

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
ИНСТИТУТ ВОСТОЧНЫХ РУКОПИСЕЙ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

Отдел Ближнего и Среднего Востока

На правах рукописи

Научно-квалификационная работа (диссертация)

**ОБРАЗЫ КОРАНИЧЕСКО-БИБЛЕЙСКИХ ПРОРОКОВ В ПЕРСИДСКОЙ
СРЕДНЕВЕКОВОЙ РЕЛИГИОЗНО-МИСТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ
(IX–XVII ВВ.)**

Аспирант: Моисеева А. В.

Научный руководитель: к.ф.н. Иоаннесян Ю. А.

«Допустить к защите»

«__» _____ г.

Санкт-Петербург
2021

Оглавление

Введение.....	4
Глава 1. Культурный контекст и роль коранических образов.....	19
1.1. Художественная картина мира в средневековой религиозно-мистической литературе Ирана	19
1.2. Тайный язык суфийской поэзии	23
1.3. Литературные жанры и формы в средневековом Иране.....	25
1.4. Система украшения художественной речи	28
1.5. Коран как источник образов в персидской средневековой литературе.....	30
Глава 2. Образы пророков и способы их взаимодействия в персидской литературе.....	34
2.1. Пророческие ряды применительно к персидской литературе	34
2.2. «Парные» образы пророков	41
2.2.1. Муса и ‘Иса.....	42
2.2.2. Йунус и Йусуф.	51
2.2.3. Йа‘куб и Аййуб.	59
2.3. Образы Мусы, Искандара и Хизра и мотив поисков источника бессмертия	62
Глава 3. <i>Анїс ал-мурїдїн ва шамс ал-маджāлис</i> – еще одна версия рассказа о Йусуфе и Зулайхе	72
3.1. Мистическая любовь и коранические пророки	72
3.2. История изучения текста.....	79
3.3. Петербургская рукопись <i>Анїс ал-мурїдїн</i>	84
3.4. Структура и содержание текста.....	87
3.4.1. Вступление.....	90
3.4.2. Предательство братьев	93
3.4.3. Продажа Йусуфа	95
3.4.4. Йусуф в доме ‘Азиза и Зулайхи	97
3.4.5. Рассказ об испытании Ибрахима.....	98
3.4.6. Йусуф в тюрьме и толкование снов	101
3.4.7. Правление Йусуфа и обращение Зулайхи в ислам.....	102
3.4.8. Братья Йусуфа в Египте	106
3.4.9. Чаша во вьюке Ибн Йамина.....	108

3.4.10. Воссоединение Йусуфа с братьями и отцом.....	112
3.5. <i>Анїс ал-мурїдїн</i> и другие произведения на сюжет о Йусуфе и Зулайхе	114
Заключение	125
Приложения	129
Приложение 1. К главе о пророческих рядах.....	129
Приложение 2. Избранные отрывки из <i>Анїс ал-мурїдїн ва шамс ал- маджїлис</i>	130
2.1. Испытание Ибрахима.	130
2.2. Чаша во вьюке Ибн Йамина.....	133
Список использованной литературы.....	138

Введение

Общая характеристика работы. В центре настоящего исследования – один из аспектов художественной картины мира средневекового Ирана, получивший отражение в персоязычной литературе, а именно – образы кораническо-библейских пророков. Вера в пророческую миссию входит в число обязательных предписаний для каждого правоверного мусульманина. Как единица художественного языка пророческие истории представляют собой отдельное явление в литературах мусульманских стран.

Тема исследования. В Коране упомянуты 28 пророков (*набӣ*), в том числе первый пророк – Адам – и последний – Мухаммад – «печать пророков», из которых большая часть имеет библейские прототипы. Чаще всего в Коране встречаются имена трех библейских персонажей: Ноя (Нуха), Авраама (Ибрахима) и Моисея (Мусы) как особенно значимых для приготовления пророческой миссии Мухаммада.

В рамках одной работы невозможно рассмотреть весь спектр поэтических мотивов и метафор, основанных на всех коранических образах. В данном случае мы ограничили исследуемый материал образами тех персонажей, которые являются общими для двух Священных Писаний. Кроме общего источника сюжеты, связанные с этими образами, делят одну комментаторскую традицию, в которой переплетаются элементы иудейских, христианских и мусульманских преданий. Из этих образов особое внимание мы сосредоточили на тех, которые имеют между собой определенное сходство и образуют семантические пары. Исследование истоков происхождения образов аравийских персонажей в Коране является темой для отдельной работы.

Область исследования в настоящей работе ограничена религиозно-мистической литературой. Эти рамки следует рассматривать как указание на исключение из основного фокуса исследования придворной поэзии, направленной на восхваление покровителей, а также среди прозаических

текстов – дидактических произведений («княжьих зеркал»), народных романов (*дāstān*), травелогов (*сафар-нāма*) и прочих прозаических жанров, не использующих поэтический аппарат суфийской литературы. Образная система, сформировавшаяся в рамках мусульманского мистицизма на иранской почве, представляет собой уникальное явление в мировой литературе. Характерно при этом, как отмечает Бо Утас, что период наивысшего расцвета персидской литературы совпадает со временем наибольшей популярности суфийского учения и приходит в упадок вскоре после разгрома Сефевидами основных суфийских орденов [Utas 1970, p. 207].

Поскольку объектом исследования в данной работе являются феномены образной системы персидской литературы, обращения к арабоязычным источникам сведены к минимуму.

Хронологические рамки исследования. Современными иранистами, как отечественными, так и зарубежными, однозначно признается, что расцвет персидской литературы пришелся на средневековье. Традиционно название «классическая» относится к литературе на новоперсидском языке, созданной в период с X по XV в. В целом, проблема периодизации до сих пор весьма актуальна для персидского литературоведения. В частности, весьма подробно на этом вопросе останавливался И.С. Брагинский, который предложил свой вариант периодизации классической персидской поэзии в соавторстве с А.Н. Болдыревым [Брагинский 1972б]¹.

Одна из самых употребительных на данный момент систем была предложена иранским филологом и поэтом Мухаммадом Таги Бахаром. В истории персоязычной литературы он выделил четыре периода, в каждый из которых главенствовал определенный стиль: IX–XI вв. – хорасанский

¹ Подробный обзор существующих на тот момент точек зрения по поводу периодизации персидской литературы также был осуществлен И.С. Брагинским [Брагинский 1972а].

(туркестанский), XII–XV вв. – иракский, XV – первая половина XVIII в. – индийский, XVIII–XIX в. – этап, называемый *bāzgaist-i adabī* («литературное возвращение»).

М. Л. Рейснер и А. Н. Ардашникова предлагают другой подход. Взяв за основу понятие литературного канона, они делят историю развития средневековой литературы Ирана на три этапа: IX–XI вв. – период формирования канона (ранняя классика), XII–XV вв. – период полного развития канона (зрелая классика) и XVI–XVIII вв. – период трансформации канона (поздняя классика или постклассический период) [Рейснер, Ардашникова 2019, с. 29]. Эта схема кажется более ясной и простой, чем предшествующая, поскольку использует более четкие критерии периодизации: учитывает не только стилистические, но и историко-культурные и религиозные факторы, такие как влияние доисламских традиций и религиозных течений.

Исследование, проведенное в данной работе, охватывает период IX–XVII вв. Основной фокус работы сосредоточен на классическом периоде в традиционном понимании – т.е. до XV в. (ранняя и зрелая классика), поскольку этот период характеризуется определенным тематическим и стилистическим единством, однако мы позволили себе несколько расширить хронологические рамки исследования, чтобы иметь возможность включить в рассмотрение некоторые примеры из более поздней эпохи, в которую представлена трансформация канона, формировавшегося и главенствовавшего в поэзии на протяжении предыдущих веков.

Актуальность настоящей работы обусловлена недостаточной разработанностью и систематичностью исследования данной темы в трудах литературоведов. На ключевую роль образов пророков в мусульманской литературе неоднократно указывали различные исследователи. Изучение роли и особенностей функционирования таких отдельных элементов в персидской литературе необходимо для более глубокого понимания

целостной поэтической системы. Таким образом, схема описания таких образов и характеристика принципов их сочетаемости, представленные в данной работе, являются вкладом в изучение персидской литературной традиции.

Научная новизна данного исследования заключается в нескольких аспектах. Во-первых, в работе представлена одна из возможных систем классификации образов коранических пророков в персидской средневековой поэзии и определен концептуальный подход к их изучению, что представляется весьма важным, учитывая широту использования этих образов. Также введен в научный оборот и проанализирован текст тафсира *Анйс ал-мурйдйн ва шамс ал-маджялис*, ранее малоизвестного среди отечественных исследователей, а также описана рукопись этого произведения, хранящаяся в ИВР РАН.

Методологическая основа данной работы представлена филологическими методами исследования. Это, в первую очередь, литературоведческий анализ, суть которого заключается в определении поэтических особенностей рассматриваемых текстов и интерпретации отдельных явлений в поэзии изучаемого периода. В работе также применяются элементы интертекстуального и герменевтического анализа, которые помогают составить классификацию исследуемых элементов поэтического языка и определить место каждого из них в этой системе. Сравнительно-исторический анализ позволяет рассмотреть эволюцию этих элементов в разные эпохи. В разделе, посвященном описанию рукописи *Анйс ал-мурйдйн* используется методологический аппарат текстологии, а также палеографии и кодикологии.

Цель данного исследования состоит в анализе особенностей функционирования образов некоторых кораническо-библейских пророков в персидской средневековой религиозно-мистической литературе и определении их места в системе художественных образов персидской поэзии. Эта цель находится в русле направления, обозначенного А. Е.

Бертельсом в его работе «Художественный образ в искусстве Ирана», и может быть сформулирована следующим образом: реконструируя структуру и семантическую наполненность художественных образов, живших в сознании средневекового персидского поэта, расширить наше понимание литературы и в целом искусства того периода [Бертельс 1997, с. 7–8].

Эта цель конкретизируется в следующих практических **задачах**:

- Очертить культурный и исторический контекст, в котором функционируют рассматриваемые в работе образы.
- Рассмотреть различные версии историй отдельных пророков и выявить те их элементы, которые наиболее часто использовались персидскими поэтами и таким образом приобрели определенную степень конвенциональности.
- Определить основные принципы, по которым образы пророков могут взаимодействовать в рамках одного текста.
- Поскольку одним из центральных образов как для персидской литературы в целом, так и для суфийской поэзии является Йусуф (библейский Иосиф), значительная часть данной работы посвящена рассмотрению одного из персоязычных тафсиров на суру «Йусуф» и определению его места и роли в процессе включения этого образа и связанных с ним мотивов в систему персидской литературной традиции.
- Сопутствующей задачей к анализу тафсира *Анйс ал-мурйдин* является описание рукописи этого текста, хранящейся в ИВР РАН.

Положения, выносимые на защиту:

- Коранические образы являются важной составляющей персидской поэтической действительности и участвуют в формировании художественной картины мира, отраженной в средневековой персидской литературе.
- К образам пророков в персидской литературе с определенными модификациями применимо понятие пророческих рядов, введенное А. Р.

Гайнутдиновой для описания схемы упоминания имен пророков в Коране.

- Образы некоторых коранических пророков в произведениях средневековых персоязычных авторов имеют тенденцию к образованию устойчивых пар, что может быть обусловлено как семантическим, так и фонетическим сходством.

- В рамках топоса о поисках живой воды и обретения бессмертия в персидской поэзии функционируют две пары образов: Искандар/Хизр и Муса/Хизр, семантические поля которых пересекаются.

- В тафсире на суру «Йусуф», известном под названием *Анйс ал-мурйдйн ва шамс ал-маджāлис*, который ранее ошибочно приписывался знаменитому гератскому мистику ‘Абдаллаху Ансари, представлены почти все ключевые эпизоды рассказа о Йусуфе, что позволяет включить его в ряд произведений, на материале которых происходила разработка и трансформация этого сюжета в персидской литературе.

Научно-практическая значимость данной работы определяется ее вкладом в понимание принципов функционирования коранических образов в персидской средневековой литературе. Практическая значимость настоящего исследования также заключается в возможности применения его выводов и наработок при чтении курсов по истории и теории литературы Ирана.

Апробация. Материалы настоящего исследования изложены автором в следующих докладах и публикациях:

1. Moiseeva A.V. Prophet Sulaymān in Classical Persian Poetry: Semantics and Structure of the Image // Вестник Санкт-Петербургского университета. Востоковедение и африканистика. 2020. Т. 12. Вып. 3. С. 398–414.

2. Доклад «Праведник или грешник? Семантика образа пророка Сулаймана в классической персидской лирике» на Первом

Международном Конгрессе Евразийской Ассоциации иранистов (20–21 февраля 2019).

3. Доклад «Коранические образы как художественный прием в персидской классической поэзии (на примере образа Нуха)» на XXX Международном Конгрессе по источниковедению и историографии стран Азии и Африки: к 150-летию академика В. В. Бартольда (1869–1930) (19–21 июня 2019).

4. Доклад «Пророческие ряды в средневековой персидской поэзии: предварительные замечания» на Ежегодной научной сессии ИВР РАН «Письменное наследие Востока как основа классического востоковедения» (9–11 декабря 2019).

5. Доклад «Текст и рукопись *Анīs ал-мурїдїн ва шамс ал-маджāлис*: предварительные наблюдения» на иранистической конференции памяти О. Ф. Акимушкина (17 февраля 2021).

6. Доклад «*Анīs ал-мурїдїн ва шамс ал-маджāлис* – мистико-дидактический комментарий на суру "Йусуф"» на XXXI Международном научном Конгрессе по источниковедению и историографии стран Азии и Африки (23–25 июня 2021).

История вопроса. Исследования в области персидской поэтики получили широкое распространение как в мировой науке, так и в отечественной, сравнительно недавно. На начальном этапе знакомства с персидской литературой и в Европе, и в России, происходило накопление текстологической базы, т.е. публиковались в основном переводы, зачастую очень неточно передававшие язык и смысл оригинала. Однако этот этап очень важен, т.к. именно благодаря этим переводам возник первый исследовательский интерес к персидской средневековой поэзии, и стали появляться более серьезные научные работы по истории персидской литературы и критические издания. Фактически, до второй половины XX века большинство трудов иранистов представляли собой исследования

лингвистического характера, работы по истории персидской литературы либо переводы отдельных памятников.

Исследования персидской поэтики неизбежно влекут за собой углубление исследования суфийской догматики, поскольку образность персидского поэтического языка огромной своей частью обязана именно суфийской доктрине. Именно поэтому многие работы по персидской поэтике одновременно являются исследованиями особенностей литературного выражения и истории развития мистического учения в Иране.

Рейнолд Николсон известен в основном своими исследованиями в области исламского мистицизма и религиозно-мистической поэзии, в особенности изданием полного комментированного перевода *Маснавӣ* Джалаладдина Руми (*The Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi, 8 vols., Leiden and London 1925-40*).

Большую роль в оформлении исследований образности персидской литературы как отдельного направления сыграл Хельмут Риттер. Свою научную карьеру он начинал как филолог и исламовед, но впоследствии сузил область своих исследований до персидской литературы и суфизма. Риттер может считаться основателем школы изучения персидской религиозно-мистической литературы. Ему принадлежит знаменитое исследование образов поэзии Низами (*Über die Bildersprache Nizāmīs, Berlin and Leipzig, 1927*). Между 1928 и 1961 годами была опубликована серия из 16 его статей, под общим названием «*Philologika*», посвященная исследованиям суфийской поэзии. Основным направлением исследований, заданным Риттером, стало изучение персидской словесности как способа поддержки мистического дискурса и трансформации суфийских идей в литературе. В рамках риттеровской школы сложно однозначно провести границу между исследованиями мистической литературы и суфизма как такового.

Академические традиции Риттера продолжили такие ученые как Фриц Майер и Аннемари Шimmel. Труды Майера считаются кульминацией такого рода исследований в немецкоязычной литературе. А. Шimmel, профессор Гарвардского университета, за свою жизнь опубликовала более пятидесяти книг и более ста статей по мусульманской литературе, искусству и мистицизму. Книга, поэтично озаглавленная «A Two-Colored Brocade: The Imagery of Persian Poetry» [Schimmel 1992], представляет собой описание типов образов персидской поэзии, а также исследование источников этих образов.

Во Франции исследованиями проблем, связанных с классической персидской литературой, занимался Шарль-Анри де Фушекур. Ему принадлежат многочисленные статьи, посвященные общим вопросам персидского литературоведения и отдельным поэтам.

Одной из первых работ, которая обратила внимание отечественных иранистов на необходимость изучать литературный процесс в средневековом Иране с помощью свидетельств непосредственных его участников, стала статья В. Б. Никитиной «К постановке некоторых проблем в изучении классической поэтики иранских народов» [Никитина 1971]. Вслед за этой статьей стали появляться другие исследования персидской поэтики с привлечением работ средневековых литературоведов.

Среди отечественных исследователей, чье внимание привлекли вопросы персидской поэтики одним из первых был Е.Э. Бертельс. За почти 37 лет научной деятельности он стал автором 295-ти работ, из которых не менее 150-ти посвящены персидскому языку и литературе. В начале своей научной карьеры Е.Э. Бертельс в качестве основного направления исследований избрал суфизм и мистическую поэзию. В отличие от Жуковского, которого больше интересовала суфийская философия и этика, Е.Э. Бертельс обращался к литературно-эстетическому аспекту мистического учения. В его работах рассматриваются вопросы интерпретации суфийской символики, пояснения поэтической

терминологии и анализу творчества отдельных авторов. Особое место среди научных интересов занимал Низами, о котором, начиная с 1939 г. он написал более 50-ти статей. В 1959 г. его сын, А.Е. Бертельс, опубликовал критическое издание и перевод небольшого поэтологического трактата автора XV в. Вахида Табризи [Вахид Табризи 1959]. Долгое время этот перевод оставался единственным подобного рода изданием.

К вопросам стилевых особенностей средневековой персоязычной поэзии обращается М.-Н. О. Османов. В своей монографии он рассматривает стиль, тип, метод, а также изобразительные средства персидско-таджикской поэзии [Османов 1974]. Поскольку исследование ограничено периодом IX–X вв., то фактически, все сказанное в этом труде относится к придворной поэзии, а мистическая поэзия остается за рамками работы.

Одним из самых всеобъемлющих трудов по этой теме стала книга Р. Мусульманкулова, посвященная поэтике персидской классической литературы [Мусульманкулов 1989]. В этой работе автор на основе нескольких поэтологических трактатов излагает традиционное учение о поэтических канонах персоязычной литературы, сопровождая анализ многочисленными примерами.

Перевод трактатов, использованных Мусульманкуловым был издан позже Н. Ю. Чалисовой. Это «Свод правил персидской поэзии» Шамс-и Кайса ар-Рази [Чалисова 1997], «Сады волшебства в тонкостях поэзии» Рашид ад-Дина Ватвата [Чалисова 1985], а также «Собеседник влюбленных» Шараф ад-Дина Рами, представляющий собой своеобразное учебное пособие для поэтов, желающих воспеть в стихах красоту возлюбленных [Чалисова 2017; Чалисова 2000а; Чалисова 2000б; Чалисова 2000в]. Кроме того, Чалисовой принадлежит множество статей, посвященных как общим вопросам персидской средневековой литературы и поэтики, так и анализу отдельных произведений.

Если говорить об исследованиях образной системы персидской средневековой литературы, а еще уже – об изучении образов коранических

пророков, то этот вопрос в отечественной иранистике разработан сравнительно мало. Одним из центральных для мистической литературы образов является образ Йусуфа – именно ему особое внимание в своих работах уделяет М. Л. Рейснер. В нескольких статьях, посвященных этому персонажу, она анализирует этапы беллетризации этого сюжета от коранического рассказа до полноценной любовной истории, представленной в поэме Джами [Рейснер 2014]. В качестве одного из важных аспектов процесса романизации сюжета она рассматривает чудеса, сопутствующие Йусуфу [Рейснер 2018]. Исследованию соотношения образа Йусуфа в персидской поэзии и в миниатюре посвящена статья Н.И. Пригариной [Пригарина 2011]. К анализу функционирования образа Йусуфа в поэзии Руми обращается также А. Шиммель [Schimmel 1999]. Она отмечает, что этот образ играет ключевую роль в творчестве Руми и неоднократно ассоциируется с его ближайшим другом и учителем Шамсом Табризи.

Другую категорию исследований, имеющих отношение к вопросам, поднимаемым в данной работе, составляют исследования коранических образов вне персидской литературы, а именно в арабоязычной литературе, в том числе и собственно в Коране, и соотношения их с параллельными образами в христианских и иудейских источниках. К западным работам, посвященным этим вопросам, относятся исследования Г. Вейля [Weil 1845] (перевод на английский [Weil 1846]), Дж. Уолкера [Walker 1931], Г. Шпейера [Spreyer 1961]. Особого внимания удостоился образ ‘Исы и христианские мотивы в мусульманской литературе². Исследованию источников коранической истории Мусы, ее связи с романом об Александре и эпосом о Гильгамеше посвящена книга Бреннона Уилера [Wheeler 2002].

² Весьма обстоятельное описание истории вопроса можно найти в библиографическом очерке, которым О. Леирвик предваряет свою книгу «Images of Jesus Christ in Islam» [Leirvik 2010, с. 6–18]. См. также работы Махмуда Аййуба (например, «A muslim view of Christianity»). Более подробно некоторые работы будут также рассмотрены разделе 2.2.1. данной работы.

Если говорить об отечественных работах, необходимо упомянуть энциклопедию «Мифы народов мира» [Мифы], вышедшую в 1987–1988 гг, и представлявшую на тот момент одно из лучших в Европе энциклопедических изданий, содержащих подробную информацию об основных персонажах и пророках мировых религий, в том числе ислама и христианства. В число наиболее фундаментальных исследований, посвященных исключительно персонажам Корана, входят классическая работа М.Б. Пиотровского «Коранические сказания» [Пиотровский 1991], труд известного российского исламоведа Т. К. Ибрагима «Мусульманская священная история» [Ибрагим 1996], а также статьи Журавского [Журавский 2013; Журавский 2016] и работы Гайнутдиновой [Гайнутдинова 2007; Гайнутдинова 2015]³.

Обзор историй о библейских пророках в Коране и мусульманской литературе представлен в книге Роберто Тоттоли [Tottoli 2002]⁴. В свою работу Тоттоли, несмотря на заголовок, включает также арабских пророков – Худа, Салиха и Шу‘айба – утверждая, что образы этих персонажей имеют много общих черт с библейскими пророками. В книге очень кратко рассмотрены рассказы о пророках в четырех типах произведений: собственно Коране, тафсирах, хадисах и «Историях о пророках» (*qisas al-anbiyā'*). Один раздел посвящен современному взгляду на образы библейских пророков в мусульманском обществе. При этом функционирование этих образов в художественной литературе не рассматривается вовсе. Сжатый характер изложения не позволяет назвать эту работу всеобъемлющей в своей сфере, однако она представляет читателю широкий обзор по вопросу и указывает на дальнейшие пути возможных исследований⁵.

³ К исследованию т.н. пророческих рядов в Коране, проведенным Гайнутдиновой, мы подробнее обратимся в разделе 2.1.

⁴ В оригинале исследование написано на итальянском языке – «Profeti Biblici nella Tradizione Islamica» (Brescia: Padeia 1999).

⁵ На «разочаровывающую краткость» некоторых глав этой работы указывают и критики [Klar 2003].

В то же время, иранские исследователи в своих работах уделяют значительное внимание различным кораническим образам в персидской поэзии. Описанию функционирования отдельных образов посвящены несколько монографий. В числе них – книга известной иранской исследовательницы Камар Арийан, озаглавленная *Чихра-йи масїх дар адабийāt-и фāрсї* (Личность Мессии в персидской литературе) [Арийан 1999]. В книге дается описание источников образа пророка ‘Исы, рассматриваются особенности применения этого образа в разные эпохи и в разных регионах персоязычного мира. Особое внимание уделено этому образу в суфийской литературе. Аналогичная работа посвящена образу Искандара [Сафави 1985].

Отдельным персонажам Корана посвящены многочисленные статьи современных иранских ученых. Это работы, в которых рассматриваются образы Йусуфа, Мусы, Нуха, Йунуса, Сулаймана⁶. Все эти исследования объединяет то, что они используют в основном дескриптивный подход, т.е. по сути, изучение функционирования тех или иных образов в них сводится к описанию их семантики и различных контекстов, в которых они могут употребляться, сопровождаемое многочисленными примерами. Такой подход дает в обработанном и упорядоченном виде большой материал для дальнейшего исследования эволюции различных образов и выявления интертекстуальных связей в произведениях персидских классиков.

Отдельные исследования включают также элемент сравнительного и исторического анализа. Например, в статье [Бурджсаз 2011] рассматривается история Йусуфа в изложении двух персоязычных тафсиров, написанных в русле суфийской философии: *Джāм‘и ас-ситтйн* и *Кашф ал-асрār*⁷. Автор сравнивает несколько параллельных мест и

⁶ См., например, [Хусрави 2009; Хурасани 2017; Анзабинижад 1976, Халилпур 2016, Давари 2012].

⁷ Подробнее к этим двум произведениям мы вернемся в главе 3.

выявляет различие в подходах к изложению коранического повествования и системе взглядов двух авторов.

В своей статье, посвященной связи образов Сулаймана и Джамшида в персидской литературе, Дизфулийан и Сухрайи рассматривают феномен контаминации этих двух образов в персидской поэзии и указывают на несколько причин этого явления: это могут быть ошибки поэтов, сделанные из-за сходства персонажей, а также намеренное создание связи между кораническим пророком и зороастрийским царем. Говоря о сходствах, авторы называют такие общие черты этих двух правителей как власть, могущество, размер подвластной им территории и то, что время правления обоих царей считается «золотым веком», а также то, что обоим вменялась некая доля власти не только в делах государства, но и в том, что касается религиозных догматов [Дизфулийан, Сухрайи 2011, с. 77–88]. На близкое сходство и взаимозаменяемость вплоть до слияния этих двух образов указывают и отечественные исследователи [Рейснер 2020, с. 359–360, Moiseeva 2020, p. 401].

Вероятно, подобная популярность исследований образов коранических пророков среди иранских ученых обусловлена идеологическими и религиозными причинами: эта тема объединяет изучение национального литературного наследия с актуальной религиозной риторикой. Отголосок этого явления можно усмотреть в творчестве Джами, который, создавая свои семь поэм в подражание «Пятернице» Низами, заменил поэму «Хосров и Ширин» на произведение, основанное на коранической истории Йусуфа.

Система транскрипции. В данной работе ряд имен собственных, географических названий, а также некоторые термины (*Йусуф, газель, касыда*) используются в традиционной форме, устоявшейся в русском языке, без дополнительной диакритики. В упрощенной транскрипции без обозначения долготы гласных и различения согласных, которые в русском языке являются инвариантными, но с соответствующими обозначениями

букв *'айн* («'») и *хамза* («'») даются названия произведений и имена авторов в ссылках на литературу, приводимых в тексте (*руба'и*, *'Аттар*). Специальные термины, названия произведений и редкие имена, а также наименования источников на персидском языке в списке литературы передаются с помощью научной кириллической фонематической транскрипции.

Все приведенные в работе переводы с персидского языка, за исключением тех случаев, где дается ссылка на опубликованный перевод, выполнены автором данной работы.

Глава 1. Культурный контекст и роль коранических образов

1.1. Художественная картина мира в средневековой религиозно-мистической литературе Ирана

Термин «художественная картина мира» (далее – ХКМ) был впервые употреблен в научном контексте в 1983 г. Б. С. Мейлахом. Автор определяет ее как «воссоздаваемое всеми видами искусства синтетическое панорамное представление о конкретной действительности тех или иных пространственно-временных диапазонов» [Мейлах 1983, с. 120]. При достаточной очевидности приведенного определения и кажущейся ясности самого понятия ХКМ, все же имеются некоторые аспекты этого вопроса, требующие более тщательного рассмотрения.

Прежде всего, необходимо уточнить, что подразумевается под «действительностью» и как именно осуществляется ее воссоздание. Перед исследователем оказывается крайне обширный материал, а само понятие ХКМ становится весьма расплывчатым, поскольку действительность того или иного периода очень многогранна и включает в себя множество аспектов, а описывать ее можно множеством различных способов. Очевидно, что воссоздание ее в произведениях искусства в какой-то степени избирательно, поскольку художник или поэт не стремится осознанно задокументировать происходящее вокруг него, а отмечает только то, что волнует лично его, или то, что актуально на данный момент в его окружении. Таким образом, в произведении искусства оказывается отражена определенная система эстетических и этических ценностей, господствующая в определенном социокультурном континууме в определенный период.

Что касается способов воссоздания действительности, то ключевым в большинстве работ, посвященных определению и анализу ХКМ, оказывается понятие концепта. В рамках когнитивного подхода ХКМ даже часто называется концептосферой. Понятие концепта шире, чем образ или

мотив, оно подразумевает определенный всеобъемлющий подход к восприятию тех или иных явлений действительности и способу их отражения в произведениях различных видов искусства.

Таким образом, может быть сформулировано следующее определение ХКМ: это система или – точнее – иерархия этических и эстетических ценностей, отраженная в произведениях искусства с помощью специфических средств выразительности в рамках определенных концептов, понятий и идей, свойственных данной культуре. Поскольку в этой работе рассмотрена ХКМ средневекового Ирана не во всей ее полноте, а только та ее часть, которая представлена в письменных памятниках, то речь пойдет об изобразительных средствах литературы.

Одним из главных предметов описания в персидской поэзии является красота человека (женская или юноши) – т.е. объекта любви. В случае с суфийской поэзией, описывался не просто человек – красота юноши или девушки являлась отражением красоты божественной. При этом персидская поэтическая традиция очень склонна к канонизации. Она выработала целую систему образных конвенций, направленных на изображение внешности человека. К XIV в. эта система конвенций оказалась столь разветвленной и сложной, а территория распространения персоязычной поэзии стала столь велика, что потребовалась письменная фиксация образного канона, с тем чтобы обеспечить правильное понимание стихов. Эта потребность нашла отражение в трактате «Собеседник влюбленных» Шараф ад-Дина Рами (сер. XIV в.)⁸, вслед за которым разделы, посвященные иносказательной поэтической лексике, стали включаться в традиционные толковые словари персидского языка (*фарханг*). Знание образных формул, заключенных в подобные словари, как и значительного числа примеров их употребления в стихах предшественников, считалось обязательным не только для поэта, но

⁸ Перевод трактата Рами с комментариями см. в серии статей Н.Ю. Чалисовой [Чалисова 2000а; Чалисова 2000б; Чалисова 2000в; Чалисова 2017].

и для читателя/слушателя, поскольку только так он мог сполна оценить поэтический талант сочинителя. Как точно отмечает З.Н. Ворожейкина «"Узнавание" было одним из необходимых элементов эстетического восприятия, специфика которого, как мы видим, основывалась на чрезвычайно емкой литературной памяти» [Ворожейкина 1984, с. 199].

Витиеватость поэтического слога имеет общие корни с декоративностью средневековой персидской миниатюры. Связано это с формальным запретом в исламе на изображение людей и животных. Практической силы этот запрет никогда не имел, но стал отправной точкой для тенденции изображать живые существа так, чтобы они не были слишком реалистичны, а были скорее похожи на орнамент. Хадис, послуживший основой этого запрета, гласит, что «В день Страшного Суда Бог накажет художников, творцов образов, потребовав от них невозможного: оживить свои творения» (цит. по [Массиньон 1978]). Этот же принцип, согласно Л. Массиньону, является руководящим при построении поэтических метафор. «В исламской поэзии, – пишет он, – поражает прежде всего неодушевленность метафоры. Ее пытаются сделать нереальной». И далее: «...речь идет не о придании жизни идее с помощью образов, не о воссоздании перед нами какого-то подобия, не о копировании творца или оживлении того, что уже мертво. Напротив, речь идет о том, чтобы брать вещи, которые мы ощущаем, такими, какими они фактически существуют, так сказать окаменелыми, неодушевленными. Такая метафора совсем не пытается вызвать эмоцию. Для мусульман метафора – именно воспоминание как таковое, выраженное в описательной форме, поскольку они не верят, что говорить о какой-то вещи – значит ее оживить».

В качестве примера, наглядно демонстрирующего, что подразумевается под изяществом слога и «декоративностью» метафоры, можно привести принцип *īxām* – «введение в заблуждение», «принуждение к обдумыванию». Суть этого приема сводится к тому, что автор, употребляя в стихотворении слово, имеющее несколько значений, имеет в виду

наименее очевидное из них. Такое описание дает Рашид ад-Дин Ватват (1087–1177 или 1182): «...дабир или поэт использует в прозе или в стихах слова, имеющие два значения, одно из которых обычное, а другое — редкое. Когда эти слова достигают слушающего, мысли его тотчас обращаются к привычным значениям, тогда как в виду имеются как раз редкие значения» [Чалисова 1985, с. 127].

С другой стороны, среди несомненных достоинств поэтической речи числилась так называемая «труднодостижимая простота» (*сахл-и мумтани*) – умение поэта создать у читателя такое впечатление, что написать стихи ему ничего не стоило, смысл их был бы прозрачен, но слог при этом отличался бы изяществом [Пригарина 1983, с. 89].

В системе образов классической персидской поэзии особую роль играет понятие сладости – *шйрйн* (букв. «сладкий»). Очень показательно при этом, что основной характеристикой персидского языка сами носители считают его сладкозвучие. Применительно к поэтической речи эта характеристика означает ее плавность и песенный характер. Соль (*намак*) также является важным элементом стиха – она ассоциируется с изяществом и оригинальностью мысли и слога произведения, остроумием автора. При этом в XV в. наблюдается смена художественной доминанты: к «сладостности» добавляется такое определение совершенной поэзии как «красочность» (*рангйн*), что может считаться признаком перехода к новому этапу развития литературы и смене стилистической парадигмы [Рейснер, Ардашникова 2019, с. 27–28].

Несомненно, очень важное место в художественной картине мира персидской поэзии занимает концепт и образ сада. Достаточно сказать, что один из самых значимых средневековых трактатов по персидской поэтике называется «Сады волшебства в тонкостях поэзии». Образ сада часто рассматривался в работах исследователей, и здесь я хочу упомянуть только самые общие моменты. О концепте Сада Бытия, возделываемого Садовником, под которым часто понимали Адама в райском саду, и о роли

этого концепта в искусстве персидской миниатюры, писал Шукуров [Шукуров 1989, с. 225–226]. В поэзии лицо возлюбленной часто сравнивается с прекрасным садом: щеки алеют как розы, зубы белоснежны как жасмин, а глаза подобны нарциссам. Нередок также мотив древа жизни, растущего в саду, ветви которого колышет ветерок божественной любви, и которое нуждается в постоянном поливе в виде поминания имен Бога (*зикр*) [Шиммель с. 164].

