэты Мухтари (о нем см. ниже, стр. 401—402), Му'иззи, Сана'и, Камал-и Бухара'и, Джамал ад-Дин-и Насир [19].

Нелестный отзыв о стихах Мас'уда дал только известный поэт Хакани:

بر طرز عنصری رود و خصم عنصریست کاندر قصیده‌هاش زند طعنه‌های چست

Подражает он (Мас'уд. — *Е. Б.*) 'Унсури, но враждует с 'Унсури,
Ибо в касыдах своих бойко нападает на него.

Конечно, в то время поэту еще трудно было освободиться от влияния имевшего огромный успех 'Унсури. Но вместе с тем нельзя не признать, что, если такие авторы, как Мухтари и другие его современники, действительно старались подражать вычурности 'Унсури и приходили к абсурдным, вымученным и искусственным сравнениям и гиперболам, то талантливый Мас'уд-и Са'д в эти дебри красноречия залезал редко и, помня прекрасные строки Рудаки, старался приблизиться к простоте и ясности стихов великого поэта. Стихи Мас'уда, если и представляют иногда трудность для понимания, то лишь исключительно из-за того, что он применяет редкие, давно устаревшие слова.

Вскоре после смерти Мас'уд-и Са'да его стали считать своего рода классиком. Об этом свидетельствует хотя бы то, что многие поэты вводили в свои стихи строки Мас'уда, не указывая автора. Использование цитаты из малоизвестного автора в те времена считалось плагиатом, введение же общеизвестных строк не было прегрешением, совершенно так же, как, скажем, в наши дни едва ли кого-нибудь упрекнут в плагиате, если он в свое произведение включит слова «служить бы рад, прислуживаться тошно». Цитировал Мас'уда даже великий Хафиз:

تا نیابی مراد خویش بکوش تا نسازد زمانه با تو بساز

Пока не добьешься [осуществления] своего желания — старайся.
Если же время с тобой не ладит, поладь ты с ним [20].

Без указания имени Мас'уда введена целая его касыда также и в известную «Калилу и Димну» Абу-л-Ма'али, в которой, как указывает сам автор, все стихотворные вставки откуда-нибудь заимствованы.

Мы остановились столь подробно на творчестве Мас'уд-и Са'д-и Салмана по нескольким причинам. Во-первых, потому, что в общих обзорах «персидской» литературы ему обычно уделяется весьма мало внимания, в то время как, по нашему глубокому убеждению, он его безусловно заслуживает. Во-вторых, потому, что работа о Мас'уде Казвини [21] уже давно устарела. Ее можно было считать классической (как это делали многие востоковеды) только до тех пор, пока текст дивана был мало кому доступен. В-третьих, потому, что, как нам кажется, жизнь этого безусловно талантливого поэта может служить прекрасным подтверждением неоднократно высказывавшейся нами мысли о том, что развитие персидско-тад-

---

[19] На смерть брата последнего — Мухаммад-и Насира 'Алави, надима султана Санджара, Мас'уд написал элегию *(марсийа)*.

[20] Заметим, однако, что в старейшем тексте Хафиза, изданном М. Казвини, этого бейта нет. Известно, что различные экземпляры дивана Хафиза сильно отличаются по составу один от другого, и потому, может быть, эта цитата, которую мы приводим здесь со слов Р. Йасими, принадлежит какому-то другому поэту и в диван Хафиза попала по небрежности переписчика.

[21] Mirza Muhammad Qazvini, *Mas'ud-i-Sa'd-i-Salman* (JRAS, 1905, p. 693—740; 1906, p. 11—51).

жикской поэзии шло не благодаря мудрому покровительству феодальных властителей, как об этом любят писать некоторые ученые, а напротив, несмотря на все усилия этих властителей задушить все наиболее яркое и передовое в ней. И, наконец, в-четвертых, потому, что сопоставление жизненного пути Мас'уда с жизненным путем Маджду да Сана'и (о нем см. ниже, стр. 402 и сл.) ясно покажет причины, направившие поэтов в то русло, по которому в дальнейшем шло развитие персидско-таджикской литературы.

Достаточно хорошо известно, что с XII в. начинается бурный рост суфийского движения: в городах появляется несметное множество дервишей, их теории проникают в литературу и постепенно пропитывают ее чуть ли не насквозь. Именно с этого времени среди поэтов начинает распространяться убеждение в бессмысленности и вредности хвалебных од, и в литературной жизни намечаются серьезные перемены.

Мухтари Газнави. Мухтари Газнави — поэт, который хотя и не был учеником Мас'уд-и Са'д-и Салмана, но часто воспевал его в своих касыдах, правда, не забывая при этом каждый раз что-нибудь для себя выпросить:

Нельзя выйти за пределы того, что предназначено.
Не занимайся пустословием, 'Осман.
Ты не изливай своей сердечной тоски, а стихи свои
Напиши, снеси и прочитай ходже [22].
Отдай свое сердце его величественным добродетелям
И получи от него прекраснейший подарок.

Получив такую касыду, адресату, конечно, не приходилось скареднничать, причем, очевидно, часто подарок даже значительно превосходил ожидания просителя.

Сирадж ад-Дин 'Осман Мухтари, помимо дивана, насчитывающего около восьми тысяч бейтов, известен еще и поэмой «Шахрийар-нама». Поэма эта задумана как продолжение «Шах-нама» и повествует о подвигах Шахрийара, сына Барзу и правнука Рустама. Все подвиги этого мифического героя совершаются в Индии. Характерно, что о борьбе Ирана и Турана, которой столько внимания уделял Фирдоуси, у Мухтари речи уже нет. В «Шахрийар-нама» борьба идет между «правоверными» мусульманскими воинами и «нечестивыми язычниками» — индийцами, иными словами, поэма написана в духе политики Газневидов. Посвящена эта поэма Мас'уду III, следовательно, она писалась до 1115 г. Мухтари работал над ней три года. Закончил он ее или нет, неизвестно, но как бы то ни было, она вряд ли имела успех, так как до нас дошел только небольшой ее фрагмент [23].

Диван Мухтари пока не издавался, хотя рукописей его существует немало. Насколько нам известно, этот диван и не изучался. Просмотр рукописи коллекции Института востоковедения АН СССР [24] показывает, что это был поэт, старавшийся подражать Мас'уд-и Са'ду, но не подняв-

[22] То есть Мас'уд-и Са'ду; судя по тому, что Мухтари Газнави употребляет почетный титул, это стихотворение написано в годы, когда Мас'уд пользовался влиянием при дворе.

[23] Рукопись хранится в Британском музее (Add. 24095). По словам Риза-Кулихана, Мухтари умер в 544 (1149/50) г., находясь на службе у одного из кирманских Сельджуков. Очевидно, Мухтари удалось сделать то, о чем тщетно мечтал и за что пострадал Мас'уд-и Са'д-и Салман (см. выше, стр. 382—383), т. е. ему удалось сбежать от Газневидов к более тороватым и менее суровым хозяевам.

[24] Автором этих строк был составлен конспект дивана Мухтари и выписаны из него наиболее интересные строки, но рукопись работы пропала во время блокады Ленинграда.

шийся выше уровня Абу-л-Фараджа Руни. Касыды его сугубо официальны, сухи и отличаются надуманным, искусственным остроумием. Техника Мухтари — на высоком уровне, но никаких других достоинств в его стихах нет.

Сана'и. Творчество ученика Мухтари — Сана'и изучено очень мало. Конечно, общие обзоры «персидской» поэзии не оставили без внимания столь значительного, а главное, столь прославленного поэта, но большая часть посвященных ему исследований покоится не на непосредственном изучении произведений поэта, а на почерпнутых из различных тезкире данных, в настоящее время уже почти неприемлемых.

Впрочем, необходимо отметить, что изучение подлинных произведений Сана'и крайне затруднено из-за отсутствия критических изданий их текстов. В 1911 г. Дж. Стефенсон попытался издать в Калькутте текст и перевод самой большой поэмы Сана'и — «Хадикат ал-хака'ик», но в свет вышел (в серии «Bibliotheca Indica») лишь первый выпуск, не дающий представления о характере всей поэмы. Существуют еще два литографированных издания поэмы [Бомбей, 1275 (1858/59) г. и Лакнау, 1304 (1886/87) г.], но всякий, кому приходилось иметь дело с индийскими литографиями, знает, как трудно на них полагаться. Впрочем, литография 1886/87 г. выполнена довольно тщательно, видимо по неплохой рукописи, и дает на полях многочисленные выписки из комментария 'Абд ал-Латифа, правда, облегчающие понимание этого трудного текста лишь в редких случаях.

Диван Сана'и литографировался два раза [Тегеран, 1274 (1857/58) г. и Бомбей, 1338 (1919/20) г.], однако из этих изданий только первое дает в какой-то степени удобочитаемый текст. Значительный шаг вперед в области изучения творчества Сана'и — издание поэмы «Сайр ал-'ибад ила-л-ма'ад», выпущенное в 1937 г. в Тегеране С. Нафиси и К. Кирмани, а также неплохое издание дивана, подготовленное М. Разави и напечатанное в Тегеране в 1942 г. Хотя М. Разави и предупреждает, что ввиду трудных условий военного времени он не смог дать достаточно продуманное и систематизированное предисловие к своему изданию, но эта работа, действительно несколько хаотичная, содержит большой фактический материал; она, безусловно, значительнее всего, что до нее было написано о Сана'и.

Э. Броун в «Истории персидской литературы», сообщив, что биографии Сана'и он не знает, и заметив, что Сана'и — не первый суфийский поэт, а до него суфийские стихи писал шейх Абу Са'ид ибн Абу-л-Хайр [25], говорит о самой крупной поэме Сана'и «Хадикат ал-хака'ик» так: «Она написана спотыкающимся и непривлекательным метром, и, по моему мнению, она — одна из скучнейших книг на персидском языке... полная нелепых трюизмов и плоских анекдотов...» Подобная оценка поэмы делает совершенно непонятным, почему ее так высоко ценили на Востоке и даже называли «персидским Кораном». Впрочем, конечно, если не читать этот труднейший текст, на каждом шагу требующий от читателя все новых усилий, чтобы понять его, а удовольствоваться одним лишь беглым просмотром, то, разумеется, дать правильную характеристику поэмы невозможно. Диван Сана'и Броун считает более ярким и талантливым, чем поэму «Хадикат ал-хака'ик», но что́ заставило его прийти к такому выводу, он своим читателям не сообщает.

[25] Это замечание Броуна содержит одновременно две ошибки: во-первых, шейх Абу Са'ид стихов никогда не писал, о чем нетрудно было узнать, ознакомившись с его биографией «Асрар ат-таухид», изданной В. А. Жуковским еще в 1899 г.; во-вторых, считать Сана'и суфийским поэтом может только тот, кто не читал ни его дивана, ни его главной поэмы.

А. Е. Крымский в «Истории Персии, ее литературы и дервишеской теософии» говорит о Сана'и в предварительном издании выпуска XVI [26]. Однако, судя по сообщаемым им сведениям, специально Сана'и он не занимался, ибо он приводит только обычные довольно сомнительные анекдоты, имя поэта сообщает в неверной форме «Меджд» (вместо Маджуд) и считает «Хадику» последним произведением поэта.

Краткую характеристику одной из малых поэм Сана'и — «Сайр ал-'ибад», сделанную на базе прекрасной рукописи из собрания Института востоковедения АН СССР, можно найти у автора этих строк [27]. В этой заметке впервые было сказано о значительном сходстве поэмы Сана'и с «Божественной комедией» Данте. О месте Сана'и в истории развития суфийской дидактической поэмы автор этих строк говорит в работе, посвященной основным линиям развития этого жанра [28].

Р. Никольсон в 1944 г. в небольшой статье «Персидский предшественник Данте» коснулся поэмы «Сайр ал-'ибад». Упомянутая выше статья об этой поэме осталась ему, видимо, неизвестной, так как он также говорит о сходстве «Сайр ал-'ибад» с «Божественной комедией», но на статью, опубликованную в 1925 г., не ссылается.

О наличии в поэме «Хадикат ал-хака'ик» острых по тому времени политических мотивов автор этих строк писал в работе «Политические взгляды Низами» [29].

Никакой обобщающей монографической работы, посвященной Сана'и, пока не существует. Автор статьи «Сана'и» в «Энциклопедии ислама» Т. Хэг не идет дальше робкого пересказа материалов тезкире; даже о дате смерти поэта он не говорит с достаточной степенью уверенности. Таким образом, подводить итоги изучению творчества Сана'и пока не приходится. Такое положение вещей заставляет нас несколько более подробно остановиться на доступных нашему исследованию произведениях Сана'и.

Подлинная форма полного имени Сана'и особых сомнений не вызывает. Можно почти с уверенностью сказать, что его звали Абу-л-Маджд Маджуд ибн Адам. Появляющееся в некоторых источниках Мухаммад ибн Адам и Абу Мухаммад — результат описки переписчиков или неправильного чтения рукописи. Имя отца поэта точно указано самим Сана'и в поэме «Карнама-йи Балх»:

پدری دارم از نژاد کرام از بزرگی که هست آدم نام

Отец у меня знатного рода,
По величию его имя ему — Адам [30].

В других произведениях о знатности своего рода поэт нигде не говорит, возможно потому, что позднейшие его убеждения с такими заявлениями не вязались. Может быть, и в данном случае этот бейт надо понимать не буквально.

Родился Сана'и, по его собственным словам, в Газне:

گر چه مولد مرا به غزنین بود نظم شعرم چو نقش ماچین بود

---

[26] Появлялась ли эта часть в свет в типографском, «окончательном» издании, нам вследствие хаотичности выпуска в свет этой книги выяснить так и не удалось.

[27] Е. Э. Бертельс, *Одна из мелких поэм Сенаи в рукописи Азиатского Музея* («Доклады Российской Академии наук», серия В, 1925, стр. 39 и сл.).

[28] E. Berthels, *Grundlinien der Entwicklungsgeschichte des sufischen Lehrgedichts in Persien* («Islamica», III, 1, 1927, S. 1—31).

[29] Е. Э. Бертельс, *Политические взгляды Низами* («Известия Академии наук СССР. Отделение литературы и языка», 1941, вып. 2, стр. 26 и сл.).

[30] Впервые этот бейт приведен М. Разави в его предисловии к изданию дивана Сана'и.

Хотя место моего рождения и было в Газне,
Но распорядок стихов моих — словно китайская картина.

Молодость поэта, видимо, прошла в его родном городе. Писать стихи он начал еще во времена Мас'уда III (1099—1115). Однако касыд в его диване сравнительно немного, и все они относятся к раннему периоду его творчества. Почти во всех тезкире рассказан анекдот о том, как Сана'и, якобы состоявший в должности придворного поэта, обладавший огромным богатством и пользовавшийся почетом, случайно услышал слова юродивого *(дивана)*, презрительно отзывавшегося как о завоеваниях султана в Индии, которые он называл грабежом, так и о деятельности самого Сана'и в роли придворного поэта. Это будто бы произвело на Сана'и такое глубокое впечатление, что он отказался от прежнего образа жизни, стал аскетом и начал воспевать религию и добродетель. Верить этому анекдоту нет ни малейших оснований, тем более что в произведениях Сана'и достаточно много данных, дающих возможность понять, как совершился его отход от придворной поэзии.

Из собственных слов поэта видно, что он совершил поездки в Балх, Серахс, Герат, Нишапур. Около 1105 г. он поехал в Балх и написал там сатирическую поэму «Карнама-йи Балх» («Книга балхских подвигов») [31]. Живя в Балхе, Сана'и отошел от светских развлечений и начал заниматься изучением фикха. М. Разави считает, что именно в это время поэт обратился к суфизму. Из Балха Сана'и совершил хаджж, затем вернулся обратно в Балх, где у него, по-видимому, было много друзей.

Как видно из дивана (стр. 301 и сл.), в Балхе некий ходжа Ас'ад жестоко оскорбил поэта. Он пригласил Сана'и к себе в гости и заставил его быть свидетелем сцен самого гнусного разврата. Поэт выразил свое возмущение, но хозяин в ответ предложил ему воспеть все виденное в газели. По-видимому, обидчик был человеком влиятельным, ибо Сана'и не решился сразу же уйти и, может быть, даже был вынужден сложить несколько строк. Так или иначе, но через некоторое время, получив небольшой подарок (почему и можно думать, что он все же прочитал какие-то стихи), он ушел, но тут же подвергся нападению и ограблению, судя по всему, со стороны приближенных того же ходжи. Они

جامه‌ها بستدند و گفتندم نیز دستار کن بر این سر ضم

Отняли у меня платье и сказали мне:
«А ну, прибавь к этому еще и чалму!»

По-видимому, этот отвратительный инцидент заставил поэта уехать из Балха в Серахс. Таким образом, упомянутые выше путешествия Сана'и падают уже на время после его хаджжа. Может быть, именно из Серахса он ездил в Герат, Мерв, Нишапур и Хорезм. В Серахсе поэту жилось неплохо, ибо ему покровительствовал там кази ал-кузат Мухаммад ибн Мансур Серахси. Можно предположить, что Сана'и прожил там до 518 (1124/25) г.

---

[31] Название этой поэмы Г. Эте, а за ним и другие ученые обычно приводили в форме «Кар-нама» и соответственно переводили (Г. Эте: «Das Buch der Tat», Э. Броун: «The Book of Deeds»). Но едва ли такой перевод может быть принят: во-первых, в название поэмы входит и слово «Балх»; во-вторых, в таджикском языке и по сей день слово *корнома*, особенно в сочетании *корнома намудан*, означает «подвиг», иногда иронически — «похвальба подвигами». Так как по сведениям, сообщаемым издателем дивана Сана'и М. Разави, поэма эта представляет собой злую сатиру на различных балхских «деятелей», то совершенно очевидно, что поэт здесь использовал народное выражение, стремясь подчеркнуть сатирический характер поэмы.

Около этого времени Сана'и вернулся в свой родной город Газну. Слава его как выдающегося поэта уже успела вполне упрочиться, и тогдашний правитель — Бахрамшах стал усиленно приглашать его к своему двору. Однако Сана'и гордо ответил, что свободу свою продавать не желает. По-видимому, такое «своеволие» пришлось султану не по вкусу. Когда поэт написал самую большую из своих поэм — «Сад истин» («Хадикат ал-хака'ик»), которую он, желая смягчить свой отказ, посвятил Бахрамшаху, столичные законоведы, получив доступ к рукописи поэмы, вероятно, не без согласия султана решительно напали на Сана'и и обвинили его в «ереси» и «новшествах» (*бид'ат*) [32].

Такое обвинение было чрезвычайно опасным, так как оно давало светской власти непосредственный повод для самой жестокой расправы с обвиненным. Понимая опасность своего положения, Сана'и обратился за помощью в Багдад, к ходже имаму Бурхан ад-Дину Мухаммаду ибн Абу-л-Фазлю, который дал *фетву* и объявил на весь мусульманский мир, что поэма ни в чем не противоречит шариату.

Сана'и в это время тяжело болел, и окончательную редакцию поэмы провел его ближайший ученик 'Али ибн ар-Ракка [33]. По словам этого ученика Сана'и, смерть застала поэта в воскресенье 11 ша'бана 525 (9 июля 1131) г. [34] Поэт будто бы сказал: كرم تو حكم من بس («твоя милостивость вынесет мне приговор») и скончался. Умер он, по-видимому, уже на седьмом десятке, что доказывают такие его слова:

عمر دادم بجملگی بر باد بر من آمد ز شصت صد بیداد

Расточил я всю жизнь впустую,
От шестидесяти[летия] испытал сотни несправедливостей.

К сожалению, установить точную дату смерти Сана'и пока еще не удалось. В источниках приводятся самые разные годы, а именно: 520(1126), 525 (1130/31), 526 (1131/32), 529 (1134/35), 530 (1135/36), 534 (1139/40), 535 (1140/41), 545 (1150/51), 575 (1179/80), 590 (1193/94). Таким образом, расхождения в датах достигают шестидесяти восьми лет (!). При этом даже один и тот же автор дает иногда разные сведения. Так, Хамдаллах Казвини в одном месте приводит дату 545 (1150/51) г., а в другом месте той же книги — 525 (1130/31) г.

В рукописи поэмы Сана'и «Тарик ат-тахкик» («Путь исследования истины») [35] имеется такой колофон:

پانصد و بیست و هشت ز آخر سال بود کین نظم نغز یافت کمال

Было пятьсот двадцать восемь лет и конец года,
Когда это прекрасное сочинение получило совершенство.

Правда, эти строки вполне могут быть интерполяцией, так как в другой рукописи той же библиотеки (№ 914) такого колофона нет.

---

[32] Бид'ат в шариате называется всякое действие, мнение или явление, ранее не бывшее обычным. Оттенок значения этого термина — присутствие чего-то «личного», индивидуального во взгляде на основы ислама, почему «виновный» в этом и мог быть сочтен «еретиком», а в иных случаях даже и *кафиром* (неверным). См.: I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Bd. II, S. 22 ff.

[33] Чтение этого имени точно не установлено, так как рукописи сильно расходятся; есть варианты — «Раффа» и «Раккам»; решить, который из них правилен, пока невозможно.

[34] Эта дата, видимо, неточна, так как день 11 ша'бана 525 г. был не воскресенье, а четверг.

[35] Рукопись «India Office», № 926.

Осложняет вопрос и то обстоятельство, что у Сана'и есть элегия *(марсийа)* на смерть сельджукского придворного поэта эмира Му'иззи, который, как полагают, умер в 542 (1147/48) г. М. Разави в своем предисловии к изданию дивана Сана'и правильно указывает, что отсюда еще никаких заключений делать нельзя, так как дата смерти Му'иззи тоже точно не установлена [например, А. Икбаль предполагает, что Му'иззи умер не позднее 520 (1126) г.].

'Али ибн ар-Ракка говорит в своем предисловии к «Хадикат ал-хака'ик», что Сана'и провел в уединении сорок лет. Но и это сообщение помогает мало, ибо, во-первых, неизвестно, с какого года нужно начинать отсчитывать эти сорок лет, а во-вторых, «мистическую» цифру сорок едва ли следует считать обозначением какого-либо определенного числа; обычно она означает просто «много».

В некоторых рукописях «Хадикат ал-хака'ик» есть такой колофон:

شد تمام این کتاب در مه دی که در آذر فکندم این‌را پی
پانصد و بیست و چار رفته ز عام پانصد و سی و پنج گشته تمام

Закончена эта книга в месяце дей,
А начал я ее в азаре,
Прошло пятьсот двадцать четыре года,
Пятьсот тридцать пять исполнилось.

Наконец, есть еще такой *та'рих* (хронограмма) на смерть Сана'и:

عقل تاریخ نقل او گفته طوطی اوج جنت والا

Разум сказал хронограмму его кончины:
Попугай зенита вышнего рая.

Дату здесь дает второе полустишие: 34+10+453+38=535 (1140/41) г. Эта дата совпадает с приведенной выше датировкой окончания «Хадикат ал-хака'ик» (535 г.); ее предлагает придерживаться и М. Разави.

Если годом смерти Сана'и считать 535 (1140/41) г., то рождение поэта можно отнести примерно на 473 (1080/81) г., а его отказ от светской поэзии — примерно на 500 (1106/07) г. Правда, в таком случае отказ Сана'и от светской поэзии падет на время, когда ему было двадцать шесть-двадцать семь лет. Это кажется маловероятным. Конечно, касыд в диване Сана'и немного, и это как будто бы свидетельствует о том, что он рано перестал писать светские стихи. Но, с одной стороны, кто может поручиться за то, что диван дошел до нас полностью, а с другой — Сана'и, порвав с феодальной аристократией, мог уничтожить и посвященные эмирам и вельможам стихи.

Почти во всех тезкире говорится, что Сана'и был мюридом известного шейха Йусуфа Хамадани. Однако имя этого шейха ни разу не упоминается ни в диване, ни в поэмах Сана'и. Трудно представить, чтобы ученик в своих стихах ни разу не вспомнил об учителе. Очевидно, это сообщение тезкире — не более, как еще одна досужая выдумка.

Вообще неясно, был ли Сана'и суфием в полном смысле этого слова, т. е. являлся ли он членом какого-либо суфийского ордена. Сведений об этом у нас нет никаких; известно только, что суфии всех времен чтили память поэта, благодаря чему его мазар в Газне существует и посейчас.

Многие современники Сана'и и позднейшие поэты отзываются о нем как об искуснейшем мастере слова. Характерны такие слова Хакани[36]:

---

[36] دیوان خاقانی، باهتمام علی (عبد الرسولی)، تهران، ۱۳۱۶، ص ۹۱۱

چون زمان عهد سنائی در نوشت | آسمان چون من سخن گستر بزاد
چون بغزنین شاعری شد زیر خاك | خاك شروان ساحری نوتر بزاد
بلبلی زین بیضهٔ خاکی گذشت | طوطیٔ نو زین کهن منظر بزاد
مغلقی فرد ار گذشت از کشوری | مبدعی فحل از دگر کشور بزاد

Когда время свернуло эпоху Сана'и (т. е. когда Сана'и скончался. — *Е. Б.*),
Небо родило такого творца слов, как я.
Когда в Газне некий поэт ушел под землю,
Земля Ширвана родила нового кудесника.
Соловей ушел с этого «яйца из праха» (т. е. с земли. — *Е. Б.*),
Новый попугай родился в этом старом дворце.
Если из одной страны ушел единственный в своем роде творец,
То в другой стране родился новый мужественный творец [37].

Этот отрывок очень интересен. Мы знаем, как высоко ценил свои стихи Хакани. В его диване повсюду разбросаны горделивые *фахры* (самовосхваления), в которых он претендует на совершенно исключительное место среди поэтов всего мира. Если Хакани как-то возводит свои стихи к поэзии Сана'и и сопоставляет себя с газнинским поэтом, то это доказывает, что он считал Сана'и одним из крупнейших мастеров того времени. Творчество Хакани пока почти не исследовано [38], но нельзя сомневаться в том, что азербайджанский поэт изучал произведения своего предшественника с великим вниманием. Популярность Сана'и среди поэтов Азербайджана была, видимо, весьма велика. Великий Низами отзывается о Сана'и с исключительным почтением и в первой своей поэме прямо говорит о том влиянии, которое тот на него оказал. Так же почтительно отзываются о Сана'и и учителя Хакани — ганджинский мастер Абу-л-'Ала' и Муджир Байлакани. Такой величайший мастер суфийской поэзии, как Джалал ад-Дин Руми, называет Сана'и одним из своих учителей.

То немногое, что сохранилось из касыд Сана'и, заставляет думать, что они приносили ему весьма скудный доход. Поэт часто жалуется на нищету, говорит, что даже чалма, которую он носит, взята им в долг, и просит оказать ему материальную помощь.

Сохранилось письмо Сана'и к Бахрамшаху [39], в котором поэт просит защитить его от нападок со стороны улемов Газны, обвинявших его в том, что он в своей «Хадике» слишком резко отозвался о Доме Му'авийи и чрезмерно восхвалял 'Али и его семью. Индийский историк Бадауни сообщает даже, что Сана'и будто бы был заключен в тюрьму за чрезмерную склонность к шиизму и именно в тюрьме написал «Хадику». Однако комментатор «Хадики» 'Абд ал-Латиф категорически утверждает, что Сана'и был суннитом. Как резонно заметил М. Разави [40], большая и интересная касыда Сана'и, воспевающая имама Абу Ханифу, делает это утверждение вполне вероятным. Если поэт не был фанатичным суннитом и к шиитам относился благосклонно, то это еще не значит, что он был шиитом.

---

[37] В оригинале непередаваемая игра слов: *муглик* — это, собственно говоря, «закрыватель», «запутыватель», может быть, «усложнитель»; ему противопоставляется *мубди'* — «открыватель», «зачинатель». Хакани здесь как бы заявляет, что ему предстоит распутать все то, что запутал Сана'и.

[38] Представлявшая в свое время большое достижение работа Н. В. Ханыкова [N. Khanikof, *Mémoire sur Khâcâni* («Journal Asiatique», août-septembre, 1864, p. 137—200; mars-avril, 1865, p. 296—367)] теперь устарела, а появившиеся в связи с юбилеем Низами статьи о Хакани в значительной степени имеют панегирический характер и не покоятся на изучении подлинных текстов.

[39] Текст письма приведен в предисловии М. Разави к изданию дивана, стр. XXIII.

[40] Там же, стр. XXVI.

Творчество Сана'и изучено очень мало, да и изучить его надлежащим образом пока трудно, так как из его произведений издана лишь малая часть, а некоторые, по-видимому, весьма интересные его поэмы, дошедшие до нас лишь в уникальных рукописях, хранятся в британских библиотеках и до сих пор не исследованы.

О стиле Сана'и М. Разави высказывает такие мысли [41]. Он считает, что Сана'и начал с подражания пышным касыдам 'Унсури и особенно Фаррухи; однако от Фаррухи его отличает то, что он вплетает в стихи много научной терминологии, отчего они становятся очень трудными для понимания. Позднее Сана'и меняет свою ориентацию и начинает следовать стилю Мас'уд-и Са'д-и Салмана.

Нам кажется, что изучение дивана в том виде, в каком его издал М. Разави, позволяет согласиться с таким мнением, хотя, конечно, нужно оговорить, что, поскольку большую часть стихов датировать невозможно, говорить, какие из них написаны раньше, а какие позже, можно только сугубо предположительно. Но так как в общих чертах такая оценка правильна, отсюда можно сделать вывод, что по стилю Сана'и следует отнести к поэтам газневидской школы.

М. Разави полагает, что собственный оригинальный стиль Сана'и начал вырабатывать в Серахсе и Нишапуре, где он и написал свои лучшие касыды, воспевающие аскетизм. Поэма «Сайр ал-'ибад» написана также в Серахсе. Правда, Сана'и и после этого время от времени возвращался к светской лирике. Так, касыда, написанная по случаю восшествия на престол султана Санджара, могла быть создана только в 511 (1117/18) г., а касыда в честь его везира — даже не ранее 518 (1124/25) г.

Однако, хотя эти касыды по типу своему и относятся к придворной поэзии, но в них звучат совершенно новые мотивы, сильно отличающие эти стихи от придворной поэзии раннего Сана'и. Разави находит, что именно этому стилю позднего Сана' и подражал Хакани [42]. Он соглашается с мнением Б. Бушруйейи, который обращает внимание на многочисленные образы Хакани, сходные с образами Сана'и, что особенно заметно в газелях ширванского поэта [43].

Интересно отметить, что если творчество Сана'и впоследствии нашло широкий отклик у поэтов Азербайджана, то и сам Сана'и в какой-то мере интересовался поэзией этого края. Так, в одну из своих касыд он вводит цитату из пока почти неизвестного ганджинского поэта Ибн ал-Хатиба [44] (Диван, стр. 442):

هم بدین وزن ای پسر پور خطیب گنجه گفت
نوبهار آمد نگارا بادهٔ گلنار کو

Этим же размером, сынок, сложил [стихи] ганджинский [поэт] Пур-и Хатиб:
«Весна пришла, о красотка, где вино цвета граната?»

М. Разави в своем предисловии приводит также отдельные бейты Фирдоуси и Мас'уд-и Са'д-и Салмана, которые Сана'и так или иначе использовал в своей лирике как в виде точных цитат, так и переработав в нужном для него смысле.

Поэмы Сана'и. Приведем сперва некоторые сведения о поэмах Сана'и, с оригиналами которых мы не имели возможности непосредственно ознакомиться.

---

[41] Там же, стр. XXXII.
[42] Там же, стр. XXXIII.
[43] Б. Бушруйейи, *Сухан у суханваран*, т. I, стр. 211.
[44] Ибн ал-Хатиб известен также как Пур-и Хатиб и Хатиб-оглы.

По-видимому, первой поэмой, вышедшей из-под пера Сана'и, была «Карнама-йи Балх». Так как рукописей этой поэмы нам видеть не приходилось, сообщаем здесь лишь то, что говорит о ней М. Разави. По объему поэма невелика — всего четыреста девяносто семь бейтов — и написана с целью осмеяния некоторых балхских деятелей, преимущественно чиновников тамошнего дивана. Посвящена она Мас'уду III, что видно из таких строк:

در جهان نام عهد معهودست تا بمسعود ملك مسعودست

В мире имя верности привычно,
Пока царство счастливо благодаря Мас'уду.

Этот бейт показывает, что Сана'и избрал для своей первой поэмы размер *хафиф-и махбун-и макту'*, дающий большие возможности для различных метрических вариантов. Каков характер сатиры в поэме, нам, к сожалению, неизвестно, но можно думать, что он приближается к характеру тех сатирических отрывков, которые можно найти в диване.

Вторая поэма Сана'и — «Тарик ат-тахкик» («Путь установления истины»), состоящая из восьмисот девяноста шести бейтов, написана тем же размером. О содержании ее до сих пор в литературе сведений нет. В рукописи «India Office» (№ 1430) в конце поэмы имеется бейт, указывающий на то, что она была закончена в 528 (1133/34) г.

Поэма «'Ишк-нама» («Книга любви»), рукописи которой крайне редки, также написана метром *хафиф-и махбун-и макту'* и содержит тысячу шесть бейтов. По словам Разави, она состоит преимущественно из назиданий и увещеваний и наводит на мысль, что автор ее склонен к шиизму.

«'Акл-нама» («Книга разума») — совсем маленькая поэма. Кроме лондонских рукописей ее, один экземпляр рукописи поэмы имеется в Тегеране, в библиотеке Фархангистана. В этой рукописи «Книга разума» состоит всего из ста девяноста пяти бейтов, написанных все тем же размером. О содержании ее пока никаких данных нет, но, по мнению Разави, в художественном отношении она уступает другим поэмам Сана'и.

«Сайр ал-'ибад ила-л-ма'ад» («Странствие рабов [божьих] к месту возврата») — поэма, посвященная Сайф ал-Хакк Махмуду Серахси и, вероятно, написанная во время пребывания Сана'и в Серахсе. Метр ее — *хафиф-и махбун-и макту'*; объем невелик: в первом печатном издании, выпущенном в 1316 (1938) г. в Тегеране С. Нафиси и К. Кирмани, она насчитывает всего семьсот семьдесят бейтов. В мешхедской библиотеке будто бы имеется рукопись поэмы, число бейтов в которой около полутора тысяч. Однако рукопись до сих пор никем не обследована, и поэтому решить, подлинные ли это стихи Сана'и или позднейшие интерполяции, пока нельзя.

С оригиналом «Сайр ал-'ибад» мы имели возможность ознакомиться, так как Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР обладает очень хорошим экземпляром рукописи этой поэмы (Nov. 27), датированным 708 (1308/09) г. В этой рукописи текст поэмы содержит семьсот тридцать два бейта, т. е. приблизительно столько же, сколько в тегеранском издании. К тому же почти весь текст поэмы включен Риза-Кули-ханом в его антологию «Маджма' ал-фусаха», причем текст Риза-Кули-хана почти совпадает с ленинградской рукописью. О содержании поэмы «Сайр ал-'ибад» впервые в печати сообщил на основании ленинградской рукописи и текста Риза-Кули-хана автор этих строк [45].

---

[45] Е. Э. Бертельс, *Одна из мелких поэм Сенаи в рукописи Азиатского Музея*, стр. 39 и сл.

В 1944 г. профессор арабского языка и литературы Кембриджского университета Р. Никольсон опубликовал несколько отрывков из этой поэмы в полустихотворном переводе на английский язык[46]. Переводу предпослана страничка введения, заканчивающегося словами: «Невозможно читать „Сайр ал-'ибад", не вспомнив о „Божественной комедии", особенно „Аде". Параллелизм мыслей, стиля и структуры не случаен. В ней есть любопытные детали, указывающие на общий источник и подтверждающие преобладающее теперь (в каких кругах? — *Е. Б.*) мнение, что Данте какими-то средствами и какими-то путями широко воспользовался материалами, сохраненными в мусульманском предании и традиции». Соглашаясь с Р. Никольсоном в том, что поэма эта действительно очень многими чертами напоминает поэму Данте, нельзя, однако, не заметить, что делать отсюда вывод о зависимости Данте от Сана'и, конечно, совершенно невозможно. Нельзя забывать о том, что попытка испанского арабиста Асин е Паласиоса отыскать прообраз «Божественной комедии» в мусульманской агиографии была осуждена многими учеными мира и что вообще поиски конкретных путей «странствования сюжетов» чаще всего ничего, кроме научных химер, не дают.

Поэма «Сайр ал-'ибад» начинается необычно: нет ни традиционного славословия богу, ни традиционной главы, прославляющей Мухаммада (правда, этот «недостаток» Сана'и исправил в заключительной части поэмы); отсутствует и обычное посвящение поэмы кому-либо из носителей власти. Вместо всего этого поэт обращается к ветру — «царственному вестнику, обладающему водным престолом и пламенным венцом»[47]. Он просит ветер забыть о своем высоком сане и послушать рассказ о тайнах человеческого существа. Далее Сана'и описывает те силы, из которых, по представлениям схоластической науки того времени, складывается существо человека. Поэт изображает эти силы в виде неких фантастических стран и городов. Так, животная природа человека описана как город, снаружи прекрасный, но внутри таящий всяческую скверну. Основное в жизни его обитателей — сохранение себя и своего потомства, но в этом и заложена причина гибели города, так как подобная борьба влечет за собой несправедливость, а подлинная жизнь — только в справедливости:

سیرت عدل چیست آبادی — صورت مرگ چیست بیدادی
زردچهره خزان ز اسرافست — سبزجامه بهار ز انصافست
نکند جز به بیخ عدل درنگ — میخ این خیمه‌های مینارنگ
در میان داد راستی دارد — بیند آنکس که داد بنگارد
داد بی راستی الف دد بود — باد بی قامت الف بد بود

Что такое образ справедливости? — Процветание!
Что такое облик смерти? — Несправедливость!
У осени желтое лицо от расточительства,

---

[46] R. A. Nickolson, *A Persian forerunner of Dante*. Towyn-on-sea, N. Wales, 1944. Перевод этот был сначала напечатан в 1943 г. в «Известиях Бомбейского филиала Британского Азиатского общества» (JBBRAS). Ввиду трудностей, вызванных условиями военного времени, получить в Бомбее в то время отдельные оттиски было невозможно. Поэтому Р. Никольсон напечатал этот перевод отдельной брошюрой небольшим тиражом.

[47] Согласно учениям средневековой мусульманской схоластической науки, в центре мироздания находится земля. Она окружена сферой воды. Далее идет сфера воздуха, потом — сфера огня, а затем уже сферы различных планет — от Луны до Сатурна. Так как ветер — воздух, то, согласно этим представлениям, подножие его — вода, а над ним — огонь.

Весна [облачена] в зеленый халат благодаря справедливости [48].
Только благодаря корню справедливости обладает
Прочностью колышек этих шатров цвета эмали [49].
Справедливость в середине имеет прямоту,
Видит это тот, кто напишет [слово] *дāд* (правосудие. — *Е. Б.*).
Дāд без прямоты алифа — *дад* (хищный зверь. — *Е. Б.*),
Бāд (ветер. — *Е. Б.*) без стана алифа — *бад* (зло. — *Е. Б.*) [50].

В этом городе есть три правителя — свет, пламя и мрак — и два коня — черный и белый (ночь и день). Правители думают только о собственной выгоде, а кони пожирают сидящих на них всадников.

Среди этого мрака поэт видит некоего лучезарного старца. Это — «разумная душа» *(нафс-и ʿакила)* [51]. Старец предлагает поэту провести его по всем странам, символизирующим различные элементы, и показать ему все находящиеся там города.

Путешествие начинается с низшего элемента — земли. Здесь Сана'и рисует страшную картину, напоминающую Дантов ад: во мраке и мгле копошатся гады, змеи, скорпионы, бродят хищные звери. Правит ими кабан. Поэт видит страшного змея с одной головой, семью мордами и четырьмя пастями. Это — алчность, терзающая весь животный мир.

Далее путники направляются в мир зависти. Это страна, населенная дэвами, у которых глаза на шее, а язык в сердце. Поэт видит перед собой каменистую равнину. Ее заволокло густым дымом, а в дыму шевелятся дикие существа, пребывающие в постоянном смятении. Головы их состоят только из одного глаза, тела — только из рук. На границе этой области — бурная река, через которую путникам нужно переправиться. Однако сделать это можно, только освободившись от всех низменных, свойственных животной натуре чувств.

Далее следует область ветра. Сана'и рисует картину, невольно заставляющую вспомнить Паоло и Франческу. Он описывает страну, где бурный вихрь несет безумные существа, скованные невидимыми узами. Все они беспрестанно трудятся, но труд их не дает результатов. На острове высится замок, созданный из огня и воды. В нем живут чародеи *(джаду)*; головы у них вертятся быстро, как у верблюдов, но ноги слабы, как у муравьев. Они поклоняются золоту и серебру.

Дорогу путникам преграждает большая река, в которой живет огромный *наханг* (крокодил или акула). Это символ алчности; он не может помешать идти дальше, если наступить ему на голову (т. е. если попрать алчность). За рекой — долина, охваченная пламенем, в котором кишат змеи и скорпионы.

Дальнейшему продвижению препятствует огненная гора, окруженная

---

[48] По представлениям науки того времени, весна — время полного равновесия всех элементов материального мира (холода, тепла, влажности и сухости); осенью это равновесие нарушается. Преобладание одного из элементов поэт и называет «расточительством».

[49] Поэт представляет себе небо как голубой шатер. Как известно, шатры кочевников укрепляются веревками, притянутыми к вбитым в землю колышкам. О них-то и говорит Сана'и.

[50] Два последних бейта можно понять только, когда они написаны арабским шрифтом. В слове *дāд* средняя буква, имеющая форму прямой вертикальной черточки, называется алиф. Алиф же является и средней буквой в слове *бāд*. *Дāд* —داد, *дад* — دد; *бāд* —باد, *бад* —بد.

[51] По представлениям схоластической науки, по мере появления у человека различных способностей, связанных с его ростом, в нем просыпаются различные новые «души». Так, со способностью говорить появляется «говорящая душа» *(нафс-и натика)*, полностью развиться умственным способностям позволяет «разумная душа» и т. д.

страшными пропастями. Эта гора — гнев; идти дальше можно, только проглотив ее (т. е. сумев подавить в себе чувство гнева).

Но вот брезжит утро, свет становится все ярче, и поэт видит огромную башню, под которой—ворота, украшенные разноцветными изразцами. Здесь кончается время, по ту сторону ворот находится вечность. Войдя в ворота, поэт попадает в область, населенную представителями различных религий. Все это — юноши; они необычайно хороши собой, но слепы. Делает ли Сана'и исключение для мусульманина, неясно, но по ходу мысли поэта можно допустить, что и этот юноша так же слеп, как все другие. Далее идут те, кто слепо следует догматам *(арбаб-и таклид)*, т. е. люди, принимающие какое-либо учение на веру, без попыток самостоятельно мыслить. Это все люди зрелого возраста; они миролюбивы и дружелюбны, но несчастье их в том, что они вынуждены одновременно смотреть на восемь кыбл (т. е. при всех своих добрых намерениях все же непрестанно заблуждаются).

Затем следует страна людей, убежденных в своей непогрешимости *(арбаб аз-занн)*. Это люди, смотрящиеся друг в друга, как в зеркало; они прекрасны, все они — султаны, но... находящиеся в зиндане.

Еще дальше — страна чтецов Корана *(курра)*, людей, которых Сана'и, как это видно из других его произведений, особенно ненавидел и презирал, считая их лицемерами и обманщиками. Это он выразил и символикой: в стране чтецов Корана снаружи все — свет и красота, а внутри — мрак и нечистоты. Кыбла этих людей — *хадд-и бинишишан* — тот предел, которого достигает их зрение, иными словами, они неспособны ничего видеть за пределами своего узкого кругозора.

Наконец, поэт вступает в страну ослепительного света. Он решает, что здесь можно было бы остановиться, но старец прикрикивает на него: «Иди дальше, путь твой ведет к перворазуму *('акл-и кулл)*». В этих сверкающих неземным светом областях живут путники мистического пути, люди познания высших истин, люди благоволения и единобожия, те, о которых пророк сказал: انتم الفقراء («вы-то и есть истинные нищие») [52]. Поэт устремляется к ним, полагая, что уже дошел до конечной цели, но один из них говорит ему: «Иди дальше, твоя цель — сам создатель шариата». И вот поэт встречается лицом к лицу с Мухаммадом. Здесь, в сущности, поэма заканчивается, так как все дальнейшее—пышнейшая касыда, прославляющая Мухаммада и вполне заменяющая отсутствующее в начале поэмы славословие. Из этой части, мало чем отличающейся от несметного числа других подобных официальных славословий, некоторый интерес представляет только бейт, возможно, указывающий возраст поэта в дни создания поэмы:

زان که جستم ترا بدیدهٔ حال ز اخشیج سپهرسی و دو سال ...

...Ибо искал я тебя [53] очами внутренними
Среди устоев небосвода тридцать и два года.

В одном из последних бейтов поэмы говорится о том, что поэт очень гордится этим своим творением:

تا خرد گوهر سخن سفتست بخدا ار کسی چنین گفتست

[52] Это место поэмы, конечно, легко принять за пышное восхваление суфизма и дервишизма, и, наверное, так его воспринимали даже современники поэта. Однако такое понимание было бы крайне упрощенным, ибо Сана'и, по-видимому, имел в виду отнюдь не обычных суфиев своего времени, а каких-то необыкновенных мыслителей, умеющих постигать величайшие тайны мироздания.

[53] Эти слова — обращение поэта к Мухаммаду в момент встречи с ним.

С тех пор, как разум просверлил жемчужину слова,
Клянусь богом, говорил ли кто-нибудь такое?

Нельзя не признать, что Сана'и прав и что, действительно, если не считать древних зороастрийских сказаний, таких, как, например, предание об Артак Виразе, то в собственно персидско-таджикской литературе подобная тема появилась впервые, да и в дальнейшем разрабатывалась не часто.

Прежде чем перейти к последней и, так сказать, основной поэме Сана'и, отметим, что в различных тезкире ему приписываются еще следующие поэмы: «Канз ар-румуз» («Сокровище тайн»), «Румуз ал-анбийа ва кунуз ал-аулийа» («Тайны пророков и сокровища святых»)[54], «Зад ас-саликин» («Путевой припас путников»)[55], «Бахрам и Бихруз» и «Гариб-нама» («Книга чужестранца»). Рукопись небольшой поэмы, носящей название «Гариб-нама», есть в библиотеке «India Office» в Лондоне, но так как ее описание, имеющееся в каталоге, содержания поэмы не дает и так как, по-видимому, никто этой рукописью пока достаточно серьезно не интересовался, сказать о ней что-либо и даже решить, действительно ли она принадлежит Сана'и, невозможно.

Наибольшей популярностью из всех поэм Сана'и пользуется поэма «Хадикат ал-хака'ик» («Сад истин»). Можно сказать, что именно она создала ему на Востоке столь громкую славу. Название поэмы в разных рукописях и тезкире передается по-разному: можно встретить и «Хадикат ал-хакикат» и «Хада'ик ал-хака'ик», но, по-видимому, правильной следует признать форму «Хадикат ал-хака'ик». Известна эта поэма также и под названием «Илахи-нама» («Божественная книга») и «Фахри-нама» («Книга, которой можно гордиться»). Она была дважды литографирована в Индии (в 1859 и 1886 гг.), последний раз — с обширными выписками из комментария, составленного ходжой 'Абд ал-Латифом ал-'Аббаси в 1042 (1632/33) г. в 1911 г. в Калькутте пытались выпустить в свет издание критического текста поэмы в серии «Bibliotheca Indica», но, насколько нам известно, дальше первого выпуска издание не пошло. Рукописи «Хадики» нередки, хотя особенно старых нам не попадалось. Очень многие рукописи имеют на полях выписки из того же комментария ходжи 'Абд ал-Латифа.

По объему «Хадика» — самая большая из всех поэм Сана'и. Принято считать, что она состоит из десяти тысяч бейтов, но 'Абд ал-Латиф приводит такие строки из поэмы:

در عدد گرچه پر ملك فلكیست بحروف شهادتین یکیست

Хоть по числу она — небосвод, полный ангелов,
Но она одинакова с буквами [слов] «исповедания веры».

Иначе говоря, в этих строках сказано, что «Хадика» состоит из двенадцати тысяч бейтов. Сравнение доступных нам рукописей и литографий показывает, что предполагать наличие в тексте поэмы интерполяций едва ли можно. Если порядок строк кое-где и меняется, то число их почти всегда одинаково. Нужно сказать, что при значительной трудности и архаичности языка этой поэмы интерполировать ее мог бы лишь очень искусный стилист. Однако именно архаичность языка привела к весьма значитель-

[54] Думается, что под обоими этими названиями скрывается все та же поэма «Сайр ал-'ибад».

[55] Это, возможно, все та же поэма «Сайр ал-'ибад», так как в ней речь идет о странствии.

ному числу опечаток и описок, особенно в литографиях, которые, видимо, переписывались людьми, не особенно хорошо знавшими язык и в тексте не разбиравшимися.

Комментарий ʿАбд ал-Латифа по большей части поясняет лишь значение устаревших слов (со ссылками на соответствующие фарханги) и дает перевод арабских цитат. Образы и символику поэмы ходжа ʿАбд ал-Латиф толкует лишь в очень редких случаях. Поэтому чтение этого огромного произведения сопряжено с немалыми трудностями. Не случайно в легендарной биографии Джалал ад-Дина Руми говорится, что его мюриды часто читали «Хадику», но испытывали при этом большие затруднения, почему и просили его создать что-нибудь в этом же роде, но более доступное.

Рукописи и издания «Хадики» обычно имеют одно или два предисловия. Одно из них, называемое «Мир'ат ал-хада'ик» («Зерцало садов»), принадлежит перу ходжи ʿАбд ал-Латифа; в нем сообщается, как возник текст поэмы, с которым, видимо, нам теперь и приходится иметь дело. Закончив большой комментарий к «Месневи» Джалал ад-Дина Руми, рассказывает ʿАбд ал-Латиф, он начал изучать поэму Сана'и и сразу же заметил, что многие бейты «Месневи» представляют собой как бы своего рода комментарий к отдельным бейтам «Хадики». Чем дальше он углублялся в поэму Сана'и, тем больше убеждался в том, что эти две поэмы как бы اجمال و تفصيل يگديگرست («краткое и пространное [изложение] одна другой»), т. е. одна по отношению к другой — как бы расширенная и сокращенная версии одного и того же произведения. Это привело его к мысли заняться также и комментированием поэмы Сана'и. Он собрал значительное число рукописей поэмы, стал сличать их и обнаружил между ними столь далеко идущие расхождения, что отчаялся получить единый текст.

Он полагает, что поэму начали переписывать еще до того, как она получила окончательную авторскую редакцию, причем не особенно хорошо разбиравшиеся в трудном тексте переписчики вносили свои собственные эмендации и так создали великое множество ошибочных вариантов. Никакое критическое издание текста на базе наличных рукописей не представлялось ему возможным. Надо было искать более старую рукопись.

Тут до него дошел слух, что некий мирза Мухаммад ʿАзиз Кукельташ, известный под прозванием Хан-и аʿзам, в 1000 (1591/92) г. потратил огромные деньги на то, чтобы добыть в Газне хранившуюся там на могиле Сана'и старейшую рукопись «Хадики», переписанную лет восемьдесят спустя после смерти поэта. ʿАбд ал-Латиф занялся выяснением дальнейшей судьбы этой рукописи и, к своему величайшему огорчению, узнал, что владелец ее, отправившись в хаджж, взял рукопись с собой и подарил ее там некоему Музаффар-хану. Поехать в Мекку ʿАбд ал-Латиф не мог и уже собирался отказаться от своего предприятия, как вдруг услышал, что новый владелец приехал в Агру, где тогда находился сам ʿАбд ал-Латиф. Он тотчас же разыскал этого нового владельца и в 1035 (1625/26) г. получил от него разрешение снять с рукописи копию. Рукопись действительно оказалась старой, но крайне небрежно переписанной и полной описок. Кроме того, в середине ее не хватало около двадцати листов.

В 1037 (1627/28) г. ʿАбд ал-Латиф находился в Лахоре и имел достаточно свободного времени, чтобы снова вернуться к прерванной работе. Друзья достали ему еще много рукописей поэмы, и он занялся их сличением. В конце концов он все же пришел к выводу о возможности восстановить подлинный текст Сана'и. В основу он положил старую рукопись, порядок бейтов дал такой, как в ней, но все обнаруженные благодаря

сравнению с другими рукописями описки исправил и заполнил имевшиеся в этой старой рукописи лакуны.

Учитывая крайнюю трудность текста, 'Абд ал-Латиф решил по возможности облегчить его чтение. С этой целью он снабдил текст диакритическими знаками, позволяющими отличить **и** — глагольную связку от **и** — отвлеченного понятия и **и** — неопределенного. Особыми знаками он выделил также **к** и **г**. Кроме того, 'Абд ал-Латиф обратил внимание на то, что в его время многие слова произносят, путая огласовки в кратких гласных, иначе, чем это указывается в старых фархангах. Желая по возможности восстановить точное звучание старого текста, он все такие слова снабдил огласовками и просил читателей не удивляться, если предложенная им огласовка будет отличаться от привычного для них произношения: эта огласовка — не произвольна, а взята из достоверных источников.

Свой комментарий 'Абд ал-Латиф назвал «Лата'иф ал-хада'ик мин кафа'ис ад-дака'ик» («Изящнейшие сады, [полные] изысканнейших тонких мыслей»).

В заключение он дает восторженную характеристику поэтического мастерства Сана'и. Интересно такое замечание 'Абд ал-Латифа: уж на что, говорит он, велико техническое мастерство Анвари, но перед стихами «Хадики» бледнеет даже и оно. Еще раз говоря о сходстве «Хадики» и «Месневи», он замечает, что это ничуть не умаляет достоинство «Месневи». Хотя по содержанию эти две поэмы и близки, но тон их совершенно различен, и считать Джалал ад-Дина Руми только подражателем может лишь невежественнейший человек.

Завершается предисловие кратким славословием Кабулу, где оно было написано, и замечанием, что в весеннее время (т. е. как раз тогда, когда 'Абд ал-Латиф заканчивал свою работу) этот город — настоящий рай. Та'рих окончания предисловия дает дату 1038 (1628/29) г., которую благодаря указанию на весну мы можем еще уточнить, так как весна 1038 г. приходилась уже на 1629 г.

Четыре года спустя, в 1042 (1632/33) г. 'Абд ал-Латиф, видимо, уже закончив комментарий, написал еще одно предисловие. Вероятно, современники попрекали его тем, что он своими комментариями опошлил поэму Сана'и. Он оправдывается и говорит, что если сейчас его труд не могут оценить по достоинству, то спустя несколько веков признают, сколь полезную работу он проделал, в чем с ним, конечно, нельзя не согласиться. Свой труд 'Абд ал-Латиф характеризует словами Сана'и:

هرزه ناورده‌ام من این تصنیف جان و دل کرده‌ام درین تالیف
ریسمان کرده ام تن و جانرا تا بسوزن بکنده‌ام کانرا

Не впустую сочинял я это произведение,
Душу и сердце вложил я в него.
Душу и тело я превратил в нить,
Когда иглой раскапывал этот рудник.

'Абд ал-Латиф выражает надежду, что если его комментарий несколько и упростил высокие мысли Сана'и, то уж во всяком случае не опошлил их. Заключает предисловие ряд славословий, посвящений и два та'риха, из которых один дает 1040 (1630/31) г., а другой — 1042 (1632/33) г., по-видимому, указывающие даты начала и окончания всей работы.

За вторым предисловием в литографии следует страничка со следующим сообщением. К поэме «Хадика», говорит 'Абд ал-Латиф, имеется предисловие самого поэта. Это предисловие сохранилось, но так как написано оно чрезвычайно сложно да и язык его необычен (*нама'нус*), пере-

писчики обычно опускают его, а в тех рукописях, где оно есть, оно до такой степени переврано, что понять там по большей части ничего нельзя. Однако 'Абд ал-Латифу удалось найти сравнительно не очень испорченную рукопись, поработав над текстом которой, он сумел выправить его и дать к нему нужный комментарий. Предисловие Сана'и — прекрасный образец прозы поэта, говорит далее 'Абд ал-Латиф, но только «понимание его, как и [понимание] самих стихов „Хадики", не всякому доступно (ادراکش مانند نظم حدیقه کار هر بی‌سروپا نیست)».

Сана'и начинает предисловие с рассуждения о высокой миссии поэта, которого он даже склонен сравнивать с пророками и святыми. Затем поэт сообщает, что как-то раз он задумался над своим именем — Маджду ибн Адам Сана'и — и пришел к печальному выводу, что **маджд** («почет») и **сана** («слава») есть только в его имени, но что у него самого ничего этого нет, да и прав он на это не имеет. Эти мысли Сана'и поведал своему другу и благодетелю, которого он далее называет ходжа ра'ис Ахмад ибн Мас'уд. Сей благородный друг начал утешать поэта, говоря, что у того нет оснований для скорби. Сана'и возражает, ссылаясь на изречение Мухаммада о том, что надеяться на блаженство могут только люди, совершившие добрые дела (*садака*) [56] или имеющие полезные для других знания (*'илм-и нафи'*), или потомство (*валад*), которое после их смерти помолилось бы о них. «У меня же, — говорит Сана'и, — ничего этого нет» [57]. Тогда ходжа Ахмад рассказал поэту притчу о дочери Мухаммада Фатиме, которая пожаловалась отцу на нищету и наготу, на что тот ответил, что она не видит собственного величия. «Так, — говорит ходжа, — и ты не видишь своего богатства. *Садака* у тебя есть, ибо это не только материальные блага, но и вообще всякое доброе дело. Если, например, сад лица твоего цветет для друзей твоей улицы (بوستان روی پیش دوستان کوی تازه داری), то это уже — *садака*. У тебя эти добрые дела — в твоих речах. Что же касается полезного знания, то, по моему мнению, *усул* (изучение основ шариата.—*Е. Б.*)—пустословие, *калам* (схоластическое богословие.—*Е. Б.*)—только способ удовлетворять самолюбие и похваляться, и соблазн для народа, астрология — вредная чепуха. Вот твои стихи — это как раз и есть полезная для всех наука. Они же — и потомство твое, и это потомство много лучше потомства физического» [58]. Конечно, стихи могут лишь тогда считаться добрым потомством, когда они хороши. Тут Сана'и вводит строгое осуждение стихоплетов своего времени.

Ходжа посоветовал Сана'и немедленно приступить к созданию большой поэмы и дал ему возможность заняться этим делом, обеспечив его на все время работы пропитанием и летней и зимней одеждой. Предисловие завершается славословием этому благодетелю поэта, выдержанным в обычном для того времени пышном парадном стиле.

Поэма «Хадикат ал-хака'ик» распадается на десять глав, из которых каждая в свою очередь делится на ряд более мелких разделов, иногда весьма многочисленных. Первая глава особого названия не имеет и представляет собой обычный для средневековых эпических произведений *таухид* (прославление единства божия). Вставных притч в этой главе мало, но именно в ней содержится известный анекдот (часто потом повторявшийся многими авторами) о слепых, которые рассказывали, как, по их мнению, выглядит слон.

---

[56] Полагаем, что в данном случае термин *садака*, собственно означающий «подаяние», нужно переводить именно как «добрые дела».

[57] Из этого указания можно понять, что Сана'и не был женат и не имел семьи.

[58] Из последнего замечания видно, что к этому времени у Сана'и уже было много стихов, и, следовательно, сообщения тезкире о том, что «Хадика» — первое произведение поэта, неверны.

В одном из последующих разделов Сана'и с сожалением вспоминает щедрых Бармекидов и говорит, что по сравнению с ними люди его времени

بسخن چون شکر همه نوشند بسخا دلدرند جانجوشند

На словах, словно сахар, — сплошная сладость,
Но их «благородство» терзает сердца и мучает души.

Иными словами, поэт говорит, что эти люди благородны лишь на словах, а на деле они притеснители и мучители. Здесь введена довольно интересная притча о человеке, который, увидев на лугу верблюда, стал попрекать его тем, что у него кривая шея. Верблюд отвечает:

در کجی من مکن بعیب نگاه تو ز من راه راست رفتن خواه
نقشم از مصلحت چنان آمد کز کجی راستی کمان آمد

Не смотри с попреком на мою кривизну,
А попроси [лучше] меня пойти по прямому пути.
Мои очертания сделаны такими с определенной целью:
Ведь прямота (т. е. хорошее качество. — *Е. Б.*) лука
[происходит] от его кривизны.

Эта притча приводит поэта к весьма смелому для того времени утверждению об относительности понятий добра и зла:

زشت نیکو بنزد اهل خرد سخت نیکست ازو نیاید بد

Добрый урод для разумных людей
Весьма прекрасен, и они его не порицают.

Иначе говоря, Сана'и утверждает, что действительно безобразно только неуместное, все же целесообразное не может считаться безобразным. Для подтверждения того, что разные люди могут по-разному относиться к одному и тому же явлению, Сана'и приводит притчу о косом человеке. Нужно иметь в виду, что на Востоке почему-то существовало представление, будто косой все видит вдвойне, но не замечает этого. Сана'и рассказывает, как одного косого попрекали этим недостатком, а он в ответ уверял, что не видит все вдвойне: «Ведь я же вижу, — воскликнул он, — две луны на небе, а не четыре!»

Наличие у людей разных взглядов на вещи Сана'и объясняет непостижимыми для человека целями творца. Однако, оговаривается поэт, нельзя думать, что такое различие проистекает от несправедливости творца. Справедливость — это начало всего мироздания, без нее ничто не может быть прочно [59]. Поэтому представитель бога на земле — эмир — должен прежде всего быть справедливым:

ور بود رای او سوی بیداد ملك خود داد سر بسر بر باد

Если же помыслы его (правителя. — *Е. Б.*) клонятся к неправосудию,
То погубит он все свое царство целиком.

Это положение иллюстрируется такой притчей о халифе 'Омаре и детях. 'Омар подошел к группе весело игравших ребят. Увидев самого ха-

[59] Это место поэмы невольно вызывает в памяти обычную концепцию Авесты и последующей зороастрийской литературы об *аша* — мировом правопорядке, на котором зиждется все сущее (см. выше, стр. 34).

лифа, они испугались и разбежались. Остался только один — 'Абдаллах ибн Зубайр[60]. 'Омар спросил его, почему он не убежал, как другие. 'Абдаллах ответил:

چه گریزم ز پیشت ای مکرم نه تو بیداد گر نه من مجرم
نزد آنکس دید جوهر خود چه قبول و چه رد چه نیك و چه بد

Зачем же мне бежать от тебя, о благородный?
Ведь ты — не притеснитель, а я — не преступник.
Для того, кто постиг свою суть,
Все равно — что приятие, что отказ, что прекрасное, что злое.

Решения бога неисповедимы, и, когда он захотел, он дал власть

بیکی ترکی غول نوبرده صد هزاران علم نگون برده

Одному невежественному тюрку, недавнему рабу,
Который опрокинул сотню тысяч знамен.

Нельзя не признать, что, живя на территории, подвластной Газневидам, Сана'и весьма смело говорит об их родоначальнике, ибо здесь речь идет, конечно, об эмире Сабуктагине. Хотя происхождение этого эмира и было, вероятно, общеизвестно, не нужно забывать, что услужливые царедворцы уже при султане Махмуде сочиняли генеалогии, возводившие Газневидов к сасанидским вельможам.

Смело осуждая носителей власти, Сана'и в этом разделе поэмы отстаивает, однако, необходимость в области религии слепо, не размышляя о философских проблемах, покоряться авторитетам. Вот с каким лаконизмом, делающим иногда его стихи крайне трудными для понимания, говорит об этом поэт:

چه کنی جستجوی چون جان تو تو مدان نوش کن چو ایمان تو
تو ندانی به پارسی ماسی چون بخوردی تو طعم بشناسی

Зачем ты ищешь, словно душу;
Не знай, а спокойно пей, словно веру!
Ты не знаешь **мас** на парси,
А как съешь, вкус узнаешь!

