

Ахунов А.М.

**АРАБСКИЙ
ИСТОЧНИК
СРЕДНЕВЕКОВОЙ
ТЮРКО-
ТАТАРСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ**

КАЗАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

А.М.АХУНОВ

**Арабский источник
средневековой
тюрко-татарской
литературы**

Казань
Издательство ТГГИ
2001

*Печатается по решению Ученого совета
Института востоковедения КГУ*

**Издано при поддержке “Института “Открытое общество”
(Фонд Сороса) Россия”**

НАУЧНЫЕ РЕДАКТОРЫ

доктор филологических наук, проф. *Н.Ш.Хисамов*,
доктор филологических наук, проф. *Дж.Г.Зайнуллин*

РЕЦЕНЗЕНТ

доктор исторических наук, проф. *А.З. Егорин*
(институт востоковедения РАН – г. Москва)

А 95 Ахунов А.М. Арабский источник средневековой тюрко-татарской литературы: на материале трудов ат-Табари (Учебное пособие) – Казань: Изд-во ТГГИ, 2001. – 176 стр.

В данном учебном пособии, предназначенном для студентов, аспирантов и ученых-востоковедов, рассматриваются два труда арабоязычного ученого Абу Дж'фара Ибн Джарира ат-Табари (839-923) – “Джами‘ ал-байан фи-т-тафсир ал-Кур'ан” и “Та'рих ар-русул ва-л-мулук”. Эти сочинения использованы в качестве одного из источников средневековой тюрко-татарской литературы, а конкретно поэм Кул 'Али “Кысса-и Йусуф” (XIII в.) и Кутба “Хосров и Ширин” (XIV в.). Наибольшее внимание в книге уделено вопросам трактовки сходных сюжетов и образов известных исторических и литературных персонажей: пророков Йа'куба и Йусуфа, Зулейхи, Кытфира, Хосрова Парвиза, Бахрама Чубина и др.

ISBN 89998-027-3

© Ахунов А.М., 2001

Слово научного редактора

Изучение средневековых литературных памятников никогда не будет полным и надежным, если вопрос источников останется вне поля исследования. В тюркской медиевистике последних десятилетий особенно болезненно сказывалась эта проблема. Незнание восточных языков - арабского и персидского не позволяло исследователям ставить вопрос об источниках сюжетов, поэтому суждения и выводы сводились к общей идеально-художественной характеристике произведений, а авторская индивидуальность, аспект традиций и новаторства оставались вне поля исследовательского внимания. В результате мы получали усеченное представление о литературных явлениях средних веков. Вопрос об индивидуальном вкладе автора того или иного произведения освещался декларативно, поверхностно.

Наступил новый этап в тюркской медиевистике. В ряды исследователей влились молодые силы с хорошей востоковедческой подготовкой. Правда, вопрос об изучении средневековых памятников в сопоставлении с источниками ставился и раньше, и такая методологическая установка воплощалась в отдельных исследованиях. Например, Е.Э. Бертельс, И.С. Брагинский, Х.Г. Короглы, А.Т. Тагирджанов, Э.Р. Рустамов, основываясь на такой методике, добивались великолепных результатов. Опора на конкретные и основные источники поэмы "Кысса-и Йусуф" Кул 'Али, булгаро-татарского поэта начала XIII века, дала возможность автору этих строк вести речь о высокой степени оригинальности первой тюркской поэмы о Йусуфе.

Кроме языковой проблемы существовал еще и идеологический фактор запрета: древнейшие арабо-персидские источники как правило являлись трактатами религиозного содержания. Новое мышление в политике, философии и литературоведении сняло все эти барьеры. Для исследователя открылся новый простор для объективного и исторически точного освещения средневековых литературных явлений. Молодой исследователь Азат Ахунов счастливо сочетает в себе оба необходимые для медиевиста качества: знание языков и свободное от стереотипов суждение.

Данная его монография была задумана как поиск древнейших корней сюжетов, действующих лиц и их судеб, отраженных в памятниках тюрко-татарской литературы средних веков. Для сопоставления были выбраны две поэмы: "Кысса-и Йусуф" Кул 'Али и "Хосров и Ширин" Кутба, их первоисточниками в обозримой истории были

труды Мухаммеда ибн Джарира ат-Табари, которые являлись ценнейшим вкладом сведений и об истории тюркских народов.

Проявив завидное упорство и пытливость, молодой исследователь открыл для тюрко-татарского литературоведения неоценимый пласт источников, что позволило ему делать выводы о характере творческой лаборатории средневековых тюркских поэтов и ставить вопрос о соотношении исторического и художественного в произведениях указанных авторов.

Предлагаемая вниманию читателей монография ставит на твердую предметную основу исследования целых блоков проблем тюрко-татарской медиевистики, она явилась благодатной школой формирования исследователя нового поколения.

*Нурмухаммет Хисамов,
доктор филологических наук
12 декабря 2001 г.*

“Нужно очень много истории,
чтобы получилось немного литературы”.

Генри Джеймс, американский писатель.

ВВЕДЕНИЕ

В последние годы в обществе усилился интерес к истории народов, чье прошлое изучалось недостаточно полно или было облачено в крепкие путы непоколебимых идеологических догм и установок. Среди этих народов был и татарский. История татар заинтересовала многих. В 1990-х гг. XX в. появилось множество исследований, как профессиональных, так и откровенно любительских, которые должны были утолить многолетний информационный голод, стереть так называемые “белые пятна”. К сожалению, количество не перешло в качество. Этот процесс обнажил давние проблемы татарской гуманитарной науки. Это и малочисленность надежных письменных источников, и, самое главное, отсутствие единого мнения в трактовке официальной концепции происхождения и развития татарского народа.

В этих условиях становится актуальной проблема более глубокого изучения средневекового татарского литературного наследия. Татарская медиевистика, оставаясь в стороне от многолетних споров историков, продолжает делать свое важное дело. Она помогает осознавать, как развивался менталитет персонажей средневековых литературных памятников, а значит, в какой-то степени и авторов этих произведений; описывает среду действия этих героев, следовательно, дает ученым косвенный материал для сопоставительно-исторического анализа.

Татарские ученые-литературоведы, текстологи и лингвисты не прекращали изучать средневековые литературные памятники, несмотря на ту или иную политическую конъюнктуру в обществе. Правда система, подстраховываясь, требовала определенной идеологической обработки изучаемого предмета¹, так как эти произведения в основной своей массе были пронизаны духом ислама. К чести большинства татарских исследователей им удалось избежать тех или иных идеологических оценок в духе вульгарного социологии. Научные труды, опубликованные в то время, в большинстве своем, были образцом чистого академизма и научного подхода к изучаемому предмету. Показательна в этом отношении монография Н.Ш.Хисамова “Поэма Кысса-и Йусуф” Кул ‘Али”, вышедшая в

¹ Особенno ярко об этом говорится в книге воспоминаний К.Фасеева “Вспоминая прошедшее”. - Казань: Из-во КГУ, 1999. - С.104-405.

Москве в 1979 г., в разгар так называемого “застоя”¹. В этой книге, автору удалось избежать смешения идеологии и науки и не допустить необоснованного изобличения тех или иных “пороков” средневекового общества, как это иногда практиковалось в трудах некоторых других ученых-медиевистов. В общем и целом, татарская медиевистика XX в. оказалась достойной продолжательницей тех позитивных начал этой науки, которые были заложены еще в конце XIX - н. XX вв. корифеями татарской общественной мысли: Ш. Марджани, Р.Фахретдиновым, Г.Ибрагимовым, Г.Газизом и Г.Рахимом и др. учеными.

В годы социалистического строительства и Великой Отечественной войны интерес к изучению татарского литературного наследия несколько поутишев. Внимания к татарской гуманитарной науке в те годы со стороны властей или не было вовсе, или принимало уродливые, нездоровые формы (речь идет об известном постановлении ЦК ВКП (б) от 9 августа 1944 г.). Первые, добросовестные работы по истории татарской литературы появились с окончанием войны, и этот процесс необходимо связать в Казани с именем литературоведа Б.А.Яфарова², а во всесоюзном масштабе с именем ориенталиста А.Т.Тагирджанова³.

Возобновленный с начала 50-х годов XX в. интерес к изучению древнетатарских памятников (А.Т.Тагирджанов, Б.А.Яфаров, Э.Н.Наджип, Дж. Д.Алмазов, Х.У.Усманов, Ф.С.Фасеев и др.) дал свои плоды. Уже в 60-80 гг. внимание к этой области науки становится постоянным, поставленным на крепкую научную основу. Несомненно, отправной точкой, толчком к развитию этого процесса послужило издание в 1963г. научно-хрестоматийного труда “Борынгы татар әдәбияты” (“Древнетатарская литература”)⁴. В этой книге, наряду с достаточно добрыми для того времени научно-аналитическими статьями были приведены обильные выдержки из таких значительных памятников татарского Средневековья как: “Йусуф и Зулейха”, “Нахдж ал-фарадис”, “Дастан Бабахан”, и др. Первая (хотя и неполная) за советский период публикация поэмы “Кысса-и Йусуф” Кул‘Али на доступной читателю кириллице сыграла важную роль в деле изучения одного из важнейших тюркоязычных памятников. Ведь вплоть до выхода в 1983 году сводного текста поэмы “Кысса-и Йусуф”⁵ вышеуказанный вариант широко использовался многими

¹ Хисамов Н.Ш. Поэма “Кысса-и Йусуф” Кул‘Али. – Анализ источников сюжета и авторского творчества. – Москва: “Наука”, 1979. – 251 с.

² Яфаров Б.А. X - XIV йөзләрдә Кама-Волга болгарлары әдәбияты һәм “Нәһҗ-әл-фәрадис” кульязмасы. – Филология фәннәре кандидатлыгы гыйльми дәражасе алу өчен диссертация. – Казан, 1949. – 207 б.

³ Тагирджанов А.Т. “Хосров и Ширин” Кутба. – Кандидатская диссертация. – Ташкент, 1946. – 252 с.

⁴ Борынгы татар әдәбияты. – Казан: Тат. кит. нәшр., 1963. – 576 бит.

⁵ Кол Гали. Кысса-и Йосыф. – Казан: Тат. кит. нәшр., 1983. – 543 бит.

учеными-историками и литературоведами, не владеющими арабской графикой.

В этом же ряду необходимо назвать и публикацию в двух книгах в 1969 г. поэмы “Хосров и Ширина” Кутба, выполненную под редакцией литературоведа Х.У.Усманова¹. Это издание снискало уважение у специалистов, хотя изначально было задумано как учебное пособие для студентов-туркологов. Оно не потеряло своей актуальности и поныне, так как критический текст этого важного памятника, выполненный польским туркологом А.Зайончковским², с самого своего выхода стал раритетом³.

Стоящая перед нами конкретная задача не дает возможности подробно останавливаться на анализе всех без исключения трудов, изданных в 60-90 гг. XX века в области татарской медиевистики. Мы рассмотрим лишь те статьи и монографии, которые наиболееозвучны нашему исследованию.

Пожалуй, наиболее заметной среди первых трудов по этой тематике является статья татарского литературоведа М.Х.Гайнуллина “Көнчыгыш һәм татар әдәбияты” (“Восток и татарская литература”), опубликованная в 1958 г. в казанском журнале “Совет әдәбияты” (“Советская литература”)⁴. В ней отмечалось, что многие поэты ХII-XIX вв. (М.Колый, Г.Утыз-Имяни, Х.Салихов и др.) в своем творчестве испытали значительное влияние Востока и восточной литературы⁵. Этот вполне справедливый тезис ученый проиллюстрировал многочисленными примерами, сравнивая образцы средневековой татарской литературы с их арабо-персидскими оригиналами.

Примерно в эти же годы начал свою активную научную деятельность и ленинградский востоковед А.Т.Тагирджанов. Ряд его глубоких аналитических статей, в той или иной мере касающихся темы нашего исследования, был опубликован в 60-70 гг. в татарских и русских научных изданиях⁶. Венцом научного творчества Тагирджанова стала монография “Тарихтан - әдәбиятка” (“От истории - к литературе”, Казань, 1979)⁷, в которой был дан всесторонний анализ наиболее важных аспектов средневековой татарской литературы и

¹ قطب، خسرو و شیرین حکایتی - Ике кисәктә - Казан: КДУ нәшр., 1969. - 441 бит.

² Zajaczkowski A. Najstarsza wersja turecka Husròv u Sirin Qutba // Polska Akademia Nauk. Komitet orientalistyczny - Warszawa: Państwowe wydawnictwo Naukowe, 1958. - I - Tekst, 1958. - II - Faksimile; 1961 - III - Słownic.

³ В этом ряду, необходимо упомянуть также издания текстов таких средневековых памятников как: “Джумджума султан” Хисама Кятиба (1970), “Гулистан би-т-тюрки” Сайфа Сараи (1980), выполненные также под редакцией Х. Усмана.

⁴ Гайнуллин М.Х. Көнчыгыш һәм татар әдәбияты // Совет әдәбияты, 1958. - №9.-Б.82-93.

⁵ Там же. - Б.83.

⁶ Тагиржанов Г. Фирдәуси һәм Колгали // Казан углары, 1968. - №12. - Б.120-127; Тагирджанов А.Т. Влияние поэмы Фирдоуси “Йусуф и Зулайха” на “Кисса-и Йусуф ‘Али и ‘Йусуф и Зулайха” Шайяд Хамзы // Палестинский сборник, 1970. - Вып.21(84). - С.46-61.

Тагиржанов Г. Тарихтан-әдәбиятка. - Казан: Тат. кит. нәшр., 1979.

истории. Богатый жизненный и научный опыт, знание восточных языков позволили автору написать воистину научный, академический труд. Для нас в данной монографии представляют интерес главы, посвященные поэме “Кысса-и Йусуф” Кул‘Али и стихотворному роману Кутба “Хосров и Ширин”. По уровню научного анализа, по богатству фактического материала эти главы являются фактически самостоятельными исследованиями.

В том же 1979 г. в Москве, в издательстве “Наука” вышла в свет вышеупомянутая монография Н.Ш.Хисамова “Поэма “Кысса-и Йусуф” Кул‘Али¹”, которая вызвала большой резонанс в научном мире. В местных и всесоюзных изданиях появилось множество положительных откликов на этот многолетний труд казанского ученого. Нельзя сказать, что до этой монографии поэма “Кысса-и Йусуф” не изучалась совсем. Это не так. Но именно в этом труде был не только сконцентрирован весь предыдущий опыт в области йусуфоведения, но были разработаны совершенно новые подходы по многим важным позициям в деле изучения этой поэмы. Каковы же основные находки автора? Во первых, ученым было справедливо отмечено, что в основе поэмы “Кысса-и Йусуф” лежит не любовная проблема юноши и девушки, Йусуфа и Зулейхи, как это считалось раньше, а любовь и преданность между отцом и сыном². Во-вторых, по мнению автора монографии, главная и наиважнейшая идея поэмы Кул‘Али - это реальная возможность возвышения из низов простого, т.е., самого обыкновенного человека. Любой человек способен достигнуть самых верхов, но не каждый захочет пройти через вереницу испытаний и унижений, когда, уняв гордыню и простиив своих врагов, нужно принять единственное решение: главный вершитель судеб - это Аллах, а, значит, надо безропотно испить уготованную судьбой чашу до дна. Прошедший через подобный физический и духовный катарсис человек уже никогда не причинит боли своему ближнему, а если окажется на престоле, то будет править честно и справедливо, а в его стране будут главенствовать мир, порядок и благоденствие. В-третьих, новизна монографии Н.Ш.Хисамова проявилась в еще одном важном открытии ученого. Проведя кропотливый сравнительно-текстологический анализ большинство схожих памятников, посвященных Йусуфу и Зулейхе, он первым выявил, что главным источником для поэмы “Кысса-и Йусуф” Кул‘Али послужило прозаическое сочинение гератского ученого XI в. Абдаллаха Ансари “Анис ал-мюридин ва шамс ал-маджалис” (“Друг послушников и солнце собраний”). Монография “Поэма “Кысса-и Йусуф” Кул‘Али” по обилию фактического материала, точно прописанным деталям, по своему

¹ Хисамов Н.Ш. Поэма “Кысса-и Йусуф” Кул‘Али. – Анализ источников сюжета и авторского творчества. – Москва: “Наука”, 1979. – 251 с.

² К подобным выводам, кстати, ученые-исследователи приходят и в последнее время. См. напр.: Бакиров М. Гомумтөрки поэзияның яралуы һәм ин борынты формалары (Монография) // Мирас, 1999. - №9. - Б.66.

научному, чисто академическому стилю стала своего рода энциклопедией поэмы “Кысса-и Йусуф”. Ничто не осталось вне кругозора педантичного исследователя - единственное чему не нашлось места в книге, так это беспочвенным идеологическим оценкам, широко распространенным в те годы.

Продолжение исследовательской деятельности Н.Ш.Хисамова - вторая монография “Бәек язмышлы әсәр” (“Поэма великой судьбы”), вышедшая на татарском языке в Казани в 1984 г.¹

Значительно усовершенствованная новыми находками автора эта книга также получила самые положительные отклики. Но самое главное то, что именно в этом труде ученому удалось обратиться непосредственно к своему татарскому читателю. В этот раз перед автором уже не стояла проблема изложения своей точки зрения перед интернациональной “советской” аудиторией, требующая определенных оговорок. Поэтому речь о поэме “Кысса-и Йусуф” Кул‘Али уже шла как о памятнике татарского народа.