1.2. Тайный язык суфийской поэзии

Традиционно религиозно-мистическим течением в исламе принято считать суфизм⁹. Можно без преувеличения сказать, что почти вся средневековая персидская поэзия слагалась с опорой на образы и метафоры, созданные в рамках суфийской доктрины, даже если сама эта поэзия, по существу, мистической не была. Суфийская символика настолько прочно вошла в литературный обиход средневековых иранских поэтов, и так пропитала ткань поэтического персидского языка, что порой однозначно сказать, имелось ли в виду мистическое значение термина, или его нужно понимать буквально, крайне сложно. Так, исследователи до сих пор не сошлись в единогласном мнении относительно того, считать Хафиза суфийским поэтом, или нет. Н. И. Пригарина продемонстрировала, как можно трактовать одну из его газелей двумя способами: считывая только прямые, очевидные значения слов или учитывая мистическую символику образов, что открывает для читателя массу новых смыслов и раскрывает внутреннюю логическую структуру газели [Пригарина 1989].

⁹ Некоторые исследователи в число мусульманских мистических течений вместе с суфизмом добавляют также исмаилизм [Рейснер 2015, с. 37]. При всей разноплановости идеологии этих (суфизм – индивидуальный мистический путь к познанию Бога, а исмаилизм – религиозное течение с сильной политической составляющей), в аспекте художественной образности они могут быть сопоставлены друг с другом. Также две доктрины роднит провозглашенная ими принципиальная возможность непосредственного общения верующего с Богом в этой жизни, а также то, что для руководства на пути к постижению божественной истины требуется опытный наставник (имам у исмаилитов и шейх или пир у суфиев). При этом суфизм делал больший акцент на экстатических способах достижения озарения, а исмаилизм предлагал уповать на разум и логику. Обе доктрины породили богатую литературу – как прозаических произведений, так и поэзии. В данной работе функционирование образов пророков рассматривается на примере суфийской литературы.

На уже существующую в придворной поэзии каноничную систему образов накладывается новая, которая образует «...область объективных суфийских коннотаций, т. е. тех стабильных дополнительных связей, которые существуют между словом и его значением, которые возникли в результате распространения суфизма в персидской поэзии» [Пригарина 1989, с. 95]. Для пояснения этих коннотаций составлялись специальные словари суфийских терминов и символики *истилāхāt ас-сӯфӣйа*, которые бывают порой незаменимы при переводе произведений средневековых персидских мистиков. Традиция сохраняет и закрепляет содержащиеся в этих словарях значения в поэтическом языке, и они со временем входят в состав того, что А. А. Потебня называет «дальнейшим значением слова».

Так в суфизме формируется концепция «птичьего языка» (*Мантиқ ат-та'ир*), которая особенно ярко оказалась отражена в одноименной поэме 'Аттара. Она заключается в признании наличия такого тайного знания, разговор о котором мог бы вестись только при помощи такого же тайного языка, не доступного для профанного мышления. Это же представление о существовании скрытого (*бāтин*) значения лежит в основе эзотерического способа прочтения Корана, именуемого *та'вйл* (букв. «возвращение к истоку»), который противопоставлен буквальному толкованию явных (*зāхир* – букв. «внешний») смыслов священного писания (*тафсӣр*).

Об особом положении образа в суфийской поэзии в отличие от светской писал Е.Э. Бертельс: «Самодовлеющей ценности образ в ней не имеет вовсе, назначение его – служить только своего рода словесным иероглифом, значком, прикрывающим собой истинное философское значение» [Бертельс 1965, с. 109]. Таким образом, интерпретация образов суфийской поэзии сравнима с дешифровкой неизвестного языка, и, как любой естественный язык имеет ограниченное количество слов, так и образный язык суфийской литературы обладает ограниченным лексиконом. Знающий этот лексикон способен понимать сказанное на таком языке. С другой стороны, в подобной «знаковости» образа в суфийской поэзии

проявилась уже отмеченная выше склонность персидской поэзии к каноничности и конвенциональности.

1.3. Литературные жанры и формы в средневековом Иране

Начиная с появления первых известных нам попыток стихосложения на дари (новоперсидском языке), персидская литература развивалась под сильным влиянием арабоязычной традиции. Заимствуется как форма – персидская поэзия приняла арабскую квантитативную систему стихосложения (*'arūd*) и правила точной рифмы (*ḳāfiya*), под влиянием арабской поэзии в персидской литературе появились такие поэтические формы как касыда, *ḳitʿa* и газель, – так и содержание: целые темы и сюжеты, отдельные мотивы и персонажи органично вплелись в пеструю ткань поэзии Ирана. Доисламская бедуинская литература и Коран становятся новыми источниками вдохновения для иранских поэтов. Персидская классическая литература мыслится современниками как преемница арабских поэтических традиций [Рейснер, Чалисова 2007, с. 175].

Если IX век является точкой отсчета существования литературы на дари, то в X веке наступает ее подлинный расцвет. Крепнет и ширится традиция придворной панегирической поэзии. К XI веку при дворах правителей и знатных вельмож складываются так называемые литературные круги или цеха, состоящие из лучших поэтов и возглавляемые «царем поэтов» (*малик аш-шу'арā'*), в обязанности которого входило не только услаждать слух покровителя благозвучной поэзией, но и в стихотворной форме описывать и возвеличивать деяния своего мецената, в то же время всячески оскорбляя и высмеивая лиц, ему не угодных. Таким образом, основными жанрами в этот период становятся *мадх* (восхваление) и *хаджв* (сатира), а основной литературной формой – касыда.

Пришедшая из бедуинской поэзии, касыда быстро и органично занимает свое место в уже существовавшей в домусульманском Иране придворной панегирической традиции. Если во времена Рудаки персидская

касыда еще не окончательно утвердилась в своих формальных рамках, то к XII – началу XIII вв. она обретает устоявшийся зрелый канон [Рейснер 2006, с. 11].

Дальнейшее развитие жанра касыды в целом пошло по пути все большей формализации. Когда все используемые в поэзии образы оказались перечтены и систематизированы и наступил кризис образной системы персидской поэзии, стали появляться так называемые искусственные касыды (*қасыда-йи маснӯ*¹⁰), в которых поэты демонстрировали свое мастерство владения формальными приемами стихосложения, при этом отодвигая смысловое содержание произведения на второй план. Такие касыды – в особенности, снабженные соответствующим комментарием с разбором представленных в ней поэтических фигур – становились своего рода пособиями по поэтике, и предназначались скорее для искушенной публики, чем для широкого круга читателей. Традиция составления искусственных касыд окончательно сложилась, видимо, примерно к XII веку и пошла на спад в XV веке¹⁰.

Газель, вышедшая на поэтическую арену в XII веке и позднее потеснившая касыду в диванах персидских поэтов, в стилистическом плане явила собой некоторое упрощение и отход от формализма. На ранних этапах газель понималась как исключительно любовное стихотворение в отличие от касыды, где любовная тема была лишь одной из составляющих. Однако со временем тематический круг газели расширился, что вкупе с появлением авторской подписи (*тахаллус*) стало определяющим фактором в выделении газели в самостоятельную жанровую форму [Чалисова 1997 с. 43]. В отличие от строго регламентируемой касыды, газель предлагает поэту-лирику значительно больший простор для творческой фантазии, предоставляя почти неограниченный выбор тем: от очевидной любовной лирики (в том числе с мистическим подтекстом) и описания природы до

¹⁰ Подробнее об искусственной касыде см. в статье [Акимускин 2004, с. 291].

дидактики и славословия, в последнем до определенной степени дублируя функции касыды как придворной оды.

Кроме газели и касыды, в средневековой персидской поэзии существовал ряд жанровых форм, не заимствованных у арабоязычной литературы. К таким новшествам относятся *руба‘и*, пришедшее в письменную традицию, вероятно из иранского фольклора и восходящее к народным четверостишиям. Для *руба‘и* характерно использование одного метра (*хазадж*) и определенной схемы рифмовки: аааа или ааба. С точки зрения жанрового наполнения, форма *руба‘и* чаще всего использовалась для составления эпиграмм или высказывания философских афоризмов.

К чисто иранским поэтическим формам относятся также различные виды строфической поэзии: *мусаммат*, *тарджі‘банд*, *таркіббанд*.

В рамках мистической поэзии в Иране развитие получили в первую очередь малые формы: *руба‘и* и газель. Сама форма газели предполагает любовное содержание, что как нельзя лучше подходило суфийским поэтам, рассказывавшим о познании бога в традиционных терминах любовной лирики. Бог описывался как возлюбленный (*ма‘шӯк*), в то время как сам суфий являлся влюбленным (*‘ашиқ*). Кроме того, газели использовались для эмоционального воздействия на слушателя во время ритуалов *самā‘*, где стихи исполнялись на распев под музыку, погружая его в состояние экстатического транса. Среди наиболее востребованных у мистиков жанров была покаянная или аскетическая (*зухдийāt*) и винная (*хамрийāt*) лирика.

Еще одной формой, в которой воплощалось религиозно-мистическое содержание, стала поэма-*маснавӣ*. В отличие от моноримов – *руба‘и*, газелей, касыд – *маснавӣ* с парной рифмовкой бейтов позволяла составлять неограниченно длинные произведения. Содержательной основой для дидактических поэм стали устные проповеди. Каждое поучение иллюстрировалось тем или иным примером, подчерпнутым из народных преданий, Корана или сделанным на основе исторических событий.

Проза не была так популярна в Иране, как поэзия. Как правило, на ее долю отводились практические функции, вроде составления теоретических трактатов, (по медицине, ботанике, поэтике, каллиграфии т.д.). К тому же они часто бывали составлены на арабском языке, который долгое время сохранял статус языка науки и деловой переписки, даже после окончательного формирования литературного новоперсидского языка.

Самые ранние образцы персидской прозы формировались под влиянием арабоязычных *адабов* и собственно персидской, пехлевийской традиции назидательной литературы. Большое влияние на стиль прозы на новоперсидском языке оказали арабские *макамы*. На них в свою очередь повлиял украшенный стиль деловой переписки, мода на который появилась при дворе Аббасидов не без участия персоязычных чиновников и секретарей. Отличительными его чертами являются обилие стилистических и риторических фигур, различных вставок: стихов, цитат из Корана и хадисов, пословиц и поговорок, афоризмов, – а также использование рифмованной прозы – *садж*'.

К религиозно-мистической прозе на персидском языке, кроме агиографий (*табақāt ас-суфийа*) относятся теоретические трактаты (*рисāла*), которые как правило представляют собой описание суфийской доктрины или отдельных ее аспектов в рамках того или иного ордена. Известны трактаты таких видных шейхов как Шихаб ад-Дин Сухраварди, Ахмад Газали, Сайф ад-Дин Бахарзи и др.

1.4. Система украшения художественной речи

Учение о теории украшения художественной речи – '*илм ал-бадй*' – с его терминологическим аппаратом «досталось в наследство» персоязычной литературной традиции от арабов вместе с квантитативной системой стихосложения ('*арӯд*'), учением о рифме (*кафийа*) и литературной критикой (*нақд-и адабӣ*) [Чалисова 1995]. Однако в отличие от арабской персидская литературная теория в меньшей степени связана с экзегетической традицией и носит более светский характер.

В классической персидско-таджикской поэтике нет какого-либо унифицированного способа классификации поэтических фигур – в различных трактатах украшения художественной речи по-разному разделялись на подвиды в зависимости от предпочтений автора и принятых в его время правил, при этом сохранялась относительно общая терминология и принципы описания характера функционирования отдельных фигур. Часто авторы критиковали своих предшественников за, как им казалось, неточно данные определения или упущения в характеристике тех или иных приемов. С другой стороны, некоторые из определений, порой даже вместе с литературными примерами, заимствовались почти в неизменном виде.

Весь комплекс фигур персидской поэтической речи можно условно разделить на две большие группы, которые традиционно выделяются не только в персоязычной, но и мировой поэзии: это стилистические фигуры в узком смысле (т.е. приемы организации текста с точки зрения синтаксиса) и тропы (т.е. – упрощенно – риторические фигуры, построенные по принципу использования слов в переносном значении). По такому же принципу (однако при этом несколько иначе, чем это принято в западной традиции, трактуя отдельные понятия) ‘Атааллах Махмуд Хусайни, чей труд *Бадāйи‘ ас-санāйи‘*, написанный в конце XV в., представляет собой некий итог работы теоретической литературоведческой мысли Ирана предшествующих веков, разделяет свой трактат на три главы: словесные фигуры (*лафзй*), образные (*ма‘навй*) и словесно-образные (*лафзй ва ма‘навй*).

Одной из важнейших словесных фигур в персидской поэтической системе является *тарсй*’. Эта фигура приобретает особое значение именно на персидской почве, при том, что в арабских поэтиках она не выдвигалась на первый план. Такое определение дает этому приему Рашид ад-Дин Ватват в своем поэтологическом трактате «Сады волшебства в тонкостях поэзии»: «По-персидски это означает оправление в золоте драгоценных камней и прочего, а в области красноречия этот прием состоит в том, что *дабир* или

поэт делит речь на отрезки, располагая каждое слово против слова, равного ему по ритмической модели и опорным согласным, а когда говорят об опорных согласных в прозе, то расширяют [понятие] о том, что изначально является опорными согласными стиха» [Чалисова 1985, с. 85]. Таким образом, эта фигура представляет собой разновидность ритмико-синтаксического параллелизма и имеет много общего с фигурой *садж'*, которая, согласно арабским поэтикам, относится к прозаической речи и состоит в том, что текст делится на отрезки, в конце которых ставятся рифмующиеся слова. Авторы персоязычных поэтологических трактатов также отмечают это сходство [Чалисова 1985, с. 173, прим. 9; Чалисова 1997, с. 212].

В контексте данной работы эта фигура важна, поскольку ее распространенность и даже, в некотором роде, обязательность использования в поэзии может помочь объяснить частое употребление вместе таких имен как Муса и 'Иса, Йа'куб и Аййуб, Йусуф и Йунус. Вдобавок к сопоставлению этих образов на семантическом уровне поэты стремятся так употреблять имена пророков, чтобы включить в стихотворную речь наибольшее количество различных риторических приемов. Сложно говорить, какая из причин связи этих образов превалирует: сходство ли в семантическом их наполнении или созвучность имен – однако несомненно, что эта созвучность не прошла незамеченной и регулярно служила украшением поэтической речи, что будет показано ниже в данной работе на примерах.

1.5. Коран как источник образов в персидской средневековой литературе

Не будет преувеличением сказать, что искусство исламских стран берет свое начало в коранических строках. Коран является одним из основных источников вдохновения не только для персидской поэзии, но и для всего мусульманского искусства, будь то каллиграфия или архитектура. Самому арабскому языку, на котором Мухаммаду была ниспослана

священная книга и который в Коране называется «языком истины» [17:50], приписываются магические свойства. Это представление, в частности, послужило основой для обширной традиции создания различных амулетов, оберегов, талисманов и магических чаш.

Коран воспринимается как совершенное творение, идеал красоты. В поэзии нередки сравнения прекрасного лица возлюбленной с богато украшенной рукописью Корана [Schimmel 1992, p. 56].

В отношении значения Корана для художественной литературы мусульманских стран уместно вспомнить о понятии интертекстуальности, введенном в научный оборот в 1967 г. Юлией Кристевой. Эта категория описывает текст как совокупность отсылок и аллюзий на всю предшествующую литературную традицию: «...любой текст строится как мозаика цитаций, любой текст — это впитывание и трансформация какого-нибудь другого текста» [Кристева 2000, с. 429]. В самом широком понимании Коран можно назвать интертекстом не только для персидской поэзии, но и для всех литератур Востока, так или иначе испытавших влияние ислама.

Кроме того, все сказанное выше о Коране можно отнести и к исламу в целом. Одна из характерных черт, позволяющих называть религию мировой, заключается в том, что она объединяет многие, порой весьма различные, культурные традиции, при этом не умаляя их уникальности. Вместо этого она становится тем плавильным котлом, в котором традиции смешиваются, взаимодействуют и развиваются. На примере Корана этот процесс взаимопроникновения заметен особенно хорошо: через его посредство в персидскую литературу в форме литературно обработанных образов проникли персонажи Ветхого Завета и иудейских преданий.

При том, что Коран нельзя отнести к художественной литературе, он обладает своей собственной особой эстетикой. Об эстетическом аспекте Корана писал Д. В. Фролов, разделяя все суры по хронологии [Фролов 2006, с. 265–274]. Самые ранние мекканские суры по своему стилю основаны на

традициях древнеаравийского *садж*'а (рифмованной и ритмизованной прозы) и в наибольшей степени отражают бедуинскую картину мира. Это период горячих проповедей, обещаний кары неправедным и воздаяния уверовавшим. Особую роль на этом этапе играют образы ада и рая, а также земного мира, представленного как храм или дворец, где небесный свод поддерживают колонны-горы. Более поздние мекканские суры демонстрируют процесс знакомства с другими монотеистическими доктринами. Персонажами Корана становятся иудео-христианские пророки. В образе земного мира акцент смещается с дворца мироздания на образ обители человека, где все регулируется божественным законом. В самых поздних сурах оформляется идея ислама как самостоятельной религии, которая является продолжением авраамического наследия.

Эстетика Корана глубоко проникла в персидскую литературу и стала неотъемлемой ее частью. Особенно важен для последующей литературной традиции коранический образ рая. Коранический рай – это место, в котором воплощено все самое приятное и желанное для жителя жаркой Аравии: прохлада, тень, живительная влага. Праведникам в будущей жизни обещано место «среди садов и источников» [51:15]. Выше уже шла речь о том, какое место занимает концепция сада в персидской поэзии, за которой, конечно, просматривается образ райских кущ.

И, конечно, отдельный комплекс образов, вошедших в персидскую поэзию из Корана, составляют коранические персонажи. Едва ли найдется упомянутый в Коране образ, который не был бы адаптирован в поэзии, приобретя при этом определенные коннотации.

Пророки воспринимаются как образец для подражания во всех сферах – от религиозного рвения до вопросов управления государством. В период ранней классики, в условиях, когда почти вся поэзия являлась придворной и имела весьма утилитарные цели вроде восхваления патрона для получения вознаграждения или, наоборот, поношения его недругов, образы

коранических пророков используются преимущественно в качестве одного из элементов сравнения.

В своей работе «Стиль персидско-таджикской поэзии. IX–X вв.» М. Н.-О. Османов характеризует тип изобразительной системы персоязычной поэзии IX–X вв. как в основе своей преобразующий или пересоздающий (в противоположность воспроизводящему), т.е. такой, при котором автор стремится не как можно точнее описать реальность, а рисует идеализированную и весьма далекую от действительности картину [Османов 1974, с. 22–36; 260]. Утверждение о преобладании преобразующего начала в персидской поэзии применимо и к более поздним эпохам.

Что касается поэзии, особенно высокую степень идеализации Османов отмечает в панегирических описаниях восхваляемых. *Мамдӯх* в касыде персидского поэта – фигура весьма приукрашенная. Восхваляемый правитель сравнивается по рассудительности, уровню могущества и богатству с Сулайманом, красота его затмевает красоту Йусуфа.

Пророки в понимании мусульманской традиции – это прежде всего связующее звено между миром людей и божественным Абсолютом. Особенно выражен этот аспект становится в контексте мистической традиции, где крайне важен образ наставника и проводника на пути познания.

Таким образом, пророк в персидской литературе – это всегда образец для подражания и пример истинного верующего. В частности, в творчестве Рузбихана Бакли (1128–1209), который был апологетом и защитником суфизма, образы призваны легитимизировать суфийскую доктрину путем установления ее в один ряд с проповедями коранических пророков.

Глава 2. Образы пророков и способы их взаимодействия в персидской литературе

2.1. Пророческие ряды применительно к персидской литературе

Одним из любопытных аспектов изучения функционирования образов коранических и библейских пророков в персидской поэзии является анализ их сочетаемости и частотности употребления тех или иных образов вместе. Упоминание имен пророков в устойчивых сочетаниях в Коране А. Р. Гайнутдинова называет пророческими рядами и характеризует это явление как «упорядоченные и организованные упоминания о пророках или их истории, построенные по одному композиционному плану, обладающие общими формульными элементами, а также – часто, но не обязательно – имеющими общий зачин и/или концовку» [Гайнутдинова 2007, с. 16]. Наличие таких организованных рядов пророческих историй является отличительной чертой именно Корана. В Библии также встречаются повторы некоторых историй или следование нескольких пророческих рассказов одного за другим, однако именно в Коране пророческие ряды композиционно выстроены так, чтобы отражать представление о легендарной истории человечества до ислама. Гайнутдинова убедительно показала, что такие сочетания встречаются в Коране повсеместно и имеют целью усилить восприятие читателем отдельных положений, а также подчеркнуть преемственность пророческой миссии от самых ранних из них до «печати пророков» – Мухаммада.

Гайнутдинова делит пророческие ряды в Коране по тематическому принципу на следующие виды:

1. Отвергнутые пророки: Нух, Худ, Салих, Лут, Шу‘айб, Муса. При этом нужно отметить, что в особую категорию – «пророки великих катастроф» – этих персонажей выделяет еще М. Б. Пиотровский в своих «Коранических сказаниях».

2. Пророки завета, «которые демонстрируют универсальность пророчества как фактора, определяющего развитие человеческой истории». Сюда включаются такие пророки как Ибрахим, Муса и 'Иса.

3. Пророки авраамического монотеизма, сюда включаются Ибрахим и его потомки: Исхак, Йа'куб, Муса и 'Иса.

4. Универсальный пророческий ряд: от Адама до Мухаммада.

В статье показано, что распределение этих видов не одинаково в мекканских и мединских сурах, в частности, в раннемекканских сурах преобладают упоминания наказанных за неверие народов, причем в большинстве случаев имена самих пророков, посланных к этим народам, не упоминаются. Таким образом, акцент в повествовании делается на Божьей каре, а не на самой пророческой миссии. В мединских же сурах акцент смещается в сторону утверждения концепции авраамического монотеизма и преемственности ислама, поэтому тут на первый план выходят третий и четвертый типы.

Сама идея того, что упоминания пророков в Коране встречаются регулярно и поддаются вполне логичной классификации, говорит о том, что в сознании средневекового мусульманина совокупность пророков мыслилась как единое целое. Это некая система, в которой у каждого элемента было свое четко определенное место, и, хотя представление об этой системе и претерпевало со временем некоторую эволюцию и видоизменялось, сама идея ее целостности оставалась неизменной. Точнее сказать, именно этот последний фактор – возможность проследить эволюцию идеи пророческого ряда – позволяет говорить о том, что перед нами не просто случайное событие, а закономерное явление. Таким образом, пророческие ряды представляют собой некий культурологический феномен, проявления которого было бы логично искать не только в самом Коране, но

и в тех текстах, которые входят в орбиту мусульманской литературной традиции.

В частности, явления, аналогичные описанным Гайнутдиновой пророческим рядам в Коране, можно найти в персидской поэзии, где их также представляется возможным разделить на несколько типов.

Для средневековых персидских поэм традиционно вступление, содержащее восхваление Бога и Пророка. Нередко восхваление реализуется посредством сравнения Мухаммада с его предшественниками. Как правило, выводом (зачастую, имплицитным) из такого сравнения является то, что Мухаммад во всем превзошел всех прочих пророков, и в отличие от них не имеет ни в чем несовершенства.

Например, подобный зачин имеется в «Сокровищнице тайн» (*Махзан ал-асрār*) Низами (1141–1209) – это одно из вступительных восхвалений, посвященное именно прославлению Мухаммада, как лучшего и последнего из пророков [Низами 2010, с. 57–59]. Низами, начиная с Адама, по очереди обосновывает, почему каждый пророк в чем-то имеет изъян там, где Мухаммад лишен любых недостатков. Основной акцент поэт делает на том, что все они, кроме Мухаммада, не преуспели в следовании абсолютной покорности Всевышнему. Адам проявил непослушание, съев запретный плод, и все дальнейшее его подвижничество заключалось в непрестанном раскаянии. «Йусуф из того колодца не видел очевидного / Не видел ничего, кроме каната и ведра». Этот бейт указывает на злоключения Йусуфа, которые он претерпел от своих братьев, а упрек ему, вероятно, если здесь продолжается линия порицания недостаточного упования на Бога, состоит в том, что Йусуф видел надежду на свое спасение в других людях, а не в помощи свыше.

Среди других «оступившихся» пророков Низами называет Мусу, который «стеклянный сосуд разбил о подножие горы "Покажись мне"», т.е. дерзнул попросить Бога явить ему себя, что стало проявлением сомнения.

Господь вместо Мусы показал себя горе, которая от вида божественного величия раскололась [7:143].

Во второй части «Книги об Искандаре» (*Искандар-нāма*), традиционно носящей название «Книга судьбы» (*Иқбāl-нāма*)¹¹, Низами прибегает к подобному же сравнению, но убирает негативный элемент: он не перечисляет недостатки пророков, а напротив, описывает, чем они славны. Однако в каждом случае добавляет соответствующее достижение Мухаммада, таким образом доказывая, что превосходство последнего Пророка и тут неоспоримо. Параллелизм повествования подкрепляется синтаксическим: каждый бейт, посвященный отдельному пророку, начинается с союза *агар* «если», а в следующей *мисра* описывается какое именно из достижений Мухаммада противопоставляется деянию данного пророка. Так, нисхождению Адама на землю автор противопоставляет вознесение Мухаммада (*ми'радж*). Хизр нашел источник живой воды – а Мухаммад достиг метафорического источника жизни в душах людей. Муса опирался на гору Синай как на перила, а у Мухаммада даже палатка была соткана из света.

Сходный прием использует 'Аттар в главе с описанием *ми'раджа* в своей поэме *Илāхй-нāма* («Божественная книга»). По мере продвижения вверх, к Божьему престолу, Мухаммада приветствуют по очереди пророки и одаряют его тем, чем славны сами. Так, Ибрахим, которого мусульманская традиция именуется Другом Аллаха (*халйль Аллах*), рассказал ему все о дружбе (*хуллат*). Йа'куб, известный тем, что тосковал долгие годы по своему пропавшему сыну, освободил его от печали. Йусуф, называемый праведным (*садйк*) и почитаемый как воплощение совершенного человека, искренне (*ба садкй*) раскрыл ему тайны и «рассказал о страстном стремлении (*шоук*) к Другу. Таким образом, 'Аттар метафорически описывает восхождение Мухаммада и в то же время в хронологической последовательности

¹¹ Перевод соответствующего отрывка приведен в Приложении 1 данной работы.

перечисляет всех его предшественников на поприще проповедования Слова Божия, т.е. прямо копирует тип коранического пророческого ряда, называемого Гайнутдиновой универсальным.

Разновидностью этого типа пророческого ряда можно считать небольшой отрывок из поэмы *Мусйбат-нāма* («Книга несчастий») ‘Аттара, который имеет смысл привести здесь целиком:

چون ز «غيب الغيب» سرُّ السِّرِّ بتافت
 نور را هم رنگ خود کرد آنچه يافت
 يوسف صديق را بر روى زد
 خيمه خوبيش سو تا سوى زد
 خلق داود از خوشى پر جوش کرد
 خلق را از خلق او مدهوش کرد
 بر كف موسى زد و پيدا نمود
 تا همه عالم يد بيضا نمود
 سايه آنگه بر دم عيسى فکند
 شور ازو در جمله دنيا فکند

[‘Аттар 2007, с. 134]

Когда из глубин Наисокровеннейшего тайна воссияла на его челе
 Светом он сделал подобным себе всё, что обнаружил.

Коснулся лица Йусуфа праведного,

Раскинул во все стороны палатку его красоты.

Горло Давуда воспламенил радостью,

Поверг людей в изумление этим горлом.

Коснулся руки Мусы и явил [ее],

Чтобы весь мир явил «белую руку».

Набросил в тот миг тень на дыхание ‘Исы,

Вызвал этим волнение во всем мире.

В данном случае ряд является усеченным: он начинается сразу с Йусуфа, минуя самых ранних пророков: Адама, Нуха, Ибрахима, Исма‘ила и Йа‘куба, которые обычно фигурируют в подобных перечислениях. ‘Аттар

выбрал наиболее широко распространенные в поэзии образы с наиболее яркими отличительными чертами, чтобы несколькими крупными штрихами показать, что на самом деле все чудеса пророков – всего лишь свет, исходящий от Мухаммада: и легендарная красота Йусуфа, и прекрасный голос Давуда. Своим животворным светом Мухаммад произвел чудо, подобное «белой руке» Мусы, и превзошел 'Ису с его живительным дыханием.

Можно выделить еще один тип пророческого ряда, встречающийся в персидской литературе. Это перечисление пророков с элементами их историй, имеющее целью показать, как нелегко приходилось праведникам среди неверных и сколько несчастий выпало на их головы. Этот прием встречается не только в поэзии, но и в прозе – как элемент дидактического наставления. В частности, он присутствует в трактате *Шарх-и Шатхййāt* (Разъяснения экстатических высказываний) Рузбихана Бакли. В главе «Об испытании народов» в небольшом отрывке, написанном рифмованной прозой, в форме риторических вопросов, обращенных к читателю, автор перечисляет основных пророков и тех неверных, кто стал причиной их несчастий. Нух натерпелся страданий из-за сына, Мусу угнетал Фир'аун, Сулаймана обманул див Сихр [Бакли 1981, с. 23–24].

Примером поэтической обработки этого приема может послужить вступительная глава с восхвалением Бога в поэме 'Аттара (1146–1221) *Мантиқ ат-тайр* (Беседа птиц). В данном случае автор перечисляет пророков с центральными элементами их коранических историй, отражающими выпавшие на их долю страдания по воле Всевышнего. 'Аттар упоминает потоп Нуха, сожжение Ибрахима, Йа'куба, потерявшего зрение в тоске по сыну, Сулаймана, лишившегося своего царства. Ряд пророков 'Аттар заканчивает словами: «Отчего ты думаешь, что это просто? / Однако отречение от [земной] жизни – проще всего». Из этой фразы мы понимаем, что, перечисляя истории пророков, 'Аттар имеет в виду показать, насколько труден путь мистика, отмечая при этом, что просто отдать свою жизнь

недостаточно, для того, чтобы достигнуть Абсолюта. Таким образом, тема мистического пути, которая является центральной в поэме *Мантиқ ат-тайр*, задается уже во вступлении посредством обращения к историям избранных, которые этот путь прошли. В то же время перечисление пророков в хронологическом порядке от Адама до 'Исы намечает основные вехи в легендарной истории человечества, которая тоже является своего рода путем от невежества язычества к свету истинной веры.

Возможно, один из самых ранних примеров использования пророческого ряда в поэзии мы встречаем в поэме *Тарйк ат-тахкйк*, приписываемой Сана'и (ок. 1081–1141) [Ганджур, Санā'и, Тарйк ат-тахкйк]. Это пример неразработанного мотива пророческого ряда: здесь представлено простое перечисление пророков без упоминания их историй и каких-либо эпитетов. В главе, посвященной брэнности жизни, автор ставит основных коранических пророков в один ряд со знаменитыми суфиями и античными философами, а также с историческими и легендарными царями Ирана и заключает, что все они ушли в прошлое и «спят в сердце земли».

Подводя итоги вышеизложенному, можно констатировать, что пророческие ряды – достаточно распространенное явление в персидской литературе. Содержательное разнообразие этих рядов можно свести к следующим видам:

1. Перечисление пророков с их основными положительными характеристиками и достижениями. При этом основной акцент делается на том, что Мухаммад все равно превосходит их всех;
2. Перечисление пророков с их грехами;
3. Перечисление пророков с несчастьями, постигшими их от рук неверных.

Первые два вида зачастую встречаются во вступлениях поэм, содержащих восхваление Бога или Пророка, тогда как последний тип используется в качестве дидактического наставления. При этом наряду с основной функцией пророческий ряд в литературе, так же, как и

коранический, схематично намечает траекторию священной истории человечества.

Состав таких пророческих рядов варьируется незначительно. Он разворачивается в хронологическом порядке в соответствии с кораническим повествованием, и как правило начинается с Адама и заканчивается 'Исой. В числе обязательно упоминаемых персонажей фигурируют Нух, Ибрахим, Йа'куб, Йусуф, Муса, Сулайман как наиболее популярные образы в персидской литературной традиции, чуть реже упоминаются Исхак, Исма'ил, Давуд, Хизр.

Таким образом, персидская литература, адаптировав кораническую идею пророческого ряда как краткого пересказа священной истории, подготовившей появление последнего Пророка, для восхваления и назидания, к остальным видам пророческих рядов в Коране, которые выделяет А. Р. Гайнутдинова, отнеслась равнодушно. Объясняется это отчасти сдвигом в акцентах. Для персидской литературы, созданной в изначально мусульманской среде, доносить до читателей идею правильности монотеизма и пугать их судьбой народов, отвергнувших своих пророков, не было основной задачей, хотя дидактический элемент, без сомнения, присутствует и здесь. Для поэтов важнее было продемонстрировать свое мастерство, создав цепочку из логично увязанных узнаваемых образов, каждый из которых окружен соответствующими известными читателю коннотациями. Очевидно, по этой причине в пророческие ряды в поэзии не включались чисто арабийские пророки – они не получили распространения на персидской почве и не вошли так прочно в систему персидской поэтической образности, как, например, Йусуф или Муса.

2.2. «Парные» образы пророков

Не секрет, что персидская поэзия крайне конвенциональна в вопросах построения художественных образов, и отдельные топосы и мотивы занимают в ней вполне конкретные места, обозначая одним своим

упоминанием в тексте ту или иную тему. В соответствии с этой сложившейся системой распределения образов многие из них оказались в соседних «ячейках», т.е. стали своего рода синонимичными или близко к тому.

Персидская поэзия стремится к группированию образов пророков определенными «кластерами», где каждая группа отвечает за тот или иной аспект изобразительности. Конечная цель здесь несколько иная, чем в коранических пророческих рядах, описанных А. Р. Гайнутдиновой. Если пророческие ряды в Коране имеют целью подчеркнуть важность пророческой миссии Мухаммада или сделать особый акцент на преемственности монотеистической идеи, существовавшей задолго до появления ислама, то употребление рядом нескольких схожих по своей семантике мотивов в поэзии сравнимо скорее с лексической редупликацией, используемой для усиления художественного впечатления.

С другой стороны, возможно, что регулярная сочетаемость некоторых образов может быть объяснена благодаря углублению в теорию поэтики, выработанную средневековыми персидскими литературоведами. Выше мы уже говорили о важности фигуры *тарси* (вид ритмико-синтаксического параллелизма) в персидской средневековой поэтике. Эта фигура может реализовываться в виде соположения созвучных имен пророков наряду с семантическим параллелизмом, образуя таким образом удачную игру слов.