Смысл этих двух бейтов таков. Зачем ты стараешься найти какое-то логическое обоснование аскетического пути отречения? Его так же не найти, как нельзя увидеть душу. Тебе и не надо знать это, принимай все это спокойно, так, как в детстве ты принял религию от своих родителей. Вкус всего этого ты поймешь потом. Ты не знаешь, что на языке парси **джуграт** называется **мас[т]**, а когда попробуешь его, увидишь: это хорошо известное тебе кушанье. Это рассуждение свидетельствует о том, что Сана'и всецело стоит на почве строгого мусульманского правоверия.

Поговорив на разные связанные с этими вопросами темы, Сана'и неожиданно переходит к толкованию снов и в ряде разделов дает объяснения, что означает видеть во сне то или иное. Это также свидетельствует о том, что поэт следовал мусульманской традиции, по которой толкование снов

[60] 'Абдаллах ибн Зубайр — корейшитский полководец (622—692), боровшийся с Омейядами. В некоторых областях его даже одно время признавали халифом. Средневековые арабские историки часто изображают его бесстрашным витязем, смелым до безрассудства, но не лишенным и многих пороков.

считается чем-то вполне приемлемым и даже заслуживающим всяческого одобрения [61].

В конце первой главы «Хадики» есть бейт, явно говорящий о том, что об истории своей страны Сана'и получил представление по книгам типа «Шах-нама»:

ملك توران و ملكة ايران شده از جور يكدگر ويران

Царство иранское и царство туранское
Разорились от насилия, которое они чинили друг другу.

Вторая глава поэмы в соответствии с традициями эпохи посвящена восхвалению Мухаммада. За этим восхвалением следуют разделы, восхваляющие его ближайших преемников. Упомянув о них в самых общих и традиционных выражениях, Сана'и с особым пафосом говорит об имаме 'Али и особенно о шиитском мученике Хусайне. Все это свидетельствует о том, что Сана'и к шиизму относился благосклонно.

Третья глава «Хадики» — характеристика разума (*'акл*). Здесь у Сана'и понятие о неоплатоническом «перворазуме» сплетается с представлением о самом обычном «трезвом рассудке». Так, по его мнению:

عقل بر هيچ دل ستم نكند به طمع قصد مدح و ذم نكند

Разум не притесняет ничье сердце,
Из алчности не славословит и не поносит никого.

Этот бейт совершенно ясно говорит о том, что, по мнению Сана'и, деятельность придворного поэта несовместима с разумом, ибо только погоня за личными выгодами заставляет его славословить недостойных людей и поносить своих соперников.

Четвертая глава посвящена восхвалению науки (*'илм*). Конечно, под «наукой» поэт в первую очередь подразумевает богословие, но интересно отметить, что, по его мнению, эта наука хороша лишь тогда, когда она сочетается с кротостью (*хилм*). Видимо, Сана'и пытается выступать здесь против заносчивости и гордыни высшего мусульманского духовенства и духовных феодалов. Затем Сана'и вновь возвращается к излюбленной им мысли о том, что всякое явление — благо лишь в том случае, если оно уместно. Это доказывается таким несколько наивным способом:

آن كرا علتى بود در پشت چون بنالد ز پنجه و انگشت
چون تو بر سر نهى ورا مرهم نفزايد ز مرهمش مرهم

Если тот, у кого болячка на спине,
Начнет жаловаться [на боль в] руке и пальцах,
А ты положишь ему пластырь на голову,
От этого пластыря облегчения ему не умножится.

---

[61] Между прочим, интересно отметить, что в одном из последующих разделов поэмы имеется такая строка:

تو كلام خدايرا بيشك * گر نه‌اى طوطى و حمار و ايشك...

Ты божественные речи без сомнения,
Если ты только не попугай, не осел, не ишак...

Дальше идет «считай тем-то и тем-то», но дело не в этом, а в свободном применении поэтом тюркского слова *эшак* (осел). В связи с приведенным выше бейтом о масте невольно приходишь к выводу, что в среде, в которой вращался Сана'и, уже наблюдалось то взаимное проникновение родного и различных тюркских языков, которое стало столь обычным в Средней Азии в последующие века.

Следующий раздел четвертой главы поэмы посвящен попытке обосновать различие между умственным и физическим трудом:

از عمل مرد علم باشد دور مثل این مهندس و مزدور
آن ستاند مهندس دانا بیکی دم که پنج مه بنّا
و آن کند در دو ماه بنّا گرد که نبیند بسالها شاگرد
باز شاگرد آن چشد بسرور که نیابد بعمرها مزدور
مزد این کم ز مزد آن زانست که این بتن کرد و آن بجان دانست

От [физического] труда человек науки далек,
Пример этому — архитектор и поденщик.
Ученый-архитектор получает то
В один миг, что строитель — в пять месяцев.
А строитель в два месяца накапливает то,
Что подмастерье не увидит и за годы.
Опять же подмастерье весело проедает то,
Что поденщик не получит и за целую жизнь.
Оплата этого меньше оплаты того потому,
Что этот работает телом, а тот мудр в душе.

Далее следует вывод, что при всем преимуществе духовных знаний перед физическим умением человек, обладающий этими знаниями, все же не должен заноситься, ибо нет ничего более отвратительного, чем похвальба своими знаниями или своей праведностью. Знания же должны служить только добрым целям, а не личным выгодам. В науке, считает Сана'и, человеку прежде всего следует быть искренним:

هر که از علم صدق جست ببرد هر که از وی دها گزید بمرد
علم مخلص درون جان باشد علم دوروی بر زبان باشد

Всякий, кто ищет от науки искренности, побеждает,
Но кто от нее хочет лукавства, погибает.
Знания искреннего [человека] — у него в душе,
Знания двуличного — [только] на языке.

При этом награду приносит только такое знание, которое служит для пользы народа:

دانش آنجا که رخ بخلق آرد مزد دانش بخلق بگزارد

Там, где знание лицом обращено к народу,
Оно награду за знание кладет в глотку.

Пятая глава поэмы содержит характеристику любви, любимого и любящего. Сана'и отдает предпочтение экстазу, наитию, отодвигая на второй план спокойное логическое мышление. Когда человеком овладевает любовь, говорит поэт, разум теряет силу:

عقل در کوی عشق نابیناست عاقلی کار بو علی سیناست

Разум на улице любви — слеп,
Умствование — это дело Бу 'Али-йи Сины [62].

[62] Сана'и признает огромную силу логики Авиценны, но считает ее ограниченной рамками разума, за пределы которых, по его мнению, человека может вывести экстаз любви, открывший ему то, что недоступно разуму; здесь Сана'и ближе всего подходит к концепциям суфизма.

Отголосок античных мотивов чувствуется в притче о влюбленном, который много раз переплывал реку Тигр, чтобы увидеться со своей возлюбленной. Однажды он заметил у нее на лице пятнышко и после этого утонул, так как повышенная наблюдательность была признаком исчезновения экстаза любви, дававшего ему силы переплыть реку.

Для подлинно влюбленного, считает Сана'и, должно исчезнуть все, кроме объекта его любви. Так, некто изливал свою страсть перед какой-то красавицей, уверяя ее в пламенности своей любви. Желая испытать его, та сказала: «Что говорить о моей красоте, ты вот лучше посмотри на мою сестру!» Влюбленный обернулся в ту сторону, куда она показала, и ей сразу стало ясно, что все его уверения — ложь.

Завершает главу прекрасное описание ночи с перечислением различных звезд. Это описание, несомненно, оказало большое влияние на соответствующую главу поэмы Низами «Махзан ал-асрар» («Сокровищница тайн»).

Шестая глава «Хадики» — об «универсальной душе» *(ан-нафс ал-куллй)*. Очень часто, как и в поэме «Сайр ал-'ибад», «универсальная душа» принимает в этой главе образ *пира* — старца-наставника. Вся вступительная часть шестой главы «Хадики» посвящена преимущественно призывам оберегать свой глаз от лицезрения того, что по шариату видеть не надлежит. Однако, говоря об этом, поэт все же воспользовался случаем и дал традиционный васф юного красавца. В этой же главе появляется и получившая в то время распространение игра цифровыми значениями букв:

هنر این دارد این سرای سپنج شره پانصدش بود کم پنج

Такой тонкостью обладает этот бренный мир,
Что алчность — это пятьсот без прибавления пяти.

Иначе говоря, алчность, сластолюбие — зло, ибо слово **шарах** («сластолюбие») имеет цифровое значение 505, а отняв от него 5, т. е. последнюю букву *(ха-йи хаввз)*, получим 500 и в то же время слово **шар[р]** («зло»).

В этой главе встречается бейт, показывающий, что Сана'и знал о нападках мусульман на зороастрийцев за их обычай *хветукдас* [63]:

چون جهان مادر و تو فرزندی گر نه‌ای گبر عقد چون بندی

Раз мир — мать, а ты — его сын,
То, если ты не гебр, как же ты заключаешь с ним брачный договор? [64]

Осуждая погоню за мирскими благами, Сана'и поминает поэта Таййана, который долгое время был мишенью для сатирических стрел и имя которого вошло в поговорку как имя нарицательное поэта-пустобреха:

آدمی چون غلام راتبه شد ژاژ طیان بخط کاتبه شد

Если человек делается рабом жалованья,
То это — пустая брехня Таййана, [написанная] почерком Катибы [65].

Вслед за этим без особой связи идет небольшой раздел, где говорится о необходимости свято блюсти доверенную тайну. Некто, рассказывает

---

[63] Об этом обычае см. выше, стр. 272, сн. 62.

[64] Мнение современного зороастрийца об этой традиции приведено в статье Дж. Сурушийана *«Брак у зороастрийцев»:*
ازدواج در نزد زردشتیان، مجلهٔ ''مهر،'' سال هشتم، شمارهٔ هفتم، ص ٤١٢ — ٤١٦.

[65] 'Абд ал-Латиф в своем комментарии сообщает, что Катиба — имя известной анекдотической бестолковостью глупой женщины.

поэт, разгласил тайну. Человек, доверивший ее ему, возмутился и убил его, за что и был казнен. В результате из-за глупости разгласившего тайну погибло два человека. Тут же, без всякого перехода, поэт начинает говорить о взятках и заявляет, что грешно не только брать взятки, но и давать их кому бы то ни было. С этим связывается рассуждение о том, что источником всяких прегрешений нужно считать погоню за мирскими благами, к приобретению которых люди стремятся исключительно по неразумию.

Одним из главных зол для человека Сана'и считает вино. Его нужно всячески избегать:

چه کنی باده کاندرین فرسنگ بار شیشه است ره یخ و خر لنگ

На что тебе вино? Ведь на этом перегоне
Вьюк [твой] — стекло, дорога обледенела, а осел охромел.

Поэт хочет сказать, что жизнь и так ставит человека перед почти неразрешимыми проблемами, а если еще начать затуманивать рассудок вином, то гибель неизбежна. Человеку стоит только немного ослабить внимание, как какой-нибудь порок распахнет перед ним врата в адские пучины.

По мнению Сана'и, от самообольщений не свободны даже те, кто вступил на путь мусульманской мистики:

نعره برداشته چو کبك از کوه کیست این؟ هست عارف با شکوه

Раскричавшийся, как куропатка на горе,
Кто это? Да это достопочтенный 'ариф (букв.: «знающий», гностик).

Речь здесь идет, конечно, о зикре, который Сана'и сурово осуждал, как и всякое другое чисто внешнее проявление «праведности».

Затем поэт переходит к новой теме, — видимо, еще не успевшему утратить актуальность вопросу о том, кому следует отдать преимущество — иранцам или арабам. Сана'и решает этот вопрос не совсем так, как его решил в своем муназара Асади:

ملك و عدلست دین و دلپرورد تازی و پارسی چه خواهی کرد
مرد را چون هنر نباشد کم چه ز اهل عرب چه ز اهل عجم

Царство и правосудие процветают от веры и добродетели.
Какое тебе дело до арабского и персидского?
Если немало у мужа добродетелей,
То не все ли равно, из арабов он или из 'аджамов?

Доказывается это при помощи все того же много раз приводившегося разными поэтами довода: у иранцев-де был такой праведник, как легендарный Салман ал-Фариси, а у арабов такой великий грешник, как личный враг Мухаммада Абу Джахл.

В этом разделе мы находим один бейт, содержащий необычайно любопытную игру слов — яркий образец огромного поэтического мастерства Сана'и:

دولت از روی شدت و صولت دو امروز دان و فردا لت

Если смотреть на богатство (دولت) с точки зрения силы и стремительности,
То знай: сегодня это — беготня (دو), а завтра — ущерб (لت).

Другими словами, самый состав слова دولت, уверяет поэт, показывает, что оно состоит сначала из усилий, а потом из разочарования. Не приходится доказывать, что слово دولت, конечно, на самом деле так разложить нельзя и что это лишь поэтическая вольность.

В конце главы Сана'и снова возвращается к теме вина, но здесь он говорит о нем уже более снисходительно:

اندکی زو عزیز و تندرست باز بسیارخوار ازو خوارست
دل باحکام دین سپردن به باده خوردن ز وقف خوردن به

В небольшом количестве оно ценно и поддерживает здоровье,
Но кто много пьет, тот им унижен.
Все же лучше соблюдать веления веры:
Лучше пить вино, чем проедать *вакф*.

Это — прямой выпад против «князей церкви», считавших вакф своим личным имуществом и использовавших его не для благотворительных целей, а исключительно в собственных интересах.

Заключают главу три небольшие притчи, в том числе знаменитый рассказ о человеке, спасшемся от разъяренного верблюда и попавшем в колодец, рассказ, получивший через книгу «Стефанит и Ихнилат» широкое распространение и в древней русской литературе.

В седьмой главе «Хадики» рассматривается вопрос о бренности земного существования и о беспечном отношении людей к тому, что жизнь их может оборваться в любой миг. Здесь рассказывается о Ное, который, дожив до девятисот пятидесяти лет, как-то со вздохом заметил, что человек не успеет родиться, как ему уже приходится умирать. Затем следует притча о Лукмане, жившем в полуразвалившейся хибаре. Когда этого мудреца спросили, почему он ее не починит, он ответил: «для того, кто должен умереть, и это слишком хорошо» (هذا لمن یموت کثیر). Тема бренности земного существования иллюстрируется перечислением имен давно умерших легендарных великих иранских шахов, героев «Шах-нама».

Заключает этот раздел резкое ироническое обращение к носителям власти, упоенным своим могуществом и забывающим о неизбежности конца:

مه ز تو که ز تو بپیش تو مرد تو بزی خوش ترا که یارد برد
مردگانرا بگل سپردی تو تو نمیری نه مرد خوردی تو
خود ترا مرگ بسته کی گیرد تو امیری امیر کی میرد

Умирали люди и старше тебя и моложе тебя,
Ты же живи себе помаленьку. Кто тебя посмеет взять?
Ты предал мертвецов праху,
Но сам-то ты не умрешь, ты же не малый человек!
Сможет ли сковать тебя смерть?
Ведь ты — эмир, а эмиры разве умирают?

Восьмая глава поэмы посвящена астрологии. Однако вместо обычного перечисления планет с объяснением связанных с ними поверий и указанием их свойств Сана'и говорит только о том, что их бег указывает на бег времени. Небо и все знаки зодиака он рассматривает как злейших врагов человека, неизменно старающихся погубить его, и только. Потому-то, говорит поэт, не нужно заноситься и следует помнить, что под этим синим небосводом все подчинено законам времени:

تا تو خود را نهی چو ترك محل هنـدوت سر گرفت زیر بغل

Пока ты будешь считать себя величественным, как тюрк,
Индиец возьмет твою голову под мышку.

Иначе говоря, не воображай, что если ты принадлежишь к тюркской военной аристократии, так тебе ничто не угрожает. «Индиец» [66] овладеет тобой и отрубит тебе голову. Нельзя не отметить смелость поэта, дерзнувшего говорить такие слова в лицо Газневидам, из которых, правда, весьма многие испытали коварство «индийца».

Девятая глава носит название «Притчи о друзьях и врагах». Уже в самом ее начале поэт старается определить признаки дружбы подлинной и дружбы ложной. В качестве иллюстрации он приводит рассказ о том, как второй «праведный» халиф 'Омар случайно набрел на компанию людей, заявивших ему, что они составляют тесное содружество и истинное братство. 'Омар спросил их, как они относятся к имуществу друг друга, бывает ли так, что без ведома друга они расходуют его деньги. Те ответили:

همـه گفتند زان خویش خوریم و ز زر و سیـم یـار بیـخبریم
گـفت عمّر که کار محکم نیست وین سخن جمله را مسلم نیـست
بـدل آنـگـه بـرادران باشـید کـه زر و سیـم یاربـر پـاشـید
هـیـچ نـاید تـغـیری پـیدا نـبـود غـم جـدا و کیسه جدا
نـه یـکـیـرا بـود ز مـال افـواج و آن دگر کس به جبه‌ای محتاج
همـه یـکسان توانگر و درویش بـزر و سیـم نـاشـده کـم و بیش

Все сказали: «Мы проедаем [только] свое,
О золоте и серебре друга ничего не знаем».
'Омар сказал: «Дело неладно,
Такие речи не всем годятся.
Вы лишь тогда станете братьями в сердце,
Когда будете рассыпать золото и серебро друга
Так, чтобы не было никаких недоразумений,
Не были врозь заботы и киса [с золотом],
Не было у одного огромных богатств,
Когда другой нуждается в шубе,
Все были равны — богач и бедняк,
Не было золота и серебра [у одного] больше, [а у другого] меньше».

Сана'и заключает притчу словами, что когда-то такие друзья действительно бывали, но теперь каждый держится за свой кусок и ни с кем не желает делиться.

Если дружба с добрыми людьми — великое дело, то общение с недостойными — несчастье, которого нужно всячески избегать. Поэт говорит об этом так:

صحبت عـام آتش و پنبه است زشـتـنـام و تـبـاه و اسـتـنـبه‌است

Общение с чернью — огонь и хлопок,
Оно позорно, вредоносно и угнетающе.

Понятно, что слово 'ām («чернь», «простой люд») здесь употреблено в значении «люди невоспитанные, порочные, дурного нрава».

[66] «Индиец» в поэзии того времени обычно обозначает разбойника, грабящего на проезжих дорогах; здесь же, конечно, под «индийцем» подразумевается небосвод, судьба.

По мнению Сана'и, одиночество, отшельническая жизнь — лучше, чем общение с недостойными. Интересно, что призыв к уединению появляется у него лишь в таком контексте; обычного же для суфиев восхваления отшельнической жизни у Сана'и нет.

Говоря о неискренней дружбе и притворной любви, поэт приводит такую любопытную сказочку о Махсити. Эту сказочку, как он сообщает, он слышал от дедов [67].

Жила-была старуха. У нее была дочка по имени Махсити. Махсити сглазили, и она заболела. Лечение не помогало, и

زال گفتی همیشه با دختر پیش تو باد مردن مادر

Старуха постоянно говорила дочке:
«Умереть бы [мне], матери, раньше тебя!»

Но вот как-то старухина корова забралась в дом и засунула голову в котел. Сбросить его она не смогла и со страшным ревом побежала к старухе. Та, увидев такое чудище, вообразила, что это Азраил (ангел смерти), и завопила:

ملك‌الموت من نه مهستی‌ام من یکی پیر زال محنتی‌ام
تندرستم من و نیم بیمار از خدا را مرا بدو مشمار
گر ترا مهستی همی باید شو مر اورا ببر مرا شاید

О ангел смерти! Я же не Махсити!
Я — несчастная старуха.
Я здорова, не больна,
Ради бога, не принимай меня за нее.
Если тебе нужна Махсити,
То ступай и унеси ее, я согласна!

Истинную любовь Сана'и иллюстрирует известным рассказом о том, как Маджнун освободил из капкана дикую козу, потому что глаза ее были похожи на глаза Лайли.

Сущность подлинной искренности поэт объясняет в такой своеобразной притче. Три мусульманина отправились на войну с Византией и попали в плен. Кайсар велел сказать им, что помилует их лишь в том случае, если они отрекутся от ислама. Один из них был факих. Он сказал: «Обязательство, данное по принуждению, шариат считает недействительным. Я для вида отрекусь от ислама, но в душе останусь ему верным, и греха на мне не будет». Второй был алид. Он сказал: «На Страшном суде мой великий предок за меня заступится. Я могу спокойно отречься». А третий был развратник и гуляка. Он сказал: «За меня никакие родственники не заступятся, а извращать законы меня никто не учил. Поэтому я отречься не могу, и придется мне пойти на казнь. Может быть, я хоть таким путем немного исправлю свою репутацию:

کشته بهتر مرا بنام نیکو که بوم زنده با هزار آهو

Лучше мне быть убитым с добрым именем,
Чем продолжать жить с тысячью грехов».

Характеризуя истинную дружбу, поэт вторично напоминает о необходимости тщательно хранить доверенную другом тайну. На этот раз свои

[67] Очень возможно, что она содержалась в «Калиле и Димне» Рудаки. Этот же рассказик встречается и в «Анвар-и Сухайли» Хусайна Ва'иза.

советы он иллюстрирует знаменитым анекдотом о царе Мидасе-Ослиные уши, хотя, конечно, как всегда в литературах Ближнего Востока, этот анекдот связывается здесь с именем Искандара, т. е. Александра Македонского.

Советы не быть заносчивым и не приписывать себе различных добродетелей пояснены рассказом некоего Абу-л-Мафахира Мухаммада ибн Мансура о суфийском *маджлисе*, на котором он был в Серахсе. Охваченные экстазом пир и его мюрид пустились в пляс. Одежды пира распахнулись, и мюрид вдруг увидел, что под кафтаном почтенного старца надет *зуннар* (пояс, который носили христиане и зороастрийцы). «Этот пояс — мое лекарство от самообольщения *(кибр)*, — сказал пир удивленному мюриду, — он напоминает мне, что под внешней оболочкой праведника скрыта грешная сущность».

В одном из следующих разделов девятой главы встречается очень интересный бейт:

گر همی لنگهنت کند فربه سیر خوردن ترا ز لنگهن به

Если *лангхан* заставляет тебя разжиреть,
То наедаться досыта для тебя полезнее, чем лангхан.

Лангхан — название индуистского ритуального поста. Появление этого слова в стихах мусульманина, жившего во владениях Газневидов, свидетельствует о том, что тот тесный контакт с Индией, который установился в газневидских владениях, особенно при преемниках Махмуда, очевидно, привел к знакомству мусульманского населения с обычаями и религией индийцев.

Последняя, десятая, глава поэмы посвящена заметкам автобиографического характера, в которых Сана'и объясняет причины, заставившие его отрешиться от мира и предпочесть отшельнический образ жизни. В начале главы поэт вновь говорит о том, какое большое значение он придает своему труду:

هرزه ناورده‌ام من این تصنیف جان و دل کرده‌ام درین تالیف

Не случайно взялся я за это сочинение,
Душу и сердце вложил я в эту поэму.

Снова упоминает он «почетное прозвание» поэмы:

کردی ار نیستی بمن نسبش دیو قرآن پارسی لقبش

Если бы не принадлежала она (поэма. — *Е. Б.*) мне,
То дэв назвал бы ее «персидский Коран».

Другими словами, дьяволы убеждены, что эта книга так же отнимает у них силу, как и Коран, но назвать ее так нельзя, так как Коран мог создать только бог, а не человек.

Сана'и считает, что в «Хадике» он довел литературное мастерство до совершенства и что после его стихов в поэзии возможен лишь упадок:

برسانیده‌ام سخن بکمال می بترسم ز راه یافت زوال
چون بغایت رسد سخن بجهان زود آید در آن سخن نقصان...
خاتم انبیا محمد بود خاتم شاعران منم همه سود

Довел я речь до совершенства
И боюсь, что уже близок упадок.

Когда слово в мире доходит до высшей точки подъема,
Быстро появляются недостатки в том слове...
Венцом пророков был Мухаммад,
Венец поэтов — это я, весь [я] — польза.

Это гордое заявление Сана'и нашло отклик у его ближайшего преемника, великого Низами, который во вступительной главе своей первой поэмы «Махзан ал-асрар» говорит[68]:

عاریتی کس نپذیرفته‌ام آنچه دلم گفت بگو گفته ام
شعبدهٔ تازه بر انگیختم هیکلی از قالب نو ریختم

Ни у кого не брал я в долг,
То, что сердце мне сказало: скажи! — то и говорил.
Новые чары я создал,
Статую из новой формы отлил.

Несмотря на утверждение о полной независимости, Низами все же признает какую-то связь с Сана'и в своей поэме[69]:

نامه دو آمد ز دو ناموسگاه هر دو مسجل بدو بهرامشاه
آن زری از کان کهن ریخته وین دری از بحر نو انگیخته

Две книги вышли из двух почетных мест,
Обе записаны на имя двух Бахрамшахов.
Та[70] — просыпала золото из старого рудника,
Эта — набрала жемчугов из нового моря.

К сожалению, то, что сообщает Сана'и о себе в «Хадике», дает мало материала для реконструкции его биографии. Из отдельных строк поэмы можно понять, что в момент ее завершения ему было больше шестидесяти лет:

عمر دادم بجملگی بر باد بر من آمد ز شصت صد بیداد

Расточил я всю жизнь попусту,
От шестидесяти[летия] претерпел я сто несправедливостей.

Раньше поэт мечтал прожить очень долгую жизнь, но теперь он этого уже не хочет, так как:

پیر با چیز هست خواجهٔ عزیز پیر ناچیز را که داشت بچیز

Старик имущий — почтеннейший ходжа,
Старика же неимущего никто ни во что не ставит.

---

[68] مخزن الاسرار حکیم نظامی گنجوی... یادگار ارمغان وحید دستگردی... طهران، ۱۳۱۳، ص ۳۵ (далее — Низами, *Махзан ал-асрар*).

[69] Низами, *Махзан ал-асрар*, стр. 36.

[70] «Та» — это, конечно, «Хадика» Сана'и. Интересно отметить, что в противоположность своей поэме Низами относит ее к «старой» литературе. Кажется, что он тем самым как бы противоречит Сана'и. Но противоречия здесь на самом деле нет. Сана'и не претендует на новизну, он лишь утверждает, что довел до совершенства уже существовавший поэтический язык. Это так и есть, ибо язык Сана'и при всей его изощренности архаичен, поэт употребляет множество слов, которые, вероятно, уже и в его время встречались только в фарханге. Низами, напротив, архаизмов избегает, его новшество — не в подборе слов, а в совершенно новом, не встречавшемся в старой поэзии построении образа.

Эта строчка позволяет сделать вывод, что Сана'и причислял себя ко второй категории и что здесь скрыта жалоба на неуважение современников. В одном из следующих разделов этой главы он уже прямо говорит об этом:

قدر من کم کند عدو گه گه

Недруг временами пытается ославить меня...

Написать «Хадику» Сана'и смог только потому, что некий друг дал ему прибежище, где поэт мог спокойно работать. Так как следом за этим сообщением в поэме идет раздел, посвященный восхвалению шейха имама Джамал ад-Дина Ахмада ибн Мухаммада, прозванного Худур, то, возможно, именно он и был тем другом, о котором говорит Сана'и.

Поэма как будто начинает приближаться к концу, как вдруг совершенно неожиданно появляется широко развернутый мадх Абу-л-Хариса Бахрамшаха ибн Мас'уда и его сына Даулатшаха. Здесь речь идет, конечно, о Газневиде Бахрамшахе, правившем с 1118 по 1153 г. О сыне его Сана'и говорит, что он еще малолеток. В этом восхвалении есть образ, который в дальнейшем часто встречается у различных поэтов того времени и который, видимо, очень им нравился:

شنوا کرده گوش جذر اصم از صلیل و صریر تیغ و قلم

Он вернул слух «глухому» корню
Звоном меча и скрипом калама.

Чтобы понять этот бейт, надо иметь в виду, что арабские математики «глухим» корнем называют корень квадратный из минус единицы, т. е. мнимое число. Корень этот — «глухой», так как никакая сила в мире не может заставить его «слышать», т. е. произвести то действие, которое он обозначает. Иначе говоря, эта схоластическая игра научным термином введена здесь исключительно для того, чтобы передать довольно несложную мысль: Бахрамшах мечом и каламом творит чудеса.

Еще более хитроумная игра слов содержится в таком бейте этого же мадха:

زان الفشکل نیزه از خشم چشمشان کرده همچو های دو چشم
زان همه نور دیده نگذارد کآه آیینه را زیان دارد

Тем копьем, имеющим форму алифа, он от гнева
Глаза их делает, словно *ха*, двуглазыми.
Потому он не оставляет [в них] света зрения,
Что вздох приносит ущерб зеркалу.

«Копье» алифа плюс петелька буквы *ха* дают слово آه — «вздох», а известно, что зеркало, если на него подышать, мутнеет. Иначе говоря, лик Бахрамшаха светел и ясен, как зеркало, и он поэтому лишает зрения своих врагов.

Восхваляемый падишах — шестой Газневид[71], а потому и наиболее совершенный из всех шахов этой династии:

یك دو و سه و چار و پنج کمست چونکه شش دانگ شد یك درمست

[71] Здесь поэт или покривил душой, или произвел какой-то странный подсчет, ибо на самом деле Бахрамшах воссел на газнинский престол не шестым, а четырнадцатым.

Один, и два, и три, и четыре, и пять — все мало,
Но когда соединится шесть частей, дирхем будет полным.

Дирхем состоял из шести *дангов*, отсюда и заключение, что лишь с шестым Газневидом династия достигла совершенства.

Бахрамшах — не кровожаден, он долго проживет, ибо

پشه از پیل کم زید بسیار زانکه کوته بقا بود خونخوار

Комар живет много меньше слона;
Это потому, что кровопийца — недолговечен.

Придумано все это, конечно, ради комплимента, но нельзя не признать, что в век, когда все правители лили человеческую кровь потоками, даже такое осуждение кровопролития было смелым.

Обращаясь к восхваляемому, Сана'и умоляет его не верить льстивым придворным поэтам, готовым из подобострастия оправдать любой поступок правителя. Нет, он должен помнить, что ему придется ответить не только за свои собственные деяния, но и за проступки тех, кого он облек властью:

گر سگی ظالمی بدی شومی برساند بدی به مظلومی
تو شوی روز حشر ازان مأخوذ وان زمان حسرتت ندارد سود[72]

Если пес-притеснитель, злодей, негодяй
Причинит зло несправедливо обиженному,
Тебя в день Воскресения за это привлекут к ответу,
И тогда раскаяние тебе уже не поможет.

Далее в поэме следуют два рассказика о справедливости султана Махмуда, в которых поэт еще раз подчеркивает, что справедливость — обязательное свойство настоящего правителя:

می ندانم ز جملهٔ اشرار پرگناهی چو بیگناه‌آزار

Не знаю я среди всех преступников
Более виновного, чем тот, кто обижает невиновных.

Здесь опять идет ряд рассказов, иллюстрирующих положение о том, что правитель должен быть справедливым и не должен притеснять ни в чем не повинных людей. Особенно интересен довольно большой рассказ о султане Мас'уде I. Султан разгневался на везира Абу-л-Хусайна Майманди. Сначала везира обвинили в растрате и наложили на него штраф в миллион дирхемов шайани[73], но потом его врагам этого показалось мало, и злосчастного везира казнили. После Майманди осталась старуха-мать. Как-то раз один злонамеренный человек сказал султану:

---

[72] Второй бейт этой цитаты интересен с лингвистической точки зрения. Известно, что примерно до XV в. в персидско-таджикских рукописях буква *даль* после гласной писалась с точкой, как арабский *заль*, произносившийся как интердентальное д. Поскольку Сана'и рифмует здесь слово, оканчивающееся арабским *залем*, со словом, оканчивающимся обычным д, приходится думать, что эта орфография отражает и соответствующее произношение. Впрочем, возможно и другое: рифма в арабской поэзии иногда только зрительна; Сана'и мог здесь дать зрительную рифму.

[73] Дирхем шайани — вид дирхема, чеканившегося в Хорасане и содержавшего семьдесят долей серебра; по-видимому, Сана'и хотел подчеркнуть громадные размеры штрафа.

«Ты знаешь, эта старуха молит бога о том, чтобы тебя постигло какое-нибудь несчастье. Тебе надо что-то в отношении ее предпринять». Султан тайно отправился к старухе, повинился перед нею, сказал, что раскаивается в своем необдуманном поступке, и просил ее не проклинать его. Ответ последовал неожиданный:

پیر زن گفت کای جهانرا شاه — از منی زین سبب تو عذر مخواه
چون کنم من دعای بد حاشا — یا زنم مرغوای بد حاشا
میر ماضی بدو همه دنیا — داد و تو نیز دادیش عقبا
دنیا و عقبا از شما داریم — حق این کی بخیره بگذاریم
یافتست از تو و پدر پسرم — عقبا و دنیا این غم از چه خورم
بتلافی مال دنیا و دین — کی کنم خیره ای ملك نفرین
او جهان داد و تو شهادت و اجر — نیست جای ملامت و غم و زجر
نیست اندیشه‌ای ز من بحلی — از توم نیست زین سبب خجلی

Старуха сказала: «О царь мира!
Ты передо мной в этом не извиняйся.
Как я могу читать злые молитвы, избави бог!
Как могу проклинать, избави бог!
Покойный эмир ему (казненному везиру. — *Е. Б.*) весь этот мир
Подарил, а ты еще подарил ему и будущую жизнь.
И этот и тот мир мы имеем от вас,
Как же нам вас за это отблагодарить?
От тебя и [твоего] отца получил сын мой
И будущую жизнь и земные богатства, чего же мне скорбеть?
В благодарность за [дарованные] мирские блага и духовные
(букв.: религиозные)
Разве могу я, о царь, неразумно [тебя] проклинать?
Он дал земной мир, а ты — мученическую кончину и награду от бога.
Неуместны тут упреки, скорбь и мука.
Не беспокойся, я тебя простила,
И не приходится мне поэтому стыдиться за тебя».

Нет ли в этих столь простых по форме строках едкой иронии? Если вспомнить, что в то время сотни тысяч людей удостаивались возможности «благодарить» своих повелителей за мученическую кончину, то придется еще раз отметить большую для того времени смелость поэта, подвергавшего себя огромной опасности, поднося потомку беспощадно осужденного им султана эти стихи. Следом за этим рассказом Сана'и дает такую притчу о кротости Сасанида Ануширвана.

Как-то раз Нуширван во время пира заметил, что один из его хаджибов спрятал под полой золотой кубок. Он сделал вид, что ничего не видел, и хаджиба к ответу не привлек. Через несколько дней, гуляя в саду, Нуширван случайно встретился с этим хаджибом. На хаджибе был надет роскошный новый пояс. Царь подозвал его и тихонько спросил: «Это ты приобрел на вырученное за тот кубок?» Так, заключает Сана'и, поступил гебр, а ведь следовало бы похвалить всякого мусульманина, который был бы хоть наполовину столь же благороден.

В другом рассказе Сана'и повествует о том, как султан Махмуд, поехав на охоту, случайно наткнулся на старуху, желавшую принести ему жалобу. Стража хотела прогнать ее, но султан подъехал к ней и начал расспрашивать. Оказалось, что она — нищая вдова с тремя малыми детьми, живущая сбором случайно оставшихся после уборки урожая колосьев. На

днях она работала поденно у одного дихкана и в награду получила корзину винограда. Она радостно несла ее детям, но по дороге повстречала пять тюрок — гвардейцев султана. Они отняли у нее корзину, а когда она начала упрашивать их хоть что-нибудь оставить ей, еще и избили ее. Ей не нужно ни золота, ни серебра, она хочет одного — справедливости. Махмуд выслушал ее, и

زار زار از حدیث او بگریست گفت ما را چنان بباید زیست
تا نتاند که از رز انگور سوی خانه برد زنی مزدور

Горько-горько зарыдал он от ее рассказа,
Молвил: «Неужели же мы должны так жить,
Чтобы не могла из виноградника виноград
Снести домой старая поденщица?»

Этот рассказ, несомненно, оказал влияние на аналогичный рассказ в «Махзан ал-асрар» Низами.[74]. Историческая достоверность рассказиков такого рода, надо думать, не велика. Сана'и и Низами вводили их в свои поэмы с тем, чтобы, показав беззащитность трудового населения, как-то повлиять на правителей.

Следующий рассказ поясняет мысль о том, что имущество райята должно быть свято оберегаемо. При Нушырване некий шихне сломал ногу курице учителя. Нушырван узнал об этом, вызвал и учителя и шихне, велел принести покалеченную курицу и в наказание перебил палицей обе ноги провинившегося.

Но даже если падишах умеет соблюдать правосудие и оберегать подданных от насилия, считает Сана'и, ему не следует этим гордиться; он должен всегда быть скромным. Так, султан Махмуд, отправляя послом в Рум Абу Бакра Кухистани, велел ему сказать византийцам, что он, Махмуд, конечно, сын раба и жестокий притеснитель, и кровопийца, но

کس ندارد بملك او زهره که فزونتر خورد وی از بهره

В царстве его никто не смеет
Пользоваться чем-либо сверх того, что ему положено [75].

Далее в отдельных главках поэт перечисляет те качества и знания, которыми, по его мнению, должен обладать хороший правитель.

В разделе, осуждающем притеснения и насилие, встречается такой бейт:

با چنین جور در ولایت تو مه تو و مه سپاه و رایت تو

При таком гнете во владениях твоих
Да не будет тебя, да не будет войска и знамени твоего! [76]

---

[74] Низами, *Махзан ал-асрар*, стр. 91—93.

[75] Перевод свободный; букв.: «проедать больше своей доли».

[76] Необычное построение этого бейта характерно для синтаксиса Сана'и. Применяемый при императиве и близких к нему формах глагола префикс **ма** здесь применяется в значении *мабад* («да не будет»). Явление это в языке других авторов нам встречать не приходилось. У Сана'и же такая конструкция попадается и в других местах поэмы, например (стр. 789):

چه کنی با خوشی ز خویشیٔ او * که مه او مه کمی و بیشیٔ او

Зачем тебе радоваться родству с ним?
Пусть не будет ни его, ни скудости или обилия его!

Или (стр. 790):

که مه او و مه عز و دولت او * چه کنی باد ریش و سبلت او

Справедливость требует, считает Сана'и, чтобы падишах заботился о подданных, а не гнался исключительно за личным благополучием. Здесь идет очень смелая строка:

گرسنه مردمان و کسری سیر سگ بود اینچنین امیر نه شیر

Народ голоден, а государь объедается!
Пес такой эмир, а не лев!

Можно думать, что почти все властелины того времени могли принять эту строку как личное оскорбление, так как население, особенно в разоренном бесконечными феодальными войнами Хорасане, голодало десятки лет.

Падишах не должен также действовать, руководствуясь своими страстями, говорит Сана'и:

ملك دو جهان[77] بزیر پای آری گر هوا را بزیر پای آری

Царство двух миров ты подчинишь себе,
Если поборешь свою страсть.

Требование не покоряться страстям Сана'и иллюстрирует таким необычайно сжато изложенным рассказом:

یافت شاهی کنیزکی دلکش شاهرا آن کنیزك آمد خوش
هم در آن لحظه‌اش آب افکند گفت شاه خوب ناید اندر بند

Нашел некий шах прелестную рабыню,
Понравилась та рабыня шаху,
В тот же миг он утопил ее,
Сказал: «Нехорошо шаху быть в оковах»[78].

Поговорив о добродетелях, которыми должен обладать шах, Сана'и приходит к печальному выводу, что в его время эти добродетели забыты:

دولت اکنون ز عدل و امن جداست هر که ظالمترست ملك وراست

Теперь могущество далеко от правосудия и безопасности,
Кто больший насильник, тому и принадлежит царство.

Иначе говоря, тот, кому подносится эта поэма, и есть наибольший злодей, ибо именно он-то и сидит на троне. Правда, поэт тут же постарался исправить свой «промах», перейдя к пышному прославлению Бахрамшаха, который, несмотря на молодость, якобы обладает всеми подобающими

Да не будет ни его, ни величия и богатства его,
Что тебе за дело до ветра в его бороде и усах?

Другими словами, «что тебе за дело до его надутости и высокомерия?». Идиом этот сохранился и в современном языке.

Или (стр. 838):

کرده مجروح چون دد از بیداد * که مه دندان مه ناخونانش باد

...Израненный несправедливостью, словно хищный зверь,
Да не будет у него ни зубов, ни когтей!..

В последней цитате глагол не опущен, и она-то и является ключом к предшествовавшим строкам.

[77] Здесь интересно смелое стяжение **дуджхан** вместо **дуджахан.** Отметим, что именно в этом сочетании такое стяжение встречается очень часто в диване Насир-и Хосрова. Очевидно, в XI—XII вв. в этом районе такая форма была довольно обычна.

[78] Эти строки невольно напоминают русское народное предание о Степане Разине и персидской княжне.

царю добродетелями. Доказательству того, что даже вельможи Бахрамшаха заслуживают всяческих похвал, Сана'и посвятил восемь разделов, восхваляющих отдельных влиятельных лиц того времени.

Но после этого Сана'и обращается к различным слоям общества, вернее, представителям профессий своего времени. Начинает он с поэтов и подвергает их самому резкому осуждению:

تا کی این لاف و ستیزهٔ تو که مه تو مه حدیث ریزهٔ تو

Доколе же будут продолжаться эта похвальба и эти споры твои?
Пропал бы ты сам и эти мелочные речи твои!

Сана'и правильно отмечает, что, за исключением парадных од, писавшихся для заработка, «творчество» придворных поэтов того времени сводилось или к похвальбе (так называемый фахр) или же к непристойной ругани по адресу конкурентов.

Вслед за этим Сана'и довольно неожиданно переходит к рассуждению об отношениях внутри семьи, оплакивает тяжкое положение отца многочисленного семейства и говорит о том, какие неприятности можно ожидать от каждого из членов семьи в отдельности. Вот, например, замечание о дочерях:

چه نیکو گفت آن نیکو استاد که وی افکند شعر را بنیاد
کان که را دخترست جای پسر گر چه شاهست هست بداختر

Как хорошо сказал тот прекрасный мастер,
Заложивший основу поэзии:
«Тот, у кого дочь, а не сын,
Пусть он даже и шах, — неудачливый он».

Дело, конечно, не в том, что Сана'и высказывает здесь характерный для его времени пренебрежительный взгляд на женщину. Интересна его ссылка на того, кто «заложил основу поэзии». Думается, мы не ошибемся, если скажем, что Сана'и имеет в виду Фирдоуси и именно такую его строку:

اگر از پس پرده دختر بود اگر تاج دارد بد اختر بود

Если [у кого] за завесой есть дочь,
То даже если он и шах, — он неудачливый!

Таким образом, эта ссылка указывает на то, что примерно через столетие после кончины Фирдоуси там, где он подвергся гонениям, его уже признавали не только великим поэтом, но и родоначальником поэзии.

Очень интересна глава, в которой поэт предостерегает читателя против родственника-суфия:

خانه ویران کند به لیل و نهار یا به شکرانه یا به استغفار
نیمشب هر شبی به خانهٔ خویش آید و صد اباحتی در پیش...
اندر افکنده در دو خانه خروش یک رمه دلقپوش زرقفروش
کارشان همچو نقش چینی رنگ دلشان همچو کاف کوفی تنگ...
گر ندانی مزاجشان در ذات از نیکوئی ز دور ده صلوات
سغدهٔ شاهدند و شمع و سرود عالمی کور زیر چرخ کبود
خرمگس را ز بهر لقمه و دانگ گوشت گنده کنان و بیهوده بانگ

Губит он дом ночью и днем
То благодарениями, то мольбами о прощении.
А в полночь каждую ночь в свою комнату
Придет и займется сотнею греховных дел...
На целых два дома поднимет рев
Стадо облаченных в рясы торговцев лицемерием.
Дело их, словно рисунок на фарфоре, — краска,
Сердце их, словно куфический *каф*, — узко [79]...
Если ты не знаешь, каков в сущности их нрав,
То над добродетелью издали прочитай молитву [80].
Их увлечение — красавцы, светильники да пение,
Это — толпа слепых под синим небом.
Они, словно мясная муха, ради куска [своего] пропитания
Портят [все] мясо и жужжат понапрасну.

Суфии — это развратники, прикидывающиеся святыми и норовящие пожить на чужой счет. Пускать их к себе в дом нельзя, ибо они не только разорят хозяина своей прожорливостью, но и развратят его жену и детей. Можно ли, прочитав такую характеристику суфиев, полагать, что Сана'и сам был суфием и гордился этим?

Затем в поэме дается характеристика факихов, т. е. знатоков мусульманского права. Она не менее убийственна, чем характеристика суфиев: факихов поэт также советует избегать и по мере возможности не обращаться к ним за помощью. Здесь поэт приводит один старый анекдот. Человек, у которого украли чалму, пошел на кладбище и сел там. Ему сказали: «Зачем ты пришел сюда? Ведь мы видели, как вор побежал в ту сторону». Он ответил: «Чем мне гоняться попусту за вором, я лучше посижу здесь и подожду, когда время пригонит его сюда». Поэт считает, что это, пожалуй, умнее, чем пытаться искать справедливости у нынешнего судьи.

От факихов Сана'и переходит к врачам. Он излагает основы медицины, говорит о признаках различных болезней, характеризует врачей-ученых и врачей-невежд

Далее следует характеристика астрономов, которые в то время выступали обычно и в роли астрологов. Сана'и резко выступает против астрологии и заявляет, что все астрологические расчеты — чушь. Затем он излагает те сведения о звездах, которые он считает правильными и которые, по его мнению, нужно знать. Главным авторитетом в этой области для него является Птолемей. Интересно отметить, что все названия планет даны Сана'и в их старой иранской форме, а не в обычной уже и в то время арабской. Так, Сатурн называется не Зухаль, а Завуш.

Осудив некоторые распространенные в то время пороки, Сана'и снова говорит о вреде, приносимом лицемерными святошами, и опять поминает суфиев:

دست از این صوفیان دهر بشوی تو نه کوری حکایت از خود گوی

Омой руки от суфиев нашего времени,
Ведь ты же не слепой, говори то, что ты сам знаешь!

---

[79] Слово *ранг* означает одновременно и «краска» и «обман»; здесь игра слов (наподобие «пускать пыль в глаза»). Куфический шрифт — одна из древних форм арабского шрифта. *Каф* в некоторых разновидностях этого шрифта писался в виде узкой петли [см.: В. А. Крачковская, *Памятники арабского письма в Средней Азии и Закавказье до IX века* («Эпиграфика Востока», т. VII, стр. 46 и сл.)]. «Узкое сердце» значит «скупое, жестокое сердце».

[80] То есть «оставь всякую надежду на добродетель».

Посоветовав читателю всячески остерегаться женитьбы и семейной жизни, Сана'и еще раз обращается к поэтам. По его мнению,

در بدر روز و شب دوان و نوان نام نیکو بداده از پی نان

Они день и ночь бегают от двери к двери и клянчат
Доброе имя [свое] продали они за кусок хлеба.

Поэтому,

گر زیم بعد ازین نگویم من در جهان بیش و کم ز نظم سخن

Если суждено мне еще пожить, то впредь не сложу я
В этом мире ни мало ни много стихов.

О «ложных» поэтах он говорит так:

وین دیگر هست شاعری به دروغ که ندارد حدیثش ایچ فروغ
دل و جان تیره همچو دوده و درد دهن و کون یکی چو مهره خرد

А тот другой, ложный поэт,
Речи которого никакого блеска не имеют,
Сердце и душа [у него] — темные, как сажа и гуща,
Рот и зад [у него] — одно, как у ракушки.

Видимо, имея в виду какое-то конкретное лицо, Сана'и добавляет:

هر کجا ترهات او خوانند ژاژ طیان چو موعظت دانند

Там, где читают его чепуху,
Болтовню Таййана признают [по меньшей мере] проповедью.

Свои же стихи Сана'и считает бесполезными:

تو مخوانش غزل که توحیدست باطنش حمد و وحی و تمجیدست

Ты не называй их газелями, это — утверждение единства [божьего],
Сокрыты в них славословие, откровение и прославление.

Осуждает Сана'и и простой народ и «людей базара», хотя, как он говорит, к ним нельзя относиться слишком сурово, так как они темны, истерзаны и измучены притеснениями.

Мир этот, утверждает поэт, весь плох, и самое лучшее для мудрого человека — поселиться, как Сократ [81], в бочке и ничего не желать.

Хотя сам Сана'и стремится дать в стихах только самое лучшее и полезное, но все же и эту свою поэму он не считает лишенной недостатков:

ناقص آمد کتاب از آن که اجل جان ربود و سپرد تن به وجل

Книга [эта] не завершена, потому что смертный час
Поверг тело в страх и отнял душу [82].

По-видимому, Сана'и действительно писал «Хадику», будучи тяжело больным и даже как бы считая себя уже мертвым.

---

[81] Сана'и в отличие от античных авторов связывает эту легенду с именем Сократа, а не Диогена, вероятно, потому, что имя Диогена в то время на Востоке не было известно.

[82] Возможно, именно эта строка подала Низами, очень тщательно изучавшему Сана'и, мысль написать в конце поэмы «Икбал-нама» несколько строк о своей смерти.

В конце «Хадики» содержится еще текст письма (конечно, переложенного в стихи), посланного поэтом в Багдад шейху Бурхан ад-Дину Абу-л-Хасану 'Али ибн Насиру Газневи, прозванному Бирйангар. Когда Сана'и послал поэму шейху, чтобы узнать его мнение о ней, он приложил к ней это письмо. В Газне поэта обвиняли в том, что в «Хадике» он высказывает «еретические мысли». В письме Сана'и отводит от себя это обвинение и утверждает, что ни о какой «ереси» и не думал, а просто

هر چه دانسته ام ز نوع علوم کرده ام جمله خلق را معلوم

Все, что я знал из разных наук,
Все это я здесь поведал людям.

И далее:

یك سخن زین و عالم دانش همچو قرآن پارس دانش

Одно слово ее («Хадики». — *Е. Б.*) — и целый мир премудрости!
Знай, что это как бы персидский Коран.

Только

جاهلان جمله ناپسند کنند وز سر جهل ریشخند کنند

[Лишь] невежды порицают [ее]
И по невежеству издеваются [над нею].

В заключение Сана'и сообщает, что в поэме

عددش هست ده هزار ابیات همه امثال و پند و مدح و صفات

Число ее бейтов — десять тысяч,
Все они — притчи, назидания, славословия и васфы.

Завершается поэма строками, дающими дату ее окончания:

بود نیمی گذشته از مرداد که از این گفتها بدادم داد
شد تمام این کتاب در مه دی که در آذر فکندم این را پی
پانصد و بیست و چار رفته ز عام پانصد و سی و پنج گشته تمام

Прошла половина мурдада [83],
Когда я воздал должное этим речам.
Завершена эта книга в месяц дей [84],
А начал я ее в азаре [85].
Прошло пятьсот двадцать четыре года,
Пятьсот тридцать пять исполнилось [86].

Нельзя сказать, что о датировке здесь говорится достаточно ясно. Можно думать, что поэт началом работы считает 524 (1129/30) г., а временем ее окончания — 535 (1140/41) г., т. е. хочет сказать, что он писал поэму одиннадцать лунных лет. Ничего невероятного в этом нет, ибо написать такое огромное произведение, да еще усложненным языком, в короткое время, конечно, невозможно. Правда, достаточно хорошо известно, что

[83] Мурдад — пятый месяц солнечного календаря (приходится на июль—август).
[84] Дей — десятый месяц солнечного календаря (приходится на декабрь—январь).
[85] Азар (азур) — девятый месяц солнечного календаря (приходится на ноябрь—декабрь).
[86] Или: «она [поэма] была закончена».

подобные колофоны с датировкой очень часто бывают ненадежными и принадлежат не автору, а какому-нибудь позднейшему переписчику. Полагаем, что в данном случае первые два бейта, где указываются месяцы, едва ли можно считать добавленными переписчиком. Указание на месяц дей позволяет сдвинуть датировку на конец 1140 или начало 1141 г.

К сожалению, сейчас мы не можем решить, в каком порядке писалась поэма: начал ли Сана'и с первых глав или порядок был какой-либо иной. Очевидно, что слова об отправке рукописи в Багдад могли быть написаны только по окончании всей работы, а точнее — после того, как какие-то части поэмы уже стали известны ее критикам. С другой стороны, указание на молодость Бахрамшаха в прославляющей его главе (см. выше, стр. 432) никак не могло быть сделано в 1141 г., когда этот правитель уже двадцать три года просидел на троне, но вполне может относиться к 1129 г., ибо если Бахрамшах вступил на престол восемнадцати лет, то в этом году ему было бы всего двадцать девять лет. Так как мы не имеем возможности указать точное время окончания поэмы, пока приходится держаться традиционного 1140/41 г., памятуя, однако, что это — дата условная.

Как известно, все писавшие о «Хадике» ориенталисты единодушно называли ее «энциклопедией суфизма» [87]. Однако анализ поэмы показывает, что Сана'и о суфизме был весьма невысокого мнения. Судя по этой поэме, мы не можем считать ее автора членом какого бы то ни было суфийского ордена. Составители тезкире называют, правда, имя пира Сана'и, но можно ли себе представить, чтобы человек, создавший труд, в котором он, по его же собственным словам, изложил все свои знания, был суфием и не помянул добрым словом своего наставника? Ведь в то время считалось, что если у суфия нет пира, то пир его — шайтан. Очевидно, раз Сана'и не упомянул своего наставника, значит, его просто не было.

Далее. В поэме много говорится об аскетизме, но о мистическом «единении с богом» нет ни слова; нет и намека на термин *тарикат* («путь»), без которого суфийский автор того времени никак не мог обойтись. Поэма — действительно энциклопедия, но только не суфизма, а всего того, что было известно Сана'и. Основная цель ее, — конечно, поучение, причем главным образом поучение носителю власти. В сущности поучения Сана'и гораздо ближе к проповедям ранних *захидов*, чем к теоретическим построениям суфийских мистиков, в его время уже успевшим получить довольно значительное развитие.

Причины, побудившие западноевропейских ученых отнести Сана'и к числу суфийских авторов, довольно ясны. Прежде всего, ориенталисты всякое произведение мусульманского автора, где идет речь о «перворазуме» или «универсальной душе», склонны относить к суфийской философской литературе, хотя эти понятия вошли в схоластическое мусульманское богословие и даже стали составной частью *'ака'ид* (мусульманских «символов веры»).

Единственное место во всей «Хадике», где можно усмотреть некоторый налет суфийских воззрений, — это глава о любви, но и в ней суфийская окраска довольно незначительна. Вообще же удивляться тому, что у автора второй половины XI — начала XII в. появляются суфийские нотки, не приходится. Ведь это было время бурного развития суфизма и проникновения его во все слои общества.

Вторая причина, по которой Сана'и отнесли к суфиям, та, что более поздние суфийские авторы считали «Хадику» своего рода каноническим

---

[87] Автор этих строк хотя «Хадику» так нигде не называл, но ранее неоднократно писал о Сана'и как о теоретике суфизма, что объяснялось недостаточным знакомством с творчеством поэта.

суфийским текстом. Как говорилось выше, Джалал ад-Дин Руми будто бы написал «Месневи» по просьбе дервишей своего ордена, которые увлекались чтением поэм ʿАттара и «Хадики», но не находили в этих произведениях того, что нужно знать члену их ордена. Известно также, что Джалал ад-Дин сказал:

روح و دو چشمش او را
عطار روح و سنائی دو چشم آن من از پی سنائی و عطار آمدم

ʿАттар был духом, а Сана'и — двумя очами его,
Я же пришел следом за Сана'и и ʿАттаром.

Едва ли последнюю строку надо понимать таким образом, что Руми развивает мысли Сана'и. По всей вероятности, эти слова указывают только на то, что, по мнению Джалал ад-Дина Руми, Сана'и — зачинатель серьезной философской поэзии, противопоставляемой лживым формальным придворным одам и, зачастую безнравственным, газелям. Иначе говоря, задача, поставленная перед собой Сана'и, была той же, которую впоследствии сформулировал Низами в его первой поэме [88]:

شعر بمن صومعه‌بنیاد شد شاعری از مصطبه آزاد شد

Стих благодаря мне обосновался в келье,
Поэзия освободилась от притонов [89].

И подобно тому как поэма Низами лишь по недоразумению могла считаться суфийской, так же попала в этот разряд и «Хадика».

Высказанные соображения может подкрепить и анализ огромного лирического дивана Сана'и [90]. Дать исчерпывающий анализ этой громадной книги [в издании М. Разави, — Тегеран, 1320 (1942), — она составляет восемьсот семьдесят две страницы убористого арабского шрифта] — задача нелегкая.

Диван Сана'и. М. Разави подготовил издание дивана Сана'и по семи рукописям, из которых особый интерес представляет не датированная, но, судя по палеографическим признакам, явно старая рукопись Национальной библиотеки в Тегеране. В отличие от других рукописей она содержит прозаическое предисловие поэта и имеет указатель содержащихся в диване стихотворений по их заголовкам. Все стихотворения в ней разбиты на семь категорий: 1) *зухдийат* (аскетические), 2) *мада'их* (хвалебные), 3) *каландарийат* (подобающие бродячим дервишам-каландарам) [91], 4) *газели*, 5) *кыт'а*, 6) *элегии* и 7) *сатиры*. По сравнению с аналогичными текстами других рукописей дивана заголовки од здесь очень кратки, просты и не содержат особенно помпезных титулов. В заголовках по большей части указано, где именно написано данное стихотворение, — в Балхе, Серахсе и т. д. Орфография этой рукописи очень архаична, она близка к орфографии самых старых из известных нам рукописей на языке дари. Даты окончания переписки в рукописи нет, так как конец ее с частью

---

[88] Низами, *Махзан ал-асрар*, стр. 44.

[89] Слово *мастаба* (или *мистаба*) имеет несколько значений: «скамья», «возвышение в саду, на котором восседает султан»; «место, где отдыхают (возвышение в саду, устланное коврами, или терраса перед домом)», «место, где продают и льют вино», «питейный дом» (синоним *харабат*).

Низами скорее всего имеет здесь в виду царские пиры, на которых придворные поэты читали стихи.

[90] دیوان سنائی باهتمام محمود رضوی، تهران، ۱۳۲۰.

[91] Изучение дивана показывает, что в эту категорию составитель отнес стихотворения, имеющие анакреонтический характер; очевидно, он рассматривал их как аллегорические.

газелей утерян. Однако качество бумаги, ее цвет и, наконец, наличие в касыдах, посвященных Бахрамшаху, после его имени пожеланий *халлада мулкаху* («[да соделает Аллах] вечным царство его!») — все говорит в пользу предположения о том, что эта рукопись была переписана или еще при жизни поэта или вскоре после его смерти, но во всяком случае при жизни Бахрамшаха [92].

В предисловии, написанном крайне вычурной и сложной прозой, говорится о том, как поэт отчаялся во всей своей деятельности и как его друг и покровитель Ахмад ибн Мас'уд Мустауфи утешил его и уговорил собрать разбросанные стихотворения и составить этот диван. К сожалению, все предисловие настолько высокопарно, что никаких конкретных указаний на действительную историю составления дивана не дает.

Сборник открывает касыда духовного содержания. Однако уже второе стихотворение восхваляет кази 'Абд ал-Вадуда ибн 'Абд ас-Самада, носившего титул Амин ал-Мулк.

Интересна одна касыда в начале дивана (стр. 28 и сл.), начинающаяся с традиционного описания весны, переходящего затем в длинное перечисление различных птиц, радующихся весне и своим пением славословящих бога:

آن لکلك گوید که لك الحمد لك الشکر تو طعمهٔ من کردهٔ آن مار دمانرا

Аист говорит: «Слава тебе, благодарение тебе,
Что сделал ты пищей моей ту злобную змею».

Далее по бейту приходится на горлицу *(кумри)*, павлина *(тавус)*, дикого голубя *(мусича)*, ворона *(заг)*, голубя *(фахта)*, фантастическую птицу *(хума)*, степного голубя *(варашан)*, воробья *(гунджишк)*, сову *(бум)*, красного голубя *(сурх кабутар)*, сокола-балабана *(чарг)*, фазана *(тазарв)*, сороку *(шарак)*, жаворонка *(жулак)*, трясогузку *(са'ва)*, куропатку *(шишак)*, перепелку *(кабк)*, еще раз жаворонка *(чакавак)* [93], скворца *(назу, или нару)*, еще раз трясогузку *(сарича)* [94], журавля *(курки)*, цаплю *(саршаб)* [95], утку, еще раз перепелку *(карк)*, сокола-сапсана *(баз)*, коршуна *(каргас)*, орла *('укаб)*, соловья *(булбул)*.

---

[92] Конечно, и орфография и молитвословия Бахрамшаху могли быть просто-напросто скопированы с какой-то более старой рукописи, но качество бумаги и тип почерка едва ли могли быть подделаны, почему и приходится согласиться с издателем в его высокой оценке этой рукописи.

[93] Установить точно, о какой именно птице говорит поэт, не всегда возможно. Приходится пользоваться указаниями фарханго в, обычно столь приблизительными, что прийти на их основании к какому-либо выводу подчас бывает трудно. Так, например, в «Бурхан-и кати'» утверждается, что упоминаемый у Сана'и *жулак* — птица, называемая по-арабски *кубарра*, а это и есть жаворонок. С другой стороны, Сана'и называет птицу *чакавак* в таком стихе:

بنگر بهوا بر بچکاوك که چه گوید

Взгляни на *чакавака* в небесах, что он говорит

Здесь совершенно ясно, что поющая высоко в небе птица может быть только жаворонком. О птице *жулак* в других фарханга х говорится: «красноватая птица величиной с воробья». Это, конечно, может быть и малиновка, и горихвостка, и многие другие из породы воробьиных.

[94] О птице *сарича* в фарханге говорится: «Маленькая птичка с длинным хвостом. Она по большей части держится на краю воды и трясет хвостом». Здесь, пожалуй, не может быть сомнения, что перед нами описание трясогузки. Но, с другой стороны, нам неоднократно приходилось убеждаться, что таджики и иранцы трясогузку называют арабским словом *са'ва*. Вероятно, поэт дает здесь общелитературные названия рядом с местными, может быть, имевшимися лишь в каком-нибудь одном говоре.

[95] Название птицы *саршаб* в известных нам фарханга х не встречается. Бейт, в котором она упоминается, таков:

Мы привели этот список для того, чтобы показать, насколько знания Сана'и в этой области обширнее знаний современных ему поэтов, в стихах которых обычно упоминается не более двух-трех названий птиц.

На тридцать седьмой странице дивана приведена касыда в честь Сана'и малоизвестного поэта 'Арифа Заргара. Главными добродетелями Сана'и 'Ариф считает то, что он

شاعری بی ذل طمع و پارسائی بی ریا

Поэт, лишенный порока жадности, и праведник, не знающий лицемерия.

О стихах Сана'и 'Ариф говорит так:

نظم گوهربار عقل‌افزای جان‌افروز تو
کرد شعر شاعران بوده را یکسر هبا
شاعرانرا پایه بیشرمی بود تا زان قبل
حاصل و رائج کنند از مدح ممدوحان عطا

Твои рассыпающие жемчуг, умножающие разум, озаряющие душу стихи
Сразу же изничтожили стихи всех бывших [до тебя] поэтов.
[Все другие] поэты придерживаются бесстыдства, чтобы таким образом
Легче получить подарок за восхваление восхваляемых.

Сам 'Ариф, видимо, недалеко ушел от осуждаемых им поэтов, так как эта его касыда явно написана в расчете на то, что он получит за нее подачку от Сана'и. В то же время эти строки интересны тем, что в них появляется мотив осуждения придворной поэзии. Кстати сказать, 'Ариф покривил душой, так как Сана'и тоже «грешил» касыдами, хотя и не в такой мере, как другие поэты его времени.

В ответе Сана'и на касыду 'Арифа есть любопытный бейт, показывающий, что Сана'и, как и многие его современники, отрицательно относился к деятельности Авиценны. Сана'и говорит (стр. 41):

کان نجات و آن شفاء کارباب سنت جسته اند
بو علی سینا ندارد در نجات و در شفاء

Что того спасения и того исцеления, которого ищут сунниты,
Нет у Бу-Али Сины ни в [его] «Наджат» («Спасении». — *Е. Б.*), ни в [его] «Шифа» («Исцелении». — *Е. Б.*)[96].