Как известно, история жизни пророка Йусуфа вдохновила на творчество немало тюрко-мусульманских авторов средневековья и более позднего периода. Среди наиболее известных можно назвать турецких поэтов Шайада Хамзу и Сули Факиха (XIII в.), Ахмеди (XIV в.), узбекского поэта Дурбека (XV в.), туркменского ‘Андалиба (XVIII в.). Каждый из них, хотя и опирался на общеизвестный, традиционный сюжет, но все же стремился написать самостоятельное, оригинальное произведение. Примечательно, что, например, турецкие авторы XIII-XIV вв., находились под непосредственным влиянием поэмы Кул‘Али “Кысса-и Йусуф”. Этому способствовала близость поэтического языка, фразеологии, общность художественно-эстетических идеалов и многие другие схожие моменты. В средние века существовало множество версий на тему этого сюжета, которые порой дополняли, а иногда представляли собой прямые компиляции, созданные на основе произведений предшественников. Каким путем развивался этот процесс, до сих пор оставалось не выясненным. Как это ни странно, но такая интересная тема так и оставалась неизученной. Вероятно, причиной тому служил большой объем сравнительно-текстологической работы, который, возможно что, отпугивал будущих исследователей. В результате эта тема была успешно разработана литературоведом Н.Ш.Хисамовым. Плодом многолетней труда ученого стала монография под названием “Сюжет Йусуфа и Зулейхи в средневековой тюрко-татарской поэзии XIII –XV вв. (Проблема версий)”. - (Казань, 2001.)², которая также, как и предыдущие работы

¹ Хисамов Н. Бәек язмышлы әсәр. – Казан: Тат. кит. нәшр., 1984. - 334 б.

² Хисамов Н.Ш. Сюжет Йусуфа и Зулейхи в средневековой тюрко-татарской поэзии XIII –XV вв. (Проблема версий). - Казань: ГУП ПИК “Идел–Пресс”, 2001. — 215 с.

ученого, вызвала большой интерес в научном мире¹. Тут же необходимо и упомянуть и выход в свет новой редакции поэмы Кул 'Али "Кысса-и Йусуф", впервые вышедшей на кириллице в полном виде и адаптированной к современному татарскому языку². Эта книга была также подготовлена Н.Ш.Хисамовым, который снабдил это издание обстоятельным предисловием.

Несомненно, важной работой в области татарской медиевистики является монография литературоведа Х.Ю.Миннегурова "Татарская литература и восточная классика (Вопросы взаимосвязей и поэтики)"³. Автор разбил свою работу на несколько глав, в которых, наряду с анализом основных предпосылок, факторов и этапов взаимосвязей татарской и восточной литературы, им был подробно рассмотрен такой популярный жанр древнетатарской литературы как "обрамленная повесть".

Впрочем, наиболее близкими по духу нашему исследованию приходятся другие, более новые работы ученого - статьи "Коръән һәм татар әдәбияты" ("Коран и татарская литература") и "Татарлык ислам белән көчле: Ислам дине һәм татар әдәбияты" ("Татарский дух силен исламом: Ислам и татарская литература"), опубликованные в журналах "Мәгариф" (1993 г.) и "Иман нуры" (1994 г.)⁴.

Образцом нестандартного, творческого подхода в процессе изучения поэмы "Кысса-и Йусуф" стала книга профессора КГУ Р.К.Ганиевой "Восточный Ренессанс и поэт Кул Гали" (Казань: Из-во КГУ, 1988). Рассматривая поэму Кул 'Али в контексте всего восточного ренессанса, наибольшее внимание автор уделила философским аспектам трактовки этого известного сюжета, нравственно-этической значимости поэмы.

Примерно такими же задачами руководствовался и Р.М.Амирханов при написании своего двухтомного труда "Татарская социально-философская мысль Средневековья (XIII- середина XVI вв.)" (Казань, 1993). Отличительной особенностью этой работы явилось то, что автор подверг философскому анализу широкий срез памятников тюрко-татарской литературы XIII-XVI вв., рассматривая их как образцы татарской общественной мысли той эпохи.

Значительный вклад в развитие татарской медиевистики внесла монография Р.Ф.Исламова "Алтын Урда һәм мәмлүкләр Мисыры: язма мирас, мәдәни багланышлар" ("Золотая Орда и мамлюкский

¹ К примеру, можно назвать сл. рецензию: *Нәккаш-Исмәгыйль Н. Галимнең үңышы, укуучының куанычы // Мәдәни жөмга, 2001.- 19 октябрь.*

² Кол Гали. Йосыф кыйсассы. – Казан: "Раннур", 2000. – 239 б.

³ Миннегулов Х. Татарская литература и восточная классика. (Вопросы взаимосвязей и поэтики) – Казань: Из-во КГУ, 1993. – 384 с.

⁴ Миннегулов Х. Коръән һәм татар әдәбияты // Мәгариф,1993. - №3.-Б.15-17; Миннегулов Х. Татарлык ислам белән көчле (Ислам дине һәм татар әдәбияты) // Иман нуры,1994. -№2. - Б.26-35.

Египет: письменное наследие, культурные взаимосвязи”¹ , в которой автору удалось раскрыть и разъяснить читателю многие, до сих пор недостаточно изученные темы. Например, такие как: “Литературное наследие мамлюкского Египта”, “Культурные взаимоотношения между мамлюкским Египтом и Золотой Ордой” и др. Новая работа этого же автора под названием “Урта гасыр төрки шигърияте үсешендә Шәрифнән “Шаһнамә” се: Текст һәм чыганаклар. Шигырь төзелеше һәм стиль” (“Роль “Шахнаме” Шарифа в развитии средневековой тюркской поэзии: Текст и источники”)² , также представляют собой большой интерес для тех, кто интересуется средневековой тюрко-татарской литературой.

Бессспорно, наиболее значимым трудом последних лет в области изучения истории древнетатарской литературы стала коллективная монография “Средневековая татарская литература (VIII-XVIII вв.)”³ . В этом фундаментальном труде русскоязычный читатель может получить целостное представление о развитии тюрко-татарской литературы и художественной культуры татар в течении последних десяти веков. В коллективной монографии, наряду с освещением вопроса наличия древних рукописей у татар, дается их подробное описание и идеально-философский и художественно-литературный анализ, рассматриваемых в монографии произведений. Подобная работа, выполненная впервые на русском языке, создает как бы панорамную картину средневековой татарской литературы⁴ .

Вышеназванные труды отражают лишь наиболее важные вехи татарской медиевистики, на самом деле существует множество менее объемных исследований, посвященных различным аспектам средневековой татарской литературы. Весь этот багаж – говорит о том, что медиевистика сложилась, как отдельное, самостоятельное направление татарской гуманитарной науки. Но наряду с этим, наступил этап, когда возникла необходимость еще более глубокого изучения истоков различных явлений средневековой татарской литературы. Как известно, многие древнетюркские, в т.ч. и татарские литературные памятники восходят своими корнями к арабо-персидским источникам. Для точного определения авторской доли в общем объеме тех или иных памятников необходимо сопоставление их с известными древнейшими источниками. Конечно, нельзя сказать, что эта задача не ставилась раньше. Вышеуказанные монографии А.Т.Тагирджанова,

¹ Исламов Р.Ф. Алтын Урда һәм мәмлүкләр Мисыры: язма мирас, мәдәни бағлышлар. – Казан: “Матбуғат йорты”, 1998. – 250 б.

² Исламов Р.Ф. Урта гасыр төрки шигърияте үсешендә Шәрифнән “Шаһнамә” се. (Текст һәм чыганаклар. Шигырь төзелеше һәм стиль). – Казан: “Фикер”, 2001. – 280 б.

³ Средневековая татарская литература (VIII-XVIII вв.). Казань: “Фэн”, 1999. - 240 с. (научный редактор, руководитель авторского коллектива, автор отдельных разделов, введение и заключения Н.Ш.Хисамов).

⁴ Подробнее об этом труде можно узнать из нашей статьи: Ахунов А.М. Важное достижение татарской медиевистики // Научный Татарстан, 2001. - №1. – С.91-92.

Н.Ш.Хисамова, Ю.Миннегурова, Р.К.Ганиевой, Р.М.Амирханова, Р.Ф.Исламова, а также работы Ш.Ш.Абилова, А.М.Шарипова, М.И.Ахметзянова и др. - зримый пример наличия в татарской науке серьезных работ, которые в той или иной мере отразили истоки изучаемых нами произведений. Но все-таки, несмотря на имеющиеся исследования, до сих пор существовала необходимость изучения средневековых татарских памятников, сопоставляя их с более древними арабо-персидскими оригиналами и прослеживая тенденции развития известных "переходных" сюжетов.

Но, ведя разговор о средневековых татарских литературных памятниках, мы должны уточнить следующие моменты. Какими хронологическими рамками был ограничен период средневековой татарской литературы, какие именно памятники этой эпохи считаются наиболее важными для истории татарской литературы?

Существует несколько точек зрения в вопросе хронологизации известных средневековых татарских памятников. Например, еще в 1940 г. литературоведы Я.Агишев и Х.Хисматуллин предложили разделить историю всей татарской литературы на четыре большие эпохи:

- феодализма
- разложения и становления феодализма
- капитализма
- социализма

При этом, "эпоху феодализма" авторы также поделили на четыре периода:

- 1.Булгаро-кыпчакский (Х - XII вв.)
- 2.Золотоординский (XIII - XIV вв.)
- 3.Казанского ханства (XV - XVI вв.)
4. XVII - XVIII вв.¹

Как видно из этой классификации, эпоха феодализма по Агишеву и Хисматуллину как раз включает интересующие нас периоды татарской литературы и достаточно полно соответствует понятию "средневековая татарская литература". Х.Ю.Миннегулов в своей монографии "Татарская литература и восточная классика" предлагает ограничить границы средневековой татарской литературы следующими рамками:

- 1.Древняя (общетюркская) - до произведения Юсуфа Баласагунского "Кутадгу билиг" (1069 г.)
- 2.Средневековая (булгаро-татарская) - в основном начинается с "Кысса-и Йусуф" Кул'Али (XIII в.)

¹ Агишев Я., Хисматуллин Х. О периодизации истории татарской литературы (В порядке постановки вопроса) // Красная Татария. - 4 декабря 1940 г. - №281(6854).

В шеститомной “Истории татарской литературы” понятие “средневековый период” включает в себя историю тюркоязычной, в т.ч. и татарской литератур, начиная с древнейших времен и заканчиваю нач. XIX в.² По нашему мнению, исходя из всех вышеприведенных вариантов, эпоху средневековой татарской литературы можно было бы ограничить периодом XIII - XVIII вв. Именно в этот отрезок времени в Поволжье были созданы памятники литературы, которые вошли в золотой фонд общетюркского духовного наследия. О каких же произведениях пойдет речь? В первую очередь о выдающемся произведении Кул‘Али “Кысса-и Йусуф” (1233 г.). В этой поэме, написанной на основе известной коранической истории о Йусуфе и его братьях поднимаются различные проблемы. Да, суть, ход и течение “канонического” коранического сюжета соблюден поэтом досконально, но все-таки это абсолютно самостоятельное произведение. Основываясь на богатых арабо-персидских источниках, Кул‘Али сумел создать бесценную жемчужину тюрко-татарской поэзии Средневековья, оставил потомкам драгоценный памятник, который во все времена занимал одно из важнейших мест в истории литературы не только татарского, но и других тюркских народов.

В чем же заключается секрет популярности именно этого стихотворного произведения? Почему другие, не менее знаменательные сочинения татарских поэтов остались в тени этого величайшего творения Кул‘Али? Причин тому можно назвать несколько. Во-первых, поэт показал не только известную по Корану и по Библии историю Йусуфа, но и вплел в ткань этого известного сюжета много нового, важного для читателя. Проблема любви между мужчиной и женщиной, между отцом и сыном, несомненно, волновали людей и в те давние времена, но особенно привлекательно подобные человеческие истории выглядели на фоне яркого, захватывающего описания процесса возвышения Йусуфа из самых низов до уровня правителя великого государства. Стремление увидеть в когда-то униженном до положения раба, но сумевшим добиться невиданных высот Йусуфе самого себя, желание поверить в то, что чудо возможно – все это, видимо и поддерживало неизменный интерес читателя к поэме Кул‘Али. Хочется отметить, что этот интерес вызывал и язык, невероятно музыкальный и певучий. Стихи поэмы легко ложились на мелодию, хорошо запоминались и с удовольствием исполнялись многими поколениями татар.

XIV век вошел в историю татарской литературы целым рядом новых, оригинальных произведений. Среди наиболее значимых мож-

¹ Миннегулов Х. Татарская литература и восточная классика. – Казань, 1993. - С.11.
² Татар эдэбияты тарихы. – 6 томда. – Казан: Татар. китап. нэшр, 1984. - 1 том.

но назвать поэму “Хосров и Ширин” Кутба (1342 г.), основанную на одноименном произведении Низами (1141 - 1209 гг.). Этот, своего рода стихотворный роман не стал простым переводом без сомнения выдающейся самой по себе поэмы персоязычного поэта и мыслителя. Кутб написал произведение, основанное на реалиях своего времени, включил в контекст поэмы эпизоды и детали, которые были характерны для окружавшей его золотоордынской действительности. Автор “Хосров и Ширин”, несомненно, находился под сильным влиянием своего знаменитого предшественника Кул‘Али. Бессспорно также то, что при работе над поэмой, повествующей о жизни и деятельности реального человека - иранского правителя сасанида Хосрова II Парвиза, Кутб не мог не обращаться к арабо-персидским источникам. О том в какой степени происходило заимствование и насколько золотоордынский поэт сумел совместить литературное и историческое в трактовке персонажей, обо всем этом пойдет речь в третьей главе нашей книги. Также, большую роль сыграли в истории татарской литературы произведения, среди которых можно выделить следующие.

Хорезми - автор поэмы “Мухаббатнаме” (“Книга о любви”, 1353 г.), отмеченной русскими и западными востоковедами как выдающееся произведение золотоордынской эпохи. Новизна Хорезми заключалась в том, что он первым в тюркской литературе ввел новый жанр - жанр любовной переписки.

Махмуд Булгари и его знаменитое религиозно-дидактическое произведение “Нахдж ал-фарадис” (“Путь в рай”, I-я пол. XIV в.), которое послужило толчком к развитию прозаического жанра в татарской литературе и также занимает свое важное место в истории средневековой татарской литературы. Это сочинение можно считать художественным выражителем основных религиозно-этических основ мусульманской религии своей эпохи.

Хусам Кятиб - автор поэтического произведения “Джумджума Султан” (1368-1369 гг.), представляющего собой лиро-эпическое повествование религиозно-дидактического характера о драматической судьбе главного героя произведения и о его муках в потустороннем мире, также является заметной личностью своей эпохи.

“Гулистан биг-тюрки” (“Книга “Гулистан” на тюрки”, кон.XIII в.) золотоордынского поэта Сайфа Сараи. Произведение, написанное на основе знаменитого “Гулистана” (1258 г.) Саади, состоит из прозаических размышлений (подкрепленных стихотворными строками), речь в которых идет в виде наставлений о различных актуальных для того времени религиозных, морально-этических и социальных проблемах.

В анонимном образце тюрко-татарской религиозно-дидактической литературы XIV-XV вв. поэме “Кисекбаш китабы” (“Книга об отсеченной голове”), написанной на основе увлекательного рассказа о человеке, потерявшем не только всю свою семью но и

собственное тело, подчеркивается отзывчивость
Мухаммеда, справедливость мусульманской религии.

пророка

Последующие XV-XVII вв., выпавшие на эпоху Казанского ханства и на период потери татарами своей государственности, также оставили в истории татарской литературы немало славных имен: Мухаммедьяр, Мавля Колый, Г.Утыз-Имяни, Таджеддин Ялчыгул и др. Татарская литература имеет богатое достояние, бесценное наследство, которое необходимо сохранить для потомков.

В этой книге мы рассмотрим два памятника - "Кысса-и Йусуф" Кул 'Али и "Хосров и Ширин" Кутба, сравнивая их с древними, арабо-мусульманскими оригиналами. Для раскрытия авторской новизны в обработке известных, так называемых "переходных" сюжетов, характера их идеино-философской трактовки и определения преемственности в нравственно-философском, гуманистическом аспектах как раз-таки необходим такой сравнительный анализ. Для решения этих вопросов, в нашем исследовании будут использованы два трактата - "История пророков и царей" и "Всеобъемлющие разъяснения к толкованию Корана", принадлежащие перу авторитетнейшего средневекового мусульманского ученого Абу Дж'ара ат-Табари (Х в.).

Почему мы избрали для изучения именно труды ат-Табари? Еще в вышеупомянутой монографии Н.Ш.Хисамова "Поэма 'Кысса-и Йусуф' Кул'Али" имя ат-Табари фигурировало в качестве одного из основных источников поэмы "Кысса-и Йусуф". Так, используя перевод книг ат-Табари на турецкий язык, ученый сумел точно определить узловые моменты влияния ат-Табари на творчество Кул'Али. Теперь, в развитии этих постановок перед нами стоит задача более глубокого исследования и анализа этого вопроса на основе арабского оригинала. Особенно нас интересуют **истоки возникновения образов главных героев этих поэм**. Для всего этого в настоящее время появились самые широкие возможности. Сняты идеологические путы ограничений, поскольку изучаемые нами произведения ранее имели клеймо религиозных, вследствие чего имелись определенные трудности на пути полноценного и всестороннего анализа этих памятников.

При написании этой книги автору была оказана помощь со стороны различных ученых. Прежде всего, хотелось бы выразить благодарность научным редакторам этого издания - доктору филологических наук, профессору Нурмухаммету Шагваевичу Хисамову и доктору филологических наук, профессору Джамилю Габдулхаковичу Зайнуллину за согласие редактировать эту книгу и множество полезных, неоценимых советов. Также необходимо отметить и помощь покойного ныне профессора Анаса Бакиевича Халидова (1929-2001), который помог прояснить некоторые неясные моменты арабского оригинала. Немало ценных мнений было высказано сотрудниками Института языка, литературы и искусства им. Г.Ибрагимова Ш.Ш.Абиловым, М.А.Ахметзяновым, Р.Ф.Исламовым, Н. Ф. Исмагиловым, Х. Р.Курбатовым, З.З.Рамеевым и др. Замечания докторов

филологических наук Р.К. Ганеевой из КГУ и Ф.З Яхина из ТГГИ также помогли существенно улучшить содержание работы. Ученые-иранисты из университета “Айн Шамс” (г. Каир, Египет) - доктора Мухаммад ас-Са‘ид Гамалетдин и ‘Адел ‘Абд ал-Мун‘им Сауилам, оказали помошь в разъяснении некоторых неясных моментов иранской истории и биографии ат-Табари. Ценные советы в ходе работы над книгой были высказаны доктором Эндрю Рипиным (университет Калгари, Канада), и профессором Полом Вильямом Вертом (Невадский университет, Лас-Вегас, США), которые также ознакомили автора книги с западными источниками по исследуемой теме. Хотелось бы выразить признательность “Институту “Открытое общество” (Фонд Сороса) Россия” и Институту Татарской энциклопедии АН РТ, благодаря поддержке которых увидело свет это учебное пособие.