2.2.1. Муса и 'Иса. В образной системе персидской поэзии немаловажное место занимают мотивы пробуждения и оживления. Их можно обнаружить как в светской поэзии, например, в зачинах касыд, где описывается наступление весны, так и в поэзии религиозной, где с помощью этих мотивов описывается духовный путь мистика – пробуждение ото сна земного существования.

Одним из самых известных примеров реализации этого мотива на материале историй о пророках является так называемое чудо «белой руки» Мусы (*йад-и байдā*'), которое упоминается в Коране [7:108, 26:33]: «И

вынул он свою руку, и вот – она бела пред смотрящим». М. Б. Пиотровский поясняет, что речь идет о проказе, как видно из библейского текста, однако вместе с тем отмечает, комментаторы Корана, не знавшие об этом источнике, полагали, что Муса был чернокожим, а его рука могла буквально менять цвет [Пиотровский 1991, с. 110–111]. Поэтические же метафоры персоязычных классиков, основанные на этом образе, перечислены в словаре Диххуда [Лугатнама, статья *Йад*] и разобраны Н. Ю. Чалисовой [Чалисова 2000а, с. 171–172]. Среди таковых – обозначение света и сияния, вытекающие отсюда значения радости, счастья и блестящего поэтического мастерства, а также указание на вообще любое волшебство, совершаемое по воли Всевышнего:

به شعر خاطر عطار را دم عیسی است
از آنکه هست چو موسیش صد ید بیضا

[‘Аттар 1980, с. 48]

В стихах мысль ‘Аттара обладает дыханием ‘Исы,
Оттого что есть в нем сотня белых рук, как у Мусы.

Т.е. стихотворный талант ‘Аттара настолько блестящ, что обладает свойством пробуждать к жизни.

هم حیات از لب نمودن هم شفا از رخ چو حور
با دم عیسی و دست موسی عمران تراست

[Санā’и 1983, с. 812]

И [способность] дарить жизнь губами, и [способность] исцелять
лицом как у гурии,
Вместе с дыханием ‘Исы и рукой Мусы [сына] ‘Имрана есть у тебя.

Судя по строению этого бейта, Сана’и хочет провести параллель между воскрешением и дыханием ‘Исы и исцелением – и рукой Мусы. Таким образом, в список конвенциональных значений топоса «белая рука Мусы» мы можем добавить значение «нечто, дарующее исцеление».

Впрочем, и сам ‘Иса нередко предстает в поэзии в образе лекаря. Так, Руми неоднократно называет ‘Ису врачом (*табйб*) [Schimmel 1995, p. 148].

Подобное использование этого мотива можно встретить и у Джами (1414–1492): он пишет, что лекарство от любовных страданий знает тот, кто «обладает губами Мессии» (*ān masīxālab*) [Джами 1999, с. 718].

Как видно из примеров, приведенных выше, образ 'Исы также тесно связан с темой пробуждения к жизни. Многочисленные поэтические метафоры и сравнения завязаны на мотиве животворного дыхания 'Исы. В мусульманской традиции нередко можно встретить отождествление 'Исы с Духом Божиим (*rūḥ Allah*) [Ayoub 2005, p.88]. Это название ни в коем случае не следует понимать как отсылку к положению о христианской Троице, которое всегда резко отвергалось исламом как шаг в сторону многобожия, равно как и догмат о божественной природе Христа. Напротив, Коран особо подчеркивает, что все сотворенные 'Исой чудеса были совершены «с позволения Аллаха» [3:49]. Таким образом, чудеса воскрешения мертвого и оживления глиняных птиц, совершенные 'Исой, были возможны благодаря тому же божественному духу, который вдохнул Джабра'ил во чрево Марьям¹². Представление об этом отражено уже у Сана'и:

پدر آدم اندرین عالم
هست از آن دم که زاده مریم

[Сана'и 1993, с. 52]

Отец Адама в этом мире –

Это то же дыхание, что [породило] дитя Марьям.

Использует Сана'и и образ живительного дыхания:

مرده را زنده کنی ز آوای خویش
پس دم عیسی شد دست آوای تو

[Сана'и 1983, с. 1001]

Ты [можешь] оживить мертвого своей песней,

¹² Мысль о том, что животворное дыхание Исы аналогично духу, благодаря которому забеременела Марьям, содержится в «Геммах мудрости» ал-'Араби [King 1990, p. 87]

Значит, твоя песня стала дыханием ‘Исы.

Применение этого мотива в персидской поэзии весьма разнообразно. Общим местом является его использование в лирических зачинах касыд и газелях, где с дыханием ‘Исы сравнивается весенний ветерок, пробуждающий природу после зимнего сна – изящная интерпретация коранического сюжета о воскрешении из мертвых¹³. Утренний ветерок подобен по свойствам дыханию ‘Исы, ведь он приносит живительную влагу цветам [‘Аттар 1980, с. 77]. Анвари (ок. 1115–1191) не употребляет слова «дыхание», но определенно использует тот же мотив:

نسیم باد در اعجاز زنده کردن خاک
ببرد آب همه معجزات عیسی را

[Анварі 1959, с. 1]

Утренний ветерок чудом оживления земли

Посрамил все чудеса ‘Исы.

Развивая далее мотив пробуждения к жизни, персидские поэты сравнивают дыхание ‘Исы с поцелуем возлюбленной. Пожалуй, самый известный бейт Руми, где использован этот образ, приводит А.-М. Шиммель [Schimmel 1995, p. 147]:

گر ز مسیح پرسدت مرده چگونه زنده کرد
بوسه بده به پیش او بر لب ما که همچنین

Если спросят тебя, как Мессия оживил мертвого,

Поцелуй меня в губы перед ним – вот так!

Концепция наличия у пророка способности воскрешать мертвых является плодородной почвой для различных сравнений ‘Исы и его дыхания с Хизром и живой водой:

دم عیسی است که با باد سحر می‌گذرد
و آب خضر است که بر روی خضر می‌گذرد

[Ганджур, ‘Аттār, Дивāн, г. 196]

¹³ Про реализацию этого мотива у Руми см. [Schimmel 1995, p. 148]

Это дыхание 'Исы распространяется с утренним ветерком,
 Это вода Хизра разливается над зеленеющими зарослями (*хазир*).

Изучение образа 'Исы в мусульманских источниках разного рода и восприятия христианских мотивов в исламе в целом традиционно являются важными темами исследований, посвященных диалогу двух религий, и выделяются в особое направление, именуемое мусульманской христологией. Немало исследований посвящено литературному аспекту этого вопроса, который и интересует нас в данной работе. Так, неоднократно подчеркивался тот факт, что образ 'Исы занимает особое место в творчестве Руми (1207–1273). В статьях А.-М. Шиммель и Дж. Р. Кинга [Schimmel 1995; King 1990] на материале литературного наследия Руми рассматриваются основные черты художественного образа 'Исы. Обозначенные выводы во многом справедливы не только для творчества Мауляны, но и для персидской литературы в целом.

В общей сложности, исследователи сходятся во мнении, что в мистической литературе он является воплощением идеи Совершенного человека (*инсāн-и кāmил*). Согласно мусульманским представлениям, признаки Совершенного человека в той или иной степени явлены во всех пророках, в первую очередь, конечно, в Мухаммаде, поскольку они все являются лучшими представителями рода человеческого и ближе всех общаются с Богом. Совершенный человек подобен зеркалу, которое без искажений отражает атрибуты Бога, он тот, «в ком наиболее полно воплощена идея, что человек сотворен по образу Божию» [King 1990, с. 85]. Совершенство 'Исы проявляется в его отрешенности от земного мира, преданности Богу и неприятию мирских благ. А.-М. Шиммель обоснованно называет 'Ису «воплощением аскетизма» [Schimmel 1995, р. 144]. В образе 'Исы присутствуют все черты дервиша: заплатанное одеяние, вечные скитания без крыши над головой, отказ от самых простых благ, наличие учеников и то, что после смерти он вознесся на небеса, достигнув таким

образом цели мистика – воссоединения с Абсолютом¹⁴. Уже у Худжвири (ум. между 1072–1077) аскетизм ‘Исы упоминается как пример истинно суфийского отношения к мирскому [Худжвири 2004, с. 40].

В дидактическую и мистическую литературу истории пророков часто включаются в виде нравоучительных притч, поэтому в них особенно выражен назидательный элемент. Последний зачастую заключается в том, что пророк совершает какой-то грех, но исправляется и получает прощение. Этот элемент есть в истории Сулаймана (его грехом была гордыня и властолюбие), есть он и в истории ‘Исы. Несмотря на ореол святости и аскетичности, существующий вокруг этого образа, традиция считает, что место пребывания ‘Исы после вознесения – не подножие Божьего престола, а четвертая небесная сфера¹⁵, поскольку в земной жизни он все-таки не смог отказаться от всех мирских благ. Среди таковых в персидской поэзии чаще всего фигурирует игла – по преданию, единственное имущество, которым владел ‘Иса. Этот образ неоднократно используется как аллегория всего того, что мешает мистика в достижении Абсолюта. Сана’и, вероятно, первым употребивший его в поэзии [Schimmel 1995, p. 150], прямо называет иглу «препятствием (*nāyband*)¹⁶ на пути ‘Исы» [Сана’и 1983, с. 85]. Рузбихан Бакли в своем *Шарх-и шатхййāt* неоднократно прибегает к этому образу. Приведем несколько любопытных примеров.

В одном месте Рузбихан Бакли вопрошает: «О, Мессия! Кто ты? Из-за цветного рубища и ничтожной меры¹⁷ почему ты остался в четвертом элементе (*таб’*) с иглой [своего] естества (*табй’ат*)?» [Бакли 1981, с. 76]. Этот пассаж интересен по ряду причин. Во-первых, здесь использован упомянутый выше мотив иглы, из-за обладания которой ‘Иса оказался

¹⁴ Согласно мусульманской традиции, ‘Иса после мнимого «распятия» прожил еще сколько-то лет и был вознесен на небеса

¹⁵ Изначальный источник этого представления неясен, но Шimmel предполагает, что оно является искажением выражения «одесную от Бога» [Мар. 16:19] [Schimmel 1995, p. 150].

¹⁶ Слово *nāyband* может также обозначать «оковы» или «привязанность», что является указанием на характер чинимого препятствия – это привязанность к земному.

¹⁷ Видимо, имеется в виду мера ткани

недостойн вознесения к Божественному престолу, и таким образом проводится параллель с трудностью достижения суфием его конечной цели. Есть здесь и намек на легендарное место пребывания 'Исы, однако ради игры слов традиционное в таких случаях слово «небо» (*āsmān* или *фалак*) заменено на «элемент, стихия» (*таб*'), и указание, таким образом, относится к четвертому элементу – т.е. земле, что вполне вписывается в контекст привязанности к низшему и невозможности достичь высших сфер.

В этом отрывке отражен еще аспект топоса 'Исы, связанный с его аскетичностью и преданностью Богу, а именно его рубище. Это упоминание является отсылкой к истории, переданной в различных источниках, о том, как 'Иса, будучи учеником красильщика тканей, однажды опустил всю одежду в один чан с краской, а затем вытаскивал платья по одному, окрашенными каждое в разный цвет [Фурузанфар 2001, с. 218]. Из этого эпизода проистекают два мотива: во-первых, он является демонстрацией чуда, совершаемого 'Исой по воле Бога, и, таким образом, подтверждающего его пророческий статус; во-вторых, позволяет провести аналогию между единобожием, которое проповедовал 'Иса, и его «одноцветностью». Последний мотив не раз встречается в поэзии Руми [Schimmel 1995, p. 152; King 1990, p. 86]. Несколько примеров можно найти у Сана'и, один из них такой:

بیش سودای رنگها نیزی
 گر کند عیسی تو رنگری
 هرچه خواهی ز رنگ برداری
 در یکی خم زنی برون آری
 به حقیقت شنو نه از سر جهل
 نیست این نکته بابت نااهل
 کین همه رنگهای پر نیرنگ
 خم وحدت کند همه یک رنگ
 پس چو یک رنگ شد همه او شد
 رشته باریک شد چو یک تو شد

[Сана'и 1993, с. 20]

Ты больше не будешь питать страсть к цветам,
 Даже если твой 'Иса¹⁸ работает красильщиком.
 Ты возьмешь [одежду] любых цветов, каких захочешь,
 Опуститшь [всё] в один чан – и достанешь.
 Слушай [это] воистину, а не из невежества,
 Эта тонкая мысль – не для глупца,
 Ибо все эти обманчивые цвета
 Чан единства делает одним цветом.
 Итак, когда [всё] стало одного цвета, все стало Им.
 Веревка истончилась, когда стала одной нитью.
 Еще один пример можно найти у 'Аттара:

رنگ بسیار است در عالم ولیک
 بر رکوی عیسی مریم به است

[‘Аттар 1980, с. 204]

Много цветов есть в мире, однако
 Лучший – у рубища 'Исы, [сына] Марьям.

Таким образом, «цветное рубище» у Бакли указывает в целом на грех многобожия, а в узко суфийском смысле – на невозможность отказа от собственного «я» и слияния с божественной сущью, т.е. неспособность отказаться от многоцветия в пользу одного цвета.

В другом месте Бакли пишет, что «Аскетизм 'Исы увеличивает зашивающую рубище иглу "религии Аллаха"» [Бакли 1981, с. 115], в чем также можно усмотреть отсылку к «одноцветности» 'Исы. Дело в том, что словосочетание *صِبْغَةَ اللَّهِ* [2:132 (138)], традиционно переводящееся в Коране как «религия Аллаха», можно перевести и как «покраска Аллаха» (и это значение слова *صِبْغَةُ* идет первым в словаре Баранова), а Шиммель предлагает рассматривать его в значении «крещение от Аллаха» [Schimmel

¹⁸ Т.е. твоя душа

1995, p. 152], т.е. с принявшего истинную веру смываются все цвета этого мира и остается один – божественный цвет.

Вероятно, божественный цвет – белый, поскольку такие строки мы видим у Низами:

گازری از رنگرزی دور نیست
 کلبه خورشید و مسیحا یکیست
 گازر کاری صفت آب شد
 رنگرزی پیشه مهتاب شد
 رنگ خرسست این کره لاجورد
 عیسی از ان رنگرزی پیشه کرد

[Низами 2010, с. 116–117]

Отбеливание – недалеко от покраски,
 Пристанище Солнца и Мессии – одно¹⁹.

Отбеливание – свойство воды,
 Окраска – занятие лунного света.
 Этот лазоревый шар – цвета осла,
 Оттого ‘Иса стал красильщиком.

Отдельного внимания заслуживает сравнение образов ‘Исы и Халладжа. Насколько нам известно, первым об этом вопросе заговорил Л. Массиньон, который в своем монументальном четырехтомном труде, посвященном личности и учению Мансура Халладжа, назвал последнего «мусульманским Иисусом». Надо сказать, что на первый взгляд это сопоставление представляется весьма логичным, ведь и Иисус, и Халладж были казнены представителями господствующей религии за отступничество и проповедь еретических идей. Однако в мусульманской традиции в образе ‘Исы фактически отсутствует аспект жертвенности,

¹⁹ Обиталищем Исы, как мы уже упоминали, является четвертая небесная сфера – там, где располагается Солнце [Schimmel, 1995, p. 150].

поскольку согласно Корану и последующим толкованиям, ‘Иса на самом деле не был распят, а «это только представилось им» [4:157].

Кроме того, проблема сопоставления образов ‘Исы и Халладжа непосредственным образом затрагивает вопрос соотношения таких понятий как мученичество и святость в двух религиях. Впрочем, последние два вопроса носят скорее общетеологический, чем строго литературоведческий характер.

Если говорить о противопоставлении образа ‘Исы, то надо отметить, что общим местом в персидской поэзии стало отождествление ‘Исы с духом, а его осла – с материальным бренным телом или низменной душой:

خر عیسیست این تن مردار
سوزن او تعلق و پندار

[Ганджур, Ауҳадї, Джам-и Джам, 121]

Осел ‘Исы – это нечистое тело,

Игла его – привязанности и мысли.

2.2.2. Йунус и Йусуф. Образы некоторых коранических пророков, таких как Йусуф, ‘Иса или Сулайман, породили обширную и многогранную систему мотивов, отсылки к которым могут встречаться в самых разных контекстах. Другие образы оказались менее плодовиты в плане формирования поэтических топосов, они менее многозначны, но ничуть не менее употребительны каждый в своей сфере.

Таков, например, образ Йунуса (библейский Иона). Его кораническая история не изобилует подробностями: этот пророк был послан проповедовать в Ниневию, но, потерпев неудачу, сбежал на корабле, (некоторые комментаторы объясняют – потому что не хотел видеть гибель целого народа, который неизбежно должно было настичь наказание за упорство в неистинной вере) за что был брошен в море и проглочен китом (или большой рыбой). Однако молитва Йунуса была услышана, и рыба выбросила его на берег, после чего тот снова вернулся к своей пророческой

миссии, а его народ испугался гнева Божьего и обратился в ислам и таким образом избежал наказания.

Нетрудно догадаться, что в наиболее популярный поэтический мотив трансформировался именно центральный эпизод истории, т.е. поглощение Йунуса морской тварью, недаром в качестве синонима к его имени традиционно используется сочетание *Зӯ-н-нӯн* – «обладающий рыбой», которое в персоязычных текстах также часто заменяется словосочетанием *сāхиб-и хӯт*.

В *Шарҳ-и шатҳийāt* Рузбихана Бакли есть эпизод, где Господь обращается к Йунусу, называя его «заместителем сына Нуха» (*халифа-йи зāда-йи Нӯх*) [Бакли 1981, с. 258]. Однозначный вывод о корнях подобного наименования дать сложно за неимением аналогий в других произведениях, однако можно предположить, что это связано с тем, что этих персонажей постигла сходная участь. Сын Нуха Канаан отказался уверовать в пророческую миссию своего отца и спастись в Ковчеге и сгинул в водах Потопа. Вероятно, Йунус, также побывавший в морской пучине, но не предавший истинной веры, а потому спасшийся, мыслится как некое противопоставление Канаану и в то же время своеобразное восполнение утраты: там, где один погиб, другой нашел спасение.

Образ Йунуса не относится к числу самых употребительных в персидской поэзии, и первые примеры его использования мы встречаем довольно поздно. Среди ранних поэтов-панегиристов упоминание Йунуса можно найти в творчестве Манучихри (ум. после 1041), который перечисляет его в ряду «терпеливых» вместе с Йа‘кубом, Йусуфом и Айубом [Ганджур, Манучихрӣ, Дивāн, к. 64].

Более развернутое использование этого образа в поэзии мы встречаем значительно позднее – у Сана’и:

من ز بلخ آنچنان شدم به سرخس
با بلا و عنا و حسرت و هم
که گنهکار یونس بن متی

[Сана'и 1983, с. 382]

Я так же уехал из Балха в Серахс
С несчастием, страданием, тоской и печалью,
Как и грешник Йунус бин Матта
[Бежавший] в сторону Ниневи, к берегу моря.

Так поэт, используя достаточно редкий мотив вины Йунуса за то, что он проявил малодушие и покинул общину, где должен был проповедовать, описывает свои чувства, когда был вынужден оставить Балх и уехать в Серахс.

Поскольку в данной работе нас больше всего интересуют сочетания образов пророков, обратимся к примерам, демонстрирующим связь Йунуса с Йусуфом. Одни из самых ранних подобных примеров можно найти у того же Сана'и:

ای بسا یوسف رویان که درین مصر بدند
که چو یعقوب پدرشان مگر از کنعان نیست
ای بسا یونس نامان که درین آب شدند
که جگرشان همه جز سوخته و عطشان نیست

[Сана'и 1983, с. 97]

О, много Йусуфоликих, кто побывал в этом Египте,
Отцы которых подобны Йа'кубу, хотя они не из Ханаана.
О, много носящих имя Йунус, кто оказался в этих водах,
У кого в печени нет ничего, кроме жара и жажды.

Уже в этом отрывке мы видим, что рядом с именем Йунуса стоит имя Йусуфа, что означает, что Сана'и находит некоторую параллель в их образах, однако пока этот параллелизм еще не стал общим местом в поэзии. Позже пребывание Йунуса во чреве рыбы в рамках персидской поэтической образности начинает регулярно соотноситься с эпизодом заточения Йусуфа на дне колодца или в тюрьме. Аналогии между этими двумя эпизодами могут проводиться в различных контекстах.

Образы рыбы, проглотившей Йунуса, и колодца, в котором был заточен Йусуф, в творчестве Хакани становятся астрологическими метафорами. Дело в том, что слово *далв* – ведро, которое опускают в колодец, – обозначает также созвездие Водолея, а слово *хут* не только переводится как «кит», но и является названием зодиакального знака Рыбы. Нахождение солнца в этих двух знаках приходится на два последние зимние месяца иранского года – бахман и эсфанд. После эсфанда наступает первый весенний месяц фарвардин, в котором празднуется Ноуруз. Таким образом, Йунус, выбравшийся из рыбы является указанием на то, что солнце вышло из знака Рыб, т.е. говорит о наступлении весны. Освобождение же Йусуфа из колодца – т.е. переход солнца из Водолея в следующие за ними Рыбы – тоже является радостным событием, так как завершение бахмана означает, что большая часть зимы уже осталась позади и дело идет к весне.

از دلو یوسفی بجهد آفتاب و چشم
 بر حوت یونسی به تماشا برافکند
 ماهی نهنگوار به حلقش فرو برد
 چون یونسش دوباره به صحرا برافکند
 چشمه به ماهی آید و چون پشت ماهیان
 زیور به روی مرکز غیرا برافکند
 آن آتشین صلیب در آن خانه مسیح
 بر خاک مرده باد مسیحا برافکند

[Хакани 1937, с. 144]

Из колодца Йусуфа выпрыгнет солнце и взгляда

Бросит в изумлении на рыбу Йунуса.

Рыба, подобно морскому чудовищу, проглотит его.

Вновь, подобно Йунусу, выкинет его на берег (*сахрā* – букв. «пустыня»)

Солнце перейдет к рыбе, и подобные спинам рыб

Драгоценности разбросает по центру земли,

Этот огненный крест в этом доме Мессии

На эту мертвую землю подует дыханием Мессии.

Хакани пишет исключительно сложным, насыщенным образами и аллегориями языком – его поэзия считалась трудной для восприятия уже как минимум с XV века. Приведенный выше пример демонстрирует аллегорическое описание прихода весны, больше похожее на загадку: после того, как Солнце покинет знак Водолея, перейдет в знак Рыб и украсит землю сиянием, подобным блестящей чешуе на спине рыбы. Этот пример интересен также тем, что в нем кроме образов заточенных Йунуса и Йусуфа для описания прихода весны используется мотив животворного дыхания ‘Исы, рассмотренный выше.

Иногда метафора усложняется благодаря дополнительному сравнению весны с утром года:

دوش برون شد ز دلو يوسف زرین نقاب
کرد بر آهنگ صبح جای به جای انقلاب
یوسف رسته ز دلو مانده چو یونس به حوت
صبح دم از هیبتش حوت بیفکند ناب

[Хакани 1937, с. 48]

Вчера ночью выбрался из колодца/ведра Йусуф, покрытый золотой
вуалью,

По умыслу изменил время наступления утра.

Йусуф, освободившийся из колодца, остался, подобно Йунусу, в рыбе.

На рассвете, [преклоняясь перед его] величием, рыба разбросала
чистое [золото].

Таким образом, лучезарная красота Йусуфа, ставшая общим местом в персидской поэзии, в данном контексте приобретает конкретное материальное воплощение в метафорическом описании восхода и прихода весны как освобождения прекрасного Йусуфа из темноты колодца.

Ассоциации образов Йунуса в рыбе и Йусуфа в колодце с движением светил сохраняются и в поэзии эпохи Сефевидов. Эти мотивы использует

Мухташам Кашани (ум. 1588), правда, в несколько упрощенном по сравнению с Хакани варианте:

سحر ز یوسف گمگشته پیرهن چو نمود
 ز مهر دیده یعقوب دهر شد بینا
 ز صبح سینه صافی نمود ماهی شب
 که روی یونس خورشید بود ازو پیدا

[Мухташам Кашани 2001, с. 257]

Когда утро явило рубашку, [принесенную] от Йусуфа Потерянного,
 Из-за солнца глаза мира прозрели, [подобно глазам] Йа‘куба.

С утра ясный лик явила ночная луна,
 Ибо из нее явился Йунус-солнце.

Наибольшее разнообразие трактовок образа Йунуса и способов реализации связанных с ним мотивов мы находим в поэзии Руми. Он строит изящную игру слов, используя слово *нун* в двух его современных значениях²⁰: «рыба» и название буквы *нун*, которая в системе персидских поэтических конвенций для обозначения красоты традиционно является указанием на скрученность или изогнутость чего-либо (например, брови возлюбленной) [Чалисова 2000в, с. 102]. По преданию, именно благодаря усердию в молитве и преклонению колен Йунус был освобожден из заточения в желудке морского чудища – он совершал поклоны так усердно, что спина его сгорбилась наподобие буквы *нун*:

یونسی دیدم نشستہ بر لب دریای عشق
 گفتمش چونی جوابم داد بر قانون خویش
 گفت بودم اندر این دریا غذای ماهی
 پس چو حرف نون خمیدم تا شدم ذا النون خویش
 زین سپس ما را مگو چونی و از چون درگذر

²⁰ Многогранность этой метафоры заключается в том, что здесь речь идет не просто об омонимии, а об исторически одном и том же слове. В протосемитском алфавите, возникшем в середине II тыс. до н.э., в соответствии с акрофоническим принципом извилистый знак, использовавшийся для обозначения звука *n*, назывался *нун*, что значило «змея» или «рыба» (то есть нечто извивающееся). За указание на этот факт благодарю С. А. Французова.

چون ز چونی دم زند آن کس که شد بی چون خویش

[Руми 1999, т. 4, с. 98]

Я увидел однажды Йунуса на берегу моря любви,
Спросил его: «Каков ты?», он ответил мне по своему обыкновению,
Сказал: «Я был в этом море пищей для рыбы,
Потом подобно букве *нӯн* согнулся, чтобы стать «обладателем рыбы/
нӯна»

Поэтому не спрашивай меня, каков я, и воздержись от сравнения,
Ибо о качестве [может] говорить [лишь] тот, кто сам стал
бесподобным».

Таким образом, пребывание Йунуса во чреве рыбы осмысливается как тяготы на пути к мистическому познанию, итогом которого является оставление собственного «я» и полное погружение в божественную сущность, т.е. отказ от собственных индивидуальных качеств.

Еще одна точка соприкосновения образов Йусуфа и Йунуса находится в сфере мотивов, связанных с темой мистической любви. В частности, Руми не раз указывает на то, что своим заточением во чреве морского чудовища, как и последующим освобождением Йунус обязан Всевышнему. Аналогичным образом Йусуф был заключен в темницу и получил свободу и власть по воле Божией. Так же, как Бог распоряжается судьбами своих рабов, так и возлюбленная имеет неограниченную власть над влюбленным.

در شکم ماهی حیره یونس کنی
یوسف صدیق را از بن چه برکشی

[Руми 1999, т. 6, с. 241]

В желудке рыбы ты построишь келью Йунуса,
Верного Йусуфа ты вытащишь со дна колодца.

Также в поэзии Йусуф в колодце и Йунус в рыбе являются метафорой неразрывной связи духовного и телесного в человеке. Например, Руми свою привязанность к земному бытию сравнивает с заточением Йусуфа и Йунуса,

подкрепляя аналогию между образами синтаксическим параллелизмом в совокупности с фонетической созвучностью имен Йусуф и Йунус:

منم فانی و غرقه در ثبوتی
 به دریاهاى حى لایموتی
 مگر من یوسفم در قعر چاهی
 مگر من یونسَم در بطن حوتی

[Руми 1999, т. 6, с. 22]

Я – тленный и погруженный в [божественную] незыблемость
 В морях Живущего Бессмертного.
 Как будто я – Йусуф на дне колодца,
 Как будто я – Йунус во чреве рыбы.

Аналогичным образом оба эти мотива почти век спустя появляются в газели Сайфа Фаргани (ум. 1348):

یوسف عقل ترا نفس تو چون زندانست
 یونس روح ترا جسم تو بطن الحوتست

[Сайф Фаргани 1962–1965, т. 2, с. 42]

Для Йусуфа твоего разума твоя низменная душа подобна темнице
 Для Йунуса твоего духа твое тело – нутро рыбы.

Мотивы заточения Йунуса и Йусуфа остаются актуальными и в более поздние века. Фаиз Кашани (1598–1680) сравнивает их с пленом мистической любви:

بس یونس روشن دلی کورا نهنگ عشق خورد
 بس یوسف گل پیرهن در چاه در زندان عشق

[Файз Кашани 1987, с. 228]

Много Йунусов светлых сердцем, которых пожрало это морское
 чудище любви,
 Много Йусуфов, [облаченных] в рубашку из цветов, [попавших] в
 колодец в темнице любви.

В мусульманской традиции весьма распространена аналогия погружения Йунуса во чрево рыбы и вознесения пророка Мухаммада к

Божественному престолу в ночь *ми'рāдж*, которая берет свое начало из известного хадиса, гласящего, что *ми'рāдж* Пророка не имеет превосходства над *ми'рāджем* Йунуса [Бозтоб, с. 169]. Руми в своем *Маснави* поясняет это положение: и то, и другое событие являются моментами максимальной близости пророка с Богом, при этом неважно, произошло ли это на небесах или в пучине моря – Божественное присутствие везде одинаково [Маснави 2007–2012, с. 780; Руми 1982, с. 536].

2.2.3. Йа'куб и Аййуб. Еще один пример парных образов пророков в персидской поэзии – это образы Аййуба и Йа'куба. С точки зрения коранического повествования их объединяет то, главной чертой обоих было терпение, проявленное в испытаниях, посланных им свыше. Узнав о пропаже Йусуфа, Йа'куб не поверил в его гибель и предпочел ждать и уповать на милость Божию [12:18]²¹.

История Аййуба отражена в Коране в значительно меньших подробностях, чем повествование о Йа'кубе и Йусуфе. Детали истории Аййуба мы узнаем из сочинений позднейших толкователей. Аййуб был весьма богат, и однажды Иблис решил испытать его веру, лишив его всего, что у него было. Сначала он отнял у него стада, затем сыновей, а потом здоровье, наслав на него проказу, из-за которой от него отреклись все его соплеменники, кроме его жены. Во всех испытаниях Аййуб сохранял веру и терпение, и в конце концов в ответ на его мольбы Господь вернул ему все утраченное: богатство, семью и здоровье²². Последнее было возвращено следующим образом: из места, где Джабра'ил велел Аййубу топнуть ногой, забил источник, вода из которого исцелила его.

Образ Аййуба не приобрел особенной популярности у персоязычных поэтов, и почти не встречается самостоятельно, отдельно от образа Йа'куба.

²¹ Более подробно об истории о пропаже Йусуфа см. в 3 главе.

²² Про параллели этой истории и притчи об Ибрахиме, рассказанной в *Анīs ал-мурйдин* см. в 3 главе.

Даже самые ранние примеры (в данном случае у Сана'и) использования образа Аййуба включают также мотивы, взятые из коранической истории Йа'куба:

آن کس که مر ایوب ترا گرم غم آورد
تو دیده یعقوب ورا بوی پسر باش

[Сана'и 1983, с. 313]

Для того, кто твоему Аййубу приносит страдание печали
Будь для глаз его Йа'куба ароматом [его] сына.

Сана'и использует имя Аййуба в качестве синонима терпения. Свидание с возлюбленным приносит облегчение подобно аромату рубахи Йусуфа, которую принесли Йа'кубу из Египта его сыновья.

Уже к XIII в. мотив чудесного исцеления Аййуба прочно вошел в систему персидской поэтической образности как параллельный мотиву прозрения Йа'куба из-за рубашки Йусуфа, что мы и видим в творчестве Руми:

باز درآمد طبیب از در ایوب خویش
یوسف کنعان رسید جانب یعقوب خویش

[Руми 1999, т. 3, с. 114]

Вот вошел врач в двери своего Аййуба,
Йусуф Ханаанский прибыл к своему Йа'кубу.

Дальнейшее развитие этого мотива идет в русле закрепления его в числе топосов, связанных с возвращением к жизни, пробуждением ото сна. Таким образом, он становится в один ряд с мотивом живительного дыхания 'Исы и белой руки Мусы. Такими словами заканчивает одну из своих газелей Хаджу Кирмани (1290–1349), неявно сравнивая свои стихи по силе их воздействия на душу читателя со всеми вышеупомянутыми мотивами:

صبر ایوبی نکرده درد را درمان چه خواهی
حزن یعقوبی ندیده بیت احزانرا چه دانی
چون دم عیسی ندیدی گفته خواجه چه خوانی
چون ید بیضا ندیدی پور عمرانرا چه دانی

[Хаджу Кирмани 1990, с. 498]

Не познав терпения Аййуба, что ты хочешь [чтобы было] лекарством
от боли?

Не увидев печали Йа‘куба, как ты [можешь] знать [про] дом скорби?

Когда ты не видел дыхания ‘Исы, что ты прочтешь в высказывании
Хаджу?

Когда ты не видел белой руки, откуда тебе узнать сына ‘Имрана?

2.3. Образы Мусы, Искандара и Хизра и мотив поисков источника бессмертия

Легенда об источнике, дарующем вечную жизнь и молодость, в мусульманской литературе имеет крайне разветвленные и запутанные корни. С поисками этого источника традиционно связываются имена трех персонажей: Мусы, Искандара и Хизра. Можно сказать, что в персидской литературной традиции существуют две параллельные версии истории о живой воде, одна из которых включает фигуру Мусы, а другая – Искандара.

Краткое содержание коранической истории [18:60–82] с дополнениями и пояснениями, сделанными позднейшими комментаторами, сводится к следующему. Строго говоря, согласно Корану, Муса ищет не живую воду, а праведника, который обладает особым знанием. Толкователи добавляют эпизод, объясняющий, почему Муса отправился на его поиски. Как-то Мусу спросили, есть ли кто-то в мире, кто обладает бóльшим знанием, чем он сам. Муса ответил, что не знает такого человека, и в этот момент Бог сообщил ему, что есть один его раб, которому он открыл тайны бытия [Бал‘ами 1974, с. 466]. Муса со слугой отправляется на поиски этого человека, и находит его у «слияния двух морей» (*маджма‘ ал-бахрайн*), где, согласно предсказанному знаку, оживает соленая рыба, которую путники принесли с собой²³. Мудрец берет Мусу с собой в путешествие с тем условием, что Муса не будет спрашивать о причинах его действий. Однако действия эти настолько ужасны, по мнению Мусы, что он не выдерживает и просит своего спутника объяснить причины его поступков. Тот говорит, что теперь они вынуждены расстаться, но объясняет, почему сделал то, что сделал – и в этом раскрывается его мудрость, поскольку ему было дано знание о сокрытой сути вещей²⁴.