Подобное отношение выражено и далее, например (стр. 53):

که یا رب مر سنائی را سنائی ده تو در حکمت
چنان کاز وی به رشك افتد روان بو علی سینا

О господи, дай же Сана'и высокое положение в философии,
Чтобы позавидовала ему душа Бу-Али Сины[97].

پیوسته همی گوید آن سرشب تشنه * بی آب ملک صبر دهد مر اتشانرا

Постоянно говорит терзаемый жаждой *саршаб:*
«Без воды да подаст царь терпения жаждущим».

Существует поверье, по которому стоящая у воды и высматривающая рыбу цапля будто бы томится жаждой, но не решается напиться, чтобы не убавить воды в реке. В бейте как будто есть намек на это поверье.

[96] Такое высмеивание названий двух главных работ Авиценны встречается не только у Сана'и, но и у других современных ему поэтов.

[97] Метр этого и приведенного выше бейтов показывает, что Сана'и произносил имя философа без изафета.

Находим мы в диване и довольно обычный в поэзии того времени фахр (самовосхваление). В касыде, начинающейся с резкого осуждения морального падения эпохи (стр. 45):

منسوخ شد مروت و معدوم شد وفا زین هر دو مانده نام چو سیمرغ و کیمیا

Отменена человечность, уничтожена верность,
Осталось от них обеих одно название, как от Симурга и философского камня [98],

мы читаем следующие горделивые строки:

آنم که برده ام علم علم در جهان بر گوشهٔ ثریا از مرکز سرا

Я — тот, кто вознес знамя науки в мире
До уголка Плеяд от самого центра земли.

Иначе говоря, Сана'и не столько претендует на звание поэта, сколько на признание того, что его трудами наука очищена и возвышена.

В конце этой касыды поэт уже несколько скромнее говорит о своих заслугах:

این فخر بس مرا که ندیدست هیچ کس در نثر من مذمت و در نظم من هجا

Достаточно мне похвалиться хотя бы и тем, что никто
Не видал в прозе моей поношений и в стихах — сатиры.

Так как сатира в то время обычно представляла собой грубый и непристойный пасквиль, эти слова Сана'и, очевидно, надо понимать в том смысле, что он не замарал страниц своего дивана порнографией. Нужно, однако, заметить, что это не совсем соответствует истине: в диване есть несколько стихотворений, которые по цинизму не уступают стихам знаменитого Сузани, а поэма «Карнама-йи Балх», если верить словам М. Разави, вся целиком была одной развернутой «сатирой» (хаджв).

Интересно стихотворение дивана, напоминающее некоторые стихи Абу-л-'Атахийи и начинающееся строками:

مکن در جسم و جان منزل که این دونست و آن والا
قدم زین هر دو بیرون نه نه اینجا باش و نه آنجا

Не селились ни в теле, ни в душе, из коих это — неизменно, а та — возвышенна,
Шагни наружу из них обоих, будь ни здесь и ни там.

Хотя это большое стихотворение по духу и приближается к суфийской мистике, но все же не может считаться суфийским в полном смысле слова, а принадлежит к типу *зухдийат* — стихов, воспевающих отречение от мира, «праведный», аскетический образ жизни.

В этом же стихотворении есть упоминание о рыцарском романе «Вамик и 'Азра», позволяющее заключить, что роман не заканчивался счастливым соединением влюбленных:

نبود از عاجزی وامق که عذرا ماند ازو عذرا

Не от бессилия Вамика это было, что 'Азра осталась девой...

---

[98] Поэт приводит названия «Симург» и «философский камень», по его мнению, являющиеся пустыми словами, не отвечающими реально существующим явлениям. Из этой строки видно, между прочим, что Сана'и еще до Низами осудил алхимию как пустое мечтание.

Появление этой тематики у поэта, жившего в Газне, весьма характерно: очевидно, поэма ʿУнсури имела там широкое распространение и сюжет ее был известен.

Находим мы в диване Сана'и столь излюбленный позднее Джалал ад-Дином Руми *раджаз*[99] с внутренними рифмами (стр. 63):

فـردوس اعلا روی تو حکـم تـجلی کوی تو
ای در خم گیسوی تو جانها همه جانانطلب

Вышний рай —лик твой,
Неземное сияние — улица твоя,
О, в завитках косы твоей
Все души ищут [свою] возлюбленную.

Другой раджаз того же типа начинается с описания путешествия в духе старинных касыд:

روی سما گوهر نگار آفاق را چهره چو قار
اسوده طبع روزگار از شورش و جنگ و جلب

Поверхность неба украшена драгоценными камнями,
Лицо горизонтов — словно деготь.
Успокоилась природа времени
От волнения, боев и раздоров.

В этом раджазе есть и традиционное описание коня и совершенно логично примыкающее к касыде такого рода славословие.

Весьма значительное место в диване занимают сравнительно не длинные стихотворения анакреонтического характера, в которых уже можно найти всю позднейшую терминологию такого рода стихов, получившую особое распространение со времен Хафиза. Особенно часто повторяется в этих стихах Сана'и ставшее потом традиционным выражение *харабат* (трущобы) — место, где ютятся торговцы вином, преимущественно немусульмане: зороастрийцы или христиане.

نـخواهم من طریق و راه طامات مرا می باید و مسکن خرابات...
گـهی شـطرنـج بازم با حریفان گـهـی راوی شوم با شعر ابیات

Не желаю я путей и видов «испытующих изречений»,
Вино мне нужно, а жилье —в трущобах...
То я играю с приятелями в шахматы,
То исполняю стихи и песни.

Арабский термин *таммат* (букв.: «бедствие», «испытание»; мы перевели его «испытующие изречения»), обычно встречающийся в сочетании *ат-таммат ал-кубра* («великое испытание», т. е. Страшный суд), в терминологии мусульманской схоластики получил значение «утверждение, на которое невозможно что-либо возразить», «довод, которым противника в дискуссии разят наповал». Иначе говоря, Сана'и заявляет, что пресловутые *харабат* для него нужнее и приятнее, чем все ученые диспуты богословов.

Курра, как тогда называли чтецов и толкователей Корана, Сана'и сурово осудил еще в поэме «Сайр ал-ʿибад». Таково же его отношение к ним и в стихах дивана:

---

[99] Раджаз — тип стихотворения, в котором каждая строка содержит внутреннюю рифму и может быть разделена на две.

مرا بی خویشتن بهتر که باشم به قرائی فروشم زهد و طاعات

Мне лучше быть в бессознательном состоянии (или опьянении. — *Е. Б.*),
Чем, будучи «чтецом», торговать аскетизмом и набожностью.

Осуждение нравов эпохи повторяется у Сана'и очень часто. По мнению поэта, в его время нельзя даже надеяться, что станет лучше:

وان که بیناست درو از پی امن راه در بسته چو جذر اصمست

А у кого глаза открыты, [тот видит], что к безопасности
[Все пути] наглухо закрыты, как «глухой корень» [100].

Да и можно ли надеяться найти такой путь, когда

فقها را غرض از خواندن فقه حیلهٔ بیع و ربا و سلمست
غازیانرا ز پی غارت و سهم قوت از اسب و سلاح و خدمست
فاضلانرا ز پی لاف فضول روی در فتح و جرو جزم و ضمست
متکلم را از راه خیال غم اثبات حدوث و قدمست...
مرد دهقان ز پی کسب معاش از ستور و خر و خرمن خرمست

Цель факихов при изучении фикха
[Изучить] уловки при продаже, взятки и авансы [101].
У гази [102] в ограблении и получении доли добычи
Сила — от коня, оружия и оруженосцев.
У образованных людей — ради пустой болтовни
Внимание [обращено] к *фатхе, джарру, джазму* и *дамме* [103].
У мутакаллимов [104] — все их фантазии
[Направлены] на заботу об установлении сотворенности или извечности...
А дихкан, стремясь добыть пропитание,
Радуется вьючному животному, ослу и хирману.

Сана'и жалуется на то, что хакимы его времени изучению шариата предпочитают изучение светских наук (стр. 137):

شرع را یکسو نهادستند اندر خیر و شر قول بطلمیوس و جالنس باور کرده اند

[Решая вопросы] добра и зла, отложили в сторону шариат.
Поверили словам Птолемея и Галена.

---

[100] Значение этого выражения см. выше, стр. 428.

[101] Фикх — система мусульманского права; факих — специалист по этому праву. Сана'и хочет сказать, что факихов его времени интересует не охрана прав, а способы оправдать всякого рода жульничества.

[102] Гази — участник газавата, войны, ведущейся с целью распространения ислама. При Газневидах грабительские походы на Индию и разграбление ее богатств официально считались газаватом. Сана'и неделикатно вскрывает истинную подоплеку этих войн.

[103] Фатха, джазм, дамма — названия различных надстрочных знаков в арабском письме. Джарр означает «предлог», но так как предлог в арабском языке требует постановки управляемого слова в родительном падеже с гласным и в исходе, то, очевидно, здесь имеется в виду внешний признак этого падежа — подстрочный знак кесра. Таким образом, перед нами полное перечисление всех надстрочных и подстрочных знаков, а отсюда и смысл высказывания: у этих считающих себя образованными людей все их образование не идет дальше поверхностных знаний.

[104] Мутакаллим — богослов, доказывающий с помощью логики различные положения ислама.

Вообще, по мнению поэта, в мире люди занимаются не тем, чем следовало бы (стр. 140):

تا که دهقانان چو عوانان قباپوشان شدند
تخم کشت مردمان بی بار و بی بر کرده اند
تا که تاجکان چو قفجاقان کلهداران شدند
خواجگانرا بر سر از دستار افسر کردهاند...
کار عمال سرای ضرب همچون زر شدست
ز انکه زر بر مردمان یکسر مزور کرده اند
شاعران شهرها از بهر فرزند و عیال
شخص خود را همچو کلکی زرد و لاغر کردهاند

С тех пор как дихканы, словно притеснители, носят *каба*,
Сделали они посевы людей лишенными урожая и плодов.
С тех пор как таджики, словно кипчаки, начали носить кулах,
На голове у ходжей из чалмы сделаны венцы...
Дела чиновников монетных дворов стали, как золото,
Потому что золото для людей они делают фальшивое.
Городские поэты ради детей и жен
Сделали самих себя тощими и желтыми, как [тростниковое] перо.

Здесь прежде всего бросается в глаза одна характерная деталь. Известно, что во времена господства халифата существовал обычай, по которому представитель каждого слоя общества имел право носить только ту одежду, какая ему полагалась. Сана'и отмечает, что этот обычай уже изжил себя. Дихканы не носят старую иранскую одежду, а «словно притеснители» [105], облачились в каба. Таджики [106] надели кулах, т. е. воинскую шапку, иначе говоря, поступили на военную службу. Вспомним, что бесчисленные походы Газневидов требовали постоянного пополнения их войска, в результате чего население подвластных им сел и городов редело и все чаще повторялись страшные голодные годы.

Кого Сана'и разумеет под ходжами, сказать трудно. Это вопрос, требующий специального исследования. Как известно, при ранних Газневидах титул *ходжа* давался только крупным вельможам, но уже в последние годы царствования Махмуда он прежнее значение утратил. Стал ли он обозначать, как позднейшее *ходжасарай*, просто евнуха, решить не беремся. Во всяком случае из этой строки видно, что, по мнению поэта, какая-то часть придворных претендовала на более высокое положение, чем ей на самом деле подобало.

О проводившемся официально снижении качества чеканной монеты известно по многим источникам; для нас интересна высказанная Сана'и мысль о том, что это шло на пользу не правительству, а лишь воровatым чиновникам.

Из приведенных строк ясно видно, что в представлении Сана'и высший слой тюркской военной знати противостоял подчиненному гражданскому населению — таджикам. Эта мысль проскальзывает в диване не раз. Например, в газели любовного содержания поэт говорит, обращаясь к возлюбленной (стр. 82):

---

[105] Под «притеснителями» здесь, возможно, подразумеваются арабские завоеватели. Правда, Сана'и мог сказать так и о тюркской военной аристократии, но упоминание о *каба* как будто говорит о том, что поэт имел в виду арабов.

[106] Вероятно, этим словом поэт называет крестьянское оседлое земледельческое население и, может быть, в какой-то мере городские ремесленные круги.

آنرا که غرض صحبت دیدار تو باشد او را چه غم تاش و چه پروای تگینست

Тому, чьи мысли устремлены только на свидание с тобою,
Какое ему дело до *таша*, что ему до *тагина!*

Таш и *тагин*, как известно, — еще сохранявшиеся в то время среди тюркской военной аристократии титулы.

Подчиненное положение заставляет Сана'и иногда довольно желчно отзываться о тюрках — носителях власти (стр. 145):

مرد عالمرا سوی دوزخ شدن چنان بود چونکه ترکی را به سوی خان خنیاگر برند

Ученому мужу пойти в ад — это то же самое,
Как если тюрка поведут [слушать] музыканта.

Поэт, по-видимому, хочет сказать, что исполнявшаяся в то время в аристократических домах музыка не могла нравиться жителям степей, привыкшим к пению и музыке совсем иного рода.

Представление о капризной тюркской красавице, очевидно, уже в то время успело закрепиться в поэзии. В любовном вступлении к большой касыде в честь Бахрамшаха Сана'и говорит (стр. 191):

...ما خود ز تو این چشم نداریم ازیراك
ترکی تو و هرگز نبود ترك وفادار

...Мы ведь этого [107] от тебя и не ожидаем, так как
Ты — тюрчанка, а тюрки никогда не бывают верными.

Здесь речь может идти, конечно, только о капризной красавице, ибо думать, что Сана'и обвиняет тюрок в неверности, невозможно; их верность раз данному слову славилась на Востоке давно, и отрицать ее Сана'и, вероятно, не стал бы. О преданности кипчаков своим племенным вождям, например, он говорит в одной из касыд так (стр. 464):

از تو بی دل دوستانت همچو قپچاقان ز خان
از تو پر دل همرهانت همچو چندلان ز رای

От тебя без ума [108] друзья твои, как кипчаки от [своего] хана,
От тебя полны мужества спутники твои, как чандалы [109] от раджи.

Широкое знакомство с обычаями и нравами различных народов, в первую очередь индийцев и тюрок, характерно именно для этого времени и этих областей. Ставка тюркского хакана уже не где-то в фантастической стране Мачин, как у более ранних поэтов; она стала вполне реальной резиденцией тюркского феодала (стр. 415):

یکرا از بلاساغون رساند در هری روزی یکرا از پی نانی دواند تا بلاساغون

Одному она (судьба. — *Е. Б.*) из Баласагуна доставляет пропитание в Герат,
А другого ради куска хлеба гоняет до самого Баласагуна.

Иначе говоря, Сана'и считает вполне возможным, что гератский поэт будет существовать за счет какого-нибудь благодетеля из далекого Бала-

---

[107] Как следует из предшествующего бейта, «не ожидаем, что ты ради праздника навестишь нас».

[108] Букв.: «без сердца»; здесь противопоставление *бидил—пурдил*.

[109] Чандал — представитель самой низшей индийской касты, пария.

сагуна. Это и не удивительно: ведь, по его же словам, прокормиться за счет своих земляков поэту в то время становилось все трудней и трудней. Поэты все чаще начинают осуждать свое бесплодное «ремесло» (стр. 501):

تا کی این لاف در سخنرانی تا کی این بیهوده سناخوانی
گه برین بی‌هنر هنر ورزی گه بران بی‌گهر در افشانی...

Доколе эта похвальба красноречием?
Доколе это бесполезное воспевание?
То ты показываешь свою доблесть этому лишенному доблести,
То ты того безродного [110] осыпаешь жемчугами...

Далее следует несколько бейтов, в которых говорится о том, как носители власти поступают с поэтами, но Сана'и прибегает здесь к столь циничным сравнениям, что повторить их невозможно.

Эти властители, говорит он далее:

همه ساسی نهاد و مفلس طبع باز در سر فضول ساسانی ...
هیچ شاعر نخورد از صلشان از پس شعر جز پشیمانی ...
رفت هنگام شاعری و سخن روز شوخی‌است و وقت نادانی...
چی همه روز بهر مشتی دون ژاژ خائی و ریش جنبانی

Все они [обладают] натурой клопа и характером нищего,
Но в голове-то у них сасанидская заносчивость...
Ни один поэт от их даров не получил
Ничего, кроме сожаления [111]...
Ушло время стихотворства и красноречия,
Настали дни [непристойных] шуток и невежества...
Зачем же ты день-деньской ради кучки подлецов
Мелешь чушь и [понапрасну] трясешь бородой?

Очень часто повторяющиеся в диване жалобы на нищету, на скудные дары ясно говорят о том, что даже такому крупному поэту, как Сана'и, жилось в то время нелегко. В таком остроумном кыт'а он очень тонко намекает кому-то из тогдашних именитых людей, что надо платить за поднесенные восхваления (стр. 806):

روی من شد چو زر و دیده چو سیم از پی بخشه‌ات ای تو خواجه علی
رسم آن سیم بر دیدهٔ من چو خدائیست بر معتزلی

Лицо мое стало, как золото, а глаза, словно серебро [112],
В ожидании подарка твоего, о ты, ходжа 'Али!
Но только свойства этого серебра для глаз моих
Таковы же, как свойства божества по [учению] му'тазилитов [113].

---

[110] Бигухар — дословно: «не имеющий драгоценного камня, жемчуга»; в переносном значении — «не родовитый». Слово *гаухар* имеет два значения: «драгоценный камень», «жемчуг» и «суть», «природа», «происхождение» (всегда в смысле «благородное происхождение»).

[111] Букв.: «не съел ничего, кроме сожаления», т. е. в награду за свои касыды поэт не получил ничего и лишь пожалел о потраченном без всякой пользы времени.

[112] То есть «от бесплодного ожидания лицо мое пожелтело, а глаза потускнели и погасли, я изголодался».

[113] По господствовавшим среди тогдашних мусульман представлениям, праведники в день Страшного суда увидят бога; секта му'тазилитов отрицала это и утверждала, что бог ни при каких условиях не может стать видим человеку. Иначе говоря, поэт хочет сказать: «Деньги твои для меня невидимы, как му'тазилитский бог».

Поэту приходится прямо говорить о своей нищете и указывать, в чем именно он нуждается. Так, в касыде, поднесенной врачу ʿАли ибн Мухаммаду, Сана'и говорит (стр. 118):

با این همه ای تاج طبیبان دل او را دهر از قبل بی‌درمی معدن دآ' کرد
از لطف دوائی کن دآی رهی‌را چون علم تو درد همه آفاق دوا کرد

При всем том [114], о венец врачей, сердце его
(т. е. твоего слуги, Сана'и. — *Е. Б.*)
Судьба от безденежья сделала рудником болезней.
Будь милостив, излечи эту болезнь слуги твоего,
Ведь твои знания исцелили болезни всех горизонтов.

В другой касыде, поднесенной тому же врачу, Сана'и говорит (стр. 181 и сл.):

هستیم برآن سان ز حکیمی که نگوید اندر همه عالم ز من امروز به اشعار
لیک آمده ام سیر ز افعال زمانه هر چند هنوز از غرض خویشم نا خوار
ان سود همی بینم از اشعار که هرشب اش را ببرد موش بماند بر من عار...
از مکرمت تست که پیوسته نهفته است این شخص به دراعه و این پای به‌شلوار
پس چون تنم آراستهٔ پیرهن تست این فرق مرا نیز بیارای به دستار

От учености мы дошли до того, что не сложит
В целом мире нынче никто стихов лучше моих.
Однако пресытился я делами этого времени,
Хотя цели своей я так до сих пор и не достиг.
От стихов вижу я пользы лишь столько, сколько каждую ночь
Унесет [одна] мышь [115], а мне остается лишь стыд...
От твоих щедрот постоянно прикрыто
Это тело рубахой, эти ноги — шальварами.
И если это тело мое украшено твоей рубашкой,
То укрась же и голову мне чалмой!

Временами положение поэта, вероятно, бывало весьма нелегким. Об этом говорится в таком кыт'а, обращенном к кому-то, кого звали Йусуф (стр. 792):

با این همه شعر و هنر و فضل و کفایت با جان عزیز تو که شلوار ندارم
همنام تو از پیرهنی چشم پدر را با نور قرین کرد و من این عار ندارم
تو چشم مرا نیز بمالیده ازاری روشن کن ازیرا که من ازار ندارم
این مکرمت و لطف به جا آر ز حرّی هر چند به نزدیك تو بازار ندام

При всех моих стихах, искусстве, образованности и сообразительности
Клянусь дорогой душой твоей, нет у меня шальвар.
Твой тезка рубашкою глаза отца
Сочетал со светом [116], а я не постыдился бы,

---

[114] Перед этим поэт говорит, насколько хорошей репутацией он пользуется и с каким удовольствием слушают его стихи, «если только за это не надо платить».

[115] Строка попорчена, разночтение هوش тоже не делает ее понятной.

[116] Здесь содержится намек на известное библейское и кораническое предание об Иосифе. Когда братья продали Иосифа в рабство и уверили отца в том, что его любимца растерзал волк, отец так скорбел и рыдал, что в конце концов ослеп. Много лет спустя ему привезли рубашку Иосифа. Исходивший от нее аромат исцелил старика, и он снова прозрел. Вельможа, которого Сана'и просит о помощи, носил имя Йусуф, так как он назван тезкой владельца чудотворной рубашки.

Если бы ты тоже, потерев глаза мои штанами,
Озарил бы их, ведь и штанов у меня нет.
Эту щедрость и милость окажи по благородству,
Хотя я в твоих глазах и не имею цены [117].

По-видимому, в том положении, о котором поэт говорит в приведенном отрывке, он находился нередко. В другом месте он сообщает (стр. 480):

بر اسپ امید آمده مجدود سنائی
در زیر پی از بهر کفت راه‌گذاری
زیرا که ز بی پیرهنی از قبل شرم
در خانه چو خفاش بود و مانده به شاری

На коне надежды прискакал Маджуд Сана'и,
Длинный путь проделав ради [щедрости] руки твоей.
Ведь от того, что у него нет рубахи, стыдится он
И сидит дома, словно летучая мышь, в темноте [118].

«Щедрые покровители», видно, не раз побуждали поэта написать для них какое-нибудь стихотворение, а затем обманывали его ожидания (стр. 793):

گفته بودی که جبهٔ بدهم — و ز تقاضای سرد تو برهم
چون بدیدم سخن مصحف بود — گفته بودی که جبهٔ ندهم

Ты сказал: «Подарю я тебе шубу
И так отделаюсь от твоих надоедливых (букв.: холодных) просьб».
Но как присмотрелся я, слова-то твои были *мусаххаф:*
Ты [на самом деле] сказал: «Не дам шубы!» [119].

Сана'и, знавший всю силу своего таланта и понимавший, что его недооценивают, дает такую характеристику тогдашним «меценатам» (стр. 797):

خواهد که شاعران جهان بی صله همی — باشند پیش خوانش دائم مدیح‌خوان
الحق بزرگوار و خردمند مهتریست — کو را کسی مدیح برد خاصه رایگان
مدحش چرا کنم که بیالایدم خرد — هجوش چرا کنم که بفرسایدم زمان

Он хочет, чтобы [все] поэты мира без награды
Постоянно восхваляли его, [стоя] возле его стола.
Поистине велик и мудр должен быть тот вельможа,
Которого даже и бесплатно воспевают.

---

[117] Буквальный перевод последнего полустишия: «хотя я перед тобой базара и не имею».

[118] Конец второго полустишия испорчен, приведенные разночтения смысла не дают; перевод предположительный.

[119] Мусаххаф — распространенный в то время риторический прием: стихотворение пишется так, что при перестановке в отдельных словах диакритических точек букв арабского шрифта оно получает совсем иной смысл. Известны случаи, когда поэт, пользуясь этим приемом, подносил «покровителю» полные ругательств стихи, смысл которых был, однако, изменен при помощи по-другому расставленных точек. В данном случае слово بدهم — «дам» имеет одну точку под первой буквой; при перестановке точки наверх получается ندهم — «не дам».

Зачем мне восхвалять его, ведь это замарает мне разум!
Зачем мне писать на него сатиры, ведь это трата времени!

Не желая тратить драгоценное время, Сана'и в последнем бейте этого кыт'а ограничивается несколькими грубыми ругательствами.

Все же гнев временами так одолевал поэта, что он не мог удержаться, чтобы не выразить свое возмущение более пространно (стр. 765):

ای که اطفال به گهواره درون از ستمت — سور نادیده بجویند همی ماتمرا
قفسی شد ز تو عالم به همه عالمیان — اینت زحمت ز وجود تو بنی آدمرا
وه که تا روز قیامت پی آلایش ملك — طاهری از تو نجستر نبود عالمرا

О! Младенцы в колыбели от насилий твоих,
Не видав еще праздника, уже ищут траур.
Клеткой стал от тебя мир для всего его населения,
Ну и несчастье же существование твое для рода человеческого!
Да! До самого Страшного суда от твоего «марания страны»
Не будет более нечистого Тахирида, чем ты, в мире!

К кому обращены эти гневные слова поэта, мы не знаем. Ясно, однако, что это был человек, облеченный большой властью и имевший возможность мучать и угнетать население целой страны. Ясно также, что этот человек считал себя принадлежащим к династии Тахиридов. Последний бейт — злая игра слов: *тахир* по-арабски значит «чистый»; этому эпитету поэт противопоставляет термин *наджис*, означающий «ритуально нечистый», «поганый».

Нам кажется, что Сана'и решился даже указать средство, при помощи которого такого притеснителя можно обезвредить (стр. 779):

چرا نه مردم دانا چنان زید که به غم — چو سرش درد کند دشمنان دژم گردند
چنان نباید بودن که گر سرش ببرند — به سر بریدن او دوستان خرم گردند

Почему мудрые люди не живут так, чтобы в горе,
Когда заболит у них голова, [даже] и враги их горевали?
Не надо быть таким, чтобы, если тебе отрубят голову,
Этому отрубанию головы твоей радовались [даже] друзья.

Нельзя не заметить, однако, что радость этих «друзей» бывала в те времена весьма кратковременной, ибо на место одного убитого тирана сейчас же являлся другой, зачастую еще более жестокий и злобный.

* *
*

Широкая образованность Сана'и в области поэзии, как родной, так и арабской, бросается в глаза. Конечно, чаще всего он упоминает газнинского мастера касыды 'Унсури, влияние которого на дальнейшую судьбу персидско-таджикской касыды было исключительно велико. Так, в касыде, посвященной Абу-л-Фатху Исфахани — автору книги об *ика'ат*[120], поднесшему этот свой труд Сана'и, поэт говорит (стр. 483):

[120] Ика'ат — арабский термин, обозначающий паузы при пении или чтении нараспев стихов; книга об ика'ат должна была представлять большой интерес для Сана'и.

تاج اصفهان لسان‌الدهر ابوالفتح آنکه هست
در عجم چون عنصری و در عرب چون بختوری

Венец Исфахана, «язык нашего века», Абу-л-Фатх, который
Среди [жителей стран] ʿАджама подобен ʿУнсури,
а среди арабов подобен Бухтури [121].

Знает Сана'и и второго крупнейшего представителя придворной поэзии газневидского круга — Фаррухи. В небольшом анакреонтическом стихотворении (стр. 320), начинающемся бейтом:

پسرا خیز تا صبوح کنیم راحرا همنشین روح کنیم

Сынок, вставай, предадимся утренней попойке,
Сделаем вино собеседником духа!

мы находим такие строки:

حال با شعر فرخی آریم رقص بر شعر بوالفتوح کنیم

Насладимся стихами Фаррухи,
Попляшем под стихи Абу-л-Футуха!

Литератор того времени безусловно не мог претендовать на более или менее почетное место, не будучи основательно знаком с классической арабской поэзией. Сана'и упоминает в своих стихах некоторых арабских поэтов (стр. 364):

گرچه خصمت فرزدکست به هجو تو به پاداش او جریر مباش

Если бы даже твой враг в [своих] сатирах был Фараздаком,
Ты в ответах ему не будь все же Джариром! [122].

Проявляет Сана'и и знакомство с прозаической суфийской и богословской литературой на арабском языке. Так, в стихотворении, где поэт убеждает одного из своих знакомых не интересоваться суфизмом, он говорит (стр. 273):

تا چند همی خوانی منهاج بمعراج احیای علوم دین با شرح تعرف

Долго ли ты будешь читать «Минхадж ба-ми ʿрадж»
(«Путь к вознесению на небо».— *Е. Б.*),
«Ихйа ʿулум ад-дин» («Воскрешение богословия». — *Е. Б.*) и
комментарий на «Та ʿарруф» («Уведомление». — *Е. Б.*)? [123]

---

[121] Абу ʿУбада ал-Валид ибн ʿУбайд ал-Бухтури — знаменитый арабский поэт и составитель антологии, живший примерно в 819—897 гг. Поскольку он писал касыды, сопоставление его с ʿУнсури вполне понятно.

[122] Ал-Фараздак (это его прозвище, букв.: «подгоревшее мясо или хлеб») — Хаммам ибн Галиб ибн Са'са'а (640—732) — арабский поэт, получивший широкую известность главным образом своими злобными и циничными пасквилями. Особенно яростно нападал он на своих современников — ал-Ахталя и Джарира; последний отвечал ему не менее оскорбительными поношениями (см. выше, стр. 98).

[123] «Ихйа ʿулум ад-дин» — знаменитый трактат известного имама Газали (1058—1112), в котором автор пытается примирить строгое правоверие с суфийской мистикой. «Та'арруф», — вероятно, известный трактат по суфийской философии «Ат-Та'арруф ли-мазхаб ат-тасаввуф» («Уведомление о доктрине суфизма»), принадлежащий Мухаммаду ибн Исхаку ал-Калабади (ум. ок. 1000 г.). В рукописной коллекции Ленинград-

Не оставляет Сана'и без внимания также поэтов-современников. На страницах 237 и следующих дивана мы находим большую касыду, восхваляющую уже упоминавшегося поэта 'Османа Мухтари. Заголовок касыды дает полное имя этого поэта со всеми его титулами: Абу-л-Мафахир ходжа хаким Абу 'Омар 'Осман ибн 'Омар Газнави. Интересно отметить, что Сана'и в этой касыде называет 'Османа Мухтари юным (стр. 238):

ای جوانی که ز معنیٔ نوت در هر گوش هر زمان نور همی نو طلبد عالم پیر

О юноша! От новых истин, [возвещаемых тобою] всякому уху,
Каждый миг старый мир вновь и вновь требует света!

Известному сельджукскому поэту эмиру Му'иззи Сана'и посвятил элегию, в которой о кончине этого поэта говорится так (стр. 767):

او نیز سوی تیر فلك رفت و به پاداش پیکان ملک تاج سر تیر فلک ساخت

Он тоже отправился к небесному Тиру и в награду
Наконечник стрелы царя сделал венцом на голове у небесного Тира [124].

Значительный интерес представляет касыда на странице 389, озаглавленная «В восхваление мудрейшего (*'ариф*) ходжи 'Али ибн ал-Хасана ал-Бахри, [прозванного] Хаййат (портной)». Это имя еще раз встречается на странице 790 дивана, где мы находим лестные слова Хаййати [125] о Сана'и:

جان خیاطی ز عشق تو در آتش نیستی گر سمند طبع تو از خلق سرکش نیستی

Душа Хаййати не горела бы любовью к тебе,
Если бы конь природы твоей не был непокорен перед людьми.

Ниже следует ответ Сана'и:

گفت بر دوخته مرا شعری خواجه خیاطی از سر فرهنگ
معنیٔ او چو ریسمان باریك قافیت همچو چشم سوزن تنگ

Сказал: «Сшил мне стихи
Ходжа Хаййати по своей учености.
Смысл их тонок, как нить,
Рифма узка, словно ушко иглы» [126].

ского Государственного университета имеется рукопись весьма старого комментария к этой книге, совершенно очевидно, написанного в Средней Азии. Может быть, Сана'и имеет в виду именно этот комментарий.

[124] Слово *тир* означает «стрела» и в то же время это старое название планеты Меркурий. Му'иззи после смерти попадает к «Тиру», потому что, по астрологическим представлениям того времени, эта планета — небесный писец, покровитель всех пишущих. Но, как известно, Му'иззи случайно был очень тяжело ранен стрелой султана Санджара, упражнявшегося у себя в шатре в стрельбе из лука. В большинстве тезкире сообщается, что этой стрелой Му'иззи был убит. Такие сведения, вероятно, долетели и до Сана'и. Однако, поскольку в диване эмира Му'иззи подробно описано это случившееся с ним несчастье и поэт сам сообщает, что он хотя и долго болел, но поправился и прожил после этого многие годы, надо думать, Сана'и написал свою элегию, получив первое известие о несчастье, оказавшееся, как это часто бывает, неточным.

[125] Думается, что Хаййати и Хаййаг — одно и то же лицо, тем более что и в заголовке касыды Сана'и в некоторых рукописях стоит не «Хаййат», а «ал-Хаййати».

[126] Стихи эти кажутся нам особенно интересными по следующей причине. Среди многочисленных поэм известного суфийского поэта Фарид ад-Дина 'Аттара есть поэма, которую Г. Эте, а за ним и другие исследователи, писавшие об этом поэте, назвали «Книга перехода» («Хийат-нама»). Ознакомившись с рукописью этой поэмы в коллекции Института востоковедения АН СССР, автор этих строк еще в 1929 г. усомнился в правильности такого нелепого названия, тем более, что в тексте встречалось обращение «о Хаййат!» (см.: «Известия Академии наук СССР», 1929, стр. 201—214). Не имея

Мы видели, что Сана'и был хорошо знаком с поэзией как своих предшественников, так и современников, из которых он, однако, многих заклеймил эпиграммами, столь резкими и циничными, что привести их здесь невозможно. Можно думать, что отношения с поэтами-современниками у него были не особенно хорошими и он неоднократно подвергался резким нападкам с их стороны. Об этом можно судить по касыде, начинающейся бейтом (стр. 149):

این ابلهان که بی سببی دشمن منند بس بوالفضول و یافه‌درای و زنخ زنند

Эти дурни, которые без причины враждуют со мной,
Очень они пустые, пустобрехи они, многословные они.

Далее Сана'и говорит в этой касыде о своих современниках так:

زان بی سرند چو گریبان که از طمع پیوسته پایبوس خسیسان چو دامنند
دعوای ده کنند و لیکن چو بنگری هادوریان کوی و گدایان خرمنند
دهقان عقل و جان منم امروز و دیگران هر کس که هست خوشه‌چین خرمن منند
فرزند شعر من و همه خصم شعر من گوئی نه مردمند همه ریم آهنند

Потому они безголовы, как воротник, что от алчности
Они постоянно целуют ноги подлецов, словно пола халата.
Притязают они [на владение] деревней, но, как посмотришь,
Они — назойливые нищие на улице и попрошайки у хирмана.
Дихкан разума и души в наши дни — я, а остальные,
Все, сколько бы их ни было, они только подбирают
колосья с моего хирмана.
Они — дети моего стиха и [в то же время] враги моих стихов.
Ты сказал бы, это не люди, а шлак от железа.

Эта касыда вся наполнена инвективами по адресу поэтов-современников, старавшихся всячески очернить Сана'и. Весьма вероятно, что здесь речь идет преимущественно о придворных поэтах[127], которые, опасаясь конкуренции со стороны такого исключительно талантливого мастера стиха, как Сана'и, конечно, пытались опорочить его, принизить в глазах носителей власти. Не случайно в диване Сузани имеется касыда, представляющая собой ответ на только что приведенное стихотворение Сана'и и полная самых резких выпадов против этого поэта.

В своем диване Сана'и большое внимание уделяет народной форме руба'и, причем именно в этом жанре его стихи достигают особой живости и естественности. Как чрезвычайно характерный пример приведем такое четверостишие (стр. 827):

از دور مرا بدید لب خندان کرد وآن روی چو مه به یاسمین پنهان کرد
آن جان جهان کرشمهٔ خوبان کرد ور نه به قصب ماه نهان نتوان کرد

сведений о человеке с таким прозванием, я допускал мысль, что это какое-то лицо, интересовавшееся поэзией. Думается, что приведенные строки Сана'и являются прекраснейшим подтверждением правильности этой гипотезы и доказательством того, что название поэмы 'Аттара действительно нужно читать «Хайият-нама».

[127] На наш взгляд, это достаточно ясно из приведенной выше строки, где утверждается, что все эти поэты из алчности «целуют ноги подлецов». В дальнейшем такой мотив будет все чаще повторяться у наиболее выдающихся поэтов при осуждении ими придворной поэзии.

Увидела она меня издали и усмехнулась,
Свое луноподобное лицо прикрыла жасмином.
Эта душа мира просто кокетничает —
Ведь [известно], что луну полотном не закрыть [128].

Это руба'и интересно прежде всего своей простотой, бытовыми деталями, исключающими всякую возможность мистического толкования, столь любимого составителями средневековых комментариев и их современными последователями. Поэт говорит, что красавица прикрыла лицо чадрой. Эта деталь указывает на то, что вопреки некоторым обычаям того времени Сана'и воспевает здесь женщину. Еще яснее это в таком руба'и (стр. 839):

با من ز دریچهٔ مشبك دلكش از لطف سخن گفت به هر معنی خوش
میتافت چنان جمال آن حوراوش كاز پنجرهٔ تنور نور آتش

Из-за решетчатой дверки похитительница сердец
Любезно говорила со мной, сладостно во всех смыслах.
Так светила краса этой гуриеподобной,
Как из отверстия танура светит огонь.

Интересно, что несколькими страницами далее (стр. 856) мы находим другой вариант этого же четверостишия:

با من ز دریچهٔ مشبك دلخواه از لطف سخن گفت و من ایستاده براه
گفتی كه ز نور روی آن بت ناگاه صد كوكب سیاره بزاد از یك ماه

Из-за решетчатой дверки желанная
Любезно говорила со мной, а я стоял на улице.
От света лика того кумира внезапно словно
Сто планет родилось от одной луны.

В заголовке одного из четверостиший Сана'и (Диван, стр. 813) сказано, что оно было прочитано экспромтом на пиру. Может быть, именно этим следует объяснять появление в диване поэта двух близких по содержанию четверостиший, которые мы только что привели. Можно предположить, что поэт, сказав, допустим, на одной из пирушек первое четверостишие, мог по просьбе собравшихся на другой пирушке повторить его, но уже в несколько измененном виде. К сожалению, у нас пока нет никаких указаний на то, каким образом сохранялись такие импровизированные стихи; записывал ли их сам поэт или какой-нибудь любитель поэзии, случайно присутствовавший на этом собрании. Если допустить второе, то легко можно себе представить, что два разных человека, записывавших стихотворение уже на другой день, по памяти, могли невольно внести в него изменения и так создать иной вариант этого четверостишия. Стоит вспомнить, что совершенно аналогичное явление, но в более широком масштабе мы находим в сборниках четверостиший, приписываемых 'Омару Хаййаму.

Подобно своим предшественникам Сана'и использует форму руба'и и для передачи своего рода философских размышлений. Такой характер

[128] Речь идет о красавице, которая, увидев чужого мужчину, закрыла по мусульманскому обычаю лицо, вероятно, краем белого платка. Поэт говорит, что луну нельзя закрыть полотном. Ведь, согласно распространенному поверью, если на разостланное для отбелки на земле полотно попадет лунный свет, на нем в этих местах появляются дыры.

имеет следующее четверостишие, несколько напоминающее знаменитые стихи Шахида Балхи (стр. 840):

هر چند بود مردم دانا درویش صد ره بود از توانگر نادان بیش
اینرا بشود جاه چو شد مال از پیش وان شاد بود دمادم از دانش خویش

Ученый человек, если он даже и нищий,
Все же во сто раз лучше неученого богача:
Тот потеряет всякий почет, если уйдет от него богатство,
А этот всякий миг радуется своим знаниям.

Совершенно ясно, что здесь поэт защищает себя от придворной челяди, презиравшей его за бедность.

Вырываются у Сана'и и более горестные нотки, например (стр. 847):

از آمدنم فزود رنج بدنم از بودن خود همیشه اندر محنم
از بیم شدن با غم و درد و حزنم نه آمدن و نه بودن و نه شدن

От прихода моего умножились страдания моего тела;
От существования я — в постоянных бедах.
Из страха перед уходом я — в горе, страданиях и печали;
Ни приход, ни существование, ни уход — [не радостны]!

Здесь Сана'и уже вплотную подходит к настроениям, характерным для 'Омара Хаййама. Не удивительно, что поблизости от этого четверостишия мы находим и такое (стр. 872):

هر ذره که بر روی زمینی بودست خورشیدرخ و زهره‌جبینی بودست
گرد رخ از آستین به آزرم فشان کان هم رخ خوب نازنینی بودست

Всякая пылинка, какая только есть на земле,
Была солнцеликим [юношей] и венеролицей [девой].
Пыль с лица своего стирай рукавом осторожно:
Ведь она тоже была [когда-то] лицом нежной красавицы!

И не приходится удивляться, что в сборнике руба'и Хаййама (изд. Nicolas, № 28) мы находим четверостишие с тем же радифом и почти тем же содержанием, хотя образы Хаййама, конечно, значительно ярче и сильнее.

Мы показали далеко не все богатство творчества Сана'и. Но и сказанного достаточно, чтобы убедиться в том, что представление об этом поэте как о мрачном аскете-мистике, настоящем суфии не соответствует действительности. Применение им отдельных суфийских терминов и образов и тем более применение терминов, общих и для суфизма и для обычной доксологии, еще ничего не доказывает. Хотя резкая критика Сана'и нравов суфиев его времени не может служить доказательством отрицания им суфизма как такового, но во всяком случае самого Сана'и в число суфийских поэтов включить не позволяет [129].

[129] В свое время, пытаясь набросать основные линии развития суфийского месневи [«*Grundlinien der Entwicklungsgeschichte des sufischen Lehrgedichts*» («Islamica», III, 1, S. 1—31)], и не сомневаясь в том, что Сана'и — суфий, автор этих строк вел их от Ансари через Сана'и к 'Аттару. Думается, однако, что, не считая Сана'и суфием, отрицать его огромную роль в развитии суфийской поэзии едва ли можно. Это засвидетельствовано самими поэтами — 'Аттаром и Джалал ад-Дином Руми. Но они не говорят о том, что развивают мысли Сана'и; они идут по его следам лишь в смысле использования определенных форм и определенных образов. Впрочем, считать этот вопрос разрешенным

Западноевропейские востоковеды считали Сана'и суфием лишь потому, что хотя они зачастую и издевались над своими восточными предшественниками, переписывавшими труды своих учителей и передававшими из века в век однажды сделанную ошибку, но — увы! — и сами они нередко грешили тем же.

* *
*

Анализ произведений Мас'уд-и Са'д-и Салмана и Сана'и показывает, что в изучаемый период тематика светской поэзии становится все более разнообразной, дальнейшее развитие получают жанры газели и руба'и. Газель, которая раньше рассматривалась лишь как насиб — любовное вступление к касыде, теперь получает право на самостоятельное существование. Если прославленные газели Фаррухи, как удалось установить, по большей части — лишь оторвавшиеся насибы, то триста семьдесят шесть газелей в диване Сана'и не дают оснований думать, что когда-то все они имели продолжение типа мадха. Газель стала самостоятельным поэтическим жанром.

Развивается также и жанр руба'и. К сожалению, мы не знаем точно, какое место занимало четверостишие в творчестве Рудаки и поэтов его круга. Но совершенно очевидно, что к середине XI в. интерес к руба'и как к форме, допускающей самое разнообразное содержание, необычайно возрос. Если к концу XI в. оно еще не вполне утратило связь со своим источником — народной песней, то тенденция к наполнению его философско-дидактическим содержанием становится все сильнее.

пока не приходится. Мы имеем теперь научное издание «Месневи», имеем даже не один его перевод на европейские языки, но можем ли мы сказать, что у нас есть его научный анализ, или утверждать, что мы изучили поэзию 'Аттара? Конечно, нет. А пока это не будет сделано, говорить об отношении творчества Сана'и к творчеству 'Аттара и Джалал ад-Дина Руми можно только в самых общих чертах.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

ЛИТЕРАТУРА ВО ВЛАДЕНИЯХ КАРАХАНИДОВ

Выше уже говорилось о том, что после крушения государства Саманидов центр деятельности придворных поэтов, писавших на дари, переместился из Бухары в Газну, ко двору тамошних правителей. Но некогда столь бурная в бухарских владениях литературная жизнь не могла, конечно, замереть там полностью и тогда, когда в них водворились завоеватели — Караханиды.

К сожалению, дать обстоятельную картину состояния литературы этого времени сейчас еще невозможно. Материал представлен скудно, а то, что имеется, изучено недостаточно. Особенно затрудняет работу отсутствие точных сведений об истории Средней Азии того времени. Даже хронология царствований караханидских властителей пока не установлена, и хотя имена некоторых из них известны (по упоминаниям в хрониках, стихах, по монетам и т. п.), но о годах их правления по большей части можно только строить догадки.

Причины этого, по-видимому, лежат в следующем. Относительная централизация, достигнутая в управлении среднеазиатскими владениями в годы расцвета Саманидов, уже к концу X в. была ослаблена, а с установлением господства Караханидов просто перестала существовать. Хотя пребывавший в Кашгаре глава караханидского рода, носивший, как и китайский император, титул *табгач-хан*, и считался носителем верховной власти, фактически все захваченные им области Средней Азии были розданы в уделы членам его семьи, становившимся в своих владениях полновластными хозяевами. В условиях такой раздробленности ни один историк не смог бы дать хотя бы приблизительную картину жизни Средней Азии той эпохи. К тому же сами носители власти, по-видимому, не были очень заинтересованы в том, чтобы такая работа проводилась. Заботиться о составлении истории своей династии правители могли бы лишь в том случае, если бы они чувствовали себя на троне достаточно прочно, а этой-то уверенности у Караханидов из-за постоянной, почти не прекращавшейся междоусобной борьбы как раз и не было. Не следует объяснять отсутствие у нас сведений о караханидской литературе на дари тем, что Караханиды как представители одного из тюркских народов не поощряли развитие литературы на чужом для них языке. Такое предположение, с первого взгляда как будто что-то объясняющее, на самом деле противоречит известным нам фактам. Достаточно внимательно прочитать следующий отрывок из «Чахар макала» Низами 'Арузи — автора, который достаточно хорошо знал, что происходило в караханидских владениях, и которого нельзя

заподозрить в пристрастном отношении к Караханидам, поскольку он писал свою книгу, будучи от них совершенно независимым:

«Государство [потомков] хакана (Караханидов. — *Е. Б.*) во времена Хызр-хана ибн Ибрахима чрезвычайно процветало; оно замечательно управлялось и имело мощь, какой у него ранее не было. Падишах он был разумный и рассудительный, Мавераннахром и Туркестаном владел уверенно; со стороны Хорасана у него была полная безопасность и [даже] дружба и родство, а также обеспеченность договорами и соглашениями. К [проявлениям] его [влечения] к пышности относится то, что, когда он садился на коня и [выезжал], перед его конем, кроме прочего оружия, несли семьсот золотых и серебряных палиц. Он очень любил поэтов, ему служили эмир ʿАмʿак, устад Рашиди, Наджжар Сагарджи, ʿАли Баниди, Писар-и Даргуш, Писар-и Исфараʾини и ʿАли Сипихри. Получали они огромные дары и пользовались великим почетом.

Эмир ʿАмʿак был „эмиром поэтов" и имел от этой династии великую долю, получил огромнейшее богатство: тюркских рабов, и красивых рабынь, и добрых коней, и золотую утварь, и пышные халаты, и вообще „говорящих и немых" (т. е. и людей и скот. — *Е. Б.*) в изобилии. На шахских беседах пользовался он большим почетом, и другим поэтам волей-неволей приходилось служить ему.

А устад Рашиди также жаждал быть предпочтенным всем остальным поэтам, да не удавалось ему это. Рашиди хоть и был молод, но в искусстве этом (поэзии. — *Е. Б.*) был очень ученым. Воспевал он постоянно *ʿайши* Зайнаб [1], а она была очень близка к падишаху и постоянно расхваливала [при нем] Рашиди и расписывала его образованность. В конце концов дела его пошли хорошо, и он получил титул «саййид поэтов". Падишах стал проявлять к нему большое внимание и начал осыпать его огромными дарами.

Как-то раз в отсутствие Рашиди он (падишах. — *Е. Б.*) спросил у ʿАмʿака: „Какого ты мнения о стихах Рашиди?" Тот ответил: „Стихи его крайне хороши и гладки, и обработаны, но только им не хватает немножко соли..."

Прошло некоторое время, пришел и Рашиди, поклонился и хотел сесть [на свое место]. Падишах подозвал его и, желая подзадорить, как это любят делать цари, сказал: „Вот я спросил эмира поэтов, каковы стихи Рашиди. Он сказал: „Хороши, но лишены соли". Надо тебе сложить об этом дубейт". Рашиди поклонился, сел на свое место и сказал экспромтом такое кытʿа:

„Стихи мои в отсутствии [в них] соли
Ты обвинил. Ну что же, может быть!
Стихи мои — словно сахар и мед,
А к ним двум соль не очень-то идет...
Репа и бобы — твои сочинения,
Соль-то, болван, нужна тебе!"

Когда он прочитал [эти стихи], падишаху они очень понравились, а в Мавераннахре есть такой обычай и правило, что на приемах падишахов и других сборищах ставят большие блюда с золотом и серебром и называют их „серебро чета и нечета" (*сим-и так у джуфт*). На беседах Хызр-хана ставили четыре блюда красного золота, на каждом [из них] — по двести пятьдесят динаров; раздаривал он их пригоршнями. В этот день он пожаловал все четыре блюда Рашиди. Приобрел он (Рашиди. — *Е. Б.*) пол-

[1] ʿАйши — титул знатной дамы, как «ханум» и др.

нейшее уважение и стал известным, ибо, точно так же как прославляемый становится известным благодаря хорошим стихам поэта, так и поэты получают известность благодаря [получаемым ими] большим дарам падишахов. Эти два [явления] взаимно обусловлены».

Этот рассказ Низами ʿАрузи представляет для нас очень большой интерес. Из него прежде всего следует, что население Средней Азии исчезнувших дихканов, видимо, особенно не оплакивало и не только мирилось с Караханидами, но даже в какой-то мере считало их лучшими, чем последние Саманиды, правителями. Затем, совершенно очевидно, что поэзия на дари при караханидских дворах играла немалую роль.

Низами ʿАрузи ничего не говорит о том, на каком языке писали придворные поэты Караханидов, но, думается, самый факт упоминания их в его труде, написанном на дари, и о поэтах, писавших на дари, да и весьма типичные имена некоторых из них (например, Писар-и Даргуш) очень ясно говорят о том, что они были таджиками[2]. В другом месте Низами ʿАрузи еще раз приводит этот список, немного расширяя его, очевидно потому, что там речь идет не только о придворных поэтах Хызр-хана, но вообще о поэтах всей династии Караханидов. Этот список таков: «Имена [шахов из] Дома хакана (т. е. Караханидов. — *Е. Б.*) сохранились [благодаря поэтам] Лу'лу'и, Гулаби, ʿАм'аку Бухари, Рашиди Самарканди, Наджжару Сагарджи, ʿАли Баниди, ʿАли Сипихри, Джаухари и ʿАли Шатранджи».

Из слов Низами ʿАрузи можно понять, какую большую роль играл, например, ʿАм'ак при дворе Хызр-хана.

Из того же рассказа Низами ʿАрузи видно, что поэты у Караханидов входили в придворный штат и на парадных собраниях имели собственное, присвоенное каждому из них в соответствии с его саном место. Не прекращается в это время и та постоянная борьба поэтов за первенство и связанные с ним материальные выгоды, которая шла и при Саманидах.

Все это не должно нас поражать, так как, насколько можно судить по имеющимся сведениям, в караханидских диванах по-прежнему служили преимущественно представители местных феодальных кругов, имевшие огромный опыт административной работы. Заменить их тюркской кочевой аристократией, конечно, было еще невозможно. Известно также, что и среднеазиатское мусульманское духовенство при Караханидах пользовалось огромным авторитетом и играло в жизни страны бо́льшую роль, чем раньше.

К сожалению, однако, значительная часть сообщенных Низами ʿАрузи имен для нас пока остается именами, и только. Вместе с тем думать, что не сохранившиеся до наших дней произведения этих авторов не представляли никакого интереса, едва ли можно. Постараемся показать это прежде всего на примере автора, от стихов которого до нас дошли лишь небольшие, но весьма интересные фрагменты.

ʿАли Шатранджи Самарканди. Сведений о жизни этого поэта у нас нет. Имя его приводится также в форме Абу ʿАли с прибавлением титула *ходжа дихкан*. Означает ли это, что он принадлежал к разорившимся дихканам, сказать трудно, но, может быть, его резкие отзывы о современных ему носителях власти объясняются именно этим.

Даты рождения и смерти поэта нам неизвестны. Риза-Кули-хан[3] говорит о нем как о современнике Лами'и Джурджани, но, к сожалению, дат

---

[2] Важно отметить, что именно в это время (правда, не в Средней Азии, а в Кашгаре) возникает замечательнейшее произведение придворной поэзии на одном из тюркских языков — знаменитая поэма «Кутадгу-билик» («Мудрость, несущая счастье»), написанная в 1069 г. Йусуфом Хасс-хаджибом из Баласагуна. Тюркская караханидская поэзия складывается примерно в те же годы, когда при дворах Караханидов развивалась поэзия на дари, причем тесная связь между этими двумя литературами несомненна.

[3] Риза-Кули-хан Хидайат, *Маджма' ал-фусаха*, т. I, стр. 344.

рождения и смерти Лами'и также не дает, а говорит, что он был поэтом, восхвалявшим ходжу Низам ал-Мулка. Знаменитый сельджукский везир Низам ал-Мулк был, как известно, убит ассасинами 17 октября 1090 г. Следовательно, Лами'и должен был родиться не позднее 1060 г., ибо вряд ли Низам ал-Мулк, вообще не любивший поэтов, потерпел бы возле себя какого-нибудь юнца. Если Хызр-хан вступил на престол в 1080 г., то Лами'и, конечно, мог быть его современником, а значит, мог быть его современником и Шатранджи. Но дальше возникает некоторая неясность. Риза-Кули-хан без ссылки на источник говорит, что Шатранджи учился у Сузани, хотя Сузани-де и писал касыды в честь этого поэта. Датой смерти Сузани он указывает 562 (1166/67) г. Из собственных слов Сузани видно, что он прожил долгую жизнь, так что рождение его без особых сомнений может быть отнесено примерно к семидесятым годам XI в. Следовательно, он был моложе Шатранджи во всяком случае лет на десять, а потому скорее можно допустить, что Сузани учился у Шатранджи и восхвалял своего учителя, а не наоборот.

Шатранджи был родом из Самарканда; в число придворных поэтов Хызр-хана, судя по сообщениям Низами, он не входил. По заказу караханидского везира — лица, возможно, отвечавшего за Самарканд, он написал касыду с радифом *лаклак* («аист»), от которой сохранились такие два бейта:

بشارت آرد از نوروز ما را هر زمان لکلك
کند غمگین دل ما زان بشارت شادمان لکلك
دبیرستانست گوئی آشیان و کودکان گنجشك
نشسته چون یکی پیر معلم در میان لکلك

Радостную весть о наурузе приносит нам всегда аист,
Горестное сердце наше радует этой весной аист.
Гнездо его, ты сказал бы, школа, а воробьи — ребята;
Сидит посреди них, словно старик-учитель, аист.

Отметим прежде всего огромную трудность задания — написать длинное стихотворение, в котором каждый бейт, и притом без натяжек, завершало бы слово «аист». Появление такого стихотворения в Самарканде вполне понятно и естественно: аисты пользовались там исключительным почетом, и в день прилета их, всегда совпадающий с самым началом весны, устраивались, как в праздник, народные гулянья и игры.

Второй бейт — картинка с натуры, живая и яркая. Она как бы вызывает перед глазами читателя важную фигуру носатого хозяина огромного гнезда, неподвижно стоящего посреди своего жилища, и хлопотливых чирикающих воробьев, любящих суетиться вокруг этих огромных гнезд. И в то же время перед нами возникает сценка из жизни мусульманской школы с ее мрачным и тоже, может быть, носатым муллой, окруженным живыми, веселыми ребятишками, так и норовящими выкинуть какую-нибудь штуку под носом своего мучителя.

Эти два бейта свидетельствуют о том, что Шатранджи был талантливым поэтом, умевшим создавать оригинальные образы.

Из других сохранившихся фрагментов стихов этого поэта видно, что жилось ему трудно и подчас приходилось унижаться, вымаливая подачки. Так, он говорит:

ای چیز جهان پیش تو ناچیز بفرمای چیزم در آن چیز بود اندك شاید
وز اندکئ چیز مخور هیچ تأسف کامروز مرا اندك بسیار نماید

О ты, для которого богатства мира — ничто! Пожалуй
Мне нечто, в чем было бы что-то, хоть и немного.
И не огорчайся тем, что этого будет немного,
Ибо нынче и немногое мне кажется многим...

Такие просьбы поэту, видимо, давались нелегко, так как о положении надима он говорит в весьма мрачных тонах:

چه باید بهر آداب ندیمی مگر بر جان و دل محنت نهادن
زبان کردن بنظم و نثر جاری ز خاطر نکتهای بکر زادن
که باز آمد همه کار ندیمی به سیلی خوردن و دشنام دادن

Что нужно для обязанностей надима,
Как не утруждать душу и сердце,
Изрекать стихи и прозу,
Порождать разумом девственные мысли?
Но ведь сводится-то все дело надима к тому,
Чтобы получать затрещины и раздавать ругательства!

Это приводило поэта к самым печальным выводам:

به سر به خاك كريمان رفته رفتن به
كه سوى درگاه اين مهتران عصر به پاى
از آن كه هيچ از آن مهتران و اين درگاه
روا نگردد در هيچ حال حاجت و راى
اگر تو جمع كنى خاك اين كريمان را
روا كنند به همه حال حاجت تو خداى
اگر بمانند اين مهتران بدين صورت
چگونه عمر گذاريم واى بر ما واى

Ползти к праху отошедших благодетелей лучше,
Чем идти на ногах ко дворцу вельмож этого века,
Ибо от этих вельмож и этих дворцов никак
И ни при каких обстоятельствах не увидишь помощи и совета.
А если ты соберешь прах этих [покойных] благодетелей,
То во всяком случае бог тебе в твоей беде поможет.
Если эти [наши] вельможи такими и останутся,
То как будем мы жить? Горе нам, горе!

И в конце концов Шатранджи приходит к трагическому заключению, как бы подводящему итог всем этим жалобам:

عمر دراز اگر ز هر نعمتی به است بد نعمتی كه عمر دراز است در نياز
اندر نياز عمر درازی برادران عمر دراز نيست كه جان كندن دراز

Хотя долгая жизнь лучше всех благ,
Но плохое благо — долгая жизнь в нужде.
В нужде долгая жизнь, братцы,
Не долгая жизнь, а долгая агония.

Приходится пожалеть о том, что источники сохранили нам так мало стихов этого автора. Весьма возможно, конечно, что стихи его, явно не приходившиеся по вкусу властителям того времени, не были объединены

в диван и потому не дошли до нас. Среди собратьев по перу Шатранджи, надо думать, не пользовался большой популярностью, о чем можно судить по нескольким его сатирам, невероятно грубым и циничным.

ʿАмʿак Бухараʾи. Об ʿАмʿаке Бухараʾи мы знаем несколько больше, чем о Шатранджи. Правда, от его стихов также сохранились только фрагменты, но их довольно много, и по ним уже можно составить себе более или менее ясное представление о стиле поэта. Фрагменты эти, насколько нам известно, впервые были собраны в тезкире Риза-Кули-хана [4]. В 1929 г. в Тавризе был выпущен в свет небольшой сборничек в сорок три страницы, в котором собрано из разных тезкире все, что осталось от стихов ʿАмʿака. Издатели дали объявление в газетах с просьбой ко всем читателям, если им известны какие-нибудь еще не опубликованные стихи этого поэта, прислать их. На призыв этот, однако, никто не откликнулся.

О жизни ʿАмʿака известно мало. Лакаб его — Шихаб ад-Дин. Тахаллус поэта уже давно вызывал сомнения историков литературы. Дело в том, что все известные нам тахаллусы, как правило, имеют какой-то смысл и могут быть объяснены; здесь же перед нами, по-видимому, просто сочетание звуков. Поэтому уже довольно давно было высказано предположение, что тахаллус этот на самом деле звучал **ʿамик** или **ʿамики** (что значит «глубокий») и лишь по небрежности какого-то переписчика получил его теперешний вид. Ничего невозможного в таком предположении, конечно, нет, но нельзя не заметить, что эта «правильная» форма (**ʿамик, ʿамики**) ни в одном источнике не встречается, почему нам пока и приходится отказаться от ее применения.

Выше мы уже привели рассказ Низами ʿАрузи о соперничестве ʿАмʿака и Рашиди. Рассказ этот повторяется во всех тезкире, но у Риза-Кули-хана кытʿа приписано не Рашиди, а ʿАмʿаку.

Даулатшах цитирует несохранившуюся историю сельджуков Абу Тахира Хатуни, в которой сообщалось, что ʿАмʿак особенно славился своими марсийа. Когда умерла дочь султана Санджара Мах-малик-хатун, султан был крайне опечален и, желая оставить память об этом горестном событии, вызвал ʿАмʿака из Бухары (по другому варианту, из Балха), чтобы он написал элегию на ее смерть. Поэт в это время был уже очень стар (по некоторым сведениям, он прожил более ста лет) и почти совершенно слеп. Написать большое траурное стихотворение он не взялся, а ограничился только следующими двумя бейтами:

هنگام آن که گل دمد از صحن بوستان
رفت آن گل شکفته و در خاك شد نهان
هنگام آن که شاخ شجر نم کشد ز ابر
بی آب ماند نرگس آن تازه بوستان

В то время, когда по всем садам распускаются цветы [5],
Ушла эта распустившаяся роза и сокрылась под прахом.
В то время, когда ветви деревьев наливаются соком от туч,
Лишился влаги нарцисс того свежего сада.

Эти стихи в столицу Санджара Мерв привез сын ʿАмʿака — поэт Хамиди.

---

[4] Там же, стр. 345.
[5] Дочь султана умерла весной.

Средневековые авторитеты считали ʿАмʿака одним из крупнейших мастеров слова. ʿАуфи со свойственной ему вычурностью говорит, что все сладостное и приятное в стихах ʿАмʿака — изящно и тонко, а все технически изощренное повергает в изумление величайших поэтов. Крупнейший знаток техники стиха хорезмиец Рашид ад-Дин Ватват в своей работе по поэтике «Хадаʾик ас-сихр» («Сады волшебства») как недосягаемый по совершенству техники образец приема *илтизам* (повторение в каждом полустишии одного или более слов в качестве своеобразного obligato) приводит начало одной из касыд ʿАмʿака:

اگر موری سخن گوید و گر موی روان دارد
من آن مور سخنگویم من آن مویم که جان دارد
اگر با موی و با موری شبانروزی شوم همره
نه مور از من خبر یابد نه موی از من نشان دارد
تنم چون سایهٔ مویست دل چون دیدهٔ موران
ز عشق غالیه موئی که چون موران میان دارد
به جسم موی در گنجم ز بس سستی ز بس زاری
اگر خواهد مرا موری به چشم خود نهان دارد

Если б муравей говорил, а волосок имел душу,
То я — это говорящий муравей, я — тот волосок, который имеет душу.
Если я встречусь в потемках с муравьем и волоском,
Ни муравей не узнает обо мне, ни волос меня не заметит.
Тело мое — словно тень волоска, сердце — как глаз муравья [6]
От любви к черноволосой, у которой талия, как у муравья.
Я мог бы поместиться в теле волоса от худобы и слабости,
Муравей, если захочет, спрячет меня в своем глазу.