Глава I ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ ВОПРОСА

Сколько слов: длинных и коротких, простых и сложных было произнесено за долгую историю человечества! Несть числа этим звуковым и письменным выразителям многовековой человеческой мудрости! Большинство из них, слившись в единое целое с себе подобными, составили многие и многие тома книг, которые, нередко, превращались в прах или сжигались на кострах инквизиций. А некоторые слова, сказанные вроде бы всуе, стали со временем использоваться как афоризмы и крылатые слова. Среди них были такие, которые уже изначально претендовали на свое особое место в истории, но были благополучно забыты неблагодарными потомками. История не терпит сослагательных наклонений, - это выражение хорошо известно нам. Но история также не приемлет и повелительного тона. Народ всегда хранил в своей памяти только то, что он сам посчитает нужным сберечь для потомков, то, что близко и дорого *ему* и что соответствует *его* надеждам и чаяниям. Вот и слова Корана оказались среди таких долгожителей, хотя имели несколько директивный и даже назидательный характер. Среди них, пожалуй, одними из самых популярных оказались слова – “*Нахну накуссу ‘алайка ахсану – л-касас*” (“*Мы расскажем тебе лучшим повествованием*” -12:3), - аят, с которого начинается одна из самых известных и знаменитых сур Корана – сура “Йусуф”.

История Йусуфа и его братьев заставила многих людей на Востоке и Западе по-новому задуматься о таких понятиях, как добро и зло, любовь и ненависть, предательство и возмездие. Эти слова Корана на самом деле оказались “лучшими”, ведь они до сих пор являются неистощимым источником творчества многочисленных поэтов, писателей, художников и продолжают и в наши дни будоражить умы самых широких масс. В чем же секрет популярности и долговечности именно этой “вечной” темы? Почему среди многих коранических пророков судьба Йусуфа глубже всего затронула души такого большого количества самых разнообразных людей? Разве в Коране мало историй, которые по своему эмоциональному накалу не могли бы конкурировать с рассказом о Йусуфе? Разве история жизни пророка Ибрахима и его сына менее драматична, чем события, изложенные в 12 суре Корана? Разве повествование о жизни Мусы менее интересны и поучительны?

История Йусуфа и его братьев известна нам также и по библейско-агадической литературе и уже давно стала неотъемлемой частью духовно-религиозной культуры иудеев и христиан. Она вошла в их религиозные книги, как и в Коран, и заняла в них свое место. Эта кораническая история вроде бы должна была стать своего рода догмой – ведь хорошо известно, что все, что попадало в Коран, считалось по мусульманским законам бесспорным, не подлежащим сомнению

фактом. Но, все-таки, среди многих образов Корана - образ Иусуфа стоял особняком и для большинства мусульман он стал наиболее близок именно своей человечностью, схожестью своими проблемами с проблемами самых простых людей. "В характеристиках святых отразилось традиционное мировоззрение народа. Святые, по мнению верующих, подходят ко всему с теми же оценками, живут теми же интересами, что и они сами", - справедливо отмечал в свое время В.Н. Басилов¹. Со многими людьми той эпохи случались подобные истории, многие попадали в рабство, а уж о коварстве со стороны близких родственников и говорить не приходится!

Исследователи жизни и деятельности пророка Мухаммеда утверждают, что эта сура была актуальной для посланника Аллаха, когда в самом начале своего пророческого пути, он остро нуждался в любой поддержке, а больше всего в моральной. "Иногда пророк ограничивался требованием, чтобы его и его последователей оставили в покое... но на это не мог рассчитывать в городе богатых купцов (Мекке - А.А.) человек, собирающий вокруг себя бедных и обездоленных... Последователей новой веры продолжали осыпать оскорблениеми и насмешками. Мухаммед продолжал грозить своим врагам небесной карой; к рассказам о страшном суде присоединились заимствованные у евреев или христиан библейские предания о том, как издевались над прежними пророками и как им помогал бог, рассказы о Ное, Аврааме и Лоте, Иосифе, Моисее и Фараоне, Ионе Давиде и Соломоне"². Надо сказать, что в толковании ат-Табари все это выглядело несколько иначе. Пророк, оказался в некотором затруднении, столкнувшись с резким неприятием своих идей окружающими. По мнению комментатора Корана, сура "Йусуф" была предназначена, прежде всего, для его соплеменников - курейшитов, чтобы те не смогли сделать то, что "было сделано с Йусуфом"³. Кроме того, подобная история могла бы очень эффективно способствовать восприятию идей Мухаммеда, ведь одними только угрозами (как это полагает в вышеприведенной цитате В.В.Бартольд) нельзя было пропагандировать новое учение. Возможно, что именно эта сура была ниспослана Пророку в самый трудный момент для того, чтобы не столько защитить посланника Аллаха, как это отмечает ат-Табари, но и заинтересовать настороженного слушателя, увлечь его зажигательным любовным рассказом, показать слабость человека и наряду с этим, убедить его в могуществе Аллаха.

Не все мусульмане восприняли эту кораническую историю с единодушием. Она всегда вызывала споры, многочисленные дискуссии, но за ее полное исключение из Корана выступили, пожалуй, лишь хариджиты, которые полагали, что изложенная в суре история Йусуфа

¹ Басилов В.Н. Культ святых в исламе. - Москва, 1970. - С.71.

² Бартольд В.В. - Сочинения. - Москва: Наука, 1966. - Т. VI. - С.93.

³ ٥٩. - الطبرى. جامع البيان فى تفسير القرآن، جزء ١٣، ص. ١٩٨٧. - Далее: Табари. Комментарий. XIII том. - С. 59 (здесь и далее перевод с арабского наш).

имеет любовный характер, несовместимый с “вдохновенным словом Аллаха”¹.

В тоже время простые мусульмане, не имевшие отношения к политической или религиозной борьбе, боготворили все, что было так или иначе связано с дорогой для них историей Иисуса и его братьев. В своей книге “Культ святых в исламе” венгерский востоковед И. Гольдциер приводит массу подобных примеров, когда множество людей в Египте, Сирии, Палестине и Хиджазе искусственно создавали погребения, посвященные якобы братьям Иисуса и истово поклонялись им. Например, известно одно такое под названием “ихват сейдина Иисуса” ([погребение] “братьев нашего господина - Иисуса”) в Египте. Много таких сведений было получено Гольдциером из описания паломничества некоего ‘Абд аль-Гани ан-Наблуси в Сирию, Египет, Палестину и Хиджаз, которое этот человек предпринял еще в XII в. Так, паломник в своем путешествии встретил несколько погребений одного лишь Рувима. Такие могилы он наблюдал как в Сирии, Палестине, Египте так и в Южной Аравии. Причем смотрители во всех случаях утверждали, что эти могилы подлинные. Кстати, тот факт, что ан-Наблуси встретил такое большое количество последних пристанищ именно Рувима, лица второстепенного в истории Иисуса и его братьев, очень удивил И. Гольдциера². Стоит заметить, что подобные гробницы строились и на волжской земле. Причины этого исследователь булгарской духовной культуры Г. М. Давлетшин видел в следующем: “в основе культа умерших, связанного с культурами предков и святых, лежит вера в загробный мир, в существование души человека после смерти, вера в участие умерших в повседневной жизни живых. В силу этого стремились хотя символически привлечь усопших для оказания помощи живым в хозяйственных делах, бытовых заботах и т. п.”³.

Подтверждением тому, что в тюрко-мусульманской культуре был создан прочный культ Иисуса, служит и тот факт, что многие народы Средней Азии и Поволжья, имели так называемые “Сонники Иисуса”, которые были составлены по народным преданиям якобы самим Иисусом. Подобным сонникам отдавалось большее предпочтение, так как считалось, что растолкованные с помощью этой книги сны, предвещают большей частью лучший исход дела⁴. Герои “Кысса-и Иисус” - Иакуб, Иисус, Зулейха, Равиль, Бениамин были

¹ Климович Л. Коран и его догматы. - Алма-Ата, 1958. - С.9.

² Гольдциер И. Культ святых в исламе. - Москва, 1938. - С.111-112.

³ Давлетшин Г.М. Волжская Булгария (Домонгольский период, X - нач. XIII вв.). - Казань, 1990. - С.64.

⁴ Поляков П.А. Снотолкователь, приписываемый мусульманскому ветхозаветному патриарху Иосифу, сыну Иакова (Джагатайский текст, русская транскрипция, русский перевод). - Казань, 1901. - С.4 -5.

невероятно популярны среди простого народа, этими именами люди называли своих детей¹.

Такие примеры говорят об особой любви простых мусульман к этой истории, любви, не навязанной сверху, когда люди по своей собственной воле идеализировали и боготворили этих героев, хотели продолжения истории и создавали материальные образцы своей любви в виде мавзолеев. Надо сказать, что средневековым людям, в особенности, была присуща эта черта – стремление создавать себе кумира. Эта особенность часто отмечается в трудах западных и отечественных ученых-исламоведов. К примеру можно привести высказывание французского ученого Мишеля Шодкевича: “Для большинства верующих (омма) подражание также часто носит относительно внешний характер; соблюдая обязательные для всех нормы, установленные практикой или вытекающие из высказываний Пророка, набожный мусульманин стремится избрать из равно узаконенных моделей поведения ту, которой отдавал предпочтение Пророк, и, дабы походить на него, предпочитает носить определенную одежду, есть определенную пищу и даже делать определенные жесты”². Среди мусульман всегда витали идеи ожидания “доброго царя” – махди, который придет и рассудит всех по справедливости³. Как точно подметил румынский философ Элиаде Мирча: “Чем более религиозен человек, тем больше у него образцовых моделей для своих поступков и действий”⁴. Эта мысль относится, прежде всего, к истово верующим мусульманам, для которых крайне важны авторитеты, благодаря подражанию которым они не могли бы сбиться с истинного пути и власть в грех. Если перед ними есть образец, которому можно следовать во всех случаях жизни, то он спокоен, а если нет, то по настоящему религиозный человек обречен на постоянные метания и душевные страдания. А что касается материальных образцов этой религиозной любви (в виде могил, мавзолеев), то они также были вполне оправданы, прежде всего, для того, чтобы человек смог воочию своими глазами увидеть, рассмотреть услышанное, но не виденное чудо, проникнуться божественной любовью и начать верить еще сильнее.

Человек устроен так, что всегда склонен верить в чудо, в высшие силы, которые ведут его по жизни. Он готов боготворить героев и кумиров пусть даже и не реальных, а созданных силой воображения. Кстати, такой взгляд на жизнь был характерен не только для “темных” народов Востока, но вполне ярко проявлялся и среди образованных

¹ Хисамов Н. Свет разуменья. Подвиг автора “Сказания о Йусуфе” // Казань, 1999. - №5/6. - С.47.

² Шодкевич М. Модели совершенства в исламе и мусульманские святые // Бог-человек-общество в традиционных культурах Востока. - Москва: Изд. Фирма “Восточная литература”, 1993. - С.199.

³ Бартольд В.В. - Сочинения. - Москва, 1966. - Т. VI. - С.132.

⁴ Элиаде Мирча. Священное и мирское. - Москва, 1994. - С.64.

европейцев. Хорошо известен случай, когда англичане, даже спустя сто лет после выхода знаменитого произведения Конан Дойла, писали письма о помощи не существующему в реальной жизни литературному герою - Шерлоку Холмсу¹.

Впрочем, споры о национальности и религии пророка Йусуфа до сих пор продолжают будоражить умы представителей различных конфессий. Йусуф - мусульманин, иудей, или христианин? Вот в каком ракурсе идет дискуссия. В связи с этим возникает вопрос: в какой степени те или иные элементы сюжета были заимствованы разными культурами и были ли они заимствованы вообще? Существует несколько мнений, которые условно можно разделить на четыре группы:

1. Апологеты христианства, которые утверждали, что мусульмане просто-напросто похитили библейский сюжет. Например, А.Светлаков полагал, что: "Его история (Йусуфа - А.А.) В Коране та же самая, что и в Библии, только она украшена баснословными преданиями иудеев" ². Эти и подобные этим псевдонаучные, не основанные на серьезном анализе высказывания, задели в свое время за живое патриарха отечественной арабистики А.Крымского, который едко заметил, что "научное значение этих небеспристрастных работ³, составленных преимущественно недоучившимися студентами, ничтожно"⁴.

2. Атеисты, которые также утверждали, что "хотя рассказ (о Йусуфе - А.А.) и выдается за оригинальный, но на самом деле он представляет собой переложение известной библейской истории об Иосифе Прекрасном"⁵.

3. К этой группе можно отнести мнение мусульманских богословов, которые полагали, что Тора, Библия и Коран были ниспосланы из одного источника Аллахом и поэтому ни о каком заимствовании не может идти речи: "... оба откровения (Коран и Библия – А.А.) происходят от Бога. Этим и объясняется существование соответствий"⁶.

4. Это ученые исламоведы и востоковеды, как западные (Э.Рипин, Дж. Маколиффе и др.)⁷, так и отечественные. Их мысль можно свести к следующему: Мухаммед имел перед собой какие-то

¹ Смирнова О. Здравствуйте, Шерлок Холмс...// Советская Россия. - 20.01.90. - №17 (10168).

² Светлаков А. История иудейства в Аравии и влияние его на учение Корана. - Казань, 1878. - С. 294

³ Работа А.Светлакова была опубликована под грифом "Миссионерского противомусульманского сборника" (издавался с 1873 года), где в основном публиковались воспитанники Казанской Духовной Академии.

⁴ Крымский А.Е. Источники и пособия для изучения истории Мухаммеда. // Дози Р. Очерки истории ислама. - СПб,1904. - С.104.

⁵ Авксентьев А.В., Мавлютов Р.Р. Книга о Коране. - Ставрополь,1984. - С.99.

⁶ Ниязи Хамза Мустафа. Источники Корана. - Москва,1993. - С.55.

⁷ См. например мнение: Fuek J. The originality of the Arabian Prophet // Studies on Islam. - New York, 1981. - P.94.

образцы, определенные традиции, но “все же коранические сурь отливаются большой индивидуальной окрашенностью”¹. В дополнение к этому высказыванию можно привести слова исследователя Корана М.Б.Пиотровского: “Коран родился в том же мире, что и Ветхий и Новый Заветы, он тесно связан с иудаизмом и христианством, с их идеями и их литературой несомненными родовыми связями, генетическими узами. Ислам был очередным вариантом и развитием традиционных форм религиозной жизни Ближнего Востока, а не провинциальным искажением украденных и плохо понятых идей и текстов....

Между тем тщательные исследования... показывают, что прямых источников заимствования коранических рассказов практически обнаружить не удается”².

Конечно, хотелось бы знать, когда и как эта история заинтересовала Кул‘Али, что подтолкнуло поэта на написание поэмы на тему этого достаточно известного к тому времени сюжета? К сожалению, отсутствие прямых и достоверных источников о той эпохе и жизни самого поэта до сих пор порождают различные спекуляции, выдаваемые за серьезные научные исследования. Мистификация и даже фальсификация различных якобы достоверных и раньше неизвестных документов зримый тому пример³. Такие случаи имеются, хотя и подвергаются беспощадной критике ученых⁴.

В настоящее время татарская гуманитарная наука не имеет достоверных сведений о месте рождения и происхождении поэта. Есть предположения, что бассейн реки Камы был родиной автора “Кисса-и Йусуф”, что, возможно, его родным городом был - Кушан (ныне местечко возле Сорочьих Гор)⁵. Такие авторитетные ученые как турецкий Ф.Купрюлозаде и советский Э.Бертельс видели родиной Кул‘Али – среднеазиатский город Хорезм⁶. Однако одно известно наверняка – большинство рукописей поэмы было обнаружено в поволжском регионе. Мало того, среди татар, проживающих в этом регионе, находятся даже списки 50-х годов XX века!⁷ Это говорит о том, что поэма Кул‘Али переписывалась вплоть до середины XX века. Следует отметить, что вопрос происхождения произведения Кул‘Али остался за рамками нашего исследования, так как при написании данной работы мы ставили перед собой совсем иные цели и задачи.

¹ Шидфар Б.Я. Образная система арабской классической литературы (VI – XII вв.). – Москва,1974. – С.60.

² Пиотровский М.Б. Коранические сказания. – Москва: “Наука”, 1991. – С.27.

³ См.напр.: Агищева И. Неизвестный Кул Гали // Татарстан, 1996. - №8. - С. 31-36.

⁴ Юзин Н. Эддият чыганаклары белеме. – Казан, 1998. – Б.77-95.

⁵ Тагирджанов А.Т. Влияние поэмы Фирдоуси “Йусуф и Зулайха” на “Кисса-и Йусуф ‘Али и “Йусуф и Зулайха” Шайяд Хамзы // Палестинский сборник,1970. – Вып.21(84). – С.59.

⁶ Бертельс Е. Литература народов Ср. Азии от древнейших времен до XV в. н.э. // Новый мир,1939. - №9.- С.271.

⁷ Мәрдән Раиф. “Йосыф китыбы” ның көен көйләп...// Мәдәни жомга. – №25(105). – 18.06.99.

По этой теме имеются подробные исследования российских и татарстанских ученых, к которым может обратиться любой желающий¹.

В нашей книге мы собираемся уделить пристальное внимание особенностям отражения в трудах средневекового историка и комментатора Корана Абу Дж‘афара Мухаммеда ибн Джарира ат-Табари (839-923 гг.) персонажей, известных нам также и по произведениям древнетатарских поэтов – Кул‘Али (XIII в.) и Кутба (XIV в.). Нас интересует вопрос: как изменилась трактовка идей, эпизодов и главным образом *персонажей* за три-четыре века поэтических обработок этого сюжета на мусульманском Востоке? Каким образом эти идеи и эпизоды были переосмыслены двумя тюркскими поэтами в идеологическом, психологическом, социально-историческом и нравственном аспектах? Что нового вплел каждый из авторов в ткань уже давно известных на Востоке сюжетов, историй, легенд?