²³ Согласно кораническому изложению, путники забыли про рыбу, и она «отправилась в путь по морю чудесным образом» [18:63], что многие комментаторы расценивали как указание на то, что мертвая рыба ожила при приближении к источнику вечной жизни.

²⁴ Аналогичная история имеется в иудейских преданиях. Когда Беная вел пленного демона Асмодея на суд к Соломону, тот по дороге совершил несколько странных поступков, и Беная спросил его об их причинах.

Кораническая история не содержит имени Хизра – авторы большинства тафсиров поясняют, что так звали того мудреца, которого искал Муса. Впрочем, некоторые комментаторы считают, что так звали слугу Мусы, который обнаружил пропажу рыбы. Имеются также разногласия относительно фигуры самого Мусы: был ли это тот самый пророк, *Мӯсā б. ‘Имран*, который проповедовал народу Фир‘ауна, или *Мӯсā б. Мишā* (библейский Манассия), внук пророка Йусуфа [Е1, р. 903].

Самым ранним источником этой легенды признается древнемесопотамский эпос о Гильгамеше, а точнее та его часть, где описывается, как Гильгамеш искал бессмертного человека Утнапиштим, живущего у истока двух рек, чтобы узнать у него тайну вечной жизни. Утнапиштим может быть отождествлен с безымянным мудрецом, упомянутым в Коране, а «исток двух рек» представляется прообразом «слияния двух морей» [Wheeler 2002, р. 11].

Мотив поисков живой воды и путешествия с мудрецом имеется также в античных источниках. Античный «Роман об Александре» в относительно законченном виде сложился к III в. н.э. Он известен в трёх редакциях (А, В, С), из которых А является наиболее ранней, В ранее приписывалась Каллисфену и в настоящее время традиционно обозначается как «Псевдо-Каллисфен», а редакция С представляет собой расширенную обработку редакции В²⁵. Наиболее ранняя версия эпизода с ожившей (или, согласно Корану, пропавшей) рыбой встречается в редакции В, которая составлена не ранее IV в. н.э., а также в Вавилонском Талмуде [Wheeler 2002, р. 17].

Известно также три версии этого сказания на сирийском языке: сирийский перевод «Псевдо-Каллисфена»²⁶, гомилия Иакова Серугского и

Ответы Асмодея показывают, что тот знал то, что было неведомо простым смертным [Журавский 2013, с. 86; Агада 1993 с. 124–125].

²⁵ Подробнее про редакции античного «Романа об Александре» см. в [Кузнецова 1969].

²⁶ Изначально исследователи полагали, что этот перевод выполнен с арабского языка, однако на основании разностороннего анализа текста Нельдеке пришел к выводу, что он восходит к пехлевийскому оригиналу и датирует оба этих текста периодом до VII в. [Пигулевская 2000, с. 417].

так называемая сирийская «Легенда об Александре» [Пигулевская 2000, с. 416]. Эпизод с ожившей рыбой – это то, что объединяет коранический рассказ о Хизре и Мусе с некоторыми версиями романа об Александре. Из приведенных сирийских версий описание этого эпизода содержится только в гомилии Иакова Серугского²⁷: повар Александра мыл рыбу в источнике, и когда та ожила, прыгнул за ней в воду и таким образом обрел бессмертие. Эту же версию мы находим в античном романе [Бертельс 1948, с. 15].

Для отождествления Мусы и Искандара, которое обнаруживается в различных экзегетических произведениях, имеется несколько причин. Во-первых, имеются упоминания о том, что оба персонажа были «рогатыми». Широко известно, что Искандар традиционно в мусульманских источниках отождествляется с Зу-л-Карнайном (букв. «двурогий»). Существует несколько версий объяснения этого наименования, в частности то, что Александр правил двумя державами: Римом и Персией, или то, что он в своих путешествиях достиг двух концов света. О рогах Моисея, появившихся после его разговора с Господом, говорится в латинской версии Библии, составленной в конце IV в. (Вульгата). Возможно, что основой христианской и иудейской традиции изображения Моисея «рогатым» послужило представление о том, что после общения с Богом его лицо источало настолько ослепительный свет, что он был вынужден прятать его. Этот факт также получил отражение в различных мусульманских источниках [Wheeler 2002, p. 31–32].

Общим у двух персонажей также является их путешествие от одного края света до другого. В Коране говорится о том, что Муса дошел до «слияния двух морей», местоположение которого традиционно понимается комментаторами как край Земли – место, где Запад и Восток соединяются. Далее в Коране сообщается, что Зу-л-Карнайн также дошел до краев Земли: от места, где солнце восходит, до места, где оно садится.

²⁷ Датировки и атрибуция расходятся: начало VI или VII в. [Wheeler 2002, p. 12, Пигулевская 2000, с. 423].

Также немаловажную роль при отождествлении этих двух персонажей, видимо, сыграл тот факт, что рассказ о Зу-л-Карнайне в Коране следует сразу за описанием истории Мусы и Хизра.

Если судить по известным комментариям к Корану, можно заметить, что кораническая история Мусы и поисков живой воды постепенно сближается с нарративом об Александре. К XII, а возможно, и к XI веку толкователи Корана рассматривали эти айаты как аллюзию на истории об Александре. При этом имеется и обратное движение: элементы толкования этих айатов включаются в мусульманские (персидские, арабские), а также эфиопские редакции романа об Александре [Wheeler 2000, p. 15].

Некоторые исследователи видят источник коранического эпизода о Мусе и живой воде в еврейском сказании о Рабби Иошуа бен Леви и Илие. Фабула этого сказания почти совпадает с айатами Корана, где повествуется о путешествии Мусы с безымянным праведником. На основании этого сходства последний нередко отождествляется с Илией. Здесь, однако, есть весьма вольное допущение, основанное на отсутствии упоминания имени Иошуа бен Леви в мусульманских источниках, что составитель Корана должен был перепутать Иошуа бен Леви, спутника Илии, с Иисусом Навином (*Йўша‘ бин Нўн*), спутником Мусы. При этом, однако, отождествление коранического слуги (*фатā*) Мусы с Иисусом Навином на самом деле появилось только в позднейших комментариях к Корану. Кроме того, эта замена не объясняет личности безымянного мудреца, которого искал Муса. Уилер полагает, что более логичным в таком случае было бы отождествление Мусы с Иошуа бен Леви, а Илии – с мудрецом, позже названным мусульманскими экзегетами Хизром. При этом в расчет также не берется тот факт, что сама история о Рабби Иошуа бен Леви и Илие является переводом на иврит более раннего арабоязычного произведения, приписываемого автору XI века Ниссиму б. Шахину [Wheeler 2002, p. 20].

Отождествление Хизра с Ильясом (Илией) действительно встречается в ряде источников [Wheeler 2002, p. 24], однако среди комментаторов

существует и другая точка зрения, согласно которой это два разных персонажа, и Хизру было поручено направлять и оберегать путников на море, а Ильясу – на суше. Среди персоязычных источников эта версия изложена у Бал‘ами [Бал‘ами 1974, с. 463–464], а также отражена в поэме Низами [Бертельс 1948, с. 63].

В широком смысле мусульманские версии истории об Александре и источнике живой воды можно разделить на две категории: докоранические и те, на которые повлиял коранический рассказ о Мусе. В последних бессмертный праведник обычно отождествляется с Хизром, испившим живой воды из источника. При этом как правило в докоранических версиях персонаж, обретший бессмертие (обычно это повар Александра и в одном случае его дочь), и проводник Александра через темные земли к источнику жизни – это два разных человека [Wheeler 2002, p. 27].

Таким образом, логичным кажется, как предлагает Уилер, применительно к историям Мусы и Зу-л-Карнайна, рассматривать различные истории, образы и мотивы, параллельные кораническим, не как источники Корана, а как материал, привлекаемый позднейшими экзегетами для толкования Корана, и в этом видеть дополнительные истоки сходства таких элементов [Wheeler 2002, p. 33].

В персидской поэзии малых форм (мы не говорим сейчас о поэмах, построенных по мотивам «Псевдо-Каллисфена», вроде «Искандар-нама» Низами) в виде отдельных мотивов представлены оба варианта сюжета: и с участием Мусы, и с участием Искандара/Александра. Вероятно, для первых основой послужило кораническое повествование, а для вторых – сюжеты Фирдоуси, Низами, Джами и т.д., которые, в свою очередь, основаны на более ранних источниках (см. выше).

В целом, сюжеты романа об Александре получили в персидской средневековой поэзии заметно большее распространение, чем кораническая история. В популяризации этого сюжета в поэзии, вероятно, немалую роль сыграл описанный Фирдоуси рассказ. Благодаря ему персоязычные поэты

уже с X века были знакомы с этим сюжетом и имели возможность черпать из него свое вдохновение. В этой версии содержится история с поиском живой воды и упоминается имя Хизра, однако нет ни слова об ожившей рыбе. Судя по всему, первым персоязычным произведением, в котором нашли отражение все элементы сюжета о живой воде, включая ожившую рыбу и Хизра, является анонимное произведение, именуемое «Искандарнама», которое датируется между концом XI и XIV веками [Wheeler 2002, p. 19]²⁸.

Интересующая нас история о поисках живой воды, действующими лицами в которой являются Муса и Хизр, содержится также в знаменитом историческом труде Табари и в его персидском переложении, выполненным в X в. Бал'ами. При этом Бал'ами добавляет, что Хизр также был и с Зу-л-Карнайном: он шел во главе войска Зу-л-карнайна во время его путешествия на Запад и Восток в поисках живой воды, сам нашел магический источник и так получил бессмертие. Однако этот Зу-л-Карнайн был не тот, кто воздвиг стену против народов Йаджудж и Маджудж, и которого звали Искандаром, уточняет Бал'ами [Бал'ами 1974, с. 464].

Фигура Хизра в мусульманской традиции имеет особое значение как образ наставника и проводника на пути мистического (и – шире – религиозного вообще) познания. Известно несколько свидетельств суфийских шейхов об их встречах с Хизром²⁹.

Набор мотивов персидской поэзии, ассоциируемых с Искандаром и с Мусой, до определенной степени совпадает. Несомненно, общим является мотив поиска живой воды и обретения бессмертия одним из путников. В суфийской поэзии источник бессмертия переосмысливается как источник мистического знания, а испивший из него отождествляется с суфием,

²⁸ К сожалению, Уилер не уточняет, какой именно текст он имеет в виду, и не приводит ссылок ни на издания (если они есть), ни на известные рукописи. Не исключено, что речь идет о произведении в жанре народного рассказа (*дастāн*), которое датируется XI – нач. XIII в. [Притула 2012, с. 44], или о подобном ему.

²⁹ Сведения об этом имеются в *Кашф ал-махджуб* [Кашф, с. 103, 105, 140–141, 151].

познавшим божественный Абсолют. Однако при очевидной связи историй Хизра, Искандара и Мусы в контексте поисков бессмертия, сочетания образов «Искандар – Хизр» и «Муса – Хизр» существуют параллельно, а имена всех трех персонажей крайне редко встречаются в рамках одной метафоры. Сложно предположить, чтобы поэты, использующие в своем творчестве какой-то один из этих вариантов, не были знакомы с другим – во-видимому, выбор определялся сложившейся традицией, контекстом и личными предпочтениями автора. Так, в *Маснавӣ-йи ма'навӣ*, которую во многом можно охарактеризовать как стихотворный суфийский комментарий к Корану, образ Хизра связан именно с Мусой, а не с Искандаром.

Образы Искандара и Хизра в контексте сюжета о поиске живой воды используются на протяжении всего классического периода персидской поэзии, начиная с упоминаний в произведениях Фирдоуси (935–1020), Насира Хосрова (1004–1088) и Сана'и (1081–1141) вплоть до XVII. Особенное внимание к этим мотивам можно заметить в творчестве Саиба Табризи (1592–1676).

Традиционным является представление о том, что Искандару не было суждено испытать воды из источника и получить божественное знание, подобно Хизру, поскольку он избрал земное могущество и власть. Сана'и прямо пишет, что нельзя одновременно обладать вечной жизнью и быть Искандаром:

اهل دنيا اهل دين نبوند ازيرا راست نيست
هم سکندر بودن و هم آب حيوان داشتن

[Сана'и 1983, с. 465]

Жители [земного] мира – не люди веры, ибо неправильно
И быть Искандаром, и обладать живой водой.

Похожий мотив невозможности получения бессмертия (или тайного знания), однако опирающийся на образ Мусы, а не Искандара, находим у Хакима Низари (1247–1320):

موسی نتوانست در آمد به ره خضر
عاقل نتواند که شود پس رو عاشق

[Хаким Низари 1992, с. 1348]

Муса не смог встать на путь Хизра,
Мудрец не может пойти вслед за влюбленным.

Мотивы недопущения Искандара до живой воды и невозможности Мусы следовать за Хизром по сути своей параллельны, однако в них есть существенное различие. Если Искандар не смог добиться бессмертия из-за того, что предпочел власть на земле духовному подвижничеству, то Муса не смог получить тайное знание от Хизра, поскольку проявил нетерпение, спросив его о причине его действий – то есть усомнился в божественном всеведении, нарушив принцип упования на Бога (*таваккул*), один из центральных в суфийской доктрине. Эта разница осознавалась поэтами и получила отражение в их творчестве. Разумный человек (*'ақил*), мыслящий с помощью разума (*'ақл*) и задающий вопросы, не может следовать по пути страстно влюбленного, которому чуждо рациональное мышление, и который полностью полагается на божественную волю и знание.

В метафорах с образом Искандара особый акцент делается на мотивах тщеты земной жизни и власти. Эти мотивы сходны с теми, которые реализуются на примере образа царя Сулаймана и сюжета об украденном у него дивом троне и кольце³⁰, в частности, эта параллель неоднократно встречается в творчестве Хаджу Кирмани (1280–1352):

خضر سیراب و من تشنه جگر در ظلمات
چون سکندر ز لب چشمه حیوان محروم
آن نگینی که بدو بود ممالک بر پای
در کف دیو فتادست و سلیمان محروم

[Хаджу Кирмани 1990, с. 723]

³⁰ Подробнее про кораническую историю Сулаймана и ее реализацию в персидской поэзии см. [Moiseeva 2020].

Хизр насытился водой, а я страдаю от жажды в темноте,
 Подобно Искандару берег живого источника для меня под запретом.
 Тот перстень, который ему к ногам [возложил] царства,
 Попал в руки диву, а Сулайман [его] лишен.

Отголоски того же мотива утраченной Сулайманом власти встречаем в другом месте, где Сана'и называет земной мир (образно *х̄ākдān* – развалины, руины), который завоевал Искандар, ветром³¹. Сана'и призывает не искать живую воду попусту, поскольку каждому дано то, что дано, и «диву не по пути с ангелом» [Сана'и 1983, с. 272].

Примером сочетания двух версий рассказа о поисках бессмертия в рамках творчества одного поэта, могут послужить стихотворения Хакани. Например, он использует достаточно распространенное сравнение губ возлюбленной с живой водой, а влюбленного – с Искандаром:

لب اوست آب حيوان دلم از طلب سکندر
 خضر دگر شوم من اگر آرمی به چنگش

[Хакани 1937, с. 797]

Ее губы – живая вода, мое сердце из-за поисков [подобно] Искандару,
 Я стану Хизром³², если она попадет в мои руки.

В другом месте Хакани обращается к образу Мусы и кораническому сюжету о его встрече с Хизром:

بين که کوكبۀ عمر خضر وار گذشت
 تو بازمانده چو موسی به تيه خوف و رجا

[Хакани 1937, с. 4]

³¹ В персидской поэзии весьма распространено сравнение утраченных мирских благ с троном Сулаймана, унесенным ветром. Эта метафора является одновременно аллюзией на приписываемую Сулайману власть над ветрами и на эпизод с троном царицы Билкис, принесенным к нему по ветру по его повелению:

بادت به دست باشد اگر دل نهی به هیچ
 در معرضی که تخت سلیمان رود به باد

[Хафиз 1977, с. 103]

В руках твоих будет [лишь] ветер, если все сердце вложишь в ничто

[Как] в случае с троном Сулаймана, [который] летает по ветру (которого Сулайман лишился).

[Moiseeva 2020, p. 407].

³² Или: я стану другим (еще одним) Хизром.

Посмотри, как пышная процессия жизни прошла, подобно Хизру,
[А] ты, как Муса, остался в пустыне страха и надежды.

При этом «пустыня» (*tīx*) является аллюзией не только на блуждания Искандара в темноте (*зулмāt*) в поисках живого источника, но и на скитания Мусы со своим народом после исхода из Египта.

Также метафоры, основанные на образах Мусы и Хизра, иногда используются вместе, но без особого акцента на общей истории о поиске бессмертия. Тем не менее, такое соседство говорит о том, что в представлении персидских средневековых поэтов эти два образа были связаны между собой, и употребление их в соседних бейтах казалось логичным и уместным.

آن سو که میوه‌ها را این پختگی رسیدست
آن سو که سنگ‌ها را اوصاف گوهر آمد
آن سو که خشک ماهی شد پیش خضر زنده
آن سو که دست موسی چون ماه انور آمد
این سوز در دل ما چون شمع روشن آمد
وین حکم بر سر ما چون تاج مفخر آمد

[Руми 1999, с. 170–171]

В том краю, где фрукты достигли такой спелости,
В том краю, где булыжники приобрели черты драгоценных камней³³,
В том краю, где сушеная рыба ожила пред Хизром,
В том краю, где рука Мусы засияла, подобно луне,
Это жжение в нашем сердце подобно яркой свече,
А эта власть над нашей головой подобна почетному венцу.

³³ В этой метафоре можно увидеть аллюзию на еще один эпизод «Романа об Александре»: когда Александр/Искандар возвращается со своими спутниками от источника обратно через страну мрака, голос свыше советует им собирать камни по пути, говоря, что кто не сделает этого, пожалеет, но пожалеют и те, кто сделает. На свету оказывается, что камни – драгоценные. Тогда те, кто не собирал вовсе, сожалеют об этом, а те, кто собирали, жалеют, что собирали мало. Этот эпизод присутствует у Фирдоуси и Низами [Бертельс 1948, с. 31, 64].

Глава 3. *Анйс ал-мурйдйн ва шамс ал-маджйлис* – еще одна версия рассказа о Йусуфе и Зулайхе

3.1. Мистическая любовь и коранические пророки

Идея о воплощении любви к Богу через посредство любви к красивому человеческому существу сама по себе весьма естественна для суфизма как учения, провозглашающего возможность непосредственного познания верующим божественной сути. Ничто не опишет страстного стремления мистика к слиянию с Абсолютом лучше и понятнее для простого человека, чем параллель с обычной земной любовью. В иерархии стоянок на мистическом пути к единению Богом *махабба* – любовь – предшествует познанию – *ма'рифа* [Шиммель 1990, с. 138].

Знаменитый аят, к которому часто апеллировали суфии, размышляя о путях приближения к Богу, называет всех истинно верующих теми, «которых Он любит и которые любят Его» [5:54]. Из этих строк следует, что любовь – неотъемлемая часть природы как самого Бога, который любит свои творения, так и человека, для которого единственным истинным объектом любви является Бог.

Другой коранический аят передает слова Пророка: «...Если вы любите Аллаха, то следуйте за мной, будет любить вас тогда Аллах и простит вам ваши грехи» [3:31]. В этих словах провозглашается основная миссия пророков и посланников – направлять людей, а также утверждается, что целью движения по указанному пути является любовь Бога, реализуемая через полное слияние с Ним. На этих двух приведенных выше айатах, пишет У. Читтик, основываются все рассуждения мистиков о божественной любви [Chittick 2013, p. 9].

Таким образом, причиной, по которой Бог создал людей, было его желание проявить любовь, и она же должна стать движущей силой на пути возврата к Создателю. Проводниками же на этом пути призваны быть пророки, словом и делом показывающие людям, как следует поступать.

Такова теоретическая, фундаментальная связь исламского понятия пророческой миссии и концепции мистической любви. Литературный же аспект этой связи представлен необычайно широко, особенно в персоязычной традиции, отличительной чертой которой было «... "очеловечивание" божественного и привнесение в учение элементов реального земного бытия...» [Дроздов 2005, с. 129]. Иными словами, суфизм в Иране был более «народным» и понятным простым людям. Именно поэтому, как уже говорилось выше, при интерпретации стихов персидских поэтов всегда актуален вопрос, какие коннотации превалируют: любовные лирические или мистические суфийские?

Тема мистической любви в поэзии может реализовываться на материале различных коранических образов. Одним из таких персонажей является Сулайман. В целом, в комплексе мотивов, основанных на кораническом повествовании о Сулаймане, много таких, которые находят свое воплощение в суфийском контексте. Например, мотив встречи войска Сулаймана с муравьями. Когда армия Сулаймана подошла к долине, где жили муравьи, царица муравьев велела своим соплеменникам быть осторожными, дабы их не раздавило Сулайманово войско. Сулайман же, услышав эти слова, рассмеялся и возблагодарил Аллаха за дарованную ему способность понимать язык зверей [27:18–19]. В мистической поэзии этот мотив используется для противопоставления великого царя и ничтожных муравьев как земное и низменное противопоставляется божественному:

موری است نقب کرده میان سرای عشق
 هر چند بی‌پر است و به پرواست آرزو
 مورش مگوز جهل سلیمان وقت او است
 زیرا که تخت و ملک بیاراست آرزو

[Руми 1999, т. 5, с. 77]

Муравей сделал подкоп под дворец любви.

Хотя [у него] нет перьев, он хочет летать.

Не зови его муравьем по незнанию, он – Сулайман своего времени,

Ибо возымел мечту о троне и царстве.

Также важную роль в комплексе мотивов, связанных с образом Сулаймана, играет удад. В первую очередь, удад является посланником Сулаймана, отправленным ко двору царицы Сабы, чтобы рассказать ей об истинной вере, и как таковой символизирует Учителя, указывающего ученикам путь к соединению с Абсолютом. В этих случаях поэт проводит параллели между отношениями удода и Сулаймана и связью влюбленного суфия с его мистическим возлюбленным. Удад рассматривается как влюбленный, которому необходима близость и помощь Сулаймана – возлюбленного:

ای تو با بنده چو یوسف با زلیخا در مقال
بنده با تو همچو هدهد با سلیمان در سخن

[Сайф Фаргани 1965, т. 2, с. 149]

О ты, который разговаривает с [твоим] рабом как Йусуф с Зулайхой.
[Твой] раб с тобой говорит, как удад с Сулайманом.

Вот так в заключении одной из своих газелей обращается Руми к своему другу и учителю Шамсу Табризи, которого, как известно, он отождествлял со своим мистическим возлюбленным:

بنمای شمس مفخر تبریز روز شرق
من هدهدم حضور سلیمانم آرزوست

[Руми 1999, т. 1, с. 256]

Покажи свое лицо с востока, о прославленное солнце Тебриза!
Я удад, я мечтаю о присутствии Сулаймана.

Конечно, поэты-мистики не могли обойти вниманием сюжет о встрече Сулаймана и Билкис. Примечательно то, что ни в Библии, ни в Коране нет намеков на любовную связь этих двух персонажей. Вероятно, именно этим объясняется тот факт, что эта пара встречается в контексте мистической любви реже, чем даже Сулайман и удад, и значительно реже, чем другие персонажи любовных поэм, такие как Йусуф и Зулайха, Маджнун и Лайли или Фархад и Ширин.

دل فگند این نفس را اندر بلای عشق تو
برسر کافر دعای نوح طوفان آورد

[Сайф Фаргани 1962–1965, т. 3, с. 250]

Сердце ввергло эту (мою) душу в несчастье любви к тебе –
На головы неверных молитва Нуха навела Потоп.

Однако, пожалуй, центральным образом персидской любовно-мистической литературы, из числа тех, что были подсказаны Кораном, является Йусуф.

К образу Йусуфа и его роли в персидской поэзии уже не раз обращались как отечественные, так и зарубежные ученые. Исследователи всегда отмечали особую роль как образа Йусуфа в целом, так и отдельных его аспектов в контексте мистической литературы.

В западной литературе сложилось представление об этом персонаже как о воплощении человеческой красоты, при этом, как отмечает Н. И. Пригарина, в Коране, в отличие от Библии, непосредственных указаний на красоту Йусуфа нет [Пригарина 2011, с. 200–202]. Только эпизод с египтянками, порезавшими себе руки ножами при виде Йусуфа, косвенно говорит о том, какое впечатление он производил на других людей. Впрочем, отсутствие в Коране прямого упоминания красоты Йусуфа может говорить не об отрицании мусульманской традицией этого факта, а скорее о том, что факт этот был уже достаточно хорошо известен в Аравии и принимался как нечто само собой разумеющееся, поэтому упомянутый эпизод не требовал пояснений. Этот вывод можно сделать на основании того, что уже в ранней мусульманской литературе отмечается красота Йусуфа. Например, комментарий на суру «Йусуф» в «Истории пророков и царей» Табари начинается с утверждения того, что этот пророк был красив более, чем кто-либо другой на Земле [Tabari, vol.2, p.148].

Можно сказать, что красота Йусуфа стала общим местом в персидской литературе. Эпитет «Йусуфоликий» (*yūsuf-rūyī*) уже на ранних этапах развития классической персидской поэзии однозначно воспринимается как

указание на гармоничность черт лица, причем он может применяться как в отношении мужского лица, так и женского:

یوسف رویی، کزو فغان کرد دلم
چون دست زنان مصریان کرد دلم

[Рудаки 1997, с. 121]

Йусуфоликий, от которого рыдает мое сердце,
Подобным рукам египтянок сделал мое сердце.

В целом, именно красота Йусуфа становится определяющей характеристикой при интерпретации его образа в мистическом ключе. Пожалуй, наиболее яркий пример реализации этой темы мы можем найти в аллегорическом трактате о любви мистика и философа XII в. Шихаб ад-Дина ас-Сухраварди *Мунїс ал-‘ушиїāk* (Близкий друг влюбленных). Здесь Йусуф не просто называется красивейшим из людей, а напрямую отождествляется с абстрактной персонифицированной красотой, в то время как Зулайха и Йа‘куб представляют соответственно Любовь и Печаль. Несомненно, подобное отождествление было возможно, поскольку эти образы и контекст, в котором они функционировали, были хорошо знакомы читателю и не нуждались в подробном пересказе всех сопутствующих сюжетов.

Основной темой, взятой из комплекса повествований о Йусуфе, которая оказалась задействована в суфийской литературе, является тема отношений Йусуфа и Зулайхи. В рамках мистического дискурса они понимаются как божественный возлюбленный (Йусуф) и влюбленный мистик (Зулайха). Примером реализации такой интерпретации служит поэзия Джалал ад-Дина Руми. А.-М. Шиммель, анализируя его диван и *Маснавї*, приходит к выводу, что «...в своих мистических отношениях с Шамсом Табризи, Салах ад-Дином Заркубом и Хусам ад-Дином Челеби в роли Зулейхи Руми видит самого себя, а своего духовного возлюбленного всякий раз отождествляет с Йусуфом» [Пригарина 2011, с. 206].

Впрочем, не только Зулейха может символизировать мистического влюбленного. Тема стремления к божественному Абсолюту может раскрываться и через образ старухи, попытавшейся купить Йусуфа на базаре в Египте за десяток клубков ниток. Этот рассказ целиком приводит 'Аттар в *Мантиқ ат-тайр*. Получив отказ, старуха не была расстроена:

پيرزن گفنا که دانستم يقين
کين پسر را کس بنفروشد بدین
لیک اینم بس که چه دشمن چه دوست
گوید این زن از خریداران اوست

[‘Аттар 1977, с. 146]

Старуха сказала: я знала точно,
Что этого юношу никто не продаст за эти [нитки],
Но мне довольно и того, что хоть друг, хоть враг
Скажет, что эта женщина была из его покупателей.

Безнадежное стремление старой женщины к прекрасному юноше, представляющему воплощение божественной красоты, несомненно, описано 'Аттаром в положительном ключе. Этот мотив не относится к числу самых часто встречающихся среди всех связанных с историей Йусуфа, однако он, бесспорно, был хорошо известен поэтам. Дальнейшее развитие этого небольшого эпизода можно увидеть почти два века спустя в поэзии Камала Худжанди (1321–1401):

بشنو که با يوسف چه گفت آن پيرزن گريه کنان
گر بر درم قادر نیم باری خریدار توام

[Камал Худжанди 1976, II, 1, с. 744]

Услышь, что сказала Йусуфу та плачущая старуха:
Хотя денег у меня недостаточно, однажды я [стала] твоим
покупателем.

Источники образа Йусуфа и отдельных мотивов, связанных с его историей, неоднократно рассматривались в различных работах. В их число, кроме Корана и Библии, входит ряд иудейских преданий, мусульманские

«Истории пророков», а также различные тафсиры. Относительно последних можно отметить, что в том, что касается истории Йусуфа, они очень сходны с «Историями пророков», поскольку 12-ая сура Корана целиком посвящена этому персонажу, и таким образом комментарий к ней неизбежно оказывается в то же время и изложением различных версий рассказа о Йусуфе.

Ниже приведен разбор еще одного возможного источника этого повествования – тафсира *Анйс ал-мурйдйн ва шамс ал маджйлис*.

3.2. История изучения текста

Впервые произведение, именуемое *Анйс ал-мурйдйн ва шамс ал-маджйлис* («Друг послушников и солнце собраний»), по-видимому, было представлено научной общественности в каталоге Эте, где сообщалось, что в коллекции библиотеки India Office имеется рукопись с текстом, озаглавленным подобным образом (Инв. № 1458), которая датируется 1013 г. х. (1605 г. н. э.) и была создана в Бурханпуре, а сам текст приписывается знаменитому гератскому шейху ‘Абдаллаху Ансари (1006–1089), очевидно, на основании записи во вступлении и в колофоне [Ethe 1903, p. 974, cat. 1778]. В каталоге также приведено начало текста и упомянуто, что он состоит из четырнадцати *маджлйсов* и содержит множество коранических цитат и высказываний известных суфиев. Позднее Эте назвал это произведение «старейшей прозаической обработкой истории Йусуфа и Зулайхи в форме мистико-дидактического романа» [Grundriss 1896–1904, p. 282]. Вслед за этим Бертельс, заинтересовавшись находкой, отметил необходимость критического издания данного текста и важность его изучения, а также то, что потенциально он мог быть одним из источников Джами при написании его поэмы «Йусуф и Зулайха» [Berthels 1927, p. 10; Бертельс 1965, с. 69; 82–82]. Очевидно, что о существовании рукописи этого произведения в ИРВ РАН на тот момент известно не было.

Таким образом, как видно, ни Эте, ни Бертельс авторство Ансари и, соответственно, датировку текста под вопрос не ставили. Однако в 1929

году в Кембридже была опубликована небольшая статья Рубена Леви [Levi 1929, p. 103–106], в которой автор высказывал обоснованные сомнения в том, что данный текст действительно принадлежит «гератскому старцу». Среди аргументов против подобного авторства Леви называет исторические несостыковки, такие, как упоминание в тексте имама Газали как известного и состоявшегося ученого-богослова, в то время как он, будучи младшим современником Ансари, едва ли мог достичь известности ко времени предположительного написания этого произведения, или цитирование ‘Аттара, который и вовсе жил после Ансари³⁴. Кроме того, Леви пишет, что ни один из биографов Ансари в библиографиях его работ не упоминает ничего похожего на *Анйс ал-мурйдйн*.

В начале своей статьи Леви сообщает, что манускрипт из собрания библиотеки India Office, по-видимому, является единственной сохранившейся рукописью этого произведения. Таким образом, очевидно, что ни о петербургской рукописи, ни о других списках, ему известно не было. Между тем, кроме этого британского и петербургского списков на данный момент известно еще о ряде рукописей с таким же названием.

Несколько рукописей с соответствующим названием находятся в Пакистане. Одна из них, хранящаяся в центральной библиотеке университета Пенджаба в Лахоре (Инв. № Pi IX 50/2426), включена в каталог библиотеки [Наушахи 2020, p. 376]. Рукопись имеет дату в колофоне – 14 сафара 1231 г.х. (15 января 1816).

В библиотеке Министерства образования Афганистана хранится рукопись, датированная месяцем шаввал 1290 г. х. (ноябрь–декабрь 1873), инв. № 6/9 [Beauresueil, 1956, p. 158].

³⁴ Это заключение справедливо в том случае, если мы предполагаем, что под именем ‘Аттара скрывается Фарйд ад-Дйн ‘Аттār, автор знаменитой поэмы «Мантиқ ат-таир», что, по мнению Леви, несомненно, так как других крупных суфийский авторитетов, носящих это имя, ему не известно. Есть сведения еще об одном суфии, носящем это имя – ‘Ала’ ад-Дйне ‘Аттāре (ум. ок 1400), последователе шейха Бахā’ ад-Дйна Нақшбанда [Иоаннесян 2001, с. 275], однако он жил еще позже Фарйд ад-Дйна ‘Аттāра.

Манускрипт, озаглавленный «Истинный друг муридов и солнце собеседований», имеется в собрании Академии наук Узбекской ССР (№ 4886/II) [Семенов, Вороновский 1967, с. 375]. Каталогное описание довольно подробно, и в нем даже приводится начало рукописи – иное, чем в петербургской. Дата переписки – 1306 г.х. (1888–1889), место переписки – Бухара.

Еще один список хранится в библиотеке университета Кембриджа (D. 7 (9)) [Browne, 1932, p. 30]. Сообщается, что рукопись имеет много лакун, однако краткое описание, а также указанный объем произведения (ff. 7b–121a) заставляют думать, что перед нами тот же текст, что и в петербургском экземпляре. Дата переписки не указана, только сообщается, что текст написан «современным насхом», что говорит, вероятно, о его позднем происхождении.

Недавно в Иране был издан критический текст *Анйс ал-мурйдйн*. Эта публикация основана на трех рукописях, хранящихся в библиотеке *Астāн-и Кудс-и Разавй* в Мешхеде [Анис 2019]. В предисловии, предваряющем текст, упоминаются другие рукописи, известные издателю (в том числе и рукопись из ИВР), описываются лингвистические и стилистические особенности *Анйс ал-мурйдйн*.

Махбӯба Шамширгархā, издатель этого текста, не отвечает однозначно на вопрос об авторстве *Анйс ал-мурйдйн*. Она пишет, что анализ языка и слога этого произведения, показывает, что оно не может принадлежать не только перу Ансари, но и любому из авторов его круга и эпохи [Анйс, 2020, p. 14]. В качестве основы для анализа М. Шамширгарха использовала другое произведение, в отношении которого авторство Ансари не ставится под сомнение, а именно *Табакāt ас-суфийа* (Разряды суфиев). В частности, она указывает на такие отдельные различия как употребление предлога *мар*, который совершенно отсутствует в *Табакāt ас-суфийа*, но несколько раз встречается в *Анйс ал-мурйдйн*, или напротив, proverb *хамй*, который во множестве используется в *Табакāt ас-суфийа*, и

при этом почти не употребляется в *Анīs ал-мурїдїн*. К отличительным чертам языка последнего М. М. Шамширгарха также относит сравнительно малое употребление фигуры *сadj* и прочих видов ритмизации речи, которые свойственны слогу Ансари.

