

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

1 9 6 0

Член-корреспондент АН СССР
ЕВГЕНИЙ ЭДУАРДОВИЧ

БЕРТЕЛЬС

Избранные труды

ИСТОРИЯ
ПЕРСИДСКО-ТАДЖИКСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ

ИЗДАТЕЛЬСТВО ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Москва

1 9 6 0

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, один из крупнейших специалистов своего времени по персидской, таджикской и 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, з 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 Ййад» 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 'Унсuri 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, имеющих 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) литературы.

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 'Аттара — и в двух рецензиях на книги Никольсона и Нюберга² 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 («Сноп», 1918, № 1, стр. 10—12).

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

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

«Книга о соловье („Бульбуль-нам“) Феридеддина 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 'Abdallah b. 'Ali 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., три³ представляют собой общие описания отдельных коллекций и восемь — исследования рукописей несуйфийского характера. Таким образом, вопросам суфизма и суйфийской 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 суйфийской 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 суйфийского поэта XII — начала XIII в. Фарид ад-Дина 'Аттара⁵. К этой группе примыкают две крупные работы в области «аттароведения» — историко-сравнительное исследование «Неваи и Аттара» и статья, содержащая детальный анализ приписываемой 'Аттару поэмы «Книга Портного»⁶. В последней работе Е. Э. Бертельсом впервые высказана чрезвычайно плодотворная мысль о том, что характерные для всякой суйфийской 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 суйфийской 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 суйфийской символики, затруднявшей пони-

³ Описание рукописей, поступивших в Азиатский музей в 1924 г. из библиотеки А. А. Базилевского в Варнаве (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).

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

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

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

Faridaddin 'Attars 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, используя весь накопленный наукой в этой области материал⁸.

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 süfischen 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 boraii zaboni adabiji tofik* («Rahbari doniш», 1929, № 10/11, стр. 30—32; перепечатано в «Zaboni adabiji tofik», 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 опыта¹¹.

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-наме» 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 литературы¹².

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 riyāsāt-i divān-i āliyi hukūmat-i shāhi-yi Afghānistān rāji ba muhākkaṭa-yi khānin-i millat va ghaddārān-i tamlakat 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 афганско-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

«پیام نو» بخارا در قرن دهم میلادی, № 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 поэта¹³. 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» поэта¹⁴. 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 — Абд ар-Рахмане Джами и замечательное исследование исторических судеб романа об Александре в эпоху мусульманского средневековья¹⁵.

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 Азәрбајҹан шаіри Низами (дөвру—һяты — җардымылыгы)*, Баку, 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 изданий¹⁶, 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 коллектива¹⁷ 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, встававшие 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 наследию 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 'Унсури¹⁸.

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 поэтов¹⁹.

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-наме (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 Стамбуле²⁰.

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 смерти²¹. 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 произведений¹, 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 том² 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 Сейда 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. 23³). 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 «Аяткар 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 рубаи 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 образом могут служить выводы о взаимосвязях арабской и персидско-таджикской литературы. 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 возникли 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. включительно¹, 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 GPh, 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 правил, которым Му'иззи подносил касиды, 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 донныне не утратившей ценности работе «Иранский национальный эпос» говорит, что Фирдоуси в 999 г. находился у владельца 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. Рёе.

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. Рёе рукопись и не задумываясь над тем, что в 999 г. Фирдоуси было не менее (если не более) шестидесяти пяти лет и что почтенный седовласый дикхан 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:

سخنهای آن خسروان سترگ
شده پنج ره پنج روزان ز ماه
که از ارجمندیش ماه حرام
نهم سال و هشتاد با ششصدست
که حاکم بدین نامه پیروز بود

چو شد اسپری داستان بزرگ
بروز سیم شبید چاشتگاه
که تازیش خواند محرم بنام
اگر سال نیز آرزوت آمدست
مه بهمن و آسمان روز 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. Рёе 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 *ششصدست* («шестьсот») не проставлены точки над двумя *шинами*, почему Ч. Рёе 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 лет⁴. 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, «западноведением». 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. Прodelав такую, зачастую достаточно тяжелую, работу, как чтение насквозь объемистых диванов, сплошь состоящих из нуднейших касид, 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 книгу, 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 Зороастра. 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 экскерптов, сохранных 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 парсы¹ 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 «Зартушт-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, происшедшим 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 *دري 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:

بخطی که خوانی را پهلوی
سر و افسر بخردان و ردان
ز احوال پیشینگان و شهبان
که آورد زرتشت نوشیروان
ازان رفته احوالها بر سرش
نبودی بخواندن پرو دسترس

یکی دفتری دیدم از خسروی
نهاده بر موبد موبدان
نیشته برو سرگذشت جهان
همان شرح وستا و زند آن زمان
همان قصه زادن از مادرش
کهن گشت این قصه دردست کس

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 мобедев,
 Главы всех разумных и наставников².
 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 Авесты⁴. На английский язык ее перевел Иствик⁵; 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 «Зартушт-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 «Зартушт-нама» каких бы то ни было художественных достоинств достаточно ясно говорит приведенный выше стрывок. 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 Зартуштры. Только переводчик Авесты Дж. Дармстетер, исходя из того, что легендарная биография Зартуштры не содержит никаких реальных черт и в значительной своей части совпадает с древним преданием о первом человеке Гайомарте, считает Зартуштру одним из мифических героев — сподвижников Ахура Мазды, созданных фантазией народа. Зартуштра, как и другие мифические герои, ведет борьбу со «змеем» — персонификацией зла, который в легенде о Зартуштре 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 Pajdâ*, publié et traduit par Frédéric Rosenberg, St.-Petersbourg, 1904, p. V.

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

⁵ В кн.: J. Wilson, *The Pârsi religion as contained in the Zand-Avestâ, 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 героя⁷.

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: «Ормузд⁸... 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 «Махаджняна Свами́н», 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...*, р. 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 были¹². 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-наме» 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-наме», 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. Струве¹³, 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 племен¹⁴. 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 *хшайтия*. 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-наме» 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 *эзэд*). 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) Вохуфрияна — 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.

Тиштрия (Тир) — звезда Сириус. Это язат, на обязанности которого лежит бороться с засухой, насылаемой демоном Апаоша. Тиштрию 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 Европе¹⁵. 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 — гуча, окутывающая небо, скрывающая благодетельный свет солнца и лишаящая людей тепла. Вртрагна копьём молнии убивает демона и возвращает миру свет.

Еще ступенью ниже стоят, по-видимому, так называемые *фраваш* («защитники»). Это, по представлениям зороастрийцев, своего рода духи-покровители, состоящие при каждом человеке, даже еще не родившемся или уже умершем. *Фраваш* — 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 выпускает 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 («быкоцарь») — 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 леки 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 боялись 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 *парики* (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 *парики* 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. *Парики* Муш, например, похищает луну и вызывает затмение, *парики* 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 Сनावидка.

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 — Тиштрия (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 застывшая 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 змеей Ажи убивает первого человека Гайомарта и его верного спутника — быка. Однако семья 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 полетят 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 заклеить 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 барсманов¹⁶, 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 «добрыхотные» 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.

блуждение 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 сткровения. 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 списание ритуала и традиций парсов. Зороастрийский *дестур* (священнослужитель), обучавший Анкетилиа 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 Анкетилия 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 Анкетилия 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 Анкетилия 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 Нефиосенгом. 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 традиционалистов, 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 появлялось¹⁷.

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.*]

сту некоему гипотетическому Ирану, не уточняя, что именно под термином «Иран» она понимает. 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. Тедексо, 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 بدکش را بکشت

Некто праведный со временем явился,
В руке у него кадиланица с чистым алоэ.
Благословен приход его, а имя ему Зардухшт,
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 противостоят 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» языком¹⁹. Последующие исследования показали всю ошибочность такого названия. Слово «авеста» (от древнего *уапастха*) 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 не считаются. 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 Гистаспа. 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 хранение 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 отысканием 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 ознакомилось 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 — места 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. Альтгейм 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 вййшт'
'вйнт' свч' мннй'

что надлежало читать:

сраота гәүшайш ваишита
авайната суча мананһа
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 обозначающихся на письме гласных увеличилось.

Когда после вторжения Александра Македонского в Бактрию 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 разноречивый, 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 груд был закончен, книге пришлось просуществовать в законченном виде не особенно долго. Первый раз Авеста пострадала от македонского завоевателя

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 переводе²¹.

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 насков 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 слов²². 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, Висперада, 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 заклания, 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 словословия», 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,
Неблагодарны 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 ниспосли, 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 Анкетиллю 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 (Тиштре), Дрваспе (Душе Быка), Митре, Сраоше, Рашну, Фраваше, Вртратне, 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 благодно) 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:

چو بر تيزرو بارگی بر نشست	برفت اهرمن را بانسون بست
همی کرد گیتیش بر تاختی	زمان تا زمان زینش بر ساختی

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 быстрого 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] жи —
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 эмея 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 *Краспа*,
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 *Краспа*
В котле похлебку варил
В полуденное время.
Разогрелся тот мерзкий, вспотел.
Из-под котла выскочил,
Бурлившую воду пролил.
Прочь в испуге отскочил
Мужественный *Краспа*.
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 *Сनावидку*,
Рогом бившего, с каменными ногами.
Так о себе думавшего:
«Малолетка я, если стану я взрослым,
Сделаю я землю колесом,
Сделаю избо колесницею,
44. Добуду святого духа
Из сверкающего горного жилища,
Притащу злого духа
Из страшного ада.
Они в колесницу мою впрягутся —
Святой дух и злой,
Если только не убьет меня ранее *Краспа*».

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 «семья» 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 خویشان را 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.

ز چشم همه مردمان ناپدید	چو صد سالش اندر جهان کس ندید
پدید آمد آن شاه ناپاک دین	صدم سال روزی بدربای چین
یکایک ندادش زمانی درنگ	چو ضحاکش آورد ناگه به چنگ
جهانرا ازو پاک و بی‌یم کرد	به اره مراور ابدونیم 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, за-владел похищенными этим злодеем сестрами Джамшида — Шахрnaz 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 Крсасы-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 Аръэхшута
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-мореходе²⁴.

В девятнадцатом яште после перечисления подвигов Крсасы 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 копьём и змея Дахаку,
 И Спитьюру, распилившего Йиму.
47. Устремился вперед
 Огочь 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 недостижимые глубины озера. Эта тема тоже нашла отражение в «Шах-нама». Франрасьян там — туранец Афрасьяб. 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 Аствартре.

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 ратаво* («все судьи...»). Эта не представляющая особого интереса часть делится на главы (*кардэ*), 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 *фаргара*; 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 грехов 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 лечеб-

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 ударений²⁵. 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.: Н. 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 народами, 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 владельцам. 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 фиксации 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 Дуньхуане¹ текст большего 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 большего 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 правовеярия». 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 сорока 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 удаивались степени будды, представляют собой огромный свод притч, легенд, сказок, тесно связанных 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-джатаки². 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. Первые листы рукописи не сохранились, 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 называли Судахан. 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 нищих 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 нищих, 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 нищим 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. Разрешите 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, листвою и травами. Дикие звери заходят в их обиталище и, увидев Судашана, лизут 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, вспикели воды великого океана, и боги в своих небесных жилищах прославили Суда-шана. Жена принца, узнав о потере детей, приходит в отчаяние, но потом смиряется.

Верховное божество, желая узнать, есть ли предел самопожертвова-нию принца, приходит к нему в виде отвратительного старого брахмана и просит у него его жену. Суда-шан 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 го-род 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 волос. Дети рассказывают деду, в какой нищете живут на горе их родители. Растроганный царь посы-лает 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 Суда-шан 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, обраще-нием Будды к своему любимому ученику Ананде. В обращении Будда поясняет, что даже и эти все дары, в сущности, ничто и что он сам отда-вал еще больше того. Затем Будда открывает Ананде, что Суда-шаном был в одном из своих прежних воплощений он сам, Мандри была его тепереш-няя жена Яшодхара, а прирученными дикими животными — все те уче-ники 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 повто-рений (так, первый встретившийся Суда-шану 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, насе-лявших восток Средней Азии, имел широкое распространение. Слово «ко-рона» в тексте джатаки передано не иранским словом, а начертанием *дидмх*, что, безусловно, представляет собой транскрипцию древнегрече-ского «диадема» — слово, которое у Фирдоуси мы находим уже в поздней-шей форме «дехим». Мера веса всюду обозначена также древнегреческим термином «статер» в довольно точной транскрипции.

Совсем иной характер имеет другой значительный по объему буддий-ский текст на согдийском языке — «Сутра причин и последствий дей-ствий». 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 раздвигать. 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 диалектов⁴. 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 этой поэзии, как и стихи Авесты, не знала, но в силу аналитического характера языка на концах строк кое-где возникали рифмюиды, как, например:

у пас āн тахм спахпат
так Зарёр чегбн дйт
ку шāх вишадак бут
андарбн андар шут.

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

Здесь окончания *дйт*, *бут*, *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] а́бак-та́н дахём
вас зарр [у] вас асём
у вас асп [е] нёвак
у вас га́х шахрда́рйх.

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

Здесь дахём — асём 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 мирадами 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 двorca 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 بیدر 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 (*диге роден*), скрепленную железом, дабы в случае необходимости там могли укрыться

Сыновья, братья,
Знатные юноши (в оригинале — *васпухранан*. — 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 Арджасп

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 زين خاك بر خيز و بر شو بگاه
.....
كجا بودندنى بود اين كار 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 گيه آتش و تيز باد

Словно [попавший на] траву огонь при сильном ветре.

⁹ У Дакики вся эта сцена описана точно так же:

نيارست رفتن ورا پيش روى * ز پنهان همى تاخت بر گرد اوى
بيانداخت ژوپين زهرابدار * ز پنهان بدان شاهزاده سوار

Не решился он поскакать ему навстречу,
Скрываясь, объехал вокруг него,
Бросил отравленное копьё
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 трупцу отца, Баствар начинает оплакивать его, называя «кабаном» (*ва-раз*, позднееe *гураз*) и сравнивая его коня с Сенмурвом:

Ты лежишь убитый,
Как простой воин.
Твои выющиеся 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 стрелами¹⁰.

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 Зарером¹¹. 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 Гестииону. 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» (*πέρσιος*) 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 искажившие 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 «оглашенных»). 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 — «Шапуракана») — 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 Зардуста.

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 исследователи¹² 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 манихейями, 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, пытались 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 — *aeg*. 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 Materialien 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 удастся 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 смещением «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» (*эстбн 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, лени 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 стравнение у выдающегося ученого своего времени — Бируни. Такие боровшиеся с манихейством христианские деятели, как Ефрем Сирий (IV в.), обвиняли представителей высших степеней манихейской общины в преступной лени. 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 полифсичности 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 шаҳ нан хвардан базм буд; у-ш даст ахнунич нё шуст; у айдд ҳенд пасаниган, у-шан гуфт ку: Манӣ амад уд пад дар эстед; уд шаҳ о худавап пейгам

фрестад ку эв заман пай, да аз хвад о ту айан; уд худавап авач он кустар эв венаг нишаст. да шах даст шуст, чи хвадич о нахчехр франафтан буд; уд ач худа- ван уд ахест у-ш даст эн авар саган банбешн авганд...

«...И шах уселся за стол, чтобы поест. И руки он еще не вымыл. И пришли при- ближенные, и они сказали: „Мани пришел и стоит у дверей“. Шах послал господину (т. е. Мани. — Е. Б.) весть: „Положди 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] от- правлялся на охоту. И он поднялся перед господином и положил руку на пса-вожака...»

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

уд шах гуфт, кӯ-м савганд хвард, кӯ-т пад эн замйг не ҳилан расйд; у-ш пад хешм о худаван бӯ гуфт, кӯ: ай пад чӣ авайишн ҳед? кә нә он каречар шавед уд не нахчехр кунед, ба охой (?) эм бишикх-рай уд э дарман бурдан-рай авайишн ҳед уд эн-ич нә кунед. У-ш худаван пасахв бӯ дад, кӯ ман пад ашмаҳ тйсоч не винаст, чй-м мешаг кербайг керд пад ашмаҳ у-тан пад тухмаган уд вас уд прад бунаг э ашмаҳ, кӯ-м деван у друхш ҳачеш ба... уд вас буд ҳенд, кя-ман ҳач вймарх ахезйнад ҳенд у тав у марг ҳачеш ... ҳенд...

«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 охо- титесь, а годитесь только для того, чтобы лечить да приносить лекарства“. А госпо- дин 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 дружей... 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 сохранив- шихся 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 не- вольно 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 *дах-* или *диҳ-* встречается и в форме *ди-*, как *диад* («он дает»), *пасахв ох 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 фраг- менты манихейских текстов сохранили обрывки стихов. Уже К. Г. Залеман обратил внимание на такой отрывок «песни о фрашемурве» (павлине):

Хвархшед е рōшан	уд пурмаҳ е брāзāг
Рōченд уд брāзенд	ач танвār е ой драхт

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

Мурвāн бāмевāн	ой нāзēнд шāдйхā,
Нāзēнд кавбтар	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:

Авжervāнаг эшнохраг ҳем
 Че ач Бāвил замйг виспрехт ҳем.
 Виспрехт ҳем ач замйг 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:

„...рāстй уд авевāзйндй ду фарра у ду фаррахвй о эмешāн шахриāрāн пад сар. о Задāнфаррахв дум хāнāм бāмев э фрестагрошāн э хуравāн э тангрихā хут булмес алф билга Уйгур-хāгāн дастур э фрестагāн парварāг э ардāвāн пākāн авāг тухм уд шахриāрй э хвеш веспухрāн весдухтāн пад сар. о Яххуз-бāй, тагин Уга-Пероз, тагин Хисār, тагин Вазаргāн, тагин Татār-апā, такин Эйрефт, тагин Нев, такин...“

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

¹⁵ С л у ш а т е л ь — низшая степень в манихейской общине.

сте мы находим ряд слов тюркских, причем к тюркскому *тангри* присоединено иранское *ха*. 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 — 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 астър хирза*, приведенной в оригинальном виде, без перевода, очевидно, потому, что ей приписывалась магическая сила. *Астър* в манихейской терминологии означает «грех». Местоимение *ман*, поставленное как определение впереди и выполняющее здесь роль местоимения притяжательного, переводится «мой». *Хирза* — повелительное наклонение 2-го лица единственного числа от глагола *хиштан* (позднее основой настоящего времени у этого глагола стало *хил*), 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 *тёртлюк*.

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 турки 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 Фаррухи¹⁷:

نگاریده بر چند جای مبارک شه شرقرا اندر آن کاخ پیکر
به یک جای در رزم در دست ژوبین به یک جای در بزم و در دست ساغر

Нарисовано в нескольких благодатных местах

В том дворце изображение царя Востока¹⁸.

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 верованиями исмаилитов и даже находит отклик в позднейших верованиях 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 Джалуде 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 заволокли 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 считать с тем, что собиратели этой поэзии как-то перерабатывали ее, возможно приспособляли к своим вкусам и потребностям¹. 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 безрассудства².

Основной формой, которой пользовались доисламские арабские поэты, была так называемая *касыда*. Название это происходит от глагольного корня *к-с-д* в исходном значении — «устремитесь», «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, ослабить 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, чтение почти неизбежно предшествовало поездке, 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 прозвищем 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 навелили 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 пересдавались 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 редко⁴.

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 душевспасительной 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 встававших 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: слышал я такого-то, что он говорил: слышал 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 пророка⁵.

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, предназначенных 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 *إما ماكان قصار 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 творчеством⁶.

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» халифов⁷ 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 'Атия 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 касидами в честь новых хозяев — Омейядов, ко двору которых его представил известный тиран Хаджадж ибн Йусуф. Борьба за благосклонность халифа 'Абд 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 издании⁸.

'Омар ибн Абу Раби'а. Крупнейшим поэтом омейядского двора в Дамаске был, несомненно, 'Омар ибн 'Абдаллах 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».

'Омар 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 касид 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-Naqā'id of Jarir and Farazdaq*, ed. by prof. A. A. Bevan, Leyden, 1905—1909.
⁹ P. Schwarz, *Umar ibn Abi Rebi'a, ein arabischer Dichter der Umayyadenzeit*, Leipzig,

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 незадолго до этого 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-'Атахийя.

Абу Нувас. Наиболее блестящим поэтом из окружения Харуна ар-Рашида был безусловно Абу Нувас ал-Хасан ибн Хани ал-Хаками (747—ок. 814 г.). Син 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 охоты¹¹.

¹⁰ А. Kremer, *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, Bd II, Wien, 1877, S. 374.

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-'Атахийя. Не меньший интерес представляет и творчество ровесника Абу Нуваса — Абу Исхака Исма'ила ибн ал-Касима ибн Сувайда ибн Кайсана, известного под прозвищем Абу-л-'Атахийя. Как и Абу Нувас, Абу-л-'Атахийя также простого происхождения; отец его был «отворятелем крови», т. е. цирюльником. Сам Абу-л-'Атахийя 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-'Атахийю 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 'Утбу, 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 тяжелое впечатление; он хотел было совсем отказаться от своего поэтического ремесла, но халиф запретил ему это, угрожая пожизненным заключением. Абу-л-'Атахийя 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-'Атахийя 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-'Атахийи 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-'Атахийя 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 А. Kremer, *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, Bd II, S. 373; см. также: И. Крачковский, *Поэтическое творчество Абу-л-Атахи* (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 пасквилы 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-Gufrān* («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 слов¹⁶. 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 непонятого языка другим непонятым 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 سراً و جهراً عجمی نما به التعریب
لیت شعری اذا دعیت شعاری نسبی واضح و عودی صلیب

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 كنت من آل رستم و لكن شعری من لوی بن غالب

Когда спрашивают о моем происхождении, я — из рода Рустама,

Но только стихи мои от Лу'ай ибн Галиба¹⁷.

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 похвалой 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 немало¹⁸.

Характерным представителем поэтов такого типа был Абу Йа'куб Исаак 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 письма на подписи 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-Фахр 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 удостоивалось крупной денежной награды. Просматривая сохраненные в антологии «Иатимат 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, удостоивались воспеваания.

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.: «Иатимат 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 ирано-таджикской почве, в парадную касыду поэты вплетали много различных васфов: описаний коня (конечно, принадлежащего правителю), меча, зámка, 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 антологиям²³, 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 удостоивается 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

رضا قلی خان هدایت، مجمع القصص، طهران، ۱۲۹۳، جلد ۲، صفحه ۷۰.^{۲۳}

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 филологами²⁴. '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 الرازي، المعجم في معايير اشعار العجم، ليدن، ۱۹۰۹

выражалось главным образом в стремлении к возможно более точной и глубокой рифме²⁵. 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 касыды²⁶. 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 гат²⁷.

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 количественного 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 удастся 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 свой 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 большим, 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 позднему 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 серьезные 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 широкому 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 колоссальной 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 философом и даже богословом, носил обычно почетный титул *хаким* (мудрец, ученый). Применялся в то время и термин *файласуф* (от греческого *φιλοσοφος*), 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, лежащем 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 — алаппский 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 'Али Хусайн ибн 'Абдаллах ибн Хасан ибн 'Али Ибн Сина. В восточных источниках очень часто вместо имени ученого употребляется его почетный титул — «шейх-глава» (*аш-шейх ар-ра'ис*).

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 'Убайд 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» Якута¹. Месяц и число Абу 'Убайд 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 ша'бан (с 20 мая по 17 июня 1037 г.). Те же источники сообщают, что Авиценна скончался пятидесяти восьмью (лунных) лет от роду. Это указание дает основание считать годом рождения ученого 370 г.

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

حجة الحق ابو علي سينا در شجع آمد از عدم بوجود

¹ См: ذبيح الله صفاء، سرگذشت و تالیفات و اشعار و آراء ابن سینا (جشن‌نامه ابن سینا، مجلد اول)، تهران، ۱۳۳۱، ص ۲۸.

Свидетельство Истины Абу 'Али-и Сина

В ш-дж-¹ 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-¹ 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 'Убайд. 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'и² 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 'Убайда³.

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 'Абдаллаха 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-

الكتاب الذهبي للمهرجان الالفی لذكری ابن سینا، بغداد، من ۲۰ الى ۲۸ مارس²
۱۶۹-۱۶۲. ص. قاهره، ۱۹۵۲، (далее — «Златая книга»).

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

ности. На столе 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, содержащей 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 *арке* 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 дожидаясь падения столицы и уже за некоторое время до вступления в нее Караханидов уехал в Хорезм к Хорезмшаху 'Али ибн Ма'муну.

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 Аби-верд 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 крепость⁴.

⁴ Об этом говорит сам Авиценна в автобиографии, записанной с его слов Джуджани. См.: *تاريخ الحكماء، ابن النفطی،* herausgegeben von Lippert, Leipzig, 1903, S. 417 (далее — Кифти, *Та'рих ал-хукма*).

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 тяжелой 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 владельцем Исфохана '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 Исфохане не покидала его, и в конце концов он, переодевшись дервишем, все-таки бежал с братом и двумя гулами 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 послушаться 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 нападков факхов (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 Гиппократ 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 сделать⁵.

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 правому 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]» («Даниш-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 «'Айнийя»; ее текст даже украшает стены внутри нового мавзолея Авиценны в Хамадане⁶.

Как известно, Авиценне приписываются также и четверостишия на языке дари. По мере привлечения новых и новых джунгов число этих приписываемых Авиценне четверостиший постепенно все увеличивается⁷. Текст одного из таких четверостиший высечен даже на постаменте памятника, воздвигнутого великому ученому в Хамадане⁸.

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 Хайяма, 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 суфиям⁹.

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 замечен некоторый налет исмаилитских воззрений. Иначе говоря, приписать их Авиценне казалось вполне возможным. Правда, может быть, именно поэтому старые восточные начетчики и отбрали 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 Хайяма, 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 четверостишия¹⁰.

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 кыг'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 таком 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 несколько 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 Му-хаммад 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 'ани-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 'Арузи 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 Alberuni*..., 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 Индии¹³. 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 'Али Мухаммадом ибн Мухаммадом Бал'ами. Работа эта была завершена в 963 г. Хотя Бал'ами 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. Шестнадцать лет он совершает хаджж и слушает лекции о хадисах у знаменитейших мухаддисов священных городов Мекки и Медины. Закончив образование, ал-Бухари по обычаю 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 Ормаздада. 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 'Али, получивший этот сан якобы еще при жизни пророка. После смерти 'Али имамат должен остаться в его роде и переходить по наследству. Шииты-двунадесятники (*исна'ашарийа*) 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'фар ас-Садик. Его преемником должен был стать его старший сын Исма'ил, но Джа'фар 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'ила и по его имени стали называть себя исмаилитами (*исма'илийа*).

После смерти Исма'ила (760/61) его сыновья бежали из Мединны на север, подальше от захвативших халифский престол Аббасидов, беспощадно истреблявших всех потомков 'Али. Старший сын Исма'ила — Мухаммад сначала укрылся в Демавенде (неподалеку от теперешнего Тегерана), а его потомки, по преданию, переселились в Хорасан.

Скрываясь от преследований, потомки Исма'ила 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'и*), которые должны были тайно вербовать им сторонников. Характерно предание о том, что один из таких да'и — 'Абдаллах ибн Маймун ал-Кагдах в своих тайных беседах говорил о якобы существующем пророчестве, согласно которому господство в Средней Азии и Иране должно снова достаться потомкам дикханов, т. е. старой земельной аристократии. Едва ли нужно говорить, на кого такое пророчество могло быть рассчитано¹⁴.

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 'Али, так как его мать была дочерью последнего Сасанида Йездегирда III.

¹⁵ Поэтому восточные источники называют исмаилитов также и батинитами (*батинийа*).

отнодью 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 раствориться 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 любимый 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 полтора года 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 бейтоз 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

отнодь не «просвещенных меценатов». Это были грубые, кровожадные тираны, поощрявшие самое неприкрытое низкопоклонство и не терпевшие никакого «непокорства». Очень часто сказанный вовремя экспромпт, удачный лстивый комплимент, смешная шутовская выходка приносили поэту большие 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, не понравившийся жест, — и поэт мог распротиться 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 несколько 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 поэтому 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 насивов зимних, которые были связаны с праздником *джашин-и сада*, отмечавшимся в дни зимнего солнцестояния и сопровождавшимся богатой иллюминацией. Хроника сообщает, что празднование джашин-и сада запретил султан Махмуд. И действительно, подобных насивов, написанных после правления этого султана, мы не знаем.

Для касиды 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 утеху 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 'Абдаллах Джа'фар ибн Мухаммад Рудаки Самарканди.

Первым из европейских востоковедов, уделившим серьезное внимание Рудаки, был известный исследователь Г. Эте¹⁶. Он попытался охарактеризовать творчество этого поэта и проанализировать рукопись, содержащую, 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» («Маджма' 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 Росс¹⁷. 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 касид 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. Нафиси¹⁹. С. Нафиси использовал очень много источников, он точно установил, что сохранилось из произведений поэта, и познакомил читателя с отдельными моментами биографии Рудаки. Анализ 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 Рудаки²⁰. В этой книжке интересен рассказ о том, как С. Айни установил, что родиной Рудаки был кишлак Панджруд, 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 Панджруд 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 گریه خونین مژه ام شد مرجان

От любви, словно Рудаки, пресытился я жизнью,
От кровавых слез ресницы мои стали кораллами.

Или:

یا اینک نگه کن رودکی را 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.

احوال و اشعار ابو عبد الله جعفر بن محمد رودکی سمرقندی، تالیف سعید نفیسی، 19
طهران، جلد اول 1309، مجلد دوم 1310، مجلد سوم 1319.
(далее — С. Нафиси, *Рудаки...*).
²⁰ Ustad Rudakī, tartibdihandagon: S. Ajnī, A. P. Dehoti, 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 نیک 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 بدیشان 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» — одним 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 дари²¹.

Упоминает Рудаки и всемогущего везира Абу-л-Фаэля 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 نیائی و باکس نسازی
چو ماه از نمودن چو خور از شنودن * به گاه رسیدن چو شاهین و بازی
چو زهر از چشیدن چو چنگ از شنیدن * چو باد از وزیدن چو الماس گازی
چو عود قماری و چون مشک تبست * چو عنبر سرشته یمن و حجازی

ибн 'Убайдаллаха 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 осыпал Рудаки щедрыми дарами. Самаркандский поэт Сузани писал:

صد يك از آنكه تو بکمين شاعری دهی از بلعمی بعمری نگرفت رودی

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 خوک 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 طابوس و دراج کوتاه * چرا مار و کمرگس زید در درازی
صد و اند ساله یکی مرد غرچه * چرا شخصت و سه زیست آن مرد تازی
اگر نه همه کار تو باژ گونه * چرا آن که ناکسستر آن را نوازی
جهانها همانا از این بی نیازی * گنهکار ماییم تسو جنای 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 кричит.
Как яд, ты на вкус, как чанг, на слух,
Как ветер, пронесишься, 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 гальяча,
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; гальяча — 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 tarçuman 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
یک بیت رودکی را در حق بلعمی
صدر جهان جهان همه تاریک شب شدست
از بهر ما سپیده 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 пронзительный.

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 красotka, которая идет мимо согладаята.

لاله میان کشت پخندد همی ز دور
چون پنجه عروس بحثا شده خضیب

Тюльпан среди полей смеется издали,
Подобен пальцам невесты, подкрашенным хной.

و آن زنخدان بسیب مانند راست
اگر از مشک 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 نقطه آن جیم کرد
و آن دهن تنگ تو گوئی کسی دانگی 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 خاک 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 انگشته 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.

پوپک دیدم بحوالی سرخس بانگک بر برده بابر اندرا

Видел я удода в окрестностях Серахса,
Покрикивал он среди облаков.

مسهر 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 гранатоградная 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 походов, заглядывавший на хорошеньких девушек, был слепым от рождения? Вероятно, красоти 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 'Утби, в котором говорится: «И выкололи ему (Рудаки. — Е. Б.) глаза на склоне лет его».

Историю ослепления поэта можно реконструировать так. Поэт пользовался покровительством везира Бал'ами. 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 انسگه دستور گزیده 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 намереваясь 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 а ладу 'ушшак»:

یاد یار مهربان آید همی	بوی جوی مولیان آید همی
زیر پا چون پرنیان آید همی	ریگ آمو با درشتیهای او
خنک ما را تا میان آید همی	آب جیحون با همه پهناوری
شاه نذرت میهمان آید همی	ای بخارا شاد باش و شاد زی
ماه سوی آسمان آید همی	میر ما هست و بخارا آسمان
سرو سوی بوستان آید همی	میر سروست و بخارا بوستان

Аромат ручья Мулиан²² доносится,

На память нежная подруга приходит.

Песок Аму при всей его шероховатости

Под ногами шелком кажется.

Вода Джейхуна²³ 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 слышал 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 недостижимым образцом совершенства. Характерно, что на нее даже не пытались писать ответов. Известен только один случай. Некто Зайн ал-Мулк Абу Са'д Хиндү 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 ملک 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 میسر گفت ندانم ورچه جریرم به شعر و طائی و حسان
سخت شکوهم که عجز من بنماید ور چه حریفم ابا فصاحت سبحان

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 Иа'кубе, Иусуфе, 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 (четверостиший). 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 осыпала Рудаки его покровители. «Царь поэтов» султана Махмуда знаменитый 'Унсuri 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...

Гератский 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 پالیک آنجای رسیدم که همی مسوزة چینی میخوام 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 پاک خواب کردارست آن شناسد که دلش بیدارست

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 باآخر بمرد باید باز
خواهی اندر عشا 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 کامد بود آنچه بود خیره چه غم داری
هموار 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 پنداست
بروز نیک 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:

بساکه است درین خانه بودم و شادان چنانکه جاه من افزون بد از امیر و ملوک
کنون همانم و خانه همان و شهر همان مرا نگوئی کز چه شدست شادی سوک

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, жемчуга 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 лунолика, 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 гранатоградная тюрючка.
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.
Знаком 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 суммы 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 میج

...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 میج 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
 رودکی را 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. Нафиси²⁷. 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 *фархангах* 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	با نهیب و سهم این آوای کیست
دمنه گفت او را جز این آوا دگر	کار تو نه هست و سهمی 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 «связанных» текстов.

آب هر چه بیشتر نیرو گزند بشدروغ سست بوده بفگزند
دل گسسته داری از بانگ بلند رنجگی باشدت و آزار و گزند³⁰

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 больший 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 'Абдаллаха ибн ал-Мукаффа', 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 фархангов 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*, *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» («Ара'ис ан-нафа'ис»).

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.

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.

سندبادنامه نگارش محمد بن علی بن محمد الظهیری السمرقندی... باهتمام... احمد

آتش، استانبول... ۱۹۴۸.

Мухаммадом Захири Самарканди и, по-видимому, представляющей собой переработку «Синдбад-нама» некоего ходжи амида 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 очевидно⁸³.

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.

گوهري و پسر هنر آزاده بود گفت هسگامی یکی شهزاده بود
بود فربه و کلان و خوبگوشت شد به گرمابه درون یک روز غوشت

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 و سالم بود» («тело его было здорово мясистое»), что полностью совпадает с خوبگوشت у Рудаки.

Еще пример:

و اندر آن دستار آن زن بست خاك آن گرنج و آن شكر بر داشت پاك
پس فلرزنگش به دست اندر نهاد آن زن از دكان فرود آمد چو باد
کرد زترا بانگ و گفتش ای پلید مرد بگشاد آن فلرزش خاك دید

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 —

⁸³ 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 شهيد زنده بایستی و آن شاعر تیره چشم روشن
تا شاه مرا مدیح گفتندی بالفاظ خوش و معانی رنگین

Нужно было бы, чтобы ожили мастер Шахид
И тот поэт, незрячий, но пронзительный,
Чтобы сложить славословия моему шаху
В сладостных словах и пестрых образах.

И у него же:

کرا رودی گفته باشد مدیح اسام 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 Хадживар³⁴.

Для поэтов газневидского круга, писавших в начале XI в., Рудаки тоже, видимо, был признанным мастером касыды. Фаррухи, обращаясь к султану, говорит:

شاعرانت چو رودی و شهيد مطربانت چو سرکش و سرکب

Поэты твои подобны Рудаки и Шахиду,
Певцы твои — как Саркаш и Саркаб³⁵.

Так же высоко оценивает поэзию Рудаки и Минучихри. Воспевая вельможу Фазла ибн Мухаммада Хусайни, он восклицает:

شاعر و مهتر دلست و زیرک و والا رودی 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 رودی 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 'фара³⁷. 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 скромн 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 абана³⁹.
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, *сейкй* — 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 'Имрана.
 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 'Исы 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 тюрок стоят перед рядами,
 Каждый блистает, как луна в конце второй недели.
 У каждого на голове венки 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 касид здесь все реально, все конкретно; картина пира так и встает перед глазами читателя. Можно сказать с полной уверенностью, что второй такой касиды, как «Мать вина», не найти во всей поэзии Ближнего и Среднего Востока.

Рудаки отнюдь не избегает обычных в касидах всех одописцев гипербола. Но он умеет применять их, сохраняя в стихах простоту и легкость:

Если ты все силы свои соберешь и стихи сложишь,
Если напильником наостришь 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 касид 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 دور 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 шутивых 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 خاک اندرونـت باید خفت گر چه اکنون خواب بر دیبـاست

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 ایرست 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» («Иатимат 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 الجحَا لا بالتی انت بها تنظر
الدهر بحر فاتخذ زورقا من عمل الخیر 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 фархангах 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:

آبر همی گرید چون عاشقان باغ همی خندد معشوق وار
رعد همی نالد مانند من چونك 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 رقعہ دادم یاد
کودی 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 کہ به یک 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 آنک بی بهائی و لیک 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 تاریک بودی جاودانه

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 литературе⁴⁶. 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 прекращения 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 значение⁴⁷.

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 касид газневидского поэта Фаррухи⁴⁸. Говоря о дабире Абу Сахле, Фаррухи утверждает:

خط نویسید 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 касид и сатир на конкурентов. Абу Зарра'а, видимо, тоже с трудом пробивал себе дорогу.

⁴⁶ J. Darmestet, *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
که با قدح و بربط که 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
سسخا 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 Шукр Балхи. Значительный интерес, по-видимому, представляло творчество Абу Шукура Балхи, о котором мы, к сожалению, знаем также крайне мало. С. Нафиси в монографии о Рудаки⁴⁹ сообщает, что ему удалось установить следующее: Абу Шукр 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 рассказы, пересыпанные нраво-

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 گوهرها اگر چرب و شیرین دهی مرو را
همان میوه 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 несчастлива 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 насивов:

از دور بدیدار تو اندر نگریم مجروح شد آن چهره پر حسن و ملاح
وز غمزه تو خسته شد آزرده دل من وین حکم قضائست 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 Буси так решил трудную задачу перевода цитированных выше стихов Абу Шукура:

رميتك عن حكم القضاء بنظرة و ما لي عن حكم القصاص مناص
فلما جرحت الحد منكم بمقتلي 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

O! От постоянной тоски по тебе унижен я,
Стан мой от горя разлуки с тобой согнулся дугой.
O! 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 немного 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 بسدائك و خندانك و شوخ * که جهان آنک بر ما لب او زندان کرد
لب او بینی و گوئی که کسی زیر عقیق * یا میان دو گل اندر شکری پنهان کرد

Среброзубенький, многознаенка, 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 полустилие, 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 ضاحک عریم * من عشق میسمه اصیحت مسجوناً
بسکر قد رائت الیوم میسمه * تحت العقیق بذاک الورد مکنوناً

Среброзубый, рассудительный, смеющийся, жестокий,
От любви к улыбке его попал я в темницу.
Увидел я сегодня, что улыбка его — сахар,
Скрытый 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 خاک 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 یکدگر 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 походов и ободряющего 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
طیب 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:
Таиб, заhid, 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 پاک 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
عزت و صدر و مرتبه آنرا که آز نیست

С тех пор, как я считил 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 Рудаки⁵¹:

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 избегают 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. 'Ауфи⁵² 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 سرایوب ز آسمان ملخان و سر همه زرین
اگر ببارد زرین ملخ بر او از صبر سزد گر بارد بر من یکی مگس روین

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 جامه ها 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 'Аттара «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 Ка'б. У него были прекрасный сын Харис и прекрасная дочь Зайн ал-'араб. Дочь была очень талантлива и писала хорошие стихи. Ка'б почувствовал приближение смерти и, призвав сына, поручил ему заботиться о благополучии сестры.

У Хариса был любимый гулам — красавец Бекташ, которому царевич доверил и поручил ведать своей казной. Однажды, с наступлением весны, в дворцовом саду, на просторном айване, был устроен пышный пир. Раби'а 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, Раби'а 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 Раби'а 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 Раби'а нашла, что простой гулам не смеет думать о сближении с дочерью эмира и резко оттолкнула его. После этого страсть Бекташа возросла еще больше, а Раби'а 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. Раби'а 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 Раби'а 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. Раби'а в письме рассказывает Бекташу о своем подвиге.

В Балх приезжает Рудаки. Ему, великому поэту, кто-то показал случайно ставшие известными стихи Раби'и. 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 Раби'и, и потому он, ничего не утаивая, рассказал все слышанное им в Балхе о

⁵³ См.: Н. Ritter, *Ilahi-name*, Leipzig, 1940, S. 330.