В источниках сохранились еще три следующих бейта этой касыды, но и приведенного достаточно, чтобы показать всю вычурность и в то же время бессодержательность этих стихов, представляющих собой только игру формой. Технические трюки, видимо, вообще интересовали ʿАмʿака, ибо, по свидетельству источников, он написал поэму «Йусуф и Зулайха» [7] так, что вся она может читаться двумя разными метрами [8], конечно, имеющими равное число слогов. Достигается это тем, что в нужных местах каждой строки стоят слова, слоги которых, согласно правилам классической поэтики, по желанию могут читаться или как долгие или как краткие. Понятно, что применение такого приема связывает поэта и крайне ограничивает его в выборе слов. Может быть, именно в этом заключается причина того, что поэма целиком до нас не дошла. Наслаждаться одной только техникой мало кто может, а чувству в этом сверхискусственном произведении, надо думать, места не было.

В тезкире «Аташкада» сообщается, что ʿАмʿак, достигнув очень преклонного возраста, стал отшельником. Автор тезкире как будто хочет сказать, что поэт уединился и посвятил свои дни духовному совершенствованию, но, думается, если ʿАмʿаку в это время действительно перемахнуло за сто, было бы по меньшей мере странно ожидать от него участия в сул-

---

[6] Глаз муравья в схоластической поэтике — нечто предельно узкое; весь этот вычурный оборот применен только для того, чтобы сказать, как сильно от тоски по возлюбленной сжалось у поэта сердце.

[7] «Йусуф и Зулайха» ʿАмʿака, по-видимому, первое подражание поэме Фирдоуси.

[8] Прием этот в схоластической поэтике носит название *талаввун*.

танских попойках и прочих придворных забавах. В таком возрасте человеку приходится уединяться, даже если он того и не хочет.

Датой смерти ʿАмʿака в источниках указывается или 542 (1147/48) г. (Риза-Кули-хан) или 553 (1158) г. (Таги Каши). Следовательно, поэт родился примерно в 40-х или 50-х годах XI в.

Из произведений ʿАмʿака нам известны опубликованные в упомянутом тавризском издании фрагменты тридцати девяти касыд и семь рубаʿи. В некоторых из фрагментов сохранились имена людей, которым были поднесены касыды, — Караханида Насир ад-Дина Абу-л-Хасана Насра и его отца Кутб ад-Дина Абу-л-Музаффара Ибрахима. Имени Хызр-хана в сохранившихся фрагментах нет, но, как нам кажется, не доверять свидетельству Низами ʿАрузи у нас нет оснований. Таким образом, можно полагать, что с караханидским двором ʿАмʿак был связан уже в самом начале своей карьеры.

Полностью, по всей вероятности, сохранилась только одна большая касыда ʿАмʿака. Она начинается с обращения к ветру. Затем поэт говорит, что едет по опасной и трудной дороге; его верховое животное — полудохлый ишак:

همه پشتش از دوش تا دم مغربل همه خامش از چشم تا سم مجدر
بخفتی گر از باد بودش پالان بماندی گر از سایه بودش افسر
ز هر موی او دیدهٔ رسته گریان ز هر دیدهٔ نوحه کردی بر آخور
زمانی فتادی چو مصروع بیخود زمانی معلق زدی چون کبوتر

Вся спина его от плеч и до хвоста — в нарывах,
Вся кожа его от глаз до копыт — в болячках.
Падал бы он, если б [надели] ему седло [хотя бы] из ветра,
Уставал бы, если б недоуздок у него был из тени.
Из каждого волоса вырастал у него плачущий глаз,
Из каждого глаза оплакивал он [свое] стойло.
То падал он ниц, как эпилептик,
То кувыркался, словно турман.

Но, несмотря на все трудности, поэт все-таки выезжает на просторную равнину, где высится неприступный замок. Около замка — страшный змей. Миновав и эти опасности, поэт попадает в долину, полную каких-то людей, страшных, как *ʿифриты*. Здесь ʿАмʿак переходит к славословию и восхваляет Насра, пуская в ход самые невероятные гиперболы, например:

نه خالق و لیکن ز مخلوق برتر

Хоть он и не творец, но все же он выше [всякого] сотворенного...

Затем следует довольно эффектная батальная картина, явно восходящая к аналогичным картинам ʿУнсури. Даже одна из гипербол ʿАмʿака звучит отголоском стиха газневидского «царя поэтов»:

الا پادشاهی که از سهم تیغت مؤنث شود در رحمها مذکر

О падишах, от ужаса перед мечом которого
Женский род приобретают во чреве матери существа мужского рода!

Остальные фрагменты стихов ʿАмʿака по большей части представляют собой насибы, оторвавшиеся от касыд. Тематика их обычна: весна, утренняя попойка *(сабух)*, описание красы возлюбленной, жалобы на ее жестокость. Несколько раз повторяется у поэта такая сценка: возлюблен-

ная приходит к нему под утро и упрекает его в легкомыслии и неверности. В одном стихотворении возлюбленная поэта является к нему из гроба и жалуется на то, что он так скоро забыл ее. Кстати, в этой же касыде мы находим получивший известность бейт:

گذاشتیم و گذشتیم و آمدیم شدیم
تو شاد زی و بکن نوش بادهٔ روشن

Мы [всё] оставили и прошли, кончился наш приход,
Ты же живи весело и пей светлое вино!

В одном насибе сохранилось описание зимы и огня, приуроченное к празднику джашн-и садá.

Встречается в стихах ʿАмʿака и фахр, иногда очень изысканный:

چون خضر ناجسته آب زندگانی یافته
بحر بی‌اب عروض از گوهر اشعار من

Как Хызр, не искав, получило воду жизни
Безводное море ʿаруза от жемчужин моих стихов.

Здесь — сложнейшая игра слов, ибо *бахр* («море») — это в то же время термин, обозначающий понятие «метр» в стихосложении, а «безводный» означает также и «лишенный блеска, яркости»; жемчугá же, как известно, ценятся за их «воду». Иначе говоря, ʿАмʿак хочет сказать, что пришедшая в упадок поэзия расцвела благодаря его стихам.

О современной ему поэзии ʿАмʿак, видимо, был невысокого мнения:

زین خران نورسیده در بساط انبساط
همچو طفلان وقت زادن جامه بر خود میدرّم
شعرشان مانده ز خشکی همچو کشتی در زمین
عالم[9] چون سفینه غرق اشعار ترم.....

От этих ослов, лишь недавно попавших на ковер веселья,
Я, как дитя в момент рождения, разрываю на себе одежды.
Стихи их от сухости застряли, как корабль на суше,
....[9] мир, как судно, потонул в моих сочных стихах.

Выше мы упомянули в связи с касыдой ʿАмʿака имя ʿУнсури не случайно. ʿАмʿак, по-видимому, сознательно пытался превзойти этого мастера придворного стиха. Если бы он послал какую-либо из своих касыд в Газну, говорит ʿАмʿак в одном стихотворении, то

از شرم خوی بیرون زند از خاك عنصری

От стыда на прахе ʿУнсури выступил бы пот.

Оценку ʿАмʿаком современных ему поэтов мы находим в отрывке, где, цинично обругав «пустобреха Рашидку Ватвата» *(Рашидак-и Ватват-и жажхай)* и «болвана Фараздака», он продолжает:

نعوذ بالله امروز مثل صابر نیست
که روزگار به اشعار او زند دستان

[9] Лакуна в рукописи: по-видимому, там стояло что-то вроде «что же касается меня, то...» или слово *джумла* — «весь».

بجز رشید ندانم در این زمانه کسی
که زاد فکرت او آب چشمهٔ حیوان

Да сохранит нас Аллах! Нет нынче такого [поэта], как Сабир,
О стихах которого время могло бы складывать предания.
Не знаю я в это время никого, кроме Рашида,
У кого мысль могла бы рождать воду из родника жизни.

Сабир — это, конечно, придворный поэт Адиб Сабир, трагически погибший в Хорезме. Так как смерть его датируют 1143 г., то приведенные стихи были написаны, очевидно, много позднее этого времени, что заставляет усомниться в их подлинности. Может быть, именно упоминание имени Рашид, понятого как имя поэта Рашиди, о несколько скептическом отношении ʿАмʿака к стихам которого нам сообщает Низами ʿАрузи, и заставило неизвестного составителя включить этот отрывок в сборник стихов ʿАмʿака. Приведем заключительный бейт отрывка, дающий высокую оценку еще одному поэту того времени — Масʿуд-и Саʿд-и Салману:

سزا بود که بدین شعر آفرین گوید
چراغ روضهٔ مسعود سعد بن سلمان

Было бы уместно, если бы эти стихи похвалила
Лампада [на] гробнице Масʿуд-и Саʿд-и Салмана.

Высокая оценка ʿАмʿаком этого действительно выдающегося поэта не удивительна. Хронологически упоминание у ʿАмʿака Масʿуд-и Саʿда вполне возможно, так как последний умер не позже 1121/22 г. Печальная судьба его ʿАмʿаку была известна; это можно заключить из бейта другого отрывка, где поэт говорит, что его друг пришел к нему и рассказал, как он

بی‌گناه مانده هشت سال به هند
چون گنهکار در عذاب الیم

Без всякой вины провел восемь лет в Индии,
Словно преступник, в тяжких мучениях.

Здесь содержится совершенно явный намек на действия поздних Газневидов, имевших обыкновение ссылать неугодных им людей в Индию, по-видимому, в расчете на то, что непривычный климат быстро сведет их в могилу.

Очень интересен отрывок, в котором ʿАмʿак сообщает о том, что он близок ко двору, и даже указывает, какие именно качества и знания для этого необходимы (отрывок этот особенно любопытно сопоставить с приведенными выше словами Шатранджи). ʿАмʿак говорит:

ندیمی مرا زیبد از بهر ایرا
که آداب آن نیک دانم تو دانی
اگر نامه باید نوشتن بیافم
ز کلک و بنان دیبهٔ خسروانی
اگر شعر باید به مجلس بیارم
هم از گفتهٔ خود و هم باستانی
و گر هزل خواهی سبک روح باشم
نباشد ز من بر تو بیم گرانی
ز مطرب نخواهم سرودی که خواهم
بگویم فلانی زه و باهمانی
و گر نرد و شطرنج خواهی ببازم
حریفانه سحر حلال از روانی
نه چشمم... کند روی ساقی
نه گوشم بدرد حدیث نهانی
معربد نباشم که نیکو نباشد
که می را بود بر خرد قهرمانی

Надимство подобает мне, потому что
Правила его хорошо знаю я, это тебе известно.
Если нужно написать письмо, я сотку
Пером и пальцем царственный шелк.
Если стихи нужны, принесу я на маджлис
И свои собственные, да и из древних.
Если захочешь ты шутку, буду я легкомыслен,
Никаких тягот тебе от меня не будет.
Не потребую я от мутриба песни без того,
Чтобы не сказать: «Прекрасно, такой-то или такой-то».
Если же ты потребуешь нарды или шахматы, я сыграю
По-товарищески, так что будет это дозволенными чарами по приятности.
Глаз мой не будет засматриваться на кравчего,
Ухо мое не разорвет тайной беседы.
Не буду я драчливым, ибо нехорошо,
Чтобы вино брало верх над разумом.

По свидетельству Низами ʿАрузи, ʿАмʿак занимал при дворе Хызрхана блестящее положение и получал от него щедрые дары. Судя же по собственным словам поэта, так было не всегда. Сохранился бейт, в котором ʿАмʿак как будто высказывает намерение совсем бросить поэзию, ибо она ничего ему не приносит:

با شاعری چه کار مرا چون ندیده‌ام جز استماع شعر از آن حاصل و ثمر

Какое мне дело до поэзии, если не видел я
От нее иного результата и плода, кроме выслушивания.

Другими словами, поэт хочет сказать, что слушать-то его стихи слушали, но ожидаемых даров он после этого не получал. Подобная жалоба содержится и в таком бейте:

گردون بجز موافقت دون نمیکند و ایام جز خسیس نمیپرورد دیگر

Небосвод [теперь] ладит только с подлыми,
Дни не вскармливают никого, кроме скряг и низких людей.

К этому бейту близки по настроению такие мрачные строки:

ز بس کاز آشنایان زخم خوردم زند گر خلقه گردم اژدهائی
چنان دشوار ناید مر دلم را که کوبد خلقه بر در آشنائی

Так много тяжких ран нанесли мне знакомые,
Что, если бы обвил меня кольцом лютый змей,
Для моего сердца это не было бы так тяжко,
Как когда стучит кольцом в мою дверь знакомый.

Весьма возможно, что именно эти строки навели составителей тезкире на мысль сообщить, что ʿАмʿак под конец жизни отрекся от мира. Но вряд ли их нужно понимать в таком смысле. Скорее всего здесь нарисована обычная для феодального Востока картина: поэт состарился, и хотя его большие знания и талант делали его вполне подходящим для роли приближенного к султану человека, но его оттеснили более молодые (*наухастаган*, как говорит Бейхаки), умевшие лучше приспособиться к капризам властелина. Таким образом, при всей скудости имеющихся в нашем распоряжении сведений мы все же можем предположить, что ʿАмʿак разделил судьбу многих придворных поэтов того времени и под конец жизни убедился в тщете всей своей деятельности.

Рашиди Самарканди. Еще меньше сведений сохранили нам источники о поэте Рашиди. По сообщению Низами ʿАрузи, при Хызр-хане этот поэт благодаря протекции одной из жен хана добился весьма видного положения и получил придворный титул «господина поэтов» (*саййид аш-шуʿара*). Этот титул, очевидно, был немножко ниже, чем титул «эмир поэтов», который, по словам Низами, в то время носил ʿАмʿак.

Нам известно, что Рашиди звали *устад* (мастер) Абу Мухаммад и что, кроме лирических стихов, у него были две поэмы: «Зинат-нама» («Книга украшения») и «Михр у Вафа» (может быть, «Любовь и верность», а возможно, это имена двух влюбленных).

Из стихов Рашиди в тезкире «Аташкада» сохранилась такая жалоба на скупого везира:

تو وزیری و منت مدحتگوی مدحت بی عطا روا بینی
تو وزارت بمن سپر و مرا مدحتی گوی تا عطا بینی

Ты — везир, а я тебя славословлю.
Считаешь ли допустимым славословие без награды?
Поручи мне везирство и меня
Воспой, дабы увидеть, [каковы] дары.

Судя по отзыву ʿАмʿака, сообщенному Низами ʿАрузи, Рашиди был, вероятно, неплохим поэтом, но оригинальностью не отличался. Может быть, именно поэтому из его произведений почти ничего и не сохранилось. Приведенные строки как будто противоречат рассказу Низами о том почете, которым Рашиди пользовался при дворе Хызр-хана, но это противоречие только кажущееся. Во-первых, стихи эти обращены не к Хызр-хану, а к какому-то неизвестному везиру, а во-вторых, вряд ли Рашиди стал бы добиваться высокого положения при помощи гаремных интриг, если бы его касыды всегда имели большой успех в придворных кругах.

Некоторые из стихотворений Рашиди явно были неплохи. Это видно из такого рубаʿи, также сохраненного в «Аташкада»:

بر یاد تو بی تو این جهان گذران بگذاشتم ای یار و تو از بی‌خبران
دست از همه شستم و نشستم نگران چون بی تو گذشت بگذرد بی دیگران

В память о тебе этот бренный мир
Я оставил, о друг, а ты [этого] и не заметил.
Омыл я руки от всех, сижу и жду:
Раз без тебя жизнь проходит, пройдет и без других.

С именем Рашиди связана какая-то не совсем понятная нам история. Его современник, поэт Сузани, почему-то беспощадно преследовал его циничными и грубыми сатирами, иногда называя Рашиди по имени, но чаще употребляя кличку, под которой тот, видимо, был известен в Самарканде — *Хар-и хумхана* («осел из винного погреба»). Смысл этого прозвища не совсем ясен. Думать, что Сузани высмеивает пристрастие Рашиди к посещению *харабат* — окраин города, где ютились торговцы вином, едва ли следует. Вино воспевали почти все тогдашние поэты. Думается, что насмешки Сузани скорее всего вызваны тем, что Рашиди был не мусульманин, а христианин. В Самарканде существовала христианская несторианская община, а среди мусульман широко было распространено мнение, что христиане чтят вовсе не ʿИсу, — пророка, почитаемого и Кораном, а Иисусова осла, т. е. то самое животное, на котором он въехал в Иерусалим. Мусульманские авторы нередко говорят, что христиане поклоняют-

ся ослиным копытам, вделанным в золото (быть может, так истолковывали они культ мощей). Если принять во внимание, что виноделием в то время чаще всего занимались не мусульмане, а гебры, христиане и евреи, то упоминание о «погребе» и «осле» как будто свидетельствует о том же самом. Возможно, именно потому, что Рашиди был христианин, его стихи и не сохранились. Настаивать на таком объяснении пока нельзя, так как литература эпохи Караханидов изучена еще слишком плохо, чтобы не сказать совсем не изучена. Во всяком случае Сузани считал своим долгом всячески препятствовать распространению стихов Рашиди:

سوزنی اسپ قوافی راند در میدان تنگ تا خر خمخانه بیهوده نجنباند جرس

Сузани погнал коня рифмы на тесное ристалище
Нарочно, чтобы «осел винного погреба» не тряс бубенцами.

Иначе говоря, Сузани умышленно выбрал трудную рифму (а рифма на **-ас** действительно весьма трудна, так как подобрать слова с этим окончанием нелегко), чтобы тем самым не дать возможности Рашиди написать назира (ответ) на эти стихи. Написать же такой ответ, конечно, было тяжело, так как назира считалась хорошей тогда, когда автору ее не только удавалось использовать уже примененные его соперником рифмы, но и по возможности умножить их число, прибегая к редким и трудным словам.

Сузани Самарканди. Перед именем Шамс ад-Дина Мухаммада ибн 'Али Сузани Самарканди обычно ставится титул *хаким*, что указывает на его известность как ученого. О жизни этого поэта нам неизвестно ничего. Родился он, по одним источникам, в селении Келаш под Самаркандом, по другим — в Насафе (впоследствии Карши). Ни при каких дворах поэт, по-видимому, не состоял, а жил в Самарканде, посылая оттуда касыды различным носителям власти.

Диван Сузани, насчитывающий около десяти-двенадцати тысяч строк, сохранился, но рукописи его редки. Одна из лучших рукописей хранится в сталинабадской библиотеке. Рукопись эта, хотя и не старая, представляет значительный интерес в том отношении, что она была сличена большим знатоком классической поэзии Фархад-мирзой Каджаром с автографом самого Сузани (местонахождение этого автографа в настоящее время неизвестно), причем все разночтения по автографу Фархад-мирза нанес на поля. Однако, несмотря на наличие такой прекрасной рукописи, диван пока совершенно не изучен. Причина этого, возможно, кроется в том, что стихи Сузани в значительной своей части отличаются невероятным цинизмом и многие его сатиры (хаджв) представляют собой сплошную порнографию.

Вместе с тем этому поэту нельзя отказать в остроумии. Вполне понятно, что современники его жили в постоянном страхе перед его ядовитыми выпадами. К сожалению, с большей частью этих стихов познакомить читателя невозможно. Как хороший образчик сравнительно безобидной шутки приведем такое послание, адресованное одному из многих поэтов, носивших имя Низами:

نظامی ار چه نمردست مرده انگارم
به نظم مرثیتی پیش او فرو گویم
چه گر بمیرد آنگاه مرثیت گویم
چو نشنود که چه گفتم چه سود گفتارم
لطیف مرثیتی پیش او فرو گویم
چنانکه در دل او آرزوی مرگ آرم...

Низами хоть еще и не умер, но я буду считать его мертвым
И в стихах прочитаю ему некую элегию,
Потому что, если он умрет и я тогда напишу элегию,
Раз он не услышит, что я сложил, какая польза от моих речей?
Я такую изящную элегию прочитаю перед ним,
Что в сердце его вызову желание умереть.

Сатира занимает в диване Сузани весьма видное место. Изредка наряду с обычным хаджвом в сатирах Сузани появляются и строки, имеющие в известной степени обличительный характер. В большом *мусаддасе*, в котором поэт перечисляет ряд лиц, совершивших, по его мнению, всякие низкие поступки, он говорит, например, о кази города Кушании так (диван, л. 148а):

ساخت قاضی در کشانی ملك و اسباب تمام
یافت در شهر کشانی بر همه کس بانگ و نام
حشمتی نزدیك خاص و حرمتی نزدیك عام
خرد رشوتها ز دست هر کسی و سود و وام
پیر گشت و پخته گشت و بر نگشت از کار خام
خامکاری هم بماند تا بسوزد در سعیر

Кази в Кушании нажил имение и большие богатства,
В городе Кушании распоряжается он всеми и знаменит;
У знатных пользуется почетом, у простого люда — уважением.
Брал он взятки, с кого только мог, давал деньги под проценты,
Состарился, стал воспитанным (букв.: вареным), а поступки его так
и остались невоспитанными (букв.: сырыми).
Оставит он, верно, свои гнусные дела, когда будет в адском пламени.

Поэт видел, что от деяний таких «почтенных» хранителей закона широким массам населения приходилось весьма и весьма тяжко, но говорить об этом открыто он, конечно, не мог. И все же такая мысль промелькнула в одной из его касыд (л. 116б):

عامهٔ مستمند مسکینرا از ستمکارگان مجیری تو

Нищим, несчастным простолюдинам
Ты — защитник от насильников.

Был ли не оставивший следа в истории самаркандский садр, к которому обращена эта строка, действительно «защитником угнетенных», мы не знаем, но из данного бейта можно понять, что в защите массы нуждались.

Среди всяких инвектив Сузани любопытны такие строки об одном из городов караханидских владений — Барсхане, получившем известность благодаря деятельности знаменитого языковеда Махмуда Кашгари (л. 147б):

برسخان شهریست در وی مردمانی چو کلاب
استخوانخواران و نانرا هیچ نادیده به خواب
بر کدو از موی اسب بافته کرده رباب
گندم و ارزن که مارا نان مر ایشانرا سراب

Барсхан — город, где люди, как собаки,
Пожирают кости, а хлеба не видели и во сне.
На тыкву из конских волос [струны] навязывают, делают рубаб,
Пшеница и просо, что для нас хлеб, для них — мираж.

Нельзя не заметить, что в этих строках ощущается предубеждение представителя оседлого таджикского населения против кочевников. Возможно, конечно, что довольно гнусное сравнение жителей Барсхана с собаками в значительной степени вызвано лишь погоней за рифмой, но характерно удивление поэта, высказанное им по поводу преимущественно мясной пищи скотоводов и незнакомства их с хлебом, забавно описание домбры, очевидно и тогда уже широко применявшейся караханидскими *бахши*.

Трудно сказать, когда стихи дивана Сузани были расположены в такой последовательности, в какой мы их находим сейчас: есть ли это принцип самого автора или дело рук позднейших переписчиков? Во всяком случае построен диван необычно. Открывают его «покаянные» касыды, в которых Сузани отрекается от всех своих «пакостных» стишков и молит бога простить ему его беспутную жизнь. Очевидно, эти касыды должны играть роль своего рода таухида. Нельзя отрицать, что наиболее известная из них, начинающаяся бейтом

ز هر بدی‌که تو گوئی هزار چندانم مرا نداند ز آنگونه کس که من دانم

Всякого порока, какой ты назовешь, у меня в тысячу раз больше,
Никто не знает меня так, как я сам себя знаю,

производит довольно сильное впечатление своим как будто бы чистосердечным покаянием. Однако вряд ли лукавый старик на самом деле так тяжко переживал проказы своего юношеского, да и зрелого, возраста. В этой касыде явно чувствуется какая-то похвальба поэта своими грехами. Есть в ней и бейты, ловкой игрой заставляющие не раз призадуматься доверчивого читателя. Например (л. 136):

به فضل خویش مسلمان زیان مرا یا رب بری مکن ز مسلمانی ار بری جانم

По щедротам твоим дай мне прожить мусульманином, о господи,
Не лишай меня мусульманства, если отнимешь мою душу.

В первом полустишии **зийан** — повелительное наклонение понудительного залога от глагола **зистан** («жить») — «заставь жить», «дай прожить». Но дело в том, что форма эта, конечно, грамматически возможная, совершенно неупотребительна, возможно, потому, что слово **зийан** широко применяется в значении «ущерб», «убыток». Не случайно хитрый поэт поставил рядом **зийан** и **масалман** («мусульманин»), в то же время вполне защитив себя от возможных нападок.

Во втором полустишии тоже подвох: слово **бари** в первом случае — арабское, означает «свободный от...», «лишенный чего-либо», во втором случае — это второе лицо единственного числа настоящего времени от глагола **бурдан** — «нести», «везти». Получается полный таджнис, но, конечно, неподготовленный читатель не раз перечитает строку, пока поймет, в чем тут соль.

За «покаянными» касыдами следуют хвалебные оды. Они сгруппированы не по рифмам, а по их адресатам: касыды, посвященные одному и тому же лицу, следуют одна за другой. Число мамдухов весьма значительно. Все это имена, нам ничего не говорящие. Большинство мамдухов — садры, носившие полученный от Караханидов титул «дихкан» и правившие отдельными областями, обычно Самаркандом, где, видимо, поэт и прожил большую часть жизни. Впрочем, иногда Сузани посвящал свои касыды и лицам, жившим в соседних городах. Так, в одной из касыд он восхваляет некоего дихкана ʿАли ибн Фахр ад-Дина (л. 136 а), —

آن خداوندی که فردوست ازو شهر نسف
اهل خضرتراست از اقبال او جاه و شرف

Того властелина, благодаря которому Насаф [стал] раем,
Приближенные которого [получают] сан и почет от его удачи.

Конечно, отсюда еще не следует делать вывод, что поэт уезжал из своего любимого Самарканда, который он даже воспел в касыде с радифом «Самарканд». Он мог и послать стихотворение в расположенный неподалеку от Самарканда Насаф, рассчитывая на небольшую подачку от тамошнего правителя. «Гонорары», доставшиеся Сузани, вероятно, были весьма невелики. Нередко мы находим в его диване очень прозаические просьбы, как, например (л. 126а и 126б):

مرا به گندم مرسوم وعده داده‌ای بده به دادن آن مر وکیل را اطلاق

Ты обещал назначить мне постоянное пособие пшеницей,
Дай же категорическое указание доверенному выдать [мне] ее.

امید جبه و دستار داشتم از تو نه موزه کم شدن امیدرا هبا کردم

Надеялся я [получить] от тебя шубу и чалму,
Да не потерял я надежду и на то, что найдется там и обувь.

Иначе говоря, поэт выпрашивает себе то, что тогда, да и позднее, называлось *сапапá* (букв.: с головы до пят), т. е. все части верхнего платья. О блюдах золота, о пригоршнях драгоценных камней в стихах Сузани нет даже и речи: желания поэта очень скромны, надо думать, оттого, что все те мелкие правители, которым он посвящал свои касыды, не могли бросаться драгоценностями, как это делали Газневиды, постоянно пополнявшие свои запасы в грабительских походах.

В самом деле, из прославленных имен того времени мы встречаем в диване у Сузани только имя Санджара (л. 126):

آمد به ملك توران سنجر خدایگان آن سایهٔ خدای و سر هر خدایگان

Прибыл в страну Туран властелин Санджар,
Эта «тень господня», этот глава всех властелинов.

Санджар так велик, сообщает далее в этой касыде Сузани, что (л. 136):

وز خاندان سلطان محمود بتشکن در پیش تخت بیند چاکر خدایگان

...И из рода сокрушителя идолов султана Махмуда
Видит перед троном своим слуг [этот] властелин.

Санджар, как говорится дальше,

آمد به عزم غز و بفرمود تا زدند روی سرای‌پرده به کافر خدایگان

Прибыл, направляясь [в поход] на гузов, и приказал разбить
Шатер [входом] в сторону[10] [этих] неверных властелин.

Едва ли можно усомниться в том, что здесь речь идет о походе 1153 г., окончившемся пленением Санджара и полным разграблением Хорасана.

[10] Если верить Сузани, то в это время, очевидно, еще сохранялся так часто упоминаемый в «Шах-нама» обычай ставить большой шатер командующего войсками так, чтобы его главный вход был обращен в сторону, в которую должно двинуться войско.

Мы находим в диване такие упоминания известных нам по именам Караханидов (л. 16б):

به سعد اختر میمون مظفر گشت بر اعدا
قلیچ طمغاچ خان مسعود رکن‌الدین و الدنیا
قلیچ طمغاچ خان مسعود رکن الدین و الدنیا
به سعد اختر میمون مظفر گشت بر اعدا

При счастливом предзнаменовании звезды благоприятной одолел врагов
Килич-Тамгач-хан Мас'уд Рукн ад-Дин ва-д-дунйа.
Килич-Тамгач-хан Мас'уд Рукн ад-Дин ва-д-дунйа
При счастливом предзнаменовании звезды благоприятной одолел врагов.

Во втором бейте этого отрывка поэт весьма экономно повторяет те же два полустишия, только в обратном порядке. Речь идет, по-видимому, о том самом Караханиде, которому поднес свое «Синдбад-нама» Захири Самарканди.

Это же имя мы встречаем и в другой касыде Сузани (л. 15б):

اعلی خدایگان جهان از سفر رسید — منت خدایرا که به فتح و ظفر رسید
طمغاچ خان اعظم مسعود رکن دین — کاز وی به سعد اختر و اکبر نظر رسید

Величайший властелин мира прибыл из похода,
Благодарение богу, прибыл с победой и одолением.
Тамгач-хан, величайший Мас'уд Рукн ад-Дин,
Который бросил благосклонный взор на счастливую и великую звезду.

В несколько иной форме читаем мы это имя в другом месте дивана (л. 14б):

مر او را به شاهی و شهزادگی — به افراسیاب ملك انتساب
شهنشاه مسعود بن الحسین — به حق وارث مسند و گاه باب...
چو طمغاچ خان جد و جد پدر — به طمغاچ خان او بسوده رکاب...
سزد در مدیح تو چون عنصری — به رشته کشد سوزنی در ناب

По шахству и шахскому происхождению
Род его восходит к царю Афрасйабу,
Царь царей Мас'уд ибн ал-Хусайн
Поистине достойный наследник трона и престола отца...
Дед и дед отца у него такие, как Тамгач-хан,
Как Тамгач-хан вступил и он в стремя...
Подобает, чтобы в прославление тебя, словно 'Унсури,
Нанизал на нить крупные жемчужины Сузани.

В той же форме, что и в приведенном отрывке, можно видеть это имя и в таких бейтах (л. 14б):

شاه ملك و سلاطین شرق رکن الدین
که حاتمست به بذل و به عدل نوشیروان
ابو المظفر مسعود ابن حسین شه شرق
که هست نام وی اصل سعادت و احسان

Царь царей и султанов Востока Рукн ад-Дин,
Который по щедротам — Хатим, а по справедливости — Нуширван,
Абу-л-Музаффар Мас'уд ибн Хусайн, царь Востока,
Имя которого — основа счастья и благодеяний.

Здесь речь идет, конечно, об известном Караханиде Рукн-ад-Дине Алп Кутлуг Тунга Билга Абу-л-Музаффаре Килич-Тамгач-хане, занявшем престол в 1163 г. Обычно принято считать, что он — сын хана Мас'уда ибн Хусайна; из этой же касыды, нам кажется, явствует, что Мас'уд ибн Хусайн звали его самого. Надо полагать, что поэт, посылавший ему касыду и рассчитывавший на подачку, все его титулы должен был в своих стихах приводить абсолютно правильно. Однако, поскольку хронология Караханидов точно не установлена, окончательно решить этот вопрос пока нельзя.

Кроме нескольких касыд в честь этого хана, все остальные оды Сузани, как уже было сказано, посвящены разным мелким властителям, причем большое число имен правителей Самарканда как будто говорит о том, что они часто менялись. Понятно, что при таких условиях, несмотря на все усилия, Сузани выдвинуться не удавалось, и он продолжал оставаться малоизвестным провинциальным панегиристом. В одном остроумном, но дико непристойном кыт'а встречается такой бейт[11]:

همه یاران من بزرگ شدند من بماندم به چشم ایشان خرد

Все друзья мои стали великими [людьми],
Я же в их глазах остался ничтожным.

Может быть, именно этой «провинциальностью» Сузани, тем, что касыды его не читались на пышных шахских приемах в присутствии многочисленных вельмож и дипломатических представителей, и объясняется чрезвычайно своеобразное снижение стиля в его поэзии. Если касыды газневидских поэтов написаны в приподнятом, «парадном» стиле, не допускающем применения какой бы то ни было «некрасивой» образности и разговорного языка, то в касыдах у Сузани мы находим лексику, которая была бы более уместна в сатирах, чем в торжественных одах. Насибы парадных касыд Сузани сплошь и рядом представляют собой скабрезные анекдоты; даже в самом мадхе встречаются грубейшие непристойности.

Чрезвычайно характерен для Сузани такой прием. Он берет стихотворение какого-нибудь известного поэта и в виде назира на него пишет чудовищную непристойность, завершая стихотворение такими, например, строками (л. 193а):

هست این جواب آن که سنائی به نظم کرد
این ابلهان که بی سببی دشمن من اند

Это ответ на то, что сложил Сана'и:
«Эти дураки, которые без причин враждуют со мной».

Второе полустишие здесь — так называемый *тазмин*, цитата из касыды Сана'и, причем касыда с таким полустишием в диване Сана'и действительно имеется, и цитата дана совершенно точно.

Еще пример (л. 193б):

اینست مجابات یکی شعر سنائی ایام چو تو دلبر طناز نیابد

[11] См.: Риза-Кули-хан Хидайат, *Маджма' ал-фусаха*, т. I ,стр. 251.

Это ответ на одно стихотворение Сана'и:
[Ни в какое] время такой кокетливой похитительницы сердец,
как ты, не найдется.

Здесь Сузани немного изменил текст Сана'и, ибо соответствующий бейт газели последнего (диван, стр. 615) выглядит несколько иначе:

ایام چو من عاشق جانباز نیابد دلداده چون او دلبر طناز نیابد

Время такого самоотверженного влюбленного, как я, не найдет,
Утративший сердце такой кокетливой похитительницы сердец,
как она, не найдет.

Таких, хотелось бы сказать, пародий на стихи Сана'и в диване Сузани много. То же самое проделывал он и со стихами других поэтов, например (л. 194б):

جواب شعر معزیست آن کجا گوید مرا گذر به سر کوی یار باید گرد

Это ответ на стихи Му'иззи, где он говорит:
«Надо мне пройти на улицу друга».

Надо думать, что стихотворения, подвергнутые такому бесцеремонному обхождению, принадлежали к числу широко известных, и именно это сочетание грубейших непристойностей с популярными строками прославленных поэтов и должно было, вероятно, смешить нетребовательных слушателей.

Снижение стиля в стихах Сузани получается иногда в результате введения необычных для касыды мотивов. Тысячи раз, вероятно, писали придворные виршеплеты в своих одах о том, что гнев прославляемого властелина «палит» его врагов, как степной пожар, и т. п. А вот как об этом говорит Сузани (л. 113б):

با تن خصم تو کند خشم تو آنچه کند بر سر کل آفتاب

С телом врага твоего то делает гнев твой,
Что делает с лысой головой солнце.

«Парадности» в таком образе, конечно, довольно мало, и думается, что поэт совершенно сознательно рассчитывал на усмешку читателя. Неожиданность другого образа, видимо, сознавал и сам поэт (л. 175а):

ممدوح را به ترب صفت هیچکس نکرد
جز من که شاعری سخنارایم و سره

Прославляемого никто не сравнивал с редькой,
Кроме меня, а я — поэт красноречивый и с чистой душой.

Но едва ли одной «чистоте души» можно приписать элегию, написанную на смерть человека, которого Сузани, видно, крепко не любил, начинающуюся таким бейтом (л. 182б):

حسین غاتفری رخت برد سوی جحیم
امید منقطع از رحمت خدای رحیم

Хусайн Гатфари понес свои пожитки в пекло,
Утратив всякую надежду на милосердие милосердного бога.

Применять в стихах пословицы и поговорки риторика того времени разрешала, но выбирать их надо было, конечно, обдуманно. Сузани же вводит в касыду такую поговорку (л. 90б):

از پی احسنت و زه نفکند خود را در بزه
وز برای کیك را ننهاد بر آتش گلیم

Ради восклицаний *ахсант* и *зих* [никто] не ввергал себя в грех [12],
А из-за блох никто не клал на огонь [свой] палас.

Сколько изысканнейших сравнений было изобретено поэтами для описания месяца на темном ночном небе, но ни одним из них Сузани не воспользовался. Он пишет о месяце так (л. 102а):

فلك نموده چو زنگار یافته لگنی برو هلال چو یك گوشه نازده زنگار

Небосвод кажется медным тазом, покрытым окисью,
А месяц на нем — как будто один уголок еще не окислен.

Небосвод в значении «судьба» получает у него такое уподобление (л. 114а):

به جنب همت تو آسمان هست چو دست‌آسی به پیش آسیائی

По сравнению с твоими помыслами небо —
Словно ручная мельница перед мельницей водяной.

Возможно, тем же тяготением к разговорному стилю следует объяснять и нередкое появление в диване Сузани тюркских слов, как, например (л. 81а):

ای ترك ماه چهره چه باشد گر شبی
آیی به خجرهٔ من و گوئی قنق کرك
گلروی ترکی و من اگر ترك نیستم
دانم بدین قدر که به ترکیست گل چچك
از چشم من بر آن چچك تو چکد سرشك
ترکی مکن به کشتن من بر مکش نچك

О луноликая тюрчанка, что было бы, если б вечерком
Ты заглянула в мою лачугу и спросила: *конак керак?*
(можно войти гостю? — *Е. Б.*)...
Ты — розоволикая тюрчанка, а я, хоть и не тюрк,
Знаю, что по-тюркски цветок — *чечак*.
Из глаз моих на этот цветок твой капают слезы,
Не убивай же меня тюркской свирепостью, не заноси топорик.

Этот же прием введения тюркских слов применен поэтом и в таком бейте (л. 138б):

از اندك باشد اندر لفظ ترکی و به عمر
ساقیٔ برّ و عطای من نداند داد آز

Аз по-тюркски означает «мало», но никогда в жизни
Виночерпий щедрот и даров не может дать *аз*.

[12] *Ахсант* и *зих* — восклицания, выражающие похвалу, одобрение: «прекрасно!», «великолепно!»

Если даже столь далекий от кругов военной аристократии человек, как Сузани, в какой-то мере знал тюркский язык, то это говорит о том, что в XII в. в Самарканде тюркский язык был распространен.

Знал Сузани, конечно, и арабский язык, так как в те времена образованный человек не мог не знать его. Это предположение можно подтвердить и цитатой (л. 122а):

جانّ و انسان بندهٔ فرمانبرش بادا مدام
تا به تازی هست انسان آدمی و جان پری

Джинны (*джа̄нн*) и люди (*инса̄н*) да будут покорными
рабами его всегда, пока
По-арабски *инса̄н* — человек, а *джа̄нн* — пери.

С поэзией своего времени и лучшими произведениями предшественников Сузани, видимо, был знаком очень хорошо. Такие, например, строки мог написать только весьма начитанный человек (л. 97а):

رودکی از آن چکامه کاندر وصف می گوید
یافت دیناری هزار از زر آتشگون و خام
قیمت عیار را هم فام کرد از دیگری
بلعمی عیاروار از رودکی افکند فام
کرد عتبی همچنین با هر کسی کردار خوب
ماند عتبی از کسائی تا قیامت زنده‌نام
استاد مشرق و مغرب رشیدی را به شعر
داد سعدالملك قطر میزری از سیم خام
فرخی هندی غلامی از کهستانی بخواست
سی غلام ترك دادش خوشلیقا و کشخرام
عنصری از خسرو زاول شه غازی به شعر
پیلوار زر گرفت و دیبه و اسب و ستام
هر ورق یابی ز دیوانش چو میدانی در او
خسرو زاول کشیده تیغ هندی از نیام

Рудаки за ту касыду, которую он сложил в описание вина,
Получил около тысячи динаров золота, пламенного и сырого.
Но стоимость 'Аййара он взял в долг у другого,
Бал'ами же, как настоящий гуляка, оплатил долг Рудаки.
Так же и 'Утби по отношению ко всем поступал хорошо,
И 'Утби благодаря Киса'и сохранит доброе имя до самого
дня Воскресения.
Лучшему поэту Востока и Запада — Рашиди за стихи
Дал Са'д ал-Мулк большой сосуд из сырого серебра.
Фаррухи попросил у Кухистани индийского раба,
Тот дал ему тридцать тюркских гуламов, прекрасных и
и гордо выступающих.
'Унсури от властелина Забула, шаха-газия, за стихи
Получал целые пилвары золота, а также парчу, и коней, и сбрую.
[Зато] на каждом листе его дивана найдешь как бы поле
боя, а на нем —
Властелина Забула, извлекшего индийский меч из ножен.

Не приходится сомневаться, что в начале этого отрывка речь идет о знаменитой касыде Рудаки «Мать вина». Анекдот о Рудаки и каком-то рабе по имени ʿАййар в тезкире не сохранился, но был, вероятно, в те времена широко известен, так как Сузани упоминает о нем и в другом месте дивана (л. 117б):

کردم دل خویش ای بت عیار ز عشقت چون رودکی اندر غم عیار شکسته

Сердце свое, о коварный кумир, от любви к тебе
Я разбил, как Рудаки в тоске по ʿАййару.

И еще раз (л. 152а):

رودکی‌وار یکی بیت ز من بشنودست بلعمی‌وار بدو ده صلتم فرمودست

Выслушал он от меня один бейт, как от Рудаки,
И словно Бал'ами [молвил]: «дай ему» — [и] пожаловал дар.

Таким образом, слава Рудаки как лучшего одописца продолжала жить, и рассказы о том, что правители осыпали его дарами, были распространены и во времена Сузани. Поэты, очевидно, нередко упоминали об этом, чтобы заставить раскошелиться своих менее тороватых покровителей.

О связях Рудаки с Бал'ами сведения, хотя и глухие, у нас имеются. Но что Киса'и восхвалял преимущественно знаменитого саманидского везира ʿУтби, мы впервые узнаем из этих стихов Сузани, так как сохранившиеся небольшие фрагменты произведений самого Киса'и почти никаких данных о его деятельности не содержат. Характеристика дивана ʿУнсури абсолютно точна: не приходится сомневаться, что с этим диваном Сузани был знаком хорошо. Что Сузани считал ʿУнсури именно мастером славословий, видно и из такого бейта (л. 146):

سزد در مدیح تو چون عنصری به رشته کشد سوزنی در ناب

Подобает, чтобы в прославление тебя, словно ʿУнсури,
Нанизал на нить крупные жемчужины Сузани.

Знал Сузани, видимо, и не дошедший до нас диван Манджика Термези и даже сохранил нам цитату из стихов этого поэта (л. 124а):

به حسب حالم منجیک ترمزی گفته است
که از تخلص مدح موٴید این جمال
جمال محفل آزادگان موٴید دین
که هست چون پدر خویش بی نظیر و همال

Подходящие к моему положению [стихи] сказал и Манджик Термези,
Когда в заключение восхваления Му'аййада ибн Джамала [сказал]:
«О краса собрания азатов, ты, кому помогает вера,
Как и отец твой, ты не имеешь подобных [себе] и равных».

По-видимому, цитаты из Манджика не случайно часто попадаются в фарханге Асади. Манджик так же, как и Лабиби, был, очевидно, более известен своими хаджвами, нежели касыдами (л. 154б):

من آن کسم که چو کردم به هجو گفتن رای
هزار هنجیک در پیش من کم آرد پای
خجسته خواجه یحیا خطیری و طیان
قاریٔ و عمعق و حقاق مردی یافه‌درای

اگر به عهد منندی و در زمانهٔ من
مراستی ز میانشان همه بر آی و در آی

Я таков, что уж если я задумаю сочинять хаджв.
То тысяча Манджиков передо мной не устоит.
Благородный ходжа Йахйа Хатири, Таййан,
Кари, ʿАмʿак и Хаккак, этот пустобрех,
Если бы жили они в мою эпоху и в мое время,
То слышал бы я от всех них: «Пожалуйста, проходи вперед!»

Очевидно, эти строки написаны уже в последние годы жизни Сузани, так как они могли быть сложены только после смерти ʿАмʿака [или же этот поэт умер раньше, чем указывается в источниках (1147 или 1158 г.)]. О Хатири, Кари и Хаккаке нам неизвестно ничего. Таййан, по словам Риза-Кули-хана [13], был родом из города Бама (область Керман) и носил прозвание Жажха (Пустомеля). Дат его рождения и смерти в тезкире не сохранилось. Среди дошедших до нас отрывков его стихов есть кусочки касыд; это как будто бы свидетельствует о том, что он выступал в роли придворного поэта, но так как ни в одном из этих отрывков нет имени восхваляемого, то установить годы жизни Таййана и они не помогают. Слова Сузани дают возможность предположить, что деятельность Таййана предшествовала деятельности Сузани и, надо думать, приходилась на конец XI—начало XII в. Возможно, что прозвище «Жажха» Таййан заслужил своими многочисленными хаджвами. Это можно заключить из такого отрывка его стихотворения, где он просит прощения у кого-то сперва прославленного, а затем обруганного им:

سرورا یک سخن اصغا کن و انصاف بده
خود روا نیست کاز انصاف کسی در گذرد
هر دم از بنده برنجی که هجا میگوئی
ور مدیحی به تو آورد عطائی نبرد
شاعری گرسنه در کنج سرای خالی
از تو آزرده اگر گوه نخورد پس چه خورد

О повелитель! Выслушай одно слово и будь справедлив,
Ведь не годится никому отходить от справедливости.
Ты все время сердишься на раба твоего: зачем, мол, говоришь сатиры!
А когда он приносит тебе славословие, подарков не получает.
Голодный поэт в углу пустого дома,
Обиженный тобой; если ему не врать (букв.: не есть нечистот), то что ему есть?

Знал Сузани и почти неизвестного нам, но, видимо, в свое время знаменитого Хусравани. По-видимому, и с этим поэтом был связан какой-то анекдот, намек на который мы находим в таких строках Сузани [14]:

چون خسروانی از غم غازی نحیف شد
زان گونه سوزنی که ندانی ز سوزنش
ای کاش خسروانی بودی در این زمان
تا بود آستان خداوند مسکنش

[13] Риза-Кули-хан Хидайат, *Маджмаʿ ал-фусаха*, т. I, стр. 328—329.
[14] Там же, стр. 249.

Как Хусравани исхудал от тоски по Гази,
Так [исхудал] и Сузани, — не отличишь его от иглы.
О если бы Хусравани жил в это время,
Чтобы порог господина стал местом его жилья!

С этим же анекдотом связано и второе упоминание о Хусравани (л. 99б):

بیچاره سوزنی که به سودای غازئی
شد همچو خسروانی حسران زده تنش...

Бедняга Сузани, у которого от тоски по Гази,
Как у Хусравани, поражено ущербом тело...

Высокой оценки удостоил Сузани газневидского поэта ʿАсджади — известного подражателя ʿУнсури (л. 97б):

از مدحت تو سوزنیٔ پیر شد جوان
چون تیر کرد قد خمیده چو پشت چنگ
لیکن به گرد عسجدی اندر کجا رسد
چون هست ترك تازیٔ او با حرون لنگ

От восхваления тебя старик Сузани помолодел,
Выпрямил стан, согнувшийся, как спина чанга.
Однако как ему догнать ʿАсджади?
Ведь скачет-то Сузани на коне, норовистом и хромом.

Эти слова довольно ясно говорят о том, что кто-то из покровителей Сузани приказал ему написать касыду в подражание какой-то касыде ʿАсджади. Что подобные весьма конкретные заказы в те времена давались, видно из таких строк Сузани (л. 122а):

کرد پیمان خواجه تا شعری پری آرم ردیف
من ردیف شعر خود کردم بر آن پیمان پری

Ходжа приказал, чтобы я в стихотворении радифом сделал [слово] «пери»,
По этому приказу я и сделал радифом своих стихов пери.

О совсем неизвестном нам поэте Базиба говорится в следующих строках Сузани (л. 140а):

چنین قصیده گفت بزیبای ادیب
اندر حق امیر سماعیل گیلکی
هست این جواب شعر بزیبای آن که گفت
یا رب چه دلربای فریبنده کودکی

Такую касыду сказал поэт Базиба
В честь эмира Исмаʿила Гилянского.
А вот это — ответ на стихи Базиба, те, в которых он говорит:
«О боже! Что за прелестное, обворожительное дитя!»

Упоминает Сузани и караханидского поэта Шатранджи, но говорит о нем не очень доброжелательно (л. 200а):

شطرنجی از هجای من آگه شد تا خاك ره به کوی رفتی

Шатранджи узнал о моей сатире
И стал выметать уличную пыль на улицу.

Судя по этим строкам, Шатранджи ответил на выпады ядовитого поэта. Вероятно, Сузани стремился соревноваться с Шатранджи. Наличие в его диване касыды с радифом *лаклакбачча* («аистенок»), по-видимому, свидетельствует о том, что он хотел затмить касыду Шатранджи с радифом «аист» и взял тот же радиф, но еще усложнил его и затруднил его применение (л. 129а):

تا بیرون زد ناگهان از خایه سر لکلکبچه دید سر چون خایه بر بال پدر لکلکبچه

Когда внезапно высунул голову из яйца аистенок,
Увидел он похожую на яйцо голову отца над его крылом.

Знал Сузани и все наиболее замечательные эпические произведения своих предшественников. О знакомстве его с поэмой «Вис и Рамин» говорит такой бейт (л. 82б):

سپهر توسن و تند و حرون گشت چو رامین ویس را امر ترا رام

Небосвод, непокорный, быстрый и норовистый,
Подчинился твоему приказу, как Рамин Вис.

О том, что поэт знал сюжет романа о Хосрове и Ширин, свидетельствуют строки (л. 114б):

رنج فرهادست بر من عاشقیرا گاه و گاه کامرانی خیزد از معشوق چون شیرین مرا

То меня постигают невзгоды Фархада по причине влюбленности, а то
Получаю я осуществление желаний от такой возлюбленной, как Ширин.

Из этого бейта можно заключить, во-первых, что Сузани знал роман не в том варианте, в каком он изложен у Фирдоуси, где Фархад не упоминается, а во-вторых, что Фархад для него — несчастный влюбленный, не знавший удачи (*камрани*).

Громадный интерес для нас представляет такой бейт (л. 132а):

کردی به سان سرخبت بامیان سیخ باشی بر آن که خنگبتی را کشی بجنگ

Ты устремился наподобие бамианского Красного идола,
Собираешься ты убить в бою Белого идола.

Едва ли можно сомневаться в том, что здесь содержится намек на поэму ʿУнсури «Хинг-бут у Сурх-бут». Как уже говорилось (см. выше, стр. 313), об этой поэме мы не знаем ровно ничего. Возможно, что в каком-нибудь из фарханго́в сохранились цитаты из нее, но они до сих пор никем не выявлены. Учитывая происхождение ʿУнсури, родившегося, вероятно, в Балхе, автор этих строк уже давно высказал мысль, не связана ли эта поэма с какими-нибудь народными легендами о знаменитых бамианских колоссах, несомненно поражавших народное воображение. Память о том, что эти колоссы — статуи Будды, сохранилась только в названии *бут*, но так как слово *бут* уже давно стало обозначением всякого идола вообще, то ли о какой связи гигантских изваяний с буддизмом народ, конечно, не помнил. Поскольку Сузани прямо связывает героев поэмы ʿУнсури с Бамианом, то, как нам кажется, приведенная строка — прекрасное подтверждение высказанного выше предположения. По-видимому, поэма содержала какие-то батальные сцены или даже носила героический характер, ибо Сузани говорит о войне «бутов».

Таким образом, можно заключить, что в это время самаркандским поэтам были доступны многие или даже все произведения ʿУнсури и что копии его поэм имелись и в городах Средней Азии, а не только в Газне.

Приведенные цитаты показывают, что Сузани действительно был высокообразованным человеком и знатоком тогдашней литературы. О широте его образования говорят и такие строки, в которых поэт попрекает своего соперника по прозванию Хар-и хумхана[15] его христианскими связями (л. 167а):

سالار بار مطران مه مرد جاسليق
قصص بار برنيح و ابليس بدرقه

Церемониймейстер митрополита, приближенный католикоса,
Приглашающий священников и имеющий спутником Диавола.

До сих пор, кажется, полагали, что христианскую терминологию можно встретить только у Хакани, мать которого была христианкой. Думается, что такая осведомленность Сузани вызвана наличием в то время большого числа христиан в Самарканде, бывшем, как известно, местом пребывания несторианского епископа.

Сузани был знаком и с манихейством. Мы не находим у него шаблонных рассказов о манихейских миниатюрах и о Мани как живописце, а встречаем настоящий, и притом данный в правильной форме, манихейский термин (л. 162б):

بيرون ز يك پدر تو نغاشك زادهٔ من تا به سى پدر همه ديندار و دينورم

Если взглянуть далее одного [твоего] отца, то ты происходишь от *нигошаков*,
Я же на тридцать поколений — верующий и правоверный.

Нигошак — согдийский термин, обозначающий низшую степень посвящения у манихеев (у западных манихеев — auditor, т. е. «слушатель»). Термин «нигошак» знал также автор «Худуд ал-ʿалам», но в художественной литературе народов Средней Азии XI—XII вв. нам этот термин, да еще в неискаженной форме, не попадался. Очевидно, знакомство с ним поэта объясняется тем, что Самарканд в течение веков был крупным манихейским центром. Таким образом, вывод о широкой образованности Сузани покоится на несомненных фактах. Сузани безусловно был одним из образованнейших людей своего времени и титул «хаким» носил недаром. При таких знаниях он обладал также и незаурядным поэтическим талантом и в совершенстве владел сложной техникой стиха, что позволяло ему с легкостью создавать сложнейшие импровизации. Вместе с тем изучение его дивана никак не позволяет назвать его большим поэтом. Сузани очень интересен как характерное явление той эпохи, но его стихи самого его не пережили. Хочется думать, что причины, не давшие этому своеобразному, оригинальному поэту пойти далее шаблонных славословий и порнографии, следует искать в условиях жизни того времени. Еще Низами ʿАрузи говорил, что поэту легче создать себе положение и добиться безбедного существования не художественными произведениями, а вовремя сказанной остротой, комплиментом, низкопоклонством. Думается, что порнография в стихах Сузани именно этим и вызвана. Это было шутовство. Своими грубостями Сузани смешил, забавлял власть имущих, за что и получал подачки. Лживость и фальшь касыд успели понять и представители придворных кругов и уже в особый восторг от них не приходили. Поэту надо было добывать средства к существованию как-то иначе, и Сузани избрал, по-види-

[15] Очевидно, речь идет о поэте Рашиди Самарканди (см. выше, стр. 467).

мому, наиболее доходный в то время путь шутовства. Чем другим, как не шутовством, являются, например, такие его стихи (л. 106б):

سعد دین مدح خواجه مستو
فی شنیدی و در دل آمد سو
دای آن بر طریق کردی تح
سین بر آن شعر و وزن و قافیه مو
زون زهی مهتر سخی سخن
وان که آورد سیر اختر و دو
ران...

Са'д ад-Дин, похвалу ходже мус-
Тауфи ты услышал и в сердце появилось том-
Ление по нему. Как следует ты одоб-
Рил в тех стихах и метр и рифму благо-
Звучную. Благо тебе, о вельможа щедроречивый!
Ты тот, кто привел в движение звезду и круго-
Вращение...

Все это написано только ради того, чтобы образовать рифмы путем разрыва слова, рифмуя не конечные слоги слов, а средние. Это, конечно, трудно, но к искусству имеет такое же отношение, как пение романсов на туго натянутом канате, с горящей лампой на голове. Это трюкачество, и только. Нам кажется, что в иных условиях Сузани, может быть, и сумел бы подняться до серьезного творчества; стремления к нему в той обстановке, в которой прошла вся жизнь поэта, должны были заглохнуть.

* *
*

Из других поэтов того времени мы знаем очень немногих. Стихи некоего хакима Джалала, как говорится в тезкире, были во всех отношениях похожи на стихи Сузани, если не еще более непристойны. Эти стихи нам совершенно неизвестны, так как на старости лет Джалал, почувствовав полнейшее отвращение к шутовству, собрал все, что написал, и уничтожил.

По-видимому, поэтом такого же типа был и некий Хамид ад-Дин Джаухари. Нам известно, что он состоял в переписке с Сузани. Вероятно, это была не просто переписка, а переписка «поэтическая», если только так можно назвать ту даже не всегда остроумную площадную ругань, которой обменивались оба поэта.

Из одного сохранившегося четверостишия Хамид ад-Дина Джаухари можно заключить, что такого рода «деятельность» отнюдь не удовлетворяла его:

زین روی که دیدیش مرا بودی کیش
سیر و ستوهم چو آمدم پیری پیش
در دیدن من کرا بود رغبت بیش
من خود چو همی گریزم از دیدن خویش

Как ты видел это, таков был мой обычай,
Но, когда подошла ко мне старость, пресытился я и опротивело мне это.
Кто еще может пожелать повидаться со мной,
Если мне самому хочется бежать от собственного вида.

Низами 'Арузи. Наджм ад-Дин Ахмад ибн 'Омар ибн 'Али Низами 'Арузи происходил, по-видимому, из Мавераннахра или других караханидских владений, хотя значительную часть жизни провел вне этих областей. Он известен под тахаллусом Низами, к которому, однако, прибавляется прозвание 'Арузи (т. е. знаток 'аруза—науки о метрике), чтобы не путать его с другими поэтами, носившими этот же тахаллус. О том, что такая путаница случалась, рассказывает сам поэт.

«В те годы, когда я, покорный слуга, состоял на службе у принявшего мученическую смерть властелина, царя гор[16], сей великий муж был очень высокого мнения обо мне и весьма обо мне пекся. Как-то раз один из знатных людей Балха—эмир 'амид Сафи ад-Дин Абу Бакр ибн Мухаммад ибн ал-Хусайн Раваншахи прибыл в день разговенья к его величеству. Человек он был молодой, но хороший дабир, прекрасно владевший всеми правилами переписки и имевший сведения о литературе и ее достоинствах. [Всем] сердцам он был приятен, на всех языках звучала хвала ему. Когда он приехал, меня во дворце не было. Во время приема из уст падишаха раздалось: „Позовите Низами!" Эмир 'амид спросил: „Разве Низами здесь?" Ответили: „Да". А он подумал, что [речь идет о] Низами Мунири и сказал: „Ах! Прекрасный поэт и известный муж".

Фарраш прибыл ко мне и позвал меня; я надел *муза* (сапоги.—*Е. Б.*), пошел. Войдя, поклонился и сел на свое место. Вино несколько раз обошло собравшихся, и эмир 'амид сказал: „А Низами так и не пришел". Падишах ответил: „Нет, он пришел. Вон он сидит, на таком-то месте". Эмир 'амид сказал: „Да я не об этом Низами говорю. То другой Низами, а этого я даже и не знаю". Увидел я, что падишах недоволен. Он тотчас же обратился ко мне и спросил: „Разве есть другой Низами, кроме тебя?" Я ответил: „Да, господин, есть два других Низами: один—самаркандец, его называют Низами Мунири, а другой — нишапурец, его зовут Низами Асири. Меня же, слугу твоего, называют Низами 'Арузи". Он спросил: „Ты лучше или они?" Эмир 'амид понял, что неудачно выразился, заметил, что падишах раздражен, и сказал: „О господин, те два Низами — спорщики, они нарушают порядок всякого собрания своими пререканиями, всех раздражают и все портят". Царь пошутил: „Подожди-ка, посмотришь на этого, как он выпьет кубок-другой и нарушит весь порядок. Но кто лучший поэт из этих троих Низами?" Эмир 'амид ответил: „Тех двоих я знаю лично и видывал, а этого не видел и стихов его не слыхал. Если он сложит один-два бейта о том, что здесь произошло, я увижу его способности, услышу его стихи и скажу, который из этих троих лучше". Царь обратился ко мне и сказал: „А ну, Низами, смотри, не опозорь нас, скажи то, о чем говорит 'амид". А в то время на службе у этого падишаха способности мои расцвели, разум мой стал пламенным, и почет и подарки того падишаха сделали со мной то, что экспромты у меня лились, как вода. Я взял калам и, пока собравшихся обошли два раза с вином, написал эти пять бейтов и доложил их падишаху:

در جهان سه نظامییم ای شاه — که جهانی ز ما به افغانند
من به ورسا به پیش تخت شهم — وان دو در مرو پیش سلطانند
به حقیقت که در سخن امروز — هر یکی مفخر خراسانند
گر چه همچو روان سخن گویند — ور چه همچون خرد سخن دانند
من شرابم کایشان چو در یابم — هر دو از کار خود فرو مانند

[16] Речь идет о правителе области Гур — Кутб ад-Дине Мухаммаде, который был казнен своим тестем Газневидом Бахрамшахом.

Нас в мире три Низами, о шах,
И целый мир от нас в волнении.
Я нахожусь в Варса, возле трона шаха,
А те двое — в Мерве, у султана.
И поистине, в искусстве слова ныне
Каждый из нас — гордость Хорасана.
Хотя они изрекают слова, словно душа,
Хотя знают они слова, словно разум,
Но я — вино, и только доберусь я до них,
Как оба они ослабеют в своем деле.

Когда я доложил эти стихи, эмир ʿамид Сафи ад-Дин псклонился и воскликнул: „О падишах, что уж говорить о тех Низами. Я из всех поэтов Мавераннахра, Ирака и Хорасана не знаю никого с такими способностями, кто мог бы сымпровизировать такие пять бейтов, да еще с такой силой, красноречием и сладостью, с тонким подбором слов и оригинальными мыслями. Радуйся, о Низами, нет тебе равных на всей земле. О господин! Он по природе изящен, сообразителен и образован. Благодаря счастью падишаха нашего помыслы его развились, и стал он чудом, да это еще и умножится, так как он молод и с каждым днем будет расти". Лицо падишаха сильно просветлело, в его утонченной натуре появилась приветливость, он похвалил меня и сказал: „Свинцовые копи Варса я дал тебе с этого праздника до праздника резания баранов [17], пошли туда ʿамиля". Я так и сделал и послал Исхака-еврея. Была летняя жара, во время работы руды наплавили много, за семьдесят дней этому рабу божьему (Низами. — *Е. Б.*) досталось двенадцать тысяч манов. А благосклонность падишаха к этому рабу возросла еще в тысячу раз».

Рассказ этот очень интересен тем, что показывает, для чего правители того времени держали при дворе поэтов. Кроме того, он доказывает немалый ум Низами, который в очень скромной как будто бы форме умудряется преподнести читателю совершенно непомерное восхваление самого себя. Он всячески подчеркивает блестящую начитанность эмира ʿамида, чтобы восторженные похвалы этого вельможи показались заслуживающими внимания.

И все же Низами ʿАрузи выдающимся поэтом, вероятно, не был. Уже в XIII в. стихи его были почти неизвестны. ʿАуфи знает, что Низами ʿАрузи принадлежит несколько поэм, но не может привести даже их названия, а Даулатшах с обычной для него небрежностью пытается приписать этому поэту «Вис и Рамин». Едва ли отсюда следует, что у Низами действительно была поэма с таким заглавием. Даулатшах, очевидно, просто не знал имени Фахр ад-Дина Гургани, а про поэму слыхал (хотя и не читал ее) и попытался приписать ее кому-нибудь из известных ему поэтов.

Сохранившиеся в различных тезкире небольшие отрывки стихов Низами ʿАрузи по большей части представляют собой фрагменты весьма малопристойных сатир. Судить по ним о характере его поэзии невозможно. Надо, однако, думать, что он пытался ориентироваться на великого Рудаки и считал его самым замечательным из всех известных ему поэтов. Об этом говорит такое кыт'а [18].

ای آن که طعنه کردی بر شعر رودکی
این طعنه کردن تو ز جهلست و کود کیست

[17] Иначе: от первого шавваля до десятого зу-л-хиджжа, т. е. на два месяца и десять дней. Эти месяцы приходились на жаркое время года начиная с 531 (1136/37) г.; хронологически это совпадает с годами правления Кутб ад-Дина Гури.