Учитывая, что в тексте имеются цитаты из стихотворений Руми, нижней границей датировки следует считать XIII в. С другой стороны, считает М. М. Шамширгарха, особенности синтаксиса, морфологии и лексики *Анīs ал-мурїдїн* говорят о том, что этот текст был составлен не менее шести веков назад. Таким образом, М. Шамширгарха датирует его XIV в. Кроме того, основываясь на особенностях употребления в тексте некоторых выражений, она высказывает предположение, что он был написан в Хорасане.

Основным открытием М. Шамширгарха, сделанным в ходе работы над публикацией *Анīs ал-мурїдїн*, является обнаружение того факта, что существует как минимум две достаточно сильно различающиеся редакции этого текста, из которых одна, судя по всему, представляет собой более расширенный вариант произведения или даже комментариев к нему. В начале обоих текстов указано одинаковое название и автор, однако сам формуляр этого вступления отличается, и по нему мы можем до некоторой степени судить о том, какая версия представлена в той или иной рукописи (в том случае, если в каталоге опубликован инципит). Оба текста имеют схожее строение: цитата из Корана с переводом, сопровождающаяся комментарием и поучительными притчами. Некоторые рассказы совпадают почти дословно, как и имена передатчиков, некоторые изменены до неузнаваемости.

Существует мнение, что *Анīs ал-мурїдїн* является вольным переводом арабского трактата *Бахр ал-махабба фї асрār ал-мавадда* (Море любви в тайнах привязанности), который также представляет собой тафсир на суру «Йусуф», составленный в мистическом ключе. Например, в авторитетном «Каталоге рукописей Ирана» в статье *Анīs ал-мурїдїн*

однозначно написано, что это произведение является переводом *Бахр ал-махабба* [Фихрист 2012, с. 323].

Автором *Бахр ал-махабба* считается Ахмад Газали, а сама работа, возможно, является сокращенным пересказом *Ихйа 'улум ад-дйн* (Воскрешение наук о вере) Мухаммада Газали [Iranica, Ġazālī]. Однако, как пишет М. Шамширгарха, однозначной уверенности в принадлежности этого текста перу Ахмада Газали нет. Критического издания *Бахр ал-махабба* не существует, однако имеется изданная в 1876 г. в Бомбее литография. М. Шамширгарха упоминает также о двух изданных в Иране переводах этого текста на персидский язык, один из которых является скорее вольным пересказом этого произведения с многочисленными интерполяциями, сделанными переводчиком [Анис 2019, р. 23]. В обоих переводах отсутствуют какие-либо комментарии или пояснения к тексту. Насколько удалось выяснить, специальных работ, посвященных проблеме авторства *Бахр ал-махабба*, на данный момент нет.

М. Шамширгарха, однако, не согласна с тем, что *Анйс ал-мурйдин* является переводом *Бахр ал-махабба*. Она подчеркивает, что два произведения действительно имеют много сходств с точки зрения структуры и содержания, а также в том, что в обоих в изобилии приводятся различные притчи из жизнеописаний пророков и знаменитых суфиев и разнообразные философские замечания и отступления. При этом особенности расхождения в деталях двух произведений говорят в пользу того, что *Анйс ал-мурйдин* представляет собой скорее вольный пересказ *Бахр ал-махабба*, чем точный перевод. К тому же М. Шамширгарха высказывает предположение, что обе версии *Анйс ал-мурйдин* (краткая и расширенная) являются редакцией другого, несохранившегося, перевода *Бахр ал-махабба* на персидский язык [Анис 2019, с. 24].

Что же касается жанровой принадлежности *Анйс ал-мурйдин*, то М. Шамширгарха называет его «мистическим тафсиrom на суру "Йусуф"» и датирует, исходя из классификации этого жанра. Она отмечает, что в целом

в эволюции тафсиров суфийской направленности начиная с XIII в. наблюдается переход от аскетической тематики к любовному мистицизму, который в полной мере проявляется уже в творчестве Ибн Араби. По мнению М. Шамширгарха, *Анйс ал-мурйдын* стилистически и идеологически ближе к тафсирам, созданным до этого переломного периода, что подтверждает предположение о том, что этот текст может являться переводом более раннего произведения. В частности, здесь почти отсутствует лексика, связанная с экстатическим мистицизмом, а основное внимание явно сосредоточено на пересказе коранического повествования, при котором притчи играют лишь вспомогательную роль.

Издание М. Шамширгарха основано, как уже говорилось выше, на трех рукописях из библиотеки Āstān-i Quds-i Razawī, в которых содержится более краткая версия текста. Судя по всему, список из ИБР, о котором речь пойдет ниже, представляет собой эту же редакцию. Расширенная версия, судя по опубликованному в статье Леви началу текста, вероятно представлена в рукописи India Office, а также в ряде рукописей из Пакистана и, по словам М. Шамширгарха, в манускрипте из Национальной библиотеки в Тегеране (Инв. № 13521).

3.3. Петербургская рукопись *Анйс ал-мурйдын*

Судя по всему, первым, кто обнаружил тот факт, что в собрании ИРВ РАН имеется рукопись под шифром С1480 и идентифицировал текст, соотнеся его с упомянутым в каталоге Эте манускриптом, была З. Н. Ворожейкина. Она написала про него статью [Ворожейкина 1970], а позднее включила описание этой рукописи в свой каталог [Ворожейкина 1980, с. 59–61]. В статье З. Н. Ворожейкина приводит общую характеристику петербургской рукописи и дает перевод нескольких вставных рассказов, не уделяя специального внимания вопросу авторства

рукописи и датировки текста³⁵. Любопытно также, что она называет это произведение романом, тогда как более поздние исследователи, исходя из содержания текста, причисляют его к тафсирам. Все это, впрочем, не умаляет достоинств ее исследования вставных рассказов в данном тексте, каковое она назвала главной целью статьи.

Рукопись *Анйс ал-мурйдйн* (Инв. № С 1480), хранящаяся в ИВР РАН – среднеазиатского происхождения. Почерк – типичный среднеазиатский *наста'лик*, текст заключен в рамку из двух красных линий. Бумага восточная, слабо вощенная. Переплет также типичный среднеазиатский, картонный, оклеенный зеленой бумагой. На первой странице имеется запись В. А. Иванова о приобретении рукописи в Бухаре 25 сентября 1915 г.

Рукопись была переписана в 1235 г. х. (1819–1820 гг.), о чем свидетельствует запись в колофоне, помещенном в конце произведения (л. 137а). Кроме даты и указания на то, что «сие сделано с Божьей помощью», в колофоне записан один бейт следующего содержания, возможно, принадлежащий перу писца (орфография сохранена):

از لطف كرم بر آن كسى بخشايد
كو فالحقه ياد نويسنده كند

По милости [Он – т.е. Бог] одарит благами того,
Кто воистину помянет писца.

Описанный выше колофон, судя по всему, является исправленным, а предыдущий был затерт и новый написан поверх следов от смытых чернил. В стертых строках можно различить дату, и она, похоже, совпадает с датой в новом колофоне. Кроме того, представляется, что оба колофона – старый и исправленный – написаны одной рукой.

На полях слева от колофона имеется надпись:

يا ارحم الرحيمين تمام شد احسن القصص يعنى تفسير انيس المرديدن و شمس المجالس

³⁵ В статье, как и в каталожном описании З. Н. Ворожейкина без колебаний называет автором текста Ансари, но при этом в каталоге присутствует ссылка на статью Леви.

О, Милостивейший из милостивых, закончен «прекраснейший из рассказов», то есть тафсир *Анй̄с ал-мурй̄дйн ва шамс ал-мадж̄лис*.

Похоже, что именно эти строки были написаны в стертом колофоне. Зачем понадобилось их смывать, а затем писать на полях, а на их месте писать другой колофон – не понятно.

Следом за *Анй̄с ал-мурй̄дйн* в том же переплете записан *Бӯст̄ан* (Плодовый сад) Са‘ди. Колофон в конце *Бӯст̄ана* точной даты не содержит, отмечено только, что переписка была закончена также в понедельник и также имеется стихотворная приписка:

نوشته بماند سیه برسفید
 نویسنده راینست فردامید
 شد بتوفیق خدالحق لا نیام
 این کتابت روز دوشنبه تمام

Написанное останется черным на белом,

И в этом [и состоит] надежда писца на завтрашний день.

С помощью неусыпного Господа Истинного

Завершено это писание в понедельник.

В рукописи имеются исправления. Некоторые из них написаны чернилами, вероятно, в процессе переписки, другие – киноварью и, очевидно, сделаны после окончания работы над рукописью, когда переписчик вычитывал уже готовый текст. Некоторые исправления представляют собой сноски на полях – вставки пропущенных слов, а, порой, судя по размеру, и целых строк. Если бы удалось обнаружить рукопись, где подобное пропущенное место укладывается ровно в одну (или несколько) строк, можно было бы с определенной уверенностью констатировать, что именно она и послужила протографом для петербургского списка.

Подзаголовки там, где они есть, написаны киноварью. Цитаты из Корана ни цветом, ни подчеркиванием не выделяются. В тексте имеются стихи на арабском и на персидском. Они написаны в строчку, но в некоторых бейты разделены украшениями, выписанными киноварью.

Также киноварью надчеркнуты некоторые отдельные слова и словосочетания.

Имеются отдельные особенности почерка: ح пишется в виде ح , под буквой *сйн* ставятся три точки, но это правило последовательно не выдерживается.

3.4. Структура и содержание текста

В целом, по своему содержанию произведение представляет собой скорее тафсир на суру «Йусуф», чем роман о Йусуфе и Зулайхе – именно так сам автор во вступлении называет свое сочинение. Справедливее всего было бы охарактеризовать данный текст как вольный пересказ суры «Йусуф» с цитатами из Корана и нравоучительными комментариями автора, а также примерами из жизни известных суфиев в форме поучительных притч.

Вопрос о том, насколько комментарии автора *Анйс ал-мурйдын* представляют собой результат его личного творчества или отражают бытовавшую в то время традицию толкования данной суры, является темой для отдельного исследования и в данной работе будет затронут лишь кратко. Отдельный интерес также представляет анализ вставных рассказов и притч с именами их передатчиков в данном тексте, каковая работа была отчасти проделана З. Н. Ворожейкиной в ее статье [Ворожейкина 1970].

Данное ниже описание содержания и структуры произведения основано на критическом тексте, изданным М. Шамширгарха с отдельными комментариями, касающимися особенностей представления этого текста в рукописи ИВР РАН.

В каталоге India Office Эте пишет, что произведение разделено на четырнадцать *маджлисов*, однако в имеющейся в нашем распоряжении версии текста – как представленной в рукописи ИВР, так и опубликованной М. Шамширгарха – подобной рубрикации не наблюдается. Это лишний раз подтверждает тезис М. Шамширгарха о существовании как минимум двух

различных редакции *Анйс ал-мурйдин*. Вероятно, в рукописи India Office содержится редакция, отличная от доступной нам.

Тем не менее, и в списке ИВР, и в тексте, представленном в издании М. Шамширгарха, имеется рубрикация – в обоих вариантах она в основном совпадает.

В целом, схема изложения выглядит следующим образом: цитаты из комментируемой суры вводятся, как правило, словами «сказал Всевышний» (قال تعالى), далее идет цитата на арабском и ее перевод на персидский, вводимые союзом *يعنى*. В некоторых случаях, впрочем, перевод отсутствует, а сразу за цитатой следует развернутый комментарий и несколько поучительных притч, иллюстрирующих морализаторский тезис, изложенный в приведенном эпизоде. Притчи как правило озаглавлены *хикāйат*, тогда как толкования и нравоучительные комментарии автор выделяет заголовком *нуқта* или *латйфа*³⁶.

Тот факт, что притчи и комментарии выделялись из основного текста заголовками, а разделению сюжетной линии на главы уделено явно меньше внимания, вероятно, указывает на то, что основной акцент автор делал именно на дидактической составляющей своего произведения, а не на пересказе хорошо известной истории.

Айаты из суры «Йусуф» идут не подряд и не всегда приводятся полностью, а некоторые и вовсе не цитируются, однако в целом, ход повествования не нарушается. Кроме цитат из комментируемой суры в тексте по случаю приводятся также цитаты из других мест Корана, зачастую, без перевода. Это говорит о том, что автор видел своей целью не перевод отдельных частей Корана, а именно комментированный пересказ коранического повествования, предполагая у своих читателей знание

³⁶ В рукописи ИВР РАН в ряде случаев какое-либо заглавие отсутствует, и притча никак не выделяется из остального текста.

арабского языка (во всяком случае, текста Корана), а цитаты из суры «Йусуф» вводил в качестве своеобразного «скелета» своего произведения.

В изложении присутствует некоторая несвязность: автор иногда забегают вперед, чтобы привести пример из еще не рассказанной части повествования, затем возвращается к основной линии сюжета. Частые вставки поучительных рассказов и притч несколько сбивают читателя с толку, и чтобы как-то обозначить возврат к изложению истории, автор использует вводные обороты вроде *ал-қисса* (словом) или *бāз ба қисса āйīm* (вернемся к рассказу)³⁷.

История Йусуфа хорошо известна всем, кто изучает персидскую литературу, поэтому приведенное ниже изложение сюжета *Анīs ал-мурїдїн* не слишком подробно, а его целью является не пересказ этого нарратива, а описание отдельных деталей, содержащихся именно в этом произведении. Мы пройдемся по узловым точкам сюжета и укажем на некоторые особенности *Анīs ал-мурїдїн*, которые, по нашему мнению, представляют интерес для исследования и наглядно демонстрируют характерные черты этого произведения. Отдельные эпизоды будут пересказаны более подробно и в сравнении с параллельными местами в других персоязычных произведениях, написанных на сюжет коранической истории Йусуфа, с тем, чтобы дать представление о том, в какой степени автор *Анīs ал-мурїдїн* держался в рамках традиционной схемы изложения данного сюжета. Мы также уделим особое внимание философским отступлениям автора и некоторым притчам, которые он приводит в качестве иллюстраций своих рассуждений, чтобы дать представление о направлении мыслей автора. По ходу изложения мы также уделим внимание реализации отдельных мотивов, представленных в *Анīs ал-мурїдїн*, в персидской классической поэзии.

³⁷ В рукописи ИВР РАН эти обороты тоже выделяются кинovarью.

3.4.1. Вступление. Текст начинается с традиционного вступления, впрочем, никак специально не отделенного от остального текста, в котором автор описывает обстоятельства и причины, побудившие его приступить к сочинению. В данном случае это была просьба его «искренних товарищей и близких друзей» о том, чтобы он составил произведение, которое «было бы полезным и в вере, и в мирѹ, и чтобы в нем были толкования как [прямого] смысла (*тафсѣр*), так и [мистических] значений (*та'вѣл*), а также рассказы и истории предшественников...», и автор нашел рассказ о Йусуфе и Зулайхе удовлетворяющим всем этим требованиям. Из этих строк становится ясно, что автор не ограничивался задачей комментирования суры Корана, но хотел также ввести в повествование дидактический и развлекательный элемент. Сам автор концепцию своего сочинения описывает следующим образом: «Поскольку Всевышний в своих прославленных речах назвал рассказ о Йусуфе *ахсан ал-қисас*, то есть "прекраснейшим из рассказов", то все усилия [дѹжно] посвятить тому, чтобы этот рассказ с арабского я переложил нитью повествования на персидский». Если считать верным распространенное среди персидских ученых мнение о том, что *Анѣс ал-мурѣдѣн* является переводом трактата *Бахр ал-махабба*, приписываемого имаму Газали, автором последней фразы, вероятно, следует считать именно автора *Анѣс ал-мурѣдѣн*, т.е. переводчика, а не Газали, а сама эта фраза, таким образом, должна относиться к переводу *Бахр ал-махабба*, а не к изложению суры «Йусуф» на персидском языке.

Такой зачин является достаточно стандартным для произведений подобного рода. Например, в предисловии к своему тафсиру *Хада'ик ал-хака'ик* Му'ин Мискин также ссылается на то, что написать комментарий на суру «Йусуф» раньше других сур его попросили друзья [Хада'ик 2005, с. 2].

Очевидно, именно замечание о том, что в тексте должны присутствовать как явные толкования Корана, так и мистические, дало основания З. Н. Ворожейкиной охарактеризовать *Анѣс ал-мурѣдѣн* как мистический роман о Йусуфе. Однако нужно помнить, что

противопоставление терминов *тафсїр* и *та'вїл* как «простого» и аллегорического толкования текста Корана имеет значение только в контексте богословской полемики *ахл ал-бāтин* и *ахл ал-зāхир* [ЛТ 2001, с. 14], а обывателями эти термины воспринимались как синонимы. Таким образом, если иметь в виду, что *Анїс ал-мурїдїн* является дидактическим произведением, написанным простым языком для широких масс, а, возможно, даже представляет собой записанную проповедь или лекцию, то можно предположить, что автор в данном случае употребил слова *тафсїр* и *та'вїл* именно как синонимы, не придавая им специального значения. Однако, несмотря на вышеизложенное, суфийский элемент в *Анїс ал-мурїдїн* все-таки имеется, что и будет видно из изложенного ниже.

Далее автор переходит к описанию причин ниспослания этой суры, каковых он называет две: просьбу верующих рассказать им историю для развлечения, чтобы «не было в ней много приказов и запретов, обещаний и угроз, чтобы за чтением ее проходило время», а также то, что в Коране должен быть изложен рассказ о Йусуфе, поскольку он есть в Торе. Затем перечисляются десять описательных аллегорических названий этой суры, из которых в рукописи ИРВ упомянуты только четыре. Далее автор небольшое место уделяет рассказу о магических свойствах суры «Йусуф» и некоторых других, а именно перечисляет при каких несчастьях какую суру следует прочесть.

Переход от вступления к основной части толкования сделан весьма изящно. Автор пишет, что в Коране изложено три рассказа (*қисса*), а именно история Мухаммада и мекканцев, история Мусы и Фир'ауна и история Йусуфа и Зулайхи. Тот факт, что эти три рассказа обозначены названием *қисса*, а также то, что они стоят в один ряд с историей Йусуфа и Зулайхи, которая уже в Коране носит очевидный повествовательный характер, а потому в особой степени подверглась беллетризации в дальнейшей литературной традиции, говорит о том, что в сознании автора эти три эпизода

выделяются из числа остальных большой степенью нарративности, что сближает их с художественной литературой.

Под первой историей понимается знаменитое сражение при Бадре, которое стало первой крупной победой приверженцев недавно зародившегося ислама³⁸ над жителями Мекки. Автор подробно описывает обстоятельства битвы, а также оказанную мусульманам божественную помощь: перед битвой Мухаммаду явился Джабра'ил и велел во время битвы бросить во врагов горсть земли. Когда же тот сделал это, Джабра'ил взмахнул крылом, поднялся сильный ветер, земля попала в глаза мекканцам, и мусульмане без труда одержали победу.

Второй рассказ – о Мусе и Фир'ауне. По сути, этот отрывок – комментарий к айатам 15–26 суры 79, сопровождающийся рассуждением о том, что Всевышний оказывает милость противникам и бывает жесток к союзникам, поскольку не боится врагов и не нуждается в друзьях.

Переходя к рассказу собственно о Йусуфе, автор начинает с того, что проводит параллель с предыдущими двумя историями: милость Йусуфа, проявленная к предавшим его братьям, подобна той, что проявил Господь к Фир'ауну, когда тот возгордился и назвал себя богом, позволив ему сначала набраться сил и стать великим правителем, ибо «покорение слабых врагов – не наша работа». Это же милосердие позволило победить Йусуфу его противников так же, как мусульмане победили мекканцев с помощью одной горсти земли.

В числе традиционных мистических мотивов в персидской поэзии важное место занимает красота Йусуфа и все связанные с ней элементы коранического повествования. Автор *Анīs ал-мурїдїн* уже в самом начале

³⁸ В рукописи ИВР историческое название битвы не упоминается, вместо этого написано лишь «vān gūz-i balā būd» («это был день беды»), тогда как в сводном тексте, опубликованном М. Шамшїргархā, вместо balā стоит badg. Какой из этих вариантов является авторским, а какой – позднейшим изменением, предстоит выяснить (датировки рукописей в данном случае не показатель, поскольку мы не можем быть уверены, что все четыре рукописи – одна из ИВР и три из Мешхеда – списаны с одного протографа), однако несомненно, что в данном отрывке описано именно это историческое событие.

повествования как бы невзначай упоминает, что по словам некоторых, «красота Йусуфа достигала такой степени, что каждый, кто смотрел на его лик, видел в нем свое собственное лицо». В этом небольшом отступлении мы видим элемент чрезвычайно популярного в персидской поэзии, в особенности в мистической, мотива зеркала. Весьма часто этот мотив связывается именно с образом Йусуфа. Йусуф в суфизме, кроме всего прочего, представляет собой также воплощение образа «Совершенного человека» (*инсāн-и камīл*), который духовным усилием полирует свое сердце до такой степени совершенства, что оно становится подобным металлическому зеркалу, в котором отражается Бог. Этот мотив, в частности, разработан Руми в его знаменитом *Маснавй-йи ма'навй*. До некоторой степени он отражен и в *Анйс ал-мурйдйн*: автор ссылается на слова Пророка о том, что созерцание красивых людей есть форма почитания Бога, но только в том случае, если созерцающий смотрит ради назидания, а не с вожделением.

После также традиционного восхваления Бога и прославления формулы *басмаллы* автор, наконец, приступает непосредственно к комментированному пересказу коранической истории.

3.4.2. Предательство братьев. В целом, автор вполне следует кораническому нарративу, начиная со сна Йусуфа про склонившиеся солнце, луну и звезды [12:4], и заканчивая воссоединением Йусуфа с отцом и братьями в Египте, однако добавляет к этому рассказу множество подробностей, которых в Коране нет. Очевидно, они имеют целью разнообразить повествование и развлечь читателя, а также добавить истории реалистичности и драматизма. Заметно, что автор пытается сделать свое повествование максимально логичным, прояснив все туманные места Корана, мотивы поступков персонажей и причинно-следственные связи, чтобы у читателей не осталось вопросов.

Кроме упомянутого сна в начале рассказа, автор описывает еще два сновидения. В одном из них Йусуф увидел, как из его посоха, воткнутого в

землю, выросло дерево и зацвело, тогда как посохи его братьев остались мертвыми палками³⁹. Этот сон, в отличие от первого, о котором отец ему велел молчать, он рассказал своим братьям, и именно это стало для них поводом к зависти. Еще один сон приснился уже самому Йа'кубу: в нем он увидел волков, которые собирались напасть на Йусуфа, но в этот момент земля разверзлась у них под ногами. После этого сна Йа'куб еще пристальнее стал следить за сыном и оберегать его. Автор весьма образно описывает волнение Йа'куба и его переживания, когда тот все же решился отпустить младшего сына с братьями в пустыню.

Еще одна любопытная деталь заключена в описании того, как Йа'куб воспринял весть о пропаже своего любимого сына. Братья, вполне в соответствии с коранической версией, сначала сказали отцу, что Йусуфа съел волк. Тот сперва был потрясен этой новостью и потерял сознание от волнения. Однако, когда к нему вернулась способность трезво мыслить, он рассмеялся и спросил братьев, отчего же волк пощадил рубашку Йусуфа? Уличенные во лжи, братья ответили, что, возможно, это был не волк, а разбойники, но и этот ответ отца не убедил: «Это все ложь, ибо цель разбойников – забрать товар, а не жизнь». Тогда братья вернулись к первоначальной версии и стали убеждать отца, что Йусуфа все же съел волк, а про разбойников они сказали только чтобы успокоить его. Эти подробности – то что Йа'куб после первого потрясения стал искать детали, которые указали бы ему на то, что его сын жив, метания братьев между разными версиями в попытке убедить отца во лжи – все это показывает, что автор пытался реалистично передать психологию персонажей рассказа.

В доказательство своих слов братья поймали волка и привели его отцу, сказав, что это тот самый волк, который убил Йусуфа. Однако

³⁹ Этот сон, так же, как и сон про склонившееся солнце и звезды, находит параллель в Библии, но, в отличие от первого, не повторен в точности: «Мне приснилось во сне, – сказал Иосиф, – будто мы все работаем в поле, вяжем снопы пшеницы, и вот мой сноп встал прямо, а все ваши снопы пшеницы собрались вокруг моего снопа и поклонились ему» [Быт. 37:6].

божественной властью волку была дарована способность говорить, и он сказал, что мясо пророков для него запретно, Йусуфа он никогда не видел и братья клеветают на него. Также он рассказал, что сам он из Египта, а здесь ищет своего потерянного брата, которого местный правитель поймал на охоте и теперь хочет убить. Йа'куб помог ему выручить брата в обмен на обещание молиться о возвращении Йусуфа. Очевидно, что в этом эпизоде автор проводит параллель между отношением братьев к Йусуфу и волка – к своему брату. Контраст усугубляет преступления братьев и подчеркивает мораль.

Весьма достоверно и живо автор описывает метания братьев, после того как они посадили Йусуфа в колодец. После разговора с отцом их обуяли сомнения и жалость к младшему брату, и они уже готовы были отпустить его, но вмешался Иблис, который явился братьям и сказал им, что если они выпустят Йусуфа, то вся их ложь будет раскрыта и отец не простит их.

3.4.3. Продажа Йусуфа. Одной из центральных идей автора, которую он красной нитью проводит через все произведение, является мысль о том, что все несчастья, выпавшие на голову Йусуфа, были ниспосланы ему Богом, поскольку он хотел испытать своего раба, и все, что случилось с ним – было предначертано задолго до его рождения. Для иллюстрации этого тезиса автор в одном из многочисленных отступлений рассказывает предысторию торговца, которому позднее было суждено найти Йусуфа в колодце и продать его на базаре в Египте. Однажды ему приснился сон, что когда он в Ханаане был ребенком, к нему спустилось солнце и говорило с ним и осыпало его жемчугом. Толкователь снов сказал ему, что это означает, что тот найдет в Ханаане раба, который на самом деле не раб, и эта встреча сделает его богатым и могущественным, а также дарует ему благословение, однако не сказал, когда это произойдет. Торговец отправился с товаром в Ханаан, и там ему открылось, что ждать ему сорок лет. Автор приводит и имя торговца – *За'р*.

Автор всячески подчеркивает богоизбранность Йусуфа, описывая чудеса, которые происходили с ним по дороге в Египет. Когда караван проходил мимо места, где в пустыне была похоронена мать Йусуфа, Рахиль, он хитростью освободился от своего надсмотрщика, чтобы побывать на ее могиле. Когда же пропажу обнаружили и Йусуфа нашли, его избили за неповиновение. Тогда в ответ на его молитву ударила молния и началась страшная буря. Караванщики поняли, что совершили проступок, и Йусуф был прощен.

Еще одно чудо произошло, уже когда караван приблизился к Египту. Йусуф собирался совершить омовение, однако не мог этого сделать на глазах у всех караванщиков. Тогда на берегу появился огромный змей (*аждахā*), и все внимание обратилось к нему, а Йусуф смог скрыться от взглядов.

Так описывает автор вход Йусуфа в Египет: «Ибн Мунаббих говорит, что в тот день, когда Йусуф вступил в Египет, не было в мире [страны], более разрушенной, чем Египет, в Ниле стало мало воды, и не было дождя, и вода стала стоячей, и люди страдали. Когда Йусуф вошел в Египет, от благодати его шагов воды в Ниле прибыло, и деревья начали плодоносить, и зерна было столько, сколько никогда не было».

Здесь автор ненадолго оставляет Йусуфа, чтобы рассказать про Зулайху: ее детство, как она во сне увидела Йусуфа и полюбила его. Она приехала в Египет, согласившись выйти замуж за ‘Азиза, поскольку именно так назвал себя Йусуф в ее сне. Она поняла свою ошибку, когда увидела, что это не тот красавец, который привиделся ей, однако была вынуждена вступить в брак.

Далее следует описание продажи Йусуфа на базаре. Автор дает две версии цены Йусуфа. По одной ‘Азиз отдал за него цену в верблюдах и мешках с зерном. По другой принесли весы и на одну чашу поставили Йусуфа, а на другую ‘Азиз велел сыпать драгоценности из своей казны, но их веса не хватило, чтобы сравнять чаши весов. Йусуф понял, что такое

положение опозорит ‘Азиза и попросил казначея принести ему калам и чернила. На листе бумаги он написал слова *шахады*, и когда казначей положил его на чашу весов с драгоценностями, она перевесила Йусуфа, и покупка состоялась.

Автор находит параллели продажи Йусуфа на базаре в кораническом аяйте: «Воистину, Аллах купил у верующих их жизнь и имущество в обмен на Рай» [9:111]. Торговец не знал, что он продает потомка пророка Йа‘куба, т.е. он не знал внутренней сущности (*бāтин*) Йусуфа. Так же и обитатели горнего (*малакūt*) и дольного (*молк*) миров не знали о сущности Адама, а видели только его внешность (*зāхир*) и потому усомнились в нем, и тогда «покупателем» человека стал Всевышний, потому что Ему ведома истинная цена «товара». Таким образом автор аллегорически описывает покупателя Йусуфа – то есть ‘Азиза: «Цена его (т.е. Йусуфа – *А.М.*) достигла такой степени, что никто не мог позволить себе заключить такую сделку. Вдруг ‘Азиз Египта – то есть одна из сил духовности (*куввā-йи рухāнийāt*), которая познала вкус человеческой любви, и Зулайха человеческой [низшей] души (*Зулайхā-йи нафс-и инсāнī*) была в ее силках, – выступила вперед, мол: "Его покупатель – я"» [Анис 2019, с. 137–138].

Ниже автор развивает эту метафору, но уже в другом ключе: Зулайха купила Йусуфа, отдав за него свое сердце, полюбила его, а затем отправила в темницу. Так же и Господь поступил с человеческим родом: любя людей, заточил их в тюрьму земного мира.

3.4.4. Йусуф в доме ‘Азиза и Зулайхи. Зулайха, разозлившись, что Йусуф не хочет сблизиться с ней, отправила его работать в сад. Однако садовники, увидев такого красавца за тяжелым трудом, забрали у него лопату и сделали работу за него, сказав, что его платой будет молитва за них. Тогда Зулейха велела построить дворец и украсить стены его комнат портретами ее и Йусуфа – сюжет, хорошо известный в изложении Джами.

Описание сцены соблазнения Йусуфа тоже во многом совпадает с версией Джами: Зулайха закрывает лицо деревянному идолу, устыдившись

его, а Йусуф упрекает ее: если она стыдится неодушевленного идола, то как ему не стыдиться Господа? Автор в деталях описывает сцену соблазнения Йусуфа. Зулайха применяла самые различные методы, чтобы добиться желаемого: пыталась подкупить его, говорила, что его Бог милостив и надо будет только покаяться, обещала убить ‘Азиза, если он является препятствием к их соединению, и, наконец, пригрозила убить себя с тем, чтобы вину возложили на Йусуфа. Йусуф почти был готов поддаться чарам, но ему явился Джабра’ил в облике отца, и он опомнился и сбежал.

Автор подробно объясняет, почему Йусуф все-таки оказался в тюрьме, хотя за него заступился свидетель (здесь автор придерживается распространенной версии о заговорившем младенце). Хотя ‘Азиз признал, что вина – за Зулайхой, а не за Йусуфом, однако публичное признание неверности жены бросило бы тень на репутацию самого ‘Азиза, поэтому он, сказав Йусуфу, что считает его невиновным, тем не менее отправил его в заключение. И сама Зулайха, обиженная и разозленная на Йусуфа за то, что тот не ответил ей взаимностью, способствовала исполнению этого приговора. Однако, она тут же раскаялась и горько плакала, что обрекла возлюбленного на страдания в темнице. В конце концов, не выдержав страданий разлуки, Зулайха, облачившись в одежду мужа, посетила заключенных, чтобы увидеть Йусуфа. А затем она иногда приказывала выводить Йусуфа во двор тюрьмы и бить его, чтобы она могла слышать, как он кричит: «Когда мне хочется его увидеть, у меня нет другого средства, кроме как услышать его голос – и сердце мое затихает».

3.4.5. Рассказ об испытании Ибрахима. После описания того, как за Йусуфа свидетельствовал младенец, и ‘Азиз понял, что на самом деле во всем виновата Зулайха, автор делает отступление, чтобы порассуждать о мужественности (*джавāнмардӣ*). Главным признаком этого качества автор называет щедрость (*мурувват*), вплоть до готовности отдать последнее имущество, и способность прощать, как Йусуф простил своих братьев. Особо он выделяет важность гостеприимства как составляющей части

джавāнмардī и приводит такую притчу: двери в дом Пророка всегда были открыты, и там всегда был накрыт стол для всех, кто был голоден, а если стол по каким-то причинам накрыть не удавалось, еда по Божественному повелению появлялась на нем сама собой.

В качестве иллюстрации к вышеизложенным постулатам о щедрости автор приводит рассказ об Ибрахиме, предварив его следующим вступлением: «Любовь (*махаббат*) должна быть такова, какую испытывал Ибрахим Халїл, за что Господь Всевышний назвал его Другом (*халїл*)». Однажды ангелы возмутились, что Господь называет Ибрахима своим другом, тогда как тот далек от аскетизма и обладает большими богатствами. В ответ на это ангелам было позволено испытать Ибрахима. Сначала ради того, чтобы услышать хвалу Господу из уст ангелов, пришедших к нему в образе дервишей, он отдал все свои многочисленные стада овец. Однако ангелы решили, что отдать мирские блага не было слишком трудной задачей, ведь самая главная драгоценность Ибрахима осталась при нем – его сыновья. Тогда Бог велел ему принести в жертву своего сына, и он пожертвовал Исма‘ила, «и это рассказ долгий и длинный, и известный». Однако и этого ангелам показалось мало, поскольку все земные радости происходят от здорового тела, а Ибрахим в полном здравии и может не горевать о других потерях. Тогда тело Ибрахима было предано огню, и когда ангелы спросили, нет ли у него какого-нибудь желания, он ответил, что от них он ничего не хочет, а «тот, кто меня видит, знает, что мне нужно»⁴⁰.

Этот рассказ перекликается с неоднократно повторяемой в данном тексте мыслью о том, что Господь может быть милосерден к врагам, равно как и суров к друзьям, поскольку проверяет их, и поскольку они все – его рабы, и он волен делать с ними, что захочет. Из этого можно заключить, что

⁴⁰ Перевод этого эпизода приведен в Приложении 2 данной работы.

именно беззаветную преданность и покорность автор считает главной чертой истинной любви к Богу.