⁵⁴ Здесь 'Аттар делает отступление и говорит, что известный шейх Абу Са'ид 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 ببنده	کوشش بسیار نامد سودمند
شوق دربای کرانه ناپدید	کی توان کردن شنا ای مستمند
عشق را خواهی تا پایان بری	بس که پسندید 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 بیچی و بدانی قدر من

Пожелание мое тебе: пусть бог заставит тебя влюбиться
 В такую же каменносердную, 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 غسل
 به روی نیکو تکیه مکن که تا یک چند
 به سنبل اندر پنهان کنند نجم زحل
 هر آینه 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 гнидинтах 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:

خج سقمی و خاج لی تذکاری	شقنی نائح من الاطیيار
نوحه میکرد و میگريست بزاری	دوش بر شاخک درخت آن مرغ
فی دجا الليل و النجوم دراری	قلت للطیر لما تنوح و تبکی
تو چه نالی که با مساعد یاری	من جدایم ز یار از آن مینالم
تو چه گوئی چو خون دیده نباری	من بگویم چو خون دیده بیارم

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
بزربان 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 دوشیز سفته همه روی و بر
بریده سر و پای او بیگناه	ز مالیدنش شادمانه پسر
ز بسد 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 *lûgza*—стихотворной загадки. Поэт сначала называет различные признаки флейты и лишь затем сообщает, что 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 نشکبید از دوغ بیابانی

Бухара — сладостнее Лукара, о господин, ты это знаешь,
Но только курду не терпится без его степного дуга⁵⁶.

Бухарец Ма'нави, о котором нам почти ничего неизвестно, писал, по-видимому, нравоучительные, восхвалявшие аскетизм стихи в стиле известного Абу-л-'Атахи. 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 مباحش 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, обогранный 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
 ماست 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-Масая:

بر افکند پیری ضیا بر سرت به چشم بتان زلمتست این ضیا
 نبینی که باز سپیدی کنون اگر کبک بگیرزد از توسزا
 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 фархангов, 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
همرزنگ 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 неньюфар посреди воды —

Он словно закаленный меч и яхонт хорошей воды⁵⁷.

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, что 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 Дакики⁵⁸. Этот факт засвидетельствован такими строками Фаррухи:

تا طرازنده 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 насыбы 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 نبودى 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 насыб 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.

Похуже 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 «Шах-нама» — 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, дикан по рождению,
Смелый, великий, разумный, щедрый.
Изучал он древние времена,
Разыскивал рассказы о прошлом.
Из всех областей по старому победу
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 правосудию 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 мускусом⁵⁹,
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] нездоровыми⁶⁰ 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 выигранных 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, что идет от народных певцов, а что 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 большего 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 окружающей 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 карахитов, 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 Махмудом¹.

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-феодалных 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.], прославившего 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.: '۱۶۶ ص، '۱۳۱۸، کابل، محمد ناظم، حیات و اوقات سلطان محمود غزنوی، کابل، '۱۳۱۸، حاشیه؛ [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 предисловием². 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 текста³. 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. Ламсен, 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. Мольт, 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» (پیامِ 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 *gealia* эпохи, он уклонялся от разрешения трудностей, отделяваясь 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 расхвалившееся, 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». Что 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 десяти томное 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. Минов 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 намерены 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, что именно из существующих материалов должно быть использовано для подготовки критического текста поэмы⁴.

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-наме“ 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 Исфандиара у Фирдоуси и в зороастрийской традиции (кстати, здесь в конце тоже дано компаративистское сопоставление Исфандиара 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* (GPh, Bd II, S. 130—231).

⁶ J. C. Coşajee, *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 структуре⁸.

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. Назариянец 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. Зиновьев⁹. Не утратили своего значения работы по источникам Фирдоуси В. Р. Розена¹⁰ и В. В. Бартольда¹¹. Элементы материальной культуры, описанной в «Шах-нама», исследованы в работе Ф. А. Розенберга «О вине и пирах в персидской национальной эпосе»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“» («Darbo-rāji Firdavsi va ʃohnomāji 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 был написан 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: Абулкасим Фирдоуси, *Сказание о Бахраме Чубина* (из «Шах-намэ»), перевод С. Липкина, Ташкигосиздат, [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, Сталинобад, 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 эпосе* («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 פֶּדֶשׁ, 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. Даулатшах¹³ 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 дикхана. 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 большим: 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 Махмуда¹⁴. 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 султана 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 динару¹⁵ 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 алкуфат 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 фукка¹⁶. 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 фукка¹⁷. 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 лет¹⁷. 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 престарелым 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 условиях, 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 героизм!» Везир ответил: «Бедняга Абу-л-Касим Фирдоуси». И тут будто бы Махмуд впервые догадался, что поступил с Фирдоуси плохо, 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 распорядиться такими запасами 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 поздно, 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, обставив, 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 Geng'e'i», herausgegeben von H. Ritter und J. Rypka, Praha—Paris—Leipzig, 1934, S. 15.

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 действительной 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 سخنها 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

لیلی و مجنون حکیم نظامی گنجوی... با تصحیح... وحید دستگردی... طهران،¹⁹

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 нет²⁰. 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 что из этих двух третей действительно принадлежит великому поэту, а что 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	سی رنج بردم بامید گنج
چو بر باد دادند رنج مرا	نبد حاصلی سی و پنج مرا
کنون عمر نزدیک هشتاد شد	امیدم بیکباره بر باد شد
ز هجرت شده پنج هشتاد بار	که گفتم من این نامه 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. Айни²¹:

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. Ajni, *Darboraji Firdausi va Şohnomaji ũ*, 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 بقال همی رنج بردم به بسیار سال
ندیدم سرافراز بخشندهای بگه کیان بر درخشندهای
همم این سخن بر دل آسان نبَد بجز خامشی هیچ درمان نبَد
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 этогоклада...

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 ننگ بود
بر این گونه يك چند بگذاشتم سخنرا نهفته همی داشتم

Время было полное войн,
Мир для ищущих [преуспевания] 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 г., прежде чем обратиться к султану Махмуду, попытался поднести свою поэму владельцу Ханланджана (местности на берегу Зандаруда в семи фарсах²² 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 владельцу Ханланджана, даже не пытались его проверить. За проверку этого утверждения взялся в 1945 г. иранский ученый М. Минов²⁴. 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:

سرخنهای آن خسروان سترگ	چو شد اسپری داستان بزرگ
شده پنج ره پنج روزان ز ماه	بروز سیم شنبد چاشتگاه
که از ارجمندیش ماه حرام	که تازیش خواند محرم بنام
نهم سال و هشتاد با ششصد ست	اگر سال نیز آرزوت آمدست
که حاکم بدین نامه پیروز بود	مه بهمن و آسمان روز 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, *Фирдоуси* (сб. «Восток», № 2, М.—Л., 1935, стр. 79—80).

²⁴ М. Минов, *Книга «Хазарэ-е Фирдоуси» и несостоятельность мнения о том, что Фирдоуси написал поэму «Юсуф и Зулейха»* [журн. «Рузгар-и нау» (روزگار نو), год 5, № 3].

Месяц бахман был и день асман,
Когда каким 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. Рёе 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. Рёе 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:

همی برف بارید از ابر سیاه	بر آمد یکی ابر و شد تیره ماه
نسبینم همی بر هوا پر زاغ	نه دریا پدیدست و نه دشت و راغ
نه چیزی پدیدست تا جودرو	نماندم نمکسود و هیزم نه جو
زمین گشته از برف چون کوه عاج	بدین تیرگی روز و هول و خراج
مگر دست گیرد چیزی حیب	همه کارها شد سر اندر نشیب

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. Рёе 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:

چنين بود و تا بود بر کس نماند	می آور کزین روز ما بس نماند
زمانه مرا چون برادر بودی	مرا دخل و خرج ار برابر بودی
مرا مرگ بهتر بدی زان تگرگ	تگرگ آمد امسال بر سان مرگ
بسببست این بر آورده چرخ بلند	دری هیزم و گندم و گوسفند

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 говорят, что в начале XI в. целый танап²⁷ земли отдавали за одну тубетейку зерна. Понятно поэтому, что сильный град Фирдоуси воспринимает как величайшее бедствие, лишующее 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:

نه نیکو بود گر بیازم به گنج	مرا سال بگذشت بر شخصت و پنج
بر اندیشم از مرگ فرزند خویش	مگر بهره بر گیرم از پند خویش
ز دردش منم چون تن بیروان	مرا بود نوبت برفت آن جوان
چو یابم به پیغماره بشتابم	شتابم مگر تا همی یابم
چرا رفتی و بردی آرام من	که نوبت مرا بد تو بیکام من
چرا راه جستی ز همراه پیر	ز بدها تو بودی مرا دستگیر
که از پیش من تیز بشتافتی	مگر همراهان جوان یافستی
نه بر آرزو یافت گیتی و رفت	جوانرا چو شد سال بر سی و هفت
بر آشفت و یکباره بنمود پشت	همی بود هموار با من درشت
دل دیدۀ من بخون در نشاند	برفت و غم و رنجش ایدر بماند
پدر را همی جای خواهد گزید	کنون او سوی روشنائی رسید
کز آن همراهان کس نگشتند باز	بر آمد چنین روزگار دراز
ز دیر آمدن خشم دارد همی	همانا مرا چشم دارد همی
نپرسید ازین پیر و تنها برفت	مرا شخصت و پنج و وراسی و هفت

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

حیی 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.
Хуйайй 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 Хуйайй 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 سینج 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 (Афрасиаб «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, осекенное 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'ини²⁸. 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 полтора столетия спустя один знавший о ее существовании писатель²⁹ 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 двустуший, 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:

پدرستارزاده نیاید بکار
سر ناسزایان بر افراشتن
اگر چند دارد پدر شهریار
و ز ایشان امید بهی داشتن
سر رشته خویش گم کردندست
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 نبذ در نژاد
اگر شاهرا شاه بودی پدر
ز دیهیمداران نیاورد یاد
و گر مادر شاه بانو بودی
بسر بر نهادی مرا تاج زر
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 дикханству, но ведь он знал, в какое состояние пришли эти когда-то могущественные феодалы, зачастую, под прозванием бани-Сасан³⁰, 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.: А. Mez, *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg, 1922, S. 238. Арабский текст «сасанидской» касыды ал-Йанбуи см.: *دمشق، ۱۳۰۲، ج ۳، ص ۱۷۶ — ۱۹۴*.

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. Логика 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 Багдад³¹.

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 صحاك برد
گرفتم دل از سلکت 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.

Опостылся 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 бывшее 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 ملوک	دلہ سیر شد ز آستان ملوک
نگویم سخنهاى بيهوده هيچ	نگيرم به بيهوده گفتن بسيچ
نگویم کنون داستانهاى قهر	بگردانم از نامه مهر چهر
که آن داستانها دروغست پاک	دو صد زان نيرزد بيک ذره خاک
که باشد سخنهاى پرداخته	بنيرنگ 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 сотли 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, исключаяющий 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 газинских властей не улеглись, и они стремились не допустить проявления слишком большого, по их мнению, почта 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 архитектору, 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 Парвиша. 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 диккан 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 Парвиша. 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 изменения³². 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, Задуя ибн Шахуйа ал-Исфахани. В области Фарс сводную историю царей подготовил мубед 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. Бартольд³³, 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 بوالموئید بلخی گوید و اندر کتاب ابن دهشتی گیرگان 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 дикхана 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 дикхана (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. Нёльдеке³⁵ 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 Казвини³⁶, Дакики написал три тысячи бейтов, а по данным 'Ауфи³⁷, 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 ۴۴۰—۷۲۰ بتصحیح ملک الشعراء بهار، طهران، ۱۳۱۴—۱۷.

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
چو سی سالی به گیتی پادشا بود

گرفتش بگیتی درون پیشگاهی
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 «Худай-нама», 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 существовало⁴⁰. Но сам Фирдоуси неоднократно говорит и о других источниках, как, например:

یکی پیر بد نامش آزاد سرو
که با احمد سهل بودی بمر و
کجا نامه 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 ۴.

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، حصه سوم، لاهور، ۱۹۲۴، 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 слышал от него,
 Сплел я [эти] слова одно с другим.

Начиная рассказ о происхождении шахмат, поэт пишет:

چنين گفت فرزانه شاهوى پير ز شاهوى پير اين سخن ياد گير

Так сказал мудрый старец Шахуйя,
 Со слов Шахуйя 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:

يكي پير بد مرزبان هري پسنديده و ديده از هر درى
 جهانديدهاي نام او بود ماخ سخندان و با فرو و با برگ و شاخ
 بپرسيدمش تا چه دارد به ياد ز هرمز كه بنشست بر تخت داد

Был некий старец, марзбан Герата,
 Достойный, выдавший 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 дикханского 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 дикханских 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 слышал, 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 ознакомиться 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 دلگشایی 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 указывает путь, разум просветляет сердце,

Разум поддерживает в обоих мирах.

Индийский ученый Дж. Кояджи⁴¹ 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 Кайумарса⁴². 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 нападения 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 *садá*. 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 Уруп) продолжает сохранять добытую его отцом власть над силами зла. Ему даже удается заставить Ахримана служить себе в качестве верховного 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,

چنين گفت با سالخورده مهان كه جز خويشترا 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 كه اهریمنست
گر ایدون كه دانید من كردم اين مرا خواند بايد جهان افرين

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 необработываемые земли (а ведь по представлениям зороастрийцев,

самое доброе дело — возделывать землю, а самый большой грех — перестать ее обрабатывать и дать ей загдохнуть).

Тиран свирепствует, народ изнывает, а тем временем втайне ото всех подрастает мститель. Жена Джамшида смогла скрыться, и у нее родился сын — витязь Фаридун (древнее Трайтасна). 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 поэмы⁴³.

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 بسچيه اهرمن [سيه چشم و مویش] سان 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 Афрасиаб 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 Заль Михраб рассказывает дома о своем впечатлении от юного витязя, и дочь его Рудаба, услышав этот рассказ, страстно влюбляется в Заль. 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 Рудобы 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 Рудобе выпить столько крепкого вина, что она теряет сознание⁴⁵.

Родившегося младенца называли 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 приблизиться⁴⁶.

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 Афрасиаба. 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. Афрасиаб 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.

بزرگ اندرش باره 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 برآرد بدم ز هشتاد ارش نیست بالاش کم

Знамя у него черное и [стеганный] 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 срыгает 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 край⁴⁷. 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 высылает 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 отрубает 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, покоря окрестные страны; во время этих странствий он попадает в Хамаверан⁴⁸. 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 предлагает перед ним в виде юноши и рекомендует ему предпринять то, на что никто еще не решался, — полет на небо. Взмалошного правителя эта мысль привлекает, и он пускается в полет на сооружении, в которое впряжены орлы. Полет кончается падением, и Рустам находит своего поведителя увязшим в болоте около Амуля⁴⁹.

⁴⁸ Старые комментаторы считают, что Хамаверан — это древнее название Сирии или Йемена.

⁴⁹ А м у л ь — 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 передававшему 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 Сийавуш⁵⁰. 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 Мавераннахр⁵¹.

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 попеременно, 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 богатырем 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 дожدهмся, решает покинуть родину и искать убежища в Туране. Путь его в Туран лежит через Термез и Чач⁵². 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-диг. 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 погибнут. 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 спрашивает 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. Афраси́аб 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 Афраси́аб. Сийавуш запрещает своим дружинникам сопротивляться, и их беспощадно избивают, а самого царевича берут в плен. Никто из воинов Афраси́аба 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, Афраси́аб 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 подрост, Пиран привозит его к Афраси́абу. Тот, желая испытать внука, задает ему ряд вопросов, но ответы на них получают нелепые и бессвязные. Афраси́аб решает, что Кай-Хосров — полудиот, что ожидать от него мщения за отца нельзя, и отправляет его вместе с матерью в Сийавушкерт.

Весть о страшном преступлении Афраси́аба 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. Афраси́аб посылает им навстречу своего сына Сурха. Сын Рустама Фарамурз берет Сурха в плен, и Рустам приказывает резать его и бросить в степи, как это сделали с Сийавушем. Витязи говорят ему, что так не поступают с пленниками, но Рустам клянется резать 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 Афраси́аб, Рустам учиняет ужасающее побоище. Он сбивает Афраси́аба с коня, и туранскому богатырю только чудом удается спастись. Вернувшись и видя, что удержать мстителей ему уже не удастся, Афраси́аб 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 Афраси́аба 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 удастся 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 Афрасиабом 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 Афрасиаба и обеспечить, наконец, прочный мир. Он производит подсчет своим витязям⁵³. Тому, кто убьет Афрасиаба, 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 послушается 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 дикханскими родами, которые, несомненно, были хорошо известны Фирдоуси.

стрелой убивает под ним коня. Опасаясь сражаться пешим, Тус, взбешенный, идет обратно, осыпаясь насмешками рабов Фуруда. Не может справиться с Фурудом и Бижан. Лишь Руххаму 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 прогнать⁵⁵. 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 насыляет на иранцев лютый мороз и снег⁵⁶. Руххаму 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 نسبینی دگر ره کشانی و چین

Кончились для тебя бои и схватки,
Не увидишь ты более Кушаний 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 Согд⁵⁷ 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 выдвали 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:

پیامی تا من یکی داستان ز دفتر برت خوانم از باستان

Пей [вино], а я одно предание

Пропую 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 Маниж» (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 Афрасьяб. Рустам наносит ему поражение и благополучно возвращается к Кай-Хосрову.

Афрасьяб 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 включает 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. Афрасьяб уходит все дальше и дальше и, наконец, укрывается в замке Канг-диг. Оттуда он взывает о помощи к китайскому фагфору. 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, Афрасьяб присылает парламентаря и предлагает ему мир на любых условиях. Но Кай-Хосров отвечает, что после всех злодеяний Афрасьяба 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. Афрасьяб видит, что дальнейшее сопротивление невозможно, и через подземный ход бежит в сопровождении двухсот всадников. Не помогают и присланные из Китая полчища; Афрасьяб 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 Афрасьяб 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 Афрасьяба, вытаскивает его из воды, и Кай-Хосров тут же сносит ему мечом голову. Вслед за тем князь 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 Исфahan, 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, Фарiburз, 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-

жаты 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 буря, 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 послушаться его я не могу». Когда Исфандйар выезжает в поход, верблюд отказывается идти в сторону Сисстана; 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» — «бронзовотель»). 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 удовлетворение⁵⁹. 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 плавившего 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 героизма, 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 похождениях⁶⁰.

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 Исфакана 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 Рая 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, посмеявшегося 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 непобедим⁶¹. 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 вешают⁶³.

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 попадает в тот самый момент, когда собиралась осуществить преступление. Ардашир приказывает одному из мوبедов 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 подросток, 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 сына⁶⁴.

Шапур женится против воли Ардашира на девушке незнатного рода, и потому своего сына Ормазда ему приходится скрывать от деда. Станным 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 *کرم* 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 отец⁶⁵.

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-лактаф⁶⁶. Этот правитель под видом купца едет в Византию к кайсару. Там его узнают и, зашив в ослиную шкуру, заключают в тюрьму. Отсутствие шаха тяжело 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 преемнику⁶⁷.

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 Китае⁶⁸.

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 называли 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 прованием 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 افکیم کسی را که دانا بود بشکیم

Мы — всадники и витязи, и укротители коней,
Всякого, кто ученый, мы убиваем⁶⁹.

⁶⁵ Так как подобное повторение художественно никак не может быть оправдано, то очевидно, что Фирдоуси здесь точно излагает свой источник, в котором такое повторение имелося.

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-лактаф (Обладатель плеч) (— ۲۹۴، ۱، ۱۸۹۸، تهران، خسروان، نامه، 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 Мунизра едва ли оправдано и что Бахрам получил у него все те знания, которые он получил бы у себя на родине⁷⁰.

Фирдоуси все время подчеркивает любовь Бахрама к музыке и пению. Именно это пристрастие заставляло царевича постоянно держать при себе хороших певцов, что и отражено в широко известном рассказе о трагической гибели певицы Азады, посмевавшей неодобрительно отозваться о поведении предававшегося необузданным страстям юноши⁷¹.

Иездегирд 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. Хи́ра 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 Хи́ру 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 Азада. 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 тяжелое 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 дикханства взгляды. В нем подчеркнуто, что мужество и отвага свойственны только «благородным» азаматам, а простому человеку и думать об этом нечего. Даже указания о том, как пить вино, адресованы только богатырям — пехлевам (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 иступления, 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 большую 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 речи⁷⁶.

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 клеток⁷⁷. Далее Фирдоуси повествует о враче Барзуйи 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 Бахrame 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 удастся 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, прекрасным 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 талисмани в виде плачущей женщины⁷⁸. 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 — Шируйя. Здесь опять вводится целый роман — предание о любви Хосрова и Ширин⁷⁹.

Очень интересен рассказ о борьбе двух придворных певцов Хосрова — знаменитого Барбада и Саркаша⁸⁰. 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 Шируйя, которого отец держал в заключении. Вступивший на престол Шируйя, 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 противстоять 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» азами и что им более не дожидаться почета.

К арабам-завоевателям Фирдоуси относится резко отрицательно, видя в них воинство Ахримана. Йездегирд, собираясь бежать из Медина, пишет в Хорасан:

که ما را چه آمد ز اختر بسر
ز دانائی و شرم بیبهرگان
همی داد خواهند گیتی بباد

همانا که آمد شما را خبر
ازین مار خوار اهریمن چهرگان
نه گنج و نه نام و نه تخت و نژاد

⁷⁸ Весьма возможно, что в рассказе о талисмани 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 زاغساران بیاب و رنگ نه هوش و نه دانش و نه نام و رنگ
 بدین تخت شاهی نهادست روی شکم گرسنه مرد دیهمیم 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 بازار 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 устраниаясь 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, подчеркнута отсутствие у арабов феодальных представлений о «честь», 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 диканство и знать:

شود خوار هر کس که بد ارجمند فرومایه از تخت گردد بلند
 پراکنده گردد بدی در جهان گزند آشکارا و خوبی نمان
 بهر کشوری در ستم کاره‌ای 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 дикханство 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 Медану, бежавшее население в ужасе кричало: «Дэвы пришли, дэвы пришли!». Очень возможно, что враждебное отношение автора «Шах-нама» к арабам сыграло роль в недоверии, 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 Афрасиаб, 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, используя 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 поправленные права и вновь вернувших диктанство 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 یک 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 Залы.

Такой возраст героя, очевидно, как-то связан с его гигантским ростом:

ببالای او بر زمین مرد نیست درین لشکر او را همورد 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 выдерживать богатыря:

یکی رخش دارد بزیر اندرون که گوئی روان شد کهی یستون

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 رسته شصت خم

Сказал ему Камус: «Ты не очень-то похвальнойся
Силой этой веревки с шестьюдесятью петлями».

Соответствует богатырскому облику и голос Рустама:

یکی نعره زد در میان گروه که گفתי 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 человеческим. 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 иступлением.

Рустаму свойственно также добродушие. Он заступает 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 Исфандиаром, 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 Исфандиару:

که گفتت برو دست رستم ببند نبندهد 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 همینبرد 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 پندد که چون دشمن زنده یابی ببندد
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 султанах 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 همبرد

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 آتشیستان 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 گفתי 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 эпике*, 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
باواز 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 (Morenzählung), было вышлолено 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 Иране⁸⁷. 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 своей 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, шахранда**, 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 مریمز**, 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 проливая 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 поздняя 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 تارک ترک ترک

Стрелу, наконецник 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 Фирдоуси⁸⁸.

Огромные масштабы «Шах-нама», понятно, не позволяли поэту всегда отделять 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 پوشش 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. Миновы 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 Миновы, хотя они и не лишены некоторого основания, решающими вопрос об авторстве поэмы «Йусуф и Зулайха» признаны быть не могут⁸⁹.

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 Миновы 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 дикхан-

⁸⁹ Анализ рассуждений М. Миновы см. в статье: А. Т. Тагирджанов, *К вопросу о поэме Фирдоуси «Йусуф 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 скупно и отодвигая все чудесное на второй план. Правда, божественный вестник архангел Джibraил (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. Джibraил 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 следом⁹⁰:

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).*

بر افراز تل بر شد آن هوشمند
 همی دید تا نیمفرسنگ راه
 که داند که او را چه آمده رسید
 سراسیمه از بخت شوریده رای
 دلش بی شکیب و تنش با گداز
 که آید شبانگاه خورشید و ماه
 که روز من امروز باشد دراز
 ازین راستر چیز با دل نگفت
 درازیش گوئی چهل سال بود

یکی تل بد از گوشه ره بلند
 بیوسف همی کرد زان تل نگاه
 چو از چشم یعقوب شد ناپدید
 زمانی بدان تل همی بد پیای
 پس آمد غریوان ببنسگاه باز
 به امید بنشست دیده براه
 همی گفت یعقوب با دل براز
 جهاندار یعقوب با داد جفت
 که آن روز او سخت بد فال بود

Был высокий холм на повороте дороги,
 На тот холм поднялся разумный муж (Йа'куб. — Е. Б.)
 Смотрел он на Иусуфа 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 Иусуфа, уже проданного братьями в рабство, когда на пути в Египет его везут мимо кладбища, где он видит могилу своей матери ⁹¹:

رسید او بر گور مادر فراز
 دل مستمندش ز تن بر رسید
 تن خویش بر گور مادر فکند
 که ماندی ازو هوش مردم شگفت
 خروشی بر آورد و بگریست زار...
 که سر سوی دریای قلزم نهاد
 ز درد فراق تسو در آذر...
 ببین آن گرامی و فرخ پسر

سحرگه بهنگام بانگ نماز
 چو یوسف نگه کرد و آن گور دید
 از اشتر سبک خویشتن در فکند
 چنان گور مادر بسر در گرفت
 بدان روی بنهاد پس رعداوار
 ز دیده یکی سیل خون بر گشاد
 غریوان همی گفت کای مادرم
 بر آور سر از خاک و در من نگر

⁹¹ Фирдоуси, *Иусуф и Зулайха*, стр. 235—236.

که چون زار و خوارست و چون مستمند چو دیوانه و دزد بسته بیند
ایامادر آگه نه از پسر که او را پس از توچه 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 иступленных жалоб вызывает у читателя острую жалость и глубокое сочувствие к страдальцу. Перед нами уже не пророк, а бедный беспомощный мальчуган, над которым жестоко надругались, сняв 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 миль.

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 унилась 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 обретая 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 нападков 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 тезкире⁹². Решить, что 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 поэта⁹³:

ز گفتار تازی و هم پهلوانی	بسی رنج بردم بسی نامه خواندم
که توشه بزم ز آشکار و نهانی	بچندین هنر شصت و دو سال بودم

⁹² См.: H. Ethé, *Firdûsi als Lyriker* («Münchener Sitzungsberichte», 1872, Heft III, S. 275—304; 1873, S. 623—653).

⁹³ Эти стихи приписываются также Киса'и.

ندارم کنون از جوانی نشانی
بر آن بیت بو طاهر خسروانی
دریغ از جوانی دریغ از جوانی

بجز حسرت و جز وبال گناهان
بیاد جوانی کنون مویه آرم
جوانی من از کودکی یاد دارم

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 — си-станскими 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 донныне 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 распада жанра крупного. Она, можно сказать, господствовала в западноевропейской науке и соответственно влияла на науку русскую¹. Однако работа над источниками показала, что эта формалистическая теория не выдерживает ни малейшей критики. Порочность ее особенно бросается в глаза при изучении творчества 'Унсури.

'Унсури — 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 'Унсури «Вамик и 'Азра» 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 используя, 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 единого 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 тазкире 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 'Али 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. Броун² констатирует, что наши сведения об этом поэте «крайне скудны»; 'Ауфи и Низами 'Арузи полностью его игнорируют, а в «Та'рих-и Гузида» о нем только вскользь упоминается. Зато Даулатшах дает об Асади множество различных, но малоправдоподобных сведений.

По Даулатшаху, Асади будто бы был учителем Фирдоуси³. 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-шуг'ара*, 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. «Али ибн Ахмад ал-Асади ат-Туси аш-ша'ир (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 предполагаемым 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 — Асади ибн Мансура, автора тенцон и современника султана Махмуда, и Асади Младшего — сына старого поэта, Али 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. Чайкин⁴ 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 'Али 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 'аджама»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 тенцонона 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 Шуджа' ад-Даула Минучихру ибн Шавуру, правившему в Ани с 1072 г. Установить, кто такие были лица, которым посвящены остальные муназара Асади, не удастся. Из последних бейтов «Прения араба и 'аджама» следует, что оно было поднесено 'амиду Нукана (в Тусе)⁶ Абу Джа'фару 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 Асади⁷, считал чет-

⁵ Слово 'аджам обычно переводят «неараб». Этим словом средневековые арабские авторы чаще всего называли жителей Ирана. «Страна 'Аджама» — 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 «Маджма' 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), *биранда[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. Эте о том, что пятое муназара — одно из самых ранних стихотворений Асади⁹.

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 «амид Абу Джа'фар 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 جامه' 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 'аджамом, а между 'аджамом 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 — *دیبه* вместо более обычного *دیا*. 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.: Н. Ethé, op. cit., S. 70. Правда, только не на том основании, на котором строит свое предположение Г. Эте, — отсутствие у Асади упоминания о Фирдоуси. Г. Эте, 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 مهين كستان كريباس اگر بود
كمتر كس ما ديه و خز پوشد و كتان...

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 اين بوم تايد 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 бейгу пятого муназара:

بر ما فكنده نور پس آنگه بشما بر هر روز نخستين چو خور آيد ز خراسان

На нас бросает свет, потом уже на вас
Каждый день, только встав, солнце на востоке¹⁰.

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 вельможи, а на старости лет, в Нахчеване, повторил те же мысли в «Гаршасп-нама». Таким образом, «Прение араба и 'аджама» 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 победленных иранских народов и подчеркивание их превосходства над арабами имеет еще и заметный уклон в сторону шиизма. Нельзя не отметить, что, с неодованием говоря об убийстве 'Али, Хасана и Хусайна и даже 'Османа, об убийстве 'Омара, которое в шиитских кругах вызывало одобрение, Асади вообще не упоминает¹¹.

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 похвывается перед 'аджамом тем же самым, чем 'аджам похвывается перед арабом в муназара.

¹¹ См.: Е. Э. Бертельс, *Пятое муназарэ 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 султани 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 дихканах¹²: «А те вельможи разорились и писали письма в Мавераннахр, и посылали гонцов, и жаловались тюркским вельможам, пока не подстрекнули туркменов¹³».

Особенно тяжелым был конец 30-х годов XI в., когда постоянные походы и засуха привели, наконец, к жестокому голоду в Хорасане. Джуфтвер¹⁴ земли под Нишапуром, стоивший без садов тысячу дирхемов, а с садами три тысячи¹⁵, 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 Ибрахима¹⁶, может быть, Раввадита Абу Насра Мамлана¹⁷) 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 Гератского¹⁸. 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 Джуфтвер — 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 шуубитов¹⁹.

То, что Асади искал поддержки и покровительства именно в этих кругах, весьма убедительно доказывает муназара «Прение араба и 'аджама». 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 'аджама 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 беда 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 'Аджама». Но ведь всеми этими благами обладала именно правившая верхушка, массы же похвалиться 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 'Аджама 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 'аджама» 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 уделит 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 дикханов, по его словам, вполне очевидно, но в плане духовном, религиозном — на первом месте должно стоять веление шариа «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, что 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 работе²¹ отметил несколько бейтов из «Гаршасп-нама», представляющих собой или парафразу арабских авторов, или даже прямой перевод с арабского. Например:

سر گوش قيرين چو نوک قلم نشان پيش بر زمين 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:

نسباید شد از خنده شه دلیر نه خنده است دندان نمودن ز شیر
چنین است و زین گونه تابد بس است زبان کسی سود دیگر کسی 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,

سخن و سخنوران... نگارش و تألیف بدیع الزمان بشرویه خراسانی، جلد دوم...، 21
ص ۷۶ طهران، ۱۳۱۰ (далее — Б. Бушруйейи, *Сухан у суханваран*).

Оба эти бейта — почти точный перевод стихов Мутанабби:

إذا رايت نوب الليث بارزه فلا تظن 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 گمهر دادش و سیم و زر نپذرفت و گفت ای یل پر هنر
من آن دادست کاید از جان پاک تو آنم دهی کاید از سنگ و خاک
منت راه یزدان نمودم که چون تو زی دیو 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 Ййадом, 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 Тиштрви 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: ابراهيم³ ابن يعقوب الطروشى، سراج الملوك، قاهره،

۱۳۰۶، ص ۲۶.

²⁴ Такой же вывод сделал и Б. Бушруйей (там же, стр. 92), но он пришел к нему, исходя только из того, что Асади оказывает предпочтение земле перед огнем, Аргументацию Бушруйей 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 نام 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...
زهر کس فزون جاهشان نزد شاه	گذشته درفش مهیشان ز ماه
بسگماز یکروز نزدیک خویش	مرا هر دو مهتر نشانند پیش
بسی یاد نام نکو رانده شد	بسی دفتر باستان خوانده شد
ز هر گونه رایبی فکمندند بن	پس آنگه گشادند بند سخن
که فردوسی طوسی پاک مغز	بدادست داد سخنهای نغز
بشمنامه گیتی پیاراستست	بدان نامه نام نکو خواستست
تو همشهری او را و هم پیشه‌ای	هم اندر سخن چابک اندیشه‌ای
بدان همره از نامه باستان	بشعر آو خرم یکی داستان...
تو زین داستان گنجی اندر جهان	بمانی که هرگز نگردد نهان...
ز کس یاد این گنج بر دل میار	جز از شاه آرائی 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 نامه حکیم ابو نصر علی بن احمد اسدی طوسی... باهتام حبیب
 یغمائی، تهران، ۱۳۱۷، ص ۱۳ — ۱۴.

²⁶ Земля кротка, так как терпеливо несет все то, что на ней находится: «смирной» земля названа уже в Авесте. Море — символ обилия и богатства и в то же время щедрости.

Много читали свиток, [оставшийся от] древних²⁷.
 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
 Переложил 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 судьба²⁸ 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; посвети 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:

مه تازیان تاج شیبانیان	شه ارمن و پشت ایرانیان
جهاندار ارانی پاک دین...	ملک بودلف شهریار زمین
ز تخم براهیم پیغمبرست...	بزرگی که با آسمان همبرست
نه فرزند چون میر محمود او...	نه کس را بود فره و جود او
براهیم بن صفر با فر و داد...	برادرش چون ماه آن پاکزاد

Шах Армениа, 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:

یکی نامه بد یادگار از مہان...
گمانی کہ چون او بمردی نبود
همہ رزم رستم بباد آوری
ببردش بابر و بدریا فکند
زدش دشتبانی بمانزندان
بکشتیش آورد سہراب زیر
نہ کردش زبون کس نہ افکنده بود
بکرد آنچه دستان و رستم نکرد...
کہ از پیش گویندگان برد گوی
ازین داستان یاد ناوردہ بود
شدہ خشک و بی بار و پژمرده سخت
مرین شاخ نسو را ببسار آورم...
سخن هست لیکن خریدار نیست
خریدار از و بہترم نیست کس...
گزین دہخدا لولوی نیکنام
بنام من این نامہ را باز گوی
تو با گفتہ خویش گردانش جفت
چنان شد نگویی تو باشد فسوس...

ز کردار گرشاسپ اندر جہان
ز رستم سخن چند خواهی شنود
اگر رزم گرشاسب یاد آوری
ہمان بود رستم کہ دیو نژند
ستہ شد ز ہومان بگزر گران
زبون کردش اسپندیار دلیر
سپہدار گرشاسب تا زندہ بود
بمہند و بروم و بچین از نبرد
بشہنامہ فردوسی نغمز گوی
بسی یاد رزم یلان کردہ بود
نہالی بد این رستہ ہم زان درخت
من اکنون ز طبعم بہار آورم
مرا چیز سخن ساختن کار نیست
ز رادان ہمین شاہ ماندست و بس
دبیر وی آورد زی من پیام
کہ گوید ہمی شاہ فرہنگ جوی
اگر زانکہ فردوسی اینرا نگفت
دو گویا چنین خواست تا شد ز طوس

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 Рустамапустишь по ветру:

Ведь Рустам — это тот, кого гнусный дэв

Поднял до облака и бросил в реку;

Ослабел он от Хумана с тяжелой палицей;

Побил его страж поля в Мазендеране;

Осилил его смелый Исфандйар;

В борьбе ододел 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-наме» 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 природы 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 шах²⁹, 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 саду³⁰. 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:

پدر ورزگر داری ار لشگری کدیور بود مرد کشت و درود ندانند آمرغ مرد نژاد بود پادشاهزادگان را گهر دلم را ره شادمانی بجوی...	ز شاهانی ار پیشه ور گوهری که بازاریان مایه دانند و سود بچیز فراوان بودند این دو شاد سپاهی بمردی نمایند هنر تو زین چار گوهر کدامی بگوی
---	---

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 приходишь 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 [свой] достоинства в подвигах,
 А у отпрысков царского рода бывает знатность.
 Из этих четырех [сословий] ты из которого приходишь? — скажи,
 Найдя для моего сердца путь к радости³¹.

Царевна на такие вопросы не обижается, а спокойно сообщает, кто она такая. Она приглашает Джемшида в свой сад и ведет его в золототканый шатер, где приготовлено угощение. Присмотревшись к гостю, она быстро убеждается в том, что и он царского рода. Заходит речь о вине. Джемшид 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 ماند گیها 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 Джемшида, 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 Джемшид видят, как на ветвях дерева целуются голубь и голубка. Царевна смущена этой интимной сценой. Она берет лук и спрашивает Джемшида, которую из двух птиц пронзить стрелой. Тот упрекает ее за такое жестокое желание. Упрек ее очень смутил. И тогда, вопреки всякой логике, Джемшид

بگفت ار دو بال و پر ماده راست
 بدوزم پس آن کم خوش آید مر است ...

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 хочу³².

Приходит кормилица. Увидев Джамшида, она

بزایل 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 مسند 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 مزین
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 — небо,

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 Джемшид нашел себе убежище, начинают распространяться. Шах, опасаясь гнева Заххака, советует зятю скрыться. Джемшид едет в Индию, оттуда в Китай, но именно там-то и попадает в лапы заххаковых соглядатаев. Тиран приказывает распилить его пополам. Жена Джемшида, 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 Джемшида 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.

Четырнадцать лет Гаршасп уже был настоящим богатырем, сражался копьем длиной в тридцать арашей³³, вино пил из кубка емкостью в два мана³⁴. 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 караванную 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 شیرى نمود درفش چنان ساخت کز هر دو بود
به زیر درفش ازدهای سیاه ز بر شیر زرین و بر سرش ماه...³⁵

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 айванах³⁵.

Продолжая рассказ, Асади говорит, что в Индии был царь по имени Махрадж³⁶. 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 بد دیدنش روشن و دیده تار
شد آن خامه از خط گیتی فروز دل شب نگارنده بر روی روز
بسان یکی خرد گریبان پیسر 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 лице 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-наме», 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, закрипел 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 گنجه 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 ведай 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 иному³⁸...

Гаршасп берет тысячу воинов и пускается в путь. Здесь Асади дает интересную географическую справку:

بدژهوخت کنگ آمد از راه شام که خوانیش بیت المقدس بنام
بدانگه که ضحاک 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 Элия³⁹...

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 раболопных 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, — Элна Капитолина.

Название Канха относит к Иерусалиму уже Фирдоуси, однако без прибавления «Элия»:

بخشکی رسیدند سر کیننه 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 Махрадж. 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 بوسه دشمن زشت کار

Сильный удар палкой от любящего друга
Лучше, чем поцелуй врага-злодея.

Попытка подослать к Гаршаспу наемного убийцу также не удастся, 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 встречаются 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 птица⁴⁰.

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 стеганные 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 листья 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 бегут быстрее газели.

Следующая встреча была с *пильгүшами*. Это людоеды, обросшие волосами, с ушами, как у слонов. На горе, во владениях пильгүшей, 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 колодезь, 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 идолов⁴¹.

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 ندزدت 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-тюрок. 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 проходящим⁴².

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 مہان بترسی ازو آشکار و نہان
چو پیدا نیاری بدش کینہ جوی نہانی بدارو بپرداز ازوی...

Среди твоего войска всякого из вельмож,
Которого ты тайно и явно опасешься,
Если ты не решаешься явно враждовать с ним,
Тайно прикончи его при помощи зелья.

Дает Асрат и такие советы:

کسی دار کز دفتر باستان ہمسری خواندت گونه گون داستان
بین تا ز کردار شاہان پیش چہ بہ 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 گنہ دان کہ ہستش ہنر
درختی کہ دارد فزونتر بر اوی فزون افگند سنگ ہر 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 выдержат его уже не могли, и он ездил только на слонах, да и то не более двух миль 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 Амულ. Упоминает Асади и о Кава, но очень сухо:

فرستاد مر کاوه را کینه خواہد [] به خاور زمین با درفش و سپاہ

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 Тагинташем, то он согласился покориться Фаридуноу 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 *капи*. 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 боем. 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 ляпислазури, 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, напоминая Фаридуну, витья нашего царского рода, а ты —

پدرت از سپاهان بد آهنگری نه زیبا بزرگی نه والا سری
چو بگزید ما را نکونام شد بکف درش پتک 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 нами⁴⁴.

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 براهم بود آذرمان 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-наме». 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 верей 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 труженник 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 тревожся, 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 колодезь 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 доспехи⁴⁵.