[18] Риза-Кули-хан Хидайат, *Маджмаʿ ал-фусаха*, т. I, стр. 635.

کان کس که شعر داند که در جهان
صاحبقران شاعری استاد رودکیست

О ты, порицающий стихи Рудаки,
Эти попреки твои — от невежества, ребячество это.
Ведь тот, кто разбирается в стихах, знает, что в мире
Повелитель [царства] поэзии — устад Рудаки.

Эти строки очень интересны. Они свидетельствуют о том, что, вероятно, уже в XII в. стали появляться «новаторы», которых не удовлетворяла простота стихов Рудаки, так как в поэзии они ценили только технические трюки. Сам Низами 'Арузи, видимо, эту точку зрения не разделял (может быть, именно поэтому его стихи и не сохранились).

В тезкире не только не приводятся образцы творчества этого поэта, но почти ничего не сообщается о его жизни. Риза-Кули-хан говорит, что Низами 'Арузи считают самаркандцем, но, по его мнению, поэт происходит из Несы. Почему у него сложилось такое мнение, Риза-Кули-хан не сообщает. Сведения о жизни Низами 'Арузи мы находим только в его очень интересном прозаическом произведении «Чахар макала» («Четыре беседы»). Из него мы узнаем, что в 504 (1110/11) г. поэт был в Самарканде, а год спустя — в Нишапуре, где он познакомился с 'Омаром Хайямом, могилу которого он посетил в 530 (1135/36) г. В 510 (1116/17) г. придворный поэт султана Санджара эмир Му'иззи представил Низами 'Арузи своему повелителю, из чего можно заключить, что Низами был учеником Му'иззи. После страшного поражения, нанесенного Санджаром Гуридам, когда был взят в плен Гурид 'Ала' ад-Дин Джахансуз, поэт бежал и скрывался в Герате. Может быть, именно в это время он написал такое кыт'а, неплохо характеризующее его бродячую жизнь[19].

سلامت زیر گردون گام ننهاد خدا راحت در این ایام ننهاد
ز گردون آرمیده چون بود خلق که ایزد خود در او آرام ننهاد

Безопасность не вступала под [этот] небосвод,
Бог покоя в эти дни [никому] не дал.
Да и как бы люди могли получить покой от небосвода
(т. е. судьбы. — *Е. Б.*),
Когда в него самого бог покоя-то и не вложил.

К сожалению, на хронологические указания Низами 'Арузи в своей книге поскупился; он даже не сообщил дату ее окончания. Мы можем лишь предположить, что она написана после смерти Кутб ад-Дина Мухаммада, который в приведенном выше отрывке назван погибшим, но до смерти 'Ала' ад-Дина Хусайна (1161), так как этот Гурид упоминается в книге как живой. Но, поскольку года гибели Кутб ад-Дина мы также не знаем, датировка книги остается чрезвычайно приблизительной[20].

Даже такой исключительный знаток персидско-таджикской литературы, как С. Айни, по-видимому, никаких данных биографического характера в источниках не нашел, так как заметка его о Низами 'Арузи в «Намунаи адабиёти точник» содержит только небольшие фрагменты стихов этого поэта (по «Аташкада») и небольшой отрывок из «Чахар макала».

[19] Там же.

[20] Г. Эте приписывает Низами 'Арузи еще одно прозаическое произведение — «Маджма' ан-навадир» («Собрание редкостей»), возможно, представлявшее собой сборник различных анекдотов исторического и нравоучительного характера.

Эта последняя книга, как уже было сказано, представляет для нас исключительный интерес. Начинается она с довольно пространного введения, задача которого — доказать, что носитель царской власти — высшее существо на земле, авторитет коего уступает лишь авторитету пророка. Раз падишах является носителем такого высокого сана, его приближенные тоже должны быть возможно более совершенными. Всякий падишах обязательно должен иметь при себе дабира (секретаря, правителя канцелярии), поэта, астролога (*мунаджжим*) и врача, ибо «прочность государства зависит от дабира, вечность славы [падишаха] — от поэта, распорядок дел — от астролога, а телесное здравие — от врача».

Книга Низами ʿАрузи состоит из четырех частей, в каждой из которых дается характеристика одной из этих профессий, проиллюстрированная десятью историческими анекдотами о выдающихся деятелях соответствующей профессии. Все это Низами написал, «дабы падишаху стало ясно и известно, что занятие дабира — не малое дело, а занятие поэта — не неважная профессия, а [наблюдение] звезд — необходимо, медицина же — неизбежна. И разумному падишаху не обойтись без [привлечения ко двору] представителей этих четырех профессий». Понятно, что Низами ʿАрузи в сущности заботился не столько об интересах падишахов, сколько об интересах своих собратьев, положение которых он стремился улучшить, доказывая коронованным читателям всю важность и полезность деятельности поэтов.

Как отметил первый переводчик «Чахар макала» на английский язык Э. Броун, книга эта дает больше сведений об условиях жизни представителей всех этих четырех профессий, чем какое бы то ни было другое произведение на дари. Особую ценность представляют собой анекдоты, так как они не взяты из разных старых сборников, а в значительной степени отражают личный опыт автора — человека бывалого, изъездившего много стран, знакомого со многими выдающимися людьми того времени и слышавшего от них рассказы, хорошо иллюстрирующие все то, о чем Низами говорит в своей книге. Рассказы Низами непохожи на банальные анекдоты Даулатшаха и других авторов тезкире. Если прибавить к тому же, что «Чахар макала» написана прекрасным языком, четким и ясным, местами с некоторым драматизмом, то станет понятно, какой ценный вклад внес Низами ʿАрузи в историю персидско-таджикской литературы.

Захири Самарканди. Мухаммад ибн ʿАли ибн Мухаммад ибн ал-Хасан аз-Захири ал-Катиб Самаркандский — известный прозаик, чье творчество представляет для нас значительный интерес. Захири был дабиром Караханида, полный титул которого он в своих книгах дает в таком виде — Рукн ад-Дин Алп Кутлуг Тунга Билга Абу-л-Музаффар Килич Тамгач-хан ибн Килич Кара-хан (т. е. того самого правителя, которому посвятил несколько касыд Сузани). Свою литературную деятельность Захири начал с книги «Аʿраз ар-рийасат фи аграз ас-сийасат» («Цели главенства в задачах управления страной»), большого сборника изречений всех знаменитых царей—от легендарного Джамшида до Санджара. За ним последовала книга «Самʿ аз-захир фи джамʿ аз-захир» («Изложение [правил] в помощь блестящему сборищу»), о содержании которой у нас сведений нет, но которая, по-видимому, также представляла собой трактат политического характера. Эта книга, вероятно, пришлась по вкусу караханидскому хозяину Захири, так как ʿАуфи называет этого автора *сахиб-диван-и инша* (начальник государственной канцелярии).

Около 1161 г. Захири приступает к третьей книге — «Синдбад-нама». В основу ее он положил распространенный на Востоке дидактический роман, известный также под названием «Синдбад и коварство женщин». Этот роман, восходящий, по-видимому, к индийскому оригиналу, при Сасани-

дах был переведен на среднеперсидский язык, с которого его перевели на арабский. С текста арабского перевода одним из чиновников Саманида Нуха II ходжой ʿамидом Абу-л-Фаварисом Фанарузи (у Г. Эте ошибочно — Канаварзи) был сделан перевод на язык дари. Книга Фанарузи легла в основу старейшей поэтической обработки Рудаки [21].

Как Захири переработал этот старый перевод, мы, конечно, сказать не можем, так как книга Фанарузи пока не найдена. Но во всяком случае очевидно, что Захири сделал с оригиналом все возможное, чтобы придать ему ту «элегантность», которую в XII в. так ценили в прозе и которая особенно культивировалась в придворных канцеляриях. Язык Захири еще не достигает головоломной виртуозности языка «Анвар-и Сухайли», но тем не менее по вкусам того времени должен был считаться весьма совершенным. Почти всякое слово обязательно выступает у него в паре со своим синонимом, а так как для такой игры словарного состава языка дари хватить не могло, Захири широко использует словарь арабский, причем предпочтение явно отдает словам редким и малоупотребительным, отысканным в различных толковых словарях арабского языка. Всюду, где стиль эпохи требовал стихотворной цитаты, Захири вводил стихи — как арабские, так и на дари. Из арабских поэтов наиболее широко им использованы стихи знаменитого Мутанабби (915—955), которые, как известно, и арабский-то читатель понимал лишь при помощи обстоятельных комментариев, и стихи Ибрахима ал-Газзи, также трудные и вычурные. Из родной поэзии Захири особенно часто приводит стихи Анвари (вспомним, что комментатор дивана Анвари — Абу-л-Хасан Фарахани — смог справиться со своей задачей только при помощи привлеченных им шестидесяти восьми различных книг, около двух десятков разных диванов и устных разъяснений знатоков старой поэзии), а также стихи малоизвестного ʿИмади. Характерно, что он вводит в текст и немалое число четверостиший, приписываемых ʿОмару Хайяму, а также анонимных, по простоте и задушевности мало чем отличающихся от народной лирики.

Поэтического таланта Захири, по-видимому, был лишен. Это можно заключить хотя бы из того факта, что даже в посвящении, где автор, казалось бы, должен быть особенно красноречивым, он все же дает не свои стихи, а отрывок из касыды Анвари. Стиль книги ближе всего подходит к стилю прозы знаменитых «Макам» современника Захири кази Хамид-ад-Дина Балхи (ум. 1168).

Содержание книги — широко известное сказание, сюжет которого немного осложнен. Синдбад в этой версии — мудрец, воспитатель царевича, ставшего жертвой клеветы рабыни его отца. Составив гороскоп царевича, Синдбад заявил, что как раз в те самые дни, когда с его воспитанником стрясется беда, тот должен упорно молчать, ибо, если он заговорит, ему грозит гибель.

Царевич оклеветан. Он мог бы опровергнуть обвинения коварной рабыни, но ему приходится отказаться от этого. Защищают его семь везиров его отца. Они стараются оттянуть время и отсрочить казнь царевича, который через неделю сможет оправдаться и сам. Как полагалось в дидактической литературе этого жанра, и клеветница-рабыня, и везиры, да и сам царевич все свои утверждения доказывают с помощью притч. Таких притч в книге тридцать четыре. Именно они — самое интересное в книге; они разнообразны, остроумны и рассказаны довольно живо.

В целом все произведение, как и остальные книги Захири, представляет собой «зерцало». Его основное назначение — показать коронованному читателю, как осторожно надо решать дела, когда речь идет о чело-

[21] См. выше, стр. 141—142

веческой жизни, и как важно иметь близ себя мудрых и осторожных советников. Всюду, где только возможно, автор вводит в рассказ характерные для науки об управлении страной (*'илм-и сийасат*) того времени поучения. Так, описывая отца главного героя — шаха Курдиса как правителя мудрого и справедливого [22], Захири говорит о нем, что он заботился о райятах и не притеснял крестьян, ибо если начать их притеснять, это «будет так, как если бы вырывать землю из-под фундамента стен [дома] с тем, чтобы обмазать этой землей его крышу. [При этом] в самом скором времени дом сравняется с землей».

Еще одна особенность этого варианта сказания: родившийся у шаха наследник оказывается невосприимчивым к науке. Бесплодные усилия научить царевича *сийасат* (управлению) заставляют прибегнуть к помощи мудреца Синдбада, который берется решить эту трудную задачу и в конце концов добивается успеха. Этот мотив дает автору возможность ввести в книгу множество рассуждений о воспитании, его целях и методах, придать ей черты «зерцала». Для нас же он тем самым сохранил весьма ценные сведения по истории культуры караханидских владений Средней Азии.

Введенные в повествование притчи, хотя, конечно, тоже рассказаны тем же раздражающе вычурным языком, по содержанию очень интересны. Захири применяет здесь старый прием баснописцев всего мира: берет в качестве действующих лиц различных животных и, используя их характерные черты, делает их масками для человеческих характеров. Как образец приведем первую притчу, но для краткости дадим ее в пересказе, а не в точном переводе.

Лиса нашла на дороге рыбу. Она обрадовалась этой неожиданной удаче, но по свойственной ей осторожности призадумалась: ведь поблизости нет реки, нет и лавки, где можно было бы достать рыбу. Верно, тут что-нибудь неладно. Лиса, не тронув рыбы, пошла дальше и встретила обезьяну. Поклонившись ей, она сказала: «Меня послали к тебе звери. Наш царь — лев — слишком свиреп и кровожаден. Мы решили низложить его и посадить на престол тебя. Если ты согласна, будь добра, пойдем со мной». Эти речи польстили обезьяне, и она пошла с лисой. Когда они стали приближаться к месту, где валялась рыба, лиса сложила лапы и начала молиться: «Боже, пошли нам знамение и сотвори какое-нибудь чудо в знак того, что наш выбор правилен!» Тут они увидели рыбу. Лиса тотчас же завопила: «Молитва наша услышана! Вот чудо, о котором мы просили. Эту рыбу бог послал тебе!» Обрадованная обезьяна протянула руку, схватила рыбу и... попала в капкан. С перепугу она выронила рыбу, а лиса тотчас же подобрала ее и начала пожирать. Обезьяна спросила: «Что это такое ты ешь и что меня схватило и держит?» Лиса ответила: «Падишахи не могут обойтись без оков и тюрьмы, а райятам обязательно нужно немного еды (پادشاهانرا از بند و زندان چاره نبود و رعایارا از لقمه و طعمه گریز نبود)».

Притча эта по тому времени очень остра и смела. Не говоря о том, что здесь высказывается крамольная мысль о возможности низложения падишаха за чрезмерную свирепость, любопытна тонкая ирония в ответе лисы на наивное изумление обезьяны. Фраза построена так, что может быть истолкована двояко: 1) шахам нужно иметь в своем распоряжении тюрьмы и оковы и 2) шахам самим полезно испытать, что это такое.

В соответствии с сюжетом значительная часть притч посвящена излюбленной на мусульманском феодальном Востоке теме о коварстве жен-

---

22 سندباد نامه نگارش محمد بن علی بن محمد الظهیری السمرقندی...باهتمام و تصحیح و حواشی احمد آتش، استانبول...، ۱۹٤۸، ص ۳٤.

щин. Многие из этих притч отличаются невероятным цинизмом, и передать их совершенно невозможно. По-видимому, рост городов в это время и сравнительно бóльшая свобода их жителей способствовали проникновению «базарных тем» в литературу, а ослабление ханжеского правоверия, особенно сильного во времена султана Махмуда, привело к допущению такой тематики даже в придворные сферы.

О темных сторонах городской жизни говорится в очень любопытной сказке, излагаемой от имени самого царевича и повествующей о целой организации жуликов и обманщиков, существовавшей в большом торговом городе. Если вспомнить, что уже ал-Джахиз (ум. 868/69) в своей «Китаб ал-бухала» («Книга скупцов») описывает различные применявшиеся тогда системы обжуливания доверчивых провинциалов, и учесть, что караханидское завоевание и связанные с ним войны еще более усилили обнищание основной части населения, то появление в это время таких рассказов станет понятно.

Мы уже упоминали, что Захири ввел в текст своего «Синдбад-нама» значительное число руба'и — поэтической формы, начинавшей играть в поэзии все бóльшую роль. Как образец руба'и, еще сохранившего простоту и искренность, свойственные народной поэзии, приведем такое четверостишие:

رفتم چو ندیدم از تو برخورداری وز صحبت تو بسی کشیدم خواری
گر بد بودم برستی از محنت من ور نیك بودم بس که مرا یاد آری

Ушел я, так как не увидел от тебя участия
И в общении с тобой перенес много унижений.
Если плох я был, избавилась ты от докуки моего [присутствия].
Если хорош, то, может быть, вспомнишь ты обо мне.

Афоризмы, особенно заключенные в последней части книги и преподносимые Захири со ссылкой на Фаридуна, хотя и изложены все тем же претенциозно «красивым» языком, но по содержанию вполне соответствуют духу домусульманской литературы иранских народов и тем самым показывают, что не дошедшая до нас версия Фанарузи действительно восходила к среднеперсидскому тексту.

Джаухари. Об усилении интереса к прозе в это время свидетельствует и деятельность Хамид ад-Дина Джаухари из Бухары, известного под прозванием Заргар (Золотых дел мастер). О жизни этого автора мы не знаем почти ничего. Даулатшах сообщает, что он был современником Асир ад-Дина Ахсикати, а 'Ауфи еще уточняет хронологию, указывая, что Джаухари был учеником убитого Хорезмшахом Атсызом сельджукского поэта Адиба Сабира. К сожалению, дата гибели этого поэта пока точно не установлена, в источниках указываются 1143, 1145, 1151 и 1152 гг. Но мы все же можем по этим датам заключить, что Джаухари родился, вероятно, в двадцатых или тридцатых годах XII в. Учился он в Ираке, хотя родился в Бухаре, т. е. в караханидских владениях. Известно также, что он был панегиристом правившего всего две недели Сельджукида Сулайман-шаха, а затем находился при Арслан-шахе ибн Тогруле (1161—1176). Эти даты вполне подходят к предположительно намеченному нами времени его рождения.

Из стихов Джаухари сохранились только две касыды, свидетельствующие о весьма высокой технике этого поэта, но более ничем не замечательные. Во всех источниках сообщается, что Джаухари является автором романа о Махсити и эмире Ахмаде. Рукопись этого произведения имеется в рукописном собрании Института языка и литературы имени Низами в Баку.

Роман повествует о любви некоего эмира Ахмада, который был сыном ганджинского хатиба и потому прозван Пур-и Хатиб, к поэтессе и певице Махсити. Сама любовная история особого интереса не представляет; исторического элемента в этом произведении, на наш взгляд, нет. Но очень интересно то, что, хотя роман и написан прозой, все речи действующих лиц даны исключительно в стихах, наподобие народных дастанов, причем все стихи имеют форму руба'и. Эта особенность романа Джаухари вызвана, конечно, все возраставшей тогда популярностью жанра руба'и. В сущности роман этот и написан для того, чтобы дать читателю большое число этих столь любимых им поэтических миниатюр, но дать их не просто в виде сборника, а нанизанными на какую-то фабульную нить.

Думать, что приведенные в романе четверостишия действительно принадлежат полумифической рабыне султана Санджара, не приходится. Во-первых, из вложенных ей в уста руба'и значительное число приписывается также 'Омару Хайяму и Хакани, а во-вторых, нельзя не считаться с тем, что четверостишиями говорит не только сама героиня, но и ее возлюбленный Ахмад, и его родители, и даже какой-то не называемый по имени сказочный *шах-и Ганджа* — царь Ганджи. Если допустить, что строки, введенные в книгу как стихи Махсити, на самом деле принадлежат некоей действительно жившей в то время поэтессе Махсити, тогда надо признать реальными и личности остальных фигурирующих там персонажей и поверить, что даже сельджукские правители Аррана имели привычку говорить четверостишиями.

Книга Джаухари просто образец художественной прозы того времени, и рассматривать ее как историческую хронику не приходится. Если даже в известной хронике Мирхонда речи исторических персонажей — совершенно явный вымысел, то в книге, задуманной как художественное произведение, исторической правды быть и не могло. Считаем нужным указать здесь на это потому, что некоторые азербайджанские литературоведы извлекли из книги Джаухари четверостишия Махсити и опубликовали их в азербайджанском переводе в качестве подлинных стихов на самом деле существовавшей поэтессы Махсити, не предупредив читателя о том, что эти стихи взяты из романа Джаухари.

Для нас вопрос о том, кому принадлежат эти стихи, особого значения не имеет. Гораздо важнее отметить, что появление романа Джаухари свидетельствует о росте интереса к художественной прозе и любви читателей того времени к жанру руба'и.

* *
*

Таким образом, несмотря на всю скудость сохранившихся материалов, говорить о замирании литературной жизни в караханидских владениях не приходится. Литература продолжала жить, в ней отражались те же самые настроения, которые возникали в это время в литературах соседних областей, причем развитие литературы на дари способствовало развитию письменной литературы периода правления Караханидов на одном из тюркских языков, в том числе появлению интереснейшей поэмы «Кутадгу билик».

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

ЛИТЕРАТУРА ЛЕТ СЕЛЬДЖУКСКОГО ГОСПОДСТВА

Литература лет сельджукского господства (середина XI—начало XIII в.), широко распространившись за пределы сельджукских владений, оказала огромное влияние на развитие литератур многих народов Ближнего и Среднего Востока, причем влияние это продолжало ощущаться почти до середины XIX в., а кое-где даже и позднее. В развитии ведущего литературного языка опять-таки эти годы сыграли исключительно важную роль. Едва ли можно сомневаться, что закрепление за языком фарси-дари роли основного литературного языка на громадном пространстве от берегов Сыр-Дарьи до Персидского залива связано с установлением сельджукской власти на этой территории. Тюрки-сельджуки содействовали распространению этого языка, но в то же самое время и ускорили процесс тюркизации широких масс, остававшихся в стороне от «большой» литературы. В сельджукских владениях с распространением языков тюркской группы предпринимаются и попытки использовать некоторые из них в качестве литературного языка.

Хотя отдельным авторам периода сельджукского господства и посвящено немало монографических работ, но общей характеристики литературы этого времени и анализа типичных ее черт мы пока не имеем. В «Истории персидской литературы» Э. Броуна авторам этого периода, понятно, уделено значительное внимание, но полной картины литературной жизни той эпохи Броун дать не стремился. Нет такой картины и в труде А. Е. Крымского, может быть, только потому, что приступить к освещению литературы сельджукского периода он не успел.

Дать общую характеристику литературной жизни лет сельджукского господства несомненно дело крайне сложное. Сложность эта обусловливается рядом причин, в том числе тем, что область распространения литературы на языке фарси-дари, ранее сосредоточенной на сравнительно небольшой географической территории, с приходом к власти Сельджукидов необычайно расширилась. 'Ауфи, говоря о поэтах сельджукского времени, различает четыре «литературных круга»: 1) поэты Хорасана, 2) поэты Ирака и Закавказья, 3) поэты Мавераннахра, 4) поэты Газны и Западной Индии. Казалось бы, творчество поэтов каждого из этих «кругов» надлежит исследовать самостоятельно. Это, конечно, возможно, но лишь в известной степени. Дело в том, что хотя каждый из этих «кругов» имеет специфические особенности, но, несмотря на географическую удаленность, между ними есть и значительная общность, которую следует учитывать, чтобы понять ряд явлений. Отсюда необходимость широкого охвата очень большого материала, подчас еще мало освоенного наукой.

Господство Сельджукидов продолжалось весьма длительное время, причем последние годы их владычества и возвышение Хорезмшахов существенных изменений в литературную жизнь не внесли. Таким образом, хронологические рамки рассматриваемого периода (середина XI в. — двадцатые годы XIII в.) охватывают почти два столетия, и подлежащий учету материал оказывается огромным.

К тому же дошедший до нас материал весьма неоднороден. Если от времени господства Саманидов и Газневидов сохранилась почти исключительно придворная поэзия, то богатейший материал поэзии сельджукского периода дает нам уже и образцы суфийской философской лирики, и дидактический эпос, и произведения религиозно-философской исмаилитской литературы.

В существующих исследованиях исмаилитская литература всегда рассматривается в отрыве от основной, «правоверной» мусульманской. В принципе это правильно, ибо антагонизм между этими двумя литературами безусловно существовал, но есть в таком подходе и отрицательные моменты. С одной стороны, полное понимание исмаилитской литературы возможно лишь на фоне литературы «правоверной», а с другой—не надо забывать о применявшемся исмаилитами, да и вообще шиитами того времени, приеме *китман* (или *такийа*) — маскировки под суннитское правоверие в тех случаях, когда это было необходимо для спасения жизни или иной цели. Анализ многих памятников, с первого взгляда не производящих впечатления исмаилитских, обнаруживает связь их авторов с исмаилитскими кругами. Не следует забывать тот факт, например, что «Сафар-нама» Насир-и Хосрова дошло до нас только в «правоверном» варианте, переработанном под *зийарат-нама*, и лишь благодаря наличию остальных трудов выдающегося ученого и мыслителя мы можем выделить не до конца устраненные неизвестным редактором черты исмаилитской идеологии в этом произведении. Совершенно очевидно, что и в других случаях, когда мы располагаем только единичным памятником, искусно скрытые исмаилитские идеи могут остаться незамеченными. А для нас далеко небезразлично отношение к исмаилизму того или иного автора, так как это отношение часто может служить показателем его политических, а отчасти и социальных симпатий.

Таким образом, перед нами стоит сложнейшая задача. О возможности дать полную картину литературной жизни эпохи пока не приходится и думать. Мы хотим только, пользуясь доступным в настоящее время материалом, наметить ее характерные черты и установить их значение в общем ходе литературного процесса. Прежде чем приступить к рассмотрению литературной жизни, попытаемся в общих чертах наметить основные исторические события этого времени.

Название династии Сельджукидов возводят к имени ее родоначальника — Сельджука сына Дукака, прозванного Тимурйалыг (Обладающий железным луком) и принадлежавшего к гузскому племени киник. Род Сельджука кочевал в низовьях Сыр-Дарьи, но какие-то причины заставили его покинуть эти места и переселиться в область Нур (теперешний Нуратинский район) под Бухарой. Там в двадцатых годах XI в. оказываются сыновья Сельджука — Мика'ил, Муса, Исра'ил и Йунус. Имена этих вождей наводят на мысль, не были ли они в то время христианами и не пришли ли к исламу от христианства. Во всяком случае несомненно, что наряду с этими библейскими (встречающимися, правда, также в Коране) именами у них были и имена чисто тюркские. Так, известно, что тюркское имя Исра'ила было Арслан.

Уже в 1025 г., когда султан Махмуд Газнави совершил поход в Среднюю Азию, сельджуки были весьма многочисленны, и Махмуд на

враждебные по отношению к ним действия не решился. Сельджуки тоже, видимо, враждовать с султаном не собирались, ибо Арслан, якобы добровольно, последовал за Махмудом в качестве заложника и был поселен в Мультане. После смерти Махмуда положение меняется, и гузы проникают в Дамган, Семнан, Рей, Исфахан, Мерагу, Хамадан и Азербайджан. Сыновья Мика'ила — Тогрул, носивший также и мусульманское имя Мухаммад, и его брат Чагры (Да'уд) обращаются к сыну Махмуда Мас'уду с просьбой разрешить им пользоваться пастбищами в окрестностях Несы и Феравы. Газневиды на это согласия не дали, и гузы решили действовать силой. В 1038 г. Тогрул захватывает Нишапур и приказывает поминать себя во время хутбы, т. е. претендует на верховную власть. Газневиды делают попытку приостановить его продвижение, но в мае 1040 г. войска Мас'уда были разбиты сельджуками при Данданакане. С этого момента сельджукские владения стали быстро расширяться. В 1041/42 г. сельджуки захватили Гурган и Табаристан, в 1043 г. — Хорасан и весь теперешний Иран, в декабре 1055 г. хутба на имя Тогрула провозглашается уже и в резиденции халифа — Багдаде. Захватывая новые области, Сельджукиды поручали управление ими отдельным членам своего рода. Так, наряду с основной линией династии, так называемыми «великими сельджуками» (1040—1157), возникает ряд ветвей: сельджуки кирманские (1041—1186), малоазиатские (1077—1302), сирийские (1078—1117), иракские (1188—1194).

Начиная с Тогрула все сельджукские правители — мусульмане суннитского толка. Но, хотя они всегда стояли на страже суннитского правоверия и поддерживали авторитет халифа, фанатизм им, по-видимому, никогда свойствен не был, и к представителям иных религий они относились терпимо. Единого центра, столицы, Сельджукиды себе не избрали; главными опорными пунктами их были Исфахан, Багдад и Мерв.

После смерти Тогрула (сентябрь 1063 г.), не оставившего прямого наследника, власть перешла к его племяннику, сыну Чагры-бека Абу Шуджа Алп-Арслану Мухаммаду, права которого халиф подтвердил 27 апреля 1064 г. Из военных событий времени его правления наиболее замечательно столкновение с византийцами и бой при Малазгерде (26 августа 1071 г.), во время которого был взят в плен сам император Роман Диоген.

Алп-Арслан, насколько известно, был совершенно чужд всякого рода науке и даже не знал грамоты, но при нем на пост везира выдвинулся Низам ал-Мулк — выдающийся политический деятель и один из культурнейших людей своего времени.

Низам ал-Мулк. Абу 'Али ал-Хасан ибн 'Али ибн Исхак ат-Туси, получивший позднее почетный титул Низам ал-Мулк, родился 10 апреля 1018 г. (по некоторым предположениям, 1019 или даже 1020 г.) в местечке Радекан, около Туса[1], где его отец был сборщиком податей. После боя при Данданакане отец вместе со всей семьей бежал от надвигавшихся сельджуков. Когда Абу 'Али подрос, он поступил на службу и стал, как и его отец, газневидским чиновником. Около 1043/44 г. он покинул своих прежних хозяев и перешел к Сельджукидам; он стал дабиром (письмоводителем) у одного из полководцев Чагры-бека и в 1053/54 г. переехал в Мерв, где его представил Алп-Арслану один из везиров последнего — Абу 'Али Ахмад ибн Шадан. После смерти этого везира молодой чиновник занял его место и получил титул «Низам ал-Мулк», под которым приобрел впоследствии мировую известность. Можно полагать, что сельджукские правители того времени держали в руках только военную власть,

[1] Развалины древнего Туса находятся в 40 километрах от теперешнего Мешхеда.

управлять же всей внутренней и внешней политикой они фактически предоставили Низам ал-Мулку.

Получив почетные титулы Кивам ад-Дин и Ради амир ал-му'минин и звание атабека, Низам ал-Мулк по существу стал полновластным правителем огромных сельджукских владений. По-видимому, он намеревался организовать управление этой огромной территорией по образцу газневидского государства, правда, с некоторыми изменениями. Его политика может быть сведена к следующим основным линиям. Учитывая противоположность интересов тюркской дружины и оседлого земледельческого населения, он всеми мерами стремился занять дружину и вывести ее из основных областей сельджукского государства, для чего широко организовывал набеги на неподвластные Сельджукидам территории. Таким путем он предоставлял дружине возможность обогащаться за счет военной добычи. Это доказывало мощь и подвижность сельджукского войска и содействовало также достижению второй его цели — держало соседей в постоянном страхе, не дававшем им перейти к агрессии. На завоеванных территориях Низам ал-Мулк по возможности старался оставлять местных правителей, из которых вербовался административный аппарат центральной власти. На них возлагался и сбор доставлявшихся центральной власти налогов. Все это облегчало управление и давало значительную экономию расходов на жалованье чиновникам.

Одной из главных причин ослабления центральной власти в то время были не мероприятия Низам ал-Мулка, а распри внутри самого правившего дома и непрерывная борьба за власть. Подобные раздоры в свое время подготовили падение Газневидов. Низам ал-Мулк учитывал это и всячески старался предотвратить борьбу за престол, что в тогдашних условиях было сопряжено с величайшей опасностью для самого везира.

Кроме того, Низам ал-Мулк поддерживал хорошие отношения с халифами. Хотя халиф в то время реальной властью уже не обладал, но его авторитет в какой-то мере еще сохранялся, и поддержка халифов, конечно, играла значительную роль в укреплении власти Сельджукидов.

Здесь не место для подробного разбора политических взглядов Низам ал-Мулка. Обстоятельное изложение их мы находим в его дошедшем до нас трактате об управлении государством — «Сийасат-нама» («Книга об управлении»), начатом в 1091 г. и законченном в следующем году [2]. К сожалению, «Книга об управлении» дошла до нас в позднейшей редакции и содержит немалое число интерполяций, выделить которые иногда очень трудно.

Излагая принципы управления государством, Низам ал-Мулк отмечает недостатки существовавшей тогда системы управления, устранить которые ему, видимо, не удавалось. Так, он жалуется на *даргах* (своего рода министерство двора), находя, что султаны не имеют достаточного авторитета, не очень щедры на подачки, которыми они могли бы привлечь на свою сторону наиболее влиятельных людей. Не одобряет он и систему *икта'*, т. е. раздачи в награду за службу земельных владений без права собственности на землю, но с правом взимания всех налогов. Держатели икта' хотя и должны были руководствоваться при сборе податей нормами, установленными для каждой области центральной властью, но, вероятно, зачастую не очень с ними считались и, таким образом, разоряли земледельческие

[2] Персидский текст этой книги вместе с французским переводом впервые был опубликован французским ориенталистом Ш. Шефером. На русском языке существует перевод Б. Н. Заходера, снабженный основательным комментарием (Низам ал-Мульк, *Сиасет-намэ. Книга о правлении вазира XI столетия Низам ал-Мулька*, перевод, введение в изучение памятника и примечания проф. Б. Н. Заходера, М.—Л., 1949).

хозяйства и вызывали обнищание оседлого населения. Опасной казалась Низам ал-Мулку и ликвидация Сельджукидами больших штатов осведомителей. Сельджукиды не были в состоянии поддерживать эту заведенную при Газневидах систему и отменили ее, но Низам ал-Мулк находил, что такие осведомители могли оказаться полезными для своевременного предотвращения всяких попыток со стороны членов царствующего дома «выйти из повиновения султану».

Низам ал-Мулку удалось добиться значительных успехов. Если, по словам Насир-и Хосрова, в 1046—1047 гг. почти всюду в сельджукских владениях царили голод и крайняя дороговизна, а проезд по большим дорогам был небезопасен. то к 1083 г. путешествие по этой территории стало вполне безопасным, а жизнь — значительно дешевле. Низам ал-Мулк организовывал общественные работы большого масштаба, заботился о просвещении. В 1067 г. в Багдаде на его личные средства было учреждено лучшее учебное заведение того времени — знаменитое медресе «Низамийа», сосредоточившее в своих стенах наиболее выдающихся ученых того времени [3].

Однако придворных поэтов Низам ал-Мулк не любил. Одописцев он считал не заслуживающими поддержки дармоедами и старался не допускать их ко двору. Один из крупнейших одописцев того времени эмир Му'иззи жаловался на то, что Низам ал-Мулку нет никакого дела до поэтов и что он заботится только об ученых, религиозных деятелях и суфийских шейхах [4].

И все же в антологии арабских поэтов того времени «Думйат ал-каср» Бахарзи содержится немалое число стихов (около половины всего сборника), посвященных Низам ал-Мулку. Это свидетельствует о том, что восхвалять всемогущего везира было все же небесполезно и что авторы этих касыд какие-то, может быть, и небольшие дары от него получали.

К числу заслуг Низам ал-Мулка надлежит отнести календарную реформу 1074 г., давшую Среднему Востоку календарь, и поныне считающийся одним из совершеннейших.

Широкая деятельность Низам ал-Мулка не могла не вызвать недовольства в среде сельджукской аристократии. Первые признаки ослабления власти этого всемогущего везира наметились в 1079/80 г., когда был казнен один из его приближенных. В 1080/81 г., несмотря на возражения Низам ал-Мулка, была распущена армянская дружина. В 1090/91 г. один из опаснейших исмаилитских главарей Хасан Саббах завладел крепостью Аламут («Орлиное гнездо») — неприступным замком, высившимся в горах около города Казвина, и деятельность исмаилитской организации сильно оживилась. В то же время интриги при дворе продолжали усиливаться.

Главным врагом Низам ал-Мулка, и притом врагом крайне опасным, была энергичная султанша Таркан-хатун и ее везир — беспринципный интриган Тадж ал-Мулк. Низам ал-Мулк старался добиться того, чтобы сельджукский престол после смерти его покровителя Маликшаха достался сыну последнего Баркйаруку, а Таркан-хатун мечтала о престоле для своего сына Махмуда и потому ненавидела Низам ал-Мулка. В 1092 г. она добилась отставки везира, а 14 октября того же года он пал жертвой тайного убийцы. В смерти его, конечно, обвинили исмаилитов, но вполне возможно, что исмаилитский кинжал на этот раз был направлен в сердце везира не без участия властолюбивой султанши.

---

[3] Списки преподавателей и имена наиболее выдающихся выпускников «Низамийа» см. в прекрасной работе С. Нафиси: سعيد نفيسى، تأريخ مدرسهٔ نظاميه، تهران، ١٣٢١.

[4] См.: *«Чахар макала»*, стр. 46.

* *
*

Возвращаясь к истории Сельджукидов, отметим, что в 1072 г., после смерти Алп-Арслана, престол перешел к его сыну Абу-л-Фатху Маликшаху (род. 6 или 16 августа 1055 г.), получившему от халифа почетные титулы Джалал ад-Даула Му'изз ад-Дин и Касим амир ал-му'минин. Резиденцией этого султана был Исфахан. Так как после страшного поражения, нанесенного Алп-Арсланом византийцам, с этой стороны угрозы более не было и Византия даже выплачивала Сельджукидам дань в размере трехсот тысяч динаров в год, то Маликшах мог заняться расширением своих владений на севере и востоке. Он предпринял ряд походов на Бухару, Самарканд и Кашгар. Его наиболее успешные походы совпадают с годом отставки и гибели Низам ал-Мулка. Месяц спустя после смерти везира скончался и сам султан (ноябрь 1092 г.). Есть основания думать, что он был отравлен, так как задумал сместить враждебно относившегося к нему халифа ал-Муктади, который, очевидно, имел возможность узнать о намерениях султана. Хотя, как мы видели, на годы правления Маликшаха падает большая часть культурных реформ сельджукского времени, можно смело сказать, что Маликшах только не препятствовал Низам ал-Мулку осуществлять все эти начинания, сам же он в них почти никакого участия не принимал, так как, подобно своему отцу, не получил никакого образования и, вероятно, был даже неграмотен.

После смерти Маликшаха Таркан-хатун возвела было на престол своего сына Махмуда, но преемникам Низам ал-Мулка все же удалось устранить его и передать престол другому сыну Маликшаха, Абу-л-Музаффару Рукн ад-Дину Баркйаруку (род. около 1077 г.). Претендент на престол Махмуд уже в ноябре 1094 г. умер от оспы, но, несмотря на это, недолгое правление Баркйарука все же протекало в постоянных внутренних войнах. Баркйарука сменил его брат — Абу Шуджа' Гийас ад-Дин Касим Мухаммад, носивший также и тюркское имя Тапар (род. 20 января 1082 г.).

При Баркйаруке крайне возросла активность исмаилитов. Их смелость дошла до того, что один из их главарей — 'Абд ал-Малик 'Атташ завладел построенным Маликшахом замком Дизкух (или Шахдиз) и угрожал самой столице. Впоследствии преемник Баркйарука Мухаммад осадил замок, после упорной борьбы овладел им в 1107 г. и предал всех захваченных в плен врагов позорной казни. Сын Низам ал-Мулка — Абу Наср Ахмад получил приказ захватить и неприступный Аламут. Однако это оказалось сельджукским войскам не под силу, и в 1109/10 г. Ахмад был смещен.

Дальнейшим действиям против исмаилитов помешало участие Сельджукидов в войне против крестоносцев. Вторичный поход на Аламут был предпринят только в 1117 г. под предводительством эмира Ануштагина Ширгира. Ранней весной 1118 г. султан Мухаммад заболел, возможно, отравленный исмаилитами, и 18 апреля того же года умер. Великий хаджиб 'Али Бар обвинил султаншу Гухар-хатун и поэта Му'аййид ад-Дина Фахр ал-Куттаба Абу Исма'ила ал-Хусайна ибн 'Али ибн Мухаммада ибн 'Абд ас-Самада ал-Исфахани ат-Тугра'и (род. 1061) в том, что они магическими действиями вызвали смерть султана. Еще до смерти Мухаммада султаншу ослепили, а в день его смерти ее задушили. Казнен был и ат-Тугра'и, поэт, известный главным образом своей касыдой «Ламийат ал-'араб» (написана в Багдаде в 1111/12 г.), которая уже в XVII в. была переведена на латинский язык известным востоковедом Голиусом.

После Мухаммада на престол вступил его сын Махмуд (род. 1105). Несмотря на юные годы, новый султан был законченным развратником,

погрязшим в пороках. Свое время он отдавал главным образом соколам и собакам, для которых изготовляли драгоценные ошейники и попоны. Поскольку Махмуд не обращал внимания на государственные дела, его дядя Басир ад-Дин, позднее Му'изз ад-Дин Абу-л-Харис Санджар Ахмад ибн Маликшах (род. 5 ноября 1086 г., по другим источникам — 27 ноября 1084 г.) решил вмешаться в управление страной и выступить против Махмуда. 11 августа 1118 г. при Саве произошел бой. Хотя войска Махмуда были весьма многочисленны, исход сражения решили боевые слоны, имевшиеся в армии Санджара. Махмуд потерпел поражение, и верховная власть перешла к Санджару. Лишенный трона, Махмуд умер 10 сентября 1131 г.

При Санджаре могущество Сельджукидов снова укрепилось. Он не только возвратил среднеазиатские владения, но и заставил Газневида Бахрамшаха признать себя вассалом Сельджукидов. Правление Санджара многие поэты (в том числе и великий Низами) изображают как период расцвета сельджукского государства, вызванного «чистотой нравов» и «правосудием» султана.

Но Санджару суждено было стать последним в ряду так называемых «великих сельджуков». Воспитанный при сельджукском дворе в Мерве Кутб ад-Дин Мухаммад ибн Ануштагин Гарча, получивший в 1098 г. титул Хорезмшаха, признавал себя вассалом Санджара, но уже сын его Атсыз (1127—1156) вступил в длительную борьбу с сельджукским султаном. В 1138 г. Атсыз потерпел тяжкое поражение под Хезараспом, в 1141 г. покорился Санджару, но вскоре опять восстал и захватил Мерв. В 1144 г. он был снова покорен, но уже в 1147 г. Санджару пришлось предпринять третий поход на Хорезм. Борьба с Атсызом была осложнена нашествием карахитаев — народа, происхождение которого пока не вполне установлено, но, возможно, имеющего какое-то отношение к тунгусам (эвенкам). В начале X в. карахитаи покорили Северный Китай и основали там династию Ляо (916). В 1125 г. они были вытеснены из Китая джурджэнями.

Известно, что уже в X в. у карахитаев была своя письменность на иероглифической основе. Попытки продвигаться на запад они предпринимали с XI в. Так, в 1012/13 г. (или в 1017/18 г.) они находились на расстоянии восьми дней пути от Баласагуна, но были отброшены войсками Караханидов. Однако после 1125 г. их продвижение на запад возобновляется. В 1128 г. (или несколько позднее) один отряд карахитаев был разбит около Кашгара Караханидом Арслан-ханом Ахмадом ибн Хасаном. Но другой отряд пошел через Киргизию на Чугучак, завладел Баласагуном, затем захватил Кашгар и Хотан и, наконец, устремился в Мавераннахр. Хорезмшах Атсыз покорился и обязался выплачивать карахитаям дань в размере тридцати тысяч динаров в год. В мае—июне 1137 г. карахитаи нанесли около Ходжента поражение правителю Самарканда Махмуду. Санджар попытался остановить продвижение врагов, но 9 сентября 1141 г. его войска были наголову разбиты в степи Катван (к северу от Самарканда). С этого времени Санджар утратил власть над восточной частью Средней Азии.

Сведений о правлении карахитаев сохранилось мало. Известно, что столица их находилась на реке Чу, неподалеку от Баласагуна, и что правитель их носил титул *гурхан*. По-видимому, захваченная ими территория была поделена на области, во главе которых стояли вассальные правители. Государственным языком у них, как предполагают, был китайский. Есть сведения о том, что некоторые из карахитайских правителей преследовали в своих владениях ислам и пытались насаждать буддизм.

Хотя позднейшие авторы сильно идеализируют образ Санджара, но, судя по сообщениям ал-Бундари, в правление этого султана необычайно

возросло влияние его фаворитов, что дезорганизовывало управление страной. Санджар имел привычку покупать красивых юношей и делать их своими приближенными. Он щедро одарял их, похвалялся на утренних и вечерних попойках их красотой и преданностью, давал им власть. Когда же те достигали зрелости, султан не только переставал любить их, но начинал ненавидеть и доходил до того, что не удовлетворялся их изгнанием, а предательски убивал их. Так, рассказывают, что одного из главных своих любимцев — Сонкора он полюбил, даже не видев его, по рассказам о нем, и купил его за тысячу двести динаров *рукни*, а сверх того еще щедро одарил его бывшего хозяина. Затем султан призвал своего казначея и приказал, чтобы новому любимцу построили дворец, ни в чем не уступающий его собственному дворцу, купили тысячу гуламов, а также передали ему чье-нибудь икта' и устроили целый двор с казной, сокровищницей, диваном и дабирами. За двадцать дней на экипировку Сонкора было истрачено семьсот тысяч динаров *рукни*, не считая личных подарков султана и икта'. Через два года Сонкор уже стал взрослым мужчиной, и султан к нему охладел. Но гулам не замечал этого и по-прежнему нагло и вызывающе вел себя с эмирами и придворными, не обращая внимания на предостережения Санджара. Тогда султан вызвал эмиров и приказал им, как только Сонкор появится при дворе, убить его, что и было выполнено.

Характерна история другого любимца Санджара — Ихтийар ад-Дина Джаухара Таджи, гулама матери султана. Этот гулам достался Санджару в 1124 г. и был неслыханно возвышен. Личная дружина этого любимца султана состояла из тридцати тысяч воинов. Как-то раз Санджар вдруг посоветовал Джаухару остерегаться исмаилитов. Гулам на это ответил, что если ему и грозит опасность, то только от самого султана, а других-де ему бояться не приходится. Вскоре после этого Джаухар как-то на восходе солнца выехал во дворец к султану, окруженный личной охраной из тысячи меченосцев. Когда он въезжал в дахлиз дворца, из темного угла выскочил исмаилит и нанес ему смертельный удар. Услышав крики и шум, Санджар, находившийся в это время в гареме, спокойно сказал: «Вот Джаухара и убили». Едва ли можно сомневаться в том, что султану было заранее известно, как и когда произойдет это убийство, и что исмаилитским кинжалом в данном случае управляла рука султана.

Дары Санджара его любимцам были просто безумные. Казначей неоднократно указывал султану на это, но тот отвечал, что он завоюет страну, в которой будет вдвое больше всего, уже раздаренного им, и подарит ее за одно-единственное слово первому, кого увидит, ранее, чем тот попросит его о чем-либо. Вид кладовой, полной разных сокровищ, раздражал султана; он опасался, что его назовут жадным, склонным копить богатство.

О том, как дерзко вели себя любимцы султана, можно судить по такому рассказу. Однажды Санджар указал одному из таких фаворитов — Каймазу Каджкулаху на то, что он в присутствии султана слишком много себе позволяет. Каймаз промолчал, но решил отомстить. Когда Санджар как-то раз приехал в гости к своему везиру, начались непрерывные попойки. На третий день султан, опьяневший до бесчувствия, сидел, обнимая Каймаза. Тот снял у него с пальца перстень и пошел с ним в аппартаменты везира. Предъявив перстень страже, он прошел к хозяину, а когда остался с ним с глазу на глаз, убил его, отрезал голову, принес и положил ее перед Санджаром. Такое чудовищное предательство сразу же выбило хмель из головы султана. Он позвал эмира Кумаджа и стал советоваться с ним, что теперь предпринять. Тот посоветовал сделать вид, что убийство совершено по его, султана, приказу. Санджар согласился и объявил об этом, но вскоре кинжал «исмаилитского» убийцы поразил и Каймаза.

Как видим, во всех этих темных делах вину всегда пытались свалить на исмаилитов. Страх перед этими сектантами был столь велик, что под видом борьбы с ними можно было совершить любое самое невероятное преступление и остаться безнаказанным. Так, еще при Сельджукиде султане Мухаммаде везир ал-Хатиби внушил султану, что поголовно все жители Ирака — исмаилиты, а правоверных мусульман можно найти только в Хорасане. Султану сказали, что он окружен тайными исмаилитами, но что узнать их может лишь тот, кто сам принадлежит к их организации. Везир обещал разыскать такого человека, который выдал бы всех этих злодеев. Он нашел какого-то негодяя и подговорил его выдать себя за исмаилита и назвать сто имен крупнейших вельмож, обвинив их в принадлежности к секте. По этому ложному доносу все названные проходимцем лица были схвачены, подвергнуты ужасающим пыткам и казнены. Истина выяснилась лишь тогда, когда сам везир ал-Хатиби был казнен за какой-то проступок.

Власть Санджара, понятно, не могла быть особенно прочной. Вскоре после столкновения с карахитаями разразилась новая катастрофа, приведшая к концу его царствование. Кочевыми племенами гузов, предводителями которых были эмиры Коркуд и Тутибек, Санджар поручил ведать своему приближенному эмиру Кумаджу. Тот начал всячески притеснять гузов и разорять их непрерывными поборами. Доведенные до отчаяния кочевники убили одного из правительственных чиновников. Кумадж направил против них карательную экспедицию, но та потерпела поражение. Тогда он обратился к Санджару, настаивая на полном истреблении мятежных племен. Эмиры не советовали Санджару предпринимать враждебные действия против гузов, но Кумаджу все же удалось уговорить султана. Узнав об этом, гузы предложили покончить дело миром, обязуясь заплатить в качестве виры за гибель карателей пятьдесят тысяч верблюдов и коней, двести тысяч баранов, двести тысяч динаров рукни, а также выдать убийц и впредь регулярно выплачивать *харадж*. Под давлением Кумаджа Санджар не принял это предложение и выступил в поход. Но бой обернулся для него неудачно. Кочевники, защищая свою жизнь и свободу, бились с неслыханной отвагой, в то время как войска султана не особенно охотно шли против своих соплеменников. Во время боя Санджар был окружен и попал в плен, где и находился полных три года. Победители обращались с пленным султаном мягко. Хотя кормили его довольно плохо, но для него был поставлен трон, и все гузы, за исключением их эмиров — Коркуда и Тути, — склонялись перед ним как перед властелином.

Пленение султана вызвало полную дезорганизацию в сельджукском государстве. Неудержимым потоком хлынули гузы на беззащитную страну, разрушая города и села. Такой важный торговый и культурный центр, как Нишапур, был сметен с лица земли. Санджар, которого победители всюду таскали за собой, видел все эти разрушения. Он пытался удержать гузов, в отчаянии осыпая их ругательствами и проклятиями, но, понятно, ничего добиться от них не мог. Ранней весной 1156 г. ему удалось, наконец, бежать в Термез, но в апреле—мае того же года он умер. Так кончилось правление «великих сельджуков», уступивших свое место в Средней Азии и части Ирана Хорезмшахам.

Хорезмшах Текеш ибн Ил-Арслан (1172—1200) хотя и был до самой смерти номинально вассалом карахитаев, но уже в 1194 г. он принял титул султана, а к 1198 г. овладел почти всей Средней Азией. В 1210 г. его сыну Мухаммаду удалось одержать полную победу над карахитаями. Владения его простирались теперь от правого берега Сыр-Дарьи до горных проходов между Ираном и берегами Тигра. Власть Хорезмшаха Мухам-

мада признавал даже далекий Оман. Но его могущество было недолгим, ибо вскоре, как известно, все его владения затопила кровавая волна монгольского нашествия.

Придворная поэзия при Сельджукидах. ʿАуфи в тезкире «Лубаб ал-албаб» сообщает нам краткие сведения о ста шести поэтах сельджукского времени. Как уже было отмечено выше, ʿАуфи делит их на четыре «литературных круга»: 1) поэты Хорасана, 2) поэты Ирака и Закавказья, 3) поэты Мавераннахра, 4) поэты Газны и Западной Индии. До начала литературной деятельности поэта Муʿиззи ʿАуфи насчитывает в Хорасане—двадцать два поэта, в Мавераннахре—семь, в Ираке—десять и Газне—тринадцать поэтов; после смерти Муʿиззи в Хорасане—двадцать три, в Мавераннахре—шестнадцать, в Ираке—шесть и в Газне—девять поэтов. Иначе говоря, из ста шести поэтов на Хорасан и Мавераннахр приходится шестьдесят восемь. Отсюда можно заключить, что литературная жизнь при Сельджукидах сосредоточивалась именно в этих областях. Это, вероятно, в значительной степени объясняется тем, что в Хорасане и Мавераннахре язык фарси-дари был языком широких кругов населения.

Мы знаем, что даже самые выдающиеся сельджукские правители были по большей части неграмотны. Но все же надо думать, что языком фарси-дари, который в их канцеляриях был основным языком государственной переписки, они в какой-то мере владели. Намек на это можно усмотреть хотя бы в таком сообщении Бундари. Когда халиф в 528 (1133/34) г. принял в Багдаде внука Маликшаха Гийас ад-Дина Абу-л-Фатха Масʿуда ибн Мухаммада, носившего почетный титул Касим амир ал-муʾминин, он обратился к сельджукскому султану с большой речью на арабском языке, которую его везир переводил на фарси [5].

Все же пышная придворная поэзия едва ли могла доставлять сельджукским султанам большое удовольствие. На это по крайней мере указывают такие арабские стихи автора первого (не дошедшего до нас) тезкире на языке фарси Абу Тахира Хатуни, состоявшего в должности мустауфи при одной из султанш:

لمرتبة الكلب فى عصرنا على رتبة نحن فيها شرف
و ما عاد ذو قلم مفلحاً فان الفلاح لطبل و دف

Поистине, сан собаки в наш век —
Нечто почетное по сравнению с нашим положением.
Не становится теперь обладатель калама
(т. е. грамотный. — *Е. Б.*) счастливым,
Ибо успех [достается только] барабану да бубну [6].

Иначе говоря, дарами, по словам Хатуни, осыпали не поэтов и дабиров, а музыкантов, певцов и плясунов [7].

Конечно, поэт эмир Муʿиззи пользовался огромным почетом как при Маликшахе, так и при Санджаре, но это так усиленно подчеркивается во всех хрониках, что положение Муʿиззи приходится считать исключительным. В роли покровителей поэтов при Сельджукидах выступают по большей части везиры, для которых язык поэзии был родным. Но если среди везиров встречались такие высокообразованные люди, как знаменитый Низам ал-Мулк, то эту высокую должность нередко занимали и проходимцы,

[5] *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides*, ed. par M. Houtsma, v. II, Leiden, 1889, p. 162 (далее — Бундари).

[6] Там же, стр. 97.

[7] Правда, такое же положение, по словам Бейхаки, было уже и в Газне при султане Масʿуде, который, не жалея денег на мутрибов, поэтов одарял очень скромно.

сумевшие втереться в доверие к султану, но совершенно лишенные каких бы то ни было знаний. Так, Бундари[8] сообщает, что небезызвестный в то время везир Хатир ал-Мулк Абу Мансур Мухаммад ибн ал-Хусайн ал-Майбуди не только не знал арабского языка, но и отличался крайней глупостью и редкой необразованностью. Рассказывают, что однажды в диване шел разговор на ученые темы. Майбуди вдруг спросил: «А что *ливата* — это старый обычай или он только теперь появился?» Ему сказали, что самое название этого порока происходит от имени Лут (библейский Лот). Тогда он спросил: «А кто это Лут?» «Один из пророков», — ответили ему. «А когда он жил, до Мухаммада или после?» Иначе говоря, «ученый» везир даже не знал, что, по Корану, после Мухаммада пророков уже быть не может и что Мухаммада обычно называют *хатим ал-анбийа* — «завершитель пророчества».

При таких условиях общественное значение придворной поэзии особенно большим быть, конечно, уже не могло. Если 'Унсури — глава поэтов султана Махмуда Газнави — своими касыдами выполнял определенное задание, доказывая права на престол своего повелителя и всячески склоняя в его пользу общественное мнение, то сельджукские поэты таких целей себе уже ставить не могли. Решение же чисто технических задач, когда ценителей поэзии при дворах в сущности уже не было, тоже не могло привлекать поэтов. В результате они приходили к выводу, что основная цель касыды — добиться возможно более солидной награды (а получение таковой сплошь и рядом совершенно не зависело от художественных достоинств стихов и было связано со случайными обстоятельствами). Не удивительно, что придворные поэты того времени редко служат одному повелителю: они скитаются от одного двора к другому в надежде на то, что где-нибудь им улыбнется счастье и они получат такой дар, который позволит им оставить свое невыгодное и не всегда безопасное ремесло. Характерно, что сами поэты уже ясно сознают, какую неблаговидную роль они подчас играют. Так, Баха' ад-Дин Карими Самарканди говорит[9]:

درین زمانه ز ابناء جنس من هستند که کارشان بجز احیاء بی‌حیائی نیست
طریق شعر اگر چند ره بکدیه برد بنفس خویش مرا سیرت گدائی نیست

В это время среди ближних моих есть
И такие, дело которых состоит только в воскрешении бесстыдства.
Хотя путь поэзии и ведет к выклянчиванию,
Но в моей собственной душе нет такого нищенского образа мыслей.

Бади' ад-Дин Турку Санджари, обращаясь к поэту, восклицает[10]:

تا کی باشی برای نانی بامّید هر جائی و هر دری چو قرص خورشید

Доколе же в надежде на один хлебец
Будешь ты [блуждать] повсюду и [заглядывать]
в каждую дверь, словно диск солнца?

Даже крупнейший из придворных поэтов султана Санджара — знаменитый Аухад ад-Дин Анвари разделяет ту же точку зрения. Он говорит[11]:

---

[8] Бундари, стр. 95.
[9] 'Ауфи, *Лубаб ал-албаб*, т. II, стр. 370.
[10] Там же, стр. 351.
[11] См. кн.: В. А. Жуковский, *Али Аухадэддин Энвери. Материалы для его биографии и характеристики*, СПб., 1883, стр. 49—50.

انوری شعر و حرص دانی چیست — این یکی طفل و آن دگر دایه
پایهٔ حرص و کدیه و طمعند — تا نگری بگرد آن پایه
تاج داری خروس‌وار از علم — چکنی همچو ماکیان خایه
گردن و گوش نفس مردم را — همت آمد بهینه پیرایه
عمر تو گوهر گرانمایه است — تو یکی شاعر گرانمایه
بیش بر باد ژاژ شعر مده — ای گرانمایه این گرانمایه

Анвари, стихи и алчность, знаешь, что это такое?
Они — дитя, а та — кормилица.
Они — ступень алчности, выклянчивания и жадности,
Смотри же, не блуждай вокруг этой ступени!
У тебя от учености венец, как у петуха,
Зачем же ты несешь яйца, словно курица?
Для шеи и уха души человеческой
Высокие помыслы — вот лучшее украшение [12].
Твоя жизнь — драгоценный самоцвет,
Ты сам — драгоценный поэт.
Не отдавай же более на ветер пустословия стихов,
О драгоценный, эту драгоценность [13].

Или [14]:

غزل و مدح و هجا گویم یا رب زنهار
بسکه با نفس جفا کردم و با عقل ستم

Мне слагать газели, славословия и сатиры! О господи! Нет, нет!
Достаточно насиловал я душу и притеснял разум.

Или [15]:

تو اگر شعر نگوئی چکنی خواجه حکیم
بیوسیلت نتوانی که بدرها پوئی
من اگر شعر نگویم پی کاری گیرم

---

[12] Анвари хочет сказать, что высокие помыслы как бы являются драгоценным ожерельем и серьгами души человека.

[13] Интересно отметить, что близкий к этому образ дает современник Анвари — дихкан ʿАли Шатранджи (ʿАуфи, *Лубаб ал-албаб*, т. II, стр. 200):

علم از استاد حاصل کن که از روی کتاب
نتوانی نقطی علم بحاصل کردن
همچو مرغی که خروسش نبود خایه کند
جوزه نتواند ازان خایه برون آوردن
بود آنکسی که باستادن از راه علوم
ننهد از پی شاگردی کردن گردن

Приобретай науку у учителя, ибо [только] по книге
Не сможешь приобрести тонкости науки.
Словно курица, у которой нет петуха (если она и снесет яйцо,
То не сможет вывести из него цыпленка),
Таким бывает тот, кто на пути наук
Ради ученичества не склоняет голову перед учителем.

[14] ʿАуфи, *Лубаб ал-албаб*, т. II, стр. 51.
[15] Там же, стр. 52 и 53.

که خلاصم دهد از جاهلی و بدخوئی
من همه شب ورق آز فرو می شویم
تو همه روز رخ آز بخون می‌شوئی
قیمت عمر من و عمر تو یکسان نبود
کانچه من جویم ازین عمر تو آن کی جوئی
ضایع از عمر من آنست که شعری گویم
حاصل از عمر تو آنست که شعری گوئی

Если ты не будешь слагать стихов, о ходжа хаким, то что же тебе делать?
Ведь без посредничества не сможешь ты прибегать к [помощи] разных дворов.
Если я не слагаю стихов, то берусь за дело,
Которое освобождает меня от невежества и злонравия.
Я все ночи омываю листы жизни от алчности,
Ты все дни моешь кровью ланиты алчности.
Ценность моей и твоей жизни — не одинакова,
Ибо то, что я ищу от этой жизни, ты разве это ищешь?
Понапрасну загублено то время моей жизни, когда я слагаю стихи.
Единственный итог всей твоей жизни то, что ты слагаешь стихи.

عادت طرح شعر آوردند قومی از حرص و بخل کندهٔ خویش
نام حکمت همی نهند اما بر خرافات و ژاژ ژندهٔ خویش

Обычай слагать стихи
Завели некие люди от обуревающей их алчности и скупости
Называют они их мудростью, но
Это их рубище — бредни и пустая болтовня!

Число цитат такого рода можно было бы значительно умножить, ибо почти в любом диване сельджукского поэта есть такие нелестные отзывы о придворной поэзии. Это очень важный факт, свидетельствующий о том, что литература того времени переживала кризис, что поэты мечтали о каких-то новых путях.

Образцом для сельджукской придворной поэзии были, конечно, блестящие касыды, созданные панегиристами султана Махмуда и их признанным главой — ʿУнсури. Сельджукские поэты не скрывают того, что их основное стремление — перещеголять ʿУнсури, затмить его своим мастерством. Придворный поэт Шамс ад-Дина Туган-шаха — Абу-л-Махасин Азраки Харави прямо говорит [16]:

هزار جای فزون گفت عنصری که ملك بروز جنك به از خان و قیصر و جیپال
اگر بدولت محمود می پدید آمد ز طبع عنصری آن شعرهای سحر مثال
مرا بفر تو باید که در ترازوی نظم خواطر شعرا کم بود ز یك مثقال

В тысяче мест и более сказал ʿУнсури,
Что царь в день боя сильнее, чем хан, кайсар и джайпал.
Если по счастью Махмудову появились
Из помыслов ʿУнсури подобные волшебству стихи,
То надлежит, чтобы по твоему, [о шах], фарру у меня на весах стихa
Помыслы всех других поэтов весили меньше миска́ля.

[16] Там же, стр. 102.

Фахр ад-Дин Халид ибн ар-Раби ал-Макки ат-Тулани восклицает [17]:

چون دست بر گشاد برین نظم فارسی طبعم بدست خویش بزد جان عنصری

Когда завладела этими персидскими стихами природа моя,
Природа моя собственной рукой поразила жизнь ʿУнсури.