По свидетельству М. Шамширгарха, подобный рассказ встречается в нескольких шиитских сборниках хадисов. В частности, он приводится в сборнике *Ал-вафй* Мухсена Файза Кашани, где, в свою очередь, указано, что рассказ содержится в арабоязычном трактате *Сирр ал-‘аламайн* (Тайны двух миров) имама Газали. При этом М. Шамширгарха отмечает, что авторство Газали в отношении этого произведения многими исследователями ставится под сомнение. Она, однако, высказывает предположение, что поскольку сборник трактатов Газали – это самый ранний источник, в котором ей встретился этот рассказ об Ибрахиме, наличие его в *Анйс ал-мурйдйн* может являться косвенным подтверждением того, что *Анйс ал-мурйдйн* представляет собой переложение трактата *Бахр ал-махабба*, который также иногда приписывается Газали [Анйс, прим. на с. 163–164].

Любопытным является то, что этот рассказ имеет явное сходство с коранической историей Аййуба. Разница заключается в том, что Аййуба, в отличие от Ибрахима, испытывали не ангелы, а Иблис, и «потеря здоровья» заключалась не в сожжении (что соответствует коранической истории Ибрахима), а в насылании на пророка проказы, из-за которой он стал изгнанником⁴¹. Также под «известным эпизодом» о лишении Ибрахима ребенка автор явно имеет в виду историю о принесении Ибрахимом в жертву сына, тогда как с Аййубом ничего подобного не происходило. В остальном же рассказы удивительно схожи: испытания проводятся именно в таком порядке и в три этапа. Также имеется упоминание о богатстве пророка, которое стало причиной сомнений в его набожности и вызвало необходимость испытать его. При этом стоит отметить, что в Коране особых упоминаний о богатстве Ибрахима нет, тогда как про Аййуба в тафсирах сказано, что он был богат.

⁴¹ Более подробно про историю Аййуба и его образ в поэзии см. в разделе 2.2.3.

Таким образом, связь этих двух рассказов очевидна, однако в какой момент произошла контаминация и была ли она намеренной, еще предстоит выяснить.

3.4.6. Йусуф в тюрьме и толкование снов. Далее автор описывает пребывание Йусуфа в тюрьме и толкование снов двум его сокамерникам. Приводятся интересные подробности: Йусуф не только истолковал значение сна виночерпия, но и сам рассказал его содержание. Автор дает также и другую версию рассказа: когда виночерпий рассказал свой сон, а Йусуф ответил ему, что это – хорошее предзнаменование, кравчий тоже захотел услышать добрую весть, но он никакого сна не видел, поэтому рассказал Йусуфу вымышленный сон. Тем не менее то, что предсказал Йусуф по этому придуманному сновидению, сбылось.

После толкования сна виночерпия автор делает отступление, чтобы рассказать о вреде и пользе вина. Он пишет, что среди ученых нет согласия по этому вопросу, и что вино бывает нескольких видов (*чанд ваджх*), в том числе, «вино близости» (*шарāб-и қурбат*). Автор приводит несколько цитат из Корана, где упоминается вино в положительном контексте, из чего становится ясно, что под «близостью» подразумевается приближенность праведников к Богу в раю. Однако сам по себе термин *қурбат* имеет вполне однозначные суфийские коннотации, о чем автор не мог не знать.

В целом же, тему вина автор использует скорее как предлог для рассказа о воздаянии праведникам и грешникам после смерти: красочному описанию мук последних отведено немало место в повествовании.

Йусуф попросил виночерпия замолвить за него словечко, когда тот будет отпущен на свободу и снова окажется при дворе, но виночерпий забыл про его просьбу. Одним из принятых в исламском богословии вариантов толкования этого момента является версия о том, что просьба была забыта не случайно, а это стало наказанием для Йусуфа за то, что тот предпочел обратиться за помощью к другому человеку, а не уповать на Бога. Этого варианта толкования придерживается и автор *Анйс ал-мурйидйн*. Он отводит

значительную часть текста описанию отчаяния, посетившего Йусуфа, когда он осознал, что из-за своей ошибки будет вынужден остаться в тюрьме еще на несколько лет, и его мольбам о снисхождении. Йусуф не повторил этой ошибки второй раз: когда его собрались освободить из тюрьмы за правильно истолкованный сон правителя Египта, он отказался выходить, пока его невиновность не будет доказана в справедливом суде, поскольку он не полагается на милость царя, ведь он уже и так провел в заключении десять лет без вины. Суд был проведен, невиновность Йусуфа была доказана, и Зулайха призналась, что вина лежит на ней, вслед за чем 'Азиз развелся с ней. Затем Йусуф поставил еще одно условие: вместе с ним должны быть освобождены все остальные заключенные – это требование также было выполнено.

В этом эпизоде явственно прослеживается дидактический элемент. Автор показал, как Йусуф согрешил, был наказан за это, осознал, в чем его вина, и искупил ее. Нравоучительный момент подчеркивается пространством отсушением на тему необходимости укрощения порочных желаний низшей души (*нафс*). Эта риторика очень характерна для суфийских рассуждений, однако здесь она имеет скорее обще-дидактическую направленность.

3.4.7. Правление Йусуфа и обращение Зулайхи в ислам. Получив свободу, Йусуф благородно отказывается от трона и царского венца, сказав, что его предки были пророками, а не царями, однако стал высокопоставленным вельможей и ближайшим советником правителя. Первым его деянием в новом качестве стала подготовка к голодным годам, предсказанным им же.

В диване Руми этот мотив используется, чтобы еще раз метафорически подчеркнуть необычайную красоту Йусуфа: он пишет, что голодающие люди выживали только благодаря тому, что смотрели на него, и тогда страдания их облегчались [Schimmel 1999, p. 55]. В *Анйс ал-мурйдйн* этот эпизод представлен совершенно иначе. Автор подробно описывает все приготовления, осуществленные Йусуфом. Он построил целый город для

складирования зерна, а также дворец для себя самого. А когда наступил голод, и провиант остался только у него, жители Египта стали постепенно отдавать ему все свои богатства за еду, пока не отдали все и сами не оказались в рабстве у Йусуфа. Однако, когда голод закончился, Йусуф даровал всем свободу и вернул все, что они потратили. Здесь автор делает отступление и проводит интересную параллель: подобно тому, как все жители Египта стали рабами Йусуфа ради то, чтобы он спас их от голодной смерти, все люди являются рабами Всевышнего, поскольку он даровал им жизнь. И так же, подобно Йусуфу, Господь по милости своей дает своим рабам свободу и хлеб насущный.

Мотив возвращения молодости и красоты Зулайхе весьма распространен в персидской лирической поэзии. Круг его применения во многом схож с областью употребления мотива живительного дыхания 'Исы. Описан этот эпизод и в *Анйс ал-мурйдйн*, причем сюжетно он совпадает с соответствующим рассказом в поэме Джами. Страстно влюбленная Зулайха строит себе хижину в том месте, где проходит Йусуф со своей свитой, и каждый раз, видя его, громко кричит и зовет его, однако он услышал ее крики лишь после того, как она в отчаянии разбила своего идола, которому поклонялась все эти годы, и обратилась в веру Йусуфа. Встретившись с Йусуфом, она после долгих расспросов сказала, чего она хочет: чтобы к ней вернулись зрение и красота, как прежде и еще больше, и чтобы Йусуф взял ее в жены. Услышав последнее желание Йусуф сначала хотел выгнать ее из своих покоев – эта подробность, приводимая автором, весьма любопытна своей натуралистичностью: ведь в этот момент Зулайха еще была старой и слепой. Однако тут является Джабра'ил, сообщает, что их брак уже запечатлен на небесах, и происходит волшебное омоложение.

Любопытно, что в самом конце повествования автор снова возвращается к истории Зулайхи и ее отношениям с Йусуфом и вновь отмечает, что после их воссоединения и возвращения молодости Зулайхе они с Йусуфом поменялись местами: Йусуф воспылал к ней страстью, а она

обратилась к Богу и объявила, что для нее теперь нет никого дороже истинного Всевышнего. Тогда Йусуф велел построить для нее дворец, в котором она могла бы предаваться молитве: «О, Зулайха! Ты ради меня возвела здание и назвала его домом великодушия (*байт ал-карām*). Я тоже построю для тебя дом и назову его домом поклонения (*байт ал-'ибāдат*), чтобы ты в том доме молилась Всевышнему Господу». Этот эпизод является зеркальным отражением истории о дворце, который влюбленная Зулайха возвела для Йусуфа, чтобы соблазнить его. Очевидно, этот прием имеет целью продемонстрировать эволюцию образа Зулайхи и подчеркнуть духовное преображение, которое она претерпела благодаря Йусуфу.

Вообще мотиву возведения дворцов в *Анīs ал-мурїдїн* уделено значительное внимание. Кроме этих двух зданий, возведенных Йусуфом и Зулайхой друг для друга, в тексте упоминаются еще два строения. Первое из них – это дом, построенный Йа'кубом для того, чтобы в одиночестве предаваться в нем скорби о Йусуфе. В поэзии его обычно называют «домом печали» или «обителью скорби» – эта метафора часто используется как обозначение самого Йа'куба [Рейснер 2014, с. 7].

Еще одно здание, упомянутое в *Анīs ал-мурїдїн* – это дворец, который Йусуф возвел для своих братьев в Египте. Он украсил его стены портретами братьев, Йа'куба и себя в детстве.

Мотив обретения Зулайхой истинной божественной любви взамен земной отражен в старейшем суфийском произведении на персидском языке *Каишф ал-махджуб* (Снятие завесы с сокрытого) Худжвири, однако – в обратной причинно-следственной связи. Там он пишет: «Пока Зулейха желала Юсуфа (Иосифа), с каждым днем она падала все ниже. А когда желание покинуло ее, Господь вернул ей красоту и молодость. Это закон: когда любящий приближается, возлюбленная отступает. А если любящему достаточно самой любви, тогда возлюбленная подходит ближе» [Худжвири 2004, с. 135]. Таким образом, если, согласно Худжвири, истинная божественная любовь приходит только тогда, когда забывается любовь

земная, то в *Анїс ал-мурїдїн* сначала должна была быть удовлетворена низменная потребность, чтобы земная страсть отступила, и на смену ей пришла любовь к Богу.

В *Анїс ал-мурїдїн* упоминается, что у Йусуфа и Зулайхи было два сына. Разные списки приводят разные варианты написания их имен. В списке из ИВР они даются как *Ифрā'їм* (افرائيم) и *Мїшā*. Первый из них, вероятно, соответствует библейскому Ефрему, сыну Иосифа. В других источниках встречаются также формы Ифрāйим (افرايم) или Ифрāхїм (افراهيم). В современном иранском издании *Анїс ал-мурїдїн*, основанном на трех рукописях из библиотеки Āstān-и Қудс-и Разавї в Мешхеде, это имя приводится как *Ифрāшїм* и никаких комментариев по поводу такого написания не дается. Почему в слове появилась буква *шїн* – пока неясно. Возможно, это объясняется какими-то региональными особенностями отражения этого имени – в таком случае это помогло бы приблизительно определить, откуда происходил переписчик. Можно также предположить, что переписчик одной из рукописей *Анїс ал-мурїдїн* не встречал ранее этого имени и решив, что оно написано ошибочно, преобразовал его в соответствии со знакомым ему персидским словом *афрāштан* – «возвышать, поднимать», а затем это изменение перешло во все более поздние списки, основанные на этом.

Согласно Библии, второго сына Иосифа звали Манассия. В *Анїс ал-мурїдїн* он упоминается лишь кратко под именем *Мїшā* (ميشا) в рукописи ИВР и *Муншā* (منشا) – в иранском издании.

Отдельная небольшая глава посвящена описанию того, как Йусуфа посетил Кедар (второй сын Исма'ила и двоюродный брат Йа'куба). Привратнику, докладывающему Йусуфу о посетителях, он представился потомком Ибрахима, и Йусуф сначала решил, что к нему пришел его отец. Однако Йусуф обрадовался родственнику и расспросил его про Йа'куба, а также попросил передать тому, что 'Азиз Египта будет рад принять его у

себя и что это может утешить его горе по сыну. Очевидно, что Кедар не знал, кем на самом деле является Йусуф.

3.4.8. Братья Йусуфа в Египте. Эпизод о том, как братья решили отправиться в Египет, автор снова использует в дидактических целях. Голод не обошел их стороной, и чтобы как-то поправить дела, Йа‘куб посоветовал им ехать в Египет, где, по словам, правит мудрый и щедрый ‘Азиз. Братья решили, что ехать ко двору совсем с пустыми руками негоже и попросили у отца дать им каких-нибудь товаров для торговли. Отец, все еще не простивший их за то, как они поступили с Йусуфом, им отказывает, однако рассказывает, как надо вести себя при дворе, чтобы быть принятыми благосклонно. Здесь автор добавляет пространное отступление о том, что искренность и усердие в вере важнее количества прочитанных молитв, а даже незначительное преступление обрекает праведника на адские муки.

Значительное место автор отводит пересказу эпизода встречи братьев с Йусуфом. Описываются приготовления, сделанные Йусуфом для приема братьев, поданные им кушанья и роскошные условия, в которых они жили. Все это – для того, чтобы подчеркнуть контраст между ними и прочими жителями Египта, которые страдали от голода из-за неурожая. Братья заметили, что их выделяют из остальных просителей и решили, что это оттого, что ‘Азиз либо решил, что у них богатые товары, либо знает, что они – сыновья пророка Йа‘куба.

На аудиенции Йусуф заставляет братьев рассказать о преступлении, которое они совершили над младшим братом. Сначала он обвинил их в том, что они больше похожи на шпионов и воров, чем на сыновей пророка, и они были вынуждены рассказать, что их было двенадцать братьев, но одного они потеряли. Йусуф уличил их во лжи, приведя ровно те же аргументы, которые приводил Йа‘куб, когда братья сначала пытались убедить его, что Йусуфа съел волк, а потом, что его убили грабители: волк не оставил бы рубаху нетронутой, а грабители не имеют обыкновения убивать путников. Эпизод разговора описан весьма экспрессивно: Йусуф несколько раз

называет братьев лжецами, за каждым их ответов моментально следует новый вопрос, раскрывающий их ложь. В результате то, что должно было быть аудиенцией торговцев у правителя, становится допросом и судом преступников.

Описание встречи Йусуфа с братьями автор сопровождает рассуждениями о том, почему сыновья Йа‘куба не узнали своего младшего брата. Все люди, пишет он, делятся на две группы: те, кто познал Бога – мистики (*‘āрифāн*) и те, кто Его отвергнут (*мункирāн*). Первые узнают Всевышнего в любых Его проявлениях, поскольку в сердце познавшего есть частица того же Божественного света, а вторые – нет. Господь озарил своим светом пять мест: щеки Ибрахима (седая борода), лицо Йусуфа (красота), руку Мусы («белая рука»), спину Мухаммада (печать Пророчества) и сердце мистика. Таким образом, при помощи этой метафоры автор ставит суфийское учение в один ряд с пророческой миссией, а мистика приравнивает к пророку. Затем автор продолжает метафору, сравнивая тело мистика с мечетью, а его сердце – с лампой (*кандйль*), в которой находится светильник (*чирāг*) (или емкость для масла) – его мистическое знание. Любовь в его сердце подобна огню, его упование на Бога (*таваккул*) – это цепи, на которых висит лампа, его *таухйд* – это петли на лампе, а его уста подобны входу в мечеть, над которым висит эта лампа, и она загорается каждый раз, когда верующий поминает Бога. Сердце мистика должно быть подобно стеклу, из которого сделана лампа – оно хоть и дешево, но пропускает божественный свет. Поэтому лампы не делают из серебра и золота – мирские блага отвращают мысли от постижения божественного. Кроме того, стекло, в отличие от металла, не покрывается ржавчиной и всегда остается прозрачным. Поэтому сердце неверного подобно железу – очистить его может только огонь преисподней⁴².

⁴² Любопытно, что металлические ажурные лампы для мечетей, имеющие форму, аналогичную стеклянным, описанным в приведенном отрывке, известны. Подробный обзор подобных предметов содержится в статье Д. С. Райса [Rice 1955]. В большинстве своем они датируются X–XIII вв. Вопрос о

Йусуф отправляет братьев назад в Ханаан, чтобы они в доказательство того, что они не шпионы и воры, принесли письмо от Йа'куба, а также привели своего младшего брата, оставшегося с отцом. Увидев сыновей, Йа'куб рассмеялся и заплакал, а на вопрос о причине такой реакции ответил, что рассмеялся, потому что почувствовал приятный запах, а заплакал, потому что почувствовал запах шайтана (который пытался искусить братьев по дороге домой).

Когда братья снова возвращаются в Египет, Йусуф по-прежнему не говорит им, кто он такой, но раскрывается только своему единственному родному брату по матери – Ибн Йамину (*Ибн Йāmīn*, библейский Вениамин), к которому питает особое расположение.

3.4.9. Чаша во вьюке Ибн Йамина. Этот эпизод описан в Коране: Йусуф подложил золотую царскую чашу в поклажу брата, а затем обвинил его в воровстве, чтобы его таким образом задержать в Египте: «Мы научили Йусуфа этой хитрости, ибо по законам царя он не мог задержать своего брата, если бы того не захотел Аллах» [12:76].

Согласно версии *Анīs ал-мурїдїн*, Ибн Йамин сам дал Йусуфу согласие на то, чтобы в его вьюки подложили золотую чашу, хоть это и опорочило бы его имя.

Сцена обнаружения чаши и допроса братьев описана автором в подробностях. Йусуф позвал своего министра и велел бить по чаше, чтобы она звенела, а сам «переводил» звон для остальных⁴³. Он задавал те же вопросы, что и в прошлый раз на допросе братьям – про то, что они сделали с младшим братом и как соврали отцу про его смерть, а чаша «подтверждала», что братья солгали. Братья стали все отрицать, сказав, что

месте изготовления остается открытым по причине недостатка материала, однако некоторые из них, вероятно, происходят из Ирана (в частности, к таковым может относиться фрагмент из раскопок Херсонеса [Притула 2006, с. 546]). Таким образом, поскольку автору *Анīs ал-мурїдїн*, вероятно, не было известно о существовании таких ламп, можно сделать предварительный вывод, что это произведение было написано не в том регионе и не в то время, где и когда эти лампы были распространены.

⁴³ Перевод этого фрагмента имеется в Приложении 2 данной работы.

чаша лжет, однако Йусуф ответил, что его чаша всегда говорит правду, и показал братьям договор о продаже Йусуфа, заключенный ими с караванщиками. Братья, испугавшись, сказали, что подписи не их, и они ничего не знают об этом, но тогда Йусуф спросил Ибн Йамина, и тот подтвердил, что договор подписан их рукой. Братьям пришлось признаться, что они действительно продали брата караванщикам, но это был их сводный брат, сын служанки. Однако и тут Ибн Йамин уличил их во лжи, сказав, что у их отца никогда не было сына по имени Йусуф от служанки. Этот сюжет описан также в подробностях в тафсире Му‘ина Мискина.

Весьма интересны отдельные немногочисленные примеры использования мотивов, основанных на этом эпизоде, в персидской поэзии. Обычно отношения Йусуфа и Ибн Йамина упоминаются в контексте мистической любви. Пример этого образа можно найти в газели ‘Аттара:

او يوسف عالم است در خوبی
 من دست و ترنج پیش او دارم
 هرگز نایم ز بار او بیرون
 کز عشق نهاد صاع در بارم

[‘Аттар 1980, с. 461]

Он по красоте – Йусуф мира,
 А у меня перед ним – рука и апельсин.
 Я никогда не выйду из-под его власти,
 Ибо из-за любви он положил чашу в мой выюк.

‘Аттар использует два мотива, основанных на коранической истории Йусуфа: порезанные от изумления при виде красоты Йусуфа руки египетских женщин и подложенная во выюк Ибн Йамина чаша. Оба мотива призваны обозначить тему любви, делающей влюбленного беспомощным перед возлюбленным (как египетские женщины) и связывающей их неразрывными узами.

Как известно, образ Йусуфа и связанные с его коранической историей мотивы играли особую роль в творчестве Руми. Не обойден вниманием оказался и этот сюжет. В одной из газелей Руми читаем:

وگر درشت کشد مر تو را مترسان دل
 که یوسفست کشنده تو ابن یامینی
 به تهمت و به درشتی و دزدیش بکشید
 که صاع زر تو ببردی به بد تو تعیینی

[Руми 1999, т. 6, с. 281–282]

А если [он] тебя жестоко убьет, не страши [свое] сердце,
 Ибо убийца – Йусуф, а ты – Ибн Йамин.

«За его клевету и жестокость и кражу убейте!»,

Ибо золотая чаша, которую ты унес – это мера твоего зла.

Надо отметить, что для обозначения похищенного предмета используется слово *ṣā'*, которое обозначает не просто сосуд, но именно мерную чашу, используемую для определения веса сыпучих веществ. Таким образом, в примере выше Руми ловко обыгрывает мотив украденной чаши, которой будет отмеряно совершенное зло.

Также спрятанная золотая чаша может быть воплощением окончательной истины, которую ищет мистик: он тратит годы на то, чтобы постичь ее, а она сокрыта совсем рядом – в его собственном вьюке. Так об этом пишет 'Аттар:

آنچه گم کردی تویی و آنچه می‌جویی تویی
 پس ز تو تا آنچه گم کردی ره بسیار نیست
 کل کل چون جان تو آمد اگر در هر دو کون
 هیچکس را هست صاعی جز تو را دربار نیست

[‘Аттар 1980, с. 212]

То, что ты потерял – это ты, то, чего ты хочешь – это ты,

Значит, то, что ты потерял, совсем недалеко от тебя.

Как достигла твоего [слуха] пустая болтовня, если в обоих мирах

Ни у кого нет чаши, кроме как в твоём вьюке?

Подобная мысль прослеживается и в газели Руми:

امشب صدقات می دهد شاه
ان الصدقات للمساكين
صاع سلطان اگر بجویی
یابی به جوال ابن یامین

[Руми 1999, т. 4, с. 185]

Сегодня шах раздает милостыню,
«Воистину, милостыня – для бедных»⁴⁴.

Если ты ищешь чашу султана,
Найдешь [ее] во вьюке Ибн Йамина.

Йусуф оставил Ибн Йамина в Египте хитростью, и, хотя тот и был рад не разлучаться с братом, но Йусуф, по сути, оболгал и оклеветал Ибн Йамина, сделав его виновным в преступлении, которого он не совершал. Так и возлюбленная терзает влюбленного, но причиняемыми ему муками только сильнее привязывает его к себе:

بگفتم هجر خونم خورد بشنو آه مهجوران
بگفت آن دام لطف ماست کاندر پات پیچیدم
چو یوسف کابن یامین را به مکر از دشمنان بستند
تو را هم متهم کردند و من پیمانہ دزدیدم

[Руми 1999, т. 3, с. 198]

Я сказал: «Разлука терзает мое сердце, услышь вздох покинутых!»
Он сказал: «Это силки нашей нежности, которые я обвил вокруг твоей
ноги,

Подобно Йусуфу, который хитростью забрал Ибн Йамина у врагов,
Тебя тоже оклеветали, [хотя] я похитил чашу».

Или другой пример:

تو را که دزد گرفتم سپردمت به عوان
که یافت شد به جوال تو صاع انبارم

⁴⁴ Коран [9:60]

تو خیره در سبب قهر و گفت ممکن نی
 هزار لطف در آن بود اگر چه قهارم
 نه ابن یامین زان زخم یافت یوسف خویش
 به چشم لطف نظر کن به جمله آثارم

[Руми 1999, т. 4, с. 57]

Когда я поймал тебя на воровстве, я отдал тебя в руки стражников,
 Ибо в твоём выюке нашлась чаша из моей кладовой.

В удивлении о причине гнева, [он] сказал: «Невозможно!».

В этом была тысяча нежностей, хотя я и деспотичен.

Нет, Ибн Йамин из-за этой раны обрел своего Йусуфа.

Посмотри милостивым взглядом на все мои труды.

В эпизоде с «говорящей» чашей также можно усмотреть интересную параллель с мотивом «показывающей истину» чаши. В персидской поэзии подобный предмет, как правило, является атрибутом царя Джемшида (*джам-и джам*), реже – Сулаймана или Искандара. Также в подобной роли магического предмета, показывающего истину, может выступать зеркало – как в прямом смысле, так и зеркало поверхности вина познания, наполняющего все ту же чашу. В этом контексте интересно вспомнить о важности зеркала в мотивах, связанных с образом Йусуфом и его красотой, а также с тем, что Йусуф традиционно наделялся способностью толковать сны и пророчествовать.

3.4.10. Воссоединение Йусуфа с братьями и отцом. Когда братья снова предстают перед Йусуфом, тот раскрывается им, прощает их и велит отвезти его рубаху отцу, чтобы с ее помощью вернуть ему зрение. Автор *Анīs ал-мурїдїн* пишет, что существуют разные сведения о том, кто именно отвез чудодейственную рубашку Йусуфа в Ханаан. По одной из версий, это был гулям Йусуфа по имени Башир – сын служанки Йа‘куба, выкормившей Ибн Йамина после смерти Рахили. Йа‘куб продал его и разлучил с матерью, за что, по утверждениям некоторых богословов, и сам был наказан долгой разлукой с Йусуфом. Йусуф нашел Башира в Египте и

выкупил его, а поскольку ему было известно о пророчестве, согласно которому Йа‘кубу суждено вновь увидеть своего сына не раньше, чем его служанка увидит своего, он отправил в Ханаан со своей рубахой именно Башира, чтобы там тот встретился со своей матерью. Му‘ин Мискин, напротив, пишет о том, что Йусуф не знал о том, кто такой Башир, а отправил его посыльным в Ханаан лишь потому, что считал его надежным и верным. Очень кратко и без упоминания имени мальчика эта история упомянута в *Кашиф ал-асрār*: там сказано лишь, что она стала причиной наказания Йа‘куба.

Несомненно, имя посыльного выбрано не случайно (*башир* – добрый вестник), что позволило поэтам изящно использовать эту игру слов. Образ доброго вестника неоднократно встречается в газелях Сайфа Фаргани:

هر نفس در کوی عشقت روی یوسف حسن تو
صدچو من یعقوب را در بیت احزان آورد
سالها محزون نشینیم از پی آن تا بشیر
ناگهان پیراهن یوسف بکنعان آورد

[Сайф Фаргани 1962–1965, т. 3, с. 249]

Каждый вдох на улице любви к тебе – это лицо Йусуфа твоей красоты
Сотня, подобно мне, приводят Йа‘куба в обитель печали.

[Долгие] годы я пребывал в печали из-за этого, пока Башир
Внезапно не принес из Ханаана рубаху Йусуфа.

یوسف عهدی بحسن وگرچه چو یعقوب
حزن فراق تو کرده بود ضریرم
چون زپی مزده وصال روان شد
از در مصر عنایت تو بشیرم
از اثر بوی وصل چون دم عیسی
نفعه پیراهن تو کرد بصیرم

[Сайф Фаргани 1962–1965, т. 3, с. 183]

Ты – Йусуф [своего] века по красоте, и, хотя подобно Йа‘кубу
Печаль из-за разлуки с тобой сделала меня слепым,

Подобно тому, как из-за доброй вести о встрече она ушла
 От врат Египта, твоя благосклонность – добрый посыльный для меня
 (или мой Башир).

Благодаря воздействию запаха встречи, подобно дыханию 'Исы,
 Аромат твоей рубахи сделал меня зрячим.

Заканчивается повествование описанием смерти Йа'куба и Йусуфа. Йа'куб пожелал перед смертью вернуться в Ханаан, и сыновья похоронили его в той же пещере, где был погребен Ибрахим. Йусуф сначала был похоронен посередине Нила, поскольку египтяне не позволили его братьям забрать его на родину. Затем прах Йусуфа из Египта забрал Муса и хотел захоронить его вместе с Йа'кубом, однако двери той пещеры не раскрылись, поскольку было сказано, что Йусуфу сюда дороги нет, ибо «он – изгнанный царь» (*nādišāx-i rānda*).

3.5. *Анīs ал-мурїдйн* и другие произведения на сюжет о Йусуфе и Зулайхе

Кораническая история о Йусуфе и Зулайхе входит в фонд основных сюжетов классической персидской литературы и является одним из излюбленных источников образов для персоязычных поэтов. За время существования литературы на новоперсидском языке появилось немало обработок этого сюжета, самой известной из которых является одноименная поэма Джами.

Библейский в своей основе сюжет уже на этапе комментирования в Агаде обрастает подробностями повествовательного характера. Нарративность истории увеличивается по мере дальнейшего ее бытования. 12-ая сура Корана «Йусуф» является единственной, в которой представлен стройный сюжет, напоминающий сюжет романа.

В дальнейшем история Йусуфа продолжает бытование уже на почве мусульманской комментаторской традиции. Остановимся отдельно на некоторых персоязычных произведениях, содержащих историю о Йусуфе и Зулайхе.

Рассказ о Йусуфе излагается в авторитетнейшем арабоязном тафсире, составленном Табарӣ (839–923), а также в его «Истории пророков и царей» (*Ta'riḫ ar-rusul wa al-mulūk*), персидская версия которого была составлена Бал'ами.

Каишф ал-аср̄ār ва 'уддат ал-абр̄ār (Раскрытие тайн и орудие благочестивых) – крупнейший суннитский комментарий к Корану, написанный на персидском языке. О его авторе – *Рашид ад-Дине Майбудӣ* – фактически твердо известно только то, что свой тафсир он начал составлять в 520/1126 г. В предисловии к своему труду Майбудӣ пишет, что основывался на тафсире Ансари. Поскольку неизвестно ни одного тафсира, написанного или приписываемого Ансари, и ничего подобного не упоминается в исторических источниках, высказывались догадки, что Майбудӣ перепутал Ансари с другим гератским ученым, перу которого, предположительно, принадлежит недошедший до нас комментарий к Корану [Maubudi 2015, p. 7]. Тем не менее, Читтик отмечает, что заимствования из произведений Ансари в *Каишф ал-аср̄ār* все же имеются, и в значительном объеме. Читтик в предисловии к своему переводу избранных мест *Каишф ал-аср̄ār* с неохотой называет этот комментарий «суфийским» за неимением лучшего термина, однако признает, что к нему с определенными оговорками можно отнести определение «мистический» [Maubudi 2015, p. 4], поскольку автор придерживается основного подхода, фундаментального для суфийского учения: опираться на знания, полученные путем откровения и озарения, а не переданные из других источников (то, что называется *ма'рифат* в отличие от *'илм*).

Кроме толкования в составе общих тафсиров ко всему Корану, на суру «Йусуф» написано множество отдельных комментариев как на персидском, так и на арабском языках, которые стали источниками мотивов для поэтического воплощения этого рассказа. В особенности большое распространение этот сюжет получил в мистическом контексте. Одним из самых известных тафсиров на суру «Йусуф», написанных в суфийском

ключе, является произведение *Му‘йн ад-Дйна Фарāхī* (ум. ок. 1501), известного как Му‘ин Мискин (*Му‘йн ал-Мискīн*), которое часто называют *Хадā‘ик ал-хақā‘ик*⁴⁵, некоторые параллели из которого приводятся в данной работе.

Одним из ранних комментариев к суре «Йусуф» является произведение Мухаммада бин Зайд ад-Дйна Тусй под названием *Джāми‘ ас-ситтйн ли-лаṭāиф ал-басātйн* (Собрание шестидесяти [глав] о тонкостях садов [знания]), составленное в конце XI в.

Другую группу источников для авторов, писавших о Йусуфе и Зулайхе, составляют «Истории пророков» (*Қисас ал-анбийā’*). В отличие от тафсиров, «Истории» имеют целью пересказ цельного нарратив о жизни того или иного пророка, а не комментарии отдельных аятов. Однако в случае с сурой «Йусуф» граница между комментарием самой суры и рассказом о Йусуфе весьма размыта в силу того, что эта часть Корана уже сама по себе представляет цельную историю, и любой ее комментарий неизбежно превращается и в рассказ о жизни пророка.

В число самых известных произведений в жанре «Историй пророков» является труд, автором которого является Абу Исхак Нишапури (*Абу Исхак Ибрāхим бин Мансūr ибн Халаф ан-Найсабури*), живший не позднее конца V в. хиджры.

Аллегорическую обработку истории о Йусуфе и Зулайхе представляет собой трактат Шихаб ад-Дина Сухраварди *Му‘нис ал-‘ушийāk* (Близкий друг влюбленных), в котором тремя действующими персонажами являются три персонифицированные абстрактные сущности – Красота, Любовь и Печаль, отождествляемые соответственно с Йусуфом, Зулайхой и Йа‘кубом, но при этом и действующие наравне с ними как самостоятельные герои – три брата. В целом, центральная часть трактата представляет собой свободный

⁴⁵ Судя по всему, это название относится к задуманному, но не написанному автором тафсиру на весь Коран. Подробнее см. [Стори 1972, т. 1, с. 124]

пересказ истории Йусуфа, где абстрактные аллегорические понятия как бы смыкаются с хорошо известными литературными и кораническими образами, а аллегорические места – с реальными географическими⁴⁶.

Нечто похожее есть и в *Анйс ал-мурйдин*. В одном из философских отступлений автор вопрошает: почему Йусуф не пожелал вернуться на родину в Ханаан, когда был освобожден из тюрьмы и получил власть и расположение правителя? Ответ дается такой: Египет для Йусуфа был подобен царству Божию, в которое попадает праведник после смерти, и он не мог предпочесть ему материальный и полный страдания мир, который олицетворяет Ханаан. Таким образом, мы понимаем, что автор, очевидно, мыслит себе весь путь, проделанный Йусуфом, как серию стоянок, ведущих мистика к единению с Абсолютом. Однако при этом он не переступает в своем повествовании границу аллегорической абстрактности – он всего лишь сравнивает Египет с царством Абсолюта, а не отождествляет. Это подтверждается и тем, что в дальнейшем царство Йусуфа он называет тленным (*фāнй*), тогда как райское царство – вечно (*бāкй*).

Похожий мотив можно встретить в газели Руми:

نگر به يوسف کنعان که از کنار پدر
سفر فتادش تا مصر و گشت مستثنا
نگر به موسی عمران که از بر مادر
به مدین آمد و زان راه گشت او مولا
نگر به عیسی مریم که از دوام سفر
چو آب چشمه حیوانست یحیی الموتی

[Руми 1999, т. 1, с. 134]

Посмотри на Йусуфа Ханаанского, который из объятий отца
Отправился в Египет и стал исключительным,
Посмотри на Мусу [сына] ‘Имрана, который от груди матери
Отправился в Мада’ин и таким образом стал повелителем,

⁴⁶ Перевод опубликован В.А. Дроздовым [Сухраварди 1993].

Посмотри на ‘Ису [сына] Марьям, который из-за длительности путешествия

Подобно воде из живого источника воскрешает мертвых.

Здесь Руми включает Йусуфа в ряд других пророков, которые обрели свой дар, проделав длинный путь.