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 элгии 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 «Гаршасп-нама» — 458 (1065/66) г. Затем следует подпись:

بدین نامه گر نام 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 *ya*. 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 Крсапе; 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 Красса 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 'Аджамы 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 подобиострастность, совершенно неожиданная в устах представителей древних диканских 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 «Лугат-и 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. Многие в этом отношении Асади удалось сделать. Например, сцена встречи Джамшида с его будущей женой хотя и уступает знаменитому эпизоду «Заль и Рудаб» 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 леса⁴⁷:

که رفتن دران کار اندیشه بود	چنان تنگ و درهم یکی بیشه بود
چو خط دبیران يك اندر دگر	درختانش سر در کشیده به سر
به هم در شده تنگ چون تار و بود	همه شاخها تا به چرخ کبود
و زو هست گرد دگر هر درخت	تو گفתי سپاه هست در جنگ سخت
سپر برگها و سنان نوک خار	کمان شاخهاشان همه گرزبار
ز تنگی رهش پوست رفتی ز مور	نتابیده اندر وی از چرخ خور

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 утёк и основа.
 Ты сказал бы: это — войско в жестоком бою,
 И каждое дерево — отдельный витязь.
 Луки — их ветви, все они несут палицы,
 Щиты — листья, копыя — 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. Ауфи знал о ее существовании, он сохранил даже и небольшую сатиру Фахр ад-Дина Гургани. Упоминается поэма

⁴⁷ Е. Э. Бертельс, *Пятое муназаре Асади Тусского*, стр. 87.

и в хронике «Муджмил ат-таварих» (XII в.), знает ее и Мирхонд (XV в.). Однако Даулатшах хотя и слышал название поэмы, но ее, вероятно, никогда не видел, так как думал, что ее написал или Низами 'Арузи, 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. Марр⁴⁹, 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 статье⁵⁰ 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 поэмы⁵¹.

Калькуттское издание «Вис и Рамин», несмотря на все его недостатки, позволило специалистам заняться изучением этой поэмы⁵². Уже в 1872 г. Г. Эте⁵³ обратил внимание на сходство сюжета поэмы «Вис и Рамин» с сюжетом известного средневекового западноевропейского романа о Тристане и Изольде. Р. Ценкер⁵⁴ 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...، تأليف مير نظام الدين عليشير نوائى، بسعى و اهتمام على اصغر حكمت...، 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 Ramin* (ZDMG, Bd 23, 1869, S. 375—433).

⁵¹ К сожалению, К. Г. Залеман это намерение так и не осуществил.

⁵² В 1937 г. М. Мишови выпустил в Тегеране первый том критического текста «Вис и Рамин» [۱۳۱۴، تهران، بتصحیح مجتبی مینوی، فجرالدین گرگانی، ویس و رامین، (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 Ramin* («Romanische Forschungen», Bd 29, 1910, S. 321—369).

параллелей привело к выпуску в свет сборника статей под названием «Тристан и Иольда», 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. Минорский⁵⁷. 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 процесса⁵⁸.

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 'Ауфи⁵⁹:

یـلـک یـلـک بـه جـهـد بر ثـقـة الملـک شـهـریـار	بسیار شعر گفتم و خواندم به روزگار
آن شاخ خشک گشت و نیـاورد هیچ بار	شاخ تر از امید بکشتم به خدمتش
وانگه کرد نیز به نادانی افتخار	دعوی شعر کرد و ندانست شاعری
در دولتـش عجب غـلـتی کرد روزگار	زو گوهر ندیدم و نشنیدم آدمی
اشعار من دریغ بدان روسپی تسار	امید من دریغ بدان خام قـلـتـبان

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 выдывал я человека тупее (букв.: «бычье») 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:

نماند جز بخرم بوستانی
ندانند هر که بر خواند بیانش
و گر خواند همی معنی نداند
چو بر خوانی بسی معنی ندارد
حکیمی چایک اندیشه نبودست
که اکنون چون سخن میافرینند...
بگفتند آن سخندانان پیشین
کجا در پارسی استاد بودند
درو لفظ غریب از هر زبانی
برو زین هر دوان زیور نکردند
شود زیبا چو پر گوهر یکی گنج

ندیدم زان نه کوتر داستانی
و لیکن پهلوی باشد زبانش
نه هر کس آن زبان نیکو بخواند
فراوان وصف هر چیزی شمارد
که آنگه شاعری پیشه نبودست
کجا اند آن حکیمان تا ببینند
کنون این داستان ویس و رامین
هنر در پارسی گفتن نمودند
بپیوستند زین سان داستانی
بمعنی در مثل رنجی ببرند
اگر داننده در وی برد رنج

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) — событию 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 скабрзная 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, Рая, Гургана, Хорасана, Кухистана, Шираза, Исфахана и Дихистана. Как ни прекрасны были собравшиеся знатные

дамы, всех их затмевала красой Шахрбану⁶¹. Мубад пленился ею, подозревал 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 Виру⁶². Астрологам приказывают вычислить благоприятный для свадьбы день, и они указывают на шесть часов утра дня дея месяца азара⁶³.

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 شهر و 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 хромо́й осел.

Ее смущение понятно. В письме Мубад напоминал про соглашение и требовал, чтобы Вис скорее прислала 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 дея 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 آهوند گشتست ز گیتی روزگارت درگذشتست
ترا گر هیچ دانش یار بودی زبانت را نه این گفتار بودی
نجستی زین جهان جفت جوان را ولیکن توشه جستی آن جهان را

От старости испортились 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 удастся, 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 خرم 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 ссылагается 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 пострадать 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 сочувствие⁶⁴.

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 обрассудить. «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 опостыдело. Тогда кормилица советует ей посрамить придворных дам своей красотой. 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 изготавливает 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 встречается 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 نیکناما نگرده همچو نامت ویس راما

Сказала ему: «Рама! Именитый!

Вис не смирится, как твое имя⁶⁵».

«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 видала во сне Виру, и восклицает:

تو دیدی دایه اندر مرو گنده خدایت را چو ویرو هیچ بنده

Ты, няня, разве видала 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 آرزیش از شرم و فرهنگ

⁶⁵ Рама — уменьшительная и ласкательная форма от имени Рамин; игра слов: корень имени «Рамин» rām означает «укрошенный», «прирученный» (о животном).

Как хорошо сказал моабед 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 перстенок.

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 Гурган, 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:

بر یزدان کوست گیتی را خداوند	نخست آزاده رامین خورد سرگند
بفرخ مشتری و پاک ناهید	بمآه روشن و نابنده خورشید
بروشن آتش و جان سخن دان	بنان و با نمک با دین یزدان

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 душой⁶⁶.

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?!

نسببندش 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 Хорасан⁶⁷. 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 کوشناسد * خراسان آن بود کز وی خوراسد
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 видаться 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 слышал 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 Ширю. 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 спяна.

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 Ишгафт-и диван⁶⁹, 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 носилках⁷⁰. 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 يك 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 (Златокосая), 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. Дсстается 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 бежит 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 замок. 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:

چينان برشد بروی ساده دیوار که غم تیزتگ بر شخ کسمسار
چو بر سر شد ز دیگر سو فرو جست نسکو آمد بدام و بس نسکو جست

Так взлетел на гладкую стену,

Как быстроногий горный козел на горную скалу.

Когда поднялся, прыгнул 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 نسرين 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 небывлицу, 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 урдибихишта⁷¹, 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: «Клянись, 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
رفیقان تو جویان پادشاهی
تو سال و ماه جویان ویس و دایه
تو جویان بازی و ناپارسانی

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 مسهر زنان مثل دم خر
پیمودم دم خر چند گاهی
نگردد هرگز ز يك گز فزونتر
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 كه گیرم شربتی آب
بخواب اندر همه شمشیر بینم
همی ترسم كه آن زهری بود ناب
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 адом⁷²,
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. Пирь сменяются большими охотничьими праздниками и игрой в чоуган. Рамин пишет Вис письмо: «Не пове-ришь, 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 خاک پای تو ز بویش

Подошва твоя красивее ее лица,
Прах под твоими ногами — слаще 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 Мушкйна 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 *срд* — «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 письмом⁷³ 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 водой⁷⁴.

Рамин решает бежать из Гураба, хотя это и кажется ему опасным:

بدین هنگام سرد و برف و سرما ندانم چون شوم در راه تنه‌ها

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 بازخواه کاروانم
بمن بر نگذرد يك کاروانی * که نه پرسم همی از تو نشانی

На пути твоём я все время [сизжу] 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 برا هست * که گوئی خانه‌ام زندان و چاهست

Так я прислушиваюсь к каждому звуку, всматриваюсь в дорогу,
Словно дом для меня — زندан или колодезь.

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 войско⁷⁵.

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. Минорский⁷⁷, 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 Афрасиаба 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. Эте⁷⁸.

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 Literatur*, 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 poem '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 решает-ся 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 прикрасить пороки «благородных рыцарей».

Можно сказать, что и Вис стоит 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 беззащитно 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. 'Убайда Загани:

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 Загани, 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 владельцам 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 считал 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 (Шах-рисябзе) 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 избежать столкновения и отошел к Мерверруду.

В это время Бектузун, решив, что милостей, которыми собирался осыпать его Мансур, он, вероятно, никогда не дожидется, вступил в сношения с изменником Фа'иком. Тот под каким-то предлогом завлек эмира Мансура к себе в дом и, предательски напад 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 равным 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 прозвищем 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 مسون
با نعره گردان چه کنم لحن آغانی
با پیویه اسپان چه کنم مجلس گلشن

اسپست و سلاحت مرا بزمگاه و کاخ
تیرست و سنانست مرا لاله و سوسن
چوش می و نوش لب ساقی به چه کارست
جوشیدن خون باید بر عیبسه 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 копьё 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 کمر 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-йялу, 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 натывается 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 бывший 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 оружием, при помощи которого он с поражающей 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 Газне². 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 наизво 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 камень³.

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 Абул-'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 дикханов 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 приготовил лсахибдиван Хорасана, — пятьсот химлей⁴, как я в свое время видел от Хасанака⁵, 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 Джибалия, и Гургана, и Табаристана, а также и подобающие яства и пития. А золота звонкой монетой в кошельях красного и зеленого шелка, и серебра в желторозовых кисах я столько видел, да и слышал от Бу-Мансура мустауфи⁶ (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, знатым 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, ошипал 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.: «выюк»; так считали всякие поступления, сдававшиеся в казну.

⁵ Хасанак — уменьшительное прозвание одного из везиров Махмуда; был казнен при султани Мас'уде.

⁶ Мустауфи — чиновник, на обязанности которого лежало учитывать поступления в казну.

⁷ ابو الفضل محمد بن حسن بيهقي، تاريخ بيهقي، باهتمام دکتر غني و دکتر فیاض، تهران، ۱۳۲۴، ص ۱۱۱. [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 Бейхаки⁸: «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 чегырем 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 гипербола, 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 полностью¹⁰.

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 دیوان حکیم فرخی سیستانی بجمع و تصحیح علی (عبد الرسولی)، تهران، ۱۳۱۱، ص ۹۲ — ۹۵.

شهر غزنین نه همانست که من دیدم پار
 چه افتاده است که امسال دگرگون شده کار
 خانه ها 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
 رسته ها بینم پر مردم و درهای دکان
 همه بر بسته و بر در زده هر يك 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
 10 عاملان بینم باز آمده غمگین و عمل
 کار ناکرده و نارفته بدیوان شمار
 مطربان بینم گریان و ده انگشت گزان
 روده ها بر سر و بر روی زده شیفته وار
 لشگری بینم سر گشته سراسیمه شده
 چشمها پر نم و از حسرت و غم گشته نزار
 این همان لشگریانند که من دیدم دی
 وین همان شهر و زمین است که من دیدم پار
 مگر امسال ملک 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
 تونگوئی 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 نشد دستی تسمار
 20 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 مساک
 1 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 تسهی بینم ازو
 11 کاخ محمودی و آنخانه پر نقش و نگار
 آه و دردا که کنون قمرمطیان شاد شوند
 ایمنی یابند از سنگ پراکنده و دار
 وای و داردا که کنون قیصر رومی برهد
 از تسکاپوی و بر آوردن برچ و دیوار
 وای و دردا که کنون برهمنان همه هند
 جای سازند بتان را دگر از نو به بهار
 میر ما خفته بخاک اندر و ما از بر خاک
 این چه روزست بدین زاری یا رب زنهار
 30 فال بد چون زنم اینحال جز اینست مگر
 زنم آن فال که گیرد دل از آن فال قرار
 میرمی 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 بنششان و شب و روز بشادی بگذار
 خیز شاها که بقنوج سپه گرد شده است
 روی ز آنسو نه و بر تارکشان آتش بار
 خیز شاها که رسولان شمهان آمده اند
 هدیه ها دارند آورده فراوان و نثار
 خیز شاها که امیران سلام آمده اند
 بارشان ده که رسیده است همانا گه بار
 خیز شاها که بپیروزی گل باز شده است
 بر گل نو قدحی چند می لعل گسار

خیز شاهها که بچوگانی گرد آمده اند
 آنکه با ایشان چوگان زده چندین بار
 40 خیز شاهها که چو هر سال بعرض آمده اند
 از پس کاخ تو و باغ تو پیلی دو هزار
 خیز شاهها که همه دوخته و ساخته گشت
 خلعت لشکر و گردید بیکجا انبار
 خیز شاهها که بدیدار تو فرزند عزیز
 بشتاب آمد بنمای مرو را دیدار
 که تواند که بر انگیزد زین خواب ترا
 خفتی آن خفتن کز بانگ نگردي بیدار
 گر چنان خفتی ای شه که نخواهی بر خاست
 ای خداوند جهان خیز و بفرزند سپار
 خفتن بسیار ای خسرو خوی تو نبود
 هیچکس خفته ندیده است ترا زین کردار
 خوی تو تاختین 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 نژاد
 سفری کانرا باز آمدن امید بود
 غم او کم بود از چند که باشد دشوار
 سفری داری امسال دراز اندر پیش
 که مر آنرا نه کرانست پدید و نه کنار
 50 يك دمك باری در خانه ببايست نشست
 تا بدیدندی روی تو عزیزان و تبار
 رفتن تو بخزان بودی هر سال شها
 چه شتاب آمد کامسال برفتی بهار
 چون کنی صبر و جدا چندین چون بود توان
 زان برادر که پیروده او را به کنار
 تن او از غم و تیمار تو چون موی شده است
 رخ چون لاله 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
 دشمنی 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 شہان
 تو شہا از فزع و بیم کہ رفتی بحصار
 تو بباغی چو بیابانی دلتنگ شدی 60
 چون گرفتستی در جایگہ تنگ قرار
 نہ همانا کہ جہان قدر تو دانست همی
 لاجرم نبرد خردمند ندارد مقدار
 زینت و قیمت و مقدار جہانرا بتو بود
 تا تو رفتی ز جہان این سہ برو نشد یکبار
 شعرا را بستو بازار بر افروختہ بود
 رفتی و با تو بیکبار برفت آن بازار
 ای امیری کہ وطن داشت بنزدیک تو فخر
 ای امیری کہ نگشتہ است بدرگہ تو عار
 ہمہ جہد تو در آن بود کہ ایزد فرمود
 رنج کش بودی در طاعت ایزد ہموار
 بگذاراد و بروی تو میاراد ہگرز
 زلتی را کہ نکردی تو بدان استغفار
 زنہ بادا بولیعهہد تو نام تو مدام
 ای شہہ نیکدل نیکخوی نیکوکار
 دل پژمان بولیعهہد تو خرسند کننداد
 این برادر کہ زد اندر دل از درد تو نار
 اندر آن گیتی ایزد دل تو شاد کننداد
 بہہشت و بشواب و بسراوان کردار

Город Газна — не таков, каким я его видел в прошлом году.

Что же такое случилось, что изменилось в этом году?

Домá, 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. 'Амили, 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!
- 20 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 получают от мстимых 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!
30. 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 проводи 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!
- 40 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.
- 50 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 твоём наследнике престола.
 О шах, добрый сердцем, добрый нравом, [известный] добрыми делами!
 Горестное сердце благодаря твоему наследнику престола да успокоит
 Этот твой брат, который зажгёт в сердце от горя по тебе пламя!
 В том мире да сделает бог сердце твоё 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 Айяз 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 دشمننت هم از پیرهن خویش آمد
 از محنتها محنت تو بیش آمد از ملک پدر بمر تو مندیشت آمد

О шах, что же это с тобой случилось?

Ведь враг твой пришел [к тебе] из твоей же рубашки.

Несчастье твоё — 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 избежать 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 Газневидях, 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 Р-йхана устраивал во дворце пирушки, держал мутрибов, мужчин и женщин, которых к нему приводили потайными пугами. 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 „Альфийа“ 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 придет 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 ускорал.

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 клеветают 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 придаться. 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 фархангах 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 фархангов 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 попадающих в них редких арабских слов, то слова эти читатель мог найти в богатой арабской лексикографии и поэтому 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 заостенела¹⁴.

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 правомерно 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 Лабиби¹⁵:

از اطاعت با پدر زردوشت پیر خود به نسک آفرینگان گفته است

Из покорности отцу, старому Зардушту,

Он и сам читал молитвы из наска Афринган¹⁶.

Стоит обратить внимание на то, что поэт знает и в этом бейте правильно применяет зороастрийскую терминологию.

گویند نخستین سخن از نامه پازند آنست که با مردم بداصل میبوند

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 образов» [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. 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: 'Унсuri — Фаррухи — Минучихри.

'Унсuri. Европейское востоковедение творчество 'Унсuri почти не изучало. Э. Броун говорит, что о жизни 'Унсuri 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 'Унсuri 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 'Унсuri считал свои газели неудачными.

К сожалению, от дивана 'Унсuri 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 султane 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 Гардизи¹⁸, 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 'Унсuri и переехал окончательно из Балха, где находился двор Насра, в Газну. Несколько случайных замечаний в хронике Бейхаки подтверждают это предположение и показывают, кроме того, что 'Унсuri был жив и при преемнике Махмуда — Мас'уде, но влиянием при нем уже не пользовался.

Если считать датой смерти 'Унсuri приводимый большей частью источников 431 (1039/40) г., то можно определить основные хронологические рамки жизни поэта. Судя по словам Бейхаки, 'Унсuri 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 сообщает¹⁹, что, потеряв родителей, 'Унсuri 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 بآمان»), 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 میانه 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 приключивало четыреста рабов²⁰,

²⁰ Здесь опять та же фантастическая цифра. Однако сам Риза-Кули-хан не очень ей верит, так как, приведя ее, замечает: العهدة علی الراوی («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 'Унсури были, вероятно, широко распространены, ибо Хакани в стихотворении, в котором он старается показать свое превосходство перед 'Унсури, говорит²¹:

شنیدم که از تکره زد دیگدان ز زر ساخت آلت خوان عنصری

Слышал я, что 'Унсури сделал себе из серебра

подставку под котел,

Из золота сделал столовую утварь.

О дальнейшей судьбе 'Унсури 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 Мас'уд стал чрезмерно увлекаться вином еще при жизни отца, хотя и должен был тогда скрывать это²². 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 'Унсури, они читали стихи²⁴ и нередко уходили, осыпанные богатыми дарами. Во времена Мас'уда 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 сядился 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 Мас'уда скоморохам уделяют уже больше внимания, чем поэтам. Бейхаки рассказывает, как однажды Мас'уд праздновал михрган. Был большой прием, поэты читали стихи, и «эмир поэтам, которые были более чужие»²⁶, пожаловал двадцать тысяч дирхемов, а 'Алави Зинати — пятьдесят тысяч; на слоне их к нему домой отвезли. 'Унсури дали тысячу динаров, а мутрибам и скоморохам — тридцать тысяч»²⁷. Зинати, видимо поэт совершенно незначительный, сделался любимцем Мас'уда. О нем Бейхаки говорит и в другом месте²⁸: «А тому, что он дарил поэтам, даже и меры не было. Так, как-то вечером он подарил 'Алави Зинати, поэту, целый пилвар²⁹ 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 'Алави. 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 Мас'уда Рази прогневался и велел, чтобы его сослали в Индию, так как

خاقانی شیروانی، دیوان، بتصحيح 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 پیلوار — 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
сде змашан зин пшш розгар мбр ке аздеа شود ар розгар ябд мар

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 «выскачках»³⁰, занявших место прежних вельмож, и жалеет о минувшем времени, когда звание «ходжа» еще много значило и легко первому встречному не давалось³¹.

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 Зинати³², 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-Дин³³. 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* (GPh, 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 'Унсuri посвятил не одну эту дошедшую до нас касыду.

Касыда эта интересна. 'Унсuri 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 пройсками соперников поэта, оклеветавших его перед Йусуфом и чуть не добившихся полного разрыва эмира с 'Унсuri. Вот эта касыда:

بمن چنان بود اندر نهفته صورت حال
که میر سیر شد از بنده سخن گستر
گرانی آمد از من بدل مگر که چنین
بکست رسم من و سوی من نکرد نظر
هزار تفرین 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 ابوسهل گفته بود مرا
بود* که شاه سوی بلخ شد همی سفر
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 آن سخن بگذار
اگر بخواستی او رسم من نکردی کم...
مرا بگفت غلط کرده 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 حدیث 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 مضمهر
چو آتش آتش بر زد دل مرا بداغ
ز دیدگانم گفתי برون دمید شرر
اگر بگفتم آن شعر جز بنام تو من
بدانکه کافرم اندر خدا و پیغمبر
کسیکه بر تو مزور کنند حدیث کسان
دهان آنکس پر خاک باد و خاکستر³⁴

Му'аййид ал-Милла. После смерти Насра был назначен на его место главнокомандующим войсками Хорасана.

*بره **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 посылаю 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 Судуме³⁵, 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 твоём присутствии опять 'Абд 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» 'Унсури, 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 'Унсури 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 владельца.

Таким образом, при всей скудости материала мы имеем возможность охарактеризовать основные черты жизни 'Унсури — поэта, уже в значительной степени отравленного духом «лукавых царедворцев», но еще пытавшегося сохранить какую-то самостоятельность.

Чем же 'Унсури заслужил исключительное благоволение Махмуда? Думать, что оно было вызвано талантом поэта, едва ли можно. Ни Фаррухи, ни блестящий Минучихри ничем не уступали 'Унсури. Наконец, 'Унсури — современник самого Фирдоуси, а мы знаем, как отнесся султан к великому поэту. Причины этого благоволения становятся достаточно ясными при анализе некоторых касыд 'Унсури. 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 'Унсури 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 немного. 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 фархангах³⁶.

К сожалению, даже сохранившиеся касыды 'Унсури 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 قاهره اعليحضرت قدر قدرت شاهنشاه جمجاه السلطان بن
السلطان بن السلطان الخاقان بن الخاقان بن الخاقان مظفر الدينشاه قاجار خلد الله ملكه
و سلطانه. ديوان قصايد حكيم سخندان و شيرين بيان شمس فلك سخندانى افصح الفصحا
و اشعر الشعرا مولانا حكيم ابولقاسم المتخلص بعنصرى عليه الرحمة و الغفران بسعى و اهتمام
كمترين بندگان حاجى آقاى شيرازى در مطبع دت پرساد بزيور طبع آراسته و پيراسته گرديد
در سنه ۱۳۲۱.

(1321 г. соответствует 1903/04; обозначена шифром Ла).

2) Не датированная персидская литография с титульным листом:

ديوان حكيم عنصرى عليه الرحمة حسب الفرموده عاليجناب قدوس انتساب سيد
السادات و الاعاظم آقا سيد ابولقاسم خونسارى سمت اتمام پذيرفت
(шифр — Лб)

3) Индийская литография, на титульном листе:

Diwan-e Unsurî with Diwan-e Abul-Faraj-e Rûnî. Published by Aga
Muhammad Ardakani.

ديوان قصايد حكيم فريد سخندان بدر سماء نظم و بيان رموز شعر و شاعر حكيم
ابو القاسم المتخلص بعنصرى عليه الرحمة مع ديوان قصايد ابوالفرج رونى عليه الرحمة در
مطبع گلزار حسنى بزيور طبع در آمد بمبئى ۱۳۲۰.

(1320 г. соответствует 1902/03 г., шифр — Лв).

³⁶ Наибольшее число таких цитат содержится в словаре «Лугат-и фурс» Асади Туси. Интереснейшие цитаты 'Унсури сохранились в неизданном словаре «Тухфат ал-ах-баб» 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 'Унсури индийские имена) перевернаны до полной неузнаваемости, нередкие у 'Унсури 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 'Унсури. Для нас 'Унсури 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 'Унсури, обратимся к его поэмам. Как сообщают источники³⁹, поэмы 'Унсури носили такие названия: «Вамик у 'Азра», «Белый кумир и красный кумир» («Хинг-бут у Сурх-бут») и «Шадбахр у 'Айн 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 будем⁴⁰.

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 'Унсури была разработана в фольклоре восточноиранских племен⁴¹. Кстати, следует отметить, что уже к на-

³⁹ Например: 'Ауфи, *Лубаб ал-албаб*, т. II, стр. 28 и сл.

⁴⁰ Известно, что «Вамик и 'Азра» написана метром мутакариб. В словаре Асади сохранились сорок три бейта стихов 'Унсури, судя по парной рифме, взятых из какой-то поэмы, но написанных метром хафиф. Очевидно, они относятся к одной из двух других поэм 'Унсури. Но к какой именно? Пока не найдется бейта с собственным именем, эту загадку не решить. Г. Эте почему-то считал, что третья поэма 'Унсури называлась «Канал и родник» («Нахр у 'айн»). 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 'Унсури только на основании сходства имен Шадбахр и Шатбиер, не зная сюжета поэмы 'Унсури, довольно рискованно.

⁴¹ См. выше, стр. 239—240. Это предположение находит подтверждение в небольшой заметке известного ученого М. Шафи'. В приложении (февраль — май 1954 г.) к журналу Пенджабского университета «Oriental College Magazine» (стр. 80) Шафи' 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, 'Унсури сложил его в стихах, оно известно, и мы его здесь не записали, чтобы не прерывать рассказа 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 пишет⁴²: «Эмир 'Абдаллах ибн Тахир⁴³ 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 заглавием⁴⁴. 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 розыскам⁴⁶ известного востоковеда Й. Хаммер-Пургшталя, передавшего ее Венской библиотеке⁴⁷. Содержание поэмы Лами'и было изложено сначала Й. Хаммером в его «Истории османской поэзии»⁴⁸, а затем повторено Э. Гиббом⁴⁹. 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 бамнанских 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، مجله "ارمغان"، سال دوازدهم، شماره 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*, Pesth, 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. Оригинал «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 любил, 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 фархангах, 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 Харун⁵¹ 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 И. 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 содержащая. Не проще ли предположить, что рукописи этих произведений хранились в библиотеке Газневидов и погибли во второй половине XII в., когда Гуррид '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, — неверна⁵³. 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 шестьдесят четыре связанных 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 «Шах-нама», отверг, а касыды 'Унсури, несмотря на свою алчность и скупость, оплачивал щедро. Почему он так делал? Для того чтобы понять это, нужно проанализировать несколько од 'Унсури. Но, поскольку, как мы видели выше, хорошего текста их не существует, надо предварительно, насколько возможно, восстановить его. Начнем с такой касыды:

نکرد حاصل کس جز بخدست سلطان
امین ملت کایمان ازو شود تابان
چه بهره باشد بیش از عنایت یزدان
گزیدش ایزد و با او بفضل کرد احسان
از آنچه ایزد خواهد گریختن نتوان
روا نباشد کاندر قضا بود نقصان
اگر کسی بد خواهد بدو رسد حذلان
اگر کسی نپسندد ازو بود کفران
بحکم اختر و ایام و طالع و دوران
که کدخدای جهانست و پادشاه قران
ور استوار نداری همی نگر بعیان
خدای داد مراورا چنین بود امکان
چنان روند که ایزد چنان دهد فرمان
غلط روا نبود بر خدای ما سبحان
همه موافق باشند با کسی یکسان
خدای فکرت او را برو کند سوهان
بهر کجا بود آتش نمائد او پنهان
هر آینه بدل او رسد نخست زیان
همی ز صاعقه و زلزله دهند نشان
بسوزد و بشود خانهای او ویران

توانگری و بزرگی و کام دل بهمان
یسمین دولت کایام او شود میمون
همه عنایت یزدان بجمله بهره اوست
اگر بقول فقیهان و اهل علم روی
5 بخواست ایزد کو خسرو جهان باشد
قضای حقست این ملک و پادشاهی¹ او
بدان کسیکه بود نیک خواه او ایزد
بدانکه هر چه خدای جهان پسندیدست
و اگر حدیث بقول منجمان رانی
10 بصد دلیل چنانست حکم طالع او
بسز علم نجوم اندرست قوت او
نجوم را چه خطر کین کمال قدر او را
ستاره و فلک و روزگار مخلوق اند
خدای هر چه کسی را دهد غلط نکند
15 چو بخت و دولت روز و فلک بحکم خدای
گراهنست مخالف کزو بر اندیشد
حلاف شاه جهانست آتش موقد
کسی که آتش را جای سازد اندر دل
عداوت ملک مشرق و خیانت او
20 چو پیش صاعقه و زلزله رود مردم

روند در 76: Б; حذلان 36: Ла Лв; چو بهره 36: Ла Лв; ازو بود 26: Г; ازوشود 2a: А; (1) کدای 106: А; پادشاهی¹ او 8a: А; رسد نقصان 10a: А; حذلان 12a: Ла Лв; چو خطر 13: 6: Ла Лв; ایزد بدان 14a: А; ندهد 15a: Г; нару-
шая метр: 16a: А; . کس و یکسان 156: А; ... но на полях пометка: 156: А; روز و فلک: 12a: Ла Лв; بد
(1) وه جنابت 19a: Ла; جنابت او 18a: А; برو بر 18a: А; بد 19a: Ла; جان سوزد ار داند 20a: Ла Лв; همی به 196: А; جنابت
جان و مان: 206: Г; رود هر دم 206: Г; به پیش 20a: Ла Лв; همی به 196: А; جنابت

ایا مخالف شاه عجم بترس از کفر
 خدایراست بزرگی و پادشاهی و عز
 اگر تو آن نپسندی توئی مخالف او
 مخالفان خداوند را دو چیز جزاست
 25 و گر ز درد بترسی حسد مکن که حکیم
 مکن خلافتش و خدمت کنش که خدمت شاه
 نه هر که قصد بزرگی کند چون او باشد
 تو چون تنی و ملک جان برابری جوئی
 خدای حقست او کار جز بحق نکند
 30 خلاف کردن او سخت ناخجسته بود
 اگر مخالفست شهریار عالم را
 و گر بچرخ فلک بر نسبی مخالفتش
 عدوش را بهمه حال روزگار عدوست
 چو از مخالفت او کسی حدیث کند
 35 چه مایه ساخته کار بزرگوار تباه
 که نیست شد بخلاف خدایگان عجم
 بروزنامه ایام در همه پیدااست
 نخست باری سامانیان که گفتندی
 همی فراختر آمد بساطشان ز زمین
 40 بدان بزرگی و آن عزوآن کفایت و جاه
 بمیر عادلشان حجت آورید خدای
 امیر عادل بگشاد دل بنصرت حق
 بران کسی که همی ذل آل سامان جست
 چو کوه بودند آن لشکر و بحمله او
 45 همه خراسان بگشاد و ملک صافی کرد
 و ز آنچه بستد لختی بنام خویش نداشت
 چو باز میر: رضی زین سخن پیشیمان شد

خلاف او را همچون خلاف ایزد دان
 بدان دهد که سزاوار بیند از گیهان
 خلاف ایزد کفرست و مایه طغیان
 بدین جهان شمشیر و بدان جهان نیران
 مثل زند که حسد هست درد بی درمان
 مثل سفینه نوح است و تیغ او طوفان
 نه هر که کان کند او را بگوهر آید کان
 نه تو برابر اوئی نه تن برابر جان
 بحق گسرای گر آورده بحق ایمان
 مکن خلاف و دل از ناخجستگی برهان
 بمکوه بر بنویسی فرو خوردش مکان
 سیاه گردد اجرام چرخ چون قطران
 که از خدای چنین کرد روزگار ضمان
 برو دراز شود دست محنت حدثان
 خزینهای بزرگ و سپاههای گران
 نه خرد ماند از ایشان بعالم و نه کلان
 اگر بخواهی دانست روزنامه بخوان
 که رسم و سیرت ما داد ملک را سامان
 همی ز کیوان بگذشت آن سرایوان
 بدان ولایت و نعمت که داشتند ایشان
 اگر چه بودند آن قوم خسروان جهان
 میان به بست به پیکار صد هزار عنان
 نهداد روی و رسانیدشان بذل و هوان
 همی شدند پراکنده چون غبار و دخان
 بزور ایزد و شمشیر تیز و بخت جوان
 دگر بدو بسپرد و وفا نمود بدان
 ز عهد خویش بگشت و تباه کرد گمان

آمد A. ز گوهر G: 27. و درد بیدرمان G: 25. اگر G: 25. اگر بوی G: 23.
 که گر بچرخ و فلک A: 32. A: 31. زو کار Lb: 25. کان
 سیاه G: پراکنده G: 35. بزرگوار تبار A: 35. A: 34-33. A: 34-33.
 بدان کفایت A: 40. بگذشتشان A: 39. دادو A: 38. Lb: 38.
 43-40. Lb: 43. ذل آسمانی Lb: همی دل آسمانی La: بدانکسی G: 43.
 46. بکام A: سختی Lb: 46. همه Lb: 44. بود بدان Lb: 44. A: 44.
 چو باز حاسد شه A: 47. دگر بسپرد

خدای عز و جل شغل او کفایت کرد
 رسول کرد سوی میر زین و زو در خواست
 50 که بر خراسان این ترک چیره دست شدست
 چو قصد کرد خود او شد بخویشتن مشغول
 به نیست کردن اعدا خلاف خسرو را
 دلیل دیگر و برهان دیگر از خلف است
 بشاه مشرق با دوستی همی پیوست
 55 چو شد مخالف شاه جهان رسید بدو
 کسبیکه بیند صنع و خدای نشناسد
 حدیث ایلاک ماضی که تا موافق بود
 چو شد مخالف و در دوستی خلاف آورد
 خجسته رایست منصور چون ز دار الملک
 60 و زان سپس چو بیامد برزم شاه برفت
 عجبت از همه خوارزمشاه بود که تا
 زمان زمانش فزون بود جاه و کارش به
 خلاف شاه چو اندر دلش پدید آمد
 درم خریده او را بدو گماشت خدای
 65 کنون بدست یکی بنده خداوندست
 و گر چه هست دگرمن دگر نگویم از آنک
 خلاف شاه و اسام زسانه عدوانست
 خدایگان هنر از حکم آسمان بیند
 هر آینه هنری کان ز آسمان آید
 70 بدانکه خصم بداندیش شاه یزدانست

که بود بر ما دشوار و بر خدا آسان
 که تو مپای و بکش لشگری و گرگان
 مرا ازو برهان و سپه بدو برسان
 بساخر از نیست بد بدو رسید زبان
 پسند باشد و گر نیست جز همین برهان
 که سیستان را او بود رستم دستان
 درخت بختش سر سبز و تازه بود اغصان
 زوال نعمت و بیچاره روزی و حرمان
 بدان که هست بدو نام مردمی بهتان
 نبود نامه او را بجز ظفر عنوان
 نشاط او همه ذل گشت و کار او خلقتان
 بسکرد جنبش و شد سوی کشور ایران
 قفا دریده هزیمت بسوی ترکستان
 بمیر و خسرو ما بسته بود جان و روان
 دلش کشاده به پیش و سپاه بسته میان
 نکرد سود مران راز را همی کتمان
 بدست بنده خود کشته گشت چون نسوان
 همه ولایت او از بخیره تا فرغان
 دراز گردد اگر گویم از فلان و فلان
 کسی که عدوان جوید بدو رسد عدوان
 کسی دگر ز دل و دست خویش و تیغ یمان
 فراختر بود اندر مجال او میدان
 همی کندشان بی سعی و شرط او قربان

تا 49: A. میر ری. 49 a: Ла Лв. 50: A. 51: A. 51 a: A. 51 b: A. 51 c: A. 51 d: A. 51 e: A. 51 f: A. 51 g: A. 51 h: A. 51 i: A. 51 j: A. 51 k: A. 51 l: A. 51 m: A. 51 n: A. 51 o: A. 51 p: A. 51 q: A. 51 r: A. 51 s: A. 51 t: A. 51 u: A. 51 v: A. 51 w: A. 51 x: A. 51 y: A. 51 z: A. 52: A. 52 a: A. 52 b: A. 52 c: A. 52 d: A. 52 e: A. 52 f: A. 52 g: A. 52 h: A. 52 i: A. 52 j: A. 52 k: A. 52 l: A. 52 m: A. 52 n: A. 52 o: A. 52 p: A. 52 q: A. 52 r: A. 52 s: A. 52 t: A. 52 u: A. 52 v: A. 52 w: A. 52 x: A. 52 y: A. 52 z: A. 53: A. 53 a: A. 53 b: A. 53 c: A. 53 d: A. 53 e: A. 53 f: A. 53 g: A. 53 h: A. 53 i: A. 53 j: A. 53 k: A. 53 l: A. 53 m: A. 53 n: A. 53 o: A. 53 p: A. 53 q: A. 53 r: A. 53 s: A. 53 t: A. 53 u: A. 53 v: A. 53 w: A. 53 x: A. 53 y: A. 53 z: A. 54: A. 54 a: A. 54 b: A. 54 c: A. 54 d: A. 54 e: A. 54 f: A. 54 g: A. 54 h: A. 54 i: A. 54 j: A. 54 k: A. 54 l: A. 54 m: A. 54 n: A. 54 o: A. 54 p: A. 54 q: A. 54 r: A. 54 s: A. 54 t: A. 54 u: A. 54 v: A. 54 w: A. 54 x: A. 54 y: A. 54 z: A. 55: A. 55 a: A. 55 b: A. 55 c: A. 55 d: A. 55 e: A. 55 f: A. 55 g: A. 55 h: A. 55 i: A. 55 j: A. 55 k: A. 55 l: A. 55 m: A. 55 n: A. 55 o: A. 55 p: A. 55 q: A. 55 r: A. 55 s: A. 55 t: A. 55 u: A. 55 v: A. 55 w: A. 55 x: A. 55 y: A. 55 z: A. 56: A. 56 a: A. 56 b: A. 56 c: A. 56 d: A. 56 e: A. 56 f: A. 56 g: A. 56 h: A. 56 i: A. 56 j: A. 56 k: A. 56 l: A. 56 m: A. 56 n: A. 56 o: A. 56 p: A. 56 q: A. 56 r: A. 56 s: A. 56 t: A. 56 u: A. 56 v: A. 56 w: A. 56 x: A. 56 y: A. 56 z: A. 57: A. 57 a: A. 57 b: A. 57 c: A. 57 d: A. 57 e: A. 57 f: A. 57 g: A. 57 h: A. 57 i: A. 57 j: A. 57 k: A. 57 l: A. 57 m: A. 57 n: A. 57 o: A. 57 p: A. 57 q: A. 57 r: A. 57 s: A. 57 t: A. 57 u: A. 57 v: A. 57 w: A. 57 x: A. 57 y: A. 57 z: A. 58: A. 58 a: A. 58 b: A. 58 c: A. 58 d: A. 58 e: A. 58 f: A. 58 g: A. 58 h: A. 58 i: A. 58 j: A. 58 k: A. 58 l: A. 58 m: A. 58 n: A. 58 o: A. 58 p: A. 58 q: A. 58 r: A. 58 s: A. 58 t: A. 58 u: A. 58 v: A. 58 w: A. 58 x: A. 58 y: A. 58 z: A. 59: A. 59 a: A. 59 b: A. 59 c: A. 59 d: A. 59 e: A. 59 f: A. 59 g: A. 59 h: A. 59 i: A. 59 j: A. 59 k: A. 59 l: A. 59 m: A. 59 n: A. 59 o: A. 59 p: A. 59 q: A. 59 r: A. 59 s: A. 59 t: A. 59 u: A. 59 v: A. 59 w: A. 59 x: A. 59 y: A. 59 z: A. 60: A. 60 a: A. 60 b: A. 60 c: A. 60 d: A. 60 e: A. 60 f: A. 60 g: A. 60 h: A. 60 i: A. 60 j: A. 60 k: A. 60 l: A. 60 m: A. 60 n: A. 60 o: A. 60 p: A. 60 q: A. 60 r: A. 60 s: A. 60 t: A. 60 u: A. 60 v: A. 60 w: A. 60 x: A. 60 y: A. 60 z: A. 61: A. 61 a: A. 61 b: A. 61 c: A. 61 d: A. 61 e: A. 61 f: A. 61 g: A. 61 h: A. 61 i: A. 61 j: A. 61 k: A. 61 l: A. 61 m: A. 61 n: A. 61 o: A. 61 p: A. 61 q: A. 61 r: A. 61 s: A. 61 t: A. 61 u: A. 61 v: A. 61 w: A. 61 x: A. 61 y: A. 61 z: A. 62: A. 62 a: A. 62 b: A. 62 c: A. 62 d: A. 62 e: A. 62 f: A. 62 g: A. 62 h: A. 62 i: A. 62 j: A. 62 k: A. 62 l: A. 62 m: A. 62 n: A. 62 o: A. 62 p: A. 62 q: A. 62 r: A. 62 s: A. 62 t: A. 62 u: A. 62 v: A. 62 w: A. 62 x: A. 62 y: A. 62 z: A. 63: A. 63 a: A. 63 b: A. 63 c: A. 63 d: A. 63 e: A. 63 f: A. 63 g: A. 63 h: A. 63 i: A. 63 j: A. 63 k: A. 63 l: A. 63 m: A. 63 n: A. 63 o: A. 63 p: A. 63 q: A. 63 r: A. 63 s: A. 63 t: A. 63 u: A. 63 v: A. 63 w: A. 63 x: A. 63 y: A. 63 z: A. 64: A. 64 a: A. 64 b: A. 64 c: A. 64 d: A. 64 e: A. 64 f: A. 64 g: A. 64 h: A. 64 i: A. 64 j: A. 64 k: A. 64 l: A. 64 m: A. 64 n: A. 64 o: A. 64 p: A. 64 q: A. 64 r: A. 64 s: A. 64 t: A. 64 u: A. 64 v: A. 64 w: A. 64 x: A. 64 y: A. 64 z: A. 65: A. 65 a: A. 65 b: A. 65 c: A. 65 d: A. 65 e: A. 65 f: A. 65 g: A. 65 h: A. 65 i: A. 65 j: A. 65 k: A. 65 l: A. 65 m: A. 65 n: A. 65 o: A. 65 p: A. 65 q: A. 65 r: A. 65 s: A. 65 t: A. 65 u: A. 65 v: A. 65 w: A. 65 x: A. 65 y: A. 65 z: A. 66: A. 66 a: A. 66 b: A. 66 c: A. 66 d: A. 66 e: A. 66 f: A. 66 g: A. 66 h: A. 66 i: A. 66 j: A. 66 k: A. 66 l: A. 66 m: A. 66 n: A. 66 o: A. 66 p: A. 66 q: A. 66 r: A. 66 s: A. 66 t: A. 66 u: A. 66 v: A. 66 w: A. 66 x: A. 66 y: A. 66 z: A. 67: A. 67 a: A. 67 b: A. 67 c: A. 67 d: A. 67 e: A. 67 f: A. 67 g: A. 67 h: A. 67 i: A. 67 j: A. 67 k: A. 67 l: A. 67 m: A. 67 n: A. 67 o: A. 67 p: A. 67 q: A. 67 r: A. 67 s: A. 67 t: A. 67 u: A. 67 v: A. 67 w: A. 67 x: A. 67 y: A. 67 z: A. 68: A. 68 a: A. 68 b: A. 68 c: A. 68 d: A. 68 e: A. 68 f: A. 68 g: A. 68 h: A. 68 i: A. 68 j: A. 68 k: A. 68 l: A. 68 m: A. 68 n: A. 68 o: A. 68 p: A. 68 q: A. 68 r: A. 68 s: A. 68 t: A. 68 u: A. 68 v: A. 68 w: A. 68 x: A. 68 y: A. 68 z: A. 69: A. 69 a: A. 69 b: A. 69 c: A. 69 d: A. 69 e: A. 69 f: A. 69 g: A. 69 h: A. 69 i: A. 69 j: A. 69 k: A. 69 l: A. 69 m: A. 69 n: A. 69 o: A. 69 p: A. 69 q: A. 69 r: A. 69 s: A. 69 t: A. 69 u: A. 69 v: A. 69 w: A. 69 x: A. 69 y: A. 69 z: A. 70: A. 70 a: A. 70 b: A. 70 c: A. 70 d: A. 70 e: A. 70 f: A. 70 g: A. 70 h: A. 70 i: A. 70 j: A. 70 k: A. 70 l: A. 70 m: A. 70 n: A. 70 o: A. 70 p: A. 70 q: A. 70 r: A. 70 s: A. 70 t: A. 70 u: A. 70 v: A. 70 w: A. 70 x: A. 70 y: A. 70 z: A.