Даже величайший мастер стиха Хакани посвятил ʿУнсури целое стихотворение [18]:

بتعریض گفتی که خاقانیا چه خوش داشت نظم روان عنصری
بلی شاعری بود صاحب قران ز ممدوح صاحب قران عنصری
بمعشوق نیکو و ممدوح نیك غزل گو شد و مدحخوان عنصری
جز از طرز مدح و طراز غزل نکردی ز طبع استحان عنصری
شناسند افاضل که چون من نبود بمدح و غزل درّفشان عنصری
که آن سحرکاری که من میکنم نکردی بسحر بیان عنصری
مرا شیوهٔ خاص ازو عار داشت همان شیوهٔ باستان عنصری
ز ده شیوه کان حکمت شاعریست بیك شیوه شد داستان عنصری
نه تحقیق گفت و نه وعظ و نه زهد که حرفی ندانست ازان عنصری
بدور کرم بخششی نیك دید ز محمود کشورستان عنصری
بده بیت صد برده و بدره یافت ز یك فتح هندوستان عنصری
شنیدم که از نقره زد دیگدان ز زر ساخت آلات خوان عنصری
اگر زنده ماندی درین کور (دور؟) بخل خسك ساختی دیگدان عنصری
نخوردی ز خوانهای این مردمان پریوار جز استخوان عنصری
ببوی دو نان پیش دونان شدی زدی بوسه چون پرنیان عنصری
ز تیر فلك تیر چستی نداشت چو من در نیام دهان عنصری
ز نی دورباش دوشاخی نداشت چو من در سه شاخ بنان عنصری
نبودست چون من گهی نظم و نثر بزرگ آیت خردهدان عنصری
بنظمی چو پروین و نثری چو نعش نبود آفتاب جهان عنصری
ادیب و دبیر و مفسّر نبود نه سحبان بعرف زبان عنصری
چنانک این عروس از درم خرّم است بزر بود خرّم روان عنصری
دهم مال و بس شاد باشم کنون ستد زر و شد شادمان عنصری
بدانش بر از عرش گر رفته بود بدولت بر از آسمان عنصری
بدانش توان عنصری شد و لیك بدولت شدن چون توان عنصری

С упреком ты сказал: «О Хакани!
Сколь прекрасные плавные стихи были у ʿУнсури!»
Да! Был поэтом, обладавшим счастливым сочетанием созвездий,
Благодаря наличию прославляемого, обладавшего [таким] же счастливым сочетанием, ʿУнсури.
Для красивой возлюбленной и хорошего восхваляемого
Пел газели и слагал хвалы ʿУнсури.
Кроме жанра хвалы и красоты газели,
Ни в чем не испробовал [свою] натуру ʿУнсури.

---

[17] Там же, стр. 142.

[18] Куллийат, рукопись Института востоковедения АН Узбекской ССР, № 35 л. 312а и Диван (изд. А. Абдаррасули), Тегеран, 1316, стр. 680—681.

Образованные люди знают, что не был, подобно мне,
Рассыпающим жемчуга в газели и хвале 'Унсури.
Потому что то волшебство, которое я делаю,
Не проявлял в [своем] волшебстве 'Унсури.
У меня свой особый стиль, а заимствовал
Все тот же стиль древних поэтов 'Унсури.
Из десяти жанров, составляющих науку поэзии,
Только в одном жанре прославился 'Унсури.
Не слагал он ни исследования истины, ни назиданий, ни стихов,
[воспевающих] аскетизм,
Ибо ни слова не знал об этом 'Унсури.
В век щедрости получил прекрасные дары
От покорителя кишваров — Махмуда — 'Унсури.
За десять бейтов сто рабов и кошель золота
Получил после одной индийской победы 'Унсури.
Слыхал я, что из серебра сделал таган для котла,
Из золота сделал столовую утварь 'Унсури.
Если бы дожил он до этого века [19] скупости,
То из дощечек сделал бы себе таган 'Унсури.
Не ел бы тогда со стола этих людей
Ничего, кроме костей, как пери, 'Унсури [20].
В надежде получить два хлебца бежал бы к подлецам,
Целовал бы их, словно шелк, 'Унсури.
От Тира небесного не имел быстрой стрелы
В колчане уст своих, подобно мне, 'Унсури.
[Сделанного] из тростника не было у него раздвоенного *дурбаша*
В тройном расщепе пальцев, как [есть] у меня, у 'Унсури [21].
Не был, подобно мне, в стихах и в прозе
Обладателем великих знамений и тонкого разума 'Унсури.
В стихах, подобных Плеядам, и в прозе, подобной Большой Медведице,
Не был солнцем мира 'Унсури.
Не был он адибом, дабиром и толкователем,
Не был Сахбаном по красноречию 'Унсури.
Как вот эта невеста радуется золоту,
Так веселилась от золота душа 'Унсури.
Я раздаю богатства и радуюсь теперь,
Когда брал золото, радовался 'Унсури.
Если по знаниям выше небесного престола поднялся,
А по счастью и успеху — выше самого неба 'Унсури,
То по знаниям можно стать и теперь 'Унсури,
Но по счастью и успеху разве можно теперь стать 'Унсури?

Мы привели это стихотворение полностью, так как оно несомненно представляет собой своего рода творческий «манифест» Хакани. Если отбросить довольно наивное обвинение 'Унсури в алчности и сетования на скупость современных Хакани меценатов, то останется четкое указание на те черты поэзии 'Унсури, которые Хакани считает ее недостатком. Он упрекает газневидского поэта в том, что его стиль неоригинален и пред-

[19] Вероятно, здесь надо читать *даур*, а не *кур*.

[20] По распространенному на Востоке поверью, фантастические существа пери питаются костями.

[21] Дурбаш — букв.: скороход, человек, бегущий перед конем знатного лица и расчищающий ему дорогу. Хакани сравнивает расщепленный на конце и бегущий по бумаге калам со скороходом, а три пальца, держащие калам, уподобляет «двойному расщепу» калама.

ставляет собой лишь подражание «древним», т. е. саманидским поэтам [22]. Далее Хакани указывает на бедность тематики 'Унсури, который, кроме восхвалений и любовных стихов, ничего не писал. Новым в своей поэзии Хакани считает многообразие жанров. О каких десяти жанрах он говорит, сейчас решить трудно. Сам Хакани указывает только на философскую лирику, дидактику и поэзию, проникнутую духом аскетизма, — тот жанр, который обычно называли тогда *дар мазаммат-и дуйа* («в порицание этого мира»). В диване Хакани действительно все эти три жанра представлены, как, впрочем, и в диванах всех современных ему поэтов. Таким образом, мы можем с полным правом сказать, что хотя произведения поэтов газневидского круга тогда и считали идеальными образцами придворной поэзии, но они уже, вероятно, не удовлетворяли поэтов, начавших искать новые пути. Придворных поэтов сельджукского времени, видимо, тяготила ограниченность тематики газневидской касыды, им хотелось выйти из круга условной любовной лирики, восхвалений и анакреонтики, дальше которых не шли придворные поэты Газневидов.

Поэтам сельджукского круга было очень трудно ввести в придворную поэзию что-либо новое. Самое положение поэтов-придворных обязывало их прежде всего писать парадные касыды, предназначенные для больших праздничных дарбаров. Но мастера газневидского двора исчерпали едва ли не все возможности восхваления воображаемых добродетелей повелителя. Любовное вступление (насиб) было разработано великим Рудаки. Уже 'Унсури жаловался на то, что создавать газели после Рудаки почти невозможно. Вступления с описанием природы тоже вызывали затруднения. Известно, что эти описания связаны с теми временами года, на которые падали крупнейшие доисламские (зороастрийские) праздники. Но из таких праздников джашн-и сада был запрещен еще при султане Махмуде, а михрган при Сельджукидах в придворных кругах уже почти полностью утратил свое значение. Оставался один науруз. Попытки описывать в насибах праздники чисто мусульманские ввиду характера нового лунного календаря успеха не имели.

Но выход из создавшегося положения искать было нужно. И поэты, используя структурную рыхлость касыды, отсутствие строгой логической связи между отдельными ее бейтами, стали вводить в нее новые *нукта* — оригинальные, еще не ставшие шаблонными мысли и образы, хотя бы даже не имеющие прямого отношения к теме самой касыды.

Так написана значительная часть дивана одного из крупнейших мастеров сельджукской касыды — амир аш-шу'ара Абу 'Абдаллаха Мухаммада ибн 'Абд ал-Малика Му'иззи. Едва ли можно сомневаться в том, что образцом для этого безусловно незаурядного поэта были мастера газневидской касыды. Возьмем хотя бы начало такой весенней его касыды [23]:

مشك و شنگرف است گوئی ریخته بر کوهسار
نیل و زنگار است گوئی ریخته بر جویبار
طبل عطارست گوئی در میان گلستان
تخت بزازست گوئی در میان لاله‌زار
از زمین گوئی بر آوردند گنج شایگان
بر چمن گوئی پراکندند در شاهوار

[22] Интересно, что, тщательно изучая творчество 'Унсури, автор этих строк, не будучи знаком с данным стихотворением Хакани, которое тогда было недоступно, пришел к аналогичному заключению и отметил зависимость всех газневидских поэтов от Рудаки и его школы.

[23] «Аташкада», стр. 354.

Мускус и киноварь, ты сказал бы, просыпаны на горы,
Индиго и ярь-медянка, ты сказал бы, просыпаны в долине рек.
Лоток торговца благовониями, ты сказал бы, посреди цветника,
Прилавок торговца тканями, ты сказал бы, посреди зарослей тюльпанов.
Из земли, ты сказал бы, добыли царственный клад,
На лужайке, ты сказал бы, рассыпали царственные жемчуга́.

Это вступление, конечно, навеяно знаменитой *бахарийа* (весенней касыдой) Фаррухи, начинающейся словами چون پرند نیلگون بر سر آرد کوهسار и описывающей клеймение коней в степях весной. Мысли здесь одни и те же. Но достаточно самого поверхностного сличения, чтобы убедиться в том, насколько стиль Му'иззи отличается от стиля его предшественника. Касыда Фаррухи (особенно ее насиб) до сих пор пленяет своей свежестью и непосредственностью. Можно поверить Даулатшаху, утверждавшему, что она сложена прямо в степи под впечатлением развернувшейся перед глазами поэта картины. У Му'иззи мы видим иное. Его насиб — прежде всего результат рефлексии, расчета. Все три бейта дают точно проведенную фигуру *мувазана*, ритмическая формула их обоих полустиший абсолютно одинакова. Во всех бейтах широко применена фигура *мутабака*, упоминаются понятия, относящиеся к одному и тому же кругу: *мушк+шингарф+нил+зангар; кухсар+джуйбар; табл+тахт; 'аттар+баззаз; гулистан+лалазар; гандж-и шайаган+дурр-и шахвар* (мускус+киноварь+индиго+ярь-медянка; горы+долины рек; лоток+прилавок; торговец благовониями+торговец тканями: цветник+заросли тюльпанов; царственный клад+царственные жемчуга́).

Далее. Если у Фаррухи мы видим зрительные образы (горы облеклись в новый шелковый, расшитый цветами халат), всю реальность которых призна́ет всякий, кто хоть раз видел среднеазиатские холмы в их весеннем убранстве, то образы Му'иззи идут не от непосредственного впечатления, они явно надуманны, почти что математически рассчитаны. Таких примеров из дивана Му'иззи можно было бы привести сотни.

Интереснее другой тип насибов, где Му'иззи пытается как-то отступить от надоевшего шаблона [24]:

بنگر این فیروزه گون دریای ناپیداکنار
بر سر آورد ز قعر خویش در شاهوار
کشتیٔ زرین در او گاهی بلند و گاه پست
زورق سیمین در او گاهی نهان گه آشکار
بنگر این گوهر از پولاد و سنگ آمد برون
عالم تاریك ازان روشن شود خورشیدوار
بنگر این مرکب که از رفتن نیاساید همی
گه بود صحرانورد و گه بود دریاگذار
بنگر این حرّاقهٔ جان‌پرور صورت‌پذیر
با تن آمیزند و با جان جهانی سازگار
بنگر این گسترده شادروان که بر آب روان
بسته پا او را بمسمار گران سنگ استوار
بنگر این ترتیب مردم بنگر این تقلیب خاك
بنگر این تهذیب صورت بنگر این ترتیب کار

[24] Там же.

زو شدست امروز پیدا آنچه پنهان بود دی
زو شدست امسال پنهان آنچه پیدا بود پار

Взгляни на это бирюзовое море, берегов коего не видно:
Вынесло оно из пучины своей царственные жемчугá.
Золотая ладья на нем то высоко, то низко,
Серебряный челнок на нем то сокрыт, то явен.
Взгляни на этот элемент, что вышел из булата и камня,
Темный мир становится от него светлым, как солнце.
Взгляни на этого коня, что не отдыхает от бега:
То он проходит через степи, то переправляется через моря.
Взгляни на этот зажигательный снаряд, утешающий душу,
принимающий [разные] формы:
Он смешивается с телом и ладит с душою мира.
Взгляни на этот разбитый шатер, у которого над текущей водой
Крепко прибиты тяжкими гвоздями ноги.
Взгляни на этот распорядок человеческий, взгляни на это утончение формы,
Взгляни на этот распорядок дел:
От него сегодня явно то, что сокрыто было вчера,
От него сокрыто этот год то, что явно было прошлый год.

Это — начало элегии на смерть сына везира. Может быть, именно потому, что это элегия, Му'иззи отступает здесь от традиции и обычных образов насиба. Вступительные бейты в сущности дают целую цепочку *лугзов* (загадок), в которых самый объект не называется, а лишь перечисляются его признаки. Так, здесь говорится о небе с жемчугами звезд, золотой ладьей солнца и серебряным челноком месяца, огне, ветре и т. д. Поэт сознательно ставит перед собой задачу затруднить непосредственное восприятие стиха — прием, который в дальнейшем получил широкое развитие. Нельзя сказать, однако, что в данном случае Му'иззи задал читателю чересчур сложную задачу: любой из образов этой элегии может быть понят без особых усилий и не требует для объяснения специальных знаний.

Этот же прием можно осложнить введением в сравнения деталей, понять которые мог только человек, осведомленный в определенных областях знания. Такое использование различных понятий схоластической науки особенно характерно для Хакани, что делает его стихи малопонятными. Возьмем хотя бы первый бейт его знаменитой «христианской» касыды:

فلك کجروترست از خط ترسا مرا در بند دارد راهب آسا

Небосвод движется более неправильно, чем письмо христиан.
Держит он меня в оковах, словно христианского монаха.

Чтобы понять эти строфы, читатель должен был знать, что христиане (в данном случае, вероятно, речь идет о греках, а может быть, армянах и грузинах) пишут слева направо и что христианские подвижники носили вериги.

Особенно сложен седьмой бейт этой касыды:

بصور صبحگاهی بر شکافم صلیب روزن این بام خضرا

Утренней трубой я раскалываю
Крест оконца на этой зеленой крыше.

Если, может быть, и не нужно особого усилия, чтобы догадаться, что «утренняя труба» — тяжкие вздохи рано поутру, а «зеленая крыша» —

небосвод, то понимание образа «креста» требует уже специальных знаний. Согласно комментарию сеида Мухаммада Садика ʿАли, говоря о «кресте» на небе, Хакани имел в виду пересечение линии меридиана и линии широты, мыслимое в любом месте неба. Без комментария понять это было бы нелегко.

Похожие строки можно найти у многих поэтов того времени. Приведем такой пример из касыды любимца султана Санджара — Аухад ад-Дина Анвари:

سیصد و سیزده پیغامبر مرسل بودند
که فرستاد بهر وقت یکی را یزدان
نام سلطان بعدد چون عدد ایشان است
پس بود قاعدهٔ نظم جهان چون ایشان
ور کسی گوید که مایان همه سنجر نامیم
گویمش نی نی چو منکم اولی الامر بر خوان
زانکه منکم ز شما باشد از روی لغت
باز از روی حساب ار تو بخوانی سلطان

Триста тринадцать пророков ниспосланных было,
Которых каждого в свое время посылал Ездан.
Имя султана по числу, как их число,
Следовательно, он, как они, — основа мирового распорядка.
А, если кто-нибудь скажет, что всех нас зовут Санджар,
Отвечу я ему: «Нет, нет. Прочитай-ка *минкум улу-л-амр*»
(„из вас те, кто обладает правом повелевать". — *Е. Б.*),
Ибо *минкум* в переводе будет „из вас",
Опять же по счету, если посчитаешь, — „султан".

Здесь традиционное славословие путем использования цифрового значения букв арабского алфавита сделано оригинальным. Имя «Санджар» дает цифру триста тринадцать: **син**=60+**нун**=50+**джим**=3+**ра**=200. Отсюда сделан вывод: один Санджар по своему авторитету и значению для мира равен всем тремстам тринадцати пророкам, ниспосланным в этот мир. Но поэт тут же оговаривается: имя «Санджар» среди тюрок нередко; может быть, какой-нибудь другой Санджар на основании этого бейта начнет претендовать на исключительную роль. Такому человеку поэт напоминает строку из Корана:

اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی امر منکم

(«Повинуйтесь Аллаху, и повинуйтесь посланнику, и тем из вас, кому дано повелевать»). Слова **минкум** (из вас) дают при подсчете: **мим**=40+**нун**=50+**каф**=20+**мим**=40, итого 150, а эта цифра в свою очередь равняется цифре слова **султан: син**=60+**лам**=30+**та**=9+**алиф**=1+**нун**=50, итого опять 150. Следовательно, повиноваться нужно не всякому Санджару, а лишь тому, который носит титул «султан», т. е. повелителю Анвари. Конечно, такими доводами едва ли можно кого-либо убедить. Но Анвари и не собирается убеждать. Для него авторитет Санджара бесспорен. Он только хочет поразить читателя трюком, безусловно, неожиданным и свидетельствующим о немалой изощренности автора в такого рода игре.

Характерным образцом такой технически осложненной поэзии, в которой впечатление новизны должно произвести не содержание стихотворения, а его форма, является и диван погибшего в Хорезме Шихаб ад-

Дина Адиба Сабира. Этому поэту тоже не были чужды веяния времени, и он пытался создавать «ученые» образы, как, например, в таком бейте [25]:

اگر نه تیغ علی بود در میانهٔ ابر
ز لاله دشت چرا گشت چون صف صفین

Если это не меч ʻАли был среди туч,
То почему же степь от тюльпанов стала, словно ряды Сиффина?

Бейт взят из описания весны. «Меч ʻАли» — блеснувшая из грозовой тучи молния. Сиффин — намек на кровопролитное сражение, происшедшее в 657 г. между сторонниками халифа ʻАли и приверженцами Муʻавийи. Поэт хочет сказать, что степь от красных тюльпанов была словно залитая кровью; бейт содержит фигуру *хусн-и таʻлил* («красота обоснования»). Но для Адиба Сабира более характерны другие приемы. Вот типичное начало касыды [26]:

ز نائبان رخ و چشم و زلفت ای دلبر
یکی گلست و دوم نرگس و سوم عنبر
همیشه در سر زلفت مجاورند سه چیز
یکی شکنج و دوم حلقه و سوم چنبر
لطافت از دو لب تو ربوده اند سه چیز
یکی حیات و دوم زمزم و سوم کوثر
ز بوی و خوی دو زلفت سه چیز بهره‌ورند
یکی نسیم و دوم نافه و سوم مجمر
مرا سه چیز به بخش از دو لب بیك بوسه
یکی عقیق و دوم پسته و سوم شکر
روان و جان و دل من ز عشق تو شده اند
یکی ذلیل و دوم عاجز و سوم مضطر
ز جادوئی تو ربودی ز ماه و حور و پری
یکی جمال و دوم چهره و سوم پیکر
بکوی بیعت و خط وفا و منزل وصل
یکی بیا و دوم بنگر و سوم بگذر
بچشم و گوش و زبان نام حال و قصهٔ من
یکی بگو و دوم بشنو و سوم بنگر
که از دو عارض تو با سه چیز گشت دو چشم
یکی جمال و دوم زینت و سوم زیور

Из наместников твоего лица, и глаза, и локона, о чаровница,
Один — роза, другой — нарцисс, третий — амбра.
Всегда в локоне твоем неизменно бывают три вещи:
Одна — завиток, другая — кольцо, третья — петля.
Три вещи получили изящество от двух губ твоих:
Одна — жизнь, другая — Земзем, третья — Каусар.
От аромата твоих кудрей трем вещам досталась доля:

[25] Там же, стр. 344.
[26] Там же, стр. 343.

Одна [из этих вещей] — весенний ветерок, другая — мускусная
железа́, третья — курильница.
Подари мне три вещи из двух губ одним поцелуем:
Одна [вещь] — яхонт, другая — фисташка, третья — сахар.
Дух, душа и сердце мои от любви к тебе стали:
Один — приниженным, вторая — слабой, третье — смятенным.
Колдовством ты похитила у луны, гурии и пери:
Одно — красу, другое — лицо и третье — облик.
На улицу свидания, [на] письмо верности и [на] стоянку присяги:
[На] одно — приди, [на] второе — взгляни и [на] третье — зайди.
Глазом, ухом и языком описание состояния моего и рассказ обо мне:
Одним — скажи, другим — услышь и третьим — взгляни.
Ибо от двух щек твоих два глаза получили три вещи:
Одна вещь — краса, вторая — украшение, третья — убранство.

Далее идет самое славословие, выдержанное в той же манере.

Во всех десяти приведенных бейтах дана с небольшими отклонениями одна и та же фигура — *джам' ма'ат-таксим*. Это фигура трудная, и нас поражает, как поэт умудрился выдержать ее на протяжении целой касыды.

Во всей касыде нет ни одной оригинальной мысли, все, что здесь сказано, уже говорилось десятки, если не сотни, раз; это — надоевший шаблон газельной лирики. Новизна не в содержании, она — исключительно в форме, вернее, в способе подачи материала. Едва ли эту касыду можно назвать художественным произведением, она скорее напоминает какую-то бухгалтерскую книгу. Но нужно, конечно, понимать, что поэт и не пытался добиться художественной выразительности, он хотел лишь блеснуть умением преодолеть исключительную техническую трудность.

У Адиба Сабира мы находим и еще более удивительный трюк [27]:

از مشك توده توده نهاده بر ارغوان
زلفين حلقه حلقه آن ماه دلستان
زان توده توده تودهٔ مشك آيدم حقير
زين حلقه حلقهٔ تنگ آيدم جهان
چون قطره قطره آب لطيفست عارضش
وز نور شعله شعله نهاده بر ارغوان
زين قطره قطره قطرهٔ آبست در بحار
زين شعله شعله شعلهٔ نارست چون دخان
هر روز دجله دجله ببارم من از دو چشم
كو طرفه طرفه گل شكفاند ز بوستان
زان دجله دجله دجلهٔ بغداد دردمند
زين طرفه طرفه طرفهٔ بغداد ناتوان
تا پشته پشته بار فراقت همی كشم
چون ذره ذره كرد مرا در هوا هوان
زان پشته پشته پشته چو كاه آمدم سبك
زين ذره ذره ذره چو كوه آمدم گران

[27] Там же, стр. 345.

چون نکته نکته در غزل آرم ز وصف او
بختم ز تحفه تحفهٔ دولت دهد نشان
زان نکته نکته نکته رنج و جراحتست
زین تحفه تحفه تحفه قبول خدایگان

Из мускуса груды на груды положила она на аргаван [28],
Локоны — кольцо в кольцо у этой похищающей сердца луны,
От этого мускуса «груда на груде» груды мускуса становятся для меня жалкими,
От этих «колец в кольце» кольцом узким становится для меня мир.
Как капля за каплей воды, нежны ее щеки,
И луч за лучом света ложится у нее на аргаван.
От этих «капель на капле» каплей кажутся моря,
От этих «лучей на луче» луч пламени — только дым.
Каждый день Тигр за Тигром дождем лью я слезы из глаз,
Потому что она чудо на чуде розы заставляет распуститься в своем саду.
От этих «Тигр за Тигром» Тигр в Багдаде истерзан,
От этого «чуда на чуде» чудеса Багдада ничтожны.
С тех пор, как я вьюк на вьюке влачу бремя разлуки с тобой,
Словно атом за атомом, презрение развеяло меня по ветру.
От этих «вьюков на вьюке», словно вьюк соломы, я легок,
От этих «атомов на атоме», атом стал для меня тяжким, как гора.
Когда я *нукта* за *нукта* ввожу в газель в восхваление ее,
Счастье возвещает мне о даре за даром богатств.
От этих «*нукта* за *нукта*» *нукта* измучены и изранены,
От этих «даров за даром» мне — дары благосклонности повелителя.

Здесь опять тот же прием: фигура *мукаррар* (повтор) проведена через десять бейтов подряд. Трудность этого приема очевидна, особенно если принять во внимание, что здесь бейты построены попарно, причем в первом бейте слово повторяется дважды, а во втором — трижды. Как и в приведенном выше отрывке, содержания здесь в сущности нет никакого, на первом плане — техническое задание. Такие фигуры иногда встречались, конечно, и в газневидской поэзии, но там их роль была чисто служебной: они должны были только усилить впечатление от иногда не очень нового содержания. В стихах же поэтов сельджукского времени они доминируют, оттесняя содержание на задний план. Характерно, что эта черта в конце XI — начале XII в. выражена еще сравнительно слабо, но к концу XII — началу XIII в. она уже проявляется в полной мере.

Крайняя усложненность стиля находит наиболее полное выражение в творчестве Хакани. Новый стиль окончательно вытесняет прежний. ʿАуфи, живший в начале XIII в., не случайно замечает [29]:

و جماعتی بر آنند که شیوهٔ سخن بر خاقانی ختم شده است و بعد ازو کس بر منوال بیان چنان تنسیج نظم نبافته

(«И некоторые держатся того мнения, что словесное искусство на Хакани завершилось и после него никто на [ткацком] стане красноречия не изготовлял такой ткани стиха»).

Нельзя не заметить, что изменение стиля касыды отразилось на ее социальной значимости. В самом деле, если знаменитая ода ʿУнсури, начинающаяся бейтом

چنین نماید شمشیر خسروان آثار چنین کنند بزرگان چو کرد باید کار

[28] «Груды мускуса» — кудри красавицы, «аргаван» — ее розовые щеки.
[29] ʿАуфи, *Лубаб ал-албаб*, т. II, стр. 221.

Такие следы оставляет меч царей,
Так поступают вельможи, когда надо действовать.

представляет собой настоящий поэтический трактат, ссылками на исторические события доказывающий права султана Махмуда на престол, то касыды сельджукского времени такого значения уже не имели. Идя по линии усложнения стиля, поэты сельджукидского круга превращали касыду в своеобразную головоломку, понятную лишь весьма немногим знатокам поэтической символики. Стремление к изощренной технике мешало поэтам выражать глубокие мысли. Касыда становилась просто игрушкой, хотя, быть может, и забавной.

Естественно, что в душе поэта зарождалось сомнение: а стоит ли тратить силы на такое пустое занятие? Возможно, что именно этим объясняется появление в то время многочисленных *фахрийа* — касыд, в которых поэт восхваляет самого себя. Такие касыды были уже и в доисламской арабской поэзии, но там их функция была иной: там поэт похвалялся своими доблестями как представитель определенного племени и рода, которые тем самым изображались способными породить столь гениального поэта. Здесь же мы видим только желание, несмотря на наличие внутренних сомнений, доказать свою важную общественную роль.

ʿАуфи отмечает, что большая фахрийа сеида Шараф ад-Дина Абу-л-Хасана ибн Насира ʿАлави считалась произведением, которое надлежит знать всякому, кто хоть немного интересуется поэзией. Эта касыда начинается бейтом:

داند جهان که قرهٔ عین پیمبرم شایسته میوهٔ دل زهرا و حیدرم

Знает весь мир, что я — отрада очей пророка,
Достойный плод сердца Захры (Фатимы. — *Е. Б.*) и Хайдара (ʿАли. — *Е. Б.*).

Сеид Хасан, подчеркнув свое происхождение от ʿАли, перечисляет далее свои достоинства и добродетели, жалуется на непризнание и утверждает, что за богатствами не гонится:

ناورده‌ای بشعر چو من در هزار سال اینک تو اینک فلکا و من اینکم
در عهد من هر آنک کند دعوی سخن خصمش خدای گر بنشیند برابرم
پر خلق داوری نکنم بهر نظم و نثر ایرا که من نخواسته دادست داورم

Такого, как я, [о небосвод], ты в области стиха не создавал и за тысячу лет.
Вот ты и вот я — возрази, если сможешь.
В мой век, если кто-либо только претендует на красноречие,
Врагом его будет бог, если он решится сесть наравне со мной.
Но я не препираюсь с людьми из-за стихов и прозы,
Ибо создал меня творец не по моему желанию.

Иначе говоря, хотя сеид Хасан якобы и не хочет спорить, но он явно претендует на первое место среди современных ему поэтов. Это притязание звучит и в последнем бейте касыды:

گر هست بنده‌ای که بگوید جواب این پذیرفتم از خدای که او را بپرورم

Если найдется раб божий, который сложит ответ на это,
То, клянусь богом, обязуюсь я заботиться о нем!

Известно, что среди поэтов, ответивших на этот вызов, были такие прославленные мастера, как азербайджанец Муджир Байлакани и «творец свежих образов» *(халлак ал-маʿани)* исфаханец Кемал-и Исмаʿил.

Но хотя поэты и стремятся доказать нужность и важность своего искусства, в минуты тяжкого раздумья они все чаще начинают сознавать, что основная цель их в сущности — получение награды, что поэзия — не творчество, а ремесло и что стимулом для создания стихов служит «алчность» поэта, и только. Баха' ад-Дин Карими Самарканди и Бади' ад-Дин Турку Санджари, как мы видели, утверждают, что алчность, попрошайничество — свойство многих поэтов их дней.

Можно думать, что это обвинение в какой-то степени правильно, ибо известно, какое распространение получила в то время фигура *хусн-и талаб* («изящное выпрашивание»). Джамал ад-Дин Мухаммад ибн 'Абд ар-Раззак Исфахани, например, написал целое кыт'а, только на этом и построенное. Поэт говорит, обращаясь к вельможе [30]:

تو پستدی که من درین حضرت — همه کرباس مختصر پوشم
صایم الدهر اسپکی دارم — که بده روز روزه نکشاید
در رکوعست سال و مه لیکن — گه گهی در سجود افزاید
پارهٔ کاه آرزوی کردست . — مدتی رفت و بر نمی آید
روز عیدست و هر کسی امروز — بطعامی دهن بیالاید
گر تفضل کند خداوندم — پارهٔ کاه و جو بفرماید
ور نه رخصت دهد که اندر شرع — روزهٔ عید داشتن شاید

Разве ты допустишь, чтобы я в твоем присутствии
Жалкий кирбас надевал,
Чтобы имел клячонку, постоянно постящуюся,
Которая за десять дней и разу не разговляется?
Она творит поясные поклоны годы и месяцы,
А иногда умножает и земные поклоны.
Мечтает она о клоке соломы,
Но вот прошло долгое время, а желание ее не сбывается.
Праздник настал и всякий сегодня
Набивает рот пищей.
Если господин соблаговолит,
То пусть соизволит [дать] мне немного соломы и ячменю.
Если же нет, то да разрешит мне уехать, ведь по шариату
Разве подобает поститься в праздник?

По данным старых тезкире, эмир Му'иззи похвалялся, что за всю свою жизнь не написал и строчки стихов, которая не была бы оплачена.

Носители власти того времени, очевидно, не очень-то вежливо обращались с придворными поэтами. Изысканная тонкость поэзии, изящная игра слов и глубокие познания в разных областях науки не ценились. Не случайно Насир-и Хосров подчеркивает, что султану нужна не высокая поэзия, а страстное пение мутриба да рискованные шутки [31]:

گوش و دل خلق همه زین سبب — زی غزل و مسخره و طیبت است
بیت و غزل بر طلب فخش و لهو — بیهنرانرا بدل آیت است

[30] Там же. стр. 403.

[31] ديوان قصايد و مقطعات حكيم ناصر خسرو بضميمهٔ روشنائينامه و سعادتنامه و رسالهٔ بنثر با فهرست اعلام و تعليقات، طهران، ١٣٠٤ — ١٣٠٧ شمسى، ص ٦٨.

Уши и сердца всех людей по этой причине
Тянутся к газели, и шутовству, и шуткам.
Бейты и газели, направленные к непотребству и пустословию,
Заменяют для лишенных добродетели стихи [Корана].

Развлечения при сельджукском дворе в его, вероятно, несколько пристрастном описании выглядят так [32]:

بر اهل خراسان فراخ شد کار — امروز که ابلیس میزبانست
وز مطرب و رود و نبید آنجا — پیوسته همه روز کاروانست
وز خوب غلامان همه خراسان — چون بتکدهٔ هند و چینیانست ...
مطرب همی افغان کند کی می خور — ای شاه که این جشن خسروانست
وز دولت خود شاد باش ازیراك — دولت بتو ای شاه شادمانست
وز مطرب سلطان بدین سخنها — در شهر نکو حال با فلانست

Широкий размах приняли дела жителей Хорасана
Сегодня, когда Иблис их угощает.
Каждый день там непрерывно идут
Караваны мутрибов, музыки и вина,
А от прекрасных гуламов весь Хорасан, —
Словно капище Индии и Китая...
Мутриб все вопит: «Пей вино,
О шах, ибо это пиршество государей,
И радуйся своей мощи, ибо
Счастье тебе радуется, о шах!»
А от этих слов султанского мутриба
И в городе у такого-то хорошее настроение.

Не удивительно, что поэтов начинает обуревать «охота к перемене мест». Им кажется, что неуважение к ним — только местное явление, что где-то еще сохранились обычаи газневидских времен, когда поэт всю жизнь воспевал лишь одного носителя власти и его двор и за это ему мешками домой приносили золото. Абу-л-Фарадж Руни прямо говорит [33]:

بدان زمین که تو بر مردمانش خوار شوی
مکن درنگ و از آنجا بشو تو جای دگر
درخت اگر متحرك بدی ز جای بجای
نه رنج اره کشیدی و نه بلای دگر...

В той земле, [в глазах] людей которой ты станешь презренным,
Не медли и оттуда уходи в другое место.
Если бы дерево двигалось с места на место,
Не испытывало бы оно терзания от пилы и не знало бы других бед...

Вероятно, не один Абу-л-Фарадж Руни рассуждал так. Многие поэты того времени в поисках щедрых ценителей поэзии кочевали с места на место. Хаким Рухи Валвалиджи так описывает свою жизнь [34]:

گه بدریا و گه بهامونم — گه بایران و گه بتورانم
گه بولوالجم ولایت خویش — گه بوخش و بکنج ختلانم

[32] Там же, стр. 72, строка 6 и сл.
[33] 'Ауфи, *Лубаб ал-албаб*, т. II, стр. 238.
[34] 'Ауфи, *Лубаб ал-албаб*, № 165.

گه بدشت هرات و نیشاپور گه بکوه طروق و طورانم
گه به باخرز و گه به باوردم گه بگرگنج و گه بگرگانم
گه بلا بین بلخ و بامیانم گه غم آگین مرو شهجهانم
نه بلشکر چو قیصر و فغفور نه بکشور چو رای و خاقانم
نه شهی را سپهبد و دستور نه دهی را رئیس و دهقانم
نه بموکب مقدم درگاه نه بمنصب مشیر دیوانم
نه بدولت نبیرهٔ کاوس نه بدانش فرید غیلانم
بیش ازان نیست کز سخا و سخن خواجه مسعود سعد سلمانم

Я — то в море, то в степи,
То в Ираке, то в Туране.
То я в Валвалидже — на своей родине,
То на Вахше и в глубях Хутталяна.
То я на равнинах Герата и Нишапура,
То на горах Тарук и Тур.
То я в Бахарзе, то в Баверде,
То в Гургендже, то в Гургане,
То мне грозят беды между Балхом и Бамианом,
То я терзаюсь горем в Мерве Шахджаханском.
Нет у меня такого войска, как у кайсара и фагфура,
Нет у меня такого дивана, как у раджи и хакана.
Я — не военачальник, не шахский советник,
Не староста деревенский, и не дихкан.
По чину я — не сановник даргаха,
По сану — не советник дивана.
По могуществу я — не потомок Кавуса,
По знаниям — не Фарид Гилянский.
Только то и есть, что по щедрости и дару речи
Я — [словно] ходжа Мас'уд-и Са'д-и Салман.

Эта погоня за счастьем приводила к тому, что поэты шли на самые рискованные предприятия. Так, хромой хаким Шамси ал-А'радж Бухари отважился поехать и предложить свои услуги карахитаям, но, как и следовало ожидать, ничего от них не добился.

Еще тяжелее стало поэтам, когда ко всем их невзгодам прибавились и общие для всего народа беды от нашествия карахитаев и, позднее, гузов. Шихаб ад-Дин 'Ам'ак Бухара'и говорит [35].

شنیده‌ام که بده سال جور و ظلم ملوك به از دو روز شر عام و فتنه و غوغاست
کنون شد این مثل ای پادشاه مرا معلوم باتی که هلاکست و ملکتی که هباست

Слыхал я, что десять лет насилия и притеснения царей
Все же лучше, чем два дня общего бедствия, смуты и волнений.
Теперь стала мне ясной эта поговорка, о падишах,
Когда я вижу погибшие народы и разоренные страны.

Иначе говоря, поэт хочет сказать, что раньше многие были склонны жаловаться на несправедливость и жестокость своих правителей, но теперь, когда на страну обрушились карахитаи, стало во много раз хуже. Далее он говорит, что страна от Оша до Несы разорена и опустела.

О бедствиях, постигших Хорасан от нашествия гузов, красноречиво

[35] 'Ауфи, *Лубаб ал-албаб*, т. II, стр. 185.

говорится в знаменитой касыде Анвари, известной под названием (придуманным европейскими учеными) «Слезы Хорасана».

Хаким Кушкаки Ка'ини в сатире обрушивается на всех, кто не пожелал выступить на защиту Санджара. Обвиняя хорасанцев в трусости, он говорит [36]:

بهر شهری ز نام غز شنودن شده چون دیو از آهن هراسان

Во всех городах, только услышав имя гузов,
[Люди] приходят в ужас, как дэвы, боящиеся железа.

У придворных поэтов все чаще и чаще начинают появляться горькие, пессимистические строки, у них складывается убеждение, будто о счастье и радости не следует даже и мечтать. Хаким Са'ид Та'и восклицает [37]:

غم مخور ای دوست کین جهان هر چه تو میبینی آنچنان بنماند
هر طرب‌افزای و شادمان که تو بینی از صف اندوه بر کران بنماند

Не скорби, о друг, о том, что этот мир не длится,
Все, что ты видишь, таким не остается.
Всякий веселящийся и радостный, коего ты видишь,
От [натиска] войска печали в стороне не останется.

А хаким Махмуд ибн 'Али ас-Сама'и из Мерва приходит к еще более мрачному выводу [38]:

از درد چشیدن و کشیدن خواری جان جوید هر دمی ز تن بیزاری
ای کاش بمردمی که مردن بهتر زین زیستن بصد هزاران خواری

От страданий и унижений
Душа каждый миг стремится уйти из тела.
О, если бы умереть! Ведь лучше умереть,
Чем жить в сотне тысяч унижений!

Из всего сказанного видно, что придворная поэзия сельджукского времени переживала глубокий кризис. Не случайно, как говорится в источниках, оба крупнейших мастера касыды того времени — Анвари и Хакани — под конец жизни отказались от должности придворного поэта и облачились в рубище дервиша.

Мы констатировали, какие изменения произошли в стиле сельджукской касыды, отметили ее усложнение, ее гипертрофированную технику. Заметим еще, что, по-видимому, обычай декламировать касыды публично, на пышных празднествах, начинает отмирать. Уже нет упоминаний о рави (декламаторах), сопровождавших поэта в прежние времена, нет сведений о том, чтобы сами поэты славились музыкальностью и умением петь, как Рудаки или Фаррухи. Возможно, что касыда все чаще доставляется мамдуху в письменном виде. Это можно заключить, например, из слов Фахр ад-Дина Макки [39]:

شعرم بدست گیر و فرا خوانش سر بسر وین دست بین که هست مرا در سخنوری

Возьми стихи мои в руки и прочти их до конца:
Увидишь, каким мастерством я обладаю в красноречии.

---

[36] Там же, стр. 238.
[37] Там же.
[38] Там же, стр. 147.
[39] Там же, стр. 142.

Но так как даже и усложненный стиль не гарантировал поэтам успеха у обедневшей знати, им надо было искать какой-то иной выход. Этот выход они, видимо, усмотрели в обращении к менее официальным и парадным жанрам — газели и руба'и.

При Сельджукидах газель совершенно отчетливо оформляется в самостоятельный жанр. 'Ауфи дает образцы характерных газелей двенадцати разных сельджукских авторов, причем в большей части этих газелей мы видим в последнем бейте тахаллус — этот характерный для позднейшего времени признак концовки. У поэта эмира амида Фахр ад-Дина Халида ибн ар-Раби' ал-Макки ат-Тулани, хорасанского вельможи, мы находим типичную газель с радифом *дариғаст* и таким характерным *шах-бейтом* [40]:

خالد سگ تست غم بدو ده هر چند باستخوان دریغست

Халид — пес твой, дай же ему скорби,
Если не стоит он того, чтобы бросили ему кость.

У хакима Махмуда ибн 'Али Сама'и из Мерва есть целый ряд газелей, имеющих традиционную концовку [41]:

سمائی نشکند عهد تو هرگز اگر چه از تو کارش بینظامست

Сама'и никогда не нарушит своего обета тебе,
Хоть из-за тебя и пришли дела его в расстройство.

با سمائی ز ستم هر چه کنی جز بتعلیم سما می نکنی

Какие бы притеснения ты ни чинила Сама'и,
Ты чинишь их лишь по научению небес [42].

Газель мы находим и у получившего известность своей прозой и состоявшего в переписке с Адибом Сабиром Асир ад-Дина Футухи из Мерва, у которого есть такой заключительный бейт с тахаллусом [43]:

مژگان جگردوزت کشتند فتوحی را بی جرم چنوئی را بکشند روا داری

Твои пронзающие сердце ресницы убили Футухи.
Считаешь ли ты дозволенным убивать такого, как он?

Газели писал также хаким 'Али ибн Ахмад Сайфи Нишапури—автор сотни 'ишк-нама («любовных писем»), в которых влюбленный изливает свою душу и описывает свои страдания [44].

Несколько газелей с обычной концовкой оставил и Газали Марвази [45]:

اندر غم تو غزالیٔ عاشق حقا که ز جانت دوستر دارد

В тоске по тебе влюбленный Газали,
Поистине любит он тебя более, чем твоя душа.

---

[40] Там же, стр. 144.
[41] Там же, стр. 146 и сл.
[42] Этот бейт — прекрасный образец фигуры *таджнис-и накис:* сама'и — сама.
[43] 'Ауфи, *Лубаб ал-албаб*, т. II, стр. 148.
[44] См.: там же, стр. 159. — Есть основания полагать, что такие газели ведут происхождение от любовных писем, введенных в свои поэмы Фахр ад-Дином Гургани и Низами. Эти письма, написанные обычно особенно усложненным языком, вероятно, пользовались исключительным успехом.
[45] Там же, стр. 163. — Кстати, не от слова ли «газель» происходит тахаллус поэта?

Исма'ил ибн Ибрахим Газнави, известный под прозванием Зар-рис [46], оставил ряд стихотворений, которые хотя и не могут считаться газелями в полном смысле слова, но по форме очень близки к ним.

Настоящие газели есть и у Му'ин ад-Дина Сираджи Балхи [47], у Маджд ад-Дина Аййука [48], у Шамси Дихистани [49] и у Лумбани Исфахани [50], отрывок из газели которого мы приведем как весьма типичный образец поэзии большинства несуфийских поэтов того времени:

لاله پنداشت هست چون رویت — وز تو اکنون قفا همی خارد
سوسن از بهر چیست کازادست — بنده بودن ترا نمیارد
بچه دارد بنفشه سر بر خاك — پیش زلف تو سجده می آرد
ای نگاری که چون تو هیچ نگار — قلم روزگار ننگارد
در تو از نیکوئی چه شاید گفت — می روی وز تو لطف می بارد

Тюльпан думал, что он — словно лицо твое,
А теперь из-за тебя он скребет в затылке.
Почему эта лилия свободна?
Потому что не смеет стать твоей рабой.
Почему фиалка склонила голову к земле?
Это она творит земной поклон перед твоим локоном.
О красавица, подобной которой картины
Не нарисует калам времен,
Что можно сказать о прелести твоей?
Идешь ты — и дождем с тебя льется изящество.

Таким образом, мы видим, что указания самих поэтов на рост популярности жанра газели подтверждаются сохранившимися памятниками.

Нам кажется чрезвычайно важным тот факт, что во многих из этих газелей, и притом газелей явно несуфийских, есть тахаллус.

История появления тахаллуса в лирике на фарси-дари пока не изучена. Весьма любопытно, что в то время как в ранней светской лирике он почти не встречается, в суфийской поэзии тахаллус появляется уже на самом раннем этапе ее развития — у Баба Кухи(ум. 1050), 'Абдаллаха Ансари (ум. 1088), Ахмад-и Джама (ум. 1141). Даже если признать, что стихи этих поэтов дошли до нас сильно модернизированными, все же, надо полагать, тахаллус едва ли был введен туда позднее; он, конечно, имелся уже в оригинале. Ответить на вопрос, почему именно суфийские поэты начинают широко применять введение тахаллуса, сейчас едва ли можно. Приходит в голову лишь такое соображение, настаивать на котором мы, однако, не собираемся. Известно, что ранние суфийские поэты— по большей части жители городов, тесно связанные с ремесленниками. Известно также, что мастера художественного ремесла того времени имели обыкновение на лучших своих произведениях ставить свою подпись عمل فلان («работа такого-то»). Невольно приходишь к мысли о том, не имеет ли тахаллус в стихах суфийских поэтов какую-то связь с этим обычаем.

Итак, рост популярности жанра газели в это время шел двумя путями. В придворной литературе — это отрыв насиба от мадха и превращение его в самостоятельную форму. В поэзии суфийской — это продолжение

[46] Там же, стр. 295.
[47] Там же, стр. 324.
[48] Там же, стр. 354.
[49] Там же, стр. 400.
[50] Там же, стр. 355.

старой традиции, восходящей, быть может, еще к манихейским гимнам. Постепенно сблизившись, эти два пути привели в конце концов к блестящему расцвету газели как жанра в творчестве Са'ди и Хафиза.

Наряду с газелью важное место в литературе этого периода занимает руба'и. Правда, нам известны отдельные образцы этого жанра, относящиеся к саманидскому и газневидскому времени (в частности, даже руба'и, приписываемые Рудаки и 'Унсури), но, судя по имеющимся материалам, в то время руба'и особо большой роли не играло. Среди сельджукских поэтов, напротив, есть много таких, которые писали почти исключительно руба'и. Мы уже приводили выше стихи Сама'и Марвази. Сохранилось и большое число четверостиший хорасанца Шихаб ад-Дина Абу-л-Хасана Талха [51], а также Тадж ад-Дина Исма'ила Бахарзи [52], у которого мы находим такие эффектные строки:

دل را چه دهم فریب چندین بسخن چون کار مرا نه سر پدیدست و نه بن
در سال نو از رفته قیاسی میکن سال نو و صد هزار اندوه کهن

Зачем мне так долго обманывать сердце речами,
Ведь у дела моего все равно нет ни верха, ни дна
(т. е. оно бесцельно и бесплодно. — *Е. Б.*).
О новом [наступающем] годе суди по году ушедшему.
Год-то новый, да [несет он] сто тысяч горестей старых.

До нас дошли также руба'и поэта Рафи' Марвази [53] и жившего при султане Санджаре некоего Абу Ханифы Асафа Марвази [54], о котором известно, что он писал только четверостишия и был по профессии сапожником.

В Ширване четверостишия писал известный Афзал ад-Дин Хакани. Его руба'и стали доступны науке благодаря прекрасному исследованию К. Г. Залемана [55].

Приближенный Газневида Бахрамшаха 'амид Мухаммад ибн 'Осман 'Утби ал-Катиб [56] оставил ряд четверостиший, посвященных описанию различных музыкальных инструментов: кеманчи, барбата, чанга.

У хорасанца хакима Мухаммада ибн 'Омара Фаркади мы находим любопытное четверостишие, повествующее о любви к флейтистке и к подмастерью портного (*дарзи-бачча*), как бы предвосхищающее позднейшие *шахрашубы* [57]. Ту же тему разрабатывает и хорасанец Шахрийари. 'Ауфи о нем говорит, что он знаменит исключительно своими руба'и. Вот характерное для него четверостишие, вся соль которого в использовании терминов портняжного ремесла [58]:

دل دوخت قبای عشق آن خوش پسرم بر روی فکنده بخیه روی چو زرم
در تاب غمش ز رشته باریکترم تا بود که چو رشته بر دهانش گذرم

Сердце сшило для меня *каба* любви к тому прелестному юнцу.
Лицо мое, желтое, как золото, прикрылось заплатой.

---

[51] 'Ауфи, *Лубаб ал-албаб*, т. II, стр. 153.
[52] Там же, стр. 156.
[53] Там же, стр. 161.
[54] Там же, стр. 175.
[55] К. Г. Залеман, *Четверостишия Хакани*, СПб., 1875. Ценные замечания о четверостишиях Хакани см.: Ю. Н. Марр *К вопросу о позднейших толкованиях Хакани*. (сб. «Хакани—Незами—Руставели», М.—Л., 1935, стр. 11 и сл.).
[56] 'Ауфи, *Лубаб ал-албаб*, т. II, стр. 287.
[57] Там же, стр. 318.
[58] Там же, стр. 337.

От жара тоски по нему я стал тоньше нитки,
Ведь, может быть, я, словно нитка, прикоснусь к его рту [59].

Целую серию подобных руба'и, посвященных мальчикам самых различных профессий, находим мы у Абу 'Али Хусайна Марвази, по-видимому, обслуживавшего султана 'Ала' ад-Дина Мухаммада Хорезмшаха [60]. Сохранились весьма изящные руба'и хорезмского поэта Маджд ад-Дина Мухаммада Па'из-и Насави [61]. Четверостишиями славился и самаркандец Са'д ад-Дин Мас'уд Даулатйари, написавший такие стихи [62]:

بر کس ز وفا چو می رقم نتوان زد زین پس بره مهر قدم نتوان زد
جز آیینه روی همدمی نتوان زد زان نیز چه فایده چو دم نتوان زد

Раз никого нельзя причислить к людям верным,
То и нельзя идти по пути любви.
Кроме зеркала, ни от кого нельзя ждать верности,
Да и от него что пользы, ведь дохнуть на него нельзя [63].

Глухой поэт Саййид Ашрафи Самарканди, с которым 'Ауфи познакомился в 597 (1200/01) г. в одном из бухарских медресе, тоже был известен четверостишиями, так же как и его земляк Асил ад-Дин Ибн ан-Наджиб, писавший стихи о юных ремесленниках. Суфийские настроения ощущаются в руба'и хакима 'Али ибн Мухаммада Фатхи Газнави.

Интересно отметить, что «Мухтар-нама» Фарид ад-Дина 'Аттара по первоначальному плану должно было представлять собой сборник из пяти тысяч четверостиший, разделенных тематически на пятьдесят глав, по сто руба'и в каждой. Судя по известным нам рукописям, план этот, по-видимому, осуществлен не был, и в теперешнем своем виде сборник содержит немногим более одной тысячи четверостиший.

Таким образом, совершенно очевидно, что четверостишие как жанр в XI—XII вв. начинает занимать большое место в поэзии. Характерно при этом, что наибольшее распространение оно получает в Хорасане и Мавераннахре. Отсюда ясно, что 'Омар Хайям, привлекший к себе столь исключительное внимание востоковедов, — явление для того времени и места типичное, что он шел в ногу с литературным течением своего века и если чем и отличался от своих современников, то лишь размерами таланта и исключительной образованностью.

Сохранившиеся материалы позволяют проследить несколько течений внутри самого жанра руба'и: суфийское (представлено четверостишиями 'Аттара, Наджм ад-Дина Кубра, Маджд ад-Дина Багдади и других поэтов), философское с пессимистической окраской (четверостишия Хайяма и др.), любовное (образцы приведены выше).

Суфизм в XI—XII вв. Нам уже приходилось отмечать рост влияния городских кругов на поэзию. Сведения наши о жизни города того времени не очень богаты. Однако совершенно очевидно, что центром городской жизни тогда был базар, кварталы, где жили торговцы и ремесленники.

---

[59] Это четверостишие показывает, что поэт-портной XVI в. Махмуд ибн Амир Низам Кари Йазди имел предшественников уже в XI—XII вв.

[60] 'Ауфи, *Лубаб ал-албаб*, т. II, стр. 342.

[61] Там же, стр. 345.

[62] Там же, стр. 388.

[63] Тонкая игра слов: *дам задан* означает и «дохнуть» и «шепнуть». На зеркало нельзя дохнуть, так как оно от этого потускнеет и перестанет быть «верным», но «пошептаться» с ним тоже нельзя.

Известно, что в среде ремесленников того времени существовала тайная организация, имевшая название *футувва* («благородство», «рыцарство»). Упоминания о футувве имеются очень во многих источниках, но по понятным причинам, ясное представление об этой организации составить себе пока еще довольно трудно. Самый термин *футувва* происходит от арабского слова *фата*, означающего «юноша», а в переносном смысле— «благородный человек» (и по происхождению и по характеру), «рыцарь». Персидским эквивалентом этого термина служило слово *джаванмард*, представляющее собой точный перевод слова арабского. Самый термин *футувва* выводится из позднего хадиса لا فتى الا علي («нет рыцаря, кроме 'Али»).

Известно, что звание *фата* ввел халиф Насир ли дини-л-лах (1180—1225), причем люди, получавшие это звание, имели право носить особые штаны, называвшиеся *саравил ал-футувва*, и пользоваться особым кубком (*ка'с*). На своем оружии они могли изображать герб, в рисунок которого входили как эти штаны, так и кубок. Ибн Джубайр говорит о том, что в Сирии фата было много и что они вели ожесточенную борьбу с *рафизитами*, т. е. шиитами крайних толков. Весьма вероятна связь футуввы с братством *ахи*, распространенным в Малой Азии и Закавказье в XII—XIII вв.

Эти скудные сведения заставляют задуматься над тем, чем же собственно была футувва — аристократическим рыцарским орденом или организацией самозащиты, созданной ремесленниками. Представляется, что в настоящее время ответ на этот вопрос можно дать такой. Хотя данные о рыцарском характере организации и имеются, но они крайне скудны и относятся преимущественно к началу XIII в. В то же время сведений о том, что это — организация ремесленников, сохранилось значительно больше. Как известно, европейские цеховые организации ремесленников строились по образцу рыцарских орденов. Можно допустить мысль, что и здесь мы имеем аналогичное явление и что посвящение в члены футуввы у ремесленников сопровождалось обрядами, копировавшими обряды посвящения в рыцари.

Нужно заметить, что в источниках того времени термин *фата||джаванмард* очень часто связывается с термином *'аййар*. Этот последний, первоначально означавший «сметливый», «ловкий», «подвижной», а впоследствии приобревший значение «плут», «мошенник», «ловкий жулик», несомненно, прилагался лишь к городской бедноте. 'Аййар промышляет всякой поденной работой, он же не останавливается перед воровством и мошенничеством, он же в опасные для свободы города минуты берется и за оружие для ее защиты. В цикле связанных с городским бытом анекдотов и рассказов 'аййар обычно наделен благородными чертами; он своего рода рыцарь, что вполне отвечает термину «джаванмард». 'Аййар посягает только на имущество сильных и богатых, бедноте же, напротив, всячески помогает.

Для члена футуввы характерно прежде всего то, что он всегда стремится стать на защиту обиженного, униженного. Он должен быть правдив, честен, но, защищая угнетенного от носителя власти, имеет право прибегать ко всяческим уловкам. Характерен рассказ из «Кабус-нама», в котором сообщается о задаче, разрешить которую было предложено на совещании джаванмардов [64]. Оставляя в стороне вопрос о том, в какой мере историчен этот рассказ, мы не можем не отметить, что автор «Кабус-нама» знал об организации джаванмардов и считал возможными подобные совещания в их среде. Едва ли можно усомниться, что в данном случае речь идет не об аристократах.

[64] См.: *«Кабус-намэ»*, М., 1953, стр. 198.

Среди ремесленников действовали и организации суфийские. Совершенно очевидно, что подавляющее большинство слушателей, собиравшихся на суфийские *маджлисы*, которые устраивали дервишеские шейхи, состояло из ремесленников и торговцев, главным образом мелких. Известны, конечно, и случаи, когда к шейхам приходили аристократы, но это, надо думать, бывало не часто. Не случайно такие посещения особенно подчеркиваются биографами шейхов. Достаточно хорошо известно, что и сами шейхи были чаще всего выходцами из тех же кругов ремесленников, на что указывают хотя бы их прозвания: Хаддад (кузнец), Саррадж (шорник), Кассар (строитель) и т. п. Суфийские учения у них должны были переплетаться с воззрениями футуввы. И действительно, позднейшие «Футуввat-нама» имеют явно выраженную суфийскую окраску. Такому переплетению способствовало еще и то, что суфии XI—XII вв. относились критически к аристократии и стремились обличать ее пороки.

Основы суфийских учений были достаточно широко разработаны уже в X—начале XI в., особенно хорасанской группой суфиев, в которую входили такие видные шейхи, как Абу ʿАбд ар-Рахман ас-Сулами (ум. 1021), его ученик Абу-л-Касим ал-Кушайри (986—1074), шейх Абу Саʿид Мейхенский (967—1049), Абу-л-Хасан Харакани (ум. 1033). В это время налицо были уже все суфийские течения — от крайней экстатики Харакани, шедшего по стопам Байазида Бистами с его знаменитой глоссолалией, до умеренных попыток примирения этих теорий с ашʿаритским атомизмом у ал-Кушайри. Все эти течения уже успели тогда найти свое отражение и в поэзии. К сожалению, судить об этом раннем этапе суфийской поэзии очень трудно, ибо рубаʿи, приписываемые Абу Саʿиду, на самом деле ему не принадлежат, а умеренно суфийская лирика Баба Кухи безусловно подверглась настолько значительной обработке, что выяснить ее первоначальный характер пока не удалось. В то время вполне могло быть создано такое из приводимых в тезкире четверостиший Харакани:

آن دوست که دیدنش بیاراید چشم بی دیدنش از گریه نیاساید چشم
ما را ز برای دیدنش باید چشم گر دوست نه بیند به چه کار آید چشم

Тот друг, созерцание коего украшает око,
Без созерцания коего не устает рыдать око,
Лишь ради созерцания его нужно нам око,
Если оно не видит его, на что нужно око?

Но в его подлинности все же полной уверенности нет.

Развитие суфийской литературы в XI—XII вв. проследить уже легко. В этот период все большее число представителей самых различных слоев населения приходит к суфизму. Нельзя забывать, сколь тревожны были времена, когда под натиском сельджуков одно за другим распадались мелкие княжества. Вспомним и то разочарование в своей деятельности, которое охватило значительную часть придворных поэтов. Мучительные сомнения тревожили умы. Утонченная схоластика ашʿаритов утешения не давала, как не давали его и попытки философов примирить перипатетическую философию с неоплатонизмом. Передовые люди жаждали уверенности в завтрашнем дне и четкого мировоззрения, но именно этого-то они и не находили. Суфизм же обещал *ʿилм ал-йакин* («уверенное, достоверное знание»). Понятно поэтому, что к изучению его тянулись все, кого терзали сомнения.

Уход в суфизм крупных ученых имел место уже в первой половине XI в. (Баба Кухи). Еще более интересный, как нам кажется, пример—уход

в суфизм Баба Тахира. По распространенным легендам, Баба Тахир ʿУрйан (Голыш) был неграмотным бродячим дервишем. Даты его жизни и смерти до сих пор точно не определены [65]. Можно думать, что кончина его относится ко второй половине XI в.

Кроме известных четверостиший Баба Тахира, сохранилась еще пользовавшаяся немалой популярностью книга его изречений, известная под названием «Каламат-и касар» («Краткие словеса»). Книга эта вся написана на арабском языке и ясно показывает, что автор ее был прекрасно знаком с основными теоретическими работами IX—X вв. по суфизму. Считать автором такой книги неграмотного дервиша, конечно, было бы по меньшей мере странно. Средневековые восточные биографы Баба Тахира нашли выход из этого затруднения в том, что приписали ему «чудесное» приобретение глубоких познаний в мусульманской науке. В подтверждение этой легенды они вложили ему в уста знаменитое изречение: امسيت كرديان و اصبحت عربيان («вечером я был курдом, а поутру стал арабом»). Но, как указывает В. Ф. Минорский, Джалал ад-Дин Руми это изречение приписывает предку урмийского шейха Ибн Ахи Турка, а ʿАбд ар-Рахман Джами — шейху Абу ʿАбдаллаху Бабуни [66].

Не говоря уже о полной невероятности самой легенды, тот факт, что крупнейшие знатоки суфизма это изречение с именем Баба Тахира не связывают, ясно говорит о крайней сомнительности предания. Поэтому нужно допустить или, что Баба Тахир, будучи неграмотным дервишем, впоследствии добился глубоких познаний, или же, что, начав с научной деятельности, он в дальнейшем отошел от нее и полностью отдался дервишизму.

Считать Баба Тахира выходцем из народа заставляло то обстоятельство, что часть связанных с его именем четверостиший написана на каком-то местном наречии, по-видимому, близком к наречиям сельских жителей окрестностей Хамадана. Однако сам по себе этот факт еще ровно ничего не доказывает. Джалал ад-Дин Руми, бесспорно выдающийся ученый своего времени, пытался писать стихи на тюркском языке базара Конии. Касим ал-анвар — не менее крупный знаток богословия, кроме персидского, писал стихи также и на гилянском и азербайджанском языках. Этим доказывается только то, что они обращали свои произведения к широким массам местного населения, ознакомиться с языком которого для них особого труда не составляло.

Если бы Баба Тахир еще в юности отказался от мира, его стихи вряд ли выражали бы влечение к мирскому, с чем он впоследствии пытался бороться:

مگر شیر و پلنگی ای دل ای دل یا ما دایم به جنگی ای دل ای دل
اگر دستم فتی خونت بریجم بوینم تا چه رنگی ای دل ای دل

Может быть, ты тигр или барс, о сердце, сердце?
Что ты все борешься с нами, о сердце, сердце?
Если ты только попадешь мне в руки, пролью я кровь твою,
Посмотрю, какого ты цвета, о сердце, сердце.

Такие соображения делают вполне вероятным предположение о том, что Баба Тахир начал с научной деятельности. Уход из мирской жизни в то время не представлял собой ничего необычного. Вспомним биографию знаменитого имама Абу Хамида Мухаммада ибн Мухаммада Газали

[65] По указанию Риза-Кули-хана, Баба Тахир жил при Буидах и умер в 1010 г., но по данным ар-Раванди, он встретился в Хамадане с основателем государства сельджуков — Тогрул-беком, что могло произойти не ранее 447 (1055/56) г.

[66] См.: EI, Bd IV, S. 663.

(1058—1112). Хотя в годы учения в Нишапуре он и был связан с местными суфийскими кругами, но сам суфием отнюдь не был, и, как он говорит, его интересы были направлены преимущественно в сторону тонкостей аш'аритского богословия — схоластики, уже доходившей в это время до «расщепления волоска».

Низам ал-Мулк назначил Газали в 1091 г. преподавателем известного багдадского медресе «Низамийа» именно потому, что он славился как знаток богословских теорий. Его главной обязанностью в Багдаде было вести полемику с исмаилитами и доказывать несовместимость их учений с правоверным исламом. В эти годы, можно думать, он и отдался целиком изучению философии.

Школа Авиценны если и не лишена известного налета мистики, то все же, продолжая античные традиции, в основу кладет интеллект и считает, что разум — верное орудие познания истины. Мятущемуся духу Газали эти поиски истины казались основной, первостепенной задачей. Секты раздирали ислам, шла упорная борьба, в которой стороны зачастую пытались обезвреживать противников, обращаясь за помощью к светским властям, прибегая к клеветническим доносам. Но чем больше искал Газали, тем дальше уходила от него конечная цель. Неизбежным результатом было разочарование и полнейший скептицизм. Тут-то и наступил перелом, подобный тому, какой, вероятно, произошел в сознании Баба Тахира.

В 1095 г. Газали отказался от преподавания и обратился к практике суфизма. Именно здесь, как он говорит, он нашел ту уверенность, тот покой, которого так долго искал. Он совершенно отказался от пути познания при помощи разума. Разум нужен, по мнению Газали, лишь для того, чтобы с его помощью убедиться в его бессилии. Даже теология — не познание, а лишь приобретение сведений (*ма'рифа*). Бурные политические потрясения при воцарении Баркйарука заставили Газали удалиться сначала в Сирию, а в 1097 г. — в Мекку, где он в полном уединении предался созерцательной жизни и создал свой главный труд — знаменитый трактат «Ихйа 'улум ад-дин» («Воскрешение богословских наук»). Основой религии он стал признавать теперь только знание, получаемое путем экстаза, главное его требование — любовь к богу и любовь к ближнему.