Теперь хотелось бы подробнее остановиться на источнике, который мы будем использовать в нашем исследовании. Кто же он – ат-Табари и почему в качестве основы для сравнительного анализа мы выбрали труды именно этого персидского автора? Дело в том, что влияние трудов этого арабоязычного ученого ощущается в произведениях многих тюрко-татарских писателей и историков. Например, заметно влияние идей тафсира ат-Табари в произведении “Нахдж ал-Фарадис”, золотоордынского поэта XIV века Махмуда ал-Булгари. Об этом отдельно будет сказано во второй главе книги. Несомненно, что опосредованное, через Низами, влияние ощущал и Кутб – еще один крупный золотоордынский поэт. Этому вопросу будет посвящена специальная глава.

Рукописи трактатов ат-Табари имели широкое распространение на территории нынешнего Татарстана. Также популярны были тюркоязычные переводы его трудов, сделанные на основе персидской переработки соплеменника и современника ат-Табари – Бал‘ами². О том, что произведения Табари имели хождение не только на Востоке, упоминал и известный ученый-ориенталист В.В.Бартольд. “Составленная в начале X в. в Багдаде обширная историческая компиляция Табари, главный источник наших сведений по истории первых веков ислама, в том же X веке проникла на крайний запад и крайний восток мусульманского мира”, говорил он в своем труде “Культура мусульманства”³.

¹ См. напр. монографии Н.Ш. Хисамова: Хисамов Н.Ш. Поэма “Кысса-и Йусуп” Кул‘Али. – Москва, 1979; Хисамов Н. Бөек язмышлы әсәр. – Казан, 1984; Тагирджанов А.Т. Влияние поэмы Фирдоуси “Йусуп и Зулайха” на “Кысса-и Йусуп ‘Али и “Йусуп и Зулайха” Шайяд Хамзы // Палестинский сборник, 1970. – Вып.21(84).

² Дмитриева Л.В., Мугинов А.М., Муратов С.Н. Описание тюркских рукописей Института народов Азии. – Т.1. – Москва, 1965. – С.19-24.; Зәйнүллин Ж.Г. XVIII йөз -XX йөз башында татар рухани әдәбияты: Коръән тәфсирләре, хәдисләр h.b. чыганаклар. Тәржемә принциплары hәм тел үзенчәлекләре. – Казан, 1998. – 50 бит.

³ Бартольд В.В. Культура мусульманства. Общий очерк. - Петроград, 1918. - С.43.

Что касается татарских ученых, то имя ат-Табари часто упоминается во многих книгах таких корифеев татарской общественной мысли, как Ш.Марджани, Р.Фахретдинова, М.Рамзи, М.Бигиева¹. Как одно из основных источников имя ат-Табари фигурировало в труде ученого начала XIX века Таджетдина Ялчыгула “Таварих-и Булгари”². Надо отметить, что и современные татарские ученые уделяют наследию этого персидского историка и комментатора Корана самое пристальное внимание³. Научную востребованность его произведений подтверждает, например и факт публикации в качестве учебного материала и некоторых извлечений из турецкого перевода тафсира ат-Табари⁴.

О том, что влияние ат-Табари ощутил знаменитый булгаротатарский поэт XIII в. – Кул‘Али, было впервые сказано ленинградским ученым-востоковедом А.Т.Тагирджановым. В двух статьях, посвященных этому вопросу он пытался определить древние арабомусульманские корни этой поэмы⁵. Эта работа была продолжена казанским литературоведом Н.Ш.Хисамовым, который изучив тюркские переводы трудов ат-Табари, не только подтвердил догадки профессора А.Т.Тагирджанова, но и развел эту мысль, проиллюстрировав ее убедительными примерами из тюркского варианта тафсира ат-Табари⁶. Совсем недавно ученый-археограф М.И.Ахметзянов еще раз

¹ С. 20,26 رضالدين بن فخر الدين. ديني و اجتماعي مسئله‌لار، اورنیورغ، ۱۹۱۴؛ شهاب‌الدین مرجانی. وقایة الاصلaf و توحیة الاخلاف، ۲ جزئی - مارجانی ش. نازурاتул ھاک ھی فەرزىيەتىل گەشىۋ vә in لەم يەتىبىشىۋەكى - رەزىي. م. تلەپقىق الأخبار، ۱ جزئی، قازان، ۲۰۰۱ - C.75,76,82,88,89؛ بىگىء م. "ەل-مۇەفەكەت" مۇکاھىدىمەسە - قازان، ۲۰۰۱ - B.7.

² Галиутдинов И.Г. “Тарих нама-и булгар” Таджетдина Ялсыгулова. (Лингвотекстологический анализ списков памятника. Грамматический очерк, лексика, сводный текст и перевод). - Уфа, 1998. - С.155.

³ Абдрахманов М.И. Коръян серләре түркىнда // Г.Гобәй. Коръян серләре. - Казан, 1969. - Б.384; Фасеев Ф.С. Насыри и татарская терминология // Выдающийся просветитель-демократ К.Насыри. - Казань, 1976. - С.101; Тahirjanov G. Тарихтан - әдәbiyätka. - Казан, 1979. - Б.84 ; Хисамов Н. Бөек язмышлы эсәр. - Казан, 1984. - Б.47 ; Гараева Н.Г. О дате принятия ислама хазарами // Языки, духовная культура и история тюрков: традиции и современность. - Труды международной конференции. - Том 3. - Казань, 1992. - С.214-217; Зәйнүллин Ж.Г. XVIII йөз - XX йөз башында татар рухани әдәbiyätta: Коръян тәфсирләре, хәдисләр h.b. чыганаклар. Тәржемә принциплары həm tel үзенчәлекләре. - Казан, 1998. - Б.14 ; Ахметзянов М.И. "Новые археографические материалы и их историческое значение в исследованиях по татарской литературе". - Диссер. доктор. филол. наук. - Казань, 1998. - С.306; Зайнуллин Дж. Г. Во имя Аллаха: Татарская богословская литература XVIII - н.ХХ вв. и ее языковые особенности. - Казань: "Магариф", 1999. - С.18.

⁴ Зайнуллин Дж. Г. Во имя Аллаха: Татарская богословская литература XVIII - н.ХХ вв. и ее языковые особенности. - Казань, 1999. - С. 125-128.

⁵ Тайиржанов Г. Фирдауси həm Колгали // Казан утлары, 1968. - №12. - Б.120-127.; Тагирджанов А.Т. Влияние поэмы Фирдоуси "Йусуф и Зулайха" на "Кисса-и Йусуф 'Али и 'Йусуф и Зулайха" Шайяд Хамзы // Палестинский сборник, 1970. - Вып.21(84). - С.46-61.

⁶ Хисамов Н.Ш. Сюжет Йусуфа и Зулайхи в средневековой тюрко-татарской поэзии XIII - XV вв. (Проблема версий) // Диссертация в форме науч. доклада на соискание уч. степени доктора филол. наук. - Москва, 1996. - С.16.

подтвердил, что труды ат-Табари были хорошо известны татарским ученым и писателям, тем самым окончательно подтвердив находки своих предшественников¹.

Впрочем, и в поэме самого Кул‘Али встречается упоминание имени ат-Табари в том месте, где речь идет об одном из известных на Востоке сюжетов - разговоре пророка Мухаммеда с евреем. Кул‘Али сообщает, что эта история была рассказана впервые неким Джариром, то есть ат-Табари². Это факт еще раз подтверждает мысль ученых о том, что тюркский поэт был хорошо знаком с трудами персидского эззегета и историка. Нашей целью не являлась задача определения того, *насколько* Кул‘Али использовал труды своего арабоязычного предшественника. Прежде всего, нас будет интересовать проблема изображения известных коранических и исторических *персонажей* в толковании ат-Табари и в трактовке его тюркоязычного последователя – Кул‘Али. *Насколько* и как поэт сумел переосмыслить идеи и сюжетные ходы, нашедшие отражение в трудах ат-Табари?

Кто же он – ат-Табари и почему его творчество пользовалось такой популярностью среди мусульманских народов Востока? Абу Джа‘фар Мухаммад ибн Джарири ибн Иазид ибн Касир ибн Галиб ат-Табари – перс по происхождению, родился в столице Табаристана³ Амуле в конце 224 или в начале 225 г.х./ 839 г. н.э. Умер в Багдаде 26 шавваля 310 года (16 февраля 923 г.)⁴. Происходил он из местной знати и учиться начал рано. В семь лет он уже знал наизусть Коран, в восемь – предстоял на общей молитве, а в девять начал записывать хадисы⁵. Ат-Табари получил разностороннее классическое арабское образование, путешествуя в поисках знания по различным городам халифата и слушая лекции у лучших шейхов – знатоков соответствующих наук⁶. Он посещал Египет, Сирию и многие города Ирака, где он провел большую часть своей жизни. Ат-Табари, еще находясь в Багдаде, перед своей первой поездкой в Египет, примкнул к юридической школе имама аш-Шафи‘и, но благодаря изучению юридических наук других школ и способности к самостоятельному мышлению, сумел сохранить независимость.

Вернувшись окончательно в Багдад, ат-Табари основал свою школу права, которая получила название “ал-джаририйя” по имени его отца⁷. Своими высказываниями об Ибн Ханбале вызвал вражду

¹ Ахметзянов М.И. Новые археографические материалы и их значение в исследованиях по истории татарской литературы // Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора филол. наук. – Казань, 1998. – С.47.

² Кол Гали. Сказание о Йусуфе. – Казань, 1983.- С.424-425. (Подробнее об этом будет сказано во второй главе).

³ Иранская область, примыкающая к южному берегу Каспийского моря.

⁴ Беляев В.И. Ат-Табари как источник для истории народов СССР // “История” ат-Табари. – Ташкент,1987. – С.5-13.

⁵ الطبرى. تاريخ الأُمَّةِ وَالْمُلُوكِ، بيروت، ١٩٨٨، الجزءُ اَولُ، مقدمة، ص.٣.

⁶ Беляев В.И. Указанная статья. – С.5.

⁷ Там же. – С.6.

его приверженцев и выдержал однажды осаду в своем доме, от которой был освобожден только вмешательством начальника полиции¹. Вторично на родине в Амуле ат-Табари побывал уже в старости, в 290 г.х., где нашел шиитство сильно распространившимся. Его попытки противостоять "ереси" навлекли на него вражду шиитов и он вынужден был навсегда покинуть Амул.

Ат-Табари был ученым по преимуществу и не желал себя связывать ни с какой практической деятельностью. Известно, что он отклонил, предложенный ему визирем ал-Хакани пост судьи. Сохранять независимость ему позволяло имение на родине, доходами от которого он жил. Отказывался он также от подарков, за которые не мог отблагодарить².

Благодаря своей одержимостью наукой, ат-Табари сумел в течение жизни написать свыше 20-ти полновесных трудов. По подсчетам его учеников, количество листов, которое он писал в день, равнялось в среднем четырнадцати. Важнейшие из его сочинений дошли до нас полностью или в больших извлечениях, и в настоящее время изданы на Ближнем Востоке и в Европе³. Ат-Табари - автор следующих трудов: "Китаб ихтилаф ал-фукаха" ("Книга различных взглядов правоведов"); "Адаб ал-манасик" ("Культура обрядов"); "Хадис ат-тыр" ("Разговор птиц"); "Ал-хафиф фил-л-фикх" ("Облегчение фикха") и др. Но в историю этот ученый вошел, благодаря своим двум основным трактатам - 30 томному комментарию к Корану, под названием "Джами' ал-байан фи-т-тафсир-ал-Кур'ан" ("Всеобъемлющие разъяснения к толкованию Корана") и тринадцатитомной (в европейском издании) всеобщей истории, названной им "Та'рих ар-руслул ал-мулук" ("История пророков и царей").

Широкую известность в Европе ат-Табари получил в 30-х годах XIX века, после того как И.Г.Л. Козегартен опубликовал в трех томах в переводе на латинский язык большой отрывок из его "Истории..."⁴. Правда, еще до Козегартена в 1828 г. ат-Табари цитировал в своем исследовании французский ученый Д'Оссон⁵. Первая попытка перевести сокращенный персидский вариант исторического труда ат-Табари, выполненный в свое время саманидским визирем Абу 'Али Мухаммедом ал-Бал'ами⁶, на французский язык относится к 1836 г. Эту работу проделал французский ориенталист

¹ Там же. - С.6.

² Беляев В.И. Ат-Табари как источник для истории народов СССР // "История" ат-Табари. - Ташкент, 1987. - С. 6.

³ Там же. - С.7.

⁴ Taberistanensis id est Abu Dschaferi Mohammed ben Dscherir ettaberi, Annales Regum Atque Legatorum Dei, ex codice manu scripto Berolinensi arabice edidit et in latinum trantulit J.G.L. Kosegarten. - Chryphisvaldiae, 1831-1853.

⁵ D'Ohsson. De peuples du Caucase. - Paris, 1828.

⁶ См. об этом: Грязневич П.А., Болдырев А.Н. О двух редакциях "Тарих-и Табари" Бал'ами // Советское востоковедение, 1957. - №3. - С.46-59; Ромасевич А. Персидский "Тафсир" Табари // Записки коллегии востоковедов при Азиатском музее. - Ленинград, 1930. - Том 5. - С.801-806.

Люи Дюбе. Планировалось выпустить семь томов, но вышел только один¹. Кстати, Дюбе в этой книге привел примеры и из тюркского варианта перевода ат-Табари. Интересно, что языки его тюркских примеров удивительно схож с языком казанских татар и был бы понятен современному татарскому читателю без какой-либо адаптации. Появление полноценного французского перевода персидской обработки "Истории ат-Табари" в 1867 г.², значительно усилило интерес к арабскому подлиннику³. Кстати, о популярности именно персидской переработки говорит и тот факт, что исторический труд ат-Табари украшался художественными миниатюрами. А это, по мнению искусствоведа Б.П.Денике, касалось исключительно светских книг⁴. Это значит, что данная переработка была нацелена на более широкий круг читателей.

В 40-х годах XIX века были предприняты попытки найти полный комплект "Истории" Табари, однако поиски не дали результатов⁵. К началу семидесятых годов прошлого века ученым удалось собрать разрозненные тома и части труда, обнаруженные в европейских хранилищах рукописей, в Стамбуле, Калькутте, а также в библиотеках Алжира и Туниса, и составить из них полный текст. Собранные рукописи принадлежали к разным комплектам, и текст отдельных частей воспроизводил лишь сокращенную редакцию свода, выполненную, возможно, еще самим ат-Табари⁶. Основанное на этих рукописях издание, вышедшее в 1879 -1901 гг. под руководством одного из крупнейших текстологов-арабистов XIX века, голландца Мишеля Яна де Гуе (1836-1909)⁷, по совершенству и тщательности текстологической критики может считаться образцовым и в наши дни⁸. Интересно, что М. де Гуе в комментариях к своему изданию со слов русского

¹ *Belami: Cronique d'Abou - Djafar Mohammed Tabari, fils de Djarir, fils d'Yezid. Traduite sur la version persane d'Abou Mohammed Belami...* - Paris, M DCCC XXXVI (1836). - Tome Premier.

² *Cronique de Abou-Djafar-Mohammed-ben Djarir-ben-Jezid Tabari, traduite sur la version persane de Abou-Ali Mohammed Bel'ami*, Ed. Par. H.Zotenberg. -Vol. I-IV. - Paris, 1867-1874.

³ К слову сказать, произведения Бал'ами отдельно изучаются и в наши дни, особенно в Таджикистане. К примеру, можно привести следующие диссертации: Исоматов М.М. "Тарих Табари" Абу Али Балами как источник изучения взаимоотношений эфталитов и сасанидов (IV-VI вв.) // Автореферат диссертации.... канд. ист. наук. - Душанбе, 1994; Косимов Б.С. Лексика "Тарих Табари" Абу Али Балами. В историческом освещении // Диссертация ...канд. филол. наук.- Душанбе, 1995.

⁴ Сыченкова Л.А. Борис Петрович Денике как историк культуры Востока // Казанское востоковедение: традиции, современность, перспективы. Тезисы и краткое содержание докладов Международной научной конференции. - Казань: "Фест", 1997. - С.243-246.

⁵ Грязневич П. История ат-Табари. История посланников и царей...// Народы Азии и Африки, 1964. - №3. - С.187.

⁶ Грязневич П. Указ. статья. - С.187.

⁷ См. о нем подробнее: Коковцев П.К. Микаил Ян де Гуе. 1836-1909. Некролог // Известия Имп. Академии наук. - СПб, 1909 - VI сер. - №11.

⁸ Грязневич П. История ат-Табари. История посланников и царей...// Народы Азии и Африки, 1964. - №3. - С.187.

ученого М.Куника приводит сообщение казанского востоковеда И.Готвальда, по мнению редактора “заслуживающее доверие”¹. Последний еще в первой половине XIX века заинтересовался трудом ат-Табари и попросил двух казанских хаджи поинтересоваться наличием рукописей в Медине во время их паломничества. Те не узнали каких-либо определенных сведений, но выяснили, что рукописи существовали, однако все тома уже были переправлены в Константинополь¹. Исторический трактат ат-Табари также попал в поле зрения ориенталиста Б.А.Дорна, который составлял библиографию татарских книг, изданных в Казани в 1801-1866 гг. Видимо, он использовал или предыдущие европейские издания или отрывочные рукописи трактата ат-Табари³.

Таким образом выясняется, что интерес к изучению научного наследия ат-Табари был не только в Европе, но и в Казани. Хотелось бы привести в связи с этим еще один пример, имеющий самое непосредственное отношение к теме нашего исследования. Известно, что де Гуе не в силах был выполнить такой огромный пласт работ⁴ и поэтому под его руководством был создан многонациональный, международный научный коллектив, который прекрасно справился с поставленной задачей. Еще в 1876 г. на Третьем международном съезде ориенталистов в Санкт-Петербурге было высказано мнение, “... чтобы Конгресс обратился с ходатайством к русскому правительству с благосклонной поддержкой этого издания (*издания де Гуе. - А.А.*)”, поскольку “... с тех пор (*со времени издания труда Козегартена. — А.А.*) изо всех мусульманских историков Азии, имя Табари сделалось наиболее знакомым, занимавшимся русской историей”⁵. Неизвестно, была ли оказана материальная поддержка со стороны русского правительства, но научное участие в данном проекте русские востоковеды приняли. Например, известно, что непосредственное участие в переводе и издании исторического труда ат-Табари принял организатор вышеупомянутого петербургского съезда - русский арабист В.Р.Розен. Интересно также, что первый европейский исследователь поэмы Кул‘Али - голландец М.Хоутсма, также непосредственно участвовал в работе над лейденским изданием “Истории” ат-Табари. В третьей серии им были подготовлены страницы с 1 - ой по 459. Таким образом, выясняется, что он был

¹Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at Tabari cum aliis edited M.J. de Goeje. - Series I – III. - Lugduni Batavorum, 1879 – 1901. - Introducio. - P. XXVIII.