هلاهل است خلاف خدايگان عجم بجز بجان نکند مرچشده را تاوان
 ميازماش ورش آزمون کنی بينی هلاک خویش همان ساعت از بن دندان
 همیشه تازگل و باد و آب و آتش هست نهاد خلق جهان را طبایع و ارکان
 بسردسیر نه بینند لاله در مه دی بگرمسیر نیابند یخ بتابستان
 بقای شاه جهان باد و باد در دولت ولی برامش و دشمن بخویشن بغان

1. Богатство, величие и [исполнение] желания сердца в мире
 Никто не добыл иначе, как служа султану
2. Ямин 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 господи — 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 господи.
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 — железу,
 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; A هر چشده. 72 а: Ла Лв وز پس. 72 б: Ла строка испорчена.
 72 а б: A опущено; Г دندان و این ساعت و خویش بآن ساعت و این. 73 а: Ла Лв опущено و آب.
 74 а: Ла Лв نیبند. 75 а: A دور دولت وی. 75 б: A 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 'Аджама,
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 диновки 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),
Опясал 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, господа легко.

49. [Правитель Бухары] послал гонца к эмиру Зайну⁵⁴ 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 [самых его] врагов.
Вполне достаточный довод, если бы не было еще и другого.
53. Но [есть] и другой довод и другое доказательство — Халлаф,
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 — ветшью.
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. Наслаал 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 вкушившим 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 стонет 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 Махмуда⁵⁶. Отметим, что насипа, ни любовного, ни с описанием какого-нибудь из времен года, нет, да и вряд ли такой насип мог бы гармонировать с назидательным тоном всего произведения.

2. Первая главная тема: Махмуд — избранник божий, и власть дарована 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 силогизма): всякое сопротивление Махмуду влечет за собой гибель сопротивляющегося (бейты 66—72).

5. Концовка (макта'), состоящая из пожелания долголетья. Такое окончание было обычным в касыдах вплоть до XIII в. и даже имело название *та'бид* («увечивание»), 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 похвастаться 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-хиджа 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 пропасть в тон своему повелителю.

его 'Унсuri, 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. 'Унсuri 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 Герата⁵⁸. 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 'Унсuri 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 прядательской политики Махмуда.

Эпизод с Халафом 'Унсuri 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 Бушенг⁵⁹. 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 'Унсuri 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 Караанид 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; М. 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 'Унсури, насмехаясь над «дранным затылком»⁶⁰.

Последний приведенный в касыде 'Унсури исторический пример — эпизод с Хорезмшахом. Абу-л-'Аббас Ма'мун наследовал хорезмский престол после своего брата Абу-л-Хасана 'Али, 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 Ма'муну 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 Ма'мун вводит хутбу на имя Махмуда в мечетях Неса и Феравы. Ночью 17 марта 1017 г. Ма'мун 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 'Унсури 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 'Унсури 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 'Унсури есть и еще. Настоящую летопись побед Махмуда представляет собой огромная ода, состоящая из ста шестидесяти двух бейтов и начинающаяся строками⁶¹:

ایسا شنیده هنرهای خسروان به خنبر
یا 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» 'Унсури другой хронике—истории древних царей,

⁶⁰ Об этих событиях см. в кн.: В. Бартольд, *Туркестан в эпоху монгольского нашествия*, стр. 286 и сл.; М. Nazim, *The life and times of sultan Mahmud of Ghazna*, p. 48 sq.

⁶¹ Здесь и далее цитаты из касыд 'Унсури даны по критическому тексту, взятому из неопубликованной монографии Е. Э. Бертельса «Хаким 'Унсури из Балха». (Ред.)

т. е. «Шах-нама». Если из первых бейтов еще и не вполне понятно, что нужно разуместь 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 نیک اختر
بسچند راهه ز جیحون⁶² ... 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 благом 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 'Унсури 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 'Унсури.

В других своих касыдах 'Унсури, как и все подчиненные ему поэты, любит применять антитезу *махбар*—*манзар* («то, о чем повествуют»—«то, что можно видеть»). Но 'Унсури мало этого «доказательства» героизма Махмуда. Он пытается еще иначе обосновать пользу деятельности Махмуда и делает это так (бейты 141—142 той же касыды):

بست رهگذر کفر و بیخ شریک بکند بجای بتکده بنهاد مزیگیت 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.

'Унсури 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 'Унсури: султан сражается за веру, а герои Фирдоуси не только не боролись за установление ислама, но даже решились сражаться с носителями ислама, отстаивая свою независимость. 'Унсури 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 описцами 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 выюков книг было сожжено под виселицами, на которых висели изуродованные тела карматов»⁶⁴. В Рее, одном из главных убежищ карматов, была сожжена целая библиотека⁶⁵.

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 касид. Из них четырнадцать — так называемые *касида-йи муджаррада*, т. е. касиды, лишенные насоба и начинающиеся прямо с *мадха*. В девятнадцати касидах сначала идет любовный насоб (традиционные жалобы на жестокость похитительниц сердец), в шести — весенний насоб и только в двух — осенний. Две касиды начинаются муназара, две — лугзом. Один насоб содержит описание иллюминации, один — описание слонов султана, один — описание майдана, в одном излита тоска разлуки и в одном дано описание свойств «деятельного мужа». Размер насоба варьируется от пяти до восемнадцати бейтов, но преобладает насоб, состоящий из семи-восьми бейтов, что, по-видимому, было нормой.

Сомневаться в том, что весенние касиды были написаны к наурузу, а осенние — к михргану, едва ли можно. Интересно, что ‘Унсури описывает уже отходивший в область предания старый праздник — *джаши-и сада*. Массы, видимо, еще крепко за него держались, и в дни зимнего «поворота на весну» города украшались горящими площадями, 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 касид ‘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.

از افریدون و از جم یادگارست
 کز نور تجلی آشکارست
 و گر شب روز شد خود روزگارست
 که بس پر نور و روحان دیارست
 که وهم هر دو تن در یک شمارست . . .
 که برگش اصل و شاخش صد هزارست
 عقیقین گنبد ز زمین نگارست
 چرا تسیره‌وش و هم‌رنگ قارست
 چرا امشب جهان چون لاله‌زارست
 شرار آتش نمرود و نارست
 بدان ماند که خشم شهریارست

سده جشن مسلولک نامدار است
 زمین امشب تو گوئی کوه طورست
 گر این روزست شب خواندش نباید
 همانا کین دیار اندر بهشت است
 فلک را با زمین انبازی هست
 چه چیزست آن درخت روشنائی
 گهی سرو بلندست و گهی باز
 ار ایدون گر بصورت روشن آمد
 گر از اصل زمستان است بهمین
 به لاله مانند این لیکن نه لاله‌است
 همی مرموج دریا را بسوزد

Сада — 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 'Унсури и заключил здесь в

⁶⁶ 'Унсури остается верен себе: воспевая зороастрийский праздник, он «обезвреживает» это ссылок 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 'аджам» поясняет его так: در تمنی و ترجی گویند یعنی کار عالم است شاید نقشی بمراد نشیند: Ссы-
 лается на стих Салика Йазди:

سالک 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 'Унсури. Мы знаем, что «правовере» Махмуда заставило его впоследствии запретить празднование джашн-и сада. Однако и перейдя на службу к Махмуду, 'Унсури все еще продолжал отмечать старый праздник, хотя делал это значительно более осторожно:

خدایگانا گفتم که تهنیت گویم	به جشن دهقان آیین زینت بهمین
که اندرو بفروزند مردمان مجلس	بگوهریکه بود سنگ و آهنش معدن
بسرزنی که ازو اندکی بر افروزند	بنور تا فلک ماه بر زند برزن
چنین که بینم آیین تو قوی تر بود	بدولت اندر ز آیین خسرو و بهمین
تو مرد دینی وین رسم گبرانست	روا نداری بر رسم گبرگان رفتن
حسانیان برسوم تو تهنیت گویند	ترا برسم کسان تهنیت نگویم من

Господин! Я сказал, что поздравляю тебя
С праздником, установленным дикканами, 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 улица⁶⁸.
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 позволяешь 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 زره پارها صغیر و کبیر
اگر فرو شود آهن باب طبع این است	چرا بر آید جوشن همی بروی غدیر

Если в месяце тире нужен темный шерстяной чапан⁶⁹,
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 'Унсури чувствуется известная искусственность. Вместе с тем нельзя отказать 'Унсури в некотором новаторстве, выразившемся, в частности, в неожиданности и остроте риторических вопросов (фигура *таджахул ал-'ариф*).

Выше, говоря о «политической» касыде 'Унсури, мы уже указали на несомненную связь творчества этого поэта с поэзией Рудаки. Широко известен бейт 'Унсури, в котором он признает свое бессилие состязаться с Рудаки в жанре любовной лирики (газели)⁷⁰. Есть и другие доказательства того, что 'Унсури внимательно изучал стихи бухарского мастера. Например, этот бейт 'Унсури, 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 کوتاه و چه دراز نه بآخر بمرد باید باز
هم بچنبسبرگذار خواهد بود این رسن را اگر چه هست دراز

Длинка 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 'Унсури 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 'Унсури 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 'Унсури — 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 'Унсури 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 'Унсури. Это очень существенно, ибо отсюда видно, что даже такой типично придвор-

⁷⁰ См.: 'Ауфи, *Лубаб ал-албаб*, т. II, стр. 6.

ный поэт, как 'Унсури, 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, 'Унсури будто бы сказал:

شاه اديبی کن فلک بدخو را کاسب رسانید رخ نیکو را
گر گوی خطا رفت به چوگانش زن و راسب 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 остушился, 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 'Унсури сохранил Даулатшах⁷¹. 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 'Унсури, конечно, весьма далека от полноты. Но, думается, и из нее видно, что даже при такой слабой изученности творчества 'Унсури о нем можно сказать много больше, чем это до сих пор считалось возможным.

Несколько слов о технической стороне поэзии 'Унсури. 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 'Унсури совершенно явно отказывается от певучих, близких к народному стиху метров и оказывает предпочтение полному перебоев *муджтассу*. Иначе говоря, преобладание в стихах 'Унсури метра *муджтасс* говорит о явном желании поэта противопоставить свою *касыду* народному стиху, подчеркнуть изысканность, исключительность своей поэзии.

Из поэтических фигур 'Унсури 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 'Унсури уже значительно меньше, но злоупотребления схоластической ученостью еще нет.

Любит 'Унсури 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 دهند کشید دود ز بتخانهاش بر کیوان
بران زمین ز تپش گرم سیر گشت هوا سیاه گشت هم از دود چهره ایشان
ز باد سرد بر آوردن هزیمت-بانش زمین ترکستان سرد سیر 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 выпускали] 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 лезть.

Своеобразной серьезностью 'Унсури 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 пла-
 тить за стихи не будут.

Мы остановились так подробно на диване 'Унсури для того, чтобы показать, какую важную роль играл придворный поэт первой половины XI в. и какую функцию выполняли его касыды. Поэт, и 'Унсури это прекрасно понимал, был тогда не просто украшением двора: стихами он обязан был укреплять могущество своего повелителя. 'Унсури знал, что он так же нужен Махмуду, как и другие «слуги султана», принимавшие непосредственное участие в управлении страной.

Поэты, возглавляемые малик аш-шу'ара, должны были поднимать авторитет султана, создавать ему определенную репутацию. Малик аш-шу'ара, 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. 'Унсури, по-видимому, и в этом отношении был на высоте. Касыда Минучихри, посвященная 'Унсури, 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 'Унсури с поэтом Газа'ири.

'Унсури и Газа'ири. О жизни Газа'ири мы, к сожалению, не знаем почти ничего. Европейская наука, собственно, обошла его молчанием. 'Ауфи⁷² сообщает, что его звали Абу Зайд Мухаммад ибн 'Али и что он был «эмиром поэтов Ирака» (амир-и шу'ара-йи 'Ирак). В тезкире «Хиза-на-йи 'амира» («Хорошо наполненная сокровищница») сообщается, что он относился к числу рейских поэтов и был воспитан при дворе Баха ад-Даула (998—1012). Газа'ири, 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 'Унсури, который даже как-то раз в присутствии самого султана уничто-

⁷² 'Ауфи, *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 پاره 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 касиды, мало чем замечательной, кроме того разве, что она написана в несколько более развязном тоне, чем оды «царя поэтов». Начинается эта касида 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 ملک که نه لمو فروختم بسلام
بس ای ملک که نه گوهر فروختم بجوال
بس ای ملک که از این شاعری و شعر مرا
ملک فریب بخوانند و جادوی محنتال
بس ای ملک که جهان را بشبهت افکندی
که ز سرخ است این یا شکسته سنگ و سفال
بس ای ملک 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 щепень и черепки.
Довольно, о царь, ведь мои поля и поместья
Не смерит 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 кошелька 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 *مفضل* («орудие благотворения»), вызвавшее резкое осуждение 'Унсури.

В ответ на касиду Газа'ири 'Унсури написал еще более длинное стихотворение тем же метром и с той же рифмой. Начав со словословия султану, он с двадцать четвертого бейта переходит к разбору ошибок своего соперника:

بس ای ملک 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
ملک فریب نهاده اند خویشان 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 доуки, вызванной гордыней и прихотями.
Нет, не довольно! Ведь ты — милость господ 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 مہمین 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 *مفضل* и говорит:

Если говоря *مفضل* («орудие благотворения»), ты имел в виду *فاضل*
(«щедрый», «благородный»),

То сначала научись отличать *فاضل* от *مفضل*.

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 зашутливой, 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 каси-

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, вырезают на печатках, а твоего имени в Рее даже и не слышали.

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 подбострания протекала жизнь безусловно талантливых людей, которые, похоться на показную пышность, попадали в «золотые клетки», кстати сказать, нередко оказывавшиеся преддверием к «клеткам» каменным.

Фаррухи. Видное место при газневидском дворе занимал уstad 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 'Абдаррасули⁷³. 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-Кулихан 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 دیوان حکیم فرخی سیستانی، باهتمام علی (عبد الرسول)، تهران، ۱۳۱۱.
В 1957 г. Дабир Сийаки издал критический текст дивана Фаррухи: دیوان حکیم فرخی سیستانی... بکوشش محمد دبیر سیاقی...، تهران، ۱۳۳۵.

ной. Приходится предположить, что Фаррухи родился во второй половине X в.

Сам Фаррухи не раз упоминает о своем сисанском 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 сисанского 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 сисанскому дикхану, 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 Фаррухи⁷⁴:

С шедшим из Хилла⁷⁵ караваном выехал я из Систана
С плащом, сплетенным из сердца, сотканым 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 понцешь.
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 таджикс

دل — دل — 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 — 'амид Ас'ад, 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 'амид, 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. 'Амид 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 замок за замком.
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.
Чудное 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.
 Вздыхается пламя, словно 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.
 Неклейменные 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
 شاندرده 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 утех 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 بیست در این بوستان طبع فروز گهی ببلخ 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 فکنند از آن حق شناس حرمت دان
بدین غم اندر بیگذاشتم سه سال تمام
چنین سه روز همانا گذاشتن نتوان
چو پیر گشتم و نوید 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 посвящал 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 بشارست 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
ملک محمد محمود آمد و بفرزود
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, зная, 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 самого 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 — воспекает 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 خدايا خدايگانا شاها شعر مرا سهل بر گذارا کن اين بار
 زانکه مرا رنج و خستگي ره قنوج کوفته کرده است و خيرمغز و سبکبار
 من که ترا شعر گويم از پس اين شعر جهد کنم تا بديع گويم 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 بـغلام و توانگرم بستور
 لباس من بـبهاران ز توزی و قصب است
 توانگرم بـنشاط و توانگرم بسرور
 بستیرماه خز قیمتی و قز و سمور
 در آن زمان که بسوئی فکندهام محفور
 بساط غالی روی فکندهام دو سه جای

Богат я рабами, богат конями,

Богат развлечениями, богат весельем.

Весной одежда моя — из тузи и касаб⁷⁶,

Осенью — драгоценные меха, и шелка, и соболя.

Разостлал я в двух-трех местах румские ковры,

Когда отбросил в сторону [простой] махфур⁷⁷.

В другой касыде Фаррухи говорит:

⁷⁶ Тузи и касаб — сорта тонкого полотна.

⁷⁷ Махфур — дешевые циновки.

با ضيعت آبادم و با خانه آباد با نعمت بسيارم و با آلت بسيار
هم با رامه اسپم و هم با گله ميش هم با صنم چينم 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:

يار من محتشانند و مرا شاعر نام
شاعرم ليکن با محتشان سر بسم
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:

گاه گفتی بيا و رود بزن گاه گفتی بيا و شعر بخوان
بغزل يافتم همی احسنت بشنا يافتم همی احسان

То он (султан Махмуд. — Е. Б.) говорил: «Приходи, поиграй!»
То говорил: «Приходи, почитай стихи!»
За газели я получал одобрение,
За славословия получал благоденствия.

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 بيتی 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 يگناههم 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) 'Унсuri, носившей название «Венец побед» («Тадж ал-футух»).

خوردم آنجا دو سه قبح 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 «рубин-ного», и вряд ли такое обвинение могло послужить причиной длитель-ной 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 невозмож-ного в этом, конечно, нет. У Фаррухи даже есть посвященная Айазу ка-сыда. 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 касид, обра-щенных к Махмуду, Фаррухи говорит:

دی کسی گفت که اجری تو چند است از میر
گفتم اجری 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 Фарру-хи отвечает, что не может служить никому, кроме эмира:

گفتم 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 تہی شد زین بتان اکنون سرایم باک 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 султани. 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 касиде Фаррухи особенно интересны такие бейты:

که شنیدم ز شاعری استاد	سخت خوب آید این دو بیت مرا
پادشاهی نشست فرخ زاد	پادشاهی گذشت پاک نژاد
وز نشسته همه جهان دلشاد	بر گذشته همه جهان غمگین
باز شمعى به پیش ما بنهاد	گر چراغی ز ما گرفت جهان

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 'Аббасу 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 'Ауфи 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 شمعى بجای او بنهاد

Скончался благороднорожденный падишах,
Воссел счастливорожденный падишах,
В печали по ушедшему обитатели мира,
Этому воссевшему радуются обитатели мира,

Но, как указывает 'Али 'Абдаррасули, честь изобретения этой формулы должна быть приписана арабскому поэту 'Абдаллаху 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 Мас'удом 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 Мас'уда. Однако или его сердце не лежало к этому султану, или он недолго ему служил, но в его диване Мас'уду посвящено только одиннадцать касид, 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 Мас'уду, который в это время находился в Исфахане, и настойчиво рекомендует ему не медлить, а скорее ехать в Газну и захватить отцовский престол:

دار ملك خویش را ضایع چرا باید گذاشت

مر سپاهانرا چرا کرده است بر غزنین گزین

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 Мас'уд. 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 Мас'уда, 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 Мас'уда.

Фаррухи не оставлял своим вниманием не только самих правителей, но и окружавшую их знать. Сорок пять касид его дивана посвящено различным видным сановникам, в том числе известному везиру Майманди. Во многих из этих касид 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 کوهستانی بخواست

سی غلام ترک دادش خوش لبقا 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 'Ауфи говорят о том, что или 'Ауфи, или Фаррухи цитировал на память.

Диван Фаррухи. Наиболее полный диван Фаррухи в том виде, в каком его издал 'Али 'Абдаррасули, состоит из двухсот тринадцати касид, 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. Рипка⁸¹, 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 насоба (так называемые «обнаженные касыды»). И, наконец, насобы ста пяти касид посвящены любовной теме. Иначе говоря, любовные насобы составляют больше половины всех насибов Фаррухи⁸².

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 касид любовные насобы. 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 اين عشق تو غزلها خوان
پس به گوش خدايگان بگذار

Об этой любви ты пропой газель,
А потом доведи ее до слуха господина.

Он так говорит о тематике газели:

تا غزلخوان را ببايد وقت خواندن در غزل
نعت از زلف سياه و وصف از چشم كحيل...

Пока певцу газелей во время пения газелей нужно
Восхваление черного зульфы и описание насурьмленных глаз..

В представлении поэта исполнение газели связано с музыкой:

بو نصر تو در پرده عشاق رهي 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 касид — двухсот тринадцати — вычесть сорок две «обнаженных», остается сто семьдесят одна касыда с насобом; 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 یار
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 а 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 بمحدث 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 'Унсури:

ور ذره بچشم آیدش آسیمه بماند گوید مگر آن از تک 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 тяжело пострадавших противников Махмуда совершенно явно перекликается с приведенной выше касыдой 'Унсури:

Спротивление тебе род Ма'муна (Хорезмшаха. — Е. Б.)
Приблизило к арку и сводам полководца⁸⁶.
Спротивление тебе изгнало род Йа'куба (Саффаридов. — Е. Б.)
Из айвана витязя Сама и Рустама [сына Зал-и] зара.
Спротивление тебе покарало гурганджцев
У Хезараспа и в степи Садава́ра.
Спротивление тебе вырвало у Саманидов
Кипарисы из садов и ворота из дворцов.
Спротивление тебе в дни илека (Караханида Насра. — Е. Б.)
Унизило конницу хана в степи Ката́ра.
Спротивление тебе разлучило джайпальцев
С золотыми ложами и царственными украшениями.
Спротивление тебе лишило нандайцев
Покоя, и устойчивости, и сна, и пищи.

Но Фаррухи знает не только 'Унсури, 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 жертву⁸⁷.

Фаррухи даже цитирует Рудаки:

يك بيت شعر ياد كنم زان كه رودی گر چه ترا نگفت سزاوار آن توئی
جز برتری ندانی گوئی كه آتشی جز راستی نجوئی مانا ترازوئی

⁸⁵ Аналогичный бейт есть и у 'Унсури, но образ Фаррухи значительно вычурнее и надуманнее.

⁸⁶ Хорезмшах был заключен в одном из замков (арк) Махмуда.

⁸⁷ بچه' نازنین کند قربان... — здесь даже употреблены те же слова, что у Рудаки.

Помяну я один бейт из тех, что Рудаки
 Хотя 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 پرسی 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 دلآویزی 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 Саркаб⁸⁸.

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 ملک 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»? Даулатшах⁸⁹ 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 بکه

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 شاهنامه 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 بستر 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 имеет⁹⁰.

Эти сказки теперь уже неприятны, говорит поэт:

سخوان 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 рассказам 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 рассказы простолюдинов.

Слова Фаррухи очень показательны⁹¹. 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 'Азра» (будучи близок к 'Унсури, 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 'Унсури. 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 'Унсури 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 'Унсури. Если васф 'Унсури очень часто надуман, схоластичен, то Фаррухи в первую очередь стремится к наглядности, и потому описания его до сих пор производят большое впечатление. Для 'Унсури 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 насыбы, во многом уступают насыбам его предшественников. Фаррухи не боится выражать свои чувства, будь это восторг, упоение весенней природой или глубокая скорбь. Газели его, конечно, значительно превосходят газели 'Унсурри 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 مانند من بود
مدح گوینده و داننده الفاظ دری...

...Особенно такой раб, который, подобно мне,
Складывает восхваления и знает слова [языка] дари...

Обращаясь к певцу, поэт говорит:

دل بدان یاقتی از من که نیکو دانی خواند
مدحت خواجه آزاد به الفاظ دری

Тем ты завоевал мне сердце, что хорошо умеешь петь
Славословия благородному ходже словами [языка] дари.

Фаррухи обладал огромным талантом. Находишься 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 'Али Хасан, один из газневидских сановников, назвал Фаррухи «торговцем словами» (*сухан-фуруш*):

ما را سخن فروش نهادی لقب چه بود
از چه به زر ز ما خریدی 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 унизости 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 истинно 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 султани 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.

Кайсар — твой кравчий, джайпал⁹⁴ — страж,
Ябгу⁹⁵ — стремянный твой, фагфур — привратник.

Бейт этот, как указывает Дабир Сийаки, взят из касыды, написанной к празднику сада 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 Раванди⁹⁶, нельзя не считаться с такими словами этого историка⁹⁷: «А причиной сочинения этой книги („Рахат ас-судур“ Раванди. — Е. Б.) было то, что в 580 г. повелителю мира Руки ад-Дунья 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 легко⁹⁸.

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 Газнеvidу 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 *پیغو* в печатном тексте.

⁹⁴ Д ж а й п а л — титул (или имя) индийского правителя.

⁹⁵ Я б г у — 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 Iqbal, Leiden — London, 1921, GMS NS, v. II, p. 477—478.

⁹⁷ Ibid., p. 57.

⁹⁸ Обстоятельное разъяснение этой ошибки М. Казвини дал в журнале: «Идгар» (*یادگار*) [год первый, № 2]. (Журнал был нам недоступен, цитируем по новому изданию дивана).

Минучихри был эмир Фалак ал-Ма'али Минучихр ибн Кабус⁹⁹, 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 молодым¹⁰¹, 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 касыде¹⁰² 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:

اندروین ایام ما بازار هزلست و فسوس
کار بوبکر ربابی دارد و طنز جعی
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 متوجہری دمنانی... بکوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۲۶، ص ۱۱۳

بران وزن اين شعر گفتم كه گفته است ابوالشيش اعرابي باستانی
اشاكك و الليل ملقى الجران غراب ينوح على 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 مديح عنصري خواند دراج مسسط منوچهری

Павлин поет оды 'Унсури,

[A] 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 попытаться 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 твоём 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 зарир¹⁰⁵.
 Ты делишь мои тайны, ты всегда дружишь со мной,
 Ты разделяешь мои заботы, ты — моя, я — твой.
 Лицо твое, словно шамбалид¹⁰⁶, 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 горюшь, а я читаю с любовью
 Каждую ночь до дня диван Абу-л-Касима Хасана
 Учителя учителей [нашего] времени 'Унсури,
 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 'Унсури, 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] 'Аджжаджа и Дик ал-Джини, и Сайф Зу-л-Йазан?
 Где Хутай'а, где 'Умайя, где Насиб и где Кумайт?
 Ахтал и Башшар сын Бурда, тот йеменский поэт?
 В Хорасане Бу Шу 'айб 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 Му'таз и Ибн Файд,
 Ди 'бил и Бу Шис и те образованные люди из Карана.
 И те пять именитых поэтов, что
 Воспевали 'Урву, и 'Афру, и Хинд, и Вайсу, и Лайлу.
 И те два Имру ал-Кайса, и два Тарафа, и два Набига,
 И те два Хассана, и три А 'ша, 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 نزدیک 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 نسیم رسیده یکی هژیر 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
کسی خورد ماء حمیمی چون بود ماء معین

سال پارين با تو ما را چه جدال و جنگ خواست
 سال امسالين تو با ما گرفتی جنگ و کين
 مير فرمودت که رو يك شعر او را کن جواب
 بود سالی و نکردی ننگ باشد بيش ازين

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

большой позор?

Понятно, что у Минучихри вырываются горькие слова:

گرفتنت که رسیدی به آنچه میطلبی گرفتنت که شدی آنچنان که میبائی
 نه هر چه یافت کمال از پیش بود نقصان نه هر چه داد ستد باز چرخ میسنائی

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 مننه ز بهر جهان هیچ بار غم
 افکنده همچو سفره مباحش 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.), при- водимая 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 'Унсuri, 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 наснбов 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 улады 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 финиамом,
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 посвещешь, 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 кошунством. Так, в шестом мусаммате, при-

зывая к утренней попойке, поэт называет петуха «муэззином питухов» и уверяет, что он кричит:

قوسوا شرب الصبح 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 мусаммате¹⁰⁸:

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 گلزار

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, затворицы?
Кто вытащил вас, затвориц, 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.
Грудь вашу 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 дикхан, долго глядит на них,
Извлекает острый меч, перерезает им горло,
Вручает их носильщику корзины,
А когда они не помещаются, давит их.
Заваливает 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 надело 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 кулак с ее головы,
Как шлем с головы газия,
Увидел я под кулаком 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 мобеде и мобеде мобедев.

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 похмеля 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 на две группы.

1. Насиб содержит описание времен года; иначе говоря, касыда приурочена к одному из старых зороастрийских праздников: наурузу, михргану или сада́. 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 сада́ 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 اميرا رسم كسار باشد اين آيين كيومرث و اسفنديار باشد

Праздник сада́, о эмир, это — обычай великих мужей,

Это — установление Кайумарса и Исфандиара.

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, распевających радостные гимны. Характерно, что они поют:

اين زند بر چنگهای صغديان پاليزبان و ان زند بر نايهای لوريان آزادوار

Эта — под согдийские чанги поет *пализбан*,

А та поет под лурийские флейты *азадвар*.

Пализбан («садовник») и *азадвар* («в манере вельмож»), — конечно, названы распространённых в то время, но восходящих еще к доисламской традиции, напевов. В другой касыде поэт говорит:

يك مرغ سرود پارسی گوید يك مرغ سرود ما ورا النهری

Одна птица распевает персидские напевы,

Другая — напевы Мавераннахра.

بلبل شیرین زبان بر جوزین راوی شود زندباف و زندخوان بر بیدین شاعر شود

Сладкоголосый соловей становится на ореховом дереве *рави*,
 Певчие птицы¹⁰⁹ 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 بلجن زلزل وقت سپیده دم
اشعار بو نواس همی خواند و جریر

Вяхирь под мелодии Зальзаль¹¹¹ 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 موزن و آواز او بانگ نماز

Сад — словно мечеть, а ветви деревьев в пояском поклоне,
Горлица — как муэzzин, 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 насивов).

2. Второй тип насива Минучихри переносит тематику арабской касыды на персидскую почву. Здесь очень характерна такая касыда, уже самим матла¹ 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 مشور توقیع صاحب

Мир да будет на кочевьях Умм ал-кава'иб¹¹²,
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] 'Анка 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 верблюдцами.
 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 водополя.
 Яхонтовые губы смеются, завиток чёлки — «неверный» (букв.: изогнутый),
 Прекрасное лицо сверкает, кончик зульфы 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 духов,
 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.
 Взираю я на целый мир красоты
 Благодаря счастью 'амида, саном равного Фаридуну.

Далее начинается традиционное славословие одному из вельмож султана Мас'уда ('амиду). Касыда эта очень интересна тем, что здесь мы в несколько сокращенном виде в сущности находим повторение знаменитой *му'аллаки* Имру' ал-Кайса, но только на родном языке Минучих-ри, впрочем, насыщенном арабизмами и местами полностью переходящем в арабский.

Не менее характерна и другая большая касыда Минучихри с началом:

الا يا خيمگی خيمه فرو هل که پيشاهنگ بيرون شد ز منزل

Эй ты, палаточник, снимай палатку,

Передовой отряд уже ушел со стоянки¹¹³.

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 ملک 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:

براه ترکی مانا که خوبتر گوئی تو شعر ترکی بر خوان مرا و شعر غزی
بهر لغت که تو گوئی سخن توانی گفت که اصل هر لغتیرا تو 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 *хавваз*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:

بزن ای ترک آهو چشم آهو از سر تیری
که باغ و راغ و کوه و دشت پر ماهست و پر شعرا
یکی چون خیمه خاقان دیوم چون خرگه خاتون
سیوم چون حجره قیصر چهارم قبه کسرا

Порази, о газелекий 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* («собираение 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 хавваз — 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. 'Ауфи причисляет к газневидскому кругу около тридцати поэтов, но, нужно думать, что почти все они по сравнению с 'Унсури, Фаррухи и Минучихри были лишь звездами второй и третьей величины. Характерно, что от их стихов сохранились только отдельные отрывки в различных тезкире и фархангах. 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 насыбы, те же упоминания о старых праздниках, как, например, у Абу Са'ида Ахмада Маншури из Самарканды¹¹⁵:

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 загадкой¹¹⁶:

چيست آن کو همی رود پنهان جوشن سیمرا بسته 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 'Абд ар-Рахман 'Утариди оставил весьма изящные руба'и, простотой и душевностью напоминающие народные песни¹¹⁷:

شد یار و مرا بیوسه خوشنود نکرد پرسش ننمود و نیز پدورد 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 надымил —
Никто еще не получал пользы от любви к кумирам!

Новая нотка звучит у не ставшего известным табаристанца Бихруза¹¹⁸:

¹¹⁵ 'Ауфи, *Лубаб ал-албаб*, т. II, стр. 45.

¹¹⁶ Там же, стр. 65.

¹¹⁷ Там же, стр. 57.

¹¹⁸ Там же, стр. 67.

يك سخن گويمت ز روی يقين بشنو ار بشنوی سزد که سزاست
زان بگيتی سخن شناس 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, что 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. Рипки¹¹⁹. О жизни Лабиби нам ничего неизвестно. Судя по сохранившемуся бейту:

ندانم بخترا با من چه کينست به کی نالم بکی زين 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:

پيش من شعر يکی بار يکی دوست يخواند
زان زمان باز هنوز اين دل من پر حصرست

Как-то раз один из моих друзей читал мне стихи,
С того времени все еще сердце мое полно льда¹²⁰.

همه ياوله همه خام و همه سست معانی 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.

грыкает в стихах остатки старых зороастрийских традиций. Очень эффектно это сделано в такой газели¹²¹:

بر خيز و بر افروز هلا قبله زردشت
بنشین و بر افکن شکم قاقم بر پشت
بس کس که ز زردشت بگردید و دیگر بار
ناچار کند روی سوی قبله زردشت
من سرد نیایم که مرا ز آتش هجران
آتشکده گشتست دل و دیده چو چرخست
گر دست بدل بر نهم از سوختن دل
انگشت شود بیشک در دست من انگشت
ای روی تو چون باغ و همه باغ بنفشه
خواهم که بنفشه چینم از باغ تو یک 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 Зардушта¹²²,
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
Непреренно обуглятся на руке моей пальцы.
О! Лицо твое — словно сад, и весь-то сад — фиалки,
Хочу я хоть пучок фиалок сорвать в твоём 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 'Асджади тоже есть выпад по адресу Фирдоуси. В касыде, воспевающей разграбление Сомната, 'Асджади говорит о Махмуде, что тот

آثار روشن ملکان گذشته را نزدیک بخردان همه از مشکلاتی کرد

Яркие подвиги древних царей
Разумным людям показал как нечто невозможное.

Иначе говоря, поэт занимает ту же позицию, что 'Унсури и Фаррухи: древние сказания — ложь, а подвиги Махмуда все видят воочию. В этой же касыде 'Асджади сравнивает Махмуда с Искандаром:

شاهها تو از سکندر بیشی بدان جهت
عین الرضای ایزد جوئی تو در سفر
کو هر سفر که کرد بدیگر جهان کرد
باز او سفر بجستن عین الحیات کرد

¹²¹ 'Ауфи, *Лубаб ал-албаб*, т. II, стр. 51; Риза-Кули-хан Хидайат, *Маджма' ал-фусаха*, т. I, стр. 340.

¹²² То есть «зажигай огонь»; это — очень вычурное приглашение погреться у огня.

تو کارها بنیژه و تیر و کمان کنی او کارها بحیلہ و کلک و دوات کرد

О шах! Ты — больше Искандара, так как

Он каждый поход направлял в другую страну света¹²³.

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 ازين چشم سيلبار
زان قطره قطره قطره باران شده خجل
زان خیره خیره خیره دل 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 باره بچشم آمدم غبار
دل گشته رخنه رخنه مرا زو بتیغ هجر
زان مشک توده توده بران گرد لاله زار
زان رخنه رخنه رخنه شدم عقل و دین من
زان توده توده توده بدل بر غم نگار
دنداناش دانه دانه درست جانفزا
لبه اش پاره پاره عقیقه ست آبدار
زان دانه دانه دانه در یتیم زرد
زان پاره پاره پاره 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 — груды на груди вокруг тюльпанов.

От этих «рана на ране» ранами покрылись ум мой и вера моя,

От этих «груды на груди» — грудой на сердце тоска по красавице.

Зубы ее — зерно на зерне, пленительные жемчуга,

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 'Асджади, 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.

صبح‌جست و صبا مشک‌فشان میگذرد در یاب که از کوی فلان میگذرد
بر خیز چه خسی 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 'Асджади:

گر زان که مرا فک دهد مال فریح بکشایم از این کار فرو بسته گره
ترکی بخرم که هر که بیند گوید ای خاک 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 Зина-ти 'Алави до нас дошло так мало, что составить представление о его творчестве нелегко. Все же сохраненное 'Ауфи стихотворение довольно ясно показывает, что Мас'уд имел основания так выделять этого поэта из числа других своих приближенных. Вот начало касыды, которую 'Ауфи 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 باد به‌خواه
تا بدان لعل می فرو شویم کامها را ز گرد و خشکی راه
پس جوانمردوار بر سازیم مجلسی بر نمهنگ شیراگه
می‌سره مطربان خوش سازیم می‌منه دوستان نیکو خواه
علم از ساقیان به پای کنیم باز منجوقه‌ها 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 اسیر کنیم تا داریم خویشتن را ز تیر غمزه نگاه
غمم گریزد ز پیش ما چنانک خان و قیصر ز پیش شاه‌نشاہ
خسرو خسروان ملک مسعود¹²⁴ ملت و ملک را همیشه پناه

О господин, охраняющий дни [наши],
 Зови музыкантов, требуй вина,
 Чтобы мы могли омыть этим рубиновым вином
 Наше небо 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 именovali 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-бариды 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 — владельцы Гура. Мас'уд III (ум. 1115) оставил свой престол сыну Ширзаду, но того, не успев 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 васалом 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. Казвини¹. Работа, сделанная 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 мало надежных текстов. 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 Ясими². В предисловии издатель пишет, что еще на школьной скамье познакомился со стихами Мас'уда и поразился, обнаружив, что касиды 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 دیوان مسعود سعد سلمان بتصحیح آقای رشید یاسمی، تهران، ۱۳۱۸.
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
که باطراف بودی از اعمال که بدرگه 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 Мадждуда 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 صحنهٔ 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 بیجهان
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 $400 + 60 + 3 \times 3 = 469$. 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 اینججا 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 приравнять себя к величайшим арабским и персидско-таджикским поэтам:

سجود آرد به پیش خاطر من روان رودی 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 کبک 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 султани. 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 прозвищу Нокук, Абу-л-Фарадж Руни, 'Осман ибн Мухаммад Газнави по прозвищу Мухтари, Му'иззи, Сана'и, Сеид Мухаммад Насир 'Алави, Насир Мас'уд-и Шамс. Сам Мас'уд воскликает:

بگاه مدحت بودم ز جمله شعرا بوقت خدمت بودم ز زمرة 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 بسؤال گر دو گیتی بملح 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 بنده زاده این دولتم بهفت تبار
نه سعد سلمان پنجاه سال خدمت کرد
به دست کرد برنج این همه ضیاع و عمار
بمن سپرد و ز من بستدند فرعونان
شدم بعجز و ضرورت ز خانمان آوار
بحضرت آدم انصافخواه و دادطلب
خبر نداشتم از حکم ایزد دادار...
همی ندانم خود را گناهی و جرئی
مگر سعایت تلیس 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 میخ 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 بخت 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.
Бойтся 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 Газнеvidу 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 ثای 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 нём:

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 знатым 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 باید 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 встрепнуться 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:

خردش بیخرد نینگارد
گر چه بر من چو ابر غم بارد
بر دل من چو مار بگمارد
بدگر محنتیش بسپارد
جان و دلرا همی یفشارد
دیده من بخار میخارد
بر در او گذشت کم یارد
که دو دیده بدوده انبارد
اختری سخت خرد پندارد
جز یکی را بزیر نگذارد
به دلم نیک نسیتی دارد
خاطر من جز بشعر ننگسارد
هر چه در باغ طبع من کارد
گر فراوان ترا بیازارد
گر جهان بر سرت فرود آرد
که حق تو تمام بگذارد

چون منی را فلک بیازارد
هر زمانی چو ریگ تشنه ترم
چون ییفسایدم چو مار غمی
تا تنم خاک محنتی نشود
اندر آن تنگیم که وحشت او
راضیم گر چه هول دیدارش
کز نهیبش همی قضا و بلا
سقف این سمج من سیاه شبست
روز هر کس روزنش بیند
گر دو قطره بهم بود باران
چشم ازو نگسلم که در تنگی
شعر گویم همی و انده دل
این جهانرا بنظم شاخ زند
از فلک تنگدل مشو مسعود
بد میندیش سر چو سرو بر آر
حق نخفتست بنگری روزی

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 сердцу³.
 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:

نسه روزم هيستم و نه شب روغن زين 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 قصیده غرا

Я, раб твой, о победах [твоих] складаваю
 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.