Хотя в 1105 г. Газали и согласился занять кафедру в одном из нишапурских медресе, но пробыл он там недолго и вскоре перебрался в родной Тус, где жил в ханаке, окруженный немногочисленными учениками. 19 декабря 1112 г. он умер.

Вполне возможно, что такой же путь прошел и известный суфийский поэт Ахмад-и Джам (1049—1142). Правда, полной ясности здесь пока нет, ибо биография поэта хотя и сохранилась, но подлинные сведения окутаны в ней густой пеленой легенды.

Таким же был и жизненный путь Абу-л-Фаза'иля 'Абдаллаха ибн Мухаммада Мийанаджи, известного под почетным прозванием 'Айн ал-кузат (Лучший из судей). Занятие фикхом в его семье было наследственным, ибо должность кази занимал уже его дед. Вот что рассказывает сам 'Айн ал-кузат: «После того как мне наскучило изучение традиционных наук, я занялся чтением книг Худджат ал-ислама (т. е. Газали. — *Е. Б.*) и четыре года предавался этому занятию. Я был близок к тому, чтобы прекратить учение и удовольствоваться добытыми мною знаниями, и целый год пребывал в таком состоянии. Но вот в Хамадан, мой родной город, прибыл господин и повелитель мой, шейх имам, султан тариката Ахмад ибн Мухаммад ал-Газали (брат мыслителя. — *Е. Б.*), и в беседе с ним через двадцать дней мне открылось нечто, не оставившее следа ни от меня самого, ни от наук моих, и все собой вытеснившее... И теперь нет у меня занятия, кроме самоуничтожения, и, если бы даже мне была суждена жизнь

Ноя и я загубил бы ее в стремлении к этому, я все же не достиг бы ничего».

ʿАйн ал-кузат увлекается учениями Халладжа. Он приходит к оправданию всего существующего и к дуалистическому выводу: всякое явление в мире должно сопровождаться его антитезой. Поэтому доказательством любого высокого духовного достижения должно служить появление резко выраженной оппозиции к нему. И ʿАйн ал-кузат стремится вызвать такую оппозицию к себе, хотя бы это стоило ему жизни. Но хамаданские факихи не могли допустить, чтобы из их среды вышел человек, ставящий себе целью вскрыть бесплодность их хитроумных построений. На него донесли везиру Кивам ад-Дину ад-Даракути, и тот приказал повесить ученого на воротах того самого медресе, где он читал лекции. Это произошло в 1138/39 г. Исполнилось то предсказание, которое мы находим в одном из руба'и ʿАйн ал-кузата:

چندان نازست عشق تو در سر من کاندر غلطم که عاشقی تو بر من
یا خیمه زند وصال تو بر در من یا در سر این غلط شود این سر من

Столько гордыни в голове моей от любви к тебе,
Что я впал в ошибку [и думаю], что ты влюблен в меня.
Или свидание с тобой раскинет шатер у врат моих,
Или из-за этой ошибки слетит с плеч голова моя.

И, наконец, такова же была судьба знаменитого «гератского старца» ʿАбдаллаха Ансари (1006—1088). Перед молодым законоведом открывалась блестящая карьера. Его исключительные способности и необычайное трудолюбие могли дать ему возможность достигнуть большого влияния и получить ответственный пост. Но, познакомившись с Абу-л-Хасаном Харакани, он отказался от составленных в юности планов и целиком отдался созерцательной жизни суфийского шейха.

Знаменитый Фарид ад-Дин ʿАттар (1119—1220?) променял карьеру врача и аптекаря на рубище дервиша и хотя и не расстался с головой, как ʿАйн ал-кузат, но был приговорен к смерти и спасся только путем бегства, потеряв все имущество.

Все это говорит о том, что в то тяжелое время суфизм обладал огромной притягательной силой и находил приверженцев в различных слоях населения. Правда, мы познакомились лишь с биографиями людей умственного труда, но не надо забывать, что дошедший до нас материал имеет случайный характер.

Однако к какой бы среде ни принадлежали эти люди, если только они занимались литературной деятельностью, поэзия их была совсем иной, чем поэзия придворных поэтов-профессионалов. Характерна уже самая форма стихов суфийских поэтов. В лирике больших касыд почти нет, преобладает народная форма — руба'и, а позднее и газель. К технической изощренности поэты отнюдь не стремятся. Их лирика задушевна, проста, она близка к народной песне и полна взволнованности и страстного томления. Вместо условной «страсти» придворного насиба — подлинное горячее чувство. Это характерно почти для всей суфийской поэзии того времени, благодаря чему она и приобрела мировую известность.

В самом деле, разве такое четверостишие Ансари не близко по простоте народной песне:

مست توام از باده و جام آزادم صید توام از دانه و دام آزادم
مقصود من از کعبه و بتخانه توئی ور نه من ازین هر دو مقام آزادم

Опьянен я тобой, вина и кубка мне не нужно!
Пленен я тобой, ни приманки, ни силка мне не нужно!
И в Ка'бе и в капище цель моя — ты,
А если бы не так, то ни той, ни другого мне не нужно!

Или такое:

عیبست بزرگ بر کشیدن خود را از جملهٔ خلق بر گزیدن خود را
از مردمك دیده بباید آموخت دیدن همه کس را و نه دیدن خود را

Великий порок — самоупоение,
Предпочтение самого себя всем людям.
Учиться надо у зрачка глаза:
Видеть всех, но не видеть себя!

В. А. Жуковский очень правильно назвал лирические стихи Ансари «песнями», ибо с искусственностью и условностью придворной поэзии они действительно не имеют ничего общего.

В подкрепление высказанных соображений хотелось бы прибавить еще один интересный пример — недавно ставшую доступной относительно широкому кругу читателей книгу Джалал ад-Дина Руми «Фихи ма фихи» («В ней то, что в ней есть»). Книга эта, как нам представляется, — не что иное, как полустенографическая запись «бесед» суфийского шейха со своей паствой. Образчики этих «бесед» показывают, что суфийская дидактическая поэма [67] — это и есть изложенная стихами «беседа» шейха. Вот образец подобной «беседы» из книги Джалал ад-Дина Руми:

«Сеид Бурхан ад-Дин Мухаккик держал речь. Некто сказал: „Слышал я, что такой-то восхвалял тебя". Он ответил: „Надо мне посмотреть, что он сам такое, достиг ли он такой степени, чтобы познать и похвалить меня. Если он познал меня по речам [моим], то не познал он меня, ибо слово, буква, звук, губы и рот — не вечны, это все атрибуты. Если по делам он познал, то и это точно так же. А если по сути познал, тогда я признáю, что он может хвалить меня и что эта хвала [действительно] относится ко мне. В противном случае [все его речи] — ошибка. Это подобно тому, как некий падишах отдал своего сына обучать рамлю [68]. Тот много старался и хорошо изучил [рамль]. Однажды падишах зажал в руке перстень и сказал: „Сын, скажи-ка, что у меня в руке?" Тот ответил: „Оно — круглое, [по роду] минерал, посередине у него отверстие". Шах сказал: „Признаки ты назвал верно, реши же, что это за предмет". Тот после долгого раздумья сказал: „Мельничный жернов". Шах воскликнул: „Столько точных примет ты установил силой знания и изучения, но не хватило у тебя разума и на то, [чтобы понять]: не может жернов поместиться в руке, и нельзя взять его в руку".

Вот так и ученые наших дней „расщепляют волосок" в науках и говорят о том, до чего им дела нет, и прекрасно все это знают. А то, что важно, и к ним ближе всего, т. е. „самость" свою, они не знают, т. е. себя не знают, чисты ли они или нет. А ведь кто познал себя самого, познал господа своего. Все-то они распределяют на дозволенное и запретное: это, мол, — можно, а это — нельзя, это — дозволено, а то — запретно, а самих-то себя и не знают, что они сами такое!» [69].

---

[67] О суфийской дидактической поэме см.: E. Berthels, *Grundlinien der Entwicklungsgeschichte des sufischen Lehrgedichts in Persien* («Islamica», III, 1, 1927, S. 1—31).

[68] Рамль — особый вид гадания на песке, имевший очень широкое распространение среди мусульман. По этому гаданию существуют многочисленные руководства, многие из которых даже были литографированы в Индии в конце прошлого века.

[69] На этом обрывается рукопись труда Е. Э. Бертельса. — *Ред.*

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ВДИ	— «Вестник древней истории»
ДАН	— «Доклады Академии наук»
ДРАН	— «Доклады Российской Академии наук»
ЗВОРАО	— «Записки Восточного отделения Руского Археологического общества»
ЗКВ	— «Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее Российской Академии Наук»
ИАН ООН	— «Известия Академии наук СССР. Отделение общественных наук»
МСЭ	— Малая советская энциклопедия
BSOAS	— «Bulletin of the School of Oriental and African Studies»
EI	— «Enzyklopaedie des Islam»
GIPh	— «Grundriss der Iranischen Philologie»
GMS	— «Gibb Memorial Series»
JBBRAS	— «Journal of the Bombay Branch, Royal Asiatic Society»
JRAS	— «Journal of the Royal Asiatic Society»
ZDMG	— «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft»

УКАЗАТЕЛИ

УКАЗАТЕЛЬ СОБСТВЕННЫХ ИМЕН*

Аббасиды — 99, 100, 124, 188
ʿАбд ал-Вадӯд ибн ʿАбд ас-Самад Амӣн ал-Мулк — 439
ʿАбдаллāх Анṣāрӣ — 519, 526
ʿАбдаллāх ибн Зубайр — 418
ʿАбдаллāх ибн Маймӯн ал-Ḳаддāḥ — 124
ʿАбдаллāх ибн ал-Муḳаффаʿ — 140, 194
ʿАбдаллāх ибн Ṭāхир, Тахириды — 314
ʿАбдаллāх ибн Хумāм Салӯсӣ — 344
ʿАбд ал-Латӣф — 402, 407, 413 — 416
ʿАбд ал-Малик, Саманид — 288
ʿАбд ал-Малик ʿАṭṭāш — 496
ʿАбд ал-Малик, омейядский халиф — 98
ʿАбд ал-Малик ибн Нӯḥ, Саманид — 288
ʿАбд ал-Муḥаммад — 172
ʿАбд ар-Раḥмāн Джāмӣ — 232, 315, 524
ʿАбд ар-Рашӣд, Газневид — 376
Абӯ-л-ʿАббāс Исфарāʾинӣ — 188, 375
Абӯ-л-ʿАббāс Маʾмӯн, Хорезмшах 291, 292, 325
Абӯ-л-ʿАббāс Марвазӣ — 348, 349
Абӯ ʿАбдаллāх Бāбӯнӣ — 524
Абӯ ʿАбдаллāх Джаʿфар ибн Муḥаммад Рӯдакӣ Самарḳандӣ — 108, 126, **127—147**, 149, 151, 153 — 155, 160, 161, 167, 168, 253, 264, 266, 306, 329, 347, 350, 351, 356, 381, 396, 400, 455, 476, 477, 484, 485, 487, 506, 517, 520
Абӯ ʿАбдаллāх Муḥаммад ибн ʿАбд ал-Малик Муʿиззӣ — 108, 135, 144, 381, 397, 400, 406, 451, 485, 495, 500, 506, 508, 514
Абӯ ʿАбдаллāх Муḥаммад ибн Ṣāлиḥ Валвāлиджӣ — 152
Абӯ ʿАбдаллāх Нāṭили — 114
Абӯ ʿАбд ар-Раḥмāн ас-Суламӣ — 523
Абӯ ʿАбд ар-Раḥмāн ʿУṭāридӣ — 369
Абӯ-л-ʿАлāʾ Ганджавӣ — 407
Абӯ-л-ʿАлāʾ ал-Маʿаррӣ — **101**, **102**
Абӯ ʿАлӣ Аḥмад ибн Шāдāн — 493
Абӯ ʿАлӣ Муḥаммад ибн Аḥмад ал-Балḳӣ, упоминаемый Бӣрӯнӣ — 195, см. также Абӯ Манṣӯр Муḥаммад ибн Аḥмад Даḳиḳӣ
Абӯ ʿАлӣ Сӣмджӯрӣ — 375
Абӯ ʿАлӣ Ḥасан — 351
Абӯ ʿАлӣ ал-Ḥасан ибн ʿАлӣ ибн Исḥāḳ аṭ-Ṭӯсӣ по прозванию Низāм ал-Мулк — 116, 459, **493—495**, 495, 500, 525
Абӯ ʿАлӣ Ḥусайн Марвазӣ — 521
Абӯ-л-ʿАтāхийа, Абӯ Исḥāḳ Исмāʿӣл ибн ал-Ḳāсим ибн Сувайд ибн Ḳайсāн — 99, **100**, 159, 441
Абӯ Аḥмад Муḥаммад, старший сын Маḥмӯда Ғазнавӣ — см. Муḥаммад, сын Маḥмӯда Ғазнавӣ
Абӯ Бакр Кӯхистāнӣ — 431
Абӯ Бакр Муḥаммад ибн ал-Музаффар ибн Муḥтāдж — 162
Абӯ Джаʿфар Аḥмад ибн Муḥаммад, правитель Систана — 130, 144, 146
Абӯ Джаʿфар Зартушт — 195
Абӯ Джаʿфар Муḥаммад — 242, 245
Абӯ Джахл — 422
Абӯ Дулаф Дайранӣ — 243, 245, 250, 252
Абӯ Зайд Муḥаммад ибн ʿАли Ғазāʾирӣ — 332 — 334, 394, 395
Абӯ Зарраʿа Муʿаммирā Гургāнӣ — 149
Абӯ Ибрāḥӣм Исмāʿӣл по прозванию Мунтаṣир, Саманид — 288 — 290
Абӯ Иаʿḳӯб Йӯсуф ибн Наṣӣр ад-Дӣн, брат Маḥмӯда Ғазнавӣ — **309**, 310, 311, 348
Абӯ-л-Ḳāсим, адресат ʿУнсурӣ — 309
Абӯ-л-Ḳāсим Исфарāʾинӣ — 152
Абӯ-л-Ḳāсим ал-Ḳушайрӣ — 523
Абӯ-л-Ḳāсим Фирдоусӣ — 33, 45, 55—61, 71, 116, 151, 153, 164 — 167, **169—238**, 239 — 244, 246, 247, 251, 252, 256, 265 — 267, 282, 311, 314, 349, 350, 368, 371, 375, 401, 408, 433, 480
Абӯ-л-Ḳāсим Ḥасан ибн Исḥāḳ ибн Шарафшāх — 176, см. Абӯ-л-Ḳāсим Фирдоуси
Абӯ-л-Маʿāлӣ Наṣраллāх — 397, 400
Абӯ-л-Маджд Мадждӯд ибн Āдам Снāʾӣ — 86, 381, 389, 397, 400, 401, **402—455**, 473, 474
Абӯ Манṣӯр Муḥаммад ибн ʿАбд ар-Раззāḳ — 195
Абӯ Манṣӯр Муḥаммад ибн Аḥмад ад-Даḳиḳӣ — 35, 45, 46, 77, 78, 143, 158, 161, **162—167**, 177, 178, 195, 211, 316, 330, 348
Абӯ-л-Маṣал — 160
Абӯ-л-Мафāḥир Абӯ ʿОмар ʿОсмāн ибн ʿОмар Муḥтāрӣ Ғазнавӣ — 381, 387, 400, **401—402**, 451
Абӯ-л-Маḥāсин Азраḳӣ Харавӣ — 136, 191, 503

* Указатели составлены Г. Ю. Алиевым.

Абу-л-Му'аййад Балхи — 195
Абу-л-Музаффар Ахмад ибн Мухаммад из Дома Мухтаджа, правитель Чаганиана — 336
Абу-л-Музаффар Рукн ад-Дин Баркйарук, Сельджукид — 495, 496, 525
Абу-л-Музаффар Тахир ибн ал-Фазл — 162
Абу Муслим — 97
Абу Мухаммад Рашиди — см. Рашиди Самарканди
Абу-н-Наджм Ахмад ибн Каус ибн Ахмад Минучихри Дамгани — 143, 164, 306, 330, 332, 333, **351—369**
Абу Наср Ахмад, сын Низам ал-Мулка — 496
Абу Наср Мамлан — 245
Абу-н-Наср Мухаммад ибн 'Абд ал-Джаббар 'Утби — 133, 375, 376, 476, **477**
Абу Наср Фариси — см. Кивам ал-Мулк Низам ад-Дин Хибаталлах Абу Наср Фариси
Абу Нувас ал-Хасан ибн Хани' ал-Хаками — **99, 100,** 365, 381
Абу Са'ид 'Абд ал-Хайй ибн ад-Даххак ибн Махмуд Гардизи — 291, 301, 306, **376**
Абу Са'ид Ахмад Маншури из Самарканда — 369
Абу Са'ид ибн Абу-л-Хайр Мейхенский — 155, 402, 523
Абу Сахл, дабир эмира Йусуфа, упоминаемый в касыде 'Унсури, — 149, 311
Абу Сахл Масихи — 115
Абу Тахир Хатуни — 461, 500
Абу 'Убада ал-Валид ибн 'Убайд ал-Бухтури — 450
Абу 'Убайд Джузджани — 113 — 115, 117
Абу-л-Фавариса Фанарузи — 142, 487, **489**
Абу-л-Фазл'аил 'Абдаллах ибн Мухаммад Мийанаджи по прозванию 'Айн ал-Кузат — 525, 526
Абу-л-Фазл Бейхаки — 113, 185, 245, 293, 306, 308, 309, 357, 466, 500.
Абу-л-Фазл ас-Сукkари — 104
Абу-л-Фарадж Наср ибн Рустам, ходжа 'Амид — 388
Абу-л-Фарадж Руни — 381, 383, 388, 399, 402, 515
Абу-л-Фатх Бусти — 104, 105, 151
Абу-л-Фатх Исфахани — 449, 450
Абу-л-Фатх Маликшах — 496, см. Маликшах
Абу-л-Футух — 450
Абу Хамид Мухаммад ибн Мухаммад Газали — 524, 525
Абу Ханифа — 135, 407
Абу Ханифа Асаф Марвази — 520
Абу-л-Харис Бахрамшах ибн Мас'уд — см. Бахрамшах, Газневид
Абу-л-Харис Мансур, Саманид (Мансур II) — 287, 288, 292
Абу-л-Хасан 'Али ибн Джулуг из Систана — см. Фаррухи
Абу-л-Хасан 'Али, Хорезмшах — 325
Абу-л-Хасан Ахмад ибн ал-Му'аммил — 147
Абу-л-Хасан Наср ибн Ахмад, Саманид — см. Наср II
Абу-л Хасан Фарахани — 487
Абу-л-Хасан Харакани — 523, 526
Абу-л-Хасан Шахид ибн Хусайн Балхи — 143, **147—149**, 348, 351, 381, 454
Абу Хафс Сугди — 110
Абу-л-Хусайн Маймандй — 429
Абу-л-Хусайн Сахли — 115
Абу-ш-Шис — 355, 356
Абу Шуджа' Алп-Арслан Мухаммад, Сельджукид — 493, см. Алп-Арслан
Абу Шуджа' Гийас ад-Дин Касим Мухаммад Тапар, Сельджукид — 496, **499**
Абу Шукур Балхи — 104, 149, **150—153**
Авиценна — см. Ибн Сина
Адиб Сабир — 144, 465, 489, 510, 511, 518
'Аднани, везир — 134
Адриан — 257
'Адуд ('Азуд) ад-Даула Абу Йа'куб Йусуф, брат Махмуда Газнавй — 338, 339 — см. Абу Йа'куб Йусуф
Азраки — см. Абу-л-Махасин Азраки Харави
Азур — см. Лутф-'Али-бек Азур
Айаз, Абу-н-Наджм Айаз ибн Аймак — 300, 342
'Аййар, раб Рудаки — 476, 477
'Айн ал-Кузат — см. Абу-л-Фазл'аил 'Абдаллах ибн Мухаммад Мийанаджи
Айни, С. — 129, 175, 176, 181, 485
'Ала' ад-Даула, Хусам ад-Дин Абу Джа'фар Мухаммад ибн Душманзийар Ибн Какуйа — 116
'Ала' ад-Дин Мухаммад, Хорезмшах — 521
'Ала' ад-Дин Хусайн Джахансуз, Гурид — 316, 378, 485
'Алави Зинати — 308, 309, **373, 374**
Александр Македонский — 47, 49, 51, 68, 89, 173, 214, 426
'Али, халиф — 124, 244, 407, 510, 513
'Али 'Абдаррасули (على عبد الرسولى) — 335, 344, 345
'Али Банйди — 457, 458
'Али Бар, великий хаджиб — 496
'Али Дейлеми — 187
'Али ибн Ахмад Сайфи Ниша пури — 518
'Али ибн Ма'мун, Хорезмшах — 115
'Али ибн Мухаммад — 447
'Али ибн Мухаммад Фатхи Газнави — 521
'Али ибн ар-Раккаа (Раффа? Раккам?) — 405, 406
'Али ибн Фахр ад-Дин — 470
'Али ибн ал-Хасан ал-Бахри, прозванный Хайят — 451
'Али Сипихри — 457, 458
'Али Хасс — 383
'Али Шатранджи — **458—461**, 465, 479, 480, 502

Алп-Арслан — 496
Алтунташ, ходжиб Махмуда Газнавй, впоследствии Хорезмшах — 292, 326
Альтхейм, Ф. (F. Altheim) — 49
'Ам'ак, Шихаб ад-Дин Бухара'и — 457, 458, **461 — 466**, 467, 478, 516
'Амид ад-Дин Абу-л-Фатх, правитель Исфахана — 270
'Амид ал-Мулк 'Имад ад-Даула Абу-л-Касим Хасс — 385
Амин, аббасидский халиф — 99
Амин ал-Милла—см. Махмуд Газнавй
'Аммара, Абу Мансур ибн Мухаммад Марвазй—159
Анварй—см. Ахад ад-Дин Анварй
Анкетиль дю Перрон (Anquetil du Perron) — 33, 42 — 44, 53
Ансарй—см. 'Абдаллах Ансарй
Ануширван—см. Хосров Ануширван
Ануштагин Шихргир — 496
Ардашир I, Сасанид — 47, 214, 215
Ардашир ибн Дайламсипар ан-Наджми — 266
Аристотель — 112, 115, 117, 119, 124
'Ариф Заргар — 440
Арйарук, эмир — 308
Арслан, Газневид — 377, 378, 391, 395 396
Арслан-Джазиб, эмир Туса — 293
Арслан-йалу — 289
Арслан, Сельджукид—см. Исра'йл Арслан, Сельджукид
Арслан-хан Ахмад ибн Хасан, Караханид — 497
Арслан-шах ибн Тогрул, Сельджукид — 489
Аршакиды — 195, 196, 214
Ас'ад, 'амид — 337, 338
Ас'ад, ходжа — 404
Асадй Тусй, Абу Мансур (ошибочно Абу Наср) 'Алй ибн Ахмад — 141, **240—267**, 304, 305, 312, 313, 355, 422, 477
'Асджадй из Мерва — **370—373**, 479
Асйл ад-Дин ибн ан-Наджиб — 521
Асин е Паласиос (Asin e Palacios) — 410
Асйр ад-Дин Ахсикатй — 489
Асйр ад-Дин Футухй из Мерва — 518
ал-Аскафй — 96
'Ата'й, Абу-л-'Ала' ибн Йа'куб по прозванию Нокук — 381, 399
Атсыз, Хорезмшах — 497
'Аттар — см. Фарид ад-Дин 'Аттар
'Ауфй, Мухаммад — 125, 132, 141, 154, 159, 195, 240, 267, 269, 301, 343, 344, 369, 373, 399, 462, 484, 486, 489, 491, 500, 513, 518, 520
Ахад ад-Дин Анварй — 415, 487, 501, 502, 509, 517
Афзал ад-Дин Хакани Ширвани — 144, 308, 406 — 408, 490, 504 — 506, 508, 517, 520
'Афра, возлюбленная 'Урвы ибн Хизама — 356
Ахемениды — 35 — 37, 47, 48, 67
Ахмад ибн 'Абд ас-Самад, везир — 353
Ахмад ибн Абу Бакр Мухаммад — 184
Ахмад ибн 'Алй ал-Манйнй — 133, 376
Ахмад ибн Мас'уд Мустауфй — 439
Ахмад ибн Мас'уд, ходжа ра'йс — 416
Ахмад ибн Мухаммад ал-Газалй — 525
Ахмад ибн Хасан Майманди — 120, 178, 353, 375
Ахмад-и Джам — 519, 525
Ахмад, сын Мухаммада Газнавй, внук султана Махмуда — 301
Ахмад сын Сахля — 197
ал-Ахтал — 98, 356, 388, 450
Ахтарй — 387
А'ша — 356
Ашканиды — см. Аршакиды
Ашока — 48

Баба Кухй — 519, 523
Баба Тахир 'Урйан — 524, 525
Бавендиды — 270
Бадахнй — 407
Бади' ад-Дин Туркй Санджарй — 501, 514
Базйба — 479
Байазйд Бистами — 523
Байсункар — 169
Бал'ами, Абу 'Алй Мухаммад ибн Мухаммад — 121, 122, 140
Бал'ами, Абу-л-Фазл Мухаммад ибн 'Убайдаллах — 131 — 134, 145, 476, 477
Баркйарук—см. Абу-л-Музаффар Рукн ад-Дин Баркйарук
Бармекиды — 416
Бартоломэ, Х. (Bartholomae, Ch.) — 44, 65
Бартольд, В. В.—49, 175, 195
Басйр ад-Дин Му'изз ад-Дин Абу-л-Харис Санджар Ахмад ибн Маликшах—см. Санджар
Баха' ад-Даула, правитель Рея — 332
Баха' ад-Дин Каримй Самаркандй — 501, 514
Бахар, М. (محمد تقي بهار) — 379
ал-Бахарзй, Хусайн ибн 'Алй — 103, 495
Бахрам Гур (Варахран V, Сасанид) — 195, 217
Бахрам ибн Марданшах — 194
Бахрам I, Сасанид — 81
Бахрамй, астролог — 384
Бахрамшах, Газневид — 377, 378, 395 — 397, 405, 407, 428, 429, 437, 439, 483, 520
Бахтйари, П. (پژمان بختياری) — 379
Башшар ибн Бурд — 356
Бейхакй — см. Абу-л-Фазл Бейхакй
Бектузун — 287, 288, 324
Бенвенист, Э (E. Benveniste) — 45, 69, 74, 77, 79
Бертельс, Е. Э. — 169, 175
Бирйангар — см. Бурхан ад-Дин Абу-л-Хасан 'Алй ибн Насйр Газнавй
Бирунй, Абу Райхан Мухаммад ибн Ахмад — 73, 81 — 83, **120—121**, 195, 316, 376, 380
Бихруз — 369
Боккаччо — 285
Болдырев, А. Н. — 172
Брагинский, И. С. — 175
Броун, Э. (E. G. Browne) — 240, 303, 309, 358, 367, 402, 404, 486, 491

Бӯ ʿАли-йи Сӣнӑ — см. Ибн Сӣнӑ
Бӯ ʿАмр, певец — 346
Бӯ Бакр, рубабист — 354
Бӯ Ҙарр — 356
Буиды — 164, 191, 195, 333
Бӯ Наср, певец — 346
Бундӑрӣ — 497, 500, 501
Бӯ-Мансӯр, мустауфӣ — 292
Бурхӑн ад-Дӣн Абӯ-л-Ҳасан ʿАли ибн Наср Ғазнавӣ по прозванию Бирйӑнгар — 436, см. также Бурхӑн ад-Дӣн Муҳаммад ибн Абӯ-л-Фазл (вероятно, одно и то же лицо)
Бурхӑн ад-Дӣн Муҳаккик — 527
Бурхӑн ад-Дӣн Муҳаммад ибн Абӯ-л-Фазл — 405
ал-Буҳӑрӣ, Муҳаммад ибн Исмаʿӣл ал-Джуʿфӣ — 122
Буҳтурӣ — см. Абӯ ʿУбӑда ал-Валӣд ибн ʿУбайд ал-Буҳтурӣ
Бӯ Шӣс — 356, см. Абӯ-ш-Шӣс
Бушруйейи, Б. (بديع الزمان بشرويه) — 247, 248, 408
Бӯ Шӯʿайб — 356
Бюрнуф, Э. (E. Burnouf) — 43

Валгаш — см. Вологез III
Вамбери, А. (H. Vamberi) — 230
Ватват — см. Рашӣд ад-Дӣн Ватват
Веселовский, А. Н. — 174
Вест, Э. (E. West) — 52
Вологез III — 47
Вольф, Ф. (Fr. Wolf) — 44
Вуллерс, И. А. (J. A. Vullers) — 171, 172

Газаʾирӣ — см. Абӯ Зайд Муҳаммад ибн ʿАлӣ Газаʾирӣ
Газаʾирӣ Рӑзӣ — 143
Газӑлӣ — см. Абӯ Ҳамӣд Муҳаммад ибн Муҳаммад Газӑлӣ
Газӑлӣ Марвазӣ — 518
ал-Газанфар Тавризский — 81
Газневиды — 161, 185, 188, 195, 245, 290, 292, 293, 301, 305, 306, 313, 333, 335, 341, 355, 370, 375, 377, 386, 401, 418, 424, 426, 444, 465, 471, 492 — 494, 506
Гален — 117, 443
Гардӣзӣ — см. Абӯ Саʿӣд ʿАбд ал-Ҳайй ибн аз-Ҙаххак ибн Махмӯд Гардӣзӣ
Гартман, С. (S. Hartmann) — 198
Гафуров, Б. Г. — 293
Гейне, Г. — 178.
Гермипп Смирнский — 46
Геродот — 32, 34, 46, 316
Гёррес, И. — И. (J. — J. Görres) — 173
Герцфельд, Э. (E. Herzfeld) — 45
Гефестион — 79
Гибб, Э. (E. J. W. Gibb) — 314
Гийӑс ад-Дӣн Абӯ-л-Фатх Масʿуд ибн Муҳаммад, Сельджукид, внук Маликшӑха — 500
Гиппократ — 117
Гистасп, отец Дария I, Ахеменида — 46
Голиус (I. Golius) — 496
Гольдциэр, И. (I. Goldziher) — 405
Гомер — 94, 133, 207, 233, 238
Гоухарин, С. (سيد صادق گوهرين) — 118, 119
Граф, К. (K. Graf) — 268, 269
Гуашон, А. (A. Goichon) — 119
Гулӑбӣ — 458
Гургӑнӣ — см. Фахр ад-Дӣн Гургӑнӣ
Гуриды — 485
Гӯхар-ҳӑтӯн — 496

Дабир Сийаки, М. (محمد دبير سياقى) — 300, 352
Дакӣкӣ — см. Абӯ Мансӯр Муҳаммад ибн Аҳмад Дакӣкӣ, а также Абӯ ʿАлӣ Муҳаммад ибн Аҳмад ал-Балҳи
Дӑнишвар — 193, 194
Данте, А. — 39, 238, 403, 410
Дарий I — 35
Дарий III — 173
Дармстетер, Дж. (J. Darmstcter) — 33, 34, 44, 149, 343
Даʾӯд, Сельджукид — 396, см. Чагрыбек
Даулатшӑх Самаркандӣ — 135, 176, 177, 240, 241, 268, 314, 331, 336, 353, 461, 484, 489, 507
Даулатшӑх, сын Газневида Бахрӑмшӑха — 428
Денисон Росс, Э. (E. Denison Ross) — 128
Дехоти, П. — 128, 129
Джайпӑл — 291
Джайхӑнӣ, ʿАбдаллӑх — 130, 131, 148
Джалӑл ад-Даула Муʿизз ад-Дӣн Ҡӑсим амӣр ал-муʾминӣн — см. Маликшӑх
Джалӑл ад-Дӣн Рӯмӣ — 407, 414, 438, 442, 454, 455, 524, 527
Джамӑл ад-Дӣн Аҳмад ибн Муҳаммад, шейх, имам, по прозванию Худур — 428
Джамӑл ад-Дӣн-и Нӑсир — 400
Джамӑл Исфахӑнӣ, художник — 353
Джӑмӣ — см. ʿАбд ар-Рахмӑн Джӑмӣ
ал-Джарӣр ибн ʿАтӣйа ибн ал-Ҳатафа — 98, 135, 149, 356, 365, 450
Джастӑн ибн Ибрӑхӣм, Джастанид — 245
Джастаниды — 245
Джауҳарӣ Ҳамӣд ад-Дӣн — 458, 482, 489, 490
Джаʿфар аҫ-Ҫӑдиҡ, имам — 124
Джаʿфартагӣн — 289
Джахӑнсӯз — см. ʿАлаʾ ад-Дӣн Ҳусайн Джахӑнсӯз
Джӑҳиз — 388, 489
Джонс, У. (W. Jons) — 43, 170
Джузджӑнӣ — см. Абӯ ʿУбайд Джузджӑнӣ
ал Джунайдӣ, Абӯ ʿАбдаллӑх Муҳаммад — 104
Диʿбил ал-Ҳузаʿӣ — 356
Дӣк ал-Джинн — 356
Дӣнаварӣ — см. Абӯ Ханӣфа Дӣнаварӣ
Диоген — 435
Диоген Лаэртский — 37, 38
Дион Хрисостом — 46

Дурбек — 232
Дьяконов, М. М.—174, 175, 209, 268

Евклид — 114, 117
Евсевий — 46
Езник — 81
Ефрем Сирин — 83

Жуковский, В. А., востоковед — 402, 527
Жуковский, В. А., поэт — 174

Зāдӯйа ибн Шāхӯйа ал-Иçфахāнӣ — 194, 197
Зайд, брат Абӯ-л-ʿАтāхии — 100
Зайн ад-Дӣн, дядя Рāвандӣ — 353
Зайн ал-ʿараб — см. Рāбиʿа
Зайн ал-Мулк Абӯ Саʿд Хиндӯ — 135
Зайнаб, придворная дама Караханида Хызр-хана — 457
Залеман, К. Г. — 74, 84, 85, 107, 229, 268, 520
Зартушт, сын Бахрāма сына Паждӯ — 32
Ẓахӣрӣ Самарқандӣ — 142, 472, **486—489**
Заходер, Б. Н. — 494
Захрā — 513, см. Фāтима
Зейдлиц, К. (К. Seidlitz) — 174
Зиновьев, И.—175
Зияриды — 164, 352, 353
Зӯ-л-Актāф — см. Шапур II
Зухайр ибн Абӯ Сулмā — 356

Ибн Абӯ Рабиʿа — см. ʿОмар ибн ʿАбдаллāх ибн Абӯ Рабиʿа
Ибн ал-Аçӣр — 113, 301
Ибн Аҳӣ Турка — 524
Ибн ал-Джахм — 196
Ибн Джубайр — 522
Ибн ал-Муʿтазз — 356
Ибн Рӯмӣ — 356
Ибн Сӣнā, Абӯ ʿАли Ҳусайн ибн ʿАбдаллāх Ҳасан ибн ʿАлӣ — **113—119**, 120, 121, 419, 420, 440, 524
Ибн Файд — 356
Ибн Хāнӣ — 356, см. Абӯ Нувāс
Ибн ал-Ҳатӣб — 408
Ибрāхӣм ал-Ғаззӣ — 487
Ибрāхӣм, Газневид — 377, 379, 382, 383, 385
Ибрāхӣм ибн Ẓафар, брат Абӯ Дулафа — 250
Ибрāхӣм Ҳиçӣ (или Ҳиçнӣ) —249, 250
Икбаль, А. (عباس اقبال) — 140, 172, 406
ʿИмāдӣ — 487
ʿИмру'у-л-Қайс — 356, 366
ʿӢсā, музыкант — 145
Исмāʿӣл, брат Маҳмӯда Ғазнавӣ — 288
Исмāʿӣл Гилянский, эмир — 479
Исмāʿӣл ибн Ибрāхӣм Ғазнавӣ по прозванию Зар-рӣс — 519
Исмāʿӣл, имам — 124
Исмāʿӣл Ҳиçӣ (Ҳиçнӣ?) — 249
Исрāʾӣл Арслāн, Сельджукид — 492
Истник, Э. (Е. В. Eastwick) — 33
Исфарāʾинӣ — см. Абӯ-л-ʿАббāс Исфарāʾинӣ
Исҳāқ-еврей — 484
Иҳтийāр ад-Дӣн Джаухар Тāджӣ — 498

Йазӣд, омейядский халиф — 98, 344
Йамӣн ад-Даула — см. Маҳмӯд Ғазнавӣ
Йанāлтагӣн — 288
Йасими, Р. (رشید یاسمی) — 378, 379, 400
Йаҳйā Ҳатӣрӣ — 478
Йездегирд Грешник — 216, 217
Йездегирд III, Сасанид — 90, 124, 194, 221, 222
Йӯнус, Сельджукид — 492
Йӯсуф, брат султана Маҳмӯда Ғазнавӣ — 301
Йӯсуф Қадар-ҳāн, Караханид — 291
Йӯсуф Хамадāнӣ, шейх — 406
Йӯсуф Ҳāçç-ҳāджиб — 368, 458

Каʿб, отец Рāбиʿи — 154, 155
Қābӯс ибн Вушмагӣр, Зиярид — 115, 289, 290, 375
Каджары — 227
ал-Қādир, двадцать пятый аббасидский халиф — 291, 323
Казвини, М. (میرزا محمد بن عبد الوهاب قزوینی) — 128, 353, 378 — 380, 400
Қазвӣнӣ. Ҳамдаллāх — 140, 195, 405
Казимирский, А. (A. Kazimirski) — 351, 352
Кай-Кавус — 104
Қаймāз Каджкулāх — 498
Камāлӣ Бухāрāʾӣ — 400
Камāл-и Исмāʿӣл — 513
Караханиды — 161, 183, 185, 188, 289 — 291, 325, 456 — 458, 468, 472, 490, 497
Қārӣ, поэт — 478
Қāсим ал-Анвāр — 524
Қāсим амӣр ал-му'минӣн — см. Гийāç ад-Дӣн...
Қāтиба — 421
Қатрāн Табрӣзӣ — 127, 140, 266
Каукабӣ из Мерва — 369
Кесслер, К. (К. Kessler) — 80
Қивāм ад-Дӣн ад-Даракӯтӣ, везир — 526
Қивāм ад-Дӣн, Рāдӣ амӣр ал-му'минӣн — см. Низāм ал-Мулк
Қивāм ал-Мулк Низāм ад-Дӣн Хибаталлāх Абӯ Наçр Фāрисӣ, везир — 386—388, 390, 397
Қилӣч-Тамғāч-ҳāн Масʿӯд Рукн ад-Дӣн вā-д-дунйā, Караханид — 472
Кир, Ахеменид — 193
Кирмани, К. (کوهی کرمانی) — 402, 409
Киçāʾӣ, Абӯ-л-Ҳасан Марвазӣ — 161, 236, 476, 477
Коркуд, предводитель гузов — 499
Коссович, К. А.—44
Кояджи, Дж. (J. Coyajee) — 174, 198
Крачковский, И. Ю.—120
Кремер, А. (A. Kremer) —99
Крымский, А. Е.—174, 403, 491
Ксенофонт — 36
Ксеркс, Ахеменид — 35
Ктесий — 316
Кубад, Сасанид — 219
Қумāдж, эмир — 498

Кумайт — 356
Кутб ад-Дин Абу-л-Музаффар Ибрахим, Караханид — 463
Кутб ад-Дин Мухаммад, Гурид — 483, 484, 485
Кутб ад-Дин Мухаммад ибн Ануштагин Гарча, Хорезмшах — 497
Кутлугтагин Бихиштй, хаджиб Мас'уда (или Махмуда?) Газнави — 303
Кушаны — 47, 69
Кушкаки Ка'ини — 517

Лабиби — 305, 370, 477
Лабид — 356
Лами'й Джурджани — 458, 459
Лами'й, Махмуд ибн 'Осман — 268, 314, 315
Ламсден, М. (M. Lumsden) — 170
Ландауэр, С. (S. Landauer) — 171
Лахмиды — 217
Лозинский, М. Л.—174, 175, 217
Лорд, Г. (H. Lord) — 42
Лу'ай ибн Галиб — 103
Лукари, Абу-л-Хасан 'Али ибн Мухаммад Газвани (или Газали) — 158, 159
Лулу, дабир — 252
Лу'лу'и — 458
Лумбани Исфахани — 519
Лутф-'Али-бек Азур—181, 335
Людовик XIV — 59
Ляо, династия — 497

Магас-и рууйин—см. Раби'а
Мадакнир, музыкант—145
Маджд ад-Даула, Буид—116
Маджд ад-Дин Аййук—519
Маджд ад-Дин Багдади—521
Маджд ад-Дин Мухаммад Па'из-и Насави—521
Мадждуд, Газневид—377, 379
Мадкур, И. (ابراهيم مدكور)—119
Маздак—219, 228
Майбуди—см. Хатир ал-Мулк
Майманди—см. Ахмад ибн Хасан Майманди
Макан ибн Каки—96, 97, 130, 144
Макан, Т. (Turner Macan)—170—172, 175
Маликшах, Сельджукид—377, 382, 495, 496, 500
Ма'мун, аббасидский халиф—99, 122
Ма'мун, Хорезмшах—см. Абу-л-'Аббас Ма'мун
Ма'нави Бухара'и—159
Манджик Термези—162, 477
ал-Манини—см. Ахмад ибн 'Али ал-Манини
Марголиус, Д. (D. S. Margoliouth)—91
Марданфаррух сын Ормазддада—123
Маркварт, И. (J. Marquart)—45
Марр, Н. Я.—268
Марр, Ю. Н.—313
Ма'руфи, Абу'Абдаллах Мухаммад ибн ал-Хасан Балхи—158
Масихи—см. Абу Сахл Масихи
Мас'уд I, Газневид—245, 300—304, 306, 308, 309, 344, 353, 356, 366, 370, 373, 374, 377, 429, 493, 500
Мас'уд II, Газневид—379
Мас'уд III, Газневид—377, 379, 385, 387, 392, 395, 398, 401, 404, 409
Мас'уд ибн ал-Хусайн—см. Килич-Тамгач-хан Мас'уд Рукн ад-Дин-ва-ддунйа
Мас'уди, историк—47, 194—196
Мас'уд-и Са'д-и Салман—378—401, 408, 455, 465, 516
Мас'уд Рази—308, 309
Маудуд, Газневид—301, 377
Мах (Маджа), рави Рудаки—138, 139
ал-Махди, аббасидский халиф—100
Махди, имам—124
Махд-и 'Ирак—395
Мах-малик-хатун—461
Махмуд—см. Сайф ад-Даула Махмуд, сын Ибрахима Газневида
Махмуд Газнави—88, 89, 115, 116, 120, 121, 128, 159, 162, 165, 167, 169, 176—183, 187—191, 223, 227, 230, 240, 241, 245, 267, 287—298, 301—310, 317, 323—327, 329, 332—335, 338—347, 349, 350, 352, 353, 368, 369, 371—375, 377, 394, 429 — 431, 471, 488, 492, 493, 501, 503, 505, 513
Махмуд ибн 'Али ас-Сама'и из Мерва—517, 518, 520
Махмуд ибн Амир Низам Кари Йаздй—521
Махмуд Кашгари—469
Махмуд ибн Сабуктагин—см. Махмуд Газнави
Махмуд, Сельджукид, сын Таркан-хатун—495, 496
Махмуд, сын Мухаммада Тапара—496, 497
Махмуд-хан Ширани—169
Махой—90
Махраспандан, атарпат—64
Махруй, убийца Мунтасира—290
Махсити—425, 489, 490
Махфуз, Х. А.—118
Мейе, А. (A. Meillet)—45
Мика'ил, Сельджукид—492, 493
Минови, М. (مجتبى مينوى)—172, 183, 232, 268
Минорский, В. Ф. (V. Minorsky)—269, 270, 283, 524
Минучихри—см. Абу-н-Наджм Ахмад ибн Каус ибн Ахмад Минучихри Дамгани
Минучихр ибн Кабус, Зиярид—352
Мир Махмуд, сын Абу Дулафа, правителя Нахчевана—250
Мирхонд (Мирхванд)—268, 490
Михр-Нарсе—195
Моль, Ж. (J. Mohl)—171, 172
Му'авийа, омейядский халиф—344
Му'аййад ибн Джамал, мамдух Манджика Термези—477
Му'аййид ад-Дин Фахр ал-Куттаб Абу Исма'ил ал-Хусайн ибн 'Али ибн

Муҳаммад ибн ʿАбд ас-Самад ал-Исфаҳānй ат-Тугрā'и—496
ал-Муʿаллим ас-санй—см. Фāрābй
Муваффақ Гератский (Харавй)—241, 245
Муджйр Байлақānй—407, 513
Музаффар-ҳāн—414
Муʿизз ад-Дйн, Гурид—378
Муʿиззй—см. Абӯ ʿАбдаллāх Муҳаммад ибн ʿАбд ал-Малик Муʿиззй
Муʿйн ад-Дйн Сирāджй Балхй—519
ал-Муқадласй—195, 196
ал-Муқтадй, аббасидский халиф—496
Мунзир—216, 217
Мунтасир—см. Абӯ Ибрāхйм Исмāʿйл
Мурāдй—264
Мусʿабй, Абӯ Таййиб Муҳаммад ибн Ҳāтим—130
Мӯсā ибн ʿЙсā ал-Кисравй—194
Мӯсā Кāзим, имам—124
Мӯсā, Сельджукид—492
Муслим ибн Валйд—100
Мутанаббй—248, 487
Муҳаммад, сын султана Маҳмӯда Газнавй—300, 301, 309, 339, 340, 344, 352
Муҳаммад, сын Текеша Хорезмшаха—499
Муҳаммад ʿАзйз Кукельтāш, мйрзā, по прозванию Ҳāн-и аʿзам—414
Муҳаммад Бахлам—378
Муҳаммад ибн ʿАлй ибн Муҳаммад ибн ал-Ҳасан аз-Захйрй ал-Кāтиб ас-Самарқандй—см. Захйрй Самарқандй
Муҳаммад ибн Бахрāм ибн Матйар ал-Исфаханй—194
Муҳаммад ибн Джахм ал-Бармакй—194
Муҳаммад ибн Закарийā ар-Рāзй—149
Муҳаммад ибн Исмāʿйл Ҳиҗй—250
Муҳаммад ибн Исҳāқ ал-Калābādй—450
Муҳаммад ибн Мансӯр Сераҳсй, қāзй ал-қузāт—404
Муҳаммад ибн ʿОмар Фарқадй—520
Муҳаммад ибн ʿОсмāн ʿУтбй ал-Кāтиб, ʿамйд—520
Муҳаммад-и Нāсир ʿАлавй, см. Джамāл ад-Дйн-и Нāсир—381, 400
Муҳаммад Садиқ ʿАлй—509
Мухтāджа Дом (эмиры Чаганиана)—125, 162
Мухтāрй—см. Абӯ-л-Мафāхир Абӯ ʿОмар ʿОсмāн ибн ʿОмар Мӯхтāрй Газнавй
Мюллер, Ф. В. К. (F. W. K. Müller)—84

Набиға—356
Навои (Навāʾй)—219
Наджжāр Сāгарджй—457, 458
Наджм ад-Дйн Ахмад ибн ʿОмар ибн ʿАлй Низāмй ʿАрӯзй—см. Низāмй ʿАрӯзй
Наджм ад-Дйн Кубрā—521
ан-Надйм—81, 82, 149, 315
Назариянц, С.—175
Назим, М. (محمد ناظم)—376

Нāзим Харавй, поэт—232
Наршахй—194
Насйб —356
Нāсир Масʿӯд-и Шамс, поэт—381
Нāсира Дом—см. Газневиды
Нāсир-и Хосров (Хусрау)—132, 144, 381, 432, 495, 514
Насйр ли дйни-л-лах—522
Наср, брат Маҳмӯда Газнавй—336
Наср II ибн Ахмад, Саманид—130, 134, 143, 144, 343
Наср ибн Сабуктагйн—306, 307
Наср, Караханид—115, 188, 287, 288—291, 324, 463
Нассау-Лис (Nassau-Lees)—268
Нāтилй—см. Абӯ ʿАбдаллāх Нāтилй
Нафиси, С. (نفيسى سعيد)—128, 129, 132, 133, 139, 140, 149, 150, 172, 313, 379, 402, 409, 495
Нельдеке, Т. (Th. Nöldeke)—169, 172—174, 184, 195
Нериосенг—34, 43
Низāм ал-Мулк—см. Абӯ ʿАлй ал-Ҳасан ибн ʿАлй ибн Исҳāқ ат-Тӯсй
Низāмй ʿАрӯзй—96, 120, 125—127, 192, 240, 268, 382, 385, 391, 392, 456, 458, 459, 461, 463, 465—468, 481, **483—486**
Низāмй Асйрй—483
Низāмй Ганджавй—150, 179, 180, 193, 219, 221, 226, 231, 256, 267, 268, 286, 350, 367, 397, 407, 421, 427, 431, 435 438, 441, 497, 518
Низāмй Мунйрй—483
Николай Дамаскин—46
Никольсон, Р. (R. A. Nicholson)—403, 410
Нокук (Накӯк)—см. ʿАтаʾй
Нӯҳ I ибн Наср, Саманид—150
Нӯҳ II ибн Мансӯр, Саманид—113—115, 142, 158, 165, 181, 287, 343, 487
Нӯштагйн, слуга Маҳмӯда Газнавй—302, 303
Нюберг, Х. (H. S. Nyberg)—45

Ольденбург, С. Ф.—171, 239
ʿОмар, халиф—244, 417, 424
ʿОмар ибн ʿАбдаллāх ибн Абӯ Рабиʿа—98, 99
ʿОмар Хаййам—116, 118, 146, 453, 454, 485, 487, 490, 521
Омейяды—97, 98, 418
Орбели, И. А.—285
ʿОсмāн Мухтāрй—см. Абӯ-л-Мафāхир Абӯ ʿОмар ʿОсмāн ибн ʿОмар Мухтāрй
ʿОсмāн, халиф—95, 244
Оффенбах, Ж.—284

Павзаний—46, 49
Писар-и Даргӯш—457, 458
Писар-и Исфараʾинй—457
Пифагор—34
Платон—112, 124, 135
Плиний Младший—33, 46
Плутарх—32, 37
Порфирий—34, 112
Птолемей—114, 434, 443
Пӯр-и Хатйб—см. Ибн ал-Хатйб

Рābиʿа бинт Каʿб ал-Қиздарй—154—157, 309

Равандӣ—353
Раввадиты—245
Разави, М. (محمد رضوی)—402, 406—409, 438, 441
Рāзӣ—см. Муҳаммад ибн Закарийā ар-Рāзӣ
Разин Стєпан—432
Раск, Р. (R. Rask)—43
Рафӣ' Марвазӣ, поэт—520
Рафили, М.—45
Рашӣд ад-Дӣн Ватвāт—399, 462, 464, 465
Рашӣдӣ Самарқандӣ—139, 381, 383, 399, 457, 458, 461, 467, 468, 476, 483
Риҙā-Қулӣ-ҳāн Хидāйат—128, 154, 156, 243, 306, 307, 309, 334, 351, 353, 358, 370, 399, 401, 409, 458, 459, 461, 463, 478, 485
Рипка, Я. (J. Rypka)—304, 305, 345, 370
Розен, В. Р.—175
Розенберг, Ф. А.—33, 171, 172, 174, 175
Роман Диоген—493
Ру'ба, сын 'Аджжāджа—356
Рӯдакӣ—см. Абӯ 'Абдаллāх Джа'фар ибн Муҳаммад Рӯдакӣ Самарқандӣ
Руденко, Б. Т.—268
Рукн ад-Дӣн Алп Қутлуғ Тунга Билга Абӯ-л-Музаффар Қилӣч-Тамғāч-ҳāн ибн Қилӣч Қара-ҳāн—473, 486, см. также Қилӣч-Тамғāч-ҳāн Мас'ӯд Рукн ад-Дӣн ва-д-дунйā
Рукн ад-Дунйā ва-д-Дӣн Тоғрул ибн Арслāн, Сельджукид—353
Руставели, Шота—268, 284
Рустам сын Фарруҳ-Хурмуза—90, 103
Рӯҳӣ Валвāлиджи—381, 515
Рье, Ч. (Ch. Rieu)—183, 184, 232
Рюккерт, Ф. (Fr. Rückert)—173, 174

Са'āдат, сын Мас'уд-и Са'да—390
ас-Ҫа'āлибӣ, Абӯ Мансур 'Абд ал-Малик ибн Муҳаммад ибн Исмā'йл—102
Ҫāбир—см. Адӣб Ҫāбир
Ҫāбит ибн Джāбир из племени фахм (Та'аббата Шарран)—93
Сабуктагӣн—287, 288, 293, 303, 375, 418
Ҫабӯр—356
Са'д ад-Дин Мас'ӯд Даулатйāрӣ—521
Са'д ибн Абӯ Ваққāс—90, 221
Са'д ал-Мулк, везир—476
Са'д ибн Ҫалмāн, отец Мас'ӯд-и Са'д-и Салмāна—379
Са'дӣ—520
Са'йд Та'й, ҳакӣм—517
Саййид Ашрафӣ Самарқандӣ—521
Сайф ад-Даула, алеппский эмир—111, 112
Сайф ад-Даула Маҳмӯд, сын Ибрāҳӣма Газневида—379, 380
Сайф зӯ-л-Йазан—356
Сайф ал-Ҳаққ Маҳмӯд Сераҳсӣ—409
Сайфӣ—см. 'Алӣ, ҳалӣф
Сāлик Йаздӣ—327
Ҫāлиҳ, дихқāн—145
Сама' ад-Даула, Буид—116
Самā'ӣ Марвазӣ—см. Маҳмӯд ибн 'Алӣ Самāӣ
'Саманиды—110, 115, 125, 131, 139, 159, 161, 162, 177, 183, 185, 187, 188, 195, 224, 287, 290, 301, 305, 306, 321, 323, 326, 341, 456, 457, 492
Сана'ӣ—см. Абӯ-л-Маджд Мадждӯд ибн Ādам Сана'ӣ
Санджар, султан, Сельджукид—377, 378, 395—397, 400, 408, 461, 471, 485, 486, 490, 497—501, 509, 517, 520
Сасаниды—194, 197, 214, 217, 223, 229, 486
Ҫафӣ ад-Дӣн Абӯ Бакр ибн Муҳаммад ибн ал-Хусайн Равāншāхӣ, эмир, 'амӣд, приближенный Гурида Қутб ад-Дӣна—483, 484
Саффариды—110, 347
Ҫāҳиб Исмā'йл ибн 'Аббāд—375
Сахл ибн Хāрӯн—315, 316
Селевкиды—47, 50
Сельджӯқ сын Дӯқāқа по прозванию Тӣмӯрйāлығ, из племени қиниқ—492
Сельджуки кирманские—401, 493
иракские - 493
малоазиатские—493
сирийские—493
Сельджукиды—229, 270, 301, 382, 397, 491—500, 506, 518
Сиқат ал-Мулк Ṫāхир ибн 'Алӣ, везир—389, 393
Сиқат ал-Мулк Шахрийāр—269, 270
Сирāдж ад-Дин 'Осмāн ||Муҳтāрӣ—см. Абӯ-л-Мафāҳир Абӯ 'Омар 'Осмāн ибн 'Омар Муҳтāрӣ Газнавӣ
Ситāра, мать Ибн Сӣны—113
Соколов, И. И.—174
Сократ—135, 435
Сонқор, фаворит Санджара—498
Стефенсон, Дж.—402
Страбон—36, 46
Струве, В. В,—35, 36, 45
Сӯзанӣ—см. Шамс ад-Дӣн Аҳмад ибн 'Алӣ Сӯзанӣ Самарқандӣ
Сулаймāн, сын эмира Йӯсуфа, племянник султана Маҳмуда Газнавӣ—301
Сулаймāн ал-Бӯстāнӣ—94
Сулаймāн-шāх, Сельджукид—489
Сӯрӣ, Гурид—378
Сӯрӣ, ҫāҳибдӣвāн Хорасана—292
Сурӯрӣ—315

Ṫабарӣ—47, 121, 122, 131
Табатаба'и, М. (محمد طباطبائی)—114
Ṫағӣ Кāшӣ—398, 463
Тагӣн-ҳāн—289
Тāдж ад-Дӣн Исмā'йл Бāҳарзӣ—520
Тāдж ал-Мулк, везир Таркāн-ҳāтӯн—495
Ṫа'й, Абӯ Таммāм Ҳабӣб ибн Аус—135
Ṫайййāн Жāжҳā—421, 478
Тансар—47
ат-Танӯҳӣ, қāҙӣ—307
Ṫарафа - 356
Таркан-ҳāтӯн—495, 496
Ṫāхир, сын Ҳалафа—324
Тахириды—109, 110, 449
Тāш, полководец—96

Тедеско, П. (P. Tedesko)—45
Текеш ибн Ил-Арслан, Хорезмшах—499
Тмогвели, Саргис—268
Тогрул-бек, Сельджукид—269—271, 493
Толстов, С. П.—45, 73
Тревер, К. В.—45
Тутибек—499

Уайльд, О.—391
'Убайд Закани—271, 285
Убахи, Хафиз—312, 315
'Умайа—356
'Унсури—136, 232, 239, 267, 284, **306—334**, 346, 347, 349, **350**, 353, 354, 356, 357, 369—371, 394, 400, 408, 442, 449, 450, 463, 464, **472**, 476, 477—481, 501, 503—506, 512, 520
Уордроп, О. (O. Wordrope)—268
Уорнеры, А. Г. и Э. (A. G. and E. Warner)—173
'Урва ибн Хизам ал-'Узри—356
'Утба, рабыня ал-Махди—100
'Утби—см. Абу-н-Наср Мухаммад ибн 'Абд ал-Джаббар 'Утби

Фазл ибн 'Аббас Рабинджани—343
Фазл ибн Мухаммад Хусайни—143
Фа'ик—287, 288, 324
Фалак ал Ма'али Минучихр ибн Кабус, Зиярид, мамдух Минучихри—354, 355
Фанарузи, ходжа 'амид—см. Абу-л-Фавариса Фанарузи
Фараби, Абу Наср Мухаммад ибн Мухаммад ибн Узлаг ибн Тархан ал-Фараби—**111—113**, 115, 21
ал-Фараздак—98, 356, 450, 464
Фарид Гилянский—516
Фарид ад-Дин 'Аттар—155, 156, 438, 451, 452, 454, 455, 521, 526
Фаррухи, Абу-л-Хасан 'Али ибн Джулуг—89, 126, 143, 149, 162, 256, 293, 300, 304, 306, 310, 329, **335—351**, 353, 357, 365, 368—371, 408, 450, 455, 476, 507, 517
Фархад-мирза Каджар—468
Фатима, дочь пророка Мухаммада—416
Фахр ад-Даула Абу-л-Музаффар Ахмад ибн Мухаммад—162
Фахр ад-Дин Гургани—267—286, 319, 484, 518
Фахр ад-Дин Халид ибн ар-Раби' ал-Маккй ат-Тулани—504, 517, 518
Филипп Македонский—214
Филон Библский—46
Фирдоуси (Фирдаусй)—см. Абу-л-Касим Фирдоуси
Флюгель, Г. (G. Flugel)—245
Фрейман, А. А.—44, 73
Фу'ад, музыкант—145
Фудайл ибн 'Ийад—248
Футухи—см. Асир-ад-Дин Футухи

Хаджжадж ибн Йусуф—98
Хаджи Халифа—135, 141, 269
Ха'им, С. (سليمان حييم)—172
Хайд, Т. (Th. Hyde)—42
Хайдар—513, см. 'Али
Хайят (Хайяти)—см. 'Али ибн ал-Хасан ал-Бахри
Хакани—см. Афзал ад-Дин Хакани Ширвани
Хаккак—478
Халаф, Вали ад-Дин Абу Ахмад Халаф ибн Ахмад, правитель Систана—322—324, 336
Халладж—526
Хамдаллах Казвини—см. Казвини
Хамид ад-Дин Балхи, кази—487
Хамид ад-дин Джаухари по прозванию Заргар—см. Джаухари
Хамиди, поэт, сын 'Ам'ака Бухара'и—461
Хаммам ибн Галиб Ибн-Са'са'а—см. ал-Фараздак
Хаммер-Пургшталль, И. (J. Hammer-Purgstall)—314, 316
Хан-и а'зам—см. Мухаммад 'Азиз Кукельташ
Ханыков, Н. В.—407
Хар-и хум-хана—см. Рашиди Самаркандй
Харун ар-Рашид—99, 100, 104, 109, 248
Хасан, имам—244
Хасан ибн Насир 'Алави—400
Хасан ибн Нух ал-Камари—114
Хасан Саббах—116, **495**
Хассан ибн Сабит—97, 135, 353
ал-Хатиби, везир—**499**
Хатиби, Мухаммад—389, 390
Хатиб-оглы—см. Ибн ал-Хатиб
Хатир ал Мулк Абу Мансур Мухаммад ибн ал-Хусайн ал-Майбуди, везир—501
Хафиз Ширази—400, 442, 520
Хеннинг, В. (W. Henning)—48
Хишам, халиф из династии Омейядов—194
Хишам ибн Касим ал-Исфахани—194
Хорн, П. (P. Horn)—141, 305
Хосров Ануширван—см. Хосров I, Сасанид
Хосров-малик, сын Газневида Арслана—396
Хосров II Парвиз, Сасанид—143, 220, 222, 348
Хосров I, Сасанид—**47**, 219, 220, 225 227, 314, 430
Хосровшах, Газневид—388
Худжжат ал-ислам—см. Газали
Хуйайи ибн Кутайба—187
ал-Хураймй, Абу Йа'куб Исхак ибн Хассан Ибн Кухи—103
Хурмуз, Сасанид—215
Хурмуз IV—220, 221
Хусайн, сын 'Али—124, 244, 419
Хусайн Ва'из—425
Хусайн Гатфари—474
Хусайн ибн Ас'ад ибн Хусайн ал-Му'айиади из Себзевара—307
Хусрави, Абу Тахир Таййиб ибн Мухаммад—**152—154**, 237, 478
Хутай'а—356
Хызр-хан ибн Ибрахим, Караханид—457—459, 463, 465, 467
Хэг, Т. (T. W. Haig)—403

Ценкер, Р. (R. Zenker)—268

Чабукджан, музыкант—146
Чагры-бек, Сельджукид—493, см. Да'уд
Чайкин, К. И.—183, 241

Шайбаниды—250
Шак, А. (A. F. v. Schack)—173
Шамс ад-Даула, Абу Тахир, Буид—116
Шамс ад-Дин Ахмад ибн Минучихр سصت كله, поэт—353
Шамс ад-Дин Мухаммад ибн 'Али Сузанн Самаркандн—131, 132, 141, 452, 459, 467, 468—482, 486
Шамс ад-Дин Туган-шах, Сельджукид—503
Шамс ал-Куфат Абу-л-Касим Ахмад ибн Хасан Маймандн—см. Ахмад ибн Хасан Маймандн
Шамсн ал-А'радж Бухарн, поэт—516
Шамсн Дихистанн, поэт—519
Шамс-и Фахрн—139
Шапур I, Сасанид—48, 80, 81, 215
Шапур II, Сасанид, по прозванию Зу-л-актаф—47, 64, 216
Шараф ад-Дин Абу-л-Хасан ибн Нагир 'Алавн—513
Шарнф Кашиф—307
Шариф, М. (محمد بديع شريف)—118
Шатранджн—см. 'Алн Шатранджн
Шафи'н—135
Шафи', М. (محمد شفيع)—313, 316
Шах Мухаммад Казвинн, переводчик «Маджалис ан-нафа'ис»—268
Шахид Балхи—см. Абу-л-Хасан Шахид ибн Хусайн Балхн
Шахрийар из Дома Бавенда—189
Шахрийарн, поэт—520
Шварц, П. (P. Schwarz)—98
аш-шейх ар-ра'ис—см. Ибн Сина
Шефер, Ш. (Ch. Schefer)—184, 494
Шибли Ну'манн (شبلى نعمانى)—227
Ширзад, Газневид, сын Сайф ад-Даула—377, 386, 395
Шихаб ад-Дин Абу-л-Хасан Талха, поэт—520
Шпренгер, А. (A. Sprenger)—268
Штакельберг, В. Р.—269
Шуджа' ад-Даула Минучихр ибн Шавур, Шеддадид—242, 245