²Ibid. - P. XXVIII.

³Дорн. Известия о хазарах восточного историка Табари с отрывками из Гафись-Абру, Ибнъ-Ал-земъ-Эль-Куфи и др./ пер. с нем. П.Тяжелова

// ЖМНП. - СПб,1844. - Ч.XLIII. - Отд.II. - С.1-25; 67-98.

⁴ Издание де Гуе составляет 13 объемных томов, кроме того, два тома содержат глоссарий и указатели.

⁵ Труды Третьего международного съезда ориенталистов в Санкт-Петербурге. 1876 г. - Том1. - СПб,1879-1880. - С.CVIII-CIX.

хорошо знаком с трудом ат-Табари, но знал ли он, что трактаты арабоязычного ученого были известны Кул 'Али?

В начале XX в. появилось несколько восточных изданий "Истории" ат-Табари, однако все они ограничились механическим воспроизведением издания де Гуе (которое, вторично вышло репринтом в Лейдене в 1964 г.). В 1960 г. каирское издательство "Дар ал-ма'ариф" приступило к публикации нового критического издания "Ta'riix ar-rusul va-l-muluk", подготовленного авторитетным арабским текстологом Мухаммадом Абу-л-Фадлом Ибрагимом¹. Основанием для переиздания явилось открытие до сих пор неизвестных, новых четырех рукописей отдельных частей труда ат-Табари. Мы же в нашей работе будем использовать, как классическое лейденское издание "Истории" и его арабские варианты, так и современные арабские редакции, например, сочинение персидского ученого, вышедшее в 1988 году в Бейруте в пяти больших томах.

Что касается европейских переводов "Истории" ат-Табари, то помимо упомянутого латинского перевода Козегартена имеется немецкий перевод части анналов Табари (сасанидский период истории Ирана). Полных переводов на европейские языки до последнего времени не существовало. Лишь совсем недавно в США группой ученых был завершен титанический труд по изданию перевода "Истории" на английском языке в 39-ти томах². Турецкий вариант "Истории пророков и царей" ат-Табари, по некоторым сведениям был выполнен татарами учеными Ахметом Темиром и Закиром Кадири-Уганом. Общий объем составил 3200 страниц³. Частично "История пророков и царей" ат-Табари была переведена на русский востоковедом В.Р.Розеном уже в 1883 г.⁴ и в 1900 г. византристом А.А. Васильевым⁵. В советское время первые переводы были сделаны учеными В.И.Беляевым и Е.А.Разумовской в 1936 г.⁶ В 1987 году ленинградскими арабистами О.Г.Большаковым и А.Б.Халидовым было подготовлено к печати и опубликовано издание переводов избранных мест из исторического труда ат-Табари, осуществленного в свое время В.И.Беляевым⁷. Дагестанским ученым А.Р.Шихсаидовым в 1971 г. был выполнен, видимо, неполный перевод "Истории" Табари на

¹ Грязневич П. История ат-Табари. История посланников и царей...// Народы Азии и Африки, 1964. - №3. - С.187.

² К нам относится сл. том: The History of al-Tabari. - Vol.2. Prophets and Patriarchs / Tr. William M. - Brinner. Albany: State University of New York Press, 1987.

³ Давлет Н. О профессоре Ахмете Темире // Из истории Альметьевского региона. - Казань, 1999. - С.203. Тут необходимо отметить, что участие в переводе Ахмета Темира оспаривается некоторыми турецкими учеными.

⁴ Розен В.Р. Император Василий Болгаробойца. - СПб,1883. - С.145-148.

⁵ Васильев А.А. Византия и арабы. Политические отношения Византии и арабов за время аморийской династии. - СПб,1900. - Приложение. - С.22-62.

⁶ Беляев В.И., Разумовская Е.А. Извлечения из "Ta'riix ar-rusul va-l-muluk" ат-Табари // Материалы..... - С.86-143.

⁷ "История" ат-Табари. Избранные отрывки. - Ташкент,1987. - 441 с.

русский язык¹. Была ли эта работа издана или так и осталась в рукописи, нам неизвестно. В своих последних работах А.Р.Шихсаидов до сих пор ссылается на классическое, лейденское издание “Истории пророков и царей” ат-Табари, видимо, ему так и не удалось издать свой перевод². Есть сведения, что труды персидского ученого несколько лет назад вышли на таджикском языке в Душанбе, но точное название книги нам неизвестно. Отсутствие полноценных контактов между учеными СНГ, недостаток информации о новых научных изданиях, к сожалению, не дает возможности претендовать на полную информацию, относительно изученности трудов Ибн Джарира ат-Табари в нашей стране и СНГ в последние годы.

“История” ат-Табари представляет собой огромную компиляцию, составленную на основе различных источников, которая доведена до 303 года по хиджре (915 г. по европ. летоисчислению). Ат-Табари использовал для своего исторического труда много первоисточников, в том числе сочинения ал-Вакиди и ал-Мада’ини, “Историю Багдада”, написанную в IX в. иранцем из Хорасана Ахмедом ибн Абу Тахиром Тейфуром, также целый ряд не дошедших до нас сочинений. Но ат-Табари не ограничился простым заимствованием фактов из более ранних сочинений. Уже в XX в., благодаря исследованиям Н.А.Медникова и Ю.Вельхаузена³, стало известно о том, что ат-Табари пользовался источниками довольно оригинально, выделяя в каждом разделе своей “Истории” одного автора или целую группу, которым он доверял больше. Предпочтительную со своей точки зрения, версию того или иного события он чаще приводил в начале рассказа и лишь потом упоминал о других версиях, воздерживаясь от категорических однозначных заключений⁴. Но, во всяком случае, исторический трактат ат-Табари вошел в историю как наиболее авторитетное сочинение по истории ислама и мусульманских стран средник веков⁵. Труды ат-Табари повлияли на развитие исторической и коранических наук и в последующие годы после его смерти. В своей работе их использовали такие известные мусульманские ученые, как Мискавайх (ум.1030), Ибн ал-Асир (1160-1234), Абу ал-Фида (1273-

¹ Ат-Табари. История пророков и царей. – Пер. А.Р.Шихсаидова. – Махачкала, 1971. – РФ ИИЯЛ. - №4803. – Цит. по: Кудрявцев А.А. Древний Дербент. – Москва, 1982. – 171 с. (серия “Страницы истории нашей Родины”). – С. 170.

² См., например его статью: Шихсаидов А.Р. Распространение ислама в Дагестане // Ислам и исламская культура в Дагестане. - Москва,2001. - С.8.

³ Колесников А.И. Завоевание Ирана арабами. (Иран при “праведных” халифах). – Москва,1982. – С.23-24.

⁴ Там же. – С.24.

⁵ Недаром уже современные ат-Табари ученые стали широко опираться на его труды. К примеру, можно назвать египетского историка Са’ида Ибн аль-Батрика (877-940), автора трактата “Назм аль-Джаухар” (“Нить драгоценных камней”). См.: Бойко К.А. Арабская историческая литература в Египте (IX-X вв.). - Москва: “Наука”, 1991. - С.58.

1331) и многие другие¹. Как отметил известный английский ученый Х.А.Р.Гибб: “Никогда больше ни один компилятор не брался заново собирать и исследовать материал по ранней истории ислама; он либо брал его у ат-Табари - иногда с дополнениями из ал-Балазури - либо начинал с того момента, на котором ат-Табари остановился”².

Что касается второго знаменитого труда персидского ученого - его 30-ти томного тафсира “Джами‘ ал-байан фи тафсир ал-Кур‘ан” (“Всеобъемлющие разъяснения к толкованию Корана”), то оно также заняло свое достойное место в истории мусульманской духовной культуры. Например, один из переработчиков тафсира ат-Табари, знаменитый мусульманский ученый Джалалетдин Суйюти (1445-1505) вполне искренне замечал: “Если спросят меня: “А какой комментарий посоветуешь ты? На какой, ты считаешь, можно положиться?”, я отвечу: “Комментарий имама Абу Дж‘ара ибн Джарира ат-Табари.. Не зря самые искушенные знатоки говорили, что в толковании Корана ничего подобного его сочинению не было”³. Правда, позже татарский ученый-богослов Риза Фахретдин в своем труде “Религиозные и общественные вопросы” (1914 г.) будет критиковать Суйюти за неудачную, по его мнению, переработку труда ат-Табари⁴. Научная деятельность ат-Табари в свое время была высоко оценена российским востоковедом, профессором Казанского университета М. Казем-Беком (1802-1870). В своем труде “Мухтасар ал-викаает” (1845) он утверждал, что по своему сознанию ат-Табари, в числе других знаменитых людей дошел до степени совершенного ижтихада⁵. По мнению современных ученых-исламоведов – “по ширине охвата материала, беспристрастности, с которой автор приводит разнообразные, зачастую противоречивые мнения, тафсир Табари не имеет себе равных...”⁶. Ат-Табари вошел в историю коранической экзегетики тем, что внес в некотором отношении компромиссное решение в тянувшиеся долгие годы острые споры вокруг понятий *тафсир* - *та‘вил*. Он разделил коранические тексты на три категории: 1) *Те, которые недоступны пониманию людей, их подлинный смысл известен только Аллаху*; 2) *Те, смысл которых можно выявить, опираясь только на традиционные разъяснения, восходящие к самому Пророку*; 3) *Те, сложности толкования которых являются лингвистическими и снимаются с помощью знаний филологов*.

Основанный на принципе “сунна разъясняет Коран” (“сунна тафсир-у-л-Кур‘ан”), труд ат-Табари “стал важнейшим достижением

¹ Рахман Х.У. Хронология исламской истории: 570-1000 гг. от Р.Х. – Нижний Новгород. – С.180.

² Гибб Х.А.Р. Арабская литература. Классический период. – Москва,1960. – С.131.

³ Ас-Суйюти Джалал ад-Дин. Совершенство в коранических науках. Вып.1. Учение о толковании Корана. – Москва,2000. – С.108.

⁴ رضال الدين بن فخر الدين، ديني و إجتماعي مسئله، ١٩١٤، ٣١.

⁵ Казем-Бек М. Введение к “Мюхтесеру-викаает, или сокращенный викает. Курс мусульманского законоведения” // Избранные произведения. – Баку,1985. – С.261.

⁶ Хрестоматия по исламу. - Москва,1994. - С.50.

того направления исламской экзегетики, которое получило название *at-taṣṣil bi-l-ma'sur* - толкование с помощью традиции¹.

Нам неизвестны переводы "Комментария" ат-Табари на европейские языки, исключая небольшой отрывок на русском в книге "Хрестоматия ислама". - Москва, 1994), но хорошо известно, что изначальный арабский вариант, который состоял из 40 томов был переведен во время правления саманидского правителя Абу Салиха Мансура ибн Нуна (правил в 961 - 976) на персидский, а уже с персидского был сделан турецкий перевод². Узбекский исследователь тюркских тафсиров И.Абдуллаев выступая на конференции "Коран и его мир", состоявшейся 25-26 февраля 1992 г. в Институте востоковедения РАН сообщил, что первым известным тафсиром на тюркском языке является ионимный тафсир XII-XIII вв., единственная рукопись которого была найдена в г. Карши (Узбекистан)³. Однако еще в 1964 г. Заки Валиди Тоган опубликовал статью, речь в которой также шла о самом раннем переводе Корана на тюркский язык⁴. Он говорил о 14 томной рукописи тюркского тафсира XI или XII вв., хранящегося в манчестерской библиотеке (Британия). Ученый отмечал, что это сочинение "представляет собой перевод с подстрочного перевода Корана, выполненного группой лиц на основе "Тафсира" ат-Табари в период саманидского правителя Мансура бин Нуна"⁵. Нет ли какой-либо связи между "узбекским" и "манчестерским" тафсирами? Как бы там не было, но хорошо известно, что рукописные копии "Комментария" ат-Табари имели достаточно широкое хождение среди татар и некоторые из них в настоящее время хранятся в Отделе рукописей и редких книг при Научной библиотеке Казанского государственного университета⁶.

Что касается печатных трудов ат-Табари, то только в библиотеке Казанского университета, помимо классического лейденского издания де Гу, имеется восемь (разной комплектности) ближневосточных изданий "Истории" ат-Табари (конца 19 - начала 20 вв.). Помимо них есть несколько тафсиров и две книги "Китаб ихтилаф ал-фукаха" ("Книга различных взглядов правоведов"). Карточки с указанием на эти и некоторые другие трактаты ат-Табари находятся в служебном каталоге и, следовательно, сами книги персидского ученого недоступны обычному читателю. Скорее всего, эти книги могли

¹ Там же. - С.51.

² Стори Ч.А. Персидская литература. Библио-библиографический обзор. - Москва, 1972. - Ч. 1. - С. 99-101.

³ Кудряев А.В. Коран и его мир // Восток 1992. - №5. - С.149.

⁴ The Earliest Translation of the Qur'an into Turkish // Islam Tetkikleri Enstitusu Degrisi Istanbul. - Gilt 4 Guz 1-2 - S. 1-19.

⁵ Байкара Тунджир. Заки Валиди Тоган. - Уфа, 1998. - С.69-70.

⁶ Зәйнүллин Ж. XVIII йөз -XX йөз башында татар рухани әдәбияты: Коръән тафсирләре, хәдисләр h.b. чыганаклар. Тәржемә принциплары һәм тел үзенчәлекләре. - Казан, 1998. - 4 бит.

⁶ Как множество трудов других арабо-персидских мыслителей древности.

попасть в Казань благодаря коммерческой деятельности братьев Каримовых, которые помимо издательского дела занимались и книготорговлей. С конца прошлого века и вплоть до 20-х гг. XX в. они систематически завозили и продавали издания из Индии, Турции, арабских стран. Среди них имелись и труды ат-Табари¹. Также, библиотека Казанского государственного университета располагает всеми переводами аналов ат-Табари на европейские языки, кроме нового американского издания. Еще по одному неполному комплекту каждого из двух основных трудов ат-Табари (нач. XX в.) находится в библиотеке Казанского педагогического университета. Остальные казанские библиотеки если и имеют сочинения ат-Табари, то только современные арабские переиздания конца XX в. (напр., библиотека Российского исламского университета).

В разные годы изучением научной деятельности ат-Табари занимались западные и русские ученые такие как: Х.Д.Френ, И.Г.Л. Козегартен, Т.Нелдеке, О.Лос, М.Я. де Гуе, К.Брокельман, И.Гольдциер, Ю. Велльхаузен, Д.Е. Марголиус, Э.Риппин, Д.Маколиффе, Ф.Лемхьюс, В.В.Бартольд, В.И.Беляев, П.А.Грязневич и др.² Что касается арабских историков и географов, то, пожалуй, найдутся немногие, которые не упомянули бы ат-Табари в своих сочинениях.

Наиболее полными источниками биографии ат-Табари являются: "Фихрист" Ибн ан-Надима ал-Варрака (ок.377 г.х.); "Та'рих Багдад" ал-Хатиба (ум. в 390/100 г.), (II,162-170); "Та'рих Димашк" Ибн 'Асакира, "Иршад ал-ариб" Йакута (VI,423-464), основывающейся на ал-Хатибе и, главным образом, на специальных биографиях современников ат-Табари, - его ученика Ахмада ибн Камила Абу Бакра "Ахбар Аби Дж'а'фар ат-Табари" и 'Абда 'Азиза ибн Мухаммада ат-Табари "Сират Аби Дж'а'фар ат-Табари" и другие сочинения³. Среди трудов современных арабских ученых можно назвать исследование иракца Джавада 'Али - "Источники истории ат-Табари", опубликованного в

¹ Каримуллин А.Г. Татарская книга н. XX в. - Казань,1974. - С.25.

² Здесь можно привести наиболее важные из трудов вышеуказанных ученых, имеющие отношение к теме нашего исследования: Nöldeke Th. Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Leyden, 1879; Loth O. Tabaris Korankommentar // ZDMG, Bd.35, 1881; Goeje M. J de. Tabari and Early Arab Historians. "Encyclopedia Britannica", 9-th ed. - Vol. XXIII, 1888. - Pp.1-5; Brockelmann C. Das Verhältniss von Ibn el-Athirs Kāmil fit-Ta'rih zu Tabaris Ahbar errusul wal muluk. Strassburg, 1890; Goldziher I. Die Literarische Tätigkeit des Tabari nach Ibn 'Asakir // WZKM. - Bd. IX, 1895; Wellhausen J. Das arabisch Reich und sein Sturz. Berlin, 1902. - S.III-VII; Nicholson R. A. Literary History of the Arabs. Cambridge, 1930; Ayoub M. The Qur'an and Its Interpreters. - Vol.1 - New York: State University of New York Press, 1984; McAluliffe J.D. Quranic Hermeneutics: The Views of al-Tabari and Ibn Kathir // Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an. - Oxford: Clarendon press, 1988. - Pp. 46-62. Бартольд В.В. Мусульманский мир, Петроград,1922. - С.52-54; Медников Н.А. Об одном из источников ат-Табария // Сборник статей учеников профессора барона В.Р.Розена. - С.53-56.

³ Беляев В.И. Ат-Табари как источник для истории народов СССР // "История" ат-Табари. - Ташкент,1987. - С. 6.

сборнике "Маджаллат ал-маджма‘ ал-‘алмийа ал-‘ираки" (Т. I, 1950. - С.143-241; т. II, 1952. - С.135-190; т. III, 1954. -С.16-56; т. VIII, 1961. - С.425-436); книгу Ахмада Мухаммада ал-Хуфи - "Ат-Табари" (Каир, 1963.); исследование под аналогичным названием иракца 'Абдуррахмана Хусейна аль-‘Азави (Багдад, 1988.) и др. Также в этом ряду хотелось бы упомянуть и исследование пакистанца Мухаммеда Асина Доллаха, рассмотревшего психологические аспекты совершения намаза в интерпретации ат-Табари¹.