стинком индийских владений своего сына Ширзада, к которому в качестве кедхуда и сипахалара 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“» («Ихтият-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 попок 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:

که درو شدت و رخاست مرا	لیکن اندر میان غلی ام
گاه خوفست گاه رجاست مرا	عملی میکنم که ازید و نیک
کز همه دوستان ثناست مرا...	گاه اندر میان صدری ام
که درو بیم صد بلاست مرا	باز گاه بر کران دشتی ام
بهترین هم‌رهی صباست مرا	کمترین رهبری مرا غول است
گرم‌تر بستری گیاست مرا	نرم‌تر بالشی مرا سنگست
جاه با رنج دل کراست مرا	عز با درد سر که دارد من

Но занятие у меня таково,

Что есть в нем для меня и трудности, и улада.

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 مشک و از عنبر پرس
 زو قوت بازوی من از خنجر پرس وز هیبت من ز راه چالندر پرس

О том, как щедро 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
 Обычай и повадки зеленого купола⁴.
 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 خلافتش 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 حس 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 نیک پیوندی
مر ترا هیچ باک نامد از آنک 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, что для тебя
Я сделал из благосклонности?
Не устранился 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; восхваляя 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 — *ник-пайванди*). 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 فلک کوکب سعدم
چه سود که در وقت فرو شد چو بر آمد

Быстро взшла на небосвод счастливая звезда моя,
Но что толку, что взшла, 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 يك 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 амула⁵.

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 'Али, которого он ранее неоднократно славословил в своих касыдах. Тахир хорошо принял и обласкал поэта, и Мас'уд уже решил было, что снова займет подобающее место. Но, видимо, его враги оказались сильнее, и обещанное место получил не Мас'уд, а какой-то другой, ничем не примечательный человек:

چون ز من مهتر آمد اجنبی خیره اکنون زنج 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 'Али сейчас же донесли, что Мас'уд 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 Мас'уд говорит:

چو بنگریم همیون پس از قضای خدا
 بالای ما همه قزدار بود و چالندر
 من و تو هر دو فضولی شدیم و چرخ از بیخ
 بکندهمان 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].

Мас'уд, 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 Амула — лекарство черно-желтого цвета, применявшееся как средство для закрепления желудка. Во времена Мас'уд-и Са'да 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 неисчислимыя 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 رنخ مبر
اگر سعادت خواهی چو نام خویش همی
بسوی نقص گرای و طریق جہل سپر
مترس و بانگ یکایک چو سگ همیکن عف
بیخیز و نیز دسام چو خر همیزن فر
که بر درند سگان هر کرا نگرود 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 имени⁶,

Стремись к недостаткам и иди по пути невежества.

Не бойся и, словно пес, лай непрерывно,

Вставай и, словно осел, постоянно поднимай рев⁷.

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
 بندیدست گران بدست و پایم در شاید که بس ابله و سبکبارم
 محبوس چرا شدم نمیدانم دانم که نه دزد و نه عیارم
 نز هیچ عمل نواله خوردم نز هیچ قباله باقی دارم...
 جز مدحت شاه و شکر دستورش يك بيت ندید کس در اشعارم

Где царский زندан, 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 сдаться:

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 столетия 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 مانده ام جان کنده ام 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:

پنججاه 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
اندک شدست صبرم و بسیار گشته غم
از اندکی دخل و ز بسیار عيال
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
شاهها 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 بیايد گر نیست جاه و مال
در آرزوی آنم کز ملک و ضیعتی
آرد بریغ 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 домохадцев.

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 угоды

Принес мне покорный поселянин десять мер сырых овощей.

Сикат ал-Мулк Тахир ибн 'Али, благодаря которому Мас'уду 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. Мас'уду 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 приносящее значительный доход, но зато и не требовавшее от старика особых усилий. В благодарственной касиде Мас'уд 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 касиде появляется упоминание о «многих детях», не совсем ясно, но, надо думать, что, по обычаям того времени, «дом» Мас'уд-и Са'да составляли также и все его внуки и правнуки, да, вероятно, и многочисленные слуги, и слово 'ийал здесь надо понимать не в первом значении «жены», а в смысле «обитатели моего дома», «домочадцы».

Понемногу Мас'уд-и Са'д, видимо, оправился от прежних пережитых потрясений и с большим рвением принялся за работу. В одной из касид, написанных им в это время, он говорит, обращаясь к шаху:

بس زود کتابخانه را یابی از گفته من پر از گهر کرده

Очень скоро увидишь ты, что библиотека

Полна жемчугов речей моих⁹.

Конечно, прежнего своего положения ему восстановить не удалось, главой придворных поэтов Мас'уд уже стать не смог, хотя бы просто по возрасту и состоянию здоровья. Во всяком случае, когда после похода на Индию султан устроил большой базм, Мас'уда на него не пригласили и даже на пиру о нем не вспомнили. Об этом поэт рассказывает в такой очень интересной касиде:

خدایگانما یک نکته باز خواهیم راند
که هست درگه عالی تو محط رحال
خزاین تو گشاده است بر همه شعرا
جواهر تو بدیشان رسیده از هر حال
منم که تشنه همی مانم و دگر طبقه
رسیده اند ز انعام تو باب زلال
یمین دولت سلطان ماضی از غزنین
بممدح گویان بر وقف داشتی اموال
غضایری که اگر زنده باشدی امروز
بشعر من کنیدی فخر در همه احوال
بهر قصیده که از شهر ری فرستادی
هزار دینار او بستدی ز زر حلال

⁹ То есть стихи поэта пойдут на пополнение порученной ему библиотеки.

بگویدی که بمن تا بحشر فخر کند
 "هر آنکه بر سر یک بیت من نویسد قال..."
 خدای داند که اندر پناه شاه جهان
 غضایریرا می نشمرم همال
 من آنکسم که که نظم هیچ گویند
 بلفظ و معنی چون من ندارد استقلال...
 ولیک سخت برغبست نمیدهد یاری
 جهان شوخ همی دارد آخرم دنبال
 که روز جشن مرا جود شاه یاد نکرد
 اگر ز سخت بنالم که گویدم که منال...
 نه پایگاه من از حشمتی فزود شرف
 نه دستگاه من از خلعستی گرفت جمال
 چگویم آخر با مردمان لوهاور
 چو باز گردم و از حال من کنند سؤل

О господин! Хочу я указать на одно обстоятельство,
 Так как высокий двор твой — место собрания 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.
 Ямин 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 касиду, 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 رجال («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 опiskeй, 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 Ямин ад-Даула.

¹² Крайне интересно, что Мас'уд здесь цитирует ту самую касиду 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 ملک («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 перевести: «и еще он сказал», или و له — «и ему же [принадлежат такие стихи]». Это полустилише, 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 دلہای اہل حضرت شاد ہزار رحمت بر شاہ و اہل حضرت باد
من این نشاط کہ دیدم ز خلق در غزنین بدید خواہم تا روز چہند در بغداد

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 полустилише Рудаки:

جز آن نگویم شاہا کہ رودی گوید «خدای چشم بد از ملک 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 почетom:

مرا بمسحی شاہا ولایتی دادی کدام شاہی ہر گز بمادھی 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:

پیریا پیریا چہ بد یساری کہہ نیابد کسی ز تو یساری

لهیچ دل نیست گش تو خون نکنی هیچ جان نیست گش 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 касид. 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 отзывался о Бахрамшахе в «Сокровищнице тайн» даже сам великий Низами.

Несмотря на то что Мас'уд-и Са'д подносил Арслану касиды, 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:

شاه 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 ступить 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. Близи-лась 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 Газнеvidу Мас'уду III:

ملکا حال خویش خواهم گفت	نیکی دانم که آیدت باور
در جهان هیچ گوش نشیدست	آنچه دیدست چشم من ز عبر
سالها بوده ام چنان که بود	بچه شیرخواره بیسما در
که بزاری نشسته ام گریان	خانه های ز سمج مظلومتر
که بسختی کشیده ام نالان	بندهای گرانتر از لنگر
گاهی آن کرد بر دلم تمار	که کند زخم زخمه بر مزم
خاطرم گاهی از عسنا آن دید	که بتف عود بیند از مجمر
چه حکایت کنم که میبودم	ز آتش و خاک 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 Газнеvidов и их прихвостней: он мог стать дервишем и укрыться за спиной всеильного *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. Власьяница дервиша в те годы была надежной броней, *тарикиат* 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. Ауфи¹⁴ 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 поэта¹⁵:

ثِقْ بِالْحِسَامِ فَعَهْدَهُ مِمْوْنٌ اِبْدَاءً وَقُلْ لِلنَّصْرِ كُنْ فَيَكُونُ

Верь мечу, ибо договор с ним надежен
Навеки, и скажи победе: «Будь», и она будет¹⁶.

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 касыды¹⁷. Дружил он и с Абу-л-'Ала' ибн Йа'кубом 'Ата'и, известным под прозвищем Нокук [ум. 491 (1097/98)], — автором двух диванов — на дари и на арабском¹⁸. 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 ثِقْ بِالْحِسَامِ — 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 Насир¹⁹.

Нелестный отзыв о стихах Мас'уда дал только известный поэт Хакани:

بیر طرز عنصری رود و خصم عنصریست کانداز قصیده‌هاش زند طعنه‌های چست

Подражает он (Мас'уд. — Е. Б.) 'Унсуре, но враждует с 'Унсуре,

Ибо в касыдах своих бойко нападает на него.

Конечно, в то время поэту еще трудно было освободиться от влияния имевшего огромный успех 'Унсуре. Но вместе с тем нельзя не признать, что, если такие авторы, как Мухтари и другие его современники, действительно старались подражать вычурности 'Унсуре 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 ним²⁰.

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 Казвини²¹ 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. Иасими, 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 задуть все наиболее яркое и передовое в ней. И, наконец, в-четвертых, потому, что сопоставление жизненного пути Мас'уда с жизненным путем Мадждуда 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 скарденничать, 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-Кули-хана, 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 официальные, 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-ла'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-Хайр²⁵, 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 что заставило его прийти к такому выводу, он своим читателям не сообщает.

²⁵ Это замечание Бруна 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 XVI²⁶. 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 Мадждуд) 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 строк²⁷. 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 жанра²⁸.

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 Саа'и особых сомнений не вызывает. Можно почти с уверенностью сказать, что его звали Абу-л-Маджд Мадждуд 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 — Адам³⁰.

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 مایچین 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 Санаи 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 influentialным, 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 بستند و گفتند
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 «деятели», 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, 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-Ракка³³. По словам этого ученика Сана'и, смерть застала поэта в воскресенье 11 ша'бана 525 (9 июля 1131) г.³⁴ Поэт будто бы сказал: *کرم تو حکم 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 پیداد

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 این را 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 جنست 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 чтит 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 Хакани³⁶:

دیوان خاقانی، باهتمام علی (عبد الرسولی)، تهران، ۱۳۱۶، ص ۹۱۱

آسمان چون من سخن گستر بزد	چون زمان عهد سنائی در نوشت
خاک شروان ساحری نوتر بزد	چون بغزنین شاعری شد زیر خاک
طوطی نو زین کهن منظر بزد	بلبلی زین بیضه خاکی گذشت
مبدعی فحل از دگر کشور بزد	مغلّی فرد از گذشت از کشوری

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 творец³⁷.

Этот отрывок очень интересен. Мы знаем, как высоко ценил свои стихи Хакани. В его диване повсюду разбросаны горделивые *фахры* (само-восхваления), 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 исследовано³⁸, 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 Бахрамшаху³⁹, в котором поэт просит защитить его от нападок со стороны улемов Газны, обвинявших его в том, что он в своей «Хади́ке» 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 «Хади́ку». Однако комментатор «Хади́ки» 'Абд ал-Латиф категорически утверждает, что Сана'и был суннитом. Как резонно заметил М. Разави⁴⁰, 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 Khâcânî* («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 мысли⁴¹. 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 Хакани⁴². Он соглашается с мнением Б. Бушруйеи, который обращает внимание на многочисленные образы Хакани, сходные с образами Сана'и, что особенно заметно в газелях ширванского поэта⁴³.

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-Хатиба⁴⁴ (Диван, стр. 442):

هم بدین وزن ای پسر پور خطیب گنجہ گفت
نوبهار آمد نگارا بادۀ گلنار کو

Этим же размером, сынок, сложил [стихи] ганджинский [поэт] Пур-и Хатиб:
«Весна пришла, о красotka, 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. Бушруйеи, *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 بمعهود ملك معودست

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 девяносто 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 девяносто 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 строк⁴⁵.

⁴⁵ Е. Э. Бертельс, *Одна из мелких поэм Санаи 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 язык⁴⁶. 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, сохранными 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:

صورت مرگ چیست بیدادی	سیرت عدل چیست آبادی
سبزجامه بهار ز انصافت	زردچهره خزان ز اسرافت
میخ این خیمه‌های مینارنگ	نکند جز به بیخ عدل درنگ
بیند آنکس که داد بنگارد	در میان داد راستی دارد
باد بی قامت الف بد بود	داد بی راستی الف دد 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] *дād* (правосудие. — Е. Б.).
Дād без прямоты алифа — *дад* (хищный зверь. — Е. Б.),
Бād (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 'акила*) 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, собственных животной натуры 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 слабые, 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 попать 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 ковчегов 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 *дād* средняя буква, имеющая форму прямой вертикальной черточки, называется алиф. Алиф же является и средней буквой в слове *бād*. *Дād* — دَاد, *дад* —

داد; *бād* — بَاد, *бад* — بَد.

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 нати-ка*), 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 непременнo 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 символически: 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 بدیده حال ز اخشیع 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 «Хадика» 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 ملک فلکیست بحروف شهادتین یکست

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 'Абд 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 'Абд 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 'Абд 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 'Абд 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 یگدیگرست* («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 эмendas 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 'Азиз Кукельташ, известный под прозвищем Хан-и а'зам, 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. 'Абд 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 'Абд ал-Латиф не мог и уже собирался отказаться от своего предприятия, как вдруг услышал, что новый владелец приехал в Агру, где тогда находился сам 'Абд 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. 'Абд 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 нафа'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 опошил 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 اين تصنيف جان و دل کردهام درين تاليف
ريسمان 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 опошил 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 «Хадики», 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 перевернуто, 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 (ادراكش مانند نظم حديقۀ کار هر بی سړوپا 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 — Мадждуд 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 раис 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 похвально, 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 «подавание», 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 «**Хадики**» — 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 урожай 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 кособокого 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 прочно⁵⁹. Поэтому представитель бога на земле — эмир — должен прежде всего быть справедливым:

ور بود رای او سوی بیداد ملک 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 Зубайр⁶⁰. '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 نیک 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 принятие, что отказ, что прекрасное, что злое.

Решения бога неисповедимы, и, когда он захотел, он дал власть

بیکی ترکی غول نویده صد هزاران علم ننگون 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 султанах 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 одобрения⁶¹.

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 ملکه ایران شده از جور یکدگر ویران

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 هیچ دل ستم نکند به طمع قصد مدح و ذم نکند

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 выступить 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 کرا علتی بود در پشت چون بنالد ز پنجه و انگشت
چون تو بر سر نهی ورا مرهم نفزاید 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:

تسو کلام خدایرا بیشک * گر نه ای طوطی و حمامار و ایشک...

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 یکی دم که پنج مه بنا
و آن کند در دو ماه بنا 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 похвалба 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 ببرد
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 نایبناست عاقلی کار بو علی سیناست

Разум на улице любви — слеп,
Умствование — это дело Бу 'Али-йи Сины⁶².

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 увидиться 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-асар» («Сокровищница тайн»).

Шестая глава «Хадики» — об «универсальной душе» (*ан-нафс ал-кул-ли*). Очень часто, как и в поэме «Сайр ал-'ибад», «универсальная душа» принимает в этой главе образ *пир*а — старца-наставника. Вся вступительная часть шестой главы «Хадики» посвящена преимущественно призывам оберегать свой глаз от лицемерия 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 полувившая в то время распространение игра цифровыми значениями букв:

هنر این دارد این سرای سنج شره پانصدش بود کم پنج

Такой тонкостью обладает этот бранный 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 хавваз*), 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 ندای 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 Тайяна, 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 Тайяна, [написанная] почерком Катибы⁶⁵.

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، مجله "مهرا"، سال هشتم، شماره هفتم، ص ۴۱۲ — ۴۱۶.

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 کبک 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:

ملک 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:

اندى زو عزيز و تندرست باز بسيارخوار ازو خوارست
دل بساحکام دين 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.

Закljučают главу три небольшие притчи, в том числе знаменитый рассказ о человеке, спасшемся от разъяренного верблюда и попавшем в колодезь, 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 девятист 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 يموت كثير). 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 بيش تو مرد تو بزی خوش ترا که يارد 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. Поэтому-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 هندوت 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:

و ز زر و سیم یار بیخبریم	همه گفتند زان خویش خوریم
وین سخن جمله را مسلم نیست	گفت عمر که کار محکم نیست
که زر و سیم یار بر پاشید	بدل آنکه برادران باشید
نبود غم جدا و کیسه جدا	هیچ نباید تغییری پیدا
و آن دگر کس به جبه ای محتاج	نه یکیرا بود ز مال افواج
بزر و سیم نشده کم و بیش	همه یکسان توانگر و درویش

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 عام آتش و پنه است زشتنام و تباه و استنبه است

Общение с чернью — огонь и хлопок,
Оно позорно, вредоносно и угнетающе.

Понятно, что слово 'ам («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 дедов⁶⁷.

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 чудовище, вообразила, что это Азраил (ангел смерти), и завопила:

ملك الموت من نه مهستی ام من یکی پیر زال محنتی ام
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 отрекись 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 ناورده ام من اين تصنيف جان و دل کرده ام درين تاليف

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 называть ее так нельзя, так как Коран мог создавать 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:

برسانیده ام 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 گفته‌ام
شعبده تازه برانگیختم هیكلی از قالب نو ریختم

Ни у кого не брал я в долг,
То, что сердце мне сказала: 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 بجمالگی 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 خواجه 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 ارمنان 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 фархангах. 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
Звонком 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 کاه آیینہ 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 Газневид⁷¹, а потому и наиболее совершенный из всех шахов этой династии:

یک دو و سه و چار و پنج کمست چونکه شش دانگ شد یک 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.

Придуманно 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 лстивым 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 سود⁷²

Если пес-притеснитель, злодей, негодяй
Причинит зло несправедливо обиженному,
Тебя в день Воскресения за это привлечут 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 جمله' اشار پرگناهی چو بیگناه آزار

Не знаю я среди всех преступников
Более виновного, чем тот, кто обижает невинных.

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 султанине Мас'уде I. Султан разгневался на везира Абу-л-Хусайна Майманди. Сначала везира обвинили в растрате и наложили на него штраф в миллион дирхемов шайани⁷³, 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 *зале*м, 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:

از منی زین سبب تو عذر میخواه	پیر زن گفت کای جهانرا شاه
یا زنم مرغواى بد حاشا	چون کنم من دعای بد حاشا
داد و تو نیز دادیش عقبا	میر ماضی بدو همه دنیا
حق این کی بخیره بگذاریم	دنیا و عقبا از شما داریم
عقا و دنیا این غم از چه خورم	یافتست از تو و پدر پسر
کی کنم خیره ای ملک نفرین	بتلافی مال دنیا و دین
نیست جای ملامت و غم و زجر	او جهان داد و تو شهادت و اجر
از تو نیست زین سبب خجلی	نیست اندیشه‌ای ز من بحلی

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 утомлялись возможностью «благодарить» своих повелителей за мученическую кончину, то придется еще раз отметить большую для того времени смелость поэта, подвергавшего себя огромной опасности, поднося потопку 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 спрашивать. Оказалось, что она — нищая вдова с тремя малыми детьми, живущая сбором случайно оставшихся после уборки урожая колосьев. На

дней она работала поденно у одного дихкана и в награду получила корзину винограда. Она радостно неслась 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 باید 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 рассказчиков 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 берегаемо. При Нуширване некий шихне сломал ногу курице учителя. Нуширван 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 بملک او زهره که فزوتر 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 *ma* здесь применяется в значении *ma'bad* («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 خویشی او * که مه او مه کمی و بیشی 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 سبالت 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:

ملک دو جهان⁷⁷ ب زیر پای آری گر هوا را ب زیر 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 شاهمی کنیزی دلکش شاهرا آن کنیرک آمد خوش
هم در آن لحظه اش 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 کینه ظالمتست ملک و راست

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 ناخوانش 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 **луджхан** вместо **луджахан**. 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 ستیزه تو که مه تو مه حدیث ریزه 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:

یا به شکرانه یا به استغفار	خانه ویران کند به لیل و نهار
آید و صد اباحتی در پیش...	نیمشب هر شبی به خانه خویش
یک ربه دلچپوش زرق فروش	اندر افکنده در دو خانه خروش
دلشان همچو کف کوفی تنگ...	کارشان همچو نقش چینی رنگ
از نیکوئی ز دور ده صلوات	گر ندانی مزاجشان در ذات
عالمی کور زیر چرخ کبود	سغده شاهدند و شمع و سرود
گوشت گنده کنان و بیهوده بانگ	خرمگس را ز بهر لقمه و دانگ

Губит он дом ночью и днем
 То благодарениями, то мольбами о прощении.
 А в полночь каждую ночь в свою комнату
 Придет ч 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, — узко⁷⁹..
 Если ты не знаешь, каков в сущности их нрав,
 То над добродетелью издали прочитай молитву⁸⁰.
 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 нороящие 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 упоминает 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 кланчат
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],
Скрыты 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 Сократ⁸¹, 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 душу⁸².

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 «Хадики» 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:

يك سخن زين 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 نیستی 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 мурдада⁸³,
Когда я воздал должное этим речам.
Завершена эта книга в месяц дей⁸⁴,
А начал я ее в азаре⁸⁵.
Прошло пятьсот двадцать четыре года,
Пятьсот тридцать пять исполнилось⁸⁶.

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. Полагая, 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 «Хади́ке» 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 «Хади́ке», 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 «Хади́ку» своего рода каноническим

⁸⁷ Автор этих строк хотя «Хади́ку» 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 'Аттара и «Хадики», но не находили в этих произведениях того, что нужно знать члену их ордена. Известно также, что Джалал ад-Дин сказал:

روح بود سنائی دو چشم آن من از پی سنائی و عطار آمدم
 'Аттар был духом, а Сана'и — двумя глазами его,
 Я же пришел следом за Сана'и и 'Аттаром.

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 поэме⁸⁸:

شعر بمن صومعه بنیاد شد شاعری از مصطبه آزاد شد

Стих благодаря мне обосновался в келье,
 Поэзия освободилась от притонов⁸⁹.

И подобно тому как поэма Низами лишь по недоразумению могла считаться суфийской, так же попала в этот разряд и «Хадики».

Высказанные соображения может подкрепить и анализ огромного литературического дивана Сана'и⁹⁰. 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) *кыг'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 пьют 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 муллаху* («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 Бахрамшаха⁹².

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 کہ لک الحمد لک الشکر
تو طعمه من کرده 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 (*варашиан*), воробья (*гунджишк*), сову (*бум*), красного голубя (*сурх кабутар*), сокола-балабана (*чарг*), фазана (*тазарв*), сороку (*шарак*), жаворонка (*жулак*), трясогузку (*са'ва*), куropатку (*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 фархангов, 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 Санаи *жулак* — птица, называемая по-арабски *кубарра*, а это и есть жаворонок. С другой стороны, Санаи называет птицу *чакавак* в таком стихе:

بنگر بهوا بر بچکاوک 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 фархангах 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 фархангах 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 'Ариф 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 گویهریار عقل افزای جان افروز 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 شفا' کارباب سنت جسته اند
بو علی سینا ندارد در نجات و در شفا'

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 رشک افتد روان بو علی سینا

О господи, дай же Сана'и высокое положение в философии,
Чтобы позавидовала ему душа Бу-Али Сины⁹⁷.

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.

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 камня⁹⁸,

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 هجبا

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. Раза-ви, 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 'Унсuri 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):

فردوس اعلا روی تو حکم تجلی 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.

نخواهم من طریق راه طامات مرا می باید و مسکن خرابات...
گاهی شطرنج بازم با حریفان گهی 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-'ибад». 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	حيله بیع و ربا و سلمست
غازیانرا ز بی 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 авансы¹⁰¹.

У гази¹⁰² 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 дамме¹⁰³.

У мутакаллимов¹⁰⁴ — 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 جالش 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 Ф и к х — система мусульманского права; ф а к и х — специалист по этому праву. Сана'и хочет сказать, что факихов его времени интересует не охрана прав, а способы оправдать всякого рода жульничество.

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 не деликатно вскрывает истинную подоплеку этих войн.

¹⁰³ Ф а т х а, д ж а з м, д а м м а — названия различных надстрочных знаков в арабском письме. Д ж а р р 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 к е с р а. 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 М у т а к а л л и м — 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 جو قفقاقان کله داران شدند
خواجگانرا بر سر از دستار افسر کرده اند...
کار عمال سرای ضرب همچون زر شدست
زانکه زر بر مردمان یکسر مزور کرده اند
شاعران شهرها از بهر فرزندی و عیال
شخص خود را همچو کلکی زرد و لاغر کرده اند

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 хожей 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. Таджики¹⁰⁶ 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 понимает под хождами, сказать трудно. Это вопрос, требующий специального исследования. Как известно, при ранних Газневидях 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 вороватым 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 عالما 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 ازیراک
ترکی تو و هرگز نبود ترک 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 тюрков 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 قچاقان ز خان
از تو پر دل همهرانت 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 тюрков, 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):

یکی را از بلاساغون رساند در هری روزی یکی را از بی 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 Ч а н д а л — 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
 که برین بی هنر هنر ورزی که بران بی گهر 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 شوخی است و وقت نادانی...
 چی همه روز بهر مستی 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 بخششات ای تو خواجه علی
 رسم آن سیم بر دیده من چو خدائیسست 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 *gaухar* 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 'Али ибн Мухаммаду, Сана'и говорит (стр. 118):

با این همه ای تاج طبیبان دل او را دهر از قبل بی‌درمی معدن دأ' کرد
از لطف دوائی کن دای رهی را 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 هر شب اش را ببرد موش بماند بر من عار...
از مکرمت تست که پیوسته نهفته است این شخص به دراعه و این پای به شلوار
پس چون تنم آراسته 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 прикрито

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
هنام تو از پیرهنی چشم پدر را با نورقرین 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 نزدیک تو بازار ندارم

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, потеряв 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 цены¹¹⁷.

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 راه گذاری
زیرا که ز بی پیرهنی از قبل شرم
در خانه چو خفاش بود و مانده به شاری

На коне надежды прискакал Мадждуд 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 темноте¹¹⁸.

«Щедрые покровители», видно, не раз побуждали поэта написать для них какое-нибудь стихотворение, а затем обманывали его ожидания (стр. 793):

گفته بودی که جبه' بدهم و ز تقاضای سرد تو برهم
چون بدیدم سخن مصحف بود گفته بودی که جبه' 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 مدیح خوان
الحق بزرگوار و خردمند مهتریت 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 полуступиши: «хотя я перед тобой базара и не имею».

¹¹⁸ Конец второго полуступиши 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 *یدهم* — «дам» имеет одну точку под первой буквой; при перестановке точки вверх получается *ندهم* — «не дам».

Зачем мне восхвалять его, ведь это замазает мне разум!
Зачем мне писать на него сатиры, ведь это трата времени!

Не желая тратить драгоценное время, Сана'и в последнем бейте этого кыг'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 بچوبند همی ماتمرا
قفسی شد ز تو عالم به همه عالمیان اینت زحمت ز وجود تو بنی آدمرا
وه که تا روز قیامت پی آلائش ملک 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 'Унсuri, влияние которого на дальнейшую судьбу персидско-таджикской касыды было исключительно велико. Так, в касыде, посвященной Абу-л-Фатху Исфакхани — 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 لسان البهر ابو الفتح آنکه هست
در عجم چون عنصری و در عرب چون بختوری

Венец Исфахана, «язык нашего века», Абу-л-Фатх, который
Среди [жителей стран] 'Аджама подобен 'Унсури,
а среди арабов подобен Бухтури¹²¹.

Знает Сана'и и второго крупнейшего представителя придворной поэзии газневидского круга — Фаррухи. В небольшом анакреонтическом стихотворении (стр. 320), начинающемся бейтом:

پسرا خیز تا صبح 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 بو الفتح 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):

گر چه خصمت فرزد کست 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 'радж»

(«Путь к вознесению на небо». — Е. Б.),

«Ихйа 'улум ад-дин» («Воскрешение богословия». — Е. Б.) и

комментарий на «Та 'арруф» («Уведомление». — Е. Б.)?¹²³

¹²¹ Абу 'Убада ал-Валид ибн 'Убайд ал-Бухтури — знаменитый арабский поэт и составитель антологии, живший примерно в 819—897 гг. Поскольку он писал касиды, сопоставление его с 'Унсури вполне понятно.

¹²² Ал-Фараздал (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-Ахтала и Джарира; последний отвечал ему не менее оскорбительными поношениями (см. выше, стр. 98).

¹²³ «Ихйа 'улум 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 Исаху 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 معنی نوت در هر گوش هر زمان نور همی نوطلد 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 فلک 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
معنی او چو ریسمان باریک 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 пищик, 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 Хаййат — 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, называли «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

این ابلهان که بی سببی دشمن منند پس بوالفضول و یافه‌درای و زنج‌زنند

Далее Сана'и говорит в этой касыде о своих современниках так:

زان بی سرنده چو گریبان که از طمع
دعای ده کنند و لیکن چو بنگری
دهقان عقل و جان منم امروز و دیگران
فرزند شعر من و همه خصم شعر من

پیوسته پایوس خسیان چو دامنند
هادوریان کوی و گدایان خرمنند
هر کس که هست خوشه چین خرمن منند
گوئی نه مردمند همه ریم آهنگند

Эта касыда вся наполнена инвективами по адресу поэтов-современников, старавшихся всячески очернить Сана'и. Весьма вероятно, что здесь речь идет преимущественно о придворных поэтах¹²⁷, 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):

وآن روی چو مه به یاسمین پنهان کرد
وآن حان چمان کرشمه^۱ خویان کرد

сведений о человеке с таким прозвищем, 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 «Хайят-нама».

¹²⁷ На наш взгляд, это достаточно ясно из приведенной выше строки, где утверждается, что все эти поэты из аличности «целуют ноги поддочов». 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 ¹²³.

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 воспекает здесь женщину. Еще яснее это в таком руба'и (стр. 839):

با من ز دريچه^۱ مشبك دلکش از لطف سخن گفت به هر معنی خوش
 میتافت چنان جمال آن حوراوش کاز پنجره^۲ 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 دريچه^۱ مشبك دلخواه از لطف سخن گفت و من ایستاده براه
 گفتمی که ز نور روی آن بت ناگاه صد کوكب سیاه بزد از يك 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 Хайяму.

Подобно своим предшественникам Сана'и использует форму руба'и и для передачи своего рода философских размышлений. Такой характер

¹²³ 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 دمام 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 Хайяма. Не удивительно, что поблизости от этого четверостишия мы находим и такое (стр. 872):

هر ذره که بر روی زمینی بودست خورشیدرخ و زهره جبینی بودست
گرد رخ از آستین به آرم 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 Хайяма (изд. Nicolas, № 28) мы находим четверостишие с тем же радифом и почти тем же содержанием, хотя образы Хайяма, 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 позволяет¹²⁹.

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 насобы, 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 'Ам'ак, уstad Рашиди, Наджжар Сагарджи, 'Али Баниди, Писар-и Даргуш, Писар-и Исфара'ини и 'Али Сипихри. Получали они огромные дары и пользовались великим почетом.

Эмир 'Ам'ак был „эмиром поэтов” и имел от этой династии великую долю, получил огромное 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 уstad 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 'айши Зайнаб¹, 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 «сайид 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 'Ам'ака: „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 дубей”. Рашиди поклонился, сел на свое место и сказал экспромтом такое кыт'а:

„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 'Айши — 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 'Арузи представляет для нас очень большой интерес. Из него прежде всего следует, что население Средней Азии исчезнувших дикханов, 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 'Арузи 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 таджиками². В другом месте Низами 'Арузи 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 хахана (т. е. Караханидов. — Е. Б.) сохранились [благодаря поэтам] Лу'лу'и, Гулаби, 'Ам'аку Бухари, Рашиди Самарканди, Наджжару Сагарджи, 'Али Баниди, 'Али Сипихри, Джаухари и 'Али Шатранджи».

Из слов Низами 'Арузи можно понять, какую большую роль играл, например, 'Ам'ак при дворе Хызр-хана.

Из того же рассказа Низами 'Арузи 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 большую роль, чем раньше.

К сожалению, однако, значительная часть сообщенных Низами 'Арузи 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.

'Али Шатранджи Самарканди. Сведений о жизни этого поэта у нас нет. Имя его приводится также в форме Абу 'Али с прибавлением титула ходжа дикхан. Означает ли это, что он принадлежал к разорившимся дикханам, 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-хан³ 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. Иусуфом 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' ил-футаха*, 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 восхваляя 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 لكلك
 كند غمگين دل ما زان بشارت شادمان لكلك
 ديپرستانست گوئي آشيان و كودكان گنجشك
 نشسته چون يكي پير معلم در ميان لكلك

Радостную весть о наурузе приносит нам всегда аист,
 Горестное сердце наше радуется 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 муллою, 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 жилое ему трудно и подчас приходилось унижаться, вымаливая подачки. Так, он говорит:

ای چیز جهان پیش تو ناچیز بفرمای
 وز اندکی* چیز مخور هیچ تأسف
 چیزی در آن چیز بود اندك شاید
 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 немного 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 نکتتهای 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 затрецины и раздавать ругательства!

Это приводило поэта к самым печальным выводам:

به سر به خاک کریمان رفته رفتن به
که سوی درگاه این مهتران عصر به پای
از آن که هیچ از آن مهتران و این درگاه
روا نگردد در هیچ حال حاجت و رای
اگر تو جمع کنی خاک این کریمان را
روا کند به همه حال حاجت تو خدای
اگر بمانند این مهتران بدین صورت
چگونه عمر گذاریم وای بر ما وای

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 که عمر دراز است در نیاز
اندر نیاز عمر درازی برادران عمر دراز نیست که جان کندن 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.

‘Ам‘ак Бухара‘и. Об ‘Ам‘аке Бухара‘и 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-хана⁴. 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 ‘Ам‘ака. Издатели дали объяснение 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 ‘Ам‘ака 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 **‘амик** или **‘амики** (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 (**‘амик**, **‘амики**) ни в одном источнике не встречается, почему нам пока и приходится отказаться от ее применения.

Выше мы уже привели рассказ Низами ‘Арузи о соперничестве ‘Ам‘ака и Рашиди. Рассказ этот повторяется во всех тезкире, но у Риза-Кули-хана кыт‘а приписано не Рашиди, а ‘Ам‘аку.

Даулатшах цитирует несохранившуюся историю сельджуков Абу Тахира Хатуни, в которой сообщалось, что ‘Ам‘ак 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 ‘Ам‘ака 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 خاک 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 цветы⁵,

Ушла эта распутившаяся 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 ‘Ам‘ака — поэт Хамиди.

⁴ Там же, стр. 345.

⁵ Дочь султана умерла весной.

Средневековые авторитеты считали 'Ам'ака одним из крупнейших мастеров слова. 'Ауфи со свойственной ему вычурностью говорит, что все сладостное и приятное в стихах 'Ам'ака — 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 «Хада'ик ас-сихр» («Сады волшебства») как недостижимый по совершенству техники образец приема *илтизам* (повторение в каждом полустихии одного или более слов в качестве своеобразного *obligato*) приводит начало одной из касид 'Ам'ака:

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 همه
 نه مور از من خبر یابد نه موی از من نشان دارد
 تنم چون سایهٔ مویت دل چون دیدهٔ موران
 ز عشق غالیه موئی که چون موران میان دارد
 به جسم موی در گنجیم 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 муравья⁶
 От любви к черноволосой, у которой талия, как у муравья.
 Я мог бы поместиться в теле волоса от худобы и слабости,
 Муравей, если захочет, прячет меня в своем глазу.

В источниках сохранились еще три следующих бейта этой касиды, 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 'Ам'ака, ибо, по свидетельству источников, он написал поэму «Йусуф и Зулайха»⁷ так, что вся она может читаться двумя разными метрами⁸, 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 'Ам'ак, достигнув очень преклонного возраста, стал отшельником. Автор тезкире как будто хочет сказать, что поэт уединился и посвятил свои дни духовному совершенствованию, но, думается, если 'Ам'аку 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» 'Ам'ака, 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 'Ам'ака 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 'Ам'ака нам известны опубликованные в упомянутом тавризском издании фрагменты тридцати девяти касыд и семь руба'и. 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-Музаффера Ибрахима. Имени Хызр-хана в сохранившихся фрагментах нет, но, как нам кажется, не доверять свидетельству Низами 'Арузи у нас нет оснований. Таким образом, можно полагать, что с караханидским двором 'Ам'ак был связан уже в самом начале своей карьеры.

Полностью, по всей вероятности, сохранилась только одна большая касыда 'Ам'ака. 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 مجدل
بخفتی گر از باد بودش پالان	بماندی گر از سایه بودش افسر
ز هر موی او دیده رسته گریان	ز هر دیده 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 'ифриты. Здесь 'Ам'ак 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 'Унсuri. Даже одна из гипербол 'Ам'ака 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 'Ама'ака 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 باده روشن

Мы [всё] оставили и прошли, кончился наш приход,
Ты же живи весело и пей светлое вино!

В одном насобе сохранилось описание зимы и огня, приуроченное к празднику джашн-и садá.

Встречается в стихах 'Ам'ака 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 'аруза 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»; жемчуга же, как известно, ценятся за их «воду». Иначе говоря, 'Ам'ак хочет сказать, что пришедшая в упадок поэзия расцвела благодаря его стихам.

О современной ему поэзии 'Ам'ак, видимо, был невысокого мнения:

زین خران نورسیده در بساط انبساط
همچو طفلان وقت زادن جامه بر خود میدترم
شعرشان مانده ز خشکی همچو کشتی در زمین
.....⁹عالم 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 'Ам'ака имя 'Унсури не случайно. 'Ам'ак, по-видимому, сознательно пытался превзойти этого мастера придворного стиха. Если бы он послал какую-либо из своих касыд в Газну, говорит 'Ам'ак в одном стихотворении, то

از شرم خوی بیرون زند از خاک عنصری

От стыда на прахе 'Унсури выступил бы пот.

Оценку 'Ам'аком современных ему поэтов мы находим в отрывке, где, цинично обругав «пустобреха Рашидку Ватвата» (*Рашидак-и Ватват-и жажхай*) и «болвана Фараздака», он продолжает:

نعود بالله امروز مثل صابر نیست
که روزگار به اشعار او زند داستان

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 چشمه 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, понятного как имя поэта Рашиди, о несколько скептическом отношении 'Ам'ака к стихам которого нам сообщает Низами 'Арузи, и заставило неизвестного составителя включить этот отрывок в сборник стихов 'Ам'ака. Приведем заключительный бейт отрывка, дающий высокую оценку еще одному поэту того времени — Мас'уд-и Са'д-и Салману:

سزا بود که بدین شعر آفرین گوید
چراغ روضه مسعود سعد بن سلمان

Было бы уместно, если бы эти стихи похвалила
Лампада [на] гробнице Мас'уд-и Са'д-и Салмана.