Эберман, В. П.—103
Эте, Г. (H. Ethé)—118, 127, 232, 239—243, 265, 268, 283, 284, 309, 313, 316, 404, 451, 485, 487
Эткинсон, Дж. (J. Atkinson)—173

УКАЗАТЕЛЬ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ

Абаршахр—82, см. Нишапур
Абиверд—115
Агра—380, 414
Азербайджан—45, 50, 90, 94, 210, 218, 271, 407, 408, 493
Аламут—495, 496
Александрия—112
Алеппо—101
Альбурз—201
Аму-Дарья—45, 134, 165, 188, 202, 204, 207, 289—291, 293, 324, 326
Амуль—203, 218, 283
Ани—242, 245
Антиохия—101, 112
Армения—35, 250, 278
Арран—278
Арысь—111
Афганистан—110
Афшана, кишлак—113

Баверд—293, 516
Багдад—81, 99—101, 104, 111, 112, 114, 118, 119, 122, 183, 191, 271, 292, 336, 375, 436, 437, 493, 495, 512
Бадгис—134
Баж—177
Бактриана—36, см. Бактрия
Бактрия—45, 46, 48—50, см. Бактриана
Баласагун—445, 497
Бамиан—396, 516
Балх—35, 48, 75, 113, 154, 166, 205, 211, 288, 292, 293, 306, 310, 338, 377, 404, 438, 461, 480, 516.
Бам—478
Барсхан—469, 470
Басра—99, 122
Бахарз—516
Бахрейн—143
Бейт ал-Мукаддас (Иерусалим) — 257
Берда'а—210
Бистам—290
Бисутун—225
Бост—154, 338, 377
Бухара—96, 110, 113—115, 121, 125, 134, 149, 152, 162, 163, 169, 177, 188, 194, 288, 289, 377, 456, 461, 489, 492, 496
Бушенг—324

Вавилон—39
Валвалидж—356, 516
Варса—484
Васидж—111
Вахш—516
Византия—90, 205, 211, 214, 216, 220, 251, 259, 260, 425, 496

Газна—120, 121, 178, 179, 183, 188, 189, 191, 192, 291, 293, 297, 301, 306, 307, 316, 332, 333, 379, 385, 395, 403, 404—407, 414, 456, 481, 500
Галикарнас—32
Ганьсу—68
Гарчистан—378
Гардиз—324
Герат—134, 191, 288, 302, 303, 404, 445, 485, 516
Грузия—268
Гузганан—300
Гундешапур—82
Гур—377
Гурган—115, 116, 228, 270, 271, 275, 276, 280, 289, 292, 322, 493
Гургендж—114, 516

Дамаск—111, 112
Дамган—493
Данданакан—301, 493
Дейлем—283
Демавенд—124, 200, 262
Джалул—90
Джейхун—см. Аму-Дарья
Джибал—292
Джузджанан—324
Джурджан—см. Гурган
Дизкух—496
Динавар—273
Дихистан—271
Дуньхуан—68, 216

Египет—94, 122, 195, 233, 234

Забулистан—278, см. Систан
Закавказье—221, 522
Зандаруд—183
Земиндавар—395

Индия—32, 42, 49, 81, 121, 170, 214, 243, 244, 245, 251, 255, 258—260, 268, 290—292, 300, 301, 306, 324, 333, 377—379, 383, 385, 393, 395, 399, 426, 465, 527.
Ирак—276, 383, 484, 489, 499, 500, 516

Иран—31, 32, 36, 45, 68, 73, 74, 94, 96, 102, 104—107, 109, 110, 119, 123—125, 146, 147, 163, 193, 196, 200, 201—203, 205, 206, 210, 211, 215,216, 218, 219, 222, 223, 228, 229, 243, 272, 316, 367, 401, 493, 499
Истахр—194
Исфараин—289
Исфахан—116, 183, 194, 210, 214, 263, 271, 273, 300, 493, 496
Илак—262

Кабул—48, 201, 214, 252, 255, 260, 415
Кадисийа—90
Казвин—495
Калькутта—170, 402
Канибадам—230
Каннаудж—142, 298, 340
Каспийское море—189, 203, 213, 270, 290
Катар—347
Катван—497
Кашгар—288, 290, 456, 458, 496, 497
Келат—207
Келаш—468
Кеш—287
Киздар—154, 389
Киргизия—497
Китай—68, 81, 82, 84, 200, 205, 208, 209, 212, 216, 251, 255, 262, 313
Китайский Туркестан — см. Туркестан Китайский
Копет-Даг—293
Ктесифон—80, 90
Кум—210
Куфа—100
Кухистан—204, 271, 275, 280
Кушания—208, 469

Лакнау—402
Лахор—379, 381, 395, 414
Ленинград—119
Лохаркот—306
Лувен—117
Лукар—159

Ма'арратан-Ну'ман—101
Мавераннахр—103, 204, 245, 290, 292, 293, 457, 484, 500, 521
Мазендеран—135, 202, 203, 225, 251
Малазгерд—493
Мандиш, крепость—300, 344
Мерверруд—288
Маргиана—35
Мардин—80
Медаин—221
Медина—122, 124
Мекка—91, 98, 122, 381, 414, 525
Мерага—493
Мерв—48, 82, 90, 103, 110, 112, 179, 197, 218, 273, 274, 276—278, 283, 404, 461, 484, 493, 497, 516
Месопотамия—98
Мешхед—177, 495
Мидия—35, 45, 48, 50
Монпелье—117
Москва—119, 304

Мулиан—134
Мультан—293, 385, 493

Най—384, 385
Насаф—287, 468, 471
Нахар Кута—80
Нахчеван—243, 244, 250
Неаполь—117
Неса—115, 218, 325, 493, 516
Нихавенд—90
Нишапур—82, 115, 133, 179, 214, 245, 288, 290, 292, 293, 300, 301, 404, 485, 493, 499, 516, 525
Нукан—243
Нур, нынешний Нуратинский р-н — 492

Оксус—49, см. Аму-Дарья
Оман—145, 500
Ош—516

Пазруд—см. Панджрудак
Панджрудак—128, 129
Париж—171, 351
Парфия—45, 47
Пенджаб—378, 386
Пенджикент—129
Персидский залив—491
Пондишери—42
Пули Дарунта—48

Рага—35, см. Рей
Радекан—493
Рамитан—200
Рей—32, 45, 90, 116, 145, 271, 275, 280, 290, 292, 326, 332, 334, 493
Рим—117
Рудбарские ворота—179
Рум—431, см. Византия

Саве—275, 497
Садавар—347
Самарканд—68, 80, 82, 122, 129, 170, 204, 289, 399, 459, 467, 468, 470, 471, 476, 483, 496, 497
Сари—271
Семиречье—287, 290
Семнан—493
Серахс—133, 288, 290, 293, 404, 409, 438
Серендип—256, 258
Синьцзян—68
Сипиджаб (Исфиджаб)—262
Сирия—98, 257, 525
Систан—104, 144, 201, 211, 212, 252, 254, 324, 336
Сиявушкерт—205, 206
Согд—205, 208, 290, 356
Согдиана—59, 68, 81
Средняя Азия—41, 45, 49, 67—69, 71, 73, 79—82, 84, 87—90, 94, 96, 102, 104—107, 109—111, 121, 123—125, 140, 147, 163, 167, 168, 170, 176, 180, 193, 204, 221, 228, 229, 237, 267, 287, 316, 419, 451, 456, 458, 481, 488, 492, 497, 499
Су, крепость—384
Сузиана—90

Сурат—42
Сыр-Дарья—110, 111, 204, 205, 491, 492, 499

Табаристан—191, 292, 493
Тавриз—461
Таджикская ССР—129, 339
Танисар—291
Ташкент—170, 205
Тегеран—45, 118, 124, 172, 352, 402
Термез—205, 288, 499
Тибет—82
Тигр—223, 421, 499, 512
Тохаристан—377
Триполи—101
Туркестан—207, 290, 457
Туркестан Китайский—67, 166
Туркмения—45, 73
Турфанский оазис—84
Турция—315
Тус—177, 179, 183, 242, 243, 265, 493, 525

Узгенд—288, 290, 324

Фараб—111
Фарс—194, 215
Ферава—293, 325, 493
Фергана—290, 313, 323

Хадживар—см. Бахрейн
Хамаверан—203
Хамадан—90, 116, 118, 119, 379, 493, 524, 525
Хамун—98
Ханланджан—183, 232
Хармайсан—113
Харран—112
Хезарасп—340, 347, 497
Хилла—336
Хира—98, 217
Ходжент—497
Хорасан—89, 109, 110, 121, 125, 133, 136, 139, 144, 167, 181, 182, 190, 194, 210, 221, 229, 245, 267, 271, 276, 281, 288, 292, 293, 301, 306, 321, 322, 324, 326, 329, 338, 360, 377, 383, 429, 432, 457, 471, 489, 493, 499, 500, 515, 516, 521
Хорезм—45, 73, 81, 108, 115, 120, 210, 289, 292, 325, 404, 465, 509
Хотан—206, 208, 497
Хутталян—516

Чаганиан—125, 162, 336, 347
Чаландар (Джалландар?)—386, 389, 392
Чач—205
Чин—см. Китай
Чугучак—497
Чу, река—497

Шаш—290
Шираз—271
Ширван—407, 520

УКАЗАТЕЛЬ НАЗВАНИЙ СОЧИНЕНИЙ

«Абул-Касем Фердауси Тусский, творец Книги царей, известной под названием Шах-намэ. С присовокуплением краткого обзора истории персидской поэзии до исхода XV столетия по Р. Х. С. Назарианца» — 175
«Авангельон» Мани — 84
Авеста — 46 — 66, 67, 68, 69, 71, 74, 81, 105, 187, 188, 193, 200, 215, 248, 249, 264, 272, 305, 417
«Аджа'иб ал-Хинд» Бузурга ибн Шахрийара — 259
«А'ин-намаг» — 194
«'Ақл-нама» Сана'й — 409
«Альмагест» — 114
«Альфийа-шальфийа» —302
«Аналитики» Аристотеля — 112
«Анвар-и Сухайли» Хусайна Ва'иза Кашифи — 425, 487
«Анфия и Аброкома» — 239
«А'раз ар-рийасат фи аграз ас-сийасат» Захири Самарқанди — 486
«Ара'ис ан-нафа'ис» Рудаки — 141
«ал-Асар ал-бақийа 'ани-л-қурун ал-халийа» Бируни — 120
«Асрар ат-таухид», биография шейха Абу Са'ида ибн Абу-л-Хайра — 402
«Аташкада» Лутф-'Али-бека Азура — 181, 344, 462, 467, 485
«Афарин-нама» Абу Шукура Балхи — 104, 150, 151
Афринган (афринакан), наск — 64, 305
Ахунавати гата — 53
«Аяткар е Зареран» — 73 — 77, 284

«Бану Гушасп-нама» — 238
«Барзу-нама» — 238
«Бахман-нама» — 238
«Бахрам ва Бихруз» Сана'й — 413
Библия — 46, 51
«ал-Бид' ва-т-та'рих» ал-Мукаддаси — 195
«Божественная комедия» Данте — 238, 403, 410
«Бундахишн» — 42, 195
«Бурхан-и қати'» — 439

«Вамиқ у 'Азра» 'Унсури — 239, 313 — 316, 350, 441
Вахиштойшти гата — 53
Веды — 47
Вендидад — 41, 42, 52, 58, 62, 64, 65
Вессантара-джатака — 69
«Вис у Рамин» Фахр ад-Дина Гургани — 240, 267 — 286, 314, 315, 480, 484
Висперед — 52, 62
Вохухшатра гата — 53

«Гариб-нама» Сана'й — 413
«Гаршасп-нама» Асади Тусй — 240, 267, 284
«Гах-намаг» — 194
«Географический словарь» Йакута — см. «Му'джам ал-булдан»
«Герменевтика» Аристотеля — 112
«Голубиная книга» — см. «Бундахишн»
«Гуй у чоуган» Лами'й — 314

«Даниш-нама-йи 'Ала'й» Ибн Сины — 118
«Darboraji Firdavsī va Şohnomaji ū» С. Айни — 81
«Даулат-нама» Фаррухи — 341
«Дауран-и афтаб» Рудаки — 141
«Дафнис и Хлоя» Лонга — 239
«Декамерон» Боккаччо — 285
«Денкарт» — 51, 272
«Ал-Джами' ас-сахих» ал-Бухари — 122
«Джахангир-нама» — 238
«Диван-и лугат ат-турк» Махмуда Кашгари — 88
«Драхт-и Асурик» — 74, 242
«Ду бун» — см. «Кефалайя»
«Думйат ал-қаср» Бахарзи — 103, 495

«Евангелие» Мани — см. «Авангельон»

«Зад ас-саликин» Сана'й — 413
«Зайн ал-ахбар» Гардизи — 376
Замьяд-яшт — 55, 58, 61, 174
«Заратушт-нама» Зартушта сына Бахрама сына Паждў — 32, 33
«Зенд Авеста» — 43, 46
«Зинат-нама» Рашиди Самарқанди — 487
«Златая книга» — см. «Китаб аз-захаби»

«Ибн-Дихишти» — см. «Бундахишн»
«Иқбал-нама» Низами — 435
«Илахи-нама» 'Аттара — 155
«Илахи-нама» Сана'й — 413, см. «Хадиқат ал-хақа'иқ»

«Илиада» Гомера — 94, 238
«Иранский национальный эпос» Т. Нельдеке («Das Iranische Nationalepos») — 173, 184
«Исагога» Порфирия — 112, 114
«Исмин и Исминия» — 239
«История персидской литературы» Э. Броуна («A literary history of Persia») — 402, 491
«История Персии, ее литературы и дервишеской теософии» А. Е. Крымского — 403
«Ихйā ʿулӯм ад-дӣн» ал-Ғазālӣ — 450, 525
«Иҳтийāрāт-и Шāх-нāма» Масʿӯд-и Саʿд-и Салмāна — 386
«ʿИшқ-нāма» Санāʾӣ — 409

«Йатӣмат ад-дахр» Саʿālибӣ — 102, 104, 147
«Йусӯф ӯ Зулайхā» Фирдоуси — 181, 224, 232—236, 247, 262; ʿАмʿақа—462

«Қābӯс-нāма» — 104, 522
«Калāмāт-и қаср» Бābā Ṭāхира ʿУрйāна — 524
«Калӣла ва Димна» Абӯ-л-Маʿālӣ Наср-аллāха — 397
«Калӣла ва Димна» Рӯдакӣ — 140, 142, 220, 315, 350
«Калӣла ва Димна» Ҳусайна Вāʿиза Кāшифӣ — см. «Анвāр-и Суҳайлӣ»
«Канз ар-румӯз» Санāʾӣ — 413
«ал-Қānӯн фӣ-т-тибб» Ибн Сӣны — 117
«Кар намаг е Артахшер е Павакан»—215
«Кāр-нāма-йи Балҳ» Санāʾӣ — 389, 403, 404, 409, 441
«Категории» Аристотеля — 112
«Кефалайя» — 82
«Китāб ал-буҳалā» Джāҳиза — 489
«Китāб аз-захабӣ» (كتاب الذهبى) —118, 119
«Китāб ал-инсāф» Ибн Сӣны — 117
«Китāб ал-ишāрāт» Ибн Сӣны — 117
«Китāб ан-наджāт» Ибн Сӣны — 117
«Китāб ат-тāдж» — 220
«Китāб аш-шифāʾ» Ибн Сӣны — 117, 119
«Книга возражений против Шахйда ал-Балҳӣ по поводу его возражений по вопросу о сущности наслаждения» — 149
«Книга гигантов» Мани — 81
Коран — 46, 50, 94 — 96, 98, 102, 122, 123, 135, 189, 233, 236, 247, 301, 314, 426, 442, 467, 492, 501, 509, 515
«Краткая история азербайджанской литературы» — 45
«Кутадгу билик» Йусуфа Баласагунского — 368, 458, 490

«Лайлӣ и Маджнӯн» Низāмӣ — 180, 238
«Лāмӣйат ал-ʿараб» ат-Ṭуғрāʾӣ — 496
«Латāʾиф ал-ҳадāʾиқ мин нафāʾис ад-дақāʾиқ», комментарий ʿАбд ал-Латӣфа к «Ҳадӣқат ал-ҳақāʾиқ» Санāʾӣ — 415
«Левкиппа и Клитофонт» — 239
«Лубāб ал-албāб» Мухаммада ʿАуфӣ— 140, 304, 500
«Луғат-и фурс» Асадӣ Ṭӯсӣ — 141, 241, 304
«ал-Лузӯмийāт» Абӯ-л-ʿАлāʾ ал-Маʿаррӣ — 101

«Мāдар-и май» Рӯдакӣ — 128, 130, 146, 253, 347, 477
«Маджālис ан-нафāʾис» Навои — 268
«Маджмаʿ ан-навāдир» (приписывается Мухаммаду ʿАуфӣ) — 485
«Маджмаʿ ал-фуҫаҳāʾ» Риҙā-Қулӣ ҳāна Хидāята — 128, 409
«Маджмаʿ ал-фурс» Сурӯрӣ — 315
«Макамы» Қāзӣ Ҳамӣд ад-Дӣна Балҳӣ — 487
«Манṭиқ ал-машриқийӣн» Ибн Сӣны — 119
«Маснавӣ» Джалāл ад-Дӣна Рӯмӣ — 414, 415, 455
«Маҳзан ал-асрāр» Низāмӣ — 397, 421, 427, 431
«Меног е Хирад» — 198
«Метафизика» Аристотеля — 115
«Минхадж ба миʿрāдж» — 450
«Михр у Вафā» Рашӣдӣ Самарқандӣ — 467
«Муджмил ат-тавāрӣх» — 268
«Мунāзара-йи ʿараб бā ʿаджам» Асадӣ Ṭӯсӣ — 242, 244, 246
«Мунāзара-йи āсмāн ва замӣн» Асадӣ Ṭӯсӣ — 242, 249
«Мунāзара-йи габр ва муслим» Асадӣ Ṭӯсӣ — 242
«Мунāзара-йи камāн у найза» Асадӣ Ṭӯсӣ — 242
«Мунāзара-йи рӯз ва шаб» Асадӣ Ṭӯсӣ — 242
«Муҳтāр-нāма» Фарӣд ад-Дӣна ʿАṭṭāра — 521

«ан-Намр у ас-Саʿлаб» ʿУнсурӣ — 316
«Намунаи адабиёти точик» С. Айни—485
«Несколько слов о персидском эпосе „Виса и Рамин"» Р. Р.Штакельберга—269

«Одиссея» Гомера — 238
«О зендском языке и древности и подлинности Зенд-Авесты» Р. Раска («Om Zendsprogets og Zendavestas ælde og ægthed») — 43

«Персидский предшественник Данте» («A Persian forerunner of Dante»), статья Р. Никольсона — 403
«песня о фрашемурве» — 85, 86, 107, 365
«Политические взгляды Низами», статья Е. Э. Бертельса — 403
«Поэтика» Аристотеля — 112
«Притчи Вардана» — 285

«Рисāла фӣ арāʾ ахл ал-мадӣнат ал-фāдила» Фāрāбӣ — 113
«Рисālат ал-гуфрāн» Абӯ-л-ʿАлāʾ ал-Маʿаррӣ — 101
«Риторика» Аристотеля — 112

«Румӯз ал-анбийā ва кунӯз ал-аулийā» Сана'ӣ — 413

«Сайр ал-'ибāд илā-л-ма'āд» Сана'ӣ — 402, 403, 409, 410, 413, 442
«Сақṭ аз-занд» Абу-л 'Алā' ал-Ма'аррӣ — 101
«Са'ла у 'Афрā» 'Унсурӣ — 315
«Саламāн у Абсāл» Джāмӣ — 314, 315
«Сам' аз-зāҳир фӣ джам' аз-зāхир» Захӣрӣ Самарқандӣ — 486
«Сāм-нāма» — 237
«Сана'ӣ», статья Т. Хэга в „Энциклопедии ислама“ — 403
«Сафар-нāма» Нāсир-и Хосрова — 381, 492
«Семь красавиц» Низāмӣ Ганджавӣ — 179
«Сийāсат-нāма» Низāм ал-Мулка — 493
«Сикандар-нāма» (в прозе) — 313
«Синдбāд-нāма» Захӣрӣ Самарқандӣ — 141, 142, 472, 486 — 489; ходжи 'амӣда Фанāрӯзӣ — 142, 487, 489
«Софистика» Арис тотеля — 112
Спента-Манью гата — 53, 107
«Стефанит и Ихнилат» — 423
Стот яшт — 52
Суварна-прабхаса сутра — 69

«ат-Та'арруф лӣ маҙхаб ат-тасаввуф» Калāбāдӣ — 450
«Тāдж ал-масāдир» Рӯдакӣ — 135
«Тāдж ал-футӯҳ» — 326, 341
«Тазкират аш-шу'арā» Даулатшāха Самарқандӣ — 352
«Тарӣқ ат-таҳқӣқ» Сана'ӣ — 405, 409
«Та'рӣҳ-и Байхакӣ» — 131
«Та'рӣҳ-и Гузӣда» Ҳамдаллāха Казвинӣ — 140, 240
«Та'рӣҳ-и Сӣстāн» — 144, 192, 195, 265
«ат-Тафхӣм лӣ ава'ил сина'ат ат-танджӣм» Бӣрӯнӣ — 380
«Топика» Аристотеля — 112
«Тристан и Изольда» — 268, 269
«Туҳфат ал-аҳбāб» Ҳāфиҙа Ӯбахӣ — 312
«Тысяча и одна ночь» — 98

Уштавати гата — 53

«ал-Фарадж ба'да-ш-шидда» Қāҙӣ ат-Танӯҳӣ — 307
«Фарāмурз-нāма» — 238
Фарвардин яшт — 48
«Фармакология» Муваффақа Гератского — 241, 245
«Фархāд-нāма» Лāми'ӣ — 314
«Фарханг-и Джахāнгӣрӣ» — 141
«Фаҳрӣ-нāма» Сана'и — 413
«Фӣхи мā фӣхи» Джалāл ад-Дӣна Рӯмӣ — 527
«Физрист» ан-Надӣма — 81, 82, 149, 315, 316
«Фусӯс ал-ҳикам» Фāрāбӣ — 112

«Ҳадā'иқ ас-сиҳр» Рашӣд ад-Дӣна Ватвāта — 140, 462
«Ҳадā'иқ ал-хақа'иқ» — см. «Хадӣқат ал-ҳақā'иқ»
«Хадӣқат ал-ҳақā'ик» — 397, 402 — 404, 406, 413 — 438
«Ҳазāн у бахāр» Шарӣфа Қāшифа — 306
«Ҳайāāт-нāма» 'Аттāра — 451, 452
«Хафт иқлӣм» Амӣна Ахмада Рāзӣ — 352
«Херсӣй и Каллироя» — 239
«Хинг-бут у Сурҳ-бут» 'Унсурӣ — 313, 480
«Хосров и Ширин» Низāмӣ Ганджавӣ — 159, 239, 286, 367
«Хронология» Бӣрӯнӣ — 195
«Ҳудāй-нāма» — 184
«Ҳуджжат ал-Ҳаққ Абӯ 'Алӣ Сӣнā» С. Гоухарина — 118
«Ҳудӯд ал-'āлам» — 80
Хурда-Авеста — 52, 64, 305

«Чахāр мақāла» Низāмӣ 'Арӯҙӣ — 96, 456, 485, 486

«Шādбаҳр у 'Айн ал-ҳайāт» 'Унсурӣ — 313
«Шам' у парвāна» Лāми'ӣ — 314
«Шапуракан» Мани — 81
«Шāх-нāма» Фирдоуси — 33, 35, 36, 55, 56, 58 — 61, 76, 169 — 192, **193 — 232**, 233, 237 — 241, 247, 251 — 253, 256, 263, 265, 267, 283, 286, 313, 316, 326, 327, 349, 356, 367, 401, 419, 423, 471
«Шахрийāр-нāма» Мухтāрӣ — 401
«Шканд-виманик-вичар» Марданфарруха сына Ормазддада — 123

«Энеида» Вергилия — 240
«Эртанг» Мани — 84

Ясна — 43, 52, 53, 55, **59—62**
Яшты — 54 — 56, 89

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

абджад—380
абхидхарма—69
авестийский шрифт—305
Авесты язык—48, 86
ʿАднāнӣ, сад и дворец Масʿӯда Ғазнавӣ—301, 303
«āзāдвāр», напев—364
азаты—188, 192, 218, 222, 226, 477
аййāм ал-ʿараб—93, 94
ʿаййāр—391, 522
ʿайшӣ—457
ʿақāʾид—437
ʿақл—419
ʿақл-и кулл—410
Александрийская библиотека—94
ʿалйл (в применении к ҳадйҫу)—95
ʿāмил—103
амйр ал-умарāʾ—307
античные авторы—435, см. также древнегреческие авторы
античные традиции—421, 525
античный роман—315
арабизмы—230
арабская географическая наука—111
арабская литература—75, 88, 91, 97, 98, 104—108, 110, 247, 248, 369, 374, 513
арабский алфавит, шрифт, письмо—67, 94, 109, 443, 448
арабский язык—73, 88, 92, 94, 96, 102, 104, 106, 109, 110, 121, 122, 125, 126, 178, 375, 376, 399, 476
арамейские писцы—67
арамейский алфавит—67, 73, 94
арамейский язык—67
арбāб аҙ-ҙанн—412
арбāб-и тақлйд—412
ʿāриф—91
ʿарӯҙ—106, 107, 464, 483
аскетизм—127, 159, 408, 437, 443, 506
ассасины—459
ассиро-вавилонская клинопись—68
астодан—41, 259
атарпат—64
афганский язык—см. пушту
Афринган—305
Афрингани Дахман—305
аҳй—522
ашʿаритский атомизм—523
ашʿаритское богословие—525
ашʿариты—523

бабизм—89
бактрийский язык—49
бамианские колоссы—314, 480
бāн, дерево—145
банй-Сāсāн—190
барсман—41, 62
«баршнум девяти ночей»—63
бāтин—124
бāтинийа—124
Башня Қāбӯса—271
баяз (байāҙ)—345
бедуинская поэзия—104, 105, 367
«Берӯҳйм», издательство—172
беҳаизм—89
библейские легенды—177
бидʿат—405
Бйлаб, дворец Масʿӯда Ғазнавӣ—303
бодисаттва—69
«божий суд» (ордалии)—63
брахманы—70, 71, 153
буддизм—68, 480, 497
буддийская литература на согдийском языке—69, 72
буддийские монахи—72

вақф—423
васпухр (мн. ч. васпухракāн)—78
васф—104, 105, 161, 350, 421
вехден—31
вихара—72
«ворота Мани»—82
восточноиранские племена—34, 49, 86, 109
восточнопехлевийская письменность—87

газават—443
ғазалҳāн—345
газель (ғазал)—88, 107, 330, 345, 346, 348, 373, 435, 438, 444, 454, 455, 504—506, 518—520, 526
гасаник—52
ғатафāн—104
гаты—44, 47, 50, 52—55, 107, 108
гебры—51, 468
гетерограммы—68, 73
гностики—422
греки—32
Греко-бактрийское царство—68
греческий алфавит—49, 68
греческий язык—68
гузы (огузы)—290, 368, 378, 471, 493, 499, 516, 517
гурхāн, титул карахитаев—497

даʿйй—124
дарбāр—115, 125

дарӣ (фӑрсӣ)—79, 104, 106, 110, 118, 121, 125, 229, 230, 266, 271, 290, 301, 316, 351, 360, 376, 399, 438, 456, 458, 487, 490, 500, 519
дастур—42
датик—52
даҳма—38, 41
дервиши—127, 358, 390, 398, 401, 438, 517
дервишизм—412, 524
джавӑнмард—522, см. также футувва
джамʿ—338
джамʿ маʿа-т-тақсӣм—368, 511
джатаки—69, 71
джахи—63
джашн-и сада—127, 128, 199, 327—329, 364, 369, 464, 506
джурджени—497
дейлемиты—388, 389
диндар—87
дихканы—122, 124, 188, 190, 197, 218, 222, 224, 232, 245, 247, 267, 292, 329, 360, 361, 443, 444, 458, 470, 516
доисламская арабская поэзия—93, 97
доисламская традиция—364
древнегреческая наука—111, 115, 124
древнегреческая философия—111
древнегреческие авторы—32, 122, 239, см. также античные авторы
древнегреческий роман—239, 316
древнетюркский язык—79
дӯбейт—333

зӑхид—437
ẓӑхир—124
Земзем—510
«зендский язык»—48
зийӑрат-нӑма—492
зикр—390, 422
зороастризм—31, 32, 35, 36, 40—42, 46, 50, 69, 75, 82, 123—125, 163, 177, 201, 272, 316, 421
зороастрийская литература—198, 417
зороастрийская терминология—305
зороастрийские предания—363, 413
зороастрийские традиции—32, 38, 47, 164, 174, 195, 272, 275, 371
зороастрийский календарь—369
зороастрийцы—123, 272, 421, 426, 442
зуннӑр—426
зухдийӑт—100, 438, 441

идеограммы—68
йқӑʿ (мн. ч. йқаʿӑт)—449
иқтаʿ—494, 498
ʿилм ал-ансӑб—93
ʿилм ал-иншӑʾ—96
ʿилм ал-йақӣн—523
ʿилм-и нӑфи—416
ʿилм-и сийӑсат—488
илтизӑм—462
«ионический метр»—79
иранские языки—49, 68, 89
ислӑм—51, 67, 68, 88, 95, 96, 101, 102, 109—111, 122—125, 163, 164, 177, 226, 229, 233, 281, 287, 291, 326, 363, 374, 405, 425, 443, 492, 497, 525
исмаилизм—80, 89, 114, 117, 118, 124, 125, 492, 496
исмаилитская литература—492
исмаилиты—124, 125, 491, 495, 496, 498, 499, 525
иснаʿашарийа—124
иснӑд—95, 122
ʿитӑб—99
иудаизм—101, 122, 123, 281
ʿишк-нӑма—518

Каʿба—91
кавеев стяг—90
кави—36
калӑм—416
қаландарийӑт—438
карахитаи—497, 499, 516
карде—62
карматы—189, 287, 298, 305, 327
қасӣда-йа муджаррада—327, 345
касыда (қасӣда)—88, 91, 92, 105, 107, 127, 128, 134, 143, 146, 158, 160, 242, 305, 316, 317, 323, 332, 345, 346, 354, 362, 365, 367, 374, 378, 442, 449, 455, 501, 503, 506, 512, 513, 517
кӑхин—191
квадратный шрифт—84
квантитативная метрика—94, 106, 107
қиниқ—492
кипчаки—444, 445
китайская живопись—84
китайский язык—69, 497
кисрӑ—368
китмӑн—492, см. также тақийа
клинопись—43, 67
клинопись ассиро-вавилонская—68
компаративизм—174
компаративистская школа—43, 268
кораническая мифология—135, 247
корейш—246
корейшиты—91
крестоносцы—496
қуррӑʿ (ед. ч. қӑриʿ)—412, 442
куфический шрифт—434
Кушанское царство—68
қытʿа (қитʿа)—330, 438, 441

лакаб—176
лангхан—426
легенда о Граале—174
лирические метры гат—55
луғз—159, 327, 329, 345, 355, 369, 508
лузӯм мӑ лӑ йалзам—101

маджлис (суфийский)—523
мадҳ—327, 363, 428, 438, 455, 519
маздаясна—31
маздеизм—35
маҳхар—124
мақтаʿ—323
малик аш-шуʿарӑ—125, 332, 355
манихеи—80, 216, 481
манихейские гимны—520
манихейская живопись—84, 88, 216
манихейская литература на согдийском языке—72, 79, 84
манихейская тематика—84, 86,

манихейская терминология—84, 86, 87, 481
манихейская церковь—80
манихейские тексты—72, 79, 84, 86, 88
манихейский алфавит—84, 109
манихейство—69, 80—84, 88, 89, 122, 123, 216, 481
маншӯр—109
марзбāн—90
маʿрифа—525
марсийа—93, 400, 406, 461
массагеты—239
«мидийский язык»—45, 48
миʿрāдж—293
Михрбурзин, храм—46
михргāн—107, 127, 128, 327, 355, 362, 369, 506
мобед (мӯбад)—177, 363
мобедан мобед—33
монгольское нашествие—84, 125, 168, 500
монорифма в арабской поэзии—94
муʾаллақа—366
мувāзана—507
мугтасила, секта—80
муджтаҫҫ—331
муджӯн—99
муẓāриʿ—141, 321, 331
муздāвадж—104
мукаррар—372, 512
мунāẓара—241, 242, 327
мунхӣ—302
мурāʿāт ан-наẓйр—368
мусаммаṭ—354, 355, 359, 360, 362
муҫаххаф—448
мустауфӣ—292, 379, 500
мусульманская агиография—420
мусульманская схоластика—247
мусульманская традиция—418
муṭāбақа—507
муʿтазилиты—446
мутакаллим—443
мутақāриб—106, 136, 141, 150, 196, 229, 230, 313, 331, 362
муҳаддис—94, 95, 100
мьязда—52

наẓйра—314, 315, 468, 473
намаз—235, 303
насйб—91, 107, 127, 128, 323, 327, 330, 331, 345, 346, 350, 353, 354, 362—364, 365, 369, 436, 455, 473, 506—508, 519, 526
наск—33
нафс-и ʿāқила—410, 411
ан-нафс ал-куллӣ—421, 437
науруз—107, 128, 327, 355, 364, 380, 459, 506
неоплатонизм—523
неоплатоники—80, 112, 177, 179, 523
нигошак—80, 83, 87, 481
«Низāмийа»—495, 525
нисба—125
«новоперсидская поэзия»—75
нукта—506, 512
ньяиш—64

одиннадцатисложник—86
омовенцы—см. мугтасила
органон (арғāнӯн)—113
оссуарий—см. астодан

пазенд—64, 305, см. также парсик
пали—69
«пāлйзбāн», напев—364
памирской группы языки—48, 65, 72
пāрсӣ—262, 270, 271, 418, см. дари
парсик—47, 64, 74
парсы—32, 51, 272
парфянские тексты—73, 74, 86
парфянский алфавит, письмо—50, 90, 109
парфянский язык—48, 73, 109
пахлавик—74
перипатетическая философия—523
пехлеви—110, 177, 257, 270, 271, 276
пехлеви среднеазиатский—79
пехлеви турфанский—84
пйр—398
пушту—65

рāвӣ—92, 364, 365, 517
раджа—516
раджаз, форма стиха—442
радйф—454, 459, 479, 489, 518
райят (раʿийат)—105, 292, 293, 431, 488
рамал—331
рамль—527
рафизиты—522
рифма в арабской поэзии—489
рифма в поэзии на фарси—88
рифма парная—88
рифмоиды в Авесте—55
рифмоиды в «Аяткар е Зареран»—74, 75
риши—70
«романтические поэмы»—239, 240, 316
рубāʿӣ—88, 107, 108, 135, 136, 306, 330, 331, 369, 452, 453, 455, 489, 490, 518, 520, 521, 523, 526
рыцарский роман—174

ҫабӯҳ—463
сагдид—39, 63
сада́—см. джашн-и сада
ҫадақа—416
саййид аш-шуʿарāʾ—467
саки—239
сакская письменность—109
сакский язык—87
санскрит—72
сарӣʿ—141
«сасанидское письмо»—73
сасанидско-персидские тексты—73, 74
ҫāҳиб-барйд—190, 375
ҫāҳибдйвāн—486
ҫаҳиҳ (в применении к ҳадйҫу)—95
Селевкидов государство—68
сельджуки—245, 270, 293, 300, 301, 377, 491—493, 523
силлабические размеры—74, 106, 107, 110, 223
сирийский алфавит—73, 84, 85, 94
сирийский язык—316
сироза—64
скифско-сакская группа языков—49, 66

согдийские документы—68
согдийский язык — 48, 49, 69, 72, 73, 87
согдийское письмо—68, 109
среднеперсидская литература 74
су'ал у джавāб—331
суктам вачас—42
сунниты—407, 440
сутра—69
сутра причин—71
суфизм—83, 89, 118, 232, 401, 404, 412, 420, 437, 450, 454, 521, 523—526
суфии—107, 117, 118, 406, 412, 425, 433, 434, 437, 454 523
суфийская лирика—306, 492, 519
суфийская литература—437, 450
суфийская поэзия—306, 407, 519, 523, 526
суфийская дидактическая поэма—527
суфийская поэма—403, 454
суфийские авторы—437, 450
суфийские мотивы—306
суфийские поэты—232, 306, 402, 519, 526
суфийские термины—454
суфийские течения—232, 401, 523

табғāч-ҳāн—456
та'бӣд—323
таджāхул ал-'āриф—330
таджикский язык, говоры—49, 85, 230
таджнӣс—329, 336, 470
таджнӣс-и нāқис—518
таҙмӣн—381, 473
тақийа—492
талаввун—462
тāммāт—442
тарāна—107
тарджӣ'банд—345
тарӣқат—358, 398, 437
та'рӣҳ (хронограмма)—406, 415
тарҳāн—352
тауҳӣд—197, 416, 470
тафсӣр—95
таҳаллуç—176, 518, 519
тāш—445
тенцона—241, 242
тибетский язык—69
тогузгузы—82, 262
тортлюк—88
троянская война—32
тунгусы (эвенки)—497
тюрки, тюркские племена—84, 88, 445
тюркские языки—68, 69, 476, 491

узбекский язык—73
уйгурский язык—72
'улӯм ал-ислāм—94
уçӯл—416
'ушшāқ—134, 346

фағфӯр—262, 353, 516
файласӯф—111
фақӣх (мн. ч. фуқахā)—96, 100, 117, 287, 320, 425, 434, 443
фаргард—62
фарханг—140, 160, 304, 305
фатā—522
фаҳр—333, 407, 433, 441, 464
фаҳрӣйа—513
фетва—405
фиқх—73, 404, 443, 525
финикийское письмо—67
футувва—522, 533

«Ҳāвар», издательство—182
хаджв—127, 304, 441, 478
ҳадӣç—95, 122
хазадж—106, 141, 150, 196, 243, 331
хазаджи-и муçамман-и аҳраб-и мақфӯф-и маҳзӯф—243
ҳāким—184
ҳакӣм—103, 111, 443, 468, 481
халифат—95, 96, 111, 246
хальджи—378
ханака (ҳāнақāх)—80
ҳарāбāт—467
ҳарāдж—293—499
хатак-мансарик—52
ҳатӣб—490
ҳафӣф—111, 141, 150, 313, 331
ҳафӣф-и маҳбӯн-и мақтӯ'—409
хветукдас—272, 421
хинди, язык—399
ходжасарāй—444
хорезмийские документы—68
хорезмийский язык—68, 72, 73
хорезмийское письмо—68, 109
христиане—216, 426, 442, 467, 468, 481, 492, 508
христианская литература на согдийском языке—72
христианская терминология—481
христианство—36, 96, 80, 101, 112, 122, 123, 125, 216, 219, 492
Хуастуанифт—87
ҳусн-и ṭалаб—351, 514
ҳусн-и ṭа'лӣл—331, 510
хухта—42

цезура—55, 86
Цяньфодун, монастырь—68

Чакрасома—291
чандал—445

шарӣ'ат—405, 416, 421, 425, 443, 514
шāхбейт—518
шахрāшӯб—520
шиизм—244, 245, 407, 409, 419
шииты—124, 407, 492, 522
ши'р—94
шуубитские идеи—245, 248, 363
шуубитские круги—244, 246
шуубитские тенденции—124, 368
шуубитские традиции—246, 284
шубиты—123, 124, 246, 316, 355

эпическая поэзия—240
эрпат—32
эфесские истории—239
эфиопские истории—239
эфталиты—219, 220

ябгу—353
ягнобский язык—48, 72

УКАЗАТЕЛЬ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ИМЕН И НАЗВАНИЙ И ИМЕН ПЕРСОНАЖЕЙ ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ

Абӯ-л-Мафāҳир Муҳаммад ибн Мансӯр, персонаж «Ҳадӣқи»— 426
Авраам—263
Авраам, писец—75, 227
ад (у зороастрийцев)—39, 277, 281
Адам—82, 83, 195, 258
Ажи—34, 40
Ажи Дахака—39, см. также Заҳҳāк
Ажи Срвара—39
Āзāда—217, 253
ʿАзрā—315
ʿАзрā'ил—425
Азруа—82, 86, 87, см. также Зерван (Зрван)
Айшма—38, 61, см. также Асмодей
Ака Мана—61
Акаташа—38
Аквāн-дэв—209
Амртат—36, 38
Амру—38
амшаспанды (амеша спента)—36, 37, 38, 54
Ананда, ученик Будды—71, 72
Анахита—37, 54, 62, 64, 105
Ангра Манью—34, 38—40, 45, 56, 57, 59, 63, 198, см. также Ахрӣман
Андарӯс (Ландарӯс), персонаж «Вāмиқ и ʿАзрā»—315, см. также Леандр
ʿАнқā—365
Ап—37
Апам Напат—37, 61
Апаоша—37, 248
Апиваху—61
Араска—38
Араш—60
Ардавāн—214, 215
Ардвисура Анахита—54, 62, см. Анахита
Арджāсп в «Аяткар е Зареран»—75, 76, 78; в «Шāх-нāма»—165, 166, 211, 212
Ардӣбихишт — см. Аша Вахишта
Аржанг-дэв—203, 367
Армати—54, 249
Арнавāз—60, см. также Арнавак
Арнавак—60
арта—34, см. аша
Артак Вираз—413
архонты—82, 83
Аршан—61
Арьяман (Арьёхшута)—60, см. также Иисус
Асанистāн—315
Асмодей—38, см. также Айшма
Аҫрат, сын Шама, персонаж «Гаршāспнāма»—255—257, 259—262
Аствatрта—61
Атар, сын Ахура Мазды—34, 37, 60
Атвия, отец Трайтаоны—57
Аулāд, персонаж «Шāх-нāма»—263
Афрāсӣāб—62, 179, 192, 200—210, 223, 224, 283, 472, см. также Франрасьян
Ахиллес—174
Аҳмад, эмир, персонаж романа Джаухарӣ—489, 490
Аҳнӯҳ—264
Ахрӣман—49, 123, 188, 199, 200, 221, 277, см. Ангра Манью
Ахуна Варья—40
Ахура Мазда—33, 34, 36, 37, 39, 40, 53—64, 188, 198, 199
аша—54, 55, 58, 61, 417
Аша Вахишта—36, 54, 61
Ашкабӯс (Ашкбӯс)—208, 231

Бāбак, персонаж «Шāх-нāма»—214
Балатнарсэ—46
Бандāб, гора—259
Барбад—193, 221
Барзӯ—238
Барзӯйа (Барзӯй)—220
Баствар—79
Бахман—см. Воху Мана
Бахман, сын Исфандйāра, персонаж «Шāх-нāма»—212—214, 238
Бахрāм из рода Гӯдарза, персонаж «Шāх-нāма»—207
Бахрāм—см. Вртрагна
Бахрāма огонь—63, 76
Бахрāм Гӯр—216—218, 253, 311, 350
Бахрāм Чӯбӣн (или Чӯбӣна)—185, 188, 220—222
Бāхӯ—256—258
Башӯтан (Пашӯтан)—213
Бектāш, возлюбленный Рāби'и—154—156
Белый Дэв—203
Белый лес (в «Аяткар е Зареран»)—76
Бехзāд, конь Сийāвуша—206

Бӣдӑд, замок (в «Шӑх-нӑма»)—208
Бӣжан—208—210, 225
Биндӯйа—220
Бихгӯй, персонаж «Вӣс и Рӑмӣн»—280
Бихрӯз-и Шӣрӯ, персонаж «Вӣс и Рӑмӣн»—277
Братарвахш, тура (туранец)—40, см. также Тур-и Братарвахш
Брахма—71
Брзисава—37, см. также Атар
Будда—69, 71, 72, 81, 480, см. Гаутама, см. также Бути
Бузургмихр—195, 220
Бути или Буди, в Авесте—69
Бушьянста—38
Бьяршан—61

Вазишта—37, см. также Атар
Вай—54
Вайджо вахья Датьяя—45
Вӑмиҡ—315, 316
Ванант—54
вар, загон—59, 63
Варган—57, 58
Вехстан—79
Видрафш—75, 77—79
Вӣрӯ, персонаж «Вӣс и Рӑмӣн»—272, 273, 276, 277, 280
Вӣс—272—285
Виштасп, персонаж «Аяткар е Зареран»—75—79
Виштаспа, кави, в Авесте—47, 48, 51, 61, 213, см. также Гуштӑсп
Воурукаша, озеро (в Авесте)—38, 61
Воху Мана—36, 38, 60
Вохуфрьяна—37
Вртра—37
Вртрагна—37, 54

Гайомарт—33, 40, 193, 195, 198, 199, см. также Кайӯмарс
Гайо мартан—198, см. также Гайомарт
Гандарва—58
Гарсӣваз—204—206, 210
Гарӯй (Гурӯй)—206, 210
Гаршӑсп—60, см. также Крсаспа
Гаршӑсп, персонаж «Гаршӑсп-нӑма»—60, 251, 252, 255—265
Гаутама—69, см. Будда
Геро—239, 315
Гӣв—204, 206, 207, 210
Гистасп (у Геродота)—35, см. также Гуштӑсп
Гопатшах—38
Грааль—174
Гӯдарз—204, 207, 210
Гулнӑр—215
Гуль, персонаж «Вӣс и Рӑмӣн»—281, 282
Гураб, местность (в «Вӣс и Рӑмӣн»)—281
Гуразм—211
Гӯранг, персонаж «Гаршӑсп-нӑма»—262
Гургӣн, сын Мӣлӑда, персонаж «Шӑх-нӑма»—209, 225, 226
Гургсӑр, персонаж «Шӑх-нӑма»—212
Густахам, витязь, персонаж «Шӑх-нӑма»—210
Густахам, брат Хурмуза, персонаж «Шӑх-нӑма»—220
Гӯхар, персонаж «Вӣс и Рӑмӣн»—281
Гуштӑсп, сын Лухрӑспа, персонаж «Шӑх-нӑма»—211—214, 238
Гуштӑсп—35, 36, 45, 46; у Даҡӣҡӣ—165, 166

дайва—38, 43
Дамҳанӣвус, персонаж «Вӑмиҡ и ʿАзрӑ» ʿУнçурӣ—315
Дандарак, гора (в Вессантара-джатаке)—70
Дӑрӑб, или Дӑрӑ—214
Дастӑн—см. Зӑль
Дахака—57, 60, 61, см. Ажи Дахака
Даштаяни сыновья—58
Джалин—69
Джӑмӑсп—77, 211
Джамшӣд—58—60, 199, 327, 362, 486
Джамшӣд, сын Рӑмӣна, персонаж «Вӣс и Рӑмӣн»—283
Джамшӣд, персонаж «Гаршӑсп-нӑма»—252—255, 266
Джарӣра—207, 208
Джибрӑ'ил (Гавриил)—233
Дижхӯхт-канг, город (в «Гаршӑсп-нӑма»)—257
Дихӯ, гора (в «Гаршӑсп-нӑма»)—258
Дрваспа—37, 54
друдж—39, 53, 56, 57
Дужьярья, парика—39
дэв (дӣв)—40, 52, 123, 223, см. также дайва
дэвы варнские—56, 202
дэвы мазандеранские—56, 202
дэвы мазанские—56

Ева—83

Зӑль (Зӑл-и Зар)—201, 203, 213, 224, 251
Зарадес—см. Заратуштра
Зарадушт—см. Заратуштра
Зарандж (Заранг), город (в «Гаршӑсп-нӑма»)—260
Заратуштра (Зардушт, Зардухишт, Зардухушт)—31, 37, 40, 45—49, 53, 55, 61, 63, 81, 163, 166, 211—213, 263, 305, 371
Зарвӑн, персонаж «Шӑх-нӑма»—220
Зард, персонаж «Вӣс и Рӑмӣн»—272, 273, 277, 278, 283, 285
Зардухишт (Зардухушт)—см. Заратуштра
Зардушт—см. Заратуштра
Зарер—74, 76, 79
Зарӣр, персонаж «Шӑх-нӑма»—211
Зарик—39
Заррӣнгӣс, персонаж «Вӣс и Рӑмӣн»—278
Зарстан—78
Зау—202
Заххӑҡ—59, 60, 188, 192, 199—201, 210, 226, 252—257, 259, 261—263, 265
Зевс—34

Зерван (у манихеев)—82
Змака—38
Зороастр—см. Заратуштра
Зрван—71, 87, 101
Зрвана Акарана—40
Зулайха—232, 233, 236

Иаков—см. Йа'қуб
Иблис—59, 203, 515
Ибрахим—250
Идрис—см. Ахнух
Иисус—83, см. 'Иса
Иов ('Айуб)—154
Иосиф (библейск.)—447, см. также Йусуф
Ирадж—200, 223
'Иса—81, 135, 467, см. Иисус
Искандар, персонаж «Шах-нама»—185, 214, 371, 372, 426
Исфандийар—78, 166, 174, 211—213, 223, 226, 237, 238, 251, 337, 364
Исфендармад—см. Спента Армати

Йагар-хакан, персонаж «Гаршасп-нама»—262
Йа'куб—135, 233, 235
Йима—38, 57—61, 63, 199, см. Джамшид
Йусуф—135, 232—236

Кава—200, 262, 263
Кавата—61, см. также Кай-Кубад
Кава Хаосрава—61, см. также Кай-Хосров
кави—36
Кай-Кавус—165, 192, 202—205
Кай-Кубад—36, 192, 202, см. также Кавата
Кайумарс—193, 195, 196, 364, см. Гайомарт
Кай-Хосров—36, 192, 193, 206—211, 226, 277, см. также Кава Хаосрава
Камус—208, 225
Канг-диж—205, 210
Кансаоя, озеро—61
Кара, рыба—38
Каран, персонаж «Вис и Рамин»—272, 273
Каршиптар, птица—38
Каршнаян, сын Судашана—69
Катайун (или Катабун)—211
Кафур—208
Кахрам—212
Корбициус—80, см. Мани
Крсаспа—39, 58, 60, 264, 265, см. также Гаршасп
Кубад, сын Кава, персонаж «Гаршасп-нама»—263
Кубрикос ибн Фаттак—80, см. Мани
Курдис, персонаж «Синдбад-нама»—488

Лаван—235
Лайли—135, 233, 425
Лакита, остров (в «Гаршасп-нама»)—261
Леандр—239, 315, см. также Андарус
Лукман—135
Лут (библейск. Лот)—501
Лухрасп—166, 211

Маджнун—135, 233
Мазда — см. Ахура Мазда
Макзитус, отец Вамика — 315
Мандри — 69, 71
Мани — 80 — 82, 84, 85, 89, 216, 481
Манижа — 209, 210, 225, 283
Маникан — см. Мубад
Манхирас, дэв, в «Гаршасп-нама» — 261
«матерь жизни» (у манихеев) — 82
Мах, персонаж «Шах-нама»— 197
Махабад (Мах), город (в «Вис и Рамин») — 272, 275, 276, 280
Махаджньяна Свамин — 34, см. Ахура Мазда
Махан-горец — 254, см. также Джамшид, персонаж «Гаршасп-нама»
Махбуд—220, 226
Махрадж, персонаж «Гаршасп-нама»—256, 258, 259
Мачин — 475
Менелай — 284
Мидас-Ослиные уши — 426
Минучихр — 200, 201
Мирин, персонаж «Шах-нама» — 211
Митра — 37, 54, 57, 60, 105, 127
Михраб (Михраб-шах в «Шах-нама»)—201, 202
Михрбурзин, храм — 46
Мубад, брат Рамина — 271 — 285
Мурдад — см. Амртат
Муса (Моисей) — 145, 338, 363
Мухаммад, пророк —, 94, 96, 97, 102, 122, 124, 131, 176, 248, 353, 410, 412, 419, 501
Муш, парика — 39
Мушкин, дабир Вис — 281

Намхваст — 75
Нарiман — 61, 81
Нарiман, сын Гуранга, персонаж «Гаршасп-нама», — 262, 264
насу — 39, 63
Наузар — 201, 202, 207
Нахид (планета Венера) — см. Анахита
Немврод (Намруд)—328
Нивики сыновья — 58
Нух (Ной) — 135

Ормазд (Урмузд, Урмазд, Хурмузд и др.)—см. Ахура Мазда
«отец величия» (у манихеев) — 82
Охрмазд — 76, см. Ахура Мазда

Паоло и Франческа — 411
Парадата — 35
Параклит — см. Мани
парика— 39
Пародарш, птица - 38
Патаны сыновья — 58
Пашанг — 261
Пашутан — см. Башутан
Пентефрий — 232
пильгуши—259
Пиран — 205 — 208, 210
Писина — 61
Пишдадиды (Пишдадийан) — 35

Поликрат — 239
правахр — 81
Пӯр-и Пашанг — 367, см. Афрāсиāб
Пуш — 39

Раджварта, слон — 69, 70
Разишта Чишта — 54
Рāмйн — 272 — 285
Ранха, река (в Авесте) — 38
рату — 33
Рафида, персонаж «Вйс и Рāмйн» — 281, 282
Раҳш — 203, 214, 224, 225, 367
Рашн — 54
Ротастахм — см. Рустам
Рӯдаба — 201, 226
Ру'индиж — 212
Рустам — 103, 135, 197, 200 — 206, 208 — 210, 212, 214, 223 — 226, 231, 237, 238, 240, 251, 252, 265, 323, 347, 367
Руххāм, персонаж «Шāх-нāма» — 208

Сāва-шāх — 220
Салмāн ал-Фāрисй — 422
Сальм — 200
Сāм — 81, 200, 201, 213, 263, 264, 347
Санхавак — 60, см. также Шахрнāз
Саошьянт — 40, 61
Саранд, сын шаха Кабула, персонаж «Гаршāсп-нāма» — 255
Саркаб — 143, 348
Саркаш — 143, 221, 348
Сāсāн — 214
Сāсāн сын Сāсāна — 214
Саҳбāн ибн Вā'иль — 93, 135, 505
Сельсебиль — 363
Сенмурв — 79
Сийāваҳш — см. Сийāвуш
Сийāвуш — 61, 193, 203 — 206, 210, 225 265, см. также Сьяваршан
Сийāмак — 198, 259
Сӣмург — 201, 212, 213, 441
Синдбāд — 487
Синдбāд-мореход — 60
Сирин и Алконост — 38
Снавидка — 39, 58
Спендедат — 78, см. также Исфандйāр
Спениште — 37, см. также Атар
Спента Армати — 36
Спитьюра — 61
Сраоша — 54, 63, см. также Сурӯш
Срвара, змей — 58
Сӯбахāр, храм — 260
Сӯдāба — 203, 204, 226
Судашан — 69 — 71
Сурӯш — 210, 233, см. также Сраоша
Сухрāб — 204, 225, 237, 251
Сьяваршан — 61, см. также Сийāвуш

Тавург, сын Шйдаспа, персонаж «Гаршāсп-нāма» — 255
Танджа, страна (в «Гаршāсп-нāма») — 261, 263
Тарӯк, гора — 516
Таурви — 38
Таҳвāр — 207
Тахмйна — 204, 226
Тахма Урупи — 56, 199, см. также Тахмӯрас
Тахмӯрас — 56, 57, 199, 259
Тйр (Сириус) — см. Тиштрья
Тиштрья — 37, 39 54, 248
Трайтаона, сын Атвии — 57, 60, 62, см. также Фарйдӯн
Тристан — 284
Тӯр, гора — 327, 516
Тӯр, сын Джамшйда, персонаж «Гаршāсп-нāма» — 254, 255
Тӯр, сын Фарйдӯна — 33, 200
Туран — 200, 202, 203, 205, 209, 210, 219, 223, 225, 227, 471, 516
туранцы — 33, 200
Тур-и Братарвахш — 211
Тӯс — 204, 205, 207, 208, 210, 225 — 227
тын-тура — 82

Уда — 38
Урвазишта — 37, см. также Атар
Усадан — 61

Фалāтӯс, учитель 'Азры — 315
Фарāмарз (Фарāмурз) — 206
Фарангйс — 205 — 207
Фарйбурз — 207, 208, 210
Фарйдӯн — 33, 182, 188, 192, 200, 204, 221, 231, 262, 263, 326, 327, 366, 489, см. также Трайтаона
фарр — 61, 125, 174, 187 — 189, 215, 223, 226, 246, 250, см. хварна
фарр арийский — 54
фарр кеянидский — 54
Фархāд — 350, 480
Феникс — 259
Фйлиқӯс — 214
Фир'аун — 59
фраваши — 37, 54
Франрасьян — 61, 188, см. также Афрāсиāб
Фуганшӯр, город (в «Гаршāсп-нāма») — 262
Фуликрāт, персонаж «Вāмиқ и 'Азрā» 'Унсурй — 315
Фурӯд (Фарӯд) — 207, 208

Хадаяош — 38
ҳāқāн Чйна — 218
Хаома, растение — 38, 52, 54
Хаошьянха — 56, см. также Хушанг
Хаптоиринга (Большая Медведица) — 39
Хара, осел — 38
Ҳарис, брат Рāби'й — 155, 156
Ҳārӯ — 315, см. также Геро
Ҳāтим Та'й — 135
Хаурватат (Ҳурдāд) — 36, 38
Хафтвāд — 215
Хванвант — 60
хварна — 37, 55 — 58, 174, см. также фарр
хварна амшаспандов — 56
Хвар Хшайта — 37, 54
Хваршйд, сын Рāмйна — 283
Хнансати — 39
храфстра — 39
Хӯд, пророк — 253

Хузан, страна (в «Вис и Рамин»)— 274, 275
Хум, персонаж «Шах-нама» — 210
Хумай, сестра Исфандияра — 212
Хумай Чихрзад — 214
хумата, хухта, хуваршта (триада) — 41, 42
Хурмуз, сын Ануширвана, персонаж «Шах-нама» — 220, 221
Хушанг — 199, см. также Хаошьянха
Хшатра Варья — 36
хшаятия — 36

«царство света» (у манихеев) — 80, 81

Чамру — 38
Чинват, мост (в Авесте) — 40
Чичаст, озеро — 210
Чундан, город (в «Гаршасп-нама») — 462

Шабдиз — 367
Шаад, брат Рустама, персонаж «Шах-нама» — 213, 214
Шам, сын Тавурга, персонаж «Гаршасп-нама» — 255
Шангуль, индийский царь, персонаж «Шах-нама» — 218
Шахрбану, мать Вис — см. Шахру
Шахривар — см. Хшатра Варья
Шахрийар, сын Барзу, правнук Рустама — 401
Шахрназ — 60, см. также Санхавак
Шахру — 271, 273, 279
Шиви — 69 — 71
Шивагхоша, город — 69 — 71
Шида — 210
Шидасп, сын Тура, персонаж «Гаршасп-нама» — 255
Шикаванд, гора (в «Гаршасп-нама») — 255
Ширин — 221, 226, 480
Шируй, сын Хосрова Парвиза, персонаж «Шах-нама» — 221, 229
Шу'айб, персонаж «Шах-нама» — 214
Шурейк — см. Мани

Эльтавам, ангел — 80
Эранвеж — 45
эстон шубха — 83

язата, язат, язаты — 37
якши, демоны — 70
яту — 39
Яшодхара — 71

ОГЛАВЛЕНИЕ

От редакционной коллегии по изданию «Избранных трудов» члена-корреспондента Академии наук СССР Е. Э. Бертельса 5
Научное наследие Евгения Эдуардовича Бертельса. *А. Н. Болдырев* . . 9
Предисловие редактора. *И. С. Брагинский* 13

ИСТОРИЯ ПЕРСИДСКО-ТАДЖИКСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

От автора 23
Глава первая. Литературные памятники древнейшего периода . . 31
Глава вторая. Литература восточноиранских народностей в V в. до н. э. — IX в. н. э. 67
Глава третья. Арабское завоевание и его последствия для литературной жизни народов Средней Азии и Ирана 90
Глава четвертая. Расцвет литературы в X в. 109
Глава пятая. Фирдоуси 169
Глава шестая. Судьбы героического эпоса после Фирдоуси . . . 239
Глава седьмая. Литература первой половины XI в. 287
Глава восьмая. Литература второй половины XI в. 377
Глава девятая. Литература во владениях Караханидов 456
Глава десятая. Литература лет сельджукского господства . . . 491
Список сокращений 528

УКАЗАТЕЛИ

Указатель собственных имен 531
Указатель географических названий 541
Указатель названий сочинений 544
Предметный указатель 547
Указатель мифологических имен и названий и имен персонажей художественных произведений 551

Евгений Эдуардович Бертельс
ИСТОРИЯ ПЕРСИДСКО-ТАДЖИКСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Утверждено к печати Институтом востоковедения Академии наук СССР

Редактор издательства *Л. Ф. Корцелли*
Художник *Л. С. Эрман*
Технический редактор *С. В. Цветкова*
Корректора *Р. П. Осповат, Э. Н. Раковская и М. М. Хасман*

Сдано в набор 25/III 1959 г. Подписано к печати 14/VI 1960 г. А-03268 Формат 70×108 1/16
Печ. л. 34,75+1 вкл. 0,125 п. л. Усл. печ. л. 47,781. Уч.-изд. л. 46,46. Тираж 2500 экз. Зак. 769
Цена 30 руб.

Издательство восточной литературы. Москва, центр, Армянский пер., 2
Типография Издательства восточной литературы. Москва, И-45, Б. Кисельный пер., 4

ОПЕЧАТКИ

Стр.	Строка	Напечатано	Следует читать
73	15 сн.	**Аяткар с Зареран**	**Аяткар е Зареран**
79	16 сн.	πέρ σικος)	(πέρσικος)
103	21 св.	من	من قد
105	1 сн.	الغصحا	الفصحا
105	1 сн.	جلد ۲	جلد ا
108	10 св.	рубаи'и и	руба'и
138	1 св.	که ست	که مست
198	11 сн.	*Šhahameh*	*Šahnameh*
264	14 сн.	асад **асад**	**асад**
268	5 сн.	مجنتی	مجتبی
308	6 св.	آلت	آلات
308	10 сн.	شیروانی	شروانی
317	10 сн.	حلاف	خلاف
318	8 сн.	میر: رضی	میر رضی
319	10 сн.	تا АГ	; بیاАГ
319	7 сн.	Гұ	Г
323	26 сн.	*та'бид*	*та'бид*
324	4 сн.	*Chazna*	*Ghazna*
330	15 св.	گر	مگر
335	7 св.	Газа'ири	Газа'ири
	9 св.	" "	" "
	15 св.	" "	" "
354	1 сн.	دمغانی	دامغانی
367	10 сн.	ـرویز	پرویز
379	2 сн.	پنجاه	پنجه
380	1 св.	صاحب	صاحبقران
381	22 сн.	Мухаммад Насир	Мухаммад-и Насир
386	2 св.	Кавам	Кивам
387	14 св.	زو	وز
399	19 сн.	ن	این
400	2 св.	Камал-и	Камали
400	9 сн.	Мухаммад-и Насира	Хасана ибн Насира
413	23 сн.	в 1911 г.	В 1911 г.
458	1 сн.	*Маджма' нл-футаха*	*Маджма' ал-фусаха*
485	2 св.	صا بقران	صاحبقران
485	сн.	точник	точик
538	11 сн.	Таркāн-ҳāтӯн	Таркан-ҳāтӯн
540	9 св.	سصت	شصت
550	28 св.	та'бӣд	та'бӣд
552	3 сн.	Ҙаҳҳāқ	Ҙаҳҳāк