Джами. В целом, фабульная линия *Анїс ал-мурїдїн* во многом совпадает с сюжетом «Йусуфа и Зулайхи» Джами. В *Анїс ал-мурїдїн* есть все основные элементы сюжета, отмеченные в поэме Джами, такие как разрисованные портретами влюбленных стены дворца, порезанные ножами от восхищения при виде Йусуфа руки египетских женщин и чудесное омоложение Зулайхи.

Однако при этом структура двух произведений значительно расходится. В отличие от Джами, который, начав с рождения Йусуфа, затем переходит к обстоятельному рассказу о Зулайхе, автор *Анїс ал-мурїдїн* подчеркнуто следует кораническому порядку изложения рассказа и начинает с описания сна Йусуфа про склонившиеся солнце и звезды. Поэма Джами – это, по сути, рассказ не о Йусуфе, а о Зулайхе. Вся история изложена с позиции ее восприятия, и основная линия в ней – это чувства и переживания Зулайхи. Не даром первая часть повествования посвящена именно описанию ее красоты и предыстории, связанной с ее жизнью. Джами дважды возвращается к описанию красоты Зулайхи: в начале повествования и позднее, когда рассказывает, как Зулайха пыталась соблазнить Йусуфа, тогда как в *Анїс ал-мурїдїн* это описание дается только один раз. Важность этого женского образа в поэме подчеркивается и тем, что именно Зулайха, а не ее муж, ‘Азиз, покупает Йусуфа на базаре, отдав за него все, что у нее было [Рейснер 2014, с. 11]. В *Анїс ал-мурїдїн* образу Зулайхи не уделяется столь много места, основное внимание автора сосредоточено на истории Йусуфа и связанных с нею сюжетных коллизиях и дидактических элементах.

Кроме того, смысловые акценты в *Анїс ал-мурїдїн* и в поэме Джами расставлены совершенно по-разному. Джами писал любовную мистическую поэму, тогда как в *Анїс ал-мурїдїн* суфийский элемент сведен к минимуму, зато явственно проступает элемент дидактический. Это подчеркивается многочисленными нравоучительными отступлениями и притчами, которые составляют половину (если не больше) всего объема текста.

Поэма «Йусуф и Зулайха», приписываемая Фирдоуси. По своей структуре и содержанию *Анїс ал-мурїдїн* обнаруживает значительное сходство с другим произведением, основанным на этом кораническом сюжете, а именно – с поэмой «Йусуф и Зулайха», приписываемой ранее Фирдоуси⁴⁷. Любопытно, что и в плане смысловых акцентов у этих двух произведений наблюдается немало сходств. В целом, к *Анїс ал-мурїдїн* можно отнести все то, что было сказано Бертельсом в отношении «Йусуфа и Зулайхи», а именно, что в произведении почти отсутствует мистический аспект и преобладает реализм. Оба автора не делают акцента на красоте Йусуфа, хотя и упоминают ее. В поэме самой яркой сценой, демонстрирующей красоту Йусуфа, становится эпизод его продажи на базаре. В *Анїс ал-мурїдїн* эта сцена также присутствует, но она не отмечена таким драматизмом и пафосом. Автор пишет только, что поскольку Йусуф был хорош собой, торговец решил выручить за него побольше и поэтому облачил его в дорогие одежды, и в какой-то момент цена поднялась настолько, что никто не мог позволить себе такого раба. В поэме продажа Йусуфа превращается в настоящую трагедию: на площади возникает давка из людей, жаждущих посмотреть на красавца, и многие гибнут в ней.

Бертельс подчеркивает мотив отцовской и сыновней любви как один из важнейших в поэме, приписываемой Фирдоуси. То же можно сказать и про *Анїс ал-мурїдїн*. Эпизод прощания Йа‘куба с младшим сыном описан красочно и трогательно: Йа‘куб провожает братьев какое-то время, а как

⁴⁷ Подробнее про авторство см. [Тагирджанов 1948]

только они скрываются из виду, начинает рыдать. Присутствует также сцена посещения Йусуфом могилы матери.

Существенное отличие произведения «Фирдоуси» от *Анйс ал-мурйдйн* заключается в том, что автор первой предваряет основное повествование о главных героях пространным и подробным описанием жизни Йа'куба до рождения Йусуфа. Автор же *Анйс ал-мурйдйн* на протяжении всего рассказа остается верен своему намерению следовать кораническому нарративу, и его повествование сосредоточено исключительно на истории Йусуфа.

В качестве иллюстрации отличий разных версий рассказа о Йусуфе и Зулайхе, приведем несколько отдельных эпизодов этой истории по версии *Анйс ал-мурйдйн* и в других источниках.

Послание отцу. Эпизодов с посланием Йа'кубу в *Анйс ал-мурйдйн* два. Первый раз Йусуф получает возможность передать весточку отцу во время пребывания в доме 'Азиза и Зулайхи: на улице города он встретил человека из Ханаана. По версии *Анйс ал-мурйдйн* это был араб, который отвозил из Ханаана в Египет письмо, а потом возвращался назад. Йусуф попросил его передать Йа'кубу сообщение о нем и постигшей его судьбе. Автор использует широко распространенный в персидской поэзии мотив аромата Йусуфа: когда несчастный отец узнал, что его сын жив, он обрадовался, благословил посыльного и сказал, что от того исходит аромат Йусуфа.

Второй раз Йусуф передал послание отцу уже из тюрьмы. Любопытно, что на этот раз Йусуф на вопрос посыльного о его имени отвечает, что раньше он мог бы его назвать, но отныне Господь запретил ему раскрывать свое имя⁴⁸. Он велел посыльному рассказать Йа'кубу о его

⁴⁸ Этот запрет связан, судя по всему, с возложением на Йусуфа пророческой миссии (эпизод с рассказом об этом, предшествует описываемым событиям).

положении, а тот «сам поймет, ибо кроме меня у него нет никого исчезнувшего».

Рассказ о том, как Йусуф в Египте встретил земляка и передал с ним послание своему отцу есть и в других версиях повествования, например, в *Кашиф ал-асрār*. Действие происходит во дворце, построенном Зулайхой для Йусуфа, где Йусуф предавался тоске по отцу и дому и был занят молитвами и аскезой, когда услышал с улицы еврейскую речь (*āwāz-i 'ibrānī*). По версии *Кашиф ал-асрār* Йусуф также не называет своего имени посланнику и тот не видит его лица, поэтому не может сказать Йа'кубу, с его ли сыном он говорил, от чего печаль старика только возрастает: рассказ всколыхнул горестные воспоминания, но не развеял опасений о том, что Йусуфа может не быть в живых. Кроме того, в *Кашиф ал-асрār* отмечено, что эта весточка от Йусуфа отцу была единственной за все время их разлуки.

Этот же рассказ имеется в тафсире *Джāми' ас-ситтйн*, автор которого ссылается на Вахба ибн Мунаббиха⁴⁹, часто упоминаемого также и в *Анйс ал-мурйдйн*.

Му'ин Мискин в *Хадā'ик ал-хакā'ик* прямо ссылается на Худжвири и пересказывает его почти дословно, но добавляет, что согласно некоторым источникам, араб сам догадался, что перед ним сын Йа'куба и поспешил в Ханаан с этой вестью, при этом не дождавшись, собственно, сообщения, которое должен был передать: Йусуф потерял сознание от волнения, услышав о том, как горюет его отец. Также Му'ин делает оговорку о том, что есть еще одна версия этого рассказа: по ней на вопрос Йа'куба о том, кто передал ему послание и каково было его имя, араб ответил, что тот назвался Йусуфом, сыном Йа'куба, и разговаривали они у порога дворца Зулайхи, т.е. это, очевидно, происходило до заключения Йусуфа в тюрьму и

⁴⁹ Вахба ибн Мунаббиха (ум. ок 728 или 732) исламская традиция называет первым автором, написавшим книгу в жанре «Историй пророков» [Tottoli 2002, p. 138]. Подробнее про него см. [Французов 2004].

ниспослания ему пророческой миссии, что соответствует первому эпизоду с посланием вести Йа'кубу в *Анйс ал-мурйдйн*.

Сказочная сила Иуды. В *Анйс ал-мурйдйн* описывается следующий почти сказочный эпизод. Когда во вьюке Ибн Йамина обнаружили пропавшую чашу, обвинили его в воровстве и посадили под стражу, братья решили, что должны во что бы то ни стало вызволить его. У Иуды была одна особая способность: когда его охватывал гнев, волосы на его теле поднимались и превращались в броню, и он приходил в такое неистовство, что не мог остановиться, пока не лишал кого-то жизни, а крик его обладал такой силой, что у беременных женщин, услышавших его, случался выкидыш. Усмирить его могло только прикосновение человека из рода Йа'куба. Йусуф знал об этом, и велел Ифра'иму незаметно дотронуться до плеча Иуды, когда увидит, что тот приходит во гнев. План братьев был расстроен, и они поняли, что здесь был кто-то из потомков Йа'куба, но не знали, кто это.

Аналогичный эпизод со схожими подробностями описан в *Хадā'ик ал-хақā'ик*. При пересказе Му'ин Мискин ссылается на Хафиза Абру. В отличие от *Анйс ал-мурйдйн* Му'ин Мискин говорит не про Иуду, а про самого старшего из братьев по имени *Рубйл*⁵⁰, который начал угрожать Йусуфу нападением, если тот не отпустит Ибн Йамина. Также о Рубиле речь идет в *Каиф ал-асрār*.

Судя по всему, автор *Анйс ал-мурйдйн* был лучше знаком с аггадическими преданиями, чем Му'ин Мискин и автор *Хадā'ик ал-хақā'ик*, поскольку в Агаде именно Иуда заступился за Ибн Йамина. Вероятно, здесь имеет место некое переосмысление и контаминация сюжетов, так как в Агаде нет упоминания о том, что усмирить разгневовавшегося Иуду мог только потомок Йа'куба, но имеется другой эпизод: когда Йусуф, повелев

⁵⁰ В русскоязычной традиции это имя, как правило, используется в форме Рувим или Рубен, однако есть свидетельства того, что это имя могло передаваться с буквой *лām* на конце [Лугатнама].

братьям привести к нем их младшего брата Ибн Йамина, оставшегося с отцом, приказал заточить Симеона в темницу, тот отказался подчиниться. «Едва воины приблизились к Симеону, последний крикнул с такой силой, что все они повалились как подкошенные, и зубы выскочили у них из челюстей и рассыпались по полу.

При Иосифе в это время был сын его, Манасия.

– Возьми ты его, – сказал Иосиф.

Встал Манасия, одним ударом оглушил Симеона и, наложив на него кандалы, отвел в темницу.

– Этот удар, – говорил Симеон братьям, – не удар египтянина: такие удары наносить умеют только люди нашего рода.

Великий страх пал на братьев, и они отправились к Иакову поведать ему о происшедшем.» [Агада, с. 43]

После неудавшейся попытки освобождения Ибн Йамина братья были вынуждены вернуться в Ханаан, и только старший остался в Египте, сказав, что стыд не позволит ему явиться на глаза отцу после того, как они потеряли еще одного его сына. Йа‘куб отправил сыновей обратно в Египет на поиски Йусуфа, сказав, что уверен в том, что тот жив. Вместе с ними Йа‘куб отправляет также письмо ‘Азизу, в котором перечисляет все свои печали из-за разлуки с Йусуфом, называет обвинение Ибн Йамина в воровстве клеветой и угрожает ‘Азизу проклятием, если тот не освободит Ибн Йамина.

Таким образом, можно заключить, что в *Анйс ал-мурйдйн* представлен определенный, достаточно зрелый, этап функционирования рассказа о Йусуфе и Зулайхе в персидской литературе.

Первостепенную задачу, как кажется, на данный момент представляет установление всех возможных редакций текста или подтверждение того факта, что их всего две и одна из них является текстом с комментариями. Эта работа подразумевает ознакомление по возможности со всеми (или хотя бы с большинством) известных рукописей.

Установление автора *Анīs ал-мурїдїн* на данном этапе представляется затруднительным, однако анализ вставных рассказов об известных суфиях с привлечением материала агиографий, исторических хроник и других подобных тафсиров мог бы дать более четкое представление о круге его интересов и религиозных и философских предпочтений, а также помочь контекстуализировать данное произведение в ряду аналогичных текстов.

Заключение

Персидская литература классического периода как одна из самых богатых в мире представляет собой практически неисчерпаемый источник тем для литературоведческих, лингвистических и исторических исследований. В число глобальных задач исследователя персидской словесности входит описание и анализ художественной картины мира, отраженной в персидской средневековой литературе, одним из важнейших элементов которой является образная система. Система образов персидской поэзии во многом черпает свое вдохновение из Корана и сопутствующей ему комментаторской традиции, а также из иудейских и христианских преданий.

В данной работе мы рассмотрели ряд коранических образов и произвели анализ их функционирования в персидской средневековой религиозно-мистической литературе.

Одной из особенностей функционирования образов пророков в Коране является то, что они сами или элементы их историй приводятся в упорядоченном и организованном порядке. Это явление, которое А.Р. Гайнутдинова называет пророческими рядами, можно обнаружить и в персидской поэзии и, так же, как и коранические ряды, разделить на несколько типов:

1. Перечисление пророков с их основными положительными характеристиками и достижениями. При этом основной акцент делается на том, что Мухаммад все равно превосходит их всех;
2. Перечисление пророков с их грехами;
3. Перечисление пророков с несчастьями, постигшими их от рук неверных.

Первые два вида зачастую встречаются во вступлениях поэм, содержащих восхваление Бога или Пророка, тогда как последний тип используется в качестве дидактического наставления. При этом наряду с

основной функцией пророческий ряд в литературе, так же, как и коранический, схематично намечает траекторию священной истории человечества.

Состав таких пророческих рядов варьируется незначительно. Он разворачивается в хронологическом порядке в соответствии с кораническим повествованием, и как правило начинается с Адама и заканчивается 'Исой. В числе обязательно упоминаемых персонажей фигурируют Нух, Ибрахим, Йа'куб, Йусуф, Муса, Сулайман как наиболее популярные образы в персидской литературной традиции, чуть реже упоминаются Исхак, Исма'ил, Давуд, Хизр.

Образы пророков также часто соединяются парами. С одной стороны, это происходит из-за семантического сходства тех или иных образов – в этом случае употребление рядом нескольких схожих по своей семантике мотивов сравнимо с лексической редупликацией, используемой для усиления художественного впечатления. С другой стороны, возможно, что регулярная сочетаемость некоторых образов может быть объяснена созвучием имен пророков – здесь в дело вступает фигура *тарси'* – вид ритмико-синтаксического параллелизма. К «парным» образам в персидской литературной практике можно отнести таких персонажей как Муса и 'Иса, Йунус и Йусуф, Йа'куб и Аййуб. Все они кроме созвучности имен обнаруживают значительное сходство в семантике связанных с ними мотивов, а стало быть, отсюда – общая сфера функционирования в поэзии. Так, например, тема пробуждения к жизни (утром, весной и т.д.) может реализовываться как на материале сюжета о «белой руке» Мусы, так и на основе мотива животворного дыхания 'Исы. Йусуф, освободившийся из колодца, куда его заточили завистливые братья, сопоставляется с Йунусом, который сумел выбраться из чрева рыбы – и оба эти мотива могут быть аллюзией на приход весны и движение зодиакальных созвездий. Йа'куб и Аййуб знамениты своим терпением и смирением, проявленных в испытаниях, ниспосланных им свыше.

Отдельную тему для исследования представляет соотношение образов Мусы, Искандара и Хизра в персидской литературе. В повествовании о поисках живой воды переплетаются сюжеты и персонажи Корана, а также прочие мусульманские, иудейские и христианские источники. В персидской поэзии с одной стороны функционирует коранический сюжет о встрече Мусы и безымянным мудрецом, обладающим тайным божественным знанием, в котором многие толкователи видят фигуру Хизра. С другой стороны, мы находим различные интерпретации античного «Романа об Александре», в котором повествуется о путешествии Александра Македонского (Искандара) до двух краев Земли в поисках бессмертия, где Хизр фигурирует в качестве проводника.

Отдельно в данной работе мы рассмотрели кораническую историю Йусуфа в версии, содержащейся в тафсире *Анйс ал-мурйдйн ва шамс ал-маджялис* неизвестного автора предположительно XIV века, рукопись которого хранится в ИВР РАН. Рассказ о Йусуфе и Зулайхе изложен в этом произведении весьма подробно, начиная от зависти и предательства братьев Йусуфа и заканчивая их воссоединением в Египте.

Также отдельный интерес представляет сопоставление *Анйс ал-мурйдйн* с другими произведениями, основанными на коранической истории Йусуфа. Так, фабульная линия *Анйс ал-мурйдйн* во многом совпадает с сюжетом поэмы «Йусуф и Зулайха» Джамии. Однако структура двух произведений значительно расходится. В отличие от Джамии, который, начав с рождения Йусуфа, затем переходит к обстоятельному рассказу о Зулайхе, автор *Анйс ал-мурйдйн* подчеркнуто следует кораническому порядку изложения рассказа. Кроме того, смысловые акценты в *Анйс ал-мурйдйн* и в поэме Джамии расставлены совершенно по-разному. Джамии писал любовную мистическую поэму, тогда как в *Анйс ал-мурйдйн* суфийский элемент сведен к минимуму, зато явственно проступает элемент дидактический. Отличительной чертой последнего является значительное количество включенных в него назидательных притч и историй известных

суфиев, что вкупе с некоторой бессвязностью изложения, перескакиванием с мысли на мысль и достаточно простым языком придает произведению характер лекции или проповеди. При этом немало сходств обнаруживается в структуре и содержании *Анїс ал-мурїдїн* и поэмы «Йусуф и Зулайха», которая ранее приписывалась Фирдоуси. В частности, в обоих поэмах почти отсутствует мистический аспект и преобладает реализм. Автор *Анїс ал-мурїдїн* методично пересказывает кораническую историю Йусуфа со всеми известными ему подробностями, перемежая свое повествование с многочисленными вставками дидактического и характера. При этом отдельные пассажи свидетельствуют о том, что автор был не чужд суфийскому мировоззрению, пользовался суфийской терминологией и понятийным аппаратом. Так, он упоминает такие свойственные персидской мистической литературе топосы как «вино божественного познания», аромат рубахи Йусуфа, сравнивает пребывание Йусуфа в Египте с достижением царства Божия в противоположность Ханаану – земному миру.

Таким образом, хотя датировка *Анїс ал-мурїдїн*, судя по всему, и не является столь ранней, как предполагалось изначально, этот текст мог быть источником для поэмы Джами. Кроме того, в нем зафиксирован определенный этап романизации истории Йусуфа и Зулайхи, и как таковой он представляет интерес для исследователя.

В целом, нужно отметить, что исследование функционирования коранических образов в персидской мистической литературе не может быть исчерпано данной работой. Представляется, что в дальнейшем базу исследования можно было бы расширить за счет включения в нее большего числа источников, как мусульманских (на турецком, арабском языках), и так и иудейских, и христианских.

Приложения

Приложение 1. К главе о пророческих рядах

Отрывок из *Иқбāl-нāма* Низами

[Низами 1938, с. 7–10]

1. Величайший из всех предводителей!
Самый избранный из всех пророков!
2. Если Адам с небес снизошел на землю –
Этот земной клад⁵¹ отправился на небеса,
3. Если из колодца выбралась луна Йусуфа,
Тот источник из колодца [забил так сильно, что] достиг луны.
4. Если Хизр переправился через [источник] живой воды,
Мухаммад прошел по источнику души.
5. И если за Йунусом охотилась рыба,
Перед ним и рыба, и змея совершили земной поклон.
6. И если с Давуда началась эпоха кольчуги,
У Мухаммада была сотня дервишеских одеяний, [подобных]
кольчугам.
7. Если Сулайман воздвиг свой трон на ветру,
Мухаммад, играючи, поднимал ветер.
8. И если гора Синай служила Мусе перилами,
Шатер Ахмада был из света.
9. И если колыбель Исы достигла небес,
Мухаммад сам воспарил из колыбели.
10. Смотри: масло в каждом светильнике, что есть,
Спешит получить милостыню от твоей свечи.
11. Ты – тот источник, вода в котором чиста,

⁵¹ т.е. потомок Адама, в данном случае Мухаммад

Этой водой омылся лик Земли.

12. Земля стала прахом, а ты – ее благоухание,
Мир охватила болезнь, а ты – его врач,
13. Врач, лик которого исцеляет своей красотой и свежестью –
По приказу Господа в его руках – целительный бальзам.
14. Ты – просветляющий очи смертных,
Музыкант, играющий на [струнах] ангельских душ.
15. Украшение речи – сияние твоего имени,
Вечное бытие – глоток из твоей чаши.
16. Тот, кто сделал один глоток из твоей чаши
Навсегда будет огражден от боли и страдания.
17. Не дай Бог, чтобы от этого прекрасного напитка
Не досталось глотка кому-либо из смертных, подобно мне.
(не дай Бог, чтобы я был единственным из смертных, кому
достался глоток этого напитка).

Приложение 2. Избранные отрывки из *Анйс ал-мурйдйн ва шамс ал-маджйлис*

(Основной перевод дается по изданию [Анис 2020], принципиальные для понимания смысла разночтения с рукописью С1480 из ИВР указаны в сносках).

2.1. Испытание Ибрахима.

[Анис 2020, с. 162–165; С1480, лл. 58а–59б]

Рассказывают, что любовь (*мухаббат*)⁵² должна быть такой, какую испытывал Ибрахим, что Всевышний Господь назвал его другом (*Халил*). Ангелы стали завидовать. Они сказали: «Наш Господь (?), Владыка и Господин! Ты назвал Ибрахима своим другом при том, что у него много

⁵² С1480: *мухаббат-и джйн* – «любовь души».

земных богатств». Раздался глас: «Мы смотрим в его сердце. Его сердце искренно с Нами, а любовь к этому богатству для него ничто⁵³». Они сказали: «Как нам знать это?» Раздался глас: «О, Джабра'ил, Микаил и Исафил! Идите и испытайте друга». И они пришли, и было утро праздника [жертвоприношения] (*'ид*), и он сидел на холме, и у него было множество стад овец и верблюдов, и они (ангелы – *А.М.*) их считали⁵⁴. И говорили, что у Ибрахима Халила была тысяча стад овец, у каждого стада была собака, у которой на шее был ошейник [стоимостью] в тысячу мискалей⁵⁵ золота.

Тогда ангелы явились ему под видом дервишей и приветствовали его, и встали, и прочитали молитву своими печальными голосами: «*Слава Аллаху, обладающему земным миром и небесным!*». Когда Ибрахим Халил услышал это, он обрадовался, и дрожь охватила его благословенные члены. Он сказал: «Кто вы?». Они сказали: «Мы – рабы Божьи». Он сказал: «Добро пожаловать!». Они сказали: «У нас есть вопрос» – «Говорите» – «Зачем ты сделал цепи и ошейники своих собак золотыми?» – «Оттого, что мир тленен, а тленное – достойно собак». Затем сказал: «Назовите еще раз имя моего Друга». Они сказали: «Мы дервиши, нам нужно что-то. Дай нам, и мы скажем» – «Две шестых всего, что вы видите, даю вам – повторите». Они сказали: «*Хвала Обладателю славой, могуществом, силой, величием и великолепием!*», – и замолкли. Ибрахим сказал: «Скажите снова» – «Дай что-нибудь» – «Четыре шестых всего этого даю вам. Скажите!» – «*Хвала Царю живущему, который не умирает!*», – и замолкли. Ибрахим снова сказал: «Произнесите!». Они вновь ответили ему подобным образом. Ибрахим сказал: «Все, что есть у меня, принадлежит вам. Скажите имя моего Друга». Они сказали: «*Святое прославление (?) нашему Господу и Господу ангелов и духа!*». [Ибрахим] сказал: «Я и мои дети – все мы рабы ваши». Джабра'ил

⁵³ С1480: Раздался глас: «Хотя Мы дали ему много богатств, Мы не дали ему любви к богатству, и его сердце в этом твердо».

⁵⁴ С1480: ...и он (Ибрахим – *А.М.*) их считал.

⁵⁵ Мискал – ближневосточная мера веса, равная 4,235 г. [Хинц 1970, с. 12]

и ангелы явили свое истинное обличие и сказали: «Мы в этом не нуждаемся. Ты сам распоряжайся своим имуществом». [Ибрахим] сказал: «Всем, что я отдал на пути [служения] Богу, я уже не могу распоряжаться» – «О, Ибрахим! Всевышний Господь показал тебя ангелам, которые говорили о тебе так-то и так-то».

И те ангелы скрылись от глаз, а Ибрахим те стада отпустил на волю в пустыне, и для каждого, кто их поймает и съест, сделал их дозволенными (*халāl*), а сам воздержался. И говорят, что те пустынные и горные овцы и газели – все из стад Ибрахима, а также дикие ослы, на которых он возил свой скарб⁵⁶.

Всевышний Господь сказал ангелам: «Испытайте моего друга». Ангелы снова сказали: «Наш господин! Ибрахим понял, что ты вознаградишь его». [Бог] сказал: «Теперь чем испытаете его?» – «Великий Боже! Нет ничего дороже детей. Когда у него есть двое детей – Исмаил и Исхак – зачем ему земное?». Раздался глас: «И в этом испытаем его». Всевышний Господь показал ему во сне, чтобы он принес в жертву своего любимого сына Исмаила. Когда тот увидел это, он принес Исмаила в жертву, и это рассказ долгий, и длинный, и известный.

Ангелы сказали: «Наш Господь и господин! Жена, и дети, и мирское, и всё, что есть – все хотят этого от здорового тела. Когда у Ибрахима тело в здравии, что ему жена, и дети, и верблюды, и лошади, и овцы?». [Бог] сказал: «И в этом испытаем его». И этот [рассказ] тоже продолжителен. Свое тело он отдал в жертву огню Нимрода, и когда катапульта поднялась в воздух, и Друг остался в огне, Джабра'илу пришел приказ: «Иди и найди моего друга и испытай его». Джабра'ил явился и сказал: «О, друг Милостивого! Не

⁵⁶ В [Анис 2019] приведено слово *پرتال کش* с примечанием, что в такой форме это слово встречается во всех трех рукописях, взятых за основу этого издания, и что точный перевод его затруднителен. При этом на сайте vajehyab.com имеется слово *پرتال* – «мелкие предметы домашнего обихода», помеченное как относящееся к бахтиярскому диалекту. В рукописи С1480 читается скорее *برفال کش*.

имеешь ли ты какого-нибудь желания?». Тот сказал: «От тебя – нет. Тот, кто видит меня, знает мое желание».

Стих

Ты – страж, не становись между нами и Другом⁵⁷,
Если Друг (*дӯст*) захочет, станет розовым садом огонь для друга
(*халӣл*).

[Господь] дал Ибрахиму здоровое тело и дал детей, и дал имущество. Тело он отдал огню Нимрода, сына отдал в жертву, имущество отдал гостям и от этого не испытывал жалости. Несомненно, его назвали другом, ибо «...Аллах сделал Ибрахима своим возлюбленным» [4:125].

2.2. Чаша во вьюке Ибн Йамина.

[Анис 2020, с. 264–268; С1480, лл. 119а–121б]

Сказал ему Всевышний: «Снабдив их провизией, он положил чашу в мешок своего брата. А затем глашатай закричал...» [12:70], то есть когда он (Йусуф – А.М.) собрал провизию братьев, он спрятал свою чашу (*сā`*) во вьюке Ибн Йамина. Некоторые говорят: эта чаша была золотая и украшенная, ее цена – десять тысяч золотых динаров, а некоторые говорят, что она была из красного рубина и ее цена была двести тысяч динаров.

Замечание⁵⁸

Для Йусуфа ничего ценнее и дороже этой чаши не было, а на Земле [для него] не было никого дороже Ибн Йамина. Самое ценное он положил во вьюк самого дорогого человека. Точно так же Господь Бог не создал ничего ценнее познания (*ма`рифат*), и дороже мудреца (*`ариф*) для него нет раба. Значит, он самое ценное положил во вьюк самого дорогого раба, и это

⁵⁷ Эта мисра⁴ отсутствует в С1480.

⁵⁸ В издании [Анис 2019] этот заголовок обозначен как *шия̄рāt*, в рукописи С1480 стоит *нуқта*.

– истинно верующее сердце (*дил-и му'мин*). Как говорят: «...и сделал неразлучным с ними слово богобоязненности...» [48:26].

Итак, когда караван покинул Египет, братья Йусуфа тоже ушли с ним. Когда они прошли один день пути, он (Йусуф – *А.М.*) отправил командующего войсками с пятью сотнями мужчин, чтобы они задержали их, мол: «Вы – воры, ибо пропала царская чаша, тому, кто ее вернет, мы дадим столько зерна, сколько входит в поклажу одного верблюда». Они (братья – *А.М.*) сказали: «У нас [ее] нет, и мы не из [числа] воров. Если бы мы были из [числа] воров, эти наши товары, которые 'Азиз положил в нашу поклажу, мы бы не вернули назад⁵⁹». Они (солдаты – *А.М.*) сказали: «Если теперь чаша найдется в вашей поклаже, каково будет ваше наказание?» – «Наше решение такое, что каждый, кто совершил кражу, до конца жизни будет рабом владельца товара». Когда они сказали это, командующий сказал: «Я удовлетворен вашим решением».

Итак, стали обыскивать вьюки. [Чаша] нашлась во вьюке Ибн Йамина. Все братья смутились и ничего не смогли сказать. Ибн Йамин обрадовался⁶⁰, что останется подле Йусуфа. Затем они упрекали его, мол: «Что ты такое сделал – ты и нас опозорил, и себя!». Он сказал: «Не злитесь на меня, ибо я открою вам свое оправдание так, что вы поверите». Сказал: «Те товары ваши, которые ['Азиз] положил в вашу поклажу, и вы привезли домой – если вы их украли, то и я тоже украд⁶¹, а если вы не понимаете, то и я тоже не понимаю. Я думаю так, что 'Азиз в гневе на вас, раз совершает такую хитрость и обман». Они поверили его словам.

Итак, их вернули и привели к Йусуфу. Йусуф сказал: «В первый день, когда я вас увидел, я сказал, что вы лжецы, воры и мошенники». Они сказали: «Какое наше преступление? Ведь то преступление, которое было

⁵⁹ Когда братья первый раз приехали в Египет с товаром и были приняты Йусуфом, тот велел весь их распроданный товар положить им обратно во вьюки. Они обнаружили это только в Ханаане и были вынуждены вернуться в Египет.

⁶⁰ С1480: ...в глубине души обрадовался

⁶¹ С1480: ...мы тоже украли

совершенно, совершил Ибн Йамин, и это неудивительно для него, ведь его брат⁶² тоже совершил кражу». Йусуф, когда это услышал, разгневался, однако им не показал и сказал: «Вы – худшие люди и говорите ложь, а Господь лучше вас знает о том, о чем вы рассказываете».

И у ученых (‘уламā) есть разногласия о том, что Йусуфа обвиняют в воровстве. Ибн ‘Иса говорит, что у Йусуфа был обычай, что каждый раз, когда он ел хлеб, небольшую часть он втайне забирал и отдавал дервишам, ибо боялся, что ему запретят.

И Муджахид говорит, что Йусуф был из потомков Исхака, и жилище Исхака было недалеко от него, ибо у них в обычае было, что каждому ребенку, который был старше [других], то жилище и орудия жертвоприношения (?) поручалось (*ба наздйк-и вай бӯдй*). Когда мать Йусуфа скончалась, Йакуб отдал его [своей] сестре, чтобы она утешила его. Когда он вырос⁶³, Йакуб сказал сестре: «Теперь Йусуф вырос. Отправь его ко мне». Однако его тетка не могла выдержать [разлуки] с ним. Она сказала себе: «Какую хитрость мне сделать, чтобы Йусуф еще ненадолго остался со мной?». Тогда она втайне от Йусуфа, когда он спал, повязала ему пояс Исхака. Затем она⁶⁴ пришла к Йакубу и сказала: «Пояс отца моего Исхака украли». Когда его поискали, нашли надетым на Йусуфа. Поэтому тетка Йусуфа заключила его в рабство, ибо таков был обычай их шариата. Когда его тетка скончалась, Йакуб забрал Йусуфа обратно к себе, и так было, что Йусуфу приписали преступление, а Йусуф был в нем невиновен.

И когда Йусуф услышал этот рассказ, он сказал: «Вы – худшие люди», то есть, добивались гибели незрелого ребенка и продали [его] свободу и его цену (т.е. вырученные за него деньги – *А.М.*) присвоили и перед пророком

⁶² Ибн Йамин – единственный родной брат Йусуфа по матери.

⁶³ В С1480 фраза «...Йакуб отдал его [своей] сестре, чтобы она утешила его. Когда он вырос...» отсутствует.

⁶⁴ С1480: добавлено: ...она послала его к Йакубу, а немного спустя [сама] пришла к Йакубу...

солгали⁶⁵. Затем сказал: «Господь знает, что ни я не совершил кражи, ни брат мой Ибн Йамин».

Словом, Йусуф сказал своему дабиру: «Ударь по этой моей чаше, чтобы она зазвенела и сказала, что они совершили и каковы их качества». Дабир взял золотой прут и ударил по чаше, и [она] издала звук. Йусуф сказал: «Моя чаша говорит, что вы хитростью забрали ребенка от отца и продали его». Затем сказал: «Ударь». Дабир снова ударил. Издала звук. Йусуф сказал: «Говорит, что о том брате, о котором вы говорите, что его убил и съел волк, вы лжете, и [в этом] ошибка, и он жив. Однако он в далекой земле. Непременно он придет и увидит отца и родичей и расскажет о своих деяниях». Йусуф сказал дабиру: «Еще ударь». Ударил. [Йусуф] сказал: «Моя чаша говорит, что они сказали своему отцу неправду, и теперь они ее пленники, и Всевышний Господь их не прощает». Йусуф сказал: «Еще раз ударь». Ударил. [Йусуф] сказал: «Моя чаша говорит, что своего брата они бросили в колодец и продали за двадцать серебряных дирхамов, и его рубашку покрасили кровью козленка и принесли отцу и сказали, что это его кровь». Йусуф сказал: «Ударь еще». Ударил. [Йусуф] сказал: «Говорит, что Йусуфа они продали и написали договор, и написали там свои имена».

Братья, когда услышали эту речь, испугались. Они сказали: «О, 'Азиз! Эта твоя чаша говорит ложь, и мы обо [всём] этом ничего не знаем, разве [только] о запачканной кровью рубахе Йусуфа». [Йусуф] сказал: «Эта чаша никогда [еще] не лгала. Вы приписываете ей ложь. Вы полагаете, что все, подобно вам, лжецы». Затем сделал знак дабиру: «Ударь снова». Ударил. Йусуф сказал: «Говорит: "Этот договор в твоей кладовой". Хотите, я пошлю, чтобы его принесли?». Они сказали: «Да будет так». [Йусуф] сказал Ифрашиму: «Иди и принеси тот договор». Пошел и принес. [Йусуф] сказал: «Дай им, чтобы прочитали». Когда они посмотрели в него, увидели там свой

⁶⁵ Вероятно, имеется в виду, что братья солгали Йакубу о смерти Йусуфа.