Высокая оценка 'Ам'аком этого действительно выдающегося поэта не удивительна. Хронологически упоминание у 'Ам'ака Мас'уд-и Са'да вполне возможно, так как последний умер не позже 1121/22 г. Печальная судьба его 'Ам'аку была известна; это можно заключить из бейта другого отрывка, где поэт говорит, что его друг пришел к нему и рассказал, как он

بی گناه 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 'Ам'ак 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). 'Ам'ак говорит:

که آداب آن نیک دانم تو دانی
ز کلک و بنان دیبه خسروانی
هم از گفته خود و هم باستانی
نباشد ز من بر تو بیم گرانی
بگویم فلانی زه و باهمانی
حریفانه سحر حلال از روانی
نه گوشم بدرد حدیث نهانی
که می را بود بر خرد قهرمانی

ندیمی مرا زبید از بهر ایرا
اگر نامه باید نوشتن ببافم
اگر شعر باید به مجلس بیارم
و گر هزل خواهی سبک روح باشم
ز مطرب نخواهم سرودی که خواهم
و گر نرد و شطرنج خواهی ببازم
نه چشمم... کند روی ساقی
معربند نباشم که نیکو نباشد

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 потребу 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 'Арузи, 'Ам'ак занимал при дворе Хызр-хана блестящее положение и получал от него щедрые дары. Судя же по собственным словам поэта, так было не всегда. Сохранился бейт, в котором 'Ам'ак 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 نمی‌برد 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 ازدهائی
 چنان دشوار ناید مر دلم را که کوید خلقه بر در آشنائی

Так много тяжких ран нанесли мне знакомые,
 Что, если бы обвинил меня кольцом лютый змей,
 Для моего сердца это не было бы так тяжело,
 Как когда стучит кольцом в мою дверь знакомый.

Весьма возможно, что именно эти строки навели составителей тезкире на мысль сообщить, что 'Ам'ак 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 (*науха-стаган*, 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 'Ам'ак 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 'Арузи, при Хызр-хане этот поэт благодаря протекции одной из жен хана добился весьма видного положения и получил придворный титул «господина поэтов» (*сайид аш-шу'ара*). Этот титул, очевидно, был немножко ниже, чем титул «эмир поэтов», который, по словам Низами, в то время носил 'Ам'ак.

Нам известно, что Рашиди звали *уstad* (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 'Ам'ака, сообщенному Низами 'Арузи, 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 руба'и, также сохраненного в «Аташкада»:

بر یاد تو بی تو این جهان گذران بگذاشتم ای یار و تو از بی خبران
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 'Ису, — 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 «погреб» 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 слита 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 шуточки приведем такое послание, адресованное одному из многих поэтов, носивших имя Низами:

نظامی ار چه نمر دست 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 ملک و اسباب تمام
 یافت در شهر کشانی بر همه کس بانگ و نام
 حشمتی نزدیک خاص و حرمتی نزدیک 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.
 Браа 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 тяжело, но говорить об этом открыто он, конечно, не мог. И все же такая мысль промелькнула в одной из его касыд (л. 116б):

عامه مستمند مسکینرا از ستمکارگان مجیری تو

Нищим, несчастным простолюдям
 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 شهرست در وی مردمانی چو کلاب
 استخوانخواران و نانرا هیچ نادیده به خواب
 بر کدو از سوی اسب بافته کرده رباب
 گندم و ارزن که مارا نان بر 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» стихков 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 بدی که 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 тяжело 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 таджик, 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 'Али 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 ещё 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 مروکیل 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 *sarapā* (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 ملک توران سنجر خدایگان آن سایه 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 سرای پرده 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-наме» 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. 166):

به سعد اختر میمون مظفر گشت بر اعدا
قلیچ طمغاچ خان مسعود رکن الدین و الدنیا
قلیچ طمغاچ خان مسعود رکن الدین و الدنیا
به سعد اختر میمون مظفر گشت بر اعدا

При счастливом предзнаменовании звезды благоприятной одолев врагов
Килич-Тамгач-хан Мас'уд Руки ад-Дин ва-д-дунья.

Килич-Тамгач-хан Мас'уд Руки ад-Дин ва-д-дунья

При счастливом предзнаменовании звезды благоприятной одолев врагов.

Во втором бейте этого отрывка поэт весьма экономно повторяет те же два полустипа, 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. 156):

اعلیٰ خدایگان جهان از سفر رسید منت خدایرا که به فتح و ظفر رسید
طمغاچ خان اعظم مسعود رکن دین کازوی 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 Руки ад-Дин,

Который бросил благосклонный взор на счастливую и великую звезду.

В несколько иной форме читаем мы это имя в другом месте дивана (л. 146):

مر او را به شاهی و شهزادگی به افراسیاب . ملک 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 مدیخ تو چون عنصری به رشته کشد سوزنی در ناب

По шахству и шахскому происхождению

Род его восходит к царю Афрасиабу,

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 'Унсур,

Нанизал на нить крупные жемчужины Сузани.

В той же форме, что и в приведенном отрывке, можно видеть это имя и в таких бейтах (л. 146):

شاه ملک 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 Руки ад-Дин,
Который по щедротам — Хатим, а по справедливости — Нуширван,
Абу-л-Музаффар Мас'уд ибн Хусайн, царь Востока,
Имя которого — основа счастья и благоденний.

Здесь речь идет, конечно, об известном Караханиде Руки-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 бейт¹¹:

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 скабрзные 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 ابله‌هان که بی سببی دشمن من اند

Это ответ на то, что сложил Сана'и:

«Эти дураки, которые без причин враждуют со мной».

Второе полустиише здесь — так называемый *тазмин*, цитата из касыды Сана'и, причем касыда с таким полустиишем 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 دلدادہ جون 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. 1946):

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. 1136):

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. 175a):

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. 1826):

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. 906):

از پی احسنت و زه نفکند خود را در بزه
وز برای کیک را ننهاد بر آتش گلیم

Ради восклицаний *ахсент* и *зих* [никто] не ввергал себя в грех¹²,
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):

فلک نموده چو زنگار یافته لگنی برو هلال چو یک 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 دست آسی 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 ترک ماه چهره چه باشد گر شبی
آیی به خجری من و گوئی قنق کرک
گلروی ترکی و من اگر ترک نیستم
دانم بدین قدر که به ترکیست گل چچک
از چشم من بر آن چچک تو چکد سرشک
ترکی مکن به کشتن من بر مکش نچک

О луноликая тюрчанка, что было бы, если б вечером
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. 1386):

از اندک باشد اندر لفظ ترکی و به عمر
ساقی بر و عطای من نداند داد آز

Аз по-тюркски означает «мало», но никогда в жизни
Виночерпий щедрот и даров не может дать аз.

¹² *Ахсент* 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):

جان و انسان بنده فرمانبرش بادا مدام
تا به تازی هست انسان آدمی و جان پری

Джинны (джанн) и люди (инсән) да будут покорными

рабами его всегда, пока

По-арабски инсән — человек, а джанн — 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 کاندروصف می گوید
یافت دیناری هزار از زر آتشگون و خام
قیمت عیار را هم فام کرد از دیگری
بسلمعی عیاروار از رودکی افکنند فام
کرد عتبی همچنین با هر کسی کردار خوب
ماند عتبی از کسائی تا قیامت زنده نام
استاد مشرق و مغرب رشیدی را به شعر
داد سعدالملک قطر میزری از سیم خام
فرخی هندی غلامی از کمستانی بخواست
سی غلام ترک 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-газния, 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, извлечшего индийский меч из ножен.

Не приходится сомневаться, что в начале этого отрывка речь идёт о знаменитой касыде Рудаки «Мать вина». Анекдот о Рудаки и каком-то рабе по имени 'Аййар в тезкире не сохранился, но был, вероятно, в те времена широко известен, так как Сузани упоминает о нем и в другом месте дивана (л. 1176):

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 'Аййару.

И еще раз (л. 152a):

رودکی وار یکی بیت ز من بشنودست بلعمی وار 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 торопватых покровителей.

О связях Рудаки с Бал'ами сведения, хотя и глухие, у нас имеются. Но что Киса'и восхвалял преимущественно знаменитого саманидского везира 'Утби, 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 'Унсури абсолютно точна: не приходится сомневаться, что с этим диваном Сузани был знаком хорошо. Что Сузани считал 'Унсури именно мастером словесный, видно и из такого бейта (л. 146):

سزد در مدیح تو چون عنصری به رشته کشاد سوزنی در ناب

Подобает, чтобы в прославление тебя, словно 'Унсури,

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. 124a):

به حسب حال منجیک ترمزی گفته است
که از تخلص مدح مؤید این جمال
جمال محفل آزادگان مؤید 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 попадают в фарханге Асади. Манджик так же, как и Лабиби, был, очевидно, более известен своими хаджвами, нежели касыдами (л. 1546):

من آن کسم که چو کردم به هجو گفتن رای
هزار هنجیک در پیش من کم آرد پای
خجسته خواجه یحیا خطیری و طیان
قاری و عمیق و حقائق مردی یافه درای

اگر به عهد مندی و در زمانه 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, 'Ам'ак 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 'Ам'ака [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-хана¹³, 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 اصفا 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
شاعر ری 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 сердился 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 Сузани¹⁴:

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, *Маджма' 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. 996):

بیچاره سوزنی که به سودای غازی
شد همچو خسروانی حسران زده تنش...

Бедняга Сузани, у которого от тоски по Гази,
Как у Хусравани, поражено ущемом тело...

Высокой оценки удостоил Сузани газневидского поэта 'Асджади — известного подражателя 'Унсури (л. 976):

از مدحت تو سوزنی پیر شد جوان
چون تیر کرد قد خمیده چو پشت چنگ
لیکن به گرد عسجدی اندر کجا رسد
چون هست ترک تازی او با حرون لنگ

От восхваления тебя старик Сузани помолодел,
Выпрямил стан, согнувшийся, как спина чанга.
Однако как ему догнать 'Асджади?
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 'Асджади. Что подобные весьма конкретные заказы в те времена давались, видно из таких строк Сузани (л. 122a):

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. 140a):

چنین قصیده گفت بزیبای ادیب
اندر حق امیر سماعیل گیلی
هست این جواب شعر بزیبای آن که گفت
یا رب چه دلربای فریبنده کودی

Такую касыду сказал поэт Базиба
В честь эмира Исма'ила 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. 200a):

شطنجی از هجای من آگه شد تا خاک 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 لکلبچه دید سر چون خایه بر بال پدر لکلبچه

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. 826):

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. 1146):

رنج فرهادست بر من عاشقرا 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 خنگبتي را کشی بجنګ

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 'Унсури «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 фархангов сохранились цитаты из нее, но они до сих пор никем не выявлены. Учитывая происхождение 'Унсури, 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 'Унсури 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 'Унсури 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 хумхана¹⁵ его христианскими связями (л. 167a):

سالار بار مظران مه مرد جاسلیق

قصص بار برنیج و ابلیس بدرقه

Церемониймейстер митрополита, приближенный католикоса,
Приглашающий священников и имеющий спутником Дявола.

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. 1626):

بیرون ز یک پدر تو نغاشک زاده من تا به سی پدر همه دیندار و دینورم

Если взглянуть далее одного [твоего] отца, то ты приходишь 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-'алам», 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 'Арузи 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 касид 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 заглухнуть.

* *
*

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 آدم 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 пунтица случалась, рассказывает сам поэт.

«В те годы, когда я, покорный слуга, состоял на службе у принявшего мученическую смерть властелина, царя гор¹⁶, 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: „Хах! 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 Асирри. 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 слышал. 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 نظاميم 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 مسخر 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 'амид Сафи ад-Дин поклонился 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 симпровизировать 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 баранов¹⁷, пошли туда 'амиля”. Я так и сделал и послал Исхака-еврея. Была летняя жара, во время работы руды наплавали 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 'амида, чтобы восторженные похвалы этого вельможи показались заслуживающими внимания.

И все же Низами 'Арузи выдающимся поэтом, вероятно, не был. Уже в XIII в. стихи его были почти неизвестны. 'Ауфи знает, что Низами 'Арузи 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 слышал (хотя и не читал ее) и попытался приписать ее кому-нибудь из известных ему поэтов.

Сохранившиеся в различных тезкире небольшие отрывки стихов Низами 'Арузи по большей части представляют собой фрагменты весьма малопритойных сатир. Судить по ним о характере его поэзии невозможно. Надо, однако, думать, что он пытался ориентироваться на великого Рудакки и считал его самым замечательным из всех известных ему поэтов. Об этом говорит такое кыт'а¹⁸.

ای آن که طعنه کردی بر شعر رودی
 این طعنه کردن تو ز جهلست و کودکیست

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, *Маджма' ал-фусаха*, т. I, стр. 635.

کان کس که شعر داند که در جهان
صا بقران شاعری استاد رود کیست

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 — уstad 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 Хаййаном, 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 жизнь¹⁹.

سلامت زیر گردون گام ننهاده خدا راحت در این ایام ننهاده
ز گردون آرمیده چون بود خلق که ایزد خود در او آرام ننهاده

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 поспешил; 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 приблизительной²⁰.

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 тоҷик» 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 здоровье — от врача».

Книга Низами 'Арузи 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 'Арузи 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 'Арузи в историю персидско-таджикской литературы.

Захири Самарканди. Мухаммад ибн 'Али 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 «А'раз 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 «Сам' аз-захир фи джам' 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 'Ауфи 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 'амидом Абу-л-Фаварисом Фанарузи (у Г. Эте ошибочно — Канаварзи) был сделан перевод на язык дари. Книга Фанарузи легла в основу старейшей поэтической обработки Рудаки²¹.

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 Мутанаббиси (915—955), которые, как известно, и арабский-то читатель понимал лишь при помощи обстоятельных комментариев, и стихи Ибрахима ал-Газви, 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 'Имади. Характерно, что он вводит в текст и немалое число четверостиший, приписываемых 'Омару Хаййаму, 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 стряется 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 учения. Так, описывая отца главного героя — шаха Курдиса как правителя мудрого и справедливого²², 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 «зеркала». Для нас же он тем самым сохранил весьма ценные сведения по истории культуры караханидских владений Средней Азии.

Введенные в повествование притчи, хотя, конечно, тоже рассказы 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 رعایا را از لقمه و طعمه)». (زگريز 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-

سندباد نامه نگارش محمد بن علی بن محمد الظہیری السمرقندی... باہتمام و

تصحیح و حواشی احمد آتش، استانبول...، ۱۹۴۸، ص ۳۴.

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 большую роль. Как образец руба'и, еще сохранившего простоту и искренность, свойственные народной поэзии, приведем такое четверостишие:

رفتیم چو ندیدم از تو برخورداری وز صحبت تو بسی کشیدم خواری
گر بد بودم برستی از محنت من ورنیک 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 докучи 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 прозвищем 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 Хаййаму 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 обуславливается 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 Хорезмшахсв 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, «правовой» 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 «правовой», а с другой — не надо забывать о применявшемся исмаилитами, да и вообще шиитами того времени, приеме *китман* (или *такийя*) — маскировки под суннитское правовое 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 «правовом» 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 Тимурийалыг (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 помянуть 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 правосудия 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 Туса¹, 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'нинин 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 году². 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 удалось. 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-наме. Книга о правлении вазира XI столетия Низам ал-Мулька*, перевод, введен 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 «Низамийя», сосредоточившее в своих стенах наиболее выдающихся ученых того времени³.

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 шейхах⁴.

И все же в антологии арабских поэтов того времени «Думйат ал-каسر» Бахарзи содержится немалое число стихов (около половины всего сборника), посвященных Низам ал-Мулку. Это свидетельствует о том, что восхвалять всемогущего везира было все же бесполезно 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 Малик-шаха достался сыну последнего Баркйяруку, 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 «Низамийя» см. в прекрасной работе С. Нафиси: *تاریخ مدارس نظامیه، تهران، ۱۳۲۱*.

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 Руки 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. Баркйарук 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 Факр 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 укрепились. 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. карахиты покорили Северный Китай и основали там династию Ляо (916). В 1125 г. они были вытеснены из Китая джурженями.

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 карахитам дань в размере тридцати тысяч динаров в год. В мае—июне 1137 г. карахиты 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 икта¹ и устроили целый двор с казней, сокровищницей, диваном и дабирами. За двадцать дней на экипировку Сонкора было истрачено семьсот тысяч динаров *рукни*, не считая личных подарков султана и икта¹. 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 Таджй, 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 Каджжулаху 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 апартаменты 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 исаиитов. 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 — исаииты, а правоверных мусульман можно найти только в Хорасане. Султану сказали, что он окружен тайными исаиитами, 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 исаиита и назвать сто имен крупнейших вельмож, обвинив их в принадлежности к секте. По этому ложному доносу все названные проходившие 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 карахитами разразилась новая катастрофа, приведшая к концу его царствование. Кочевыми племенами гузов, предводителями которых были эмиры Коркуд и Тутибек, Санджар поручил вести своему приближенному эмиру Кумаджу. Тот начал всячески притеснять гузов и разорять их непрерывными походами. 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 выкупа 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 властителем.

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 карахитами. 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. 'Ауфи в тезкире «Лубаб ал-албаб» сообщает нам краткие сведения о ста шести поэтах сельджукского времени. Как уже было отмечено выше, 'Ауфи 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 Му'иззи 'Ауфи насчитывает в Хорасане—двадцать два поэта, в Мавераннахре—семь, в Ираке—десять и Газне—тринадцать поэтов; после смерти Му'иззи 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 Мас'уда ибн Мухаммада, носившего почетный титул Касим амир ал-му'минин, он обратился к сельджукскому султану с большой речью на арабском языке, которую его везир переводил на фарси⁵.

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 في عصرنا على رتبة نحن فيها شرف
و ما عاد ذو قلم مقلحاً 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 бубну⁶.

Иначе говоря, дарами, по словам Хатуни, осыпали не поэтов и дабиров, а музыкантов, певцов и плясунов⁷.

Конечно, поэт эмир Му'иззи пользовался огромным почетом как при Маликшахе, так и при Санджаре, но это так усиленно подчеркивается во всех хрониках, что положение Му'иззи 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 султани Мас'уде, 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, Бундари⁸ 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 неблагоприятную роль они подчас играют. Так, Баха' ад-Дин Карими Самарканди говорит⁹:

درین زمانه ز ابنا' جنس من هستند که کارشان بجز احیاء بی حیائی 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, восклицает¹⁰:

تا کی باشی برای نانی بامید 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 говорит¹¹:

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
 پایهٔ حرص و کدیه و طمعند
 تاج داری خروس وار از علم
 گردن و گوش نفس مردم را
 عمر تو گوهر گرانمایه است
 بیش بر باد! ژاژ شعر مده
 این یکی طفل و آن دگر دایه
 تا نگری بگرد آن پایه
 چکنی همچو ماکیان خایه
 همت آمد بزمینه پیرایه
 تو یکی شاعر گرانمایه
 ای گرانمایه این گرانمایه

Анвар, 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 насилывал я душу и притеснял разум.

Или ¹⁵:

تو اگر شعر نگوئی چکنی خواجه حکیم
 بیوسملت نتوانی که بدرها پوئی
 من اگر شعر نگویم پی کاری گیرم

¹² Анвар хочет сказать, что высокие помыслы как бы являются драгоценным оже-
 рельем и серьгами души человека.

¹³ Интересно отметить, что близкий к этому образ дает современник Анвари —
 дикхан 'Али Шатранджи ('Ауфи, *Лубаб ал-албаб*, т. II, стр. 200):

علم از استاد حاصل کن که از روی کتاب
 نتوانی نقطه علم بحاصل کردن
 همچو مرغی که خروش 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 'Ауфи, *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 آرز فرو می شویم
 تو همه روز رخ آرز بخون می شوئی
 قیمت عمر من و عمر تو یکسان نبود
 کآنچه 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 хаджа 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 злонаравия.
 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 کنده خویش
 نام حکمت همی نهند اما بر خرافات و ژاژ ژنده 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 касиды, созданные панегиристами султана Махмуда и их признанным главой — 'Унсури. Сельджукские поэты не скрывают того, что их основное стремление — перещегоолять 'Унсури, затмить его своим мастерством. Придворный поэт Шамс ад-Дина Туган-шаха — Абу-л-Махасин Азраки Харави прямо говорит¹⁶:

هزار جای فزون گفت عنصری که ملک بروز چنک 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 یک مثال

В тысяче мест и более сказал 'Унсури,

Что царь в день боя сильнее, чем хан, кайсар и джайпал.

Если по счастью Махмудову появились

Из помыслов 'Унсури подобные волшебству стихи,

То надлежит, чтобы по твоему, [о шах], фарру у меня на весах стиха

Помыслы всех других поэтов весили меньше мискāля.

¹⁶ Там же, стр. 102.

Фахр ад-Дин Халид ибн ар-Раби ал-Макки ат-Тулани восклицает¹⁷:

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 'Унсури.

Даже величайший мастер стиха Хакани посвятил 'Унсури целое стихотворение¹⁸:

چه خوش داشت نظم روان عنصری
ز ممدوح صاحب قران عنصری
غزل گو شد و مدح خوان عنصری
نکردی ز طبع امتحان عنصری
بمدح و غزل درفشان عنصری
نکردی بسحر بیان عنصری
همان شیوه باستان عنصری
بیک شیوه شد داستان عنصری
که حرفی ندانست ازان عنصری
ز محمود کشورستان عنصری
ز یک فتح هندوستان عنصری
ز زر ساخت آلات خوان عنصری
خسک ساختی دیگدان عنصری
پری وار جز استخوان عنصری
زدی بوسه چون پرنیان عنصری
چو من در نیام دهان عنصری
چومن در سه شاخ بنان عنصری
بزرگ آیت خرده دان عنصری
نبود آفتاب جهان عنصری
نه سحبان بعرف زبان عنصری
بزر بود خرّم روان عنصری
ستد زر و شد شادمان عنصری
بدولت بر از آسمان عنصری
بدولت شدن چون توان عنصری

بتعریض گفתי که خاقانیا
بلی شاعری بود صاحب قران
بمعشوق نیکو و ممدوح نیک
جز از طرز مدح و طراز غزل
شناسند افاضل که چون من نبود
که آن سحرکاری که من میکنم
مرا شیوه خاص ازو عار داشت
ز ده شیوه کان حکمت شاعریست
نه تحقیق گفت و نه وعظ و نه زهد
بدور کرم بخششی نیک دید
یده بیت صد برده و بدره یافت
شنیدم که از نقره زد دیگدان
اگر زنده ماندی درین کور (دور؟) بخل
نخوردی ز خوانهای این مردمان
بپسوی دو نان پیش دونان شدی
ز تیر فلک تیر چستی نداشت
ز نی دورباش دوشاخ نداشت
نبودست چون من گهی نظم و نشر
بنظمی چو پروین و نثری چو نعل
ادیب و دبیر و مفسّر نبود
چنانک این عروس از درم خرّم است
دهم مال و بس شاد باشم کنون
بدانش بر از عرش گر رفته بود
بدانش توان عنصری شد و لیک

С упреком ты сказал: «О Хакани!

Сколь прекрасные плавные стихи были у 'Унсури!»

Да! Был поэтом, обладавшим счастливым сочетанием созвездий,

Благодаря наличию преславяемого, обладавшего [таким] же

счастливым сочетанием, 'Унсури.

Для красивой возлюбленной и хорошего восхваляемого

Пел газели и слагал хвалы 'Унсури.

Кроме жанра хвалы и красоты газели,

Ни в чем не испробовал [свою] натуру 'Унсури.

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,
 Рассыпавшим 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.
 Слышал я, что из серебра сделал таган для котла,
 Из золота сделал столовую утварь 'Унсури.
 Если бы дожил он до этого века¹⁹ скупости,
 То из дощечек сделал бы себе таган 'Унсури.
 Не ел бы тогда со стола этих людей
 Ничего, кроме костей, как пери, 'Унсури²⁰.
 В надежде получить два хлеба 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 'Унсури²¹.
 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 подымался,
 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 поэтам²². 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 дуийа* («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 султани 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 — амира 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 касыды²³:

مشك و شنگرف است گوئی ریخته بر کوهسار
 نیل و زنگار است گوئی ریخته بر جویبار
 طبیل عطارس است گوئی در میان گلستان
 تخت بزار است گوئی در میان لاله زار
 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 жемчуга.

Это вступление, конечно, навечно 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+баззас*; *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 жемчуга).

Далее. Если у Фаррухи мы видим зрительные образы (горы облеклись в новый шелковый, расшитый цветами халат), всю реальность которых признаёт 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 шаблона²⁴:

بنگر این فیروزه گون دریای ناپیداکنار
 بر سر آورد ز قعر خویش در شاهوار
 کشتی زرین در او گاهی بلند و گاه پست
 زورق سیمین در او گاهی نهان گاه آشکار
 بنگر این گوهر از پولاد و سنگ آمد برون
 عالم تاریک ازان روشن شود خورشیدوار
 بنگر این مرکب که از رفتن نیاساید همی
 گه بود صحرائسورد و گه بود دریا گذار
 بنگر این حرّاقه جان پرور صورت پذیر
 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 خاک
 بنگر این تمهید 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 жемчуга.

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 *луззов* (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 усложнить 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:

فلک کجروتست 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 сейда Мухаммада Садика 'Али, 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 قاعده 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 از 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 тюрков нередко; может быть, какой-нибудь другой Санджар на основании этого бейта начнет претендовать на исключительную роль. Такому человеку поэт напоминает строку из Корана:

اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی امر منکم

(«Повинуйтесь Аллаху, и повинуйтесь посланнику, и тем из вас, кому дано повелевать»). Слова **минкум** (из вас) дают при подсчете: **мин**=40+**нун**=50+**каф**=20+**мин**=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 میانه ابر
زاله دشت چرا گشت چون صف صفین

Если это не меч 'Али был среди туч,
То почему же степь от тюльпанов стала, словно ряды Сиффина?

Бейт взят из описания весны. «Меч 'Али» — блеснувшая из грозовой тучи молния. Сиффин — намек на кровопролитное сражение, происшедшее в 657 г. между сторонниками халифа 'Али и приверженцами Му'авийи. Поэт хочет сказать, что степь от красных тюльпанов была словно залитая кровью; бейт содержит фигуру *хусн-и та'лил* («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 چنین
لطافت از دولب 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 دولب بیک 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
یکوی بیعت و خط وفا و منزل وصل
یکی بیا و دوم بنگر و سوم بگذر
بچشم و گوش و زبان نام حال و قصه 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 твоём 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
железа, 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 перы:

Одно — красу, другое — лицо и третье — облик.

На улице 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 مشک توده توده نهاده بر ارغوان
زلفین حلقه حلقه آن ماه دلستان
زان توده توده توده مشک آیدم حقیر
زین حلقه حلقه حلقه تنگ آیدم جهان
چون قطره قطره آب لطیفست عارضش
وز نور شعله شعله نهاده بر ارغوان
زین قطره قطره قطره آبست در بحار
زین شعله شعله شعله نارست چون دخان
هر روز دجله دجله بیارم من از دو چشم
کو طرفه طرفه گل شکفاند ز بوستان
زان دجله دجله دجله بغداد دردمند
زین طرفه طرفه طرفه بغداد ناستوان
تا پشته پشته بار فراقست همی کشم
چون ذره ذره کرد مرا در هوا هوان
زان پشته پشته پشته چوکاه آمدم سبک
زین ذره ذره ذره چو کوه آمدم گران

²⁷ Там же, стр. 345.

چون نکته نکته در غزل آرم ز وصف او
 بختم ز تحفه تحفه دولت دهد نشان
 زان نکته نکته نکته رنج و جراحتست
 زین تحفه تحفه قبول خدایگان

Из мускуса груди на груди положила она на аргаван²⁸,
 Локоны — кольцо в кольцо у этой похищающей сердца луны,
 От этого мускуса «груда на груди» груди мускуса становятся для меня жалкими,
 От этих «колец в кольцо» 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» капель 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 распусться 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 व्यок на व्यоке влачу бремя разлуки с тобой,
 Словно атом за атомом, презрение развеяло меня по ветру.
 От этих «вьюков на вьюке», словно व्यок 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. 'Ауфи, живший в начале XIII в., не случайно замечает²⁹:

و جماعتی بر آنند که شیوه سخن بر خاقانی ختم شده است و بعد از او کس بر منوال
 بیان چنان تسبیح 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 'Унсури, начинающаяся бейтом

چنین نمایند شمشیر خسروان آثار چنین کنند بزرگان چو کرد باید کار

²⁸ «Груды мускуса» — кудри красавицы, «аргаван» — ее розовые щеки.

²⁹ 'Ауфи, *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 касиды сельджукского времени такого значения уже не имели. Идя по линии усложнения стиля, поэты сельджукидского круга превращали касиду 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* — касид, в которых поэт восхваляет самого себя. Такие касиды 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.

‘Ауфи отмечает, что большая фахрийа сеида Шараф ад-Дина Абу-л-Хасана ибн Насира ‘Алави считалась произведением, которое надлежит знать всякому, кто хоть немного интересуется поэзией. Эта касыда начинается бейтом:

داند جهان که قره عین پیمبرم شایسته میوه دل زهرا و حیدرم

Знает весь мир, что я — отрада очей пророка,
Достойный плод сердца Захры (Фатимы. — Е. Б.) и Хайдара (‘Али. — Е. Б.).

Сеид Хасан, подчеркнув свое происхождение от ‘Али, перечисляет далее свои достоинства и добродетели, жалуется на непризнание и утверждает, что за богатствами не гонится:

نساورده ای بشعر چو من در هزار سال اینک تو ایدری فلک و من ایدرم
در عهد من هر آنک کند دعوی سخن خصمش خدای گر بنشیند بر ابرم
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 касиды:

گر هست بنده ای که بگوید جواب این پذیرفتم از خدای که او را بیورم

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-ма‘ани*) исфаханец Кемал-и Исма‘ил.

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 Исфакани, например, написал целое кыт'а, только на этом и построенное. Поэт говорит, обращаясь к вельможе³⁰:

همه کرباس مختصر پوشم	تو پستدی که من درین حضرت
که بده روز روزه نکشاید	صایم الدهر اسپکی دارم
که گهی در سجود افزاید	در رکوعست سال و مه لیکن
مدتی رفت و بر نمی آید	پاره کاه آرزوی کردست .
بطعامی دهن بیالاید	روز عیدست و هر کسی امروز
پاره کاه و جو بفرماید	گر تفضل کند خداوند
روزه عید داشتن شاید	ور نه رخصت دهد که اندر شرع

Разве ты допустишь, чтобы я в твоём присутствии
Жалкий кирбас надевал,
Чтобы имел клячонку, постоянно посящуюся,
Которая за десять дней и разу не разговляется?
Она творит поясные поклоны годы и месяцы,
А иногда умножает и земные поклоны.
Мечтает она о клочке соломы,
Но вот прошло долгое время, а желание её 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 денились. Не случайно Насир-и Хосров подчеркивает, что султану нужна не высокая поэзия, а страстное пение мутриба да рискованные шутки³¹:

زی غزل و مسخره و طیت است	گوش و دل خلق همه زین سبب
بیمهرانرا بدل آیت است	بیت و غزل بر طلب فخش و لهو

³⁰ Там же. стр. 403.

³¹ دیوان قصاید و مقطعات حکیم ناصر خسرو بضمیمهٔ روشنائینامه و سعادتنامه و رسالهٔ بنشر با فهرست اعلام و تعلیقات، طهران، ۱۳۰۴ — ۱۳۰۷ شمسی، ص ۶۸.

Уши и сердца всех людей по этой причине
 Тянутся к газели, и шутловству, и шуткам.
 Бейты и газели, направленные к непотребству и пустословию,
 Заменяют для лишенных добродетели стихи [Корана].

Развлечения при сельджукском дворе в его, вероятно, несколько при-
 страстном описании выглядят так ³²:

امروز که ابلیس میزبانست	بر اهل خراسان فراخ شد کار
پیوسته همه روز کاروانست	وز مطرب و رود و نبید آنجا
چون بتکده هند و چینیانست ...	وز خوب غلامان همه خراسان
ای شاه که این جشن خسروانست	مطرب همی افغان کند کی می خور
دولت بتو ای شاه شادمانست	وز دولت خود شاد باش ازیراک
در شهر نکو حال با فلانست	وز مطرب سلطان بدین سخنها

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 متحرک یدی 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:

که بایران و گه بتورانم	که بدریا و گه بهامونم
که بوخس و بکنج ختلانم	که بولوالجم ولایت خویش

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 بکوه طروق و طورائیم	گه بدشت هرات و نیشاپور
گه بگرگنج و گه بگرگانیم	گه به باخرز و گه به باوردم
گه غم آگین مرو شهجهانیم	گه بلا بین بلخ و بامیانیم
نه بکشور چو رای و خاقانیم	نه بلاشکر چو قیصر و فغفور
نه دهی را رئیس و دهقانیم	نه شهری را سپهبد و دستور
نه بمنصب مشیر دیوانیم	نه بموکب مقدم درگاه
نه بدانش فرید غیلانیم	نه بدولت نبیره کاوس
خواجه مسعود سعد سلمانیم	بیژن ازان نیست کز سخا و سخن

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 фатфура,
 Нет у меня такого дивана, как у раджи и хакана.
 Я — не военачальник, не шахский советник,
 Не староста деревенский, и не дикхан.
 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 говорит³⁵.

شنیده‌ام که بده سال جور و ظلم ملوک	به از دو روز شر عام و فتنه و غوغاست
کنون شد این مثل ای پادشاه مرا معلوم	بآستی که هلاکست و ملکتی که هباست

Слышал 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 карахитая, 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 (придуманым 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 говорит³⁶:

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 восклицает³⁷:

غم مخور ای دوست کین جهان هر چه تو میبینی آنچنان بنماید
هر طربافزای و شادمان که تو بینی از صف اندوه بر کران بنماید

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 выводу³⁸:

از درد چشیدن و کشیدن خواری جان جوید هر دمی ز تن ییزی
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 Макки³⁹:

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-Рабии' ал-Макки ат-Тулани, хорасанского вельможи, мы находим типичную газель с радифом *дариғаст* и таким характерным *шах-бей-том*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 концовку⁴¹:

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 چیز بتعلیم سما می نکنی

Какие бы притеснения ты ни чинила Сама'и,
Ты чинишь их лишь по научению небес⁴².

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 тахаллусом⁴³:

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 страдания⁴⁴.

Несколько газелей с обычной концовкой оставил и Газали Марвази⁴⁵:

اندر غم تو غزالی 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-рис⁴⁶, 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 Балхи⁴⁷, у Маджд ад-Дина Аййука⁴⁸, у Шамси Дихистани⁴⁹ и у Лумбани Исфахани⁵⁰, отрывок из газели которого мы приведем как весьма типичный образец поэзии большинства несуфийских поэтов того времени:

وز تو اکنون قفا همی خارد	لاله پنداشت هست چون رویت
بنده بودن ترا نمیارد	سوسن از بهر چیست کزادست
پیش زلف تو سجده می آرد	بچه دارد بنفشه سر بر خاک
قلم روزگار ننگار	ای نگاری که چون تو هیچ نگار
می روی وز تو لطف می بارد	در تو از نیکوئی چه شاید گفت

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), 'Абдалаха 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 сближившись, 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 Талха⁵¹, а также Тадж ад-Дина Исма'ила Бахарзи⁵², у которого мы находим такие эффектные строки:

دل را چه دهم فريب چنين بسخن چون کار مرا نه سر پديدست و نه بن
در سال نو از رفته قياسي ميکن 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' Марвази⁵³ и жившего при султане Санджаре некоего Абу Ханифы Асафа Марвази⁵⁴, 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. Залемана⁵⁵.

Приближенный Газневида Бахрамшаха 'амид Мухаммад ибн 'Осман 'Утби ал-Катиб⁵⁶ 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 ремесла⁵⁸:

دل دوخت قباي عشق آن خوش پسر بر روی فکنده بخيه روی چو زرم
در تاب غممش ز رشته باريکترم 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 рту⁵⁹.

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 Хорезмшаха⁶⁰. Сохранились весьма изящные руба'и хорезмского поэта Маджд ад-Дина Мухаммада Па'из-и Насави⁶¹. Четверостишиями славился и самаркандец Са'д ад-Дин Мас'уд Даулатйари, написавший такие стихи⁶²:

بر کس ز وفا چو می رقم نتوان زد زین پس بره مهر قدم نتوان زد
جز آیینہ روی ہمدمی نتوان زد زان نیز چہ 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 нельзя⁶³.

Глухой поэт Саййид Ашрафи Самарканди, с которым 'Ауфи познакомился в 597 (1200/01) г. в одном из бухарских медресе, тоже был извештен 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 Хаййам, привлечший 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 Хаййама 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 Карн 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 على* («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 приобретший 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 джаванмардов⁶⁴. 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 «Футувват-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 'Абд ар-Рахман ас-Сулами (ум. 1021), его ученик Абу-л-Касим ал-Кушайри (986—1074), шейх Абу Са'ид Мейхенский (967—1049), Абу-л-Хасан Харакани (ум. 1033). В это время налицо были уже все суфийские течения — от крайней экстастики Харакани, шедшего по стопам Байазида Бистами с его знаменитой глоссолалией, до умеренных попыток примирения этих теорий с аш'аритским 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 руба'и, приписываемые Абу Са'иду, 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 аш'аритов 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 *'илм 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 'Урйан (Гольш) был неграмотным бродячим дервишем. Даты его жизни и смерти до сих пор точно не определены⁶⁵. 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: *امسیت کردیان*

و اصبحت عربیان («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 'Абд ар-Рахман Джами — шейху Абу 'Абдаллаху Бабуни⁶⁶.

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 Кони. Касим ал-анвар — не менее крупный знаток богословия, кроме персидского, писал стихи также и на гиланском и азербайджанском языках. Этим доказывается только то, что они обращали свои произведения к широкому 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 بویم 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 «Низамийя» 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 обезвредить 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 Баркйярука 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»). Основной 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 прозвищем '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 Худжат 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».

'Айн 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 'Айн 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 'Айн ал-кузата:

چندان نازست عشق تو در سر من کاندلر 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» 'Абдаллаха 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 'Аттар (1119—1220?) променял карьеру врача и аптекаря на рубище дервиша и хотя и не расстался с головой, как 'Айн 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 душевна, 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:

صید توام از دانه و دام آزادم مست توام از باده و جام آزادم
ور نه من ازین هر دو مقام آزادم مقصود من از کعبه و بتخانه توئی

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:

از جمله خلق بر گزیدن خود را
عیبست بزرگ بر کشیدن خود را
از مردمك دیده ببايد آموخت
دیدن همه کس را و نه دیدن خود را

Великий порок — самоупоеение,
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 поэма⁶⁷ — 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 признаю, 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 рамлю⁶⁸. 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 — запрещено, 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»
ЭВРАО	— «Записки Восточного отделения Русского Археологического общества»
ЭКВ	— «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

4. The first of these is the fact that the
the first of these is the fact that the

УКАЗ ГЕЛЬ СОБСТВЕННЫХ ИМЕН*

Аббасиды — 99, 100, 124, 188
 'Абд ал-Вадуд ибн 'Абд ас-Самал
 Амин ал-Мулк — 439
 'Абдаллах Ансарй — 519, 526
 'Абдаллах ибн Зубайр — 418
 'Абдаллах ибн Маймун ал-Қалдәх — 124
 'Абдаллах ибн ал-Муқаффа' — 140, 194
 'Абдаллах ибн Тахир, Тахирид — 314
 'Абдаллах ибн Хумәм Салусй — 344
 'Абд ал-Латйф — 402, 407, 413 — 416
 'Абд ал-Малик, Саманид — 288
 'Абд ал-Малик 'Аттәш — 496
 'Абд ал-Малик, омсийдский халиф — 98
 'Абд ал-Малик ибн Нұх, Саманид — 288
 'Абд ал-Мұхаммад — 172
 'Абд ар-Рахмән Джәмй — 232, 315, 324
 'Абд ар-Рашид, Газневид — 376
 Абү-л-'Аббас Исфара'инй — 188, 375
 Абү-л-'Аббас Ма'мун, Хорезмшах — 291, 292, 325
 Абү-л-'Аббас Марвазй — 348, 349
 Абү 'Абдаллах Бабунй — 524
 Абү 'Абдаллах Джа'фар ибн Мұхаммад
 Рудакй Самарқандй — 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
 Абү 'Абдаллах Мұхаммад ибн 'Абд
 ал-Малик Му'иззй — 108, 135, 144,
 381, 397, 400, 406, 451, 485, 495,
 500, 506, 508, 514
 Абү 'Абдаллах Мұхаммад ибн Ғалих
 Валвалиджй — 152
 Абү 'Абдаллах Нәтили — 114
 Абү 'Абд ар-Рахмән ас-Суламй — 523
 Абү 'Абд ар-Рахмән 'Утәрийдй — 369
 Абү-л-'Ала' Ганджавй — 407
 Абү-л-'Ала' ал-Ма'аррй — 101, 102
 Абү 'Али Ахмад ибн Шадан — 493
 Абү 'Али Мұхаммад ибн Ахмад ал-
 Балхй, упоминаемый Бирүнй — 195,
 см. также Абү Мансүр Мұхаммад
 ибн Ахмад Дақйкй
 Абү 'Али Сймджүрй — 375
 Абү 'Али Хасан — 351
 Абү 'Али ал-Хасан ибн 'Али ибн Ис-
 хәк ат-Түсй по прозвищу Низәм
 ал-Мулк — 116, 459, 493—495, 493,
 500, 525
 Абү 'Али Хусайн Марвазй — 521

Абү-л-'Атәхийя, Абү Исхәк Исма'йл
 ибн ал-Қасим ибн Сувайд ибн
 Қайсан — 99, 100, 159, 441
 Абү Ахмад Мұхаммад, старший сын
 Махмұда Ғазнавй — см. Мұхаммад,
 сын Махмұда Ғазнавй
 Абү Бакр Күхистәнй — 431
 Абү Бакр Мұхаммад ибн ал-Музаффар
 ибн Мухтәдж — 162
 Абү Джа'фар Ахмад ибн Мұхаммад,
 правитель Систана — 130, 144, 146
 Абү Джа'фар Зартушт — 195
 Абү Джа'фар Мұхаммад — 242, 245
 Абү Джахл — 422
 Абү Дулаф Дайранй — 243, 245, 250, 252
 Абү Зайд Мұхаммад ибн 'Али Ғазә'-
 ирй — 332 — 334, 394, 395
 Абү Зарра'а Му'аммира Гургәнй — 149
 Абү Ибраһим Исма'йл по прозвищу
 Мунтафир, Саманид — 288 — 290
 Абү Иа'қуб Йүсуф ибн Нафйр ад-
 Дин, брат Махмұда Ғазнавй — 309,
 310, 311, 348
 Абү-л-Қасим, адресат 'Унсури — 309
 Абү-л-Қасим Исфара'инй — 152
 Абү-л-Қасим ал-Қушайрй — 523
 Абү-л-Қасим Фирдоусй — 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
 Абү-л-Қасим Хасан ибн Исхәк ибн
 Шарафшах — 176, см. Абү-л-Қасим
 Фирдоусй
 Абү-л-Ма'али Насраллах — 397, 400
 Абү-л-Маджд Мадждуд ибн Адам Са-
 на'й — 86, 381, 389, 397, 400, 401, 402—
 455, 473, 474
 Абү Мансүр Мұхаммад ибн 'Абд ар-
 Раззақ — 195
 Абү Мансүр Мұхаммад ибн Ахмад ад-
 Дақйкй — 35, 45, 46, 77, 78, 143,
 158, 161, 162—167, 177, 178, 195,
 211, 316, 330, 348
 Абү-л-Масал — 160
 Абү-л-Мафәхир Абү 'Омар 'Осмән ибн
 'Омар Мухтәрй Ғазнавй — 381, 387,
 400, 401—402, 451
 Абү-л-Махәсин Азрақй Харавй — 136,
 191, 503

* Указатели составлены Г. Ю. Алиевым.