В книге основное внимание мы собираемся уделить непосредственно трудам ат-Табари. По нашему мнению, в этом есть объективная необходимость, так как раньше его творчество еще не рассматривалось в свете формирования идей, взглядов, характеров персонажей древнетатарской литературы. Изучение непосредственно арабского оригинала, а не его поздних переводов и переработок позволит определить то, как и каким образом трактовались известные коранические герои и персонажи древнеиранской истории в эпоху самого ат-Табари (IX-X вв.). Его творчество интересно для нас не только тем, что он жил и творил лишь спустя два столетия после возникновения ислама, а и тем, что среди многих ученых и писателей того периода именно ат-Табари считается наиболее авторитетным и достоверным источником по большинству вопросов теологического и исторического характера. Что касается жемчужин средневековой татарской поэзии - поэм Кул 'Али и Кутба "Кысса-и Йусуф" и "Хосров и Ширин", то при их анализе основное внимание будет уделяться вопросам преемственности в трактовке таких персонажей, как Йа'куб, Йусуф, Зулейха, Хосров Парвиз, Бахрам Чубин и др.

Данная монография является, по сути, первой попыткой изучения персонажей древнетатарской литературы в контексте конкретных арабо-мусульманских источников². Понимая это, мы не претендуем на полноту нашего исследования и вполне допускаем, что не обойдется без ошибок и неточностей. Путь исправления подобных погрешностей видится нам в новых, более узконаправленных исследованиях и в определении общей методологии подобных работ.

¹ Dollah Mohamed Asin. Al-Tabari's interpretation of salat in the Qur' an A Psychological Examination // Hamdard Islamic (Karachi, Pakistan). - 17:1, 1994. - Pp.44-55.

² Хотелось бы упомянуть в связи с этим, что подобные темы в наши дни разрабатываются и в других государствах СНГ. См., например: Гвардия Р.В. Грузинско-арабские литературные связи в VIII-X вв. // Автореферат диссертации... доктора филологических наук. - Тбилиси, 1990.

Глава II ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ВО ВЗАИМООТНОШЕНИЯХ ГЛАВНЫХ ПЕРСОНАЖЕЙ

Йусуф и Йа‘куб - мотив божьей кары.

Дети не отвечают за поступки своих отцов – это ставшее классическим правило, к сожалению, в истории нарушалось неоднократно. Оно не стало аксиомой, а превратился в сплошное исключение, породив один из самых странных и непонятных нонсенсов нашего человеческого общества. Зримый пример тому - бесчеловечные преследования тысяч и тысяч детей репрессированных во времена сталинского культа личности. Но был ли Сталин первопроходцем в этой области? Конечно же, нет, потому что и до, и после него всегда находились те, кто искренне полагал, что поставленная цель оправдывает любые средства.

Впрочем, все это касается реального, физического наказания, ну а кто задумывался о духовном, моральном наказании, которое отнюдь не слабее физического, а порой и превосходит его по силе своего страдания. Кто сможет измерить меру этого страдания? Кто в состоянии понять, насколько тяжел этот неподъемный груз? Только тот, кто пронес это бремя на своих плечах, тот, кто испил эту чашу до дна или... Всевышний. Всевышний, который дает это испытание берущим, то есть тем, кто достоин с честью вынести его и стать мудрым. Но когда же появилась потребность в таком наказании? С какого времени стало необходимым вмешательство высших сил в дела мирские? Видимо с тех пор, когда еще первые пророки, презрев свою особую роль в истории человечества, скатились до таких вполне человеческих слабостей как корысть и зависть.

Пожалуй, многие беды пророков идут еще с рождения у Адама и Евы их непутевых сыновей Каина и Авеля. А известное противоборство Йа‘куба со своим братом ‘Исом (бигл. Исаев), которое началось еще в чреве матери, когда его единогубранный брат - близнец посчитал, что он во что бы то ни стало достоин первым появиться на свет. Это ли не пример того, что назрела необходимость божественного вмешательства.

О том, как разворачивались события в этой непростой истории достаточно подробно рассказано в “Истории” ат-Табари¹. Йа‘куб, хоть и был зачат первым, но вынужден был уступить право первенства рождения брату, так как тот пригрозил, что перекроет собой выход из материнского лона и тем самым погубит ее. Йа‘куб, движимый состраданием к матери, конечно же, согласился на такое предло-

¹ Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at Tabari cum aliis edited M.J. de Goeje. Series I – III. Lugduni Batavorum, 1879 – 1901. Ser.I. – Vol.I. - Pp. 354 – 360. – Далее: Annales quos scripsit ... at Tabari.

жение, так как не терпел никакого насилия¹. Он цепляется за пятку عقب 'акаб брата и таким образом выходит вслед за 'Исом. Отсюда и происхождение его имени - Йа'куб, поясняет Табари. А что касается имени его брата 'Иса, то оно, по мнению историка, произошло от арабского глагола عصى 'aca - "восставать, бунтовать, не повиноваться".

В итоге 'Ис получает все права, положенные старшему сыну, и живет цельной и насыщенной жизнью, являясь любимчиком отца, с надеждой на скорое наследование всего имущества. Жене же Исхака - Рифке по душе больше пришелся кроткий и ласковый Йа'куб и поэтому она всем сердцем желает, чтобы благословение отца и наследство получил только он, что, кстати, и должно было произойти, не будь 'Ис еще в чреве матери таким упорным и честолюбивым.

Тем временем Исхак стареет, слепнет. Настало время передать эстафету пророческой миссии старшему сыну - наследнику, так как конец может настать в любой момент. Старый пророк просит 'Иса принести с охоты дичи, чтобы напоследок полакомиться жарким - своим любимым блюдом. По возвращении он обещает благословить сына, тем же благословением, что и сам он когда-то получил от своего отца - Ибрахима. В это время Рифка, прознав о невыгодных для себя намерениях мужа, решает взять ситуацию в свои руки. Йа'куба она заставляет забить козленка, мясо предложить отцу, а шкуру накинуть на себя. Йа'куб делает все точно, как велит ему мать и идет к отцу. Когда он подходит к Исхаку, тот спрашивает его - "Кто ты"? Йа'куб отвечает: "Я твой сын 'Ис". Исхак ощупывает его и произносит с сомнением в голосе: "На ощупь 'Ис, а пахнет как Йа'куб". Дело в том, что 'Ис был волосат телом, и его легко можно было узнать по этому признаку. Старый Исхак чувствует подвох, но в дело вмешивается Рифка. - "Это же твой сын - 'Ис, дай ему свое благословение!", - говорит она мужу. Засомневавшийся было Исхак, поддается уговору жены - в результате чего не 'Ис, а Йа'куб получает дар пророчества. Вернувшись с охоты брат узнает, что он обманут, и клянется убить обидчика. Слово сказано. Йа'кубу не остается ничего иного, как поскорее скрыться с глаз разъяренного братца. Мать предлагает ему отправиться в Месопотамию в Бабиль (Вавилон),² к родному брату Рифки - Лабану (библ. Лаван), чтобы найти там укрытие.

У Лабана в то время было две дочери: Лия - لیا и Рахиль - راحیل. Исхак, зная об этом, напутствуя сына в дорогу, повелевает ему жениться на одной из них. Одновременно он категорически запрещает

¹ Аналогичного толкования, кстати, придерживаются и некоторые иные персидские комментаторы Корана. Это говорит о широкой распространенности именно этого варианта толкования в различных по происхождению трудах. См.: *Комментарий к Корану по лахорской рукописи. Перевод с фарси и араб. и коммент. Ф.И. Абдуллаевой* // Восток. Афро-азиатские об-ва: история и современность, 1993. - №4. - С.146.

² В других мусульманских источниках и Библии Йа'куб отправляется в Харран.

Йа'кубу брат в жены девушку из Ханаана (Кан'ана)¹. Причину этого запрета ат-Табари не раскрывает, но, судя по всему речь здесь идет о типичной для древнего общества традиции междинастийных браков. Ведь из истории известно, что в то время между хананеями и народами Шумера и Вавилона существовало тесное хозяйственное и культурное взаимодействие².

Йа'куб отправляется к Лабану. Но, опасаясь преследования 'Иса передвигается только по ночам, а днем прячется в укрытии. Отсюда, от арабского глагола "سرى" (идти ночью) и его прозвище – Иса'ил (бидл. Израиль), которое толкуется как: "ночью шел к Богу"³. Во время одной из ночевок молодой человек видит странный сон. Возле его головы водружена длинная лестница, конец которой упирается в самое небо. По лестнице вверх-вниз снуют ангелы. Ат-Табари оставляет этот эпизод без концовки, но по другим мусульманским источникам известно, что пораженный увиденным Йа'куб слышит глас Господень. Всевышний обещает ему свое покровительство и предрекает обилие потомства⁴. Прибыв к Лабану Йа'куб знакомится с двумя его дочерьми – Лией и Рахиль. Пророку по душе пришла младшая – Рахиль, которую он любым способом хочет заполучить себе в жены. Но Лабан намерен соблости все приличия, и просит за дочь – "садаак", то есть калым. Йа'кубу нечего предложить в ответ, но и отступать он не хочет. Выход находит сам Лабан – он предлагает юноше компромиссный вариант: претендент должен семь лет отработать на него пастухом и этим возместить причитающуюся сумму. Йа'куб согласен. В качестве дополнительного условия совершенной сделки Лабан требует неразглашения подробностей договора – "Пусть это останется между нами", – уговаривает он Йа'куба.

В трудах праведных незаметно проходит назначенный срок и спустя некоторое время Йа'куб получает то, что хотел. Вне себя от радости лишь только во время брачной ночи он замечает подлог. Выясняется, что коварный Лабан вместо Рахиль отдал ему в жены Лию. Оскорбленный Йа'куб идет к дяде с претензией, но тот выдвигает железный аргумент: "Где это видано, чтобы младшая дочь выходила замуж раньше старшей"? Как всегда находится компромиссный вариант – Йа'куб работает еще семь лет и наконец получает долгожданную Рахиль. На этот раз все обходится без обмана.

Проходит время. Йа'куб отец уже семерых детей. Лия родила ему сыновей: Рубила – روبيل (бидл. Рувим), Шам'уна – شمعون (бидл. Симеон), Лауия – لاوي (бидл. Левий), Йахузу – يهودا (бидл. Иуда), Забалуна – زباليون (бидл. Завулон), Исахара – يسحرا (бидл. Иссахар), дочь Дину – دينة. Через некоторое время (Табари не уточняет по прошест-

¹ Ханаан (евр. "низинная страна", а также "страна пылающая багрянцем") – в древние времена область на территории Сирии и Палестины.

² Беленький М.С. О мифологии и философии Библии. – Москва, 1977. – С. 54.

³ Ибрагим Т., Ефремова Н.Е. Мусульманская священная история. От Адама до Иисуса. Рассказы Корана о посланниках божьих. Москва, 1996. – С. 135.

⁴ Там же – С. 135.

вии скольки лет после женитьбы) умирает Лия. Йа'куб остается с Рахиль. Она рожает ему еще двоих сыновей - Йусуфа - يوسف (бид. Иосиф) и Биниамина - بنiamin - (бид. Вениамин)¹. От двух служанок Йа'куб имел еще четверых детей. По версии ат-Табари, Рахиль в то время когда она не могла зачать ребенка решила подарить мужу в качестве компенсации, свою служанку Залфу² - زلفي - (бид. Зела), которая родила Йа'кубу Dana - دان и Нефсалия - نفالي - (бид. Нефсалим). Лия же в пику своей сопернице - Рахиль также дарит Йа'кубу свою служанку Балху - بلها (бид. Валлу), которая приносит Йа'кубу двух сыновей Джада - جاد - (бид. Гад) и Ашира - اشير - (бид. Асир). По другой версии, рождение Йусуфа и его брата происходит уже после рождения детей Лии, Залфы и Балхи. Итого от разных матерей у Йа'куба родилось 13 детей. Что касается написания имен детей Йа'куба, то у него встречаются разные варианты. Например, в некоторых местах Забалун имеет транскрипцию *Рийалун* или *Райалун*, а Исахар дается в виде *Ишаджар* или *Йашджар*. Имена служанок Залфы и Балхи также имеют свои разнотечения. В "Тафсире" они получают окончание женского рода - "та марбута" и принимают форму женского рода³.

Дальнейшие события разворачиваются следующим образом. Во время родов Биниамина, погибает Рахиль. Лабан решает, что Йа'куб уже достаточно хорошо поработал на него, отделяет ему часть стада и просит вернуться в Иерусалим. Йа'куб так и поступает. Он собирает всю свою семью, состоящую к тому времени из двух жен и тринадцати детей, и отправляется в отеческий дом в Палестину. Надо отметить специфику изложения хронологий событий у ат-Табари. В большинстве случаев он дает их по традиционной схеме - от более древнего к более современному. Так это было принято в классической исторической хронологии. Но, иногда, автор смешивает разновременные события в одном месте или делает современные вставки в изложении

¹ Здесь возникает одно из характерных противоречий ат-Табари, о котором будет сказано несколько ниже. Тем не менее, судя по "Комментарию" и по ходу дальнейшего повествования можно определить, что все-таки умирает Рахиль, а Йа'куб остается жить с ее сестрой - Лией.

² Тут, возможно, могла найти свое отражение история о Харуне ар-Рашиде, которую сообщил еще Mac'уди (Х в.). В его "Золотых копях" есть рассказ о том, что аббасидский халиф, удрученный бесплодностью своей жены, решил последовать примеру пророка Ибрахима. Патриарх, озабоченный той же самой проблемой, взял в наложницы Агарь, после чего возрневавшая к сопернице Сара, немедленно забеременела Исхаком. Харун ар-Рашид поступил точно также, и его мечта сбылась. См.: Микульский Д.В. Арабский Геродот. - Москва, 1998. - С.16.

Но также необходимо отметить, что по мнению комментаторов Библии, где приведена аналогичная история, все дело заключалось в том имена сыновей Иакова произведены от реальных племен времени создания Библии. Одни из них, якобы происходившие от законных жен, обладали большей территорией и пользовались большим влиянием. Более слабые племена считались происшедшими от рабынь. См.: Немировский А.Н. Мифы и легенды Древнего Востока. - Москва, 1994. - С.134.

³ الطبرى. جامع البيان فى تفسير القرآن، ١٢، ١٩، ص. ٤٤٣. - Далее: Табари. Комментарий. XII том. - С. 443.

более древних эпизодов и наоборот. Эта особенность характерна для описания биографии Йа'куба. Например, о смерти Рахиль во время родов ат-Табари сообщает после рассказа об отъезде Йа'куба с семьей от Лабана. Значит, по времени получается так, что Рахиль погибает уже позже, в Палестине или в дороге как это было известно по библейской литературе? Но тогда как понять его сообщение о том, что Йа'куб уезжает в Шам с семьей, состоящей из "двенадцати мальчиков и одной девочки - Дины"¹? Если Йа'куб к этому времени отец 12 детей, то это значит, что среди них есть и Бениамин, а Рахиль уже нет в живых?

Такие противоречия встречаются, но они вполне объяснимы. Во первых, надо учитывать, что полная версия "Истории" ат-Табари до нас так и не дошла, и все эти нестыковки, возможно, исходят из несовершенности последующих редакций (хотя наличие подробного 30-ти томного тафсира в некоторой степени компенсирует эти недостатки. Во-вторых, в этом проявляется специфика самого ученого, который частенько старался давать несколько вариантов трактовок одного и того же события, оставляя читателю возможность самому делать выбор. Эту особенность отмечали многие исследователи занимавшиеся изучением наследия ат-Табари². В-третьих, необходимо учесть, что менталитет средневекового восточного человека заметно отличался от образа мышления современного европейца. Относительно этого есть интересные слова французского философа Фритьофа Шюона (ученика Рене Генона): "Одна из причин, в силу которых европейцам трудно по-настоящему оценить Коран, распознать в нем духовное начало, объясняется тем, что они ищут в любом тексте отчетливо выраженный смысл, поддающийся непосредственному восприятию, тогда как семитические народы, да и все вообще жители Востока, ценящие словесную символику, владеют навыками "углубленного" чтения: фраза представляется им чередой символов, чьи искры вспыхивают по мере того, как читатель проникается духовной геометрией слов, каждое из которых служит ему своего рода ориентиром на пути познания неистощимой доктрины; превыше всего – внутренний смысл, а внешние темноты – это как бы покрывала, скрывающие все великолепие содержания"³.

О конфликте Йа'куба и 'Исы в утробе матери, ат-Табари говорит неоднократно, как в начале, так и в конце повествования истории Йа'куба, а, например, о его жизни у Лабана, в отличие от подробной Библии, обходится сообщением в два-три предложения. Видимо, собственно мусульманских преданий об этом не сохранилось и ат-

¹ Annales quos scripsit ... at Tabari. - Ser. I. - Vol. I. - P.358.

² Беляев В.И. Арабские источники по истории туркмен и Туркмении X -XV вв.// Материалы по истории туркмен и Туркмении. - Т.1. - VII-XV вв. - Арабские и персидские источники. - М-Л,1936г. - С.22; Советская историческая энциклопедия. - Москва, 1973. - С.14; Колесников А.И. Завоевание Ирана арабами. (Иран при "праведных" халифах). - Москва,1982. - С.23-28. и др.

³ Шюон Ф. Понять ислам // Вопросы философии,1994. - № 7-8. - С.124.

Табари довольствовался иудейскими легендами, что конечно несколько обеднило его повествование.

Дальнейший рассказ о жизни Йа'куба неразрывно связан с повествованием о его сыне - Йусуфе, со сном, который тот увидел, то есть со всеми теми событиями, которые были изложены в 12-ой суре Корана. Подробнее об этом будет сказано чуть ниже.