почерк. Отвернули лица и смутились. Йусуф сказал: «[Это] ваш почерк?». Сказали: «Нет, мы об этом ничего не знаем». Йусуф сказал Ибн Йамину: «Это их почерк?». [Ибн Йамин] сказал: «Их».

Когда Ибн Йамин дал свидетельство, они поняли, что как будто нет пользы [в оправданиях]. Они сознались. Однако сказали: «Это был не тот Йусуф, который был нашим братом. Это был сын служанки по имени Йусуф. Мы продали его землевладельцу». Йусуф сказал Ибн Йамину: «Они говорят правду?». [Ибн Йамин] сказал: «Нет, у нас никогда не было сына служанки по имени Йусуф, и твоя чаша говорит правду. Теперь ‘Азиз [изволит] приказать, чтобы я написал письмо моему отцу и сообщил ему о состоянии Йусуфа, что его не съел волк, и он жив. Он обрадуется, и ‘Азизу это доброе дело [зачтется]». Затем его братья сказали на иврите: «Этому старику (*nīp*) мало, что ты украл и нас вверг в несчастье, так ты еще и клеветешь!». И они полагали, что ‘Азиз Египта не знает иврита, поскольку Йусуф говорил с ними таким образом [что не дал им понять, что знает]. Однако он понимал, о чем они говорили.

Список использованной литературы

Источники на персидском языке

1. **Анвары 1959** – *Анварӣ*. Дивāн. Джилд-и аввал: қаса’ид (Диван. Том первый: касыды) / Ба ихтимām-и Мударрис Радавӣ. Тихрāн: Бунгāх-и тарджума ва нашр-и китāб, 1337/1959.
2. **Анис 2019** – Анис ал-мурйдин ва шамс ал-маджāлис: тафсир-и ‘ирфāнӣ-йи сӯра-йи Йӯсуф (Друг послушников и солнце собраний: мистический тафсир на суру «Йусуф») / Тасхййх-и Махбӯба М. Шамширгарха. Машхад: Бунйād-и пажӯхишхā-йи исламӣ, 1397/2019.
3. **‘Аттар 1977** – *Шайх Фарӣд ад-Дйн ‘Аттар Найшāбӯрӣ*. Мантиқ ат-тайр (Беседа птиц) / Мусаххйх: Сāдик Гоухарйн. Тихрāн: Бунгāх-и тарджума ва нашр-и китāб, 1356/1977–1978.
4. **‘Аттар 1980** – *Шайх Фарӣд ад-Дйн ‘Аттар Найшāбӯрӣ*. Дивāн / Хавāшй ва та’лиқāt аз М. Дарвйш. Сāзимāн-и чāп ва интишārāt-и Джāвйдāн, 1359/1980–1981.
5. **‘Аттар 2007** – *Шайх Фарӣд ад-Дйн ‘Аттар Найшāбӯрӣ*. Муcйбат-нāма (Книга мучений)/ Муқаддама, тасхййх ва та’лиқāt-и дуктур Муҳаммад Ридā Шафӣ’й Кадканӣ. Тихрāн: Суҳан, 1386/2007–2008.
6. **Бакли 1981** – *Шайх Рӯзбихāн Бақлӣ Шйрāзӣ*. Шарҳ-и шатхййāt (Разъяснение экстатических высказываний) / Тасхййх ва муқаддама-йи фарāнсавай аз Хинрй Курбйн. Тихрāн: анджӯман-и йрāншинāсӣ-йи Фарāнса дар Тихрāн, 1360/1981.
7. **Бал‘ами 1974** – Тārйх-и Бал‘амӣ. 2 джилд (История Бал‘ами) / Ба тасхййх-и Муҳаммад Тақй Бахār (Малик аш-шу‘арā’), чāп-и 2, Тихрāн: интишārāt-и Заввār, 1353/1974.
8. **Джами 1999** – *Нур ад-Дйн ‘Абд ар-Раҳмāн Джāmӣ*. Дивāн. Джилд-и аввал: Фāтихат аш-Шабāб (Диван. Том первый: Начало юности) / Муқаддама ва тасхййх-и А’лāхāн Афсаҳзād. Тихрāн: Марказ-и мутāли‘āt-и Йрāнӣ, 1378/1999.

9. **Камал Худжанди 1976** – *Камāl Худжандӣ. Дивāн* / Критический текст К.А. Шидфара. М.: «Наука». Главная редакция восточной литературы, 1976.
10. **Мухташам Кашани 2001** – *Камāl ад-Дйн Мухташам Кāшāнӣ. Хафт дивāн (Семь диванов)* / Муқаддама, тасҳйх ва та‘лийқāt-и дуктур ‘Абд ад-Хусайн Навāйӣ, Михдӣ Садри. Тихрāн: Мирāс-и мактӯб, 1380/2001.
11. **Низами 1938** – *Хакīm Низāmӣ Ганджавӣ. Иқбāl-нāма (Книга счастья)*. Тихрāн: Чāпхāна-йи Армугāн, 1317/1938.
12. **Низами 2010** – *Низāmӣ Ганджайи. Махзан ал-асрār. Матн-и ‘илмӣ-интиқādӣ (Сокровищница тайн. Научно-критический текст)* / Тасҳйх-и Бихрӯз Сирватийāн. Тихрāн: Амйр-и Кабйр, 1389/2010–2011
13. **Рудаки 1997** – *Рӯдакӣ Самарқандӣ. Дивāн* / Бар асās-и нусха-и Са‘йд Нафйсӣ, И. Брāгйнский. Му‘ассисе-и интишārāt-и нигāх, 1376/1997–1998.
14. **Руми 1982** – *Маулавӣ, Джалāl ад-Дйн Муҳаммад бин Муҳаммад. Куллийāt-и Маснавӣ-йи ма‘навӣ (Полная Поэма о скрытом смысле)* / Ба кӯшиш-и Қасим Фасйх. Тихрāн: Нашр-и пайгāх, 1361/1982–1983.
15. **Руми 1999** – *Маулавӣ, Джалāl ад-Дйн Муҳаммад бин Муҳаммад. Куллийāt-и Шамс йā Дивāн-и кабйр. Дах джилд (Полное [собрание сочинений] Шамса или Большой диван)* / Бā тасҳйхāt ва ҳавāшй-йи Бадй‘ аз-Замāн Фирӯзāнфар. Тихрāн: Амйр-и кабйр, 1378/1999–2000.
16. **Сайф Фаргани 1962–1965** – *Сайф Фаргāнӣ. Дивāн. 3 джилд* / Ба тасҳйх-и Зибйхуллах Сафā. Тихрāн: Интишārāt-и дāнишгāх-и Тихрāн, 1341–1344/1962–1965.
17. **Сана’и 1983** – *‘Абӯ-л-Мадждӯд бин Адам Санā’и-йи Ғазнавӣ. Дивāн* / Ба са‘й ва ихтимām-и Мударрис Радавӣ. Тихрāн: Санā’и, 1362/1983.
18. **Сана’и 1993** – *‘Абӯ-л-Мадждӯд бин Адам Санā’и-йи Ғазнавӣ. Ҳадйқат ал-ҳақйқа ва шарй‘ат ат-тарйқа (Сад истины и закон [мистического] пути)* / Ба тасҳйх ва муқаддама-йи Марйам Хусайнӣ. Тихрāн: Марказ-и нашр-и дāнишгāхӣ, 1382/1993–1994.

19. **Файз Кашани 1987** – *Маулāнā Файд Кāшāнī*. Куллийāt / Бā муқаддама-ий устād Сайид Муҳаммад Ҷафӣр ва тасҳїҳ-и Муҳаммад Паймāн. Тихрāн: Китāбхāна-йи Санā’и, 1366/1987–1988.

20. **Хада’ик 2005** – *Му’їн ад-Дїн Фарāхї Хиравї*. Тафсїр-и ҳадā’ик ал-ҳақā’ик (қисмат-и сурā-йи Йўсуф) (Тафсир «Сады истины» (часть [посвященная] суре «Йусуф»)). Тихрāн: Дāнишгāх-и Тихрāн, му’ассиса-йи интишārāt ва чāп, 1384/2005.

21. **Хаджу Кирмани 1990** – *Х°āджӯ Кирмāнī*. Дївāн / Ба тасҳїҳ-и Аҳмад Сухайлї Х°āнсārї. Тихрāн: Пāжнаг, 1369/1990–1991.

22. **Хакани 1937** – *Хāкāнī Ширвāнī*. Дївāн / Ба тасҳїҳ-и ‘Алї ‘Абд ар-Расӯлї. Чāпхāна-ий Са‘āдат, 1316/1937–1938.

23. **Хаким Низари 1992** – *Низārї Қухистāнī*. Дївāн. Тихрāн: Интишārāt-и ‘илмї, 1371/1992–1993.

24. **Хафиз 1977** – *Хāфиз*. Дївāн. Бар асās-и нусха-и Кāмил Кухан / Ба тасҳїҳ-и дуктур-и Рашїд ‘Айвадї ва дуктур-и Акбар Бихрӯз. Табрїз: Интишārāt-и тārїх ва фарханг-и Йрāн, 1977.

Электронные ресурсы

25. **Iranica** – Encyclopædia Iranica, online edition, New York, 1996- ; available online at <https://iranicaonline.org/>

26. **Ганджӯр** – Āсār-и суҳансарāйāн-и Йрāн-и пāрсїгӯ (Наследие персоязычных поэтов Ирана) / Electronic resource. Available at: <https://ganjoor.net/>

27. **Лугатнама** – Лугатнāма / Та’лиф-и ‘Алї Акбар Диххӯдā. Electronic resource. Available at <https://www.vajehyab.com/dekhoda>

Литература на русском языке

28. **Агада 1993** – Агада: сказания, притчи, изречения Талмуда и Мидрашей / пер. С. Г. Фуг, вступ. статья В. О. Гаркин. М.: «Раритет», 1993.

29. **Акимушкин 2004** – *Акимушкин О. Ф.* Средневековый Иран. Культура, история, философия. СПб.: Наука, 2004. (Восток: Общество, культура, религия).

30. **Бертельс 1948** – *Бертельс Е. Э.* Роман об Александре и его главные версии на Востоке. Издательство Академии наук СССР, 1948.

31. **Бертельс 1965** – *Бертельс Е. Э.* Избранные труды, т. III Суфизм и суфийская литература. М.: «Наука». Главная редакция восточной литературы, 1965.

32. **Бертельс 1997** – *Бертельс А. Е.* Художественный образ в искусстве Ирана IX–XV веков (Слово, изображение). М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997.

33. **Брагинский 1972а** – *Брагинский И.С.* О проблеме периодизации истории персидской и таджикской литератур (в связи с дискуссией) // Из истории персидской и таджикской литератур. Избранные работы. М.: «Наука». Главная редакция восточной литературы, 1972. С. 5–32.

34. **Брагинский 1972б** – *Брагинский И.С.* Соображения о периодизации классической персидско-таджикской литературы (в соавторстве с А.Н. Болдыревым) // Из истории персидской и таджикской литератур. Избранные работы. М.: «Наука». Главная редакция восточной литературы, 1972. С. 33–43.

35. **Вахид Табризи 1959** – *Вахид Табризи.* Джам‘-и мухтасар. Трактат о поэтике / Критический текст, перевод и примечания А.Е. Бертельса. М., 1959.

36. **Ворожейкина 1970** – *Ворожейкина З. Н.* Вставные рассказы в романе ‘Абдаллаха Ансārī «Друг послушников и солнце маджлисов». Палестинский сборник, выпуск 21 (84), Ближний Восток и Иран, Ленинград: «Наука», Ленинградское отделение, 1970 С. 4–15.

37. **Ворожейкина 1980** – *Ворожейкина З. Н.* Описание персидских и таджикских рукописей Института Востоковедения. Выпуск 7.

Персоязычная художественная литература (X – начало XIII в.), М.: «Наука». Главная редакция восточной литературы, 1980.

38. **Ворожейкина 1984** – *Ворожейкина З. Н.* Исфаханская школа поэтов и литературная жизнь Ирана в предмонгольское время (XII – начало XIII в.). М.: «Наука». Главная редакция восточной литературы, 1984.

39. **Гайнутдинова 2007** – *Гайнутдинова А. Р.* Пророческие ряды в Коране // Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение. № 3, 2007. С. 15–34.

40. **Гайнутдинова 2015** – *Гайнутдинова А. Р.* История пророков. Учебное пособие. Москва, 2015.

41. **Дроздов 1999** – *Дроздов В. А.* К проблеме изучения суфийской терминологии // Неизменность и новизна художественного мира. Памяти Е. Э. Бертельса. Сборник статей / Сост. Н. В. Колесникова. М.: Институт востоковедения РАН, 1999. с. 86–107.

42. **Дроздов 2005** – *Дроздов В.А.* Мистическая любовь в иранском суфизме // Востоковедение: Филологические исследования. Вып. 26: Сб. статей. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005. С. 129–138.

43. **Журавский 2013** – *Журавский А. В.* מֹשֶׁה, Μωϋσῆς, مُوسَى: Образ пророка Моисея в трех теистических традициях // Свет Христов просвещает всех: Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. 2013. № 8. С. 94–122.

44. **Журавский 2016** – *Журавский А. В.* Авраам в исламской традиции // Ya evam veda... Кто так знает... Памяти Владимира Николаевича Романова / Сост.: Н. Ю. Чалисова, Н. В. Александрова, М. А. Русанов; под общ. ред.: И. С. Смирнов. Т. LXI: Orientalia et Classica. М.: Изд-во РГГУ, 2016. С. 249–263.

45. **Ибрагим 1996** – *Ибрагим Т. К.* Мусульманская священная история: От Адама до Иисуса: рассказы Корана о посланниках Божиих / сост., пер., примеч.: Т. К. Ибрагим, Н. В. Ефремова. М.: Науч.-изд. центр «Ладомир», 1996.

46. **Кристева 2000** – *Кристева Ю.* Бахтин, слово, диалог и роман // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму / Пер. с франц., сост., вступ. ст. Г. К. Косикова. М.: ИГ Прогресс, 2000. С. 427–457.

47. **Кузнецова 1969** – *Кузнецова Т.И.* Историческая тема в греческом романе. «Роман об Александре» // Античный роман / Е. А. Беркова, И. П. Стрельникова, Н. П. Зембатова [и др.], отв. ред. М. Е. Грабарь-Пассек. Акад. наук СССР, Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. М. : Наука , 1969. С. 186–229.

48. **ЛТ 2001** – Толкование Корана (Лакхорский тафсир). Пер. с персидского, введ., примеч. и указ. Ф. И. Абдуллаевой. М: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. (Памятники письменности Востока, СХХIV).

49. **Маснави 2007–2012** – *Руми Джалал ад-Дин Мухаммад.* Маснавй-йи Ма‘навй («Поэма о скрытом смысле»). В шести дафтарях / Пер. с перс. О. Ф. Акимушкина, Ю. А. Иоаннесяна, Б. В. Норика, А. А. Хисматулина, О. М. Ястребовой / Общая и научная редакция, указатели А. А. Хисматулина. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2007–2012.

50. **Массиньон 1978** – *Массиньон, Л.* Методы художественного выражения у мусульманских народов // Арабская средневековая культура и литература. М., 1978. С. 46–59.

51. **Мейлах 1983** – *Мейлах Б.С.* Философия искусства и художественная картина мира // Вопросы философии. 1983. № 7. С. 116–125.

52. **Мифы** – Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х томах (2-е издание). М., 1987–1988.

53. **Мусульманкулов 1989** – *Мусульманкулов Р.* Персидско-таджикская классическая поэтика (X–XV вв.). М.: «Наука». Главная редакция восточной литературы, 1989.

54. **Никитина 1971** – *Никитина В.Б.* К постановке некоторых проблем в изучении классической поэтики иранских народов // Иранская филология. М., 1971.

55. **Османов 1974** – *Османов М.-Н. О.* Стиль персидско-таджикской поэзии. IX – X вв. М.: «Наука». Главная редакция восточной литературы, 1974.

56. **Палиевский 1962** – *Палиевский П. В.* Внутренняя структура образа // Теория литературы. Основные проблемы в историческом освещении. Т. 1. Образ, метод, характер / Отв. ред. Абрамович Г. Л. М.: Издательство Академии наук СССР, 1962. С. 772–114.

57. **Пигулевская 2000** – *Пигулевская Н.В.* Сирийская средневековая историография: исследования и переводы / Сост. Е.Н Мещерская. СПб.: «Дмитрий Буланин», 2000.

58. **Пиотровский 1991** – *Пиотровский М. Б.* Коранические сказания. М.: «Наука». Главная редакция восточной литературы, 1991.

59. **Потебня 1976** – *Потебня А. А.* Эстетика и поэтика. М.: «Искусство», 1976.

60. **Пригарина 1983** – *Пригарина Н. И.* Образное содержание бейта в поэзии на персидском языке // Восточная поэтика. Специфика художественного образа / Отв. ред. Гринцер П.А. М.: «Наука». Главная редакция восточной литературы издательства, 1983.

61. **Пригарина 1989** – *Пригарина Н. И.* Хафиз и влияние суфизма на формирование языка персидской поэзии // Суфизм в контексте мусульманской культуры. М.: «Наука». Главная редакция восточной литературы, 1989. С. 94–120.

62. **Пригарина 1999** – *Пригарина Н. И.* Индийский стиль и его место в персидской литературе. М., 1999.

63. **Пригарина 2011** – *Пригарина Н. И.* Красота Йусуфа в зеркалах персидской поэзии и миниатюрной живописи // Мир поэта — мир поэзии. Статьи и эссе. М., Институт востоковедения РАН, 2011.

64. **Притула 2006** – *Притула А. Д.* Фрагмент бронзовой ажурной лампы для мечети из раскопок Херсонеса // Записки Восточного отделения Российского Археологического Общества. Новая серия. Т. II (XXVII), СПб, 2006.

65. **Притула 2012** – *Притула А. Д.* Персидский прозаический роман об Александре («Искандар-наме») // Александр Великий. Жизнь образа в мировой культуре: материалы конференции 18.04.2007. СПб: Издательство Гос. Эрмитажа, 2012. (Труды Государственного Эрмитажа, LXIII)

66. **Рейснер 1989** – *Рейснер М. Л.* Эволюция классической газели на фарси (X–XIV в.). М.: Наука, ГРВЛ, 1989.

67. **Рейснер 2003** – *Рейснер М. Л.* Метод аллегорического комментирования Корана (та'вил) и символический язык персидской поэзии XI–XII вв. // Вестник Московского университета Серия 13. Востоковедение. № 4. 2003. С. 96–110.

68. **Рейснер 2006** – *Рейснер М. Л.* Персидская лироэпическая поэзия X – начала XIII века: генезис и эволюция классической касыды. М.: Издательство «Наталис», 2006.

69. **Рейснер 2010** – *Рейснер М. Л.* «Утверждение единобожия» (таухид) в персидской классической литературе: от религиозного концепта к поэтической теме // Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение. № 4. 2010. С. 3–16.

70. **Рейснер 2014** – *Рейснер М. Л.* Кораническая история Йусуфа в персидской поэтической классике X–XV веков (лирический мотив и романический сюжет) // Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение. № 4. С. 4–16.

71. **Рейснер 2015** – *Рейснер М. Л.* Персидская религиозно-мистическая поэзия XI–XV вв.: учебное пособие. Казань: Изд-во Казан. унта, 2015

72. **Рейснер 2020** – *Рейснер М. Л.* Царь Йима — Джам — Джамшид: от мифологического героя к литературному образу // Вестник Санкт-

Петербургского университета. Востоковедение и африканистика. 2020. Т. 12. Вып. 3. С. 348–367.

73. **Рейснер, Ардашникова 2019** – *Рейснер М. Л., Ардашникова А. Н.* Персидская литература IX–XVIII веков. В двух томах. Том 1. Персидская литература домонгольского времени (IX – начало XIII в.). Период формирования канона: ранняя классика. ООО «Садра». М., 2019.

74. **Рейснер, Ардашникова 2021** – *Рейснер М. Л., Ардашникова А. Н.* Персидская литература IX–XVIII веков. В двух томах. Том 2. Персидская литература в XIII–XVIII веках. Зрелая и поздняя классика. М.: «Садра», 2021.

75. **Рейснер, Чалисова 2007** – *Рейснер М. Л., Чалисова Н. Ю.* Персидская классическая лирика. К проблеме генезиса // Лирика: генезис и эволюция / Сост. И. Г. Матюшина, С. Ю. Неклюдов. М.: Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), 2007. С. 175–231.

76. **Семенов, Вороновский 1967** – *Семенов А. А., Вороновский Д. Г.* Собрание Восточных Рукописей Академии Наук Узбекской ССР, том VIII. Ташкент: «Фан», 1967.

77. **Стори 1972** – *Стори Ч. А.* Персидская литература: библиографический обзор. В трех частях / Пер. с англ., переработал и дополнил Ю.Э. Брегель. М.: Главная редакция восточной литературы, 1972.

78. **Сухраварди 1993** – Шихаб ад-Дин ас-Сухраварди. «Му’нис ал-ушшак» / Вступление, перевод с фарси и комментариев В. А. Дроздова // Восток, № 2, 1993, с. 131–150.

79. **Тагирджанов 1948** – *Тагирджанов А. Т.* К вопросу о поэме Фердоуси «Юсуф и Зулейха» // Советское востоковедение, т. 5. Издательство Академии наук СССР, 1948.

80. **Томашевский 1959** – *Томашевский Б. В.* Стилистика и стихосложение. Курс лекций / Отв. ред. Пропп В. Я. Ленинград: Государственное учебно-педагогическое издательство Министерства просвещения РСФСР. Ленинградское отделение, 1959.

81. **Французов 2004** – Французов С. А. Вахб // Православная энциклопедия, т. VII. М.: , 2004. С. 332–333.
82. **Фролов 2006** – *Фролов Д. В.* Арабская филология: Грамматика, стихосложение, корановедение: Статьи разных лет. М.: Языки славянской культуры (Studia philologica). 2006. С. 265–274.
83. **Хинц 1970** – *Хинц В.* Мусульманские меры и веса с переводом в метрическую систему / Пер. с нем. Ю.Э. Брегеля. М., 1970.
84. **Худжвири 2004** – *Али ибн Усман аль-Худжвири.* Раскрытие сокрытого. Старейший персидский трактат по суфизму / Пер. с англ. А. Орлова, ред. и предисловие Н. Пригариной. М.: «Единство», 2004.
85. **Чалисова 1985** – *Рашид ад-Дин Ватват.* Сады волшебства в тонкостях поэзии. / Пер. с персидск., исслед. и коммент. Н. Ю. Чалисовой. М.: «Наука». Главная редакция восточной литературы, 1985. (Памятники письменности Востока, LXXIV).
86. **Чалисова 1997** – *Шамс-и Кайс ар-Рази.* Свод правил персидской поэзии (ал-Му‘джам фи ма‘айир аш‘ар ал-‘аджам) / Исслед., пер. с перс. и коммент. Н. Ю.Чалисовой. М.: Вост. лит. РАН, 1997. 470 с. (Памятники письменности Востока, CVI).
87. **Чалисова 2000а** – *Чалисова Н. Ю.* Персидская классическая поэтика о конвенциях описания феноменов красоты // Памятники литературной мысли Востока. М.: ИМЛИ РАН, 2004. С. 165–249
88. **Чалисова 2000б** – *Чалисова Н. Ю.* «Собеседник влюбленных» о глазах и ресницах возлюбленных // У времени в плену: (Памяти Сергея Сергеевича Цельникера). М.: Вост. лит. РАН, 2000. С. 387–405
89. **Чалисова 2000в** – *Чалисова Н. Ю.* «Собеседник влюбленных» Шараф ад-Дина Рами о локонах, челе и бровях возлюбленных (введ., пер. с перс. и коммен.) // Вестник РГГУ, 2000, № 4. С. 87–117.
90. **Чалисова 2017** – *Чалисова Н. Ю.* «Рассыпанное» и «собранное» в трактате Шараф ад-Дина Рами «Собеседник влюбленных» // «Рассыпанное» и «собранное»: когнитивные приемы арабо-мусульманской

культуры. Коллективная монография. Отв. ред. А.В. Смирнов. М.: ООО «Садра»: Издательский дом ЯСК, 2017. С. 273–341.

91. **Шиммель 1999** – *Шиммель А.-М.* Мир исламского мистицизма / пер. с англ. Н.И. Пригариной и А.С. Раппопорт. М., 1999.

92. **Шукуров 1989** – *Шукуров Ш.* Искусство средневекового Ирана (Формирование принципов изобразительности). М.: «Наука». Главная редакция восточной литературы, 1989.

Литература на западноевропейских языках

93. **Ayoub 2005** – *Mahmoud Ayoub.* ‘Isā and Jesus: Christ in Islamic Christology // Bearing the Word Prophecy in Biblical and Qur’ānic perspective / ed. Michael Ipgrave. Church House Publishing, London, 2005.

94. **Beaurecueil 1956** – *Beaurecueil L.S.* Manuscrits d'Afghanistan, Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire, vol. 3, ed. G. S. Anawati, R. Morelon, E. Platti, E. Pisani. Le Caire: l'Institut Français d'Archeologie Orientale, 1956. Pp. 75–206.

95. **Berthels 1927** – *Berthels E.* Grundlinien der Entwicklungsgeschichte des sūfischen Lehrgedichts in Persien // *Islamica*, 1927, vol. 3. Pp. 1–31.

96. **Browne 1932** – *Browne E.G., Nicholson R.A.* (eds.) A descriptive Catalogue of the Oriental MSS. Belonging to the late E.G. Browne. Cambridge: The University Press, 1932.

97. **Chittick 2013** – *William C. Chittick.* Divine Love: Islamic Literature and the Path to God. New Haven: Yale University Press, 2013.

98. **de Bruijn 2009** – General Introduction to Persian Literature / Edited by J.T.P. de Bruijn. Volume 1 of A History of Persian Literature. General Editor Ehsan Yarshater. London, UK, and New York, NY: I.B. Taurus, 2009.

99. **EI** – Encyclopædia of Islam / Edited by P.J. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel and W.P. Heinrichs et al., 2nd Edition. 12 vols. Leiden: E. J. Brill, 1960–2005.

100. **Ethe 1903** – *Ethe H.* Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office, vol. I. Oxford: Horace Hart, 1903.
101. **Grundriss** – *Geiger W. & Kuhn E.* (eds.) Grundriss der Iranischen Philologie, Band II. Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1896–1904.
102. **King 1990** – *King, J. R.* Jesus and Joseph in Rūmī's Mathnawī' // *The Muslim World*, LXXX, no. 2, 1990, pp. 81–95.
103. **Klar 2003** – *Klar M. O.* Review: Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Literature by Roberto Tottoli // *Journal of Qur'anic Studies*, 2003, Vol. 5, No. 1, 2003. Pp. 88–92.
104. **Levi 1929** – *Levi R.* A Prose Version of the Yūsuf and Zulaikha Legend, Ascribed to Pīr-i Anṣār of Harāt // *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1929, Jan., No. 1. Pp. 103–106.
105. **Maybudi 2015** – *Rashīd al-Dīn Maybudī.* The Unveiling of the Mysteries and the Provision of the Pious (*Kashf al-Asrār wa 'Uddat al-Abrār*) / Trans. by William C. Chittick. Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought Amman, Jordan, 2015.
106. **Moiseeva 2020** – *Moiseeva A. V.* Prophet Sulaymān in Classical Persian Poetry: Semantics and Structure of the Image. *Vestnik of Saint Petersburg University. Asian and African Studies*, 2020, vol. 12, issue 3, pp. 398–414.
107. **Rice 1955** – *Rice D. S.* Studies in Islamic Metalwork // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Vol. 17, No. 2, 1955.
108. **Rypka 1968** – *Rypka, J.* History of Iranian literature / Edited by Karl Jahn. Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Company, 1968.
109. **Schimmel 1992** – *Schimmel A.* A two-colored brocade: the imagery of Persian poetry. The University of North Carolina Press, 1992.
110. **Schimmel 1995** – *Schimmel A.* Jesus and Mary as Poetical Images in Rūmī's Verse' // *Christian-Muslim Encounters* / Y. Y. Haddad and W. Z. Haddad (eds.). Gainesville: University of Florida Press, pp. 143–157, 1995.

111. **Schimmel 1999** – Schimmel A. *Yūsuf in Mawlānā Rumi’s Poetry // The Heritage of Sufism. Vol. 2. The Legacy of Medieval Persian Sufism (1150–1500)* / Ed. by Leonard Lewinson. Oxford: Oneword, 1999.

112. **Tabari** – *The History of al-Ṭabarī (40 vols).* / Edited by Ehsan Yarshater. SUNY Series in Near Eastern Studies. Albany, New York: State University of New York Press, 1985–2007.

113. **Tottoli 2002** – *Tottoli R. Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Literature. (Curzon Studies in the Qur'an Series).* Richmond: Curzon Press, 2002.

114. **Utas 1970** – *Utas B. The literary expression of Persian sufism // Scripta Instituti Donneriani Aboensis, no 5, 1970. 206–219.*

115. **Wheeler 2002** – *Wheeler B. M. Moses in the Quran and Islamic Exegesis.* New York: RoutledgeCurzon, 2002.

Литература на персидском языке

116. **Анзабинижад 1976** – *Анзāбнижād P. Зиндагӣ-и пайгамбарāн ва қисса-и Қур’ан дар адабийāt-и фāрсӣ. 2. Нӯҳ – устувāртарйн мард-и ҳаққ (Жизнь пророков и рассказы Корана в персидской литературе. 2. Нух – самый твердый из правоверных) // Забāн ва адаб-и фāрсӣ, № 119, 1355/1976. С 334–360.*

117. **Арийан 1999** – *Āрийāн Қ. Чихра-и масӣҳ дар адабийāt-и фāрсӣ. (Личность Мессии в персидской литературе).* Тихрāн: Суҳан, 1378/1999.

118. **Давари 2012** – *Парӣсā Дāварӣ. Та’сӣр-и ривāйат-и Қур’ан аз дāстāн-и ҳадрат-и Сулаймāн дар адаб-и фāрсӣ (След коранического повествования о пророке Сулаймане в персидской литературе) // Фаслнāма-и нақд ва адабийāt-и татбиқӣ (пажӯхешхā-и забāн ва адабийāt-и ‘арабӣ). Дāнишкада-и адабийāt ва ‘улӯм-и инсāнӣ. Дāнишгāх-и рāзӣ-и Кирмāншāх. № 5. 2012. сс. 23–52.*

119. **Дизфулийан, Сухрайи 2011** – *Дизфӯлийāн, К., Сӯхрāйӣ, Қ. Āмйхтигӣ-и ҳикāйатхā-и Дҷамшӣд ва Сулаймāн ва ин’икās-и āн дар адабийāt-и фāрсӣ (Контаминация историй Дҷамшида и Сулаймана и их*

отражение в персидской литературе) // Маджалла-йи мугāли‘āt-и йрāнӣ. Дāнишкада-йи адабийāt ва ‘улӯм-и инсāнӣ. Дāнишгāх-и рāзӣ-йи Кирмāншāх. № 11, 2011.

120. **Завари 2009** – *Завāрӣ М.* Ривāйатшинāсӣ-йи қисса-йи Йӯсуф ва Зулайхā (Исследование содержания рассказа о Йусуфе и Зулайхе) // Кāвишнāма. № 19, 1388/2009. С 37–69.

121. **Наушахи 2020** – *Наушāхӣ ‘А.* Фихрист-и нусхāхā-йи хаттӣ-йи Фāрсӣ-йи Китāбхāна-йи Марказӣ-йи Данишгāх-и Пунджāб, Лāхӯр (Пāкистāн). (Каталог персидских рукописей Центральной библиотеки Университета Пенджаба, Лахор (Пакистан)). Джилд-и аввал: Маджмӯ‘ахā-йи Азāд, Пӣрзāда, Шӣрāнӣ, Кайфӣ ва ‘Умӯмӣ. Тихрāн: Мирāс-и мактӯб, 2020.

122. **Сафави 1985** – *Сафавӣ С.* Искандар дар адабийāt-и Йрāн ва шахсийат-и мазхāбӣ-йи Искандар. (Искандар в литературе Ирана и религиозная принадлежность Искандара). Му’ассиса-йи интишārāt-и амӣр-и кабӣр. Тихрāн, 1364/1985.

123. **Фихрист 2012** – Фихрист-и нусхāхā-йи хаттӣ-йи Йрāн. (Каталог рукописей Ирана). Дж. 5 / Му’алиф Мустафā Дирāйтӣ. Сāзмāн-и иснād ва китāбхāна-йи миллӣ-йи Джумхӯрӣ-йи Ислāmӣ-йи Йрāн, 1391/2012.

124. **Фурузанфар 2001** – *Бадӣ ‘ аз-Замāн Фурузāнфар.* Шарҳ-и Маснавӣ-йи шарӣф. (Толкование благородного Маснави). Джилд-и 1. Тихрāн: Ширкат-и интишārāt-и ‘илмӣ ва фархангӣ, 1380/2001.

125. **Халилпур 2016** – *Халӣллӯр М., ‘Убайдӣнийā, М.* Сӣмā-йи ҳадрат-и Йӯнус дар Қур’āн ва матӯн-и тафсӣрӣ ва бāзтāб-и āн дар ши‘р-и фāрсӣ. (Образ пророка Йунуса в Коране и текстах тафсиров и его хождение в персидской поэзии). Анджуман-и тарвӣдж-и забāн ва адаб-и фāрсӣ-йи Йрāн. Дāнишгāх-и Гӣлāн. № 11, 1395/2016.

126. **Хурасани 2017** – *Хурāсāнӣ А., Сарфӣ М., Зāхидӣ ‘А.* Кārкардхā-йи дāстāн-и ҳадрат-и Мӯсā дар ши‘р-и сабк-и хурāсāнӣ ва ‘ирāқӣ. (Функционирование истории о пророке Мусе в поэзии хорасанского и

иракского стилей) // Фадлнāма-йи ‘илмй-пажӯхишй-йи «Пажӯхишхā-йи адабй-Қур’āнй». № 1, 1396/2017. Ҷ 71–100.

127. **Хусрави 2009** – *Хусравй З.* Пажӯхиш-и татбйқй дāстāн-и Йӯсуф ва Зулайхā дар адабийāt-и ислāmй. (Исследование и сопоставление истории Йусуфа и Зулайхи в мусульманской литературе) // Дāнишнāма, джилд-и 2, доура-йи 2, № 72, 1388/2009. Ҷ 33–77.