- Абу-л-Му'аййад Балхй — 195
 Абу-л-Музаффар Ахмад ибн Мухам-
 мад из Дома Мухтаджа, прави-
 тель Чаганиана — 336
 Абу-л-Музаффар Руки ад-Дин Барк-
 йарук, Сельджукид — 495, 496, 525
 Абу-л-Музаффар Тахир ибн ал-Фазл —
 162
 Абу Муслим — 97
 Абу Мухаммад Рашидй — см. Рашидй
 Самаркандй
 Абу-н-Наджм Ахмад ибн Қаус ибн Ах-
 мад Минучихри Дамгани — 143, 164,
 306, 330, 332, 333, **351—369**
 Абу Наср Ахмад, сын Низам ал-Мул-
 ка — 496
 Абу Наср Мамлан — 245
 Абу-н-Наср Мухаммад ибн 'Абд ал-
 Джаббар 'Утбй — 133, 375, 376, 476,
 477
 Абу Наср Фарисй — см. Қивам ал-Мулк
 Низам ад-Дин Хибаталлах Абу Наср
 Фарисй
 Абу Нувас ал-Хасан ибн Хани' ал-Ха-
 камй — **99, 100**, 365, 381
 Абу Са'йд 'Абд ал-Хайй ибн аз-Зах-
 хак ибн Махмуд Гардизй — 291,
 301, 306, **376**
 Абу Са'йд Ахмад Маншурй из Самар-
 канда — 369
 Абу Са'йд ибн Абу-л-Хайр Мейхен-
 ский — 155, 402, 523
 Абу Сахл, дабир эмира Йусуфа, упо-
 минаемый в касыде 'Унсурй, — 149,
 311
 Абу Сахл Масйхй — 115
 Абу Тахир Хатунй — 461, 500
 Абу 'Убада ал-Валид ибн 'Убайд ал-
 Бухтурй — 450
 Абу 'Убайд Джужджай — 113 — 115,
 117
 Абу-л-Фаварис Фанарузй — 142, 487,
 489
 Абу-л-Фазайл 'Абдаллах ибн Мухам-
 мад Мийанаджй по прозванию 'Айн
 ал-Кузат — 525, 526
 Абу-л-Фазл Бейхақй — 113, 185, 245,
 293, 306, 308, 309, 357, 466, 500.
 Абу-л-Фазл ас-Суккарй — 104
 Абу-л-Фарадж Наср ибн Рустам, ход-
 жа 'мид — 388
 Абу-л-Фарадж Руни — 381, 383, 388,
 399, 402, 515
 Абу-л-Фатх Бустй — 104, 105, 151
 Абу-л-Фатх Исфаканй — 449, 450
 Абу-л-Фатх Маликшах — 496, см. Ма-
 ликшах
 Абу-л-Футух — 450
 Абу Хамид Мухаммад ибн Мухаммад
 Газалй — 524, 525
 Абу Ханифа — 135, 407
 Абу Ханифа Асаф Марвазй — 520
 Абу-л-Харис Бахрамшах ибн Мас'уд —
 см. Бахрамшах, Газневид
 Абу-л-Харис Мансур, Саманид (Ман-
 сур II) — 287, 288, 292
 Абу-л-Хасан 'Али ибн Джулуг из Си-
 стана — см. Фаррухй
- Абу-л-Хасан 'Али, Хорезмшах — 325
 Абу-л-Хасан Ахмад ибн ал-Му'аммил —
 147
 Абу-л-Хасан Наср ибн Ахмад, Сама-
 нид — см. Наср II
 Абу-л-Хасан Фараханй — 487
 Абу-л-Хасан Харақанй — 523, 526
 Абу-л-Хасан Шахид ибн Хусайн Бал-
 хй — 143, **147—149**, 348, 351, 381,
 454
 Абу Хафс Сугдй — 110
 Абу-л-Хусайн Маймандй — 429
 Абу-л-Хусайн Сахли — 115
 Абу-ш-Шйф — 355, 356
 Абу Шуджа' Алп-Арслан Мухаммад,
 Сельджукид — 493, см. Алп-Арслан
 Абу Шуджа' Гийас ад-Дин Қасим Му-
 хаммад Тапар, Сельджукид — 496,
 499
 Абу Шукр Балхй — 104, 149, **150—153**
 Авиценна — см. Ибн Сйна
 Адиб Сабир — 144, 465, 489, 510, 511,
 518
 'Аднанй, везир — 134
 Адриан — 257
 'Адуд ('Азуд) ад-Даула Абу Йа'куб
 Йусуф, брат Махмуда Газнавй — 333,
 339 — см. Абу Йа'куб Йусуф
 Азрақй — см. Абу-л-Махасин Азрақй
 Харауи
 Азур — см. Лутф-'Али-бек Азур
 Айаз, Абу-н-Наджм Айаз ибн Аймақ —
 300, 342
 'Аййар, раб Рудақй — 476, 477
 'Айн ал-Кузат — см. Абу-л-Фазайл 'Аб-
 даллах ибн Мухаммад Мийанаджй
 Айни, С. — 129, 175, 176, 181, 485
 'Ала' ад-Даула, Хусам ад-Дин Абу
 Джа'фар Мухаммад ибн Душман-
 зийар Ибн Какуйа — 116
 'Ала' ад-Дин Мухаммад, Хорезмшах —
 521
 'Ала' ад-Дин Хусайн Джахансүз, Гу-
 рид — 316, 378, 485
 'Алавй Зинатй — 308, 309, **373, 374**
 Александр Македонский — 47, 49, 51,
 68, 89, 173, 214, 426
 'Али, халиф — 124, 244, 407, 510, 513
 'Али 'Абдarrassули (علي عبد الرسول) —
 335, 344, 345
 'Али Баний — 457, 458
 'Али Бар, великий хаджиб — 496
 'Али Дейлсмй — 187
 'Али ибн Ахмад Сайфй Нйшапурй —
 518
 'Али ибн Ма'мун, Хорезмшах — 115
 'Али ибн Мухаммад — 447
 'Али ибн Мухаммад Фатхй Газнавй —
 521
 'Али ибн ар-Раққа (Раффа? Раққам?) —
 405, 406
 'Али ибн Фахр ад-Дин — 470
 'Али ибн ал-Хасан, ал-Бахри, прозван-
 ный Хаййат — 451
 'Али Синихри — 457, 458
 'Али Хас — 383
 'Али Шатранджй — **458—461**, 465, 479,
 480, 502

- Алп-Арслан — 496
Алтунтайш, хаджиб Махмуда Газнави,
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 ‘Имал ад-Даула Абу-л-
Касим Хасс — 385
Амйн, аббасидский халиф — 99
Амйн ал-Милла — см. Махмуд Газнави
‘Аммара, Абу Мансур ибн Мухаммад
Марвази — 159
Анварй — см. Ауҳад ад-Дин Анварй
Анкетиль дю Перрон (Anquetil du Per-
ron) — 33, 42 — 44, 53
Ансарй — см. ‘Абдаллах Ансарй
Ануширван — см. Хосров Ануширван
Ануштагин Ширгир — 496
Ардашир I, Сасанид — 47, 214, 215
Ардашир ибн Дайламспар ан-Над-
жмй — 266
Аристотель — 112, 115, 117, 119, 124
‘Ариф Заргар — 440
Арийрук, эмир — 308
Арслан, Газневид — 377, 378, 391, 395
396
Арслан-Джазиб, эмир Туса — 293
Арслан-йалу — 289
Арслан, Сельджукид — см. Исра’ил Ар-
слан, Сельджукид
Арслан-хан Ахмад ибн Хасан, Караха-
нид — 497
Арслан-шах ибн Тоғрул, Сельджукид —
489
Аршакиды — 195, 196, 214
Ас’ад, ‘амид — 337, 338
Ас’ад, хаджа — 404
Асали Тусй, Абу Мансур (ошибочно
Абу Наср) ‘Али ибн Ахмад — 141,
240—267, 304, 305, 312, 313, 355,
422, 477
‘Асджадй из Мерва — 370—373, 479
Асйал 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
прозвищу Нокук — 381, 399
Атсыз, Хорезмшах — 497
‘Аттәр — см. Фарид ад-Дин ‘Аттәр
‘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
Ауҳад ад-Дин Анварй — 415, 487, 501,
502, 509, 517
Афзал ад-Дин Хаканй Ширванй — 144,
308, 406 — 408, 490, 504 — 506, 508,
517, 520
‘Афра, возлюбленная ‘Урвы ибн Хиза-
ма — 356
Ахемениды — 35 — 37, 47, 48, 67
Ахмад ибн ‘Абд ас-Самал, везир — 353
Ахмад ибн Абу Бакр Мухаммад — 184
Ахмад ибн ‘Али ал-Манинй — 133, 376
Ахмад ибн Мас’уд Мустауфй — 439
Ахмад ибн Мас’уд, хаджа ра’йс — 416
Ахмад ибн Мухаммад ал-Газали — 525
Ахмад ибн Хасан Маймандй — 120, 178,
353, 375
Ахмад-и Джам — 519, 525
Ахмад, сын Мухаммада Газнави, 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
Бавендиы — 270
Бада’унй — 407
Бадй ад-Дин Турку Санджарй — 501, 514
Базйба — 479
Байазид Бистамй — 523
Байсункар — 169
Бал’амй, Абу ‘Али Мухаммад ибн Му-
хаммад — 121, 122, 140
Бал’амй, Абу-л-Фазл Мухаммад ибн
‘Убайдаллах — 131 — 134, 145, 476,
477
Баркийрук — см. Абу-л-Музаффар Руки
ад-Дин Баркийрук
Бармекиды — 416
Бартоломэ, X. (Bartholomae, Ch.) — 44,
65
Бартольд, В. В. — 49, 175, 195
Басйр ад-Дин Му’изз ад-Дин Абу-л-
Харис Санджар Ахмад ибн Малик-
шах — см. Санджар
Баха’ ад-Даула, правитель Рея — 332
Баха’ ад-Дин Каримй Самаркандй —
501, 514
Бахар, М. (محمد تقى بهار) — 379
ал-Бахарзй, Хусайн ибн ‘Али — 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 بختيارى) — 379
Башшар ибн Бурд — 356
Бейхақй — см. Абу-л-Фазл Бейхақй
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 ‘Али ибн Насйрй Газнави
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

Бў 'Али-йи Сйна -- см. Ибн Сйна
 Бў 'Амр, певец — 346
 Бў Бакр, рубабист — 354
 Бў Зарр — 356
 Буи ды — 164, 191, 195, 333
 Бў Наср, певец — 346
 Бундари — 497, 500, 501
 Бў-Мансўр, мустауфй — 292
 Бурхан ад-Дин Абў-л-Ҳасан 'Али ибн
 Насир Газнавий по прозванию Бир-
 йангар — 436, см. также Бурхан ад
 Дин Муҳаммад ибн Абў-л-Фазл (вс-
 проятно, одно и то же лицо)
 Бурхан ад-Дин Муҳаққиқ — 527
 Бурхан ад-Дин Муҳаммад ибн Абў-л-
 Фазл — 405
 ал-Бухарий, Муҳаммад ибн Исма'ил
 ал-Джу'фй — 122
 Бухтурй — см. Абў 'Убада ал-Валид ибн
 'Убайд ал-Бухтурй
 Бў Шйс — 356, см. Абў-ш-Шйс
 Бушруйейи, Б. (بدیع الزمان بشرويه) —
 247, 248, 408
 Бў Шу'айб — 356
 Бюрнуф, Э. (E. Burnouf) — 43

Валгаш — см. Вологез III
 Вамбери, А. (H. Vamberi) — 230
 Ватвāt — см. Рашид ад-Дин Ватвāt
 Веселовский, А. Н. — 174
 Вест, Э. (E. West) — 52
 Вологез III — 47
 Вольф, Ф. (Fr. Wolf) — 44
 Вуллери, И. А. (J. A. Vullers) — 171,
 172

Газа'ирий — см. Абў Зайд Муҳаммад
 ибн 'Али Газа'ирий
 Газа'ирий Разй — 143
 Газали — см. Абў Ҳамид Муҳаммад ибн
 Муҳаммад Газали
 Газали Марвази — 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
 Гардзий — см. Абў Са'ид 'Абд ал-Ҳайй
 ибн аз-Заҳҳак ибн Маҳмуд Гар-
 дзий
 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
 Гийас ад-Дин Абў-л-Фатҳ Мас'уд ибн
 Муҳаммад, Сельджукид, внук Ма-
 ликшаха — 500
 Гиппократ — 117
 Гистасп, отец Дария I, Ахсменида — 46
 Голиус (I. Golius) — 496

Гольдциер, И. (I. Goldziher) — 405
 Гомср — 94, 133, 207, 233, 238
 Гоухарин, С. (سيد صادق گوهرين) — 118,
 119
 Граф, К. (K. Graf) — 268, 269
 Гуашон, А. (A. Goichon) — 119
 Гулаби — 458
 Гургани — см. Фаҳр ад-Дин Гургани
 Гуриды — 485
 Гўхар-хātūn — 496

Дабир Сийаки, М. (محمد دبیر سیاقی) —
 300, 352
 Дақйқй — см. Абў Мансўр Муҳаммад
 ибн Аҳмад Дақйқй, а также Абў
 'Али Муҳаммад ибн Аҳмад ал-
 Балҳи
 Данишвар — 193, 194
 Данте, А. — 39, 238, 403, 410
 Дарий I — 35
 Дарий III — 173
 Дармстеттер, Дж. (J. Darmstetter) — 33,
 34, 44, 149, 343
 Да'уд, Сельджукид — 396, см. Чагры-
 бек
 Даулатшах Самарқандй — 135, 176, 177,
 240, 241, 268, 314, 331, 336, 353,
 461, 484, 489, 507
 Даулатшах, сын Газневида Бахрāmша-
 ха — 428
 Денисон Росс, Э. (E. Denison Ross) —
 128
 Дехоти, П. — 128, 129
 Джайпал — 291
 Джайхāни, 'Абдаллāх — 130, 131, 148
 Джалāl ад-Даула Му'изз ад-Дин Қа-
 сим амир ал-муминин — см. Ма-
 ликшах
 Джалāl ад-Дин Рўмй — 407, 414, 438,
 442, 454, 455, 524, 527
 Джамāl ад-Дин Аҳмад ибн Муҳаммад,
 шейх, имам, по прозванию Ху-
 дур — 428
 Джамāl ад-Дин-и Насир — 400
 Джамāl Исфahāни, художник — 353
 Джамй — см. 'Абд ар-Раҳмāн Джамй
 ал-Джарир ибн 'Атйа ибн ал-Ҳата-
 фа — 98, 135, 149, 356, 365, 450
 Джастан ибн Ибраҳим, Джастанид — 245
 Джастаниды — 245
 Джаухарй Ҳамид ад-Дин — 458, 482,
 489, 490
 Джа'фар ас-Садик, имам — 124
 Джа'фартагин — 289
 Джахансўз — см. 'Алā' ад-Дин Ҳусайн
 Джахансўз
 Джаҳиз — 388, 489
 Джонс, У. (W. Jons) — 43, 170
 Джузджанй — см. Абў 'Убайд Джуз-
 джанй
 ал Джунайдй, Абў 'Абдаллах Муҳам-
 мад — 104
 Ди'бил ал-Ҳуза'й — 356
 Дик ал-Джинн — 356
 Динаварй — см. Абў Ҳанифа Динаварй
 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
 Задуйа ибн Шахуйа ал-Исфahanий — 194, 197
 Зайд, брат Абу-л-‘Атахи — 100
 Зайн ад-Дин, дядя Раванди — 353
 Зайн ал-‘араб — см. Раби‘а
 Зайн ал-Мулк Абу Са‘д Хинду — 135
 Зайнаб, придворная дама Караханида Хызр-хана — 457
 Залеман, К. Г. — 74, 84, 85, 107, 229, 268, 520
 Зартушт, сын Бахрама сына Паждү — 32
 Захирй Самаркандй — 142, 472, 486—489
 Заходер, Б. Н. — 494
 Захра — 513, см. Фатима
 Зейдлиц, К. (К. Seidlitz) — 174
 Зиновьев, И. — 175
 Зияриды — 164, 352, 353
 Зу-л-Актаф — см. Шапур II
 Зухайр ибн Абу Сулма — 356
 Ибн Абу Раби‘а — см. ‘Омар ибн ‘Аб-даллах ибн Абу Раби‘а
 Ибн ал-Асир — 113, 301
 Ибн Аҳи Турка — 524
 Ибн ал-Джахм — 196
 Ибн Джубайр — 522
 Ибн ал-Му‘тазз — 356
 Ибн Румй — 356
 Ибн Сина, Абу ‘Али Хусайн ибн ‘Аб-даллах Хасан ибн ‘Али — 113—119, 120, 121, 419, 420, 440, 524
 Ибн Файд — 356
 Ибн Хани — 356, см. Абу Нувас
 Ибн ал-Хатйб — 408
 Ибраҳим ал-Газзй — 487
 Ибраҳим, Газневид — 377, 379, 382, 383, 385
 Ибраҳим ибн Сафар, брат Абу Дулафа — 250
 Ибраҳим Хиcй (или Хиcнй) — 249, 250
 Икбаль, А. (عباس اقبال) — 140, 172, 406
 ‘Имади — 487
 ‘Имру‘у-л-Кайс — 356, 366
 ‘Исā, музыкант — 145
 Исма‘ил, брат Махмуда Газнави — 288
 Исма‘ил Гилянскй, эмир — 479
 Исма‘ил ибн Ибраҳим Газнави по прозванию Зар-рис — 519
 Исма‘ил, имам — 124
 Исма‘ил Хиcй (Хиcнй?) — 249
 Исра‘ил Арслан, Сельджукид — 492
 Иствик, Э. (E. V. Eastwick) — 33
 Исфара‘инй — см. Абу-л-‘Аббас Исфара‘инй

Исхāк-еврей — 484
 Ихтияр ал-Дин Джаухар Таджй — 498
 Йазид, омейядскй халиф — 98, 344
 Йамин ад-Даула — см. Махмуд Газнави
 Йаналтагй — 238
 Йасими, Р. (رشيد ياسمى) — 378, 379, 400
 Йахйā Хатйри — 478
 Йездегирд Грешник — 216, 217
 Йездегирд III, Сасанид — 90, 124, 194, 221, 222
 Йунус, Сельджукид — 492
 Йусуф, брат султана Махмуда Газнави — 301
 Йусуф Кадар-хан, Караханид — 291
 Йусуф Хамаданй, шейх — 406
 Йусуф Хāсc-хаджиб — 368, 458
 Ка‘б, отец Раби‘и — 154, 155
 Кабус ибн Вушмагир, Зиярид — 115, 289, 290, 375
 Каджары — 227
 ал-Қадир, двадцать пятый аббасидскй халиф — 291, 323
 Казвини, М. (ميرزا محمد بن عبد الوهاب قزوینی) — 128, 353, 378 — 380, 400
 Қазвинй. Хамдаллах — 140, 195, 405
 Казимирскй, А. (A. Kazimirski) — 351, 352
 Кай-Кавус — 104
 Қаймаз Каджжулах — 498
 Камали Бухара‘й — 400
 Камал-и Исма‘ил — 513
 Караханиды — 161, 183, 185, 188, 289 — 291, 325, 456 — 458, 468, 472, 490, 497
 Қарй, поэт — 478
 Қасим ал-Анвар — 524
 Қасим амйр ал-му‘минин — см. Гий-ас ал-Дин...
 Катиба — 421
 Қатран Табризй — 127, 140, 266
 Каукабй из Мерва — 369
 Кесслер, К. (K. Kessler) — 80
 Қивām ад-Дин ад-Даракутй, везир — 526
 Қивām ад-Дин, Радй амйр ал-му‘минин — см. Низām ал-Мулк
 Қивām ал-Мулк Низām ад-Дин Хиба-таллах Абу Наср Фарисй, везир — 386—388, 390, 397
 Қилич-Тамгач-хан Мас‘уд Рукн ад-Дин ва-д-дунйā, Караханид — 472
 Кир, Ахеменид — 193
 Кирмани, К. (کوهی کرمانی) — 402, 409
 Кисāй, Абу-л-Хасан Марвазй — 161, 236, 476, 477
 Коркуд, предводитель гузов — 499
 Коссович, К. А. — 44
 Кояджи, Дж. (J. Coşayee) — 174, 198
 Крачковскй, И. Ю. — 120
 Кремер, А. (A. Kremer) — 99
 Крымскй, А. Е. — 174, 403, 491
 Ксенофонт — 36
 Ксеркс, Ахеменид — 35
 Ктесий — 316
 Кубад, Сасанид — 219
 Қумадж, эмир — 498

- Кумайт — 356
 Кутб ад-Дин Абу-л-Музаффар Ибра-
 хим, Караханид — 463
 Кутб ад-Дин Муҳаммад, Гурид — 483,
 484, 485
 Кутб ад-Дин Муҳаммад ибн Анушта-
 гин Гарча, Хорезмшах — 497
 Кутлугтагин Бихишти, хаджиб Мас-
 ўда (или Маҳмуда?) Газнавий —
 303
 Кушаны — 47, 69
 Кушкакй Қайний — 517

 Лабйбй — 305, 370, 477
 Лабид — 356
 Ламн'й Джурджани — 458, 459
 Ламн'й, Маҳмуд 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 Ғалиб — 103
 Луқари, Абу-л-Ҳасан 'Али ибн Муҳам-
 мад Газваний (или Газали) — 158,
 159
 Лулу, дабир — 252
 Лу'лу'й — 458
 Лумбани Исфакани — 519
 Лутф-'Али-бек Азур — 181, 335
 Людовик XIV — 59
 Ляо, династия — 497

 Магас-и руйн — см. Раби'а
 Мадакнир, музыкант — 145
 Маджд ад-Даула, Буид — 116
 Маджд ад-Дин Аййук — 519
 Маджд ад-Дин Бағдадй — 521
 Маджд ад-Дин Муҳаммад Па'из-и На-
 савй — 521
 Мадждуд, Газневид — 377, 379
 Мадкур, И. (ابراهيم مذكور) — 119
 Маздак — 219, 228
 Майбудй — см. Ҳатир ал-Мулк
 Маймандй — см. Аҳмад ибн Ҳасан Май-
 мандй
 Макан ибн Қакй — 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'й — 159
 Манджик Термезй — 162, 477
 ал-Манйй — см. Аҳмад ибн 'Али ал-
 Манйй
 Марголиус, Д. (D. S. Margoliouth) — 91
 Марданфаррух сын Ормаздада — 123
 Маркварт, И. (J. Marquart) — 45
 Марр, Н. Я. — 268
 Марр, Ю. Н. — 313
 Ма'руфй, Абу'Абдаллах Муҳаммад
 ибн ал-Ҳасан Балхй — 158
 Масйхй — см. Абу Сахл Масйхй

 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. Қилич-Там-
 гах-хан Мас'уд Руқн ад-Дин-ва-д-
 дунйа
 Мас'уди, историк — 47, 194—196
 Мас'уд-и Са'д-и Салман — 378—401, 408,
 455, 465, 516
 Мас'уд Разй — 308, 309
 Маудуд, Газневид — 301, 377
 Мах (Мадж), раий Рудаки — 138, 139
 ал-Махди, аббасидский халиф — 100
 Махди, имам — 124
 Махд-и Ирак — 395
 Мах-малик-хатун — 461
 Маҳмуд — см. Сайф ад-Даула Маҳмуд,
 сын Ибраҳима Газневида
 Маҳмуд Газнавй — 88, 89, 115, 116, 120, 121,
 128, 159, 162, 165, 167, 169, 176—
 183, 187—191, 223, 227, 233, 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
 Маҳмуд ибн 'Али ас-Сам'и из Мерва —
 517, 518, 520
 Маҳмуд ибн Амир Низам Қарй Йаздй —
 521
 Маҳмуд Қашғари — 469
 Маҳмуд ибн Сабуктагин — см. Маҳмуд
 Газнавй
 Маҳмуд, Сельджукид, сын Таркан-хат-
 ун — 495, 496
 Маҳмуд, сын Муҳаммада Тапара — 496,
 497
 Маҳмуд-хан Ширани — 169
 Махой — 90
 Махраспандан, атарпат — 64
 Махруй, убийца Мунтасира — 290
 Махситй — 425, 489, 490
 Махфуз, Х. А. — 118
 Мейэ, А. (A. Meillet) — 45
 Мика'ил, Сельджукид — 492, 493
 Минови, М. (مجتبی مینوی) — 172, 183,
 232, 268
 Минорский, В. Ф. (V. Minorsky) — 269,
 270, 283, 524
 Минучихри — см. Абу-н-Наджм Аҳмад
 ибн Қаус ибн Аҳмад Минучихри
 Дамганй
 Минучихр ибн Қабус, Зиярид — 352
 Мир Маҳмуд, сын Абу Дулафа, прави-
 теля Нахчевана — 250
 Мирхонд (Мірхванд) — 268, 490
 Мнхр-Нарсе — 195
 Моль, Ж. (J. Mohl) — 171, 172
 Му'авийа, омейядский халиф — 344
 Му'аййад ибн Джамал, мамдух Манд-
 жика Термезй — 477
 Му'аййид ад-Дин Фахр ал-Куттаб Абу
 Исма'ил ал-Хусайн ибн 'Али ибн

Муҳаммад ибн 'Абд ас-Самад ал-Исфоханӣ ат-Турғу'и—496
 ал-Му'аллим ас-санӣ—см. Фарабӣ
 Муваффақ Гератский (Харавӣ)—241, 245
 Муджир Байлақанӣ—407, 513
 Музаффар-ҳан—414
 Му'изз ад-Дин, Гурид—378
 Му'иззӣ—см. Абӯ 'Абдаллаҳ Муҳаммад ибн 'Абд ал-Малик Му'иззӣ
 Му'ин ад-Дин Сираджӣ Балҳӣ—519
 ал-Муқаддасӣ—195, 196
 ал-Муқтади, аббасидский халиф—496
 Мунзир—216, 217
 Мунтақир—см. Абӯ Ибрāхӣм Исма'ил Мурадӣ—264
 Мус'абӣ, Абӯ Таййиб Муҳаммад ибн Ҳатим—130
 Мусā ибн 'Йсā ал-Кисравӣ—194
 Мусā Қазим, имам—124
 Мусā, Сельджукид—492
 Муслим ибн Балӣд—100
 Мутанаббӣ—248, 487
 Муҳаммад, сын султана Маҳмӯда Газнавий—300, 301, 309, 339, 340, 344, 352
 Муҳаммад, сын Текеша Хорезмшаха—499
 Муҳаммад 'Азиз Кукельташ, мйрза, по прозвищу Ҳан-и а'зам—414
 Муҳаммад Бахлам—378
 Муҳаммад ибн 'Али ибн Муҳаммад ибн ал-Ҳасан аз-Захирӣ ал-Қатиб ас-Самарқандӣ—см. Захирӣ Самарқандӣ
 Муҳаммад ибн Баҳрām ибн Матйар ал-Исфоханӣ—194
 Муҳаммад ибн Джаҳм ал-Бармакӣ—194
 Муҳаммад ибн Закарийа ар-Рази—149
 Муҳаммад ибн Исма'ил Ҳисӣ—250
 Муҳаммад ибн Исҳақ ал-Қалабадӣ—450
 Муҳаммад ибн Мансӯр Серахсӣ, қазӣ ал-қузат—404
 Муҳаммад ибн 'Омар Фарқадӣ—520
 Муҳаммад ибн 'Осман 'Утбӣ ал-Қатиб, 'амйд—520
 Муҳаммад-и Насир 'Алавӣ, см. Джа-мāl ад-Дин-и Насир—381, 400
 Муҳаммад Садиқ 'Али—509
 Муҳтаджа Дом (эмиры Чаганиана)—125, 162
 Муҳтарӣ—см. Абӯ-л-Мафāхир Абӯ 'Омар 'Осман ибн 'Омар Муҳтарӣ Газнави
 Мюллер, Ф. В. К. (F. W. K. Müller)—84
 Набиға—356
 Навои (Нава'и)—219
 Наджжар Сағарджӣ—457, 458
 Наджм ад-Дин Аҳмад ибн 'Омар ибн 'Али Низамӣ 'Арузӣ—см. Низамӣ 'Арузӣ
 Наджм ад-Дин Кубра—521
 ан-Надим—81, 82, 149, 315
 Назариянц, С.—175
 Назим, М. (محمد نازم)—376
 Назим Харавӣ, поэт—232
 Наршаҳӣ—194
 Насиб—356

Насир Мас'уд-и Шамс, поэт—381
 Насира Дом—см. Газневиды
 Насир-и Хосров (Хусрав)—132, 144, 381, 432, 495, 514
 Насир ли дини-л-лах—522
 Наср, брат Маҳмӯда Газнави—336
 Наср II ибн Аҳмад, Саманид—130, 134, 143, 144, 343
 Наср ибн Сабуктагин—306, 307
 Наср, Караханид—115, 188, 287, 288—291, 324, 463
 Нассау-Лис (Nassau-Lees)—268
 Нәтилий—см. Абӯ 'Абдаллаҳ Нәтилий
 Нафиси, С. (سعید نفیسی)—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
 Низам ал-Мулк—см. Абӯ 'Али ал-Ҳасан ибн 'Али ибн Исҳақ ат-Тусӣ
 Низамӣ 'Арузӣ—96, 120, 125—127, 192, 240, 268, 382, 385, 391, 392, 456, 458, 459, 461, 463, 465—468, 481, 483—486
 Низамӣ Асирӣ—483
 Низамӣ Ганджавӣ—150, 179, 180, 193, 219, 221, 226, 231, 256, 267, 268, 286, 350, 367, 397, 407, 421, 427, 431, 435 438, 441, 497, 518
 Низамӣ Мунийри—483
 Николай Дамаскин—46
 Никольсон, Р. (R. A. Nicholson)—403, 410
 Нокук (Накӯк)—см. 'Ата'и
 Нуҳ I ибн Наср, Саманид—150
 Нуҳ II ибн Мансӯр, Саманид—113—115, 142, 158, 165, 181, 287, 343, 487
 Нуштагин, слуга Маҳмӯда Газнави—302, 303
 Нюберг, Х. (H. S. Nyberg)—45
 Ольденбург, С. Ф.—171, 239
 'Омар, халиф—244, 417, 424
 'Омар ибн 'Абдаллаҳ ибн Абӯ Раби'а—98, 99
 'Омар Ҳаййām—116, 118, 146, 453, 454, 485, 487, 490, 521
 Омейяды—97, 98, 418
 Орбели, И. А.—285
 'Осман Муҳтарӣ—см. Абӯ-л-Мафāхир Абӯ 'Омар 'Осман ибн 'Омар Муҳтарӣ
 'Осман, халиф—95, 244
 Оффенбах, Ж.—284
 Павзаний—46, 49
 Писар-и Дарғуш—457, 458
 Писар-и Исфара'инӣ—457
 Пифагор—34
 Платон—112, 124, 135
 Плиний Младший—33, 46
 Плутарх—32, 37
 Порфирий—34, 112
 Птолемей—114, 434, 443
 Пур-и Ҳатиб—см. Ибн ал-Ҳатиб
 Раби'а бинт Ка'б ал-Қиздāри—154—157, 309

Раванди—353
 Раввадиты—245
 Разави, М. (محمد رضى)—402, 406—409, 438, 441
 Рази—см. Мухаммад ибн Закарийя ар-Рази
 Разин Степан—432
 Раск, Р. (R. Rask)—43
 Рафй' Марвази, поэт—520
 Рафили, М.—45
 Рашид ад-Дин Вагват—399, 462, 464, 465
 Рашид Самарканди—139, 381, 383, 399, 457, 458, 461, 467, 468, 476, 483
 Риза-Кули-хан Хидайат—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 'Аджжаджа—356
 Рудакй—см. Абү 'Абдаллах Джа'фар ибн Мухаммад Рудакй Самарканди
 Руденко, Б. Т.—268
 Рукн ад-Дин Алп Кутлуг Тунга Билга Абү-л-Музаффар Қилич-Тамғач-хан ибн Қилич Кара-хан—473, 486, см. также Қилич-Тамғач-хан Мас-'уд Рукн ад-Дин ва-л-Дин дунйа
 Рукн ад-Дунйа ва-л-Дин Тоғрул ибн Арслан, Сельджукид—353
 Руставели, Шота—268, 284
 Рустам сын Фаррух-Хурмуза—90, 103
 Рухи Валвалиджи—381, 515
 Рье, Ч. (Ch. Rieu)—183, 184, 232
 Рюккерт, Ф. (Fr. Ruckert)—173, 174

 Са'адат, сын Мас'уд-и Са'да—390
 ас-Са'алиби, Абү Мансур 'Абд ал-Малик ибн Мухаммад ибн Исма'ил—102
 Сабир—см. Адйб Сабир
 Сабит ибн Джабир из племени фахм (Та'аббата Шарран)—93
 Сабуктагин—287, 288, 293, 303, 375, 418
 Сабур—356
 Са'д ад-Дин Мас'уд Даулатйарй—521
 Са'д ибн Абү Ваққас—90, 221
 Са'д ал-Мулк, везир—476
 Са'д ибн Салман, отец Мас'уд-и Са'д-и Салмана—379
 Са'дй—520
 Са'ид Та'й, ҳаким—517
 Саййид Ашрафй Самаркандй—521
 Сайф ад-Даула, алеппский эмир—111, 112
 Сайф ад-Даула Маҳмуд, сын Ибраҳима Газневиди—379, 380
 Сайф зү-л-Йазан—356
 Сайф ал-Ҳаққ Маҳмуд Серахсий—409
 Сайфй—см. 'Али, ҳалиф
 Салик Йаздй—327
 Салих, диҳқан—145
 Сама' ад-Даула, Бунд—116
 Сама'й Марвази—см. Маҳмуд ибн 'Али Самай

'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'й—см. Абү-л-Маджд Мадждуд ибн Адам Сана'й
 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
 Сафй ад-Дин Абү Бакр ибн Мухаммад ибн ал-Хусайн Раваншахй, эмир, 'амид, приближенный Гурида Қутб ад-Дина—483, 484
 Саффариды—110, 347
 Саҳиб Исма'ил ибн 'Аббад—375
 Сахл ибн Харун—315, 316
 Селевкиды—47, 50
 Сельджуқ сын Дуқақа по прозванию Тимурйалыг, 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 Тахир ибн 'Али, везир—389, 393
 Сиқат ал-Мулк Шахрийар—269, 270
 Сирадж ад-Дин 'Осман ||Мухтарй—см. Абү-л-Мафахир Абү 'Омар 'Осман ибн 'Омар Мухтарй Газнавй
 Ситара, мать Ибн Сины—113
 Соколов, И. И.—174
 Сократ—135, 435
 Сонкор, фаворит Санджара—498
 Стефенсон, Дж.—402
 Страбон—36, 46
 Струве, В. В.—35, 36, 45
 Сузаний—см. Шамс ад-Дин Аҳмад ибн 'Али Сузаний Самарканди
 Сулайман, сын эмира Йусуфа, племянник султана Маҳмуда Газнавй—301
 Сулайман ал-Бустаний—94
 Сулайман-шах, Сельджукид—489
 Сүри, Гурид—378
 Сүри, сәхибдиван Хорасана—292
 Суруй—315

 Табарй—47, 121, 122, 131
 Табатаба'и, М. (محمد طباطبائي)—114
 Тағй Каши—398, 463
 Тагин-хан—289
 Тадж ад-Дин Исма'ил Баҳарзй—520
 Тадж ал-Мулк, везир Таркан-хатун—495
 Та'й, Абү Таммам Ҳабиб ибн Аус—135
 Таййан Жаҳҳа—421, 478
 Тансар—47
 ат-Тануҳй, қазй—307
 Тарафа—356
 Таркан-хатун—495, 496
 Тахир, сын Ҳалафа—324
 Тахириды—109, 110, 449
 Таш, полководец—96

Тедеско, П. (P. Tedesco)—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 Заканий—271, 285

Убахй, Хафиз—312, 315

Умайя—356

Унсүри—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

Уорнер, 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 Рабинджаний—343

Фазл ибн Мухаммад Хусайни—143

Фа'иқ—287, 288, 324

Фалак ал Ма'али Минучихр ибн Кабус, Зиярид, мамдүх Минучихри—354, 355

Фанарүзи, хаджа 'амид—см. Абу-л-Фаварис Фанарүзи

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 ал-Дин 'Аттär—155, 156, 438, 451, 452, 454, 455, 521, 526

Фаррух, Абу-л-Хасан 'Али ибн Джулүг—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 ал-Дин Гурганий—267—286, 319, 484, 518

Фахр ал-Дин Халид ибн ар-Рабй' ал-Макки ат-Туланий—504, 517, 518

Филипп Макдонский—214

Филон Библиский—46

Фирдоуси (Фирдаусй)—см. Абу-л-Касим Фирдоусй

Флюгель, Г. (G. Flugel)—245

Фрейман, А. А.—44, 73

Фу'ад, музыкант—145

Фудайл ибн 'Ияд—248

Футүхй—см. Асир-ад-Дин Футүхй

Хаджжадж ибн Йусуф—98

Хаджи Халифа—135, 141, 269

Ха'им, С. (سليمان حليم)—172

Хайд, Т. (Th. Hyde)—42

Хайдар—513, см. 'Али

Хаййат (Хаййа'и)—см. 'Али ибн ал-Хасан ал-Бахрй

Хақаний—см. Афзал ад-Дин Хақаний Ширванй

Хаққақ—478

Халаф, Вали ад-Дин Абу Ахмад Халаф ибн Ахмад, правитель Систана—322—324, 336

Халладж—526

Хамдаллах Қазвинй—см. Қазвинй

Хамид ад-Дин Балхй, қазй—487

Хамид ад-дин Джаухари по прозванию Заргар—см. Джаухарй

Хамидй, поэт, сын 'Ам'ақа Буҳара'й—461

Хамма ибн Галиб Ибн-Са'са'а—см. ал-Фараздак

Хаммер-Пургшталь, И. (J. Hammer-Purgstall)—314, 316

Хан-и а'зам—см. Мухаммад 'Азйз Кукельташ

Ханыков, Н. В.—407

Хар-и хум-хана—см. Рашидй Самаркандй

Харун ар-Рашид—99, 100, 104, 109, 248
Хасан, имам—244

Хасан ибн Насир 'Алави—400

Хасан ибн Нуҳ ал-Қамарй—114

Хасан Саббах—116, 495

Хассан ибн Сабит—97, 135, 353

ал-Хатйбй, везир—499

Хатйбй, Мухаммад—389, 390

Хатйб-оглы—см. Ибн ал-Хатйб

Хатйр ал Мулк Абу Мансүр Мухаммад ибн ал-Хусайн ал-Майбүдй, везир—501

Хафиз Шйрази—400, 442, 520

Хеннинг, В. (W. Henning)—48

Хишам, халиф из династии Омейядов—194

Хишам ибн Қасим ал-Исфаканий—194

Хорн, П. (P. Horn)—141, 305

Хосров Ануширван—см. Хосров I, Сасанид

Хосров-малик, сын Газневиды Арслана—396

Хосров II Парвиз, Сасанид—143, 220, 222, 348

Хосров I, Сасанид—47, 219, 220, 223, 227, 314, 430

Хосровшах, Газневид—388

Худжжат ал-ислам—см. Газали

Хуыйй ибн Кутайба—187

ал-Хураймй, Абу Йа'куб Исхак ибн Хассан Ибн Кухй—103

Хурмуз, Сасанид—215

Хурмуз IV—220, 221

Хусайн, сын 'Али—124, 244, 419

Хусайн Ва'из—425

Хусайн Гатфарй—474

Хусайн ибн Ас'ад ибн Хусайн ал-Му'аййади из Себзевара—307

Хусраваний, Абу Тахир Таййиб ибн Мухаммад—152—154, 237, 478

Хутай'а—356

Хызр-хан ибн Ибрахйм, Караханид—457—459, 463, 465, 467

Хэг, Т. (T. W. Haig)—403

Ценкер, Р. (R. Zenker)—268

Чабукджан, музыкант—146

Чарры-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, Бунд—116

Шамс ад-Дин Ахмад ибн Минучихр

كله سعت, поэт—353

Шамс ад-Дин Мухаммад ибн 'Али Су-
зани Самарканди—131, 132, 141,
452, 459, 467, 468—482, 486