В отличие от ат-Табари и Фирдоуси, все вышеизложенные события Кул'Али оставил без должного внимания¹. Свою поэму он сразу начинает рассказом об увиденном Йусуфом сне, правда, предварив его традиционными восхвалениями в адрес Аллаха, пророка Мухаммеда, халифов и других почитаемых исламом лиц. Ат-Табари, в своих двух основных – “История пророков и царей” (*تاریخ الامم و الملوك*)² и в тридцатитомном тафсире - “Всеобъемлющие разъяснения к комментированию Корана” (جامع البيان في تفسير القرآن), по-разному подошел к освещению сна Йусуфа и последующих за этим событий. Надо сказать, что специфика и традиция написания мусульманских историй требовала соблюдения определенных правил. Все наиболее важные события, произошедшие до хиджры, обычно имели привязку к тем или иным историческим или мифологическим лицам³. Таковыми являлись, например: пророки, ангелы, фараоны, вожди древних царств и племен. Те же события, которые произошли с начала 622 г. по европейскому летоисчислению, группировались под тем годом, под каким они имели место быть.

Так и персидский ученый в своей “Истории” строго следует этому давно заведенному правилу. Большинство исламских пророков у ат-Табари отнесены в отдельные, одноименные главы, а вот рассказ о Йусуфе и Йа'кубе, автор решил объединить в сводной главе - “Упоминание о Йа'кубе и его детях”⁴. Правда, Йа'куб как самостоятельный персонаж, изображен тут не так подробно и, в основном, в канве истории Йусуфа. Помимо него, тут же нашли отражение и более второстепенные герои такие как: Рахиль - мать Йусуфа, предки Йа'куба и др. К ним мы также обратимся в нашей дальнейшей работе.

Что касается своего “Комментария”, то тут ат-Табари, как и Кул'Али, начинает свое повествование традиционно - в русле 12-ой суры Корана. Правда, уже скоро как первый, так и второй автор начинают вплетать в ткань сюжета, свои, самостоятельные авторские включения. Если ат-Табари делает это с целью наиболее качественного и полноценного комментирования тех или иных моментов суры

¹ Таһиржанов Г. Фирдәуси һәм Колгали // Казан утлары, 1968. - №12. - Б.121.

² Второй вариант названия труда Табари - “История народов и царей”

³ Хотя ради справедливости надо отметить, что влияние внехронологичности Корана нередко распространялось и на литературу, посвященную комментированию Корана. См.: Джасалад ад-Дин ас-Сүйути. Совершенство в коранических науках. Глава о ниспослании Корана и коранической хронологии // Вестн. Моск. Ун-та, 1998. - Сер.13, Востоковедение. - №3. - С.51.

⁴ Табари. История, I. - С.200-219.

“Йусуф”, то в Кул‘Али просыпается душа оригинального поэта и художника, для которого более важной является идея реализации своего творческого потенциала. Например, ат-Табари приводит историю, в которой говорится о том, как пророк Мухаммед объяснял одному еврею имена звезд, которые увидел во сне Йусуф¹. Посланник Аллаха затруднился с ответом, и смог выйти из сложной ситуации, лишь с помощью архангела Джабра‘ила, который спустился с небес и сообщил Мухаммеду все, что от него требовали. Правда еврей просил назвать 11 имен, а Пророк назвал все тринадцать². Стrophы аналогичного содержания есть и у Кул‘Али³. Впрочем, составители сводного текста поэмы отнесли их к дополнительным, предположив в них послеавторскую интерполяцию⁴. На самом деле эти строфы имеют самое непосредственное отношение к поэме Кул‘Али, просто в 1983 г., во времена т.н. “застоя” не приветствовалось акцентирование внимания на таких вот религиозных сюжетах и эпизодах. Только в прошлом году поэма Кул‘Али “Кысса-и Йусуф” наконец-то вышла в полном виде без всяких сокращений и оговорок⁵. Ведя речь об этом эпизоде, хотелось бы, кстати, отметить, что рукопись из Сылк-Су, откуда был взят данный пример, в сводном тексте поэмы (Казань, 1983) указана не под тем номером под которым она хранится в архивохранилище ИЯЛИ (Фонд 39, №739). Скорее всего, речь идет о рукописи под №1370, которая находится в том же фонде⁶. Таким образом, мы полагаем, что эти строфы являются авторскими и оригинальными. Автор этих строк полагает, что впервые эта легенда стала известна благодаря некоему Джариру:

“Мәшһүрдер ривайәтдә әүүәл Жәрирдән
Бер жәнүд вар иде, ады Бустан,
Суаль сурды ул жәнүд хак рәсульдән,-
Дүрест жәуаб сәхих сүзин истәр имди...”

Перевод: “ В одной из известных историй,
Изложенной, впервые, Джариром

[Упоминался] один еврей по имени Бустан,
[Который] спросил у Верного Пророка,

¹ Широко известное мусульманское предание. Отголоски его проникли и в тюркскую литературу. См.: Архангельский А. Мухамеданская космогония. Разбор мухамеданского богословского сочинения на турецком языке: История сорока вопросов, предложенных иудейскими учеными Мухаммеду. – Казань, 1889.

² Табари. Комментарий. XII. - С.90-91.

³ Кол Гали. Сказание о Йусуфе. - Казань, 1983. - С. 424-425.

⁴ Там же. - С.44.

⁵ Кол Гали. Йосыф кыйсассы. – Казан: “Раннур”, 2000. – 239 б. (Вступительное слово и стихотворная обработка Н.Ш.Хисамова).

⁶ قصه یوسف . - Архивохранилище отдела рукописей и текстологии ИЯЛИ им. Г.Ибрагимова. - Рукопись. - Фонд 39. - Ед. хр.: 1370. - 36.

Желая узнать
верный и безошибочный ответ... ”¹.

Речь здесь идет, конечно, об Ибн Джарире ат-Табари. Именно так по имени отца, кстати, его называли и татарские ученые-богословы Ш.Марджани и Р.Фахретдинов ². Надо полагать, что для Кул‘Али как для мусульманина-суннита не менее важной и святой, чем Коран, должна была являться и сунна пророка Мухаммеда. Видимо, для того, чтобы идентифицировать себя представителем именно этого, а, например не шиитского толка, и была приведена эта история. Вообще-то, некоторые панисламистские настроения были вполне естественны для эпохи Кул‘Али, и он, как человек своего времени, не мог не отразить в поэме свои конфессиональные приоритеты. Известно, например, что идеи ощущения себя частью единой мусульманской нации – уммы, позже приводили к тому, что в народе рождались легенды, повествующие о том, что мусульманскую религию в Булгар “прислал” не кто иной, как “сам Пророк”³. Поэту же для поднятия авторитета своего труда среди современников, необходимо было заручиться именем какого-либо авторитетного лица, имевшего прямое или косвенное отношение к повествуемой истории. Наилучшим выходом в данной ситуации могло быть заимствование у ат-Табари вышеприведенной легенды. Исходя примерно из тех же самых целей, по мнению историка И.Л.Измайлова, объясняется и получившее распространение среди волжских булгар сюжеты о родстве правящей династии булгар с известным кораническим и историческим персонажем – Искандером Зу-л-Карнайном ⁴.

Однако, возвращаясь к вопросу подробного описания у ат-Табари истории раннего Йа‘куба, хотелось бы понять - почему Кул‘Али обошел вниманием этот довольно-таки интересный момент (исключая несколько слов общего характера, произнесенные устами Йахузы), который должен был быть ему известен еще также и по поэме “Йусуф и Зулейха” Фирдоуси? Ведь, для менее важной в художественном отношении беседы Мухаммеда с евреем место нашлось? Попробуем разобраться - в чем здесь причина?

Каков же он Йа‘куб в интерпретации ат-Табари? Не является ли он хоть и ставшим на путь исправления, но все же, по большому счету, отрицательным персонажем, то есть, таким, каким он показан в поэме Кул‘Али? Тут важно определить приоритеты, цели и задачи,

¹ Кол Гали. Сказание о Йусуфе. - Казань, 1983.- С. 424 (здесь и далее перевод с тюрки наш).

² Мәрҗани Ш. Назуратул һак ғи фәрзыйатил гышаи вә ин ләм ягый бишшәфәку. - Казан: “Иман”, 2001. — Б. 117,119 и др.; С.26 - ۱۹۱۴، اورنبوغ، ئىلھامىي، ئەلەنلەر، رضاالدين بن فخر

³ Усманов М.Г. Татарские исторические источники XVII-XVIII вв. - Казань, 1972.- С.143.

⁴ Измайлова И.Л. Этнополитические аспекты самосознания булгар X-XIII вв.// Панорама-форум, 1996. -№1. – С.100.

которыми руководствовались оба автора. Если ат-Табари исходил из принципа “неисповедимы пути Господни” и соответственно этому проводил линию сугубо религиозной направленности, раскрывающую силу и мощь всемогущего Аллаха, то автор “Кысса-и Йусуф”, несомненно, также думая о популяризации идей Корана среди народа, все же преследовал совсем иные цели. Главной и центральной проблемой произведения Кул‘Али, по определению Н.Ш.Хисамова, явилась проблема правителя и народного благоденствия, которую он поставил и решил через образ Йусуфа¹. Поэтому Йусуф в ней - главный и важнейший персонаж - своего рода каркас, на который опирается вся идея поэмы. У Табари же все персонажи примерно равны, все они “божьи твари” и какого-то явного преимущества тому или иному герою автор не отдает. Ведь он, прежде всего - ученый, который с максимальной беспристрастностью должен развернуть запутанную цепь исторических событий. Надо впрочем отметить, что, например, рассказу о Йусуфе в “Истории” ат-Табари, в отличие от жизнеописания Исма‘ила отведено заметно больше места, и тут возникает вроде бы очевидное нарушение паритета. По нашему, это объясняется тем, что ат-Табари просто-напросто следовал традиции и принятым в его время канонам. Не меньше места, например, занимает в его трудах изложение истории пророка Мусы - еще одного популярного героя Корана. Возможно, ат-Табари и уделил бы больше внимания тому же Исма‘илу, но он не может, не имеет права отаться воле фантазии и “доработать” то, что ему не было известно из доступных на то время источников. Он не был как Кул‘Али свободным художником и не мог просто взять и сотворить образы пророков, думая об одной лишь художественной привлекательностью будущего произведения. Почему же все-таки Кул‘Али не показал Йа‘куба до начала событий со сном Йусуфа? Ведь с художественной точки зрения поэма от этого включения только бы выиграла? Возможно, что поэт сделал это специально, не желая отвлекать внимания читателя от центрального персонажа - Йусуфа, отводя Йа‘кубу роль хоть и главного, но в то же время второстепенного и несколько даже отрицательного на фоне Йусуфа персонажа, “благодаря” неблаговидным проступкам которого в молодости (которые, кстати, остались “за кадром”) и страдает его сын. Конечно же, кул‘алиевский Йа‘куб по своему моральному облику несравним с библейским Йаковом, выманившим у умирающего от голода брата - Иисава право первородства за миску чечевичной похлебки², но и он не без греха. Долгая разлука с любимым сыном, многочисленные страдания Йусуфа исходят по замыслу Кул‘Али от

¹ Хисамов Н.Ш. Поэма Кысса-и Йусуф Кул‘Али. - Москва. - С.43.

² Правда, толкователи Библии оправдывают его поступок тем, что все это “достоверно” случилось по воле Божьей. См.: Вигуру Ф. Руководство к чтению и изучению Библии. - Москва, 1897. - Т.1. - С.497.

Впрочем и избирательная любовь отца к сыну выглядит несколько эгоистично, что вызывает справедливые нарекания других родных сыновей Йа'куба. Отчасти, эта пламенная любовь к Йусуфу, могла бы стать более понятной, покажи Кул'Али всю предысторию женитьбы Йа'куба. Тогда бы стало ясно, что Йа'куб не мог не полюбить своего долгожданного сына, рожденного от горячо любимой женщины - Рахиль, а не от постылой Лии, на которой он вынужден был жениться, подчинившись лишь воле обстоятельств. Стал бы тогда Йа'куб, покажи все это в подробностях Кул'Али в своей поэме, своего рода изначальной причиной, объясняющей все беды и несчастья, свалившиеся на голову Йусуфа? Возможно, что и нет. Табариевский Йа'куб - это истинный патриарх, четко осознающий свою особую пророческую миссию в истории человечества. Но одновременно с этим - он личность, которая целиком находится во власти Аллаха, плывет по воле волн. Он не считает нужным вмешиваться в дела божьи и поступает верно. Да, Йа'куб выглядит достаточно пассивным, но эта слабость идет не от безысходности, а от четкого понимания того факта, что все события в нашей жизни разворачиваются по божественному сценарию, и сопротивляется он или нет - все равно все сложится так, как это будет угодно Всевышнему². Впрочем, можно ли говорить о непротивлении, как о пассивном, не ведущем к прогрессу действии? Наверное, нет. Как отметил философ А.А.Гусейнов: "Идея предопределения не только не сковывает активность индивидов, она стимулирует ее. Божественное проявление действует через посредство вещей и событий земного (эмпирического, опыта) мира. Отсюда можно сделать вывод – для того, чтобы угодить Богу, надо действовать соответственно объективной мере вещей, наилучшим образом делать свое дело. Бог – предопределяет, но не определяет!"³.

В характере Йа'куба нет той хитринки и расчетливости, которая так хорошо прослеживается в делах и поступках кул'алиевского Йа'куба. Например, Йа'куб у него, узнав от вернувшихся сыновей о том, что Йусуфа загрыз волк, впадает в немедленную, несколько показную истерику, которая, вскоре сменяется вполне трезвыми

¹ Хисамов Н.Ш. Сюжет Йусуфа.....Проблема версий. - Москва, 1996. - С.69.

² Ат-Табари, конечно же, был прагматиком, но, как известно, те или иные важные события жизни человека, так или иначе, отражаются на творчестве их авторов, несмотря на их планы, цели и задачи. Может при изображении образа Йа'куба перед ат-Табари стоял пример его родного отца – крайне набожного и богобоязненного человека? (См.: Табари. История, I. - С.3.). Ниже, мы увидим, что ат-Табари будет говорить о "сестре" Йа'куба - абсолютно неизвестном по мусульманской литературе персонаже. Так и здесь возникает вопрос - не стала ли родная сестра ат-Табари (Мать выдающегося поэта Абу Бекра ал - Хваризми - (934-993). См.: Фильшинский И.М. История арабской литературы. X – начало XVIII века. - Москва, 1991. – С.58.) прообразом этой самой геронини?

³ Гусейнов А.А. Великие моралисты. – Москва, 1995. – С.141.

требованиями привести волка-убийцу, обещаниями найти управу у высших сил. Мог ли нормальный человек в такую минуту думать о каком-либо наказании? Наверное, нет.

Иначе я пожалуюсь Богу, низко ему поклонившись
Тяжко накажет тогда вас Творец¹ - (С.317).

Йа'куб никогда не теряет контроля над собой, а тот факт, что за ночь он 360 раз лишается сознания, только лишний раз показывает театральность его действий. В отличие от персонажа Кул'Али, в скромом образе Йа'куба, у Фирдоуси на самом деле чувствуется острый трагизм, так как было доподлинно известно, что персидский поэт вложил в этот образ свою личную трагедию-трагедию отца, потерявшего горячо любимого сына².

Йа'куб у Кул'Али, никак не может поверить в то, что судьба обошлась так несправедливо именно с ним, с избранником Аллаха, словно с обычным смертным. Он думает, что произошла чудовищная ошибка, протестует, мечется, требует у Бога наказания и лишь спустя некоторое время начинает реально осознавать произошедшее. Вся эта сумбурная, истерическая реакция за короткое время очищает его, он проходит своего рода катарсис и делает наиважнейшее для себя открытие:

“Это наказание послал мне Бог” (С. 318).

Теперь он спокоен, просветление низошло, Йа'куб готов к долгим годам ожидания, страдания и терпения. Началось становление его как истинного, мудрого пророка, произошло вмешательство свыше.

Создается впечатление, что Йа'куб у ат-Табари к подобным, и вообще, к любым иным неожиданностям готов заранее. Хотя ясно, что этот персонаж – не борец и не бунтарь, а вполне спокойное и мирное создание Аллаха. Например, в тех случаях, когда требуется проявить активную мужскую позицию – Йа'куб предпочитает промолчать, чем предпринять какие-либо энергичные действия (история с работой у Лабана). Но иногда он, вдруг совершает нехарактерные для себя поступки (предостережение сыну во время интимной встречи Иусуфа и Ра'иль и др. – об этом будет сказано ниже. – А.А.). Такая противоречивость действий пророка, по нашему мнению, исходит не от него самого, а от божьей воли. Йа'куб – проводник линии Аллаха – он инструмент в руках Всевышнего. Посредством Йа'куба, Аллах реализует свой величественный замысел – вот в этом по замыслу ат-Табари и заключается своеобразие его поступков. Тем не менее,

¹ Примеры берутся из книги Кол Гали. Сказание о Иусуфе. - Казань, 1983. Здесь и далее ссылки на соответствующие страницы будут даваться в основном тексте в скобках, после приведенных примеров. Сами примеры будут выделены курсивом.

² Хисамов Н.Ш. Сюжет Иусуфа....Проблема версий. - Москва, 1996.- С.38.

сообщение о гибели сына он воспринимает очень болезненно. Пророк оказался не в силах сдержать того ужасного горя свалившегося на его голову. Йа'куб не только плачет - он исходит криком, накидывает на лицо рубашку сына, измазанную фальшивой кровью. Рыдает так, что кровь с рубашки смешавшись со слезами полностью окрашивает его лицо в красный цвет¹. В этом эпизоде ярко показана трагедия отца, потерявшего любимого сына, трагедия направленная не наружу, а во внутрь, в самую глубину души пророка.

Да, герои ат-Табари и Кул 'Али ведут себя по-разному. Но сам эпизод и подача деталей настолько скожи, что создается впечатление прямого (или опосредованного через Фирдоуси) заимствования этого эпизода Кул 'Али из труда своего арабоязычного предшественника ат-Табари. Например, в истории с волком таких родственных моментов особенно много. Конечно же, ат-Табари не приводит историй со сказочным оттенком, повествующих о беседе Йа'куба и волка, но, все же, волк, как косвенный персонаж фигурирует и в его труде. Для сравнения хотелось бы привести две цитаты:

Кул'Али

“О волк, скажи-ка, как ел ты моего Йусуфа,
Не разорвав его рубашки, оставив ее невредимой?” (C.317)

Табари

“Йа'куб посмотрел на целую рубашку и понял, что они обманули его. И сказал тогда: “Что это за кроткий волк, который пожалел рубашку и не пожалел моего сына?”².