Шамс ад-Дин Туған-шах, Сельджукид—
503

Шамс ал-Куфат Абу-л-Қасим Ахмад
ибн Хасан Майманди—см. Ахмад
ибн Хасан Майманди

Шамси ал-А'радж Бухари, поэт—516

Шамси Дихистани, поэт—519

Шамс-и Фахри—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 Нафис
'Алави—513

Шариф Кашиф—307

Шариф, М. (محمد بدیع شریف)—118

Шатрандж—см. 'Али Шатрандж

Шафи'и—135

Шафи', М. (محمد شافعی)—313, 316

Шах Мухаммад Қазвини, перевод-
чик «Маджаллис ан-нафа'ис» —
268

Шахид Балхи—см. Абу-л-Хасан Шахид
ибн Хусайн Балхи

Шахрийар из Дома Бавенда—189

Шахрийари, поэт—520

Шварц, П. (P. Schwarz)—98

аш-шейх ар-ра'ис—см. Ибн Сина

Шефер, Ш. (Ch. Schefer)—184, 494

Шибли Ну'манй (شبلی نعمانی)—227

Ширзад, Газневид, сын Сайф ад-Дау-
ла—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 Ша-
вур, 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
 Бактрия—36, см. Бактрия
 Бактрия—45, 46, 48—50, см. Бактрия
 Бам—478
 Барсхан—469, 470
 Басра—99, 122
 Бахарз—516
 Бахрейн—143
 Бейт ал-Мукадас (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
- Вавилов—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
 Жибал—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'аррат ан-Ну'ман—101

Мавераннахр—103, 204, 245, 290, 292,
293, 457, 484, 500, 521

Мазендран—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

Муллан—134

Мульта—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

Нихавнд—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. Назари-янца» — 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 Шах-рийара — 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'рāз ар-рийасат фй агрāз ас-сийасат» Захйри Самарқанди — 486
- «Ара'ис ан-нафа'ис» Рудакй — 141
- «ал-Асār ал-бақийа 'ани-л-курун ал-халийа» Бирунй — 120
- «Асрār ат-таухид», биография шйха Абу Са'ида ибн Абу-л-Хайра — 402
- «Аташкада» Лутф-'Али-бека Азура — 181, 344, 462, 467, 485
- «Афарин-нама» Абу Шукӯра Балхй — 104, 150, 151
- Афринган (афринан), наск — 64, 305
- Ахунавати гата — 53
- «Аяткар е Зареран» — 73 — 77, 284
- «Бану Гушасп-нама» — 238
- «Барзӯ-нама» — 238
- «Бахман-нама» — 238
- «Бахрām ва Бихрӯз» Сана'й — 413
- Библия — 46, 51
- «ал-Бид' ва-т-та'рих» ал-Муқаддасй — 195
- «Божественная комедия» Данте — 238, 403, 410
- «Бундахишн» — 42, 195
- «Бурхан-и қати'» — 439
- «Вамиқ у 'Азра» 'Унсурй — 239, 313 — 316, 350, 441
- Вахиштойшти гата — 53
- Веды — 47
- Вендидад — 41, 42, 52, 58, 62, 64, 65
- Вессантара-джатака — 69
- «Вис у Рāmйн» Фахр ад-Дйна Гургāнй — 240, 267 — 286, 314, 315, 480, 484
- Висперед — 52, 62
- Вохушатра гата — 53
- «Гарйб-нама» Сана'й — 413
- «Гаршāсп-нама» Асади Тусй — 240, 267, 284
- «Гах-намаг» — 194
- «Географический словарь» Йакута — см. «Му'джам ал-булдāн»
- «Герменевтика» Аристотеля — 112
- «Голубиняя книга» — см. «Бундахишн»
- «Гуй у чоуган» Лами'й — 314
- «Дāниш-нама-йн 'Ала'й» Ибн Сйны — 118
- «Darborāji Firdavsi va Şohnomāji п» С. Айни — 81
- «Даулат-нама» Фаррухй — 341
- «Даурāн-и афтаб» Рудакй — 141
- «Дафнис и Хлоя» Лонга — 239
- «Декамерон» Боккаччо — 285
- «Денкарт» — 51, 272
- «Ал-Джами' ас-саҳйх» ал-Бухарй — 122
- «Джахангир-нама» — 238
- «Дивāн-и лугат ат-турк» Маҳмӯда Қаш-гарй — 88
- «Драхт-и Асурик» — 74, 242
- «Ду бун» — см. «Кефалайя»
- «Думйат ал-қаср» Баҳарзй — 103, 495
- «Евангелие» Мани — см. «Авангельон»
- «Зад ас-сāлиқйн» Сана'й — 413
- «Зайн ал-аҳбар» Гардизй — 376
- Замьяд-яшт — 55, 58, 61, 174
- «Зарātuшт нама» Зартушта сына Бахра-ма сына Пажлу — 32, 33
- «Зенд Авеста» — 43, 46
- «Зйнат-нама» Рашидй Самарқандй — 487
- «Златая книга» — см. «Китаб аз-за-хабй»
- «Ибн-Дихишти» — см. «Бундахишн»
- «Иқбал-нама» Низāmй — 435
- «Илаҳй-нама» 'Аттāра — 155
- «Илаҳй-нама» Сана'й — 413, см. «Хадй-қат 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
 «Ихйа 'улум ад-дйн» ал-Газали — 450, 525
 «Ихтияр-и Шāх-нāма» Мас'уд-и Са'д-и Салмāна — 386
 «Ишк-нāма» Санā'и — 409
 «Йатимат ад-дахр» Са'алибй — 102, 104, 147
 «Йусуф у Зулайхā» Фирдоуси — 181, 224, 232—236, 247, 262; 'Ам'ақа—462
 «Қабус-нāма» — 104, 522
 «Қалāмат-и қасар» Баба Тахира 'Урйāна — 524
 «Қайила ва Димна» Абӯ-л-Ма'āлий Наср-аллāха — 397
 «Қайила ва Димна» Рудакй — 140, 142, 220, 315, 350
 «Қайила ва Димна» Хусайна Ва'иза Кāшифй — см. «Анвар-и Суҳайлй»
 «Канз ар-румӯз» Санā'и — 413
 «ал-Қанун фй-т-тибб» Ибн Сйны — 117
 «Кар намаг е Артахшер е Павакан» — 215
 «Кар-нāма-йи Балх» Санā'и — 389, 403, 404, 409, 441
 «Категории» Аристотеля — 112
 «Кефалайя» — 82
 «Қитāб ал-бухālā» Джāхиза — 489
 «Қитāб аз-захабй» (كتاب الذهبى) — 118, 119
 «Қитāб ал-инсāф» Ибн Сйны — 117
 «Қитāб ал-ишārāt» Ибн Сйны — 117
 «Қитāб ан-наджāt» Ибн Сйны — 117
 «Қитāб ат-тāдж» — 220
 «Қитāб аш-шифā'» Ибн Сйны — 117, 119
 «Книга возражений против Шахйда ал-Балхй 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
 «Куталгу биллх» Йусуфа Баласагунского — 368, 458, 490
 «Лайлй и Маджнун» Низāmй — 180, 238
 «Лāмййāt ал-'араб» ат-Тугрā'и — 496
 «Латā'иф ал-хāдā'ик мин нафа'ис ал-дақā'ик», комментарий 'Абд ал-Латйфа к «Хāдйқāt ал-хāқā'ик» Санā'и — 415
 «Левкиппа и Клитопонт» — 239

«Лубāб ал-албаб» Муҳаммада 'Ауфй — 140, 304, 500
 «Лугат-и фурс» Асадй Тусй — 141, 241, 304
 «ал-Лузумййāt» Абӯ-л-'Алā' ал-Ма'ар-рй — 101
 «Мадар-и май» Рудакй — 128, 130, 146, 253, 347, 477
 «Маджāлис ан-нафа'ис» Навои — 268
 «Маджма' ан-навāдир» (приписывается Муҳаммаду 'Ауфй) — 485
 «Маджма' ал-фусāхā» Ризā-Кулй хāна Хидāйата — 128, 409
 «Маджма' ал-фурс» Сурӯрй — 315
 «Макамы» Қазй Хāмид ад-Дйна Балхй — 487
 «Мантйқ ал-машрикййн» Ибн Сйны — 119
 «Маснавй» Джалāl ад-Дйна Румй — 414, 415, 455
 «Махзан ал-асрār» Низāmй — 397, 421, 427, 431
 «Меног е Хирад» — 198
 «Метафизика» Аристотеля — 115
 «Минхадж ба ми'рāдж» — 450
 «Михр у Вафā» Рашйдй Самарқандй — 467
 «Муджмил ат-таварйх» — 268
 «Мунāзара-йи 'араб ба 'аджам» Асадй Тусй — 242, 244, 246
 «Мунāзара-йи āсмāн ва замйн» Асадй Тусй — 242, 249
 «Мунāзара-йи габр ва муслим» Асадй Тусй — 242
 «Мунāзара-йи камāн у найза» Асадй Тусй — 242
 «Мунāзара-йи рӯз ва шаб» Асадй Тусй — 242
 «Мухтār-нāма» Фарйд ад-Дйна 'Аттāра — 521
 «ан-Намр у ас-Са'лаб» 'Унсурй — 316
 «Намунаи адабиётй тоҷик» С. Айни — 485
 «Н: сколько слов о персидском эпосе „Виса и Рамин“» Р. Р. Штакельбергa — 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 фрашемурв» — 85, 86, 107, 365
 «Политические взгляды Низами», статья Е. Э. Бертельса — 403
 «Поэтика» Аристотеля — 112
 «Притчи Вардана» — 285
 «Рисāла фй арā' ахл ал-мадйнат ал-фāдила» Фāрāбй — 113
 «Рисāлат ал-гуфрāн» Абӯ-л-'Алā' ал-Ма'аррй — 101
 «Риторика» Аристотеля — 112

«Румуз ал-анбийа ва кунуз ал-аулийа»
Сана'й — 413

«Сайр ал-'ибад илā-л-ма'ад» Сана'й —
402, 403, 409, 410, 413, 442

«Сақт аз-занд» Абу-л 'Алā' ал-Ма'ар-
ри — 101

«Са'ла у 'Афра» 'Унсурй — 315

«Саламан у Абсал» Джамй — 314, 315

«Сам' аз-заҳир фй джам' аз-заҳир»
Заҳирй Самарқандй — 486

«Сам-нама» — 237

«Сана'й», статья Т. Хэга в „Энцикло-
педии ислама“ — 403

«Сафар-нама» Нāсир-и Хосрова — 381,
492

«Семь красавиц» Низāmй Ганджавй —
179

«Сийāсат-нама» Низām ал-Мулка — 493

«Сикандар-нама» (в прозе) — 313

«Синдбад-нама» Заҳирй Самарқандй —
141, 142, 472, 486 — 489; ходжи
'амйда Фанāрузй — 142, 487, 489

«Софистика» Арис тотеля — 112

Спента-Манью гата — 53, 107

«Стефанит и Ихвилат» — 423

Стот яшт — 52

Суварна-прабхаса сутра — 69

«ат-Та'арруф лй мазхаб ат-та'саввуф»
Калабādй — 450

«Тадж ал-масāдир» Рудаки — 135

«Тадж ал-футуҳ» — 326, 341

«Тазкират аш-шу'арā» Даулатшāха
Самарқандй — 352

«Тарик ат-таҳқиқ» Сана'й — 405, 409

«Та'риҳ-и Байхакй» — 131

«Та'риҳ-и Гузйда» Хамдаллāха Қаз-
винй — 140, 240

«Та'риҳ-и Сйстан» — 144, 192, 195, 265

«ат-Тафҳим лй авā'ил сина'ат ат-тан-
джим» Бйрунй — 380

«Топика» Аристотеля — 112

«Тристан и Изольда» — 268, 269

«Тухфат ал-аҳбаб» Ҳафиза Убаҳй —
312

«Тысяча и одна ночь» — 98

Уштавати гата — 53

«ал-Фарадж ба'да-ш-шидда» Қазй ат-
Танухй — 307

«Фарāmурз-нама» — 238

Фарвардин яшт — 48

«Фармакология» Муваффақа Гератско-
го — 241, 245

«Фарҳад-нама» Лāми'й — 314

«Фарханг-и Джаҳангирй» — 141

«Фаҳрй-нама» Сана'й — 413

«Фйхи ма' фйхи» Джалāl ал-Дйна Рӯ-
мй — 527

«Фихрист» ан-Надйма — 81, 82, 149,
315, 316

«Фу'ус ал-ҳикам» Фарабй — 112

«Ҳадā'иқ ас-сиҳр» Рашид ал-Дйна
Ватвāта — 140, 462

«Ҳадā'иқ ал-ҳақа'иқ» — см. «Хадйқат
ал-ҳақа'иқ»

«Хадйқат ал-ҳақа'иқ» — 397, 402 — 404,
406, 413 — 438

«Ҳазāн у баҳār» Шарифа Кāшифа — 306

«Ҳаййāt-нама» Аттāра — 451, 452

«Ҳафт иқлим» Амйна Аҳмада Рāзй —
352

«Херсй и Каллироя» — 239

«Хинг-бут у Сурҳ-бут» 'Унсурй — 313,
480

«Хосров и Ширин» Низāmй Ганджа-
вй — 159, 239, 286, 367

«Хронология» Бйрунй — 195

«Ҳудай-нама» — 184

«Ҳуджжат ал-Ҳаққ Абу 'Алй Сйна»
С. Гоухарина — 118

«Ҳудуд ал-'алам» — 80

Хурда-Авеста — 52, 64, 305

«Чаҳār мақāла» Низāmй 'Арузй — 96,
456, 485, 486

«Шадбаҳр у 'Айн ал-ҳайāt» 'Унсурй —
313

«Шам' у парвāна» Лāми'й — 314

«Шапуракан» Мани — 81

«Шāх-нама» 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

«Шаҳрийār-нама» Муҳтарй — 401

«Шканд-виманик-вичар» Марданфарру-
ха сына Ормаздада — 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
 'Аднāнй, сад и дворец Мас'уда Газна-
 вй—301, 303
 «āzādvar», напев—364
 азаты—188, 192, 218, 222, 226, 477
 аййām ал-'араб—93, 94
 'аййār—391, 522
 'айшй—457
 'ақā'ид—437
 'ақл—419
 'ақл-и кулл—410
 Александрийская библиотека—94
 'алйл (в применении к ҳадйсу)—95
 'амил—103
 амйр ал-умарā'—307
 античные авторы—435, см. также древ-
 негреческие 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
 арбаб аз-занн—412
 арбаб-и таклйд—412
 'ариф—91
 'аруз—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
 ахй—522
 аш'аритский атомизм—523
 аш'аритское богословие—525
 аш'ариты—523

 бабизм—89
 бактрийский язык—49

 бамианские колоссы—314, 480
 бан, дерево—145
 баний-Сāsān—190
 барсман—41, 62
 «баршнум девяти ночей»—63
 батин—124
 батинийа—124
 Башня Қабуса—271
 баяз (байāз)—345
 бедуинская поэзия—104, 105, 367
 «Берухим», издательство—172
 бехаизм—89
 библейские легенды—177
 бид'ат—405
 Бйлаб, дворец Мас'уда Газнави—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. васпухракан)—78
 ваф—104, 105, 161, 350, 421
 вехден—31
 вихара—72
 «ворота Мани»—82
 восточноиранские племена—34, 49, 86,
 109
 восточнопехлевийская письменность—
 87

 газават—443
 газалхāн—345
 газель (газал)—88, 107, 330, 345, 346,
 348, 373, 435, 438, 444, 454, 455,
 504—506, 518—520, 526
 гасаник—52
 гатафан—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
 гурхан, титул карахитаев—497

 да'й—124
 дарбар—115, 125

дарй (фарсй)—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

джаванмард—522, см. также футувва

джам'—338

джам' ма'а-т-тақсйм—368, 511

джатаки—69, 71

джахи—63

джаши-и сада—127, 128, 199, 327—329,
364, 369, 464, 506

джурджени—497

дейлемиты—388, 389

диндар—87

дишканы—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

дубейт—333

зāхид—437

зāхир—124

Земзем—510

«зендский язык»—48

зийāрат-нāма—492

зикр—390, 422

зороастризм—31, 32, 35, 36, 40—42, 46,
50, 69, 75, 82, 123—125, 163, 177,
201, 212, 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

зуннār—426

зухдийāt—100, 438, 441

идеограммы—68

йқа' (мн. ч. йқа'āt)—449

йқта'—494, 498

'илм ал-ансаб—93

'илм ал-иншā'—96

'илм ал-йāқйн—523

'илм-и нāфи—416

'илм-и сийāсат—488

илтизām—462

«ионический метр»—79

иранские языки—49, 68, 89

ислām—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

исна'ашарийа—124

иснад—95, 122

'итāб—99

иудаизм—101, 122, 123, 281

'ишк-нāма—518

Ка'ба—91

кавеев стяг—90

кави—36

калām—416

қаландарийāt—438

карахитай—497, 499, 516

карде—62

карматы—189, 287, 298, 305, 327

қасйда-йа муджаррада—327, 345

касыда (қасйда)—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

кāхин—191

квадратный шрифт—84

квантитативная метрика—94, 106, 107

қиниқ—492

кипчаки—444, 445

китайская живопись—84

китайский язык—69, 497

кисрā—368

китмāн—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

курра' (ед. ч. кāри')—412, 442

куфический шрифт—434

Кушанское царство—68

кыт'а (қит'а)—330, 438, 441

лакаб—176

лангхан—426

легенда о Граале—174

лирические метры гат—55

луғз—159, 327, 329, 345, 355, 369, 508

лузūм ма' ла йалзам—101

маджлис (суфийский)—523

мадх—327, 363, 428, 438, 455, 519

маздаясна—31

маздензм—35

мазхар—124

мақта'—323

малик аш-шу'арā—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

маншур—109

марзбан—90

ма'рифа—525

марсийа—93, 400, 406, 461

массагеты—239

«мидийский язык»—45, 48

ми'радж—293

Михрбурзин, храм—46

михрган—107, 127, 128, 327, 355, 362, 369, 506

мобед (мубад)—177, 363

мобедан мобед—33

монгольское нашествие—84, 125, 168, 500

монорифма в арабской поэзии—94

му'аллақа—366

мувазана—507

мугтасила, секта—80

муджтасс—331

муджун—99

музари'—141, 321, 331

муздавадж—104

мукаррар—372, 512

муназара—241, 242, 327

мунхй—302

мура'ят ан-назир—368

мусаммат—354, 355, 359, 360, 362

мусаххаф—448

мустауфй—292, 379, 500

мусульманская агиография—420

мусульманская схоластика—247

мусульманская традиция—418

мутабақа—507

му'тазилиты—446

мутакаллим—443

мутакариб—106, 136, 141, 150, 196, 229, 230, 313, 331, 362

мухаддис—94, 95, 100

мьязда—52

назйра—314, 315, 468, 473

намаз—235, 303

насыб—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 'ақила—410, 411

ан-нафс ал-кульй—421, 437

науруз—107, 128, 327, 355, 364, 380, 459, 506

неоплатонизм—523

неоплатоники—80, 112, 177, 179, 523

нигошак—80, 83, 87, 481

«Низамийа»—495, 525

нисба—125

«новоперсидская поэзия»—75

нукта—506, 512

ньяиш—64

одиннадцатисложник—86

омовенцы—см. мугтасила

органон (арганун)—113

оссуарий—см. астодап

пазанд—64, 305, см. также парсик

пали—69

«палйзбан», напев—364

памирской группы языки—48, 65, 72

парсй—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

ра'ви—92, 364, 365, 517

раджа—516

раджаз, форма стиха—442

радийф—454, 459, 479, 489, 518

райят (ра'ийат)—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

рифмонды в Авесте—55

рифмонды в «Аяткар е Зареран»—74, 75

риши—70

«романтические поэмы»—239, 240, 316

рубай—88, 107, 108, 135, 136, 306, 330, 331, 369, 452, 453, 455, 489, 490, 518, 520, 521, 523, 526

рыцарский роман—174

сабух—463

сагдид—39, 63

сада—см. джашн-и сада

садақа—416

саййид аш-шу'ара'—467

саки—239

сакская письменность—109

сакский язык—87

санскрит—72

сарй'—141

«сасанидское письмо»—73

сасанидско-персидские тексты—73, 74

сахйб-барид—190, 375

сахйбдйвāн—486

сахйх (в применении к хадйсу)—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 джаваб—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

табгач-хән—456
та'бид—323
таджахул ал-'ариф—330
таджикский язык, говоры—49, 85, 230
таджикс—329, 336, 470
таджикс-и накис—518
тазмйн—381, 473
такийя—492
талаввун—462
таммāt—442
тарāна—107
тарджи'банд—345
тарйқат—358, 398, 437
та'рих (хронограмма)—406, 415
тарҳан—352
таухид—197, 416, 470
тафсир—95
тахаллус—176, 518, 519
таш—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-ислам—94
усул—416
'ушшақ—134, 346

фағфур—262, 353, 516
файласуф—111
фақйх (мн. ч. фуқаҳа)—96, 100, 117,
287, 320, 425, 434, 443
фаргард—62
фарханг—140, 160, 304, 305
фата—522
фазр—333, 407, 433, 441, 464

фаҳрийя—513
фетва—405
фикх—73, 404, 443, 525
финикийское письмо—67
футувва—522, 533

«Хāвар», издательство—182
хаджв—127, 304, 441, 478
хадйс—95, 122
хазадж—106, 141, 150, 196, 243,
331
хазаджи-и мусамман-и аҳраб-и мак-
фуф-и маҳзуф—243
ҳāким—184
ҳāким—103, 111, 443, 468, 481
халифат—95, 96, 111, 246
хальджи—378
ханака (хāнакāх)—80
ҳарāбат—467
ҳарāдж—293—499
хатак-мансарик—52
ҳатйб—490
ҳафйф—111, 141, 150, 313, 331
ҳафйф-и маҳбун-и мақту'—409
хвевукдас—272, 421
хинди, язык—399
ходжасарай—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 согдий-
ском языке—72
христианская терминология—481
христианство—36, 96, 80, 101, 112, 122,
123, 125, 216, 219, 492
Хуастуанифт—87
хусн-и талаб—351, 514
хусн-и та'йил—331, 510
хухта—42

цезура—55, 86
Цяньфодун, монастырь—68

Чакрасома—291
чандал—445

шарй'ат—405, 416, 421, 425, 443, 514
шахбейт—518
шахрашуб—520
шинизм—244, 245, 407, 409, 419
шиниты—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

- Абу-л-Мафәхир Мухаммад ибн Мансүр,
персонаж «Хадйқи»— 426
Авраам—263
Авраам, пи́сец—75, 227
ад (у зороастрийцев)—39, 277, 281
Адам—82, 83, 195, 258
Ажи—34, 40
Ажи Дахака—39, см. также Заҳҳак
Ажи Срвара—39
Азада—217, 253
‘Азрә—315
‘Азрә’ил—425
Азруа—82, 86, 87, см. также Зерван
(Зрван)
Айшма—38, 61, см. также Асмодей
Ака Мана—61
Акаташа—38
Аквән-дэв—209
Амртат—36, 38
Амру—38
амшасланды (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 Ахриман
Андарүс (Ландарүс), персонаж «Вамиқ
и ‘Азрә»—315, см. также Леандр
‘Анқә—365
Ап—37
Апам Напат—37, 61
Апаоша—37, 248
Апиваху—61
Араска—38
Араш—60
Ардаван—214, 215
Ардвисура Анахита—54, 62, см. Анахи-
та
Арджәсп в «Аяткар е Зареран»—75,
76, 78; в «Шах-нама»—165, 166,
211, 212
Ардйбихишт — см. Аша Вахишта
Аржанг-дэв—203, 367
Армати—54, 249
Арнавәз—60, см. также Арнавак
Арнавак—60
арта—34, см. аша
Артақ Вираз—413
архонты—82, 83
Аршан—61
Арьяман (Арьехшута)—60, см. также
Иисус
Асанистан—315
Асмодей—38, см. также Айшма
Асрат, сын Шама, персонаж «Гаршәсп-
нама»—255—257, 259—262
Астватрта—61
Атар, сын Ахура Мазды—34, 37, 60
Атвия, отец Трайтаоны—57
Ауләд, персонаж «Шах-нама»—263
Афрасйаб—62, 179, 192, 200—210, 223,
224, 283, 472, см. также Франрась-
ян
Ахиллес—174
Аҳмад, эмир, персонаж романа Джау-
харй—489, 490
Аҳнұх—264
Ахриман—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
Ашкабус (Ашкбус)—208, 231
Бабак, персонаж «Шах-нама»—214
Балатнарсә—46
Бандәб, гора—259
Барбад—193, 221
Барзу—238
Барзуйа (Барзуй)—220
Баствар—79
Бахман—см. Воху Мана
Бахман, сын Исфандйәра, персонаж
«Шах-нама»—212—214, 238
Бахрәм из рода Гударза, персонаж
«Шах-нама»—207
Бахрәм—см. Вртрагна
Бахрама огонь—63, 76
Бахрәм Гур—216—218, 253, 311, 350
Бахрәм Чубйн (или Чубйна)—185, 188,
220—222
Баху—256—258
Башутан (Пашутан)—213
Бекташ, возлюбленный Раби‘и—154—
156
Белый Дэв—203
Белый лес (в «Аяткар е Зареран»)—76
Бехзәд, конь Сийавуша—206

Бйдад, замок (в «Шāх-нāма»)—208
 Бйжан—208—210, 225
 Биндуйа—220
 Бихгуй, персонаж «Вйс и Рāмйн»—280
 Бихруз-и Шйру, персонаж «Вйс и Рāмйн»—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

Вазншта—37, см. также Атар
 Вай—54
 Вайджо вахья Датья—45
 Вамиқ—315, 316
 Ванант—54
 вар, загон—59, 63
 Варган—57, 58
 Вехстан—79
 Видрафш—75, 77—79
 Вйру, персонаж «Вйс и Рāмйн»—272, 273, 276, 277, 280
 Вйс—272—285
 Виштасп, персонаж «Аяткар е Зареран»—75—79
 Виштаспа, кави, в Авесте—47, 48, 51, 61, 213, см. также Гуштāсп
 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 Кайумарс
 Гайо мартан—198, см. также Гайомарт
 Гандарва—58
 Гарсйваз—204—206, 210
 Гаруй (Гуруй)—206, 210
 Гаршāсп—60, см. также Крсаспа
 Гаршāсп, персонаж «Гаршāсп-нāма»—60, 251, 252, 255—265
 Гаутама—69, см. Будда
 Геро—239, 315
 Гйв—204, 206, 207, 210
 Гистасп (у Геродота)—35, см. также Гуштāсп
 Гопатшах—38
 Грааль—174
 Гударз—204, 207, 210
 Гулнар—215
 Гуль, персонаж «Вйс и Рāмйн»—281, 282
 Гураб, местность (в «Вйс и Рāмйн»)—281
 Гуразм—211
 Гуранг, персонаж «Гаршāсп-нāма»—262
 Гургин, сын Мйлада, персонаж «Шāх-нāма»—209, 225, 226
 Гургсар, персонаж «Шāх-нāма»—212

Густахам, витязь, персонаж «Шāх-нāма»—210
 Густахам, брат Хурмуза, персонаж «Шāх-нāма»—220
 Гухар, персонаж «Вйс и Рāмйн»—281
 Гуштāсп, сын Лухрāспа, персонаж «Шāх-нāма»—211—214, 238
 Гуштāсп—35, 36, 45, 46; у Дақйқй—165, 166

дайва—38, 43
 Дамхāнивус, персонаж «Вāмиқ и 'Азрā' Унсурий—315
 Дандарак, гора (в Вессантара-джатаке)—70
 Дāрāб, или Дāрā—214
 Дастāн—см. Зāль
 Дахака—57, 60, 61, см. Ажи Дахака
 Даштаяни сыновья—58
 Джалин—69
 Джāмāсп—77, 211
 Джамшйд—58—60, 199, 327, 362, 486
 Джамшйд, сын Рāмйна, персонаж «Вйс и Рāмйн»—283
 Джамшйд, персонаж «Гаршāсп-нāма»—252—255, 266
 Джарйра—207, 208
 Джибра'ил (Гавриил)—233
 Дижхушт-канг, город (в «Гаршāсп-нāма»)—257
 Диху, гора (в «Гаршāсп-нāма»)—258
 Дрваспа—37, 54
 друж—39, 53, 56, 57
 Дужьярья, парика—39
 дэв (дйв)—40, 52, 123, 223, см. также дайва
 дэвы варнские—56, 202
 дэвы мазандеранские—56, 202
 дэвы мазанские—56

Ева—83

Зāль (Зāл-и Зар)—201, 203, 213, 224, 251
 Зарадес—см. Заратуштра
 Зарадушт—см. Заратуштра
 Зарандж (Заранг), город (в «Гаршāсп-нāма»)—260
 Заратуштра (Зардушт, Зардухишт, Зардухушт)—31, 37, 40, 45—49, 53, 55, 61, 63, 81, 163, 166, 211—213, 263, 305, 371
 Зарвāн, персонаж «Шāх-нāма»—220
 Зард, персонаж «Вйс и Рāмйн»—272, 273, 277, 278, 283, 285
 Зардухишт (Зардухушт)—см. Заратуштра
 Зардушт—см. Заратуштра
 Зарер—74, 76, 79
 Зарйр, персонаж «Шāх-нāма»—211
 Зарик—39
 Заррингйс, персонаж «Вйс и Рāмйн»—278
 Зарстан—78
 Зау—202
 Заххāқ—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'куб
Иблис — 59, 203, 515
Ибрахйим — 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
Исфандйар — 78, 166, 174, 211—213, 223,
226, 237, 238, 251, 337, 364
Исфендармад — см. Спента Армат

Йагар-хакан, персонаж «Гаршасп-на-
ма» — 262
Йа'куб — 135, 233, 235
Йима — 38, 57—61, 63, 199, см. Джемшид
Йусуф — 135, 232—236

Кава — 200, 262, 263
Кавата — 61, см. также Кай-Кубад
Кава Хаосрава — 61, см. также Кай-Хо-
сров
кави — 36
Кай-Кавус — 165, 192, 202—205
Кай-Кубад — 36, 192, 202, см. также
Кавата
Кайумарс — 193, 195, 196, 364, см. Гайо-
март

Кай-Хосров — 36, 192, 193, 206—211, 226,
277, см. также Кава Хаосрава
Камус — 208, 225
Канг-диг — 205, 210
Кансаоя, озеро — 61
Кара, рыба — 38
Каран, персонаж «Вис и Рамйн» —
272, 273

Каршиптар, птица — 38
Каршаян, сын Судастана — 69
Катайун (или Катабун) — 211
Кафур — 208
Қахрам — 212
Корбицус — 80, см. Мани
Крсаспа — 39, 58, 60, 264, 265, см. так-
же Гаршасп
Кубад, сын Кава, персонаж «Гаршасп-на-
ма» — 263
Кубрикос ибн Фаттак — 80, см. Мани
Курдис, персонаж «Синдбад-нама» —
488

Лаван — 235
Лайли — 135, 233, 425
Лақита, остров (в «Гаршасп-нама») —
261
Леандр — 239, 315, см. также Андарус
Луқман — 135
Лут (библейск. Лот) — 501
Лухрасп — 166, 211

Маджнун — 135, 233
Мазда — см. Ахура Мазда
Макзйтус, отец Вамика — 315
Мандри — 69, 71
Манй — 80 — 82, 84, 85, 89, 216, 481
Манижа — 209, 210, 225, 283
Маникан — см. Мубад
Манхирас, дэв, в «Гаршасп-нама» —
261

«мать-жизни» (у манихеев) — 82
Мах, персонаж «Шах-нама» — 197
Махабад (Мах), город (в «Вис и Ра-
мйн») — 272, 275, 276, 280
Махаджнъяна Свамин — 34, см. Ахура
Мазда

Махан-горец — 254, см. также Джем-
шид, персонаж «Гаршасп-нама»
Махбуд — 220, 226
Махрадж, персонаж «Гаршасп-нама» —
256, 258, 259

Мачин — 475
Менелай — 284
Мидас-Ослиные уши — 426
Минучихр — 200, 201
Мйрин, персонаж «Шах-нама» — 211
Митра — 37, 54, 57, 60, 105, 127
Михраб (Михраб-шах в «Шах-нама») —
201, 202

Михрбурзин, храм — 46
Мубад, брат Рамйна — 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
Нарйман — 61, 81
Нарйман, сын Гуранга, персонаж «Гар-
шасп-нама», — 262, 264
насу — 39, 63
Наузар — 201, 202, 207
Нахид (планета Венсра) — 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
Охрамзд — 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
Пйран — 205 — 208, 210
Писина — 61
Пишдадиды (Пишдадийан) — 35

Поликрат — 239
 правахр — 81
 Пур-и Пашанг — 367, см. Афрасйаб
 Пуш — 39

Раджварта, слон — 69, 70
 Разишта Чишта — 54
 Рамйн — 272 — 285
 Ранха, река (в Авесте) — 38
 рату — 33
 Рафида, персонаж «Вис и Рамйн» — 281, 282
 Рахш — 203, 214, 224, 225, 367
 Раши — 54
 Рогастахм — см. Рустам
 Рудаба — 201, 226
 Ру'индиг — 212
 Рустам — 103, 135, 197, 200 — 206, 208 — 210, 212, 214, 223 — 226, 231, 237, 238, 240, 251, 252, 265, 323, 347, 367
 Руххам, персонаж «Шах-нама» — 208

Сава-шах — 220
 Салман ал-Фарисй — 422
 Сальм — 200
 Сам — 81, 200, 201, 213, 263, 264, 347
 Санхавак — 60, см. также Шахрназ
 Саошьянт — 40, 61
 Саранд, сын шаха Кабула, персонаж «Гаршасп-нама» — 255
 Саркаб — 143, 348
 Саркаш — 143, 221, 348
 Сасан — 214
 Сасан сын Сасана — 214
 Сахбан ибн Ва'иль — 93, 135, 505
 Сельсебиль — 363
 Сенмурв — 79
 Сийавахш — см. Сийавуш
 Сийавуш — 61, 193, 203 — 206, 210, 225 265, см. также Сьяваршан
 Сийамак — 198, 259
 Симург — 201, 212, 213, 441
 Синдбад — 487
 Синдбад-мореход — 60
 Сирин и Алконост — 38
 Снавидка — 39, 58
 Спендедат — 78, см. также Исфандйар
 Спеништа — 37, см. также Атар
 Спента Армати — 36
 Спитьюра — 61
 Сраоша — 54, 63, см. также Сурӯш
 Срвара, змей — 58
 Субахяр, храм — 260
 Судаба — 203, 204, 226
 Судашан — 69 — 71
 Суруш — 210, 233, см. также Сраоша
 Сухраб — 204, 225, 237, 251
 Сьяваршан — 61, см. также Сийавуш

Тавург, сын Шидаспа, персонаж «Гаршасп-нама» — 255
 Танджа, страна (в «Гаршасп-нама») — 261, 263
 Тарӯк, гора — 516
 Таурви — 38
 Тахвар — 207
 Тахмина — 204, 226

Тахма Урупи — 56, 199, см. также Тах-мурас
 Тахмурас — 56, 57, 199, 259
 Тир (Сириус) — см. Тиштрия
 Тиштрия — 37, 39 54, 248
 Трайтаона, сын Атвин — 57, 60, 62, см. также Фарйдун
 Тристан — 284
 Тур, гора — 327, 516
 Тур, сын Джамшида, персонаж «Гаршасп-нама» — 254, 255
 Тур, сын Фаридуна — 33, 200
 Туран — 200, 202, 203, 205, 209, 210, 219, 223, 225, 227, 471, 516
 туранцы — 33, 200
 Тур-и Братарвахш — 211
 Тус — 204, 205, 207, 208, 210, 225 — 227
 тын-тура — 82

Уда — 38
 Урвазишта — 37, см. также Атар
 Усадан — 61

Фалатус, учитель — 315
 Фарамарз (Фарамурз) — 206
 Фарангис — 205 — 207
 Фарйбурз — 207, 208, 210
 Фарйдун — 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
 Фархад — 350, 480
 Феникс — 259
 Филікӯс — 214
 Фир'аун — 59
 фраваші — 37, 54
 Франрасьян — 61, 188, см. также Аф-расйаб
 Фуганшур, город (в «Гаршасп-нама») — 262
 Фуликрат, персонаж «Вамик и 'Азра»
 'Унсурй — 315
 Фуруд (Фаруд) — 207, 208

Хадаюш — 38
 хақан Чина — 218
 Хаома, растение — 38, 52, 54
 Хаошьянха — 56, см. также Хушанг
 Хаптоиринга (Большая Медведица) — 39
 Хара, осел — 38
 Харис, брат Раби'й — 155, 156
 Харӯ — 315, см. также Геро
 Хатим Та'й — 135
 Хаурватат (Хурдад) — 36, 38
 Хафтвад — 215
 Хванвант — 60
 хварна — 37, 55 — 58, 174, см. также фарр
 хварна амшаспандов — 56
 Хвар Хшайта — 37, 54
 Хваршид, сын Рамина — 283
 Хнансати — 39
 храфстра — 39
 Худ, пророк — 253

Хузан, страна (в «Вйс и Рамйн») — 274, 275

Хум, персонаж «Шāх-нāма» — 210

Хумай, сестра Исфандйāра — 212

Хумай Чихрзād — 214

хумата, хухта, хуваршта (триада) — 41, 42

Хурмуз, сын Ануширвана, персонаж «Шāх-нāма» — 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

Чундāн, город (в «Гаршāсп-нāма») — 462

Шабдйз — 367

Шағād, брат Рустама, персонаж «Шāх-нāма» — 213, 214

Шам, сын Тавурга, персонаж «Гаршāсп-нāма» — 255

Шангуль, индийский царь, персонаж «Шāх-нāма» — 218

Шахрбану, мать Вйс — см. Шахру

Шахривар — см. Хшатра Варья

Шахрийār, сын Барзу, правнук Рустама — 401

Шахрнāз — 60, см. также Санхавак

Шахру — 271, 273, 279

Шиви — 69 — 71

Шивагхоша, город — 69 — 71

Шйда — 210

Шйдасп, сын Тура, персонаж «Гаршāсп-нāма» — 255

Шикāванд, гора (в «Гаршāсп-нāма») — 255

Шйрин — 221, 226, 480

Шйруй, сын Хосрова Парвиза, персонаж «Шāх-нāма» — 221, 229

Шу'айб, персонаж «Шāх-нāма» — 214

Шурейк — см. Мани

Эльтавам, ангел — 80

Эранвеж — 45

эстбн шубхā — 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. <i>А. Н. Болдырев</i>	9
Предисловие редактора. <i>И. С. Брагинский</i>	13

ИСТОРИЯ ПЕРСИДСКО-ТАДЖИКСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

От автора	23
<i>Глава первая.</i> Литературные памятники древнейшего периода	31
<i>Глава вторая.</i> Литература восточноиранских народностей в V в. до н. э. — IX в. н. э.	67
<i>Глава третья.</i> Арабское завоевание и его последствия для литературной жизни народов Средней Азии и Ирана	90
<i>Глава четвертая.</i> Расцвет литературы в X в.	109
<i>Глава пятая.</i> Фирдоуси	169
<i>Глава шестая.</i> Судьбы героического эпоса после Фирдоуси	239
<i>Глава седьмая.</i> Литература первой половины XI в.	287
<i>Глава восьмая.</i> Литература второй половины XI в.	377
<i>Глава девятая.</i> Литература во владениях Караханидов	456
<i>Глава десятая.</i> 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 <i>Л. Ф. Корцелли</i>	Технический редактор <i>С. В. Цветкова</i>
Художник <i>Л. С. Эрман</i>	Корректора <i>Р. П. Оспанов, Э. Н. Раковская</i> и <i>М. М. Хасман</i>

Сдано в набор 25/III 1959 г. Подписано к печати 14/VI 1960 г. А-03268 Формат 70×108¹/₁₆.
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 σιχος)	(πέρσιχος)
103	21 св.	من	من قد
105	1 сн.	الفصحا	الفصحا
105	1 сн.	جلد ۲	جلد ۱
108	10 св.	рубай'и и	рубай'и
138	1 св.	که مست	که مست
198	11 сн.	<i>Šhahameh</i>	<i>Šahnameh</i>
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	آیا ;
319	7 сн.	Г	Г
323	26 сн.	<i>ma'bid</i>	<i>ma'bid</i>
324	4 сн.	<i>Chazna</i>	<i>Ghazna</i>
330	15 св.	مگر	مگر
335	7 св. 9 св. 15 св.	Газа'ири : :	Газа'ири : :
354	1 сн.	دمغانی	دامغانی
367	10 сн.	سرویز	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.	<i>Маджма' ил-футаха</i>	<i>Маджма' ал-фусаха</i>
485	2 св.	صاحبقران	صاحبقران
485	сн.	точник	точник
538	11 сн.	Таркан-хатун	Таркан-хатун
540	9 св.	شصت	شصت
550	28 св.	та'бид	та'бид
552	3 сн.	Захҳақ	Захҳақ