В своей статье “Татарский роман” ученый-литературовед Ф.М.Мусин, говоря о Йа'кубе отмечает, что Кул'Али, по сравнению с более древними еврейскими и мусульманскими произведениями, где патриарх выглядел несколько эпично, изобразил своего героя любящим отцом и главой семьи, иначе говоря, наделил его человеческими качествами. Йа'куб у Кул'Али, потеряв сына “плачут кровавыми слезами”, что говорит о его глубоком потрясении³. Приведенный выше пример как раз свидетельствует о том, что и в древних мусульманских источниках образ Йа'куба был показан достаточно реалистично, изображающим пророка не только как главу и основателя многочисленного рода, но и как обычного отца, которого также не минуют земные беды и страдания.

Это уже второе горькое потрясение Йа'куба за всю его жизнь. Первым стала смерть Рахиль, о реакции пророка на которую нам ничего неизвестно. Впрочем, реакции могло и не последовать, так как

¹ Табари. Комментарий, XII. - С.97.

² Там же. - С.98.

³ Мусин Ф.М. Татар романы // Мирас, 1999. - №2.- Б.61.

после ее кончины глава семейства был занят заботой о детях, особенно малолетних, постоянно думал о возможном возмездии со стороны своего брата - 'Иса, панически боясь исполнения его клятвы, ведь по одной из версий Йа'куб возвращается под родительский кров именно по этой самой причине¹. Новость же о гибели Йусуфа приходит в "мирное время", когда, казалось бы, все беды уже позади и от жизни осталось ждать только лучшего. Йа'куб просто не предполагал, что терзавшие его в последнее время наихудшие предчувствия, сбудутся так быстро. Даже завидев возвращающихся с той страшной прогулки рыдающих сыновей, он, еще не зная, что и думать, спросит их: "Что-нибудь случилось со стадом? Произошли какие-то потери?"². Видно, что он еще надеется на благосклонность судьбы, но она, похоже, решила сыграть с ним злую шутку.

Впрочем, Йа'куб - фаталист, однако он фаталист не бездумный, а реально мыслящий. Еще в утробе матери в его сознании зародилась четкая мысль, что борьба бесполезна, что надо быть разумным, ведь все равно Аллах расставит все по своим местам. Вот, например, 'Ис, применив насилие, вышел на свет первым, лелея надежду и в дальнейшем быть всегда в лидерах, но, тем не менее, благословение получил не он, а зачатый первым по велению Аллаха - Йа'куб. Эта терпимость пророка и его бесконфликтность, видимо, идут от его отца Исхака - Забиха (Заколотого),³ который также везде и во всем следовал божьему указанию. Но, во всяком случае, эта черта характера не перешла к нему от матери, которая проявила себя довольно-таки хладнокровной и расчетливой женщиной. Может быть и любовь Исхака к своему мужественному сыну - 'Ису объяснялась желанием увидеть в нем воплощение тех качеств, которых так недоставало самому пророку? А любовь Рифки (жены Исхака) к Йа'кубу объяснялась тем, что она, так и не изведав дочерней любви, всю свою нежность излила на кроткого и ласкового Йа'куба?

Впрочем, по одному из толкований ат-Табари, мы узнаем, что дочь у Исхака все-таки была, правда единственное упоминание о ней

¹ *Annales quos scripsit ... at Tabari. - Ser. I. - Vol. I. - P.357.*

² Табари. *Комментарий*, XII. - С. 97.

³ Во многих мусульманских источниках (напр. В "Сказаниях о пророках") жертвой, которая должна была быть заколота для Аллаха, выступает Исма'ил. Ат-Табари, уделяя последнему удивительно мало места, считает, что жертвой был Исхак, сообщая об это устами Мусы. См.: *Annales quos scripsit ... at Tabari. Ser. I. - Vol. I. - P.294.* В суре 7 "Стоящие в ряд" дано описание жертвоприношение Ибрахимом своего сына, но имя сына не называется, что впоследствии послужило причиной разногласий между мусульманским учеными, так как высказывалось мнение о том, что иудеи подменили имя Исма'ила на Исхака, что именно Исма'ил, родоначальник арабов, приносился в жертву Богу. Противоречивость этих мнений усиливается еще и тем обстоятельством, что спор за генеалогический приоритет жертвы выдвигает на первый план иранцев, т.к. именно персы претендуют на свое легендарное происхождение от Исхака. См.: *Комментарий к Корану по лахорской рукописи. Перевод с фарси и араб. и comment. Ф.И. Абдуллаевой // Восток. Афро-азиатские об-ва: история и современность, 1996. - №3. - С.149.*

в “Истории” встречается в том месте, где говорится о рождении Йусуфа¹. Отсюда мы узнаем, что после рождения у Рахиль - Йусуфа, ее муж Йа‘куб забирает новорожденного и отдает его на воспитание своей *родной сестре* имени которой историк не называет. Сестра души не чает в Йусуфе. Мальчик растет крепким и здоровым ребенком. Йа‘куб, видя это, начинает ревновать сына к сестре и просит ее вернуть ему Йусуфа. Свое желание он аргументирует тем, что теперь и часа не может прожить, не видя своего любимого чада. Но и сестра уже всей душой прикипела к малышу. Что делать? Тут ат-Табари поясняет, что сестра Йа‘куба была старшим ребенком в их семье и что, оказывается ей по наследству и по старшинству перешел пояс-кушак Исхака - дорогая семейная реликвия². Женщина поступает следующим образом. Она берет этот самый кушак и повязывает на теле Йусуфа, скрыв его под одеждой мальчика. Затем объявляет во всеуслышание, что пропала дорогая вещь - семейная ценность. Все пускаются на поиски пропажи. Впрочем, сама же дает наводку - пояс надо искать на ком-то из домочадцев. Поиски продолжаются. Через некоторое время его находят повязанным на теле Йусуфа. Йа‘куб не знает о произошедшем и когда он заходит к сестре, чтобы окончательно забрать Йусуфа к себе, то узнает эту новость. Пророк сильно разочарован в сыне и произносит следующее: “Ты и этот! (Йусуф. - А.А.) Если он совершил это, то пусть останется с тобой!”³. Довольная сестра забирает Йусуфа к себе и остается с ним вплоть до своей кончины.

Та же самая история приведена и в “Комментарии” как толкование 77 айата 12 суры Корана: “*Если украл он, то украл уже его брат раньше*”. Здесь речь идет об обнаружении в поклаже Бениамина краденого кубка (вариант: мерной чаши). Братья, в оправдание минимого воровства Бениамина объясняют его поступок тем, что это его наследственная склонность, и что его брат - Йусуф также был замечен в воровстве. Для примера, они приводят вышеизложенную историю. Оказывается, по их словам, Йусуф уже не раз совершал подобные проступки. Например, это он украл статуэтку у своего деда - Лабана, которой тот очень дорожил. Мало того, что украл, так еще разбил на части и раскидал по дороге. Табари объясняет эти слова тем, что на этот поступок его подтолкнула родная мать - Рахиль, которая как правоверная мусульманка не могла мириться с тем, что ее родной отец - язычник поклоняется идолам⁴.

¹ Табари. История, I.- С.200.

² Пояс Исхака появляется и в поэме “Кысса-и Йусуф” Кул‘Али. Этим поясом перед прогулкой с братьями опоясывает Йусуфа отец. В поэме тюркского автора этот предмет одежды выступает в качестве своего рода оберега и символа благородной наследственности Йусуфа. См.: Кол Гали. *Сказание о Йусуфе.* - Казань, 1983. - С.305.

³ Табари. История, I.- С.200.

⁴ Ученые, комментирующие Библию объясняют этот поступок несколько иначе. По их мнению, еще одна из клинописных надписей Нузи сообщала о наследовании сыном отцовских божков. По законам Хаммурапи, зять, обладавший таким божком,

В этой истории нас, больше всего интересует вопрос о том, как появился в повествовании эпизод с сестрой Йа'куба? Ведь по большинству иудейских, христианских и мусульманских источников доподлинно известно, что у Исхака было всего двое детей - Йа'куб и 'Ис. Этот общепринятый факт был хорошо знаком и ат-Табари, судя, хотя бы по тому, что он в своих трудах в основном придерживается общепринятой традиции. Видимо, этот приведенный нами эпизод, который явно выбивается из общей канвы, ат-Табари позаимствовал из каких-то более древних источников и вероятнее всего не мусульманского и не иудейского происхождения, так как, речь в нем идет о наследовании, а по законам соответствующих религий женщина навряд ли могла выступать в качестве наследника (а тем более старшего) тех или иных материальных ценностей, а в особенности семейной реликвии. Но с другой стороны этот эпизод хорошо раскрывал благородное происхождения Йусуфа, показывал его родословную, идущую от самых первых пророков, что также могло служить причиной, согласно которой ат-Табари решил упомянуть его. Но все-таки наиболее вероятно, что персидский историк просто по привычке привел все известные ему факты, которые могли каким-либо образом украсить его трактат.

Исследуя схожие параллели между поэмой, приписываемой Фирдоуси и произведением Кул'Али, ленинградский ученый А.Т.Тагирджанов отметил, что некоторые детали были обнаружены им лишь в поэме последнего. Например, продажу ребенка кормилицы Йусуфа отцом он относит к собственному творчеству Кул'Али¹. Однако, как мы видим из вышеупомянутого примера подобный, или похожий эпизод, оказывается, был отмечен и ат-Табари. Правда в труде персидского ученого фигурирует некая сестра Йа'куба и его жена Рахиль, а автор "Кысса-и Йусуф" повествует о рабыне – кормилице Йусуфа. Но в обоих случаях Йа'куб отнимает ребенка, то есть совершают насилие. Не явился ли этот табариевский сюжет – основой для творческой переработки Кул'Али? Ведь в его время таким образом поступали многие поэты, например, известный средневековый ученый Рабгузи – автор тюркского "Кысас ал-анбийя", который спустя сто лет, также несколько видоизменит еще один эпизод, заимствованный им у ат-Табари².

В этих событиях непонятна логика поведения Йа'куба. Почему он отнимает долгожданного ребенка у любимой женщины и отдает его на воспитание человеку, который, в принципе, не имеет никакого отношения к его семье? Ведь по нормам шариата женщину, в том

пользовался правом наследства наряду с сыновьями. Все это объясняет мотивы действий Рахиль. См.: Немировский А.Н. *Мифы и легенды Древнего Востока*. – Москва, 1994. – С.136.

¹ Тагирджанов А.Т. Влияние поэмы Фирдоуси "Йусуф и Зулайха" на "Кысса-и Йусуф 'Али и "Йусуф и Зулайха" Шайядд Хамзы // Палестинский сборник, 1970. – Вып.21(84). – С.50.

² Об этом будет сказано ниже.

числе и рабыню, нельзя было лишить ее ребенка, если тот нуждался в ее уходе. Ребенок до семи лет при любых обстоятельствах оставался с матерью и лишь в дальнейшем он мог быть взят отцом, но не безоговорочно и не при любых условиях¹. Ведь ат-Табари, как ученый-теолог и вообще, как автор наделивший своих героев мусульманским менталитетом, должен был понимать, что это противоречит принятым в исламе нормам и правилам. Впрочем, для автора было важно привести максимум наиболее достоверных сведений и, к слову сказать, в поиске этой самой достоверности он не чурался прямого цитирования христиано-иудейских и иных источников. Видимо этим и объясняется упоминание данного эпизода. Но помимо всего прочего, ученый, перс по происхождению, находился под сильным влиянием таких древнеиранских эпических произведений как "Хадайнамак"² и, конечно же, это все могло повлиять на ход его мыслей, его творческий замысел³.

Как уже отмечалось выше, фабулой несчастной истории Иисуса-и-Ат-Табари не является какой-то "первозданный" грех, совершенный его отцом в молодости как это описано в поэме "Кысса-и-Иисусуф" Кул'Али. Правда, различные интерпретации толкований тех или иных проступков Иса'куба во времена ат-Табари существовали как в письменной, так и в устной форме, они витали в воздухе и, несомненно, находили свое отражение как в библейско-агадической литературе, так и в мусульманских произведениях сходного характера и направленности. Ведь, еще древние мыслители Шумера верили и утверждали, что все несчастья людей происходят из-за грехов и проступков и что нет на земле ни одного безгрешного человека. Они учили, что все человеческие страдания обусловлены той или иной причиной, что во всем виноваты сами люди, но никоим образом не боги. Известный исследователь шумерской культуры – американский ученый Сэмюэль Крамер, говоря о том, что шумерская литература оказала глубокое влияние на древнееврейскую, справедливо замечает, что "...шумеры не могли оказать прямого влияния на древнееврейскую литературу, потому что сами исчезли задолго до того, как появились евреи. Однако нет никаких сомнений, - отмечает ученый, - в том, что шумеры многое дали хананеям, непосредственным предшественникам евреев в стране, которая позже стала называться Палестиной..."⁴.

¹ Васильев Л.С. История религий Востока. - Москва, 1983.- С.135.

² Пигулевская Н.В., Якубовский А.Ю., Петрушевский И.П., Строева Л.В., Беляницкий Л.М., История Ирана с древнейших времен до конца 18 века. - Ленинград, 1958. - С.79.

³ В трудах Ат-Табари, время от времени встречаются чисто персидские термины и понятия, которые автор иногда объясняет на арабском, а иногда дает в своем оригинальном, исходном виде не утруждая себя необходимыми пояснениями. См.: Табари. Комментарий XII. – С.110,119.

⁴ Сэмюэль Н.Крамер. История начинается в Шумере. – Москва, 1991. – С.122, 150.

Ат-Табари, как ученый- реалист, конечно же, не мог не знать всех этих источников, и кое-что привнес в свои труды из известных ему трудов, несмотря даже их на различный религиозный характер, справедливо полагая, видимо, что евреи, и христиане все они - ““ахл китаб” (“люди Книги”), и источник их знаний тот же, что и у мусульман. Кстати, также будут поступать мусульманские ученые и последующих поколений (исключая, пожалуй, Ибн Таймию, который боролся за исключение из тафсиров материалов, восходящих к иудео-христианской среде¹). Например, известный арабский поэт и историк Ибн Хазм (род. в 994г.) в одном из своих многочисленных трудов толкуя происхождение имени Иср’иль будет руководствоваться, в основном, известным библейским преданием о борьбе Йа’куба с Богом².

Но одновременно с этим, ат-Табари, понимал, что в Коране Йа’куб не был изображен как греховный источник бед и несчастий других людей, поэтому он старался не отступать от общепринятых мусульманских традиций. Аналогично, кстати, действовал и Кул’Али, который из обширного литературного материала отбирал только то, что соответствовало основным чертам канонизированных в Коране и его толкованиях героев, и что подходило под структурно-художественные принципы тюркского эпоса³. А что касается идеи косвенной вины Йа’куба в трагедии Йусуфа (продажа сына служанки в рабство), то она возникла гораздо позже, в более новых переработках “Истории” ат-Табари, например, в его тюркском варианте⁴, надо признать достаточно отдаленном по содержанию от своего арабского оригинала. Согласно этому варианту, все проблемы начались из-за того, что в младенчестве Йусуф побил раба, а отец не поругал его за это, что дало Богу повод наказать Йусуфа той же самой участью раба. Подобные мотивы встречались, кстати, и в произведениях Фирдоуси и Рабгузи⁵. Среди многих авторов, обратившихся к данному сюжету, пожалуй, лишь Ансари, по мнению ученого Н.Ш.Хисамова, несколько отличился своим вариантом мотивировки. По одной из его версий, Аллах разлучил отца с сыном за то, что тот, будучи пророком любил сына больше, чем Бога⁶. Трактовка Ансари уже ближе к традиционной мусульманской, как впрочем и вышеуказанная компиляция Бал’ами, согласно которой Йусуф вырисовывается отнюдь не смиренным агнцем, который незаслуженно страдает.

В пользу трактовки поведения Йусуфа в отрицательном свете говорят и приведенные выше истории из детства Йусуфа, упомянутые и в оригинал ат-Табари. Говоря одним словом, мусульманские ис-

²Ислам: Энциклопедический словарь. – Москва, 1991. – С. 234.

³ ابن حزم الفصل في الملل والأهواء والنحل، جلد أول، ١٩٨٥. - C.232.

⁴ Хисамов Н.Ш. Сюжет Йусуфа.....Проблема версий. - Москва, 1996.- С.39.

⁵ В свою очередь основанном на переработке “Истории” Табари персом Мухаммедом Бал’ами.

⁶ Хисамов Н.Ш. Там же. - С.69.

⁶ Там же. - С.69.

точники не стремились показать Йа'куба источником греха - это не соответствовало общепринятой традиции той эпохи, согласно которой один из величайших пророков не мог быть отрицательным персонажем, так как его образ нес на себе огромную морально-дидактическую и воспитательную нагрузку. Ведь пророк не только выступал с новым учением, но и своей личностью "создавал образец праведной жизни"¹. Беды его сына кроются не в нем, а в самом Иисусе. Согласно исламскому учению - человек сам отвечает перед Богом за все свои неблаговидные поступки, а дети не должны отвечать за грехи своих отцов.

Да, Йа'куб, согласно ат-Табари, проявляет немало не вполне согласующихся с мусульманской этикой неблаговидных поступков (предпочтение одних сыновей - другим, отнятие грудного Иисуса от Рахиль и передача его в руки сестры и др.) Но, все-таки при всем этом, его трудно обвинить в хладнокровной расчетливости, коварстве или жестокости. Йа'куб, воспитанный матерью, не отличался какими-то особыми бойцовскими, мускулийными качествами. Привыкший поступать по ее подсказке, он не всегда был способен принять твердое решение. Проявление его душевной слабости ярко показано у ат-Табари в истории с Лабаном, когда он не смог потребовать даже заработанного честным и упорным трудом. Характерен в этом отношении и вышеупомянутый эпизод, когда Йа'куб, узнав, что его сын "вор", не захотел его взять к себе и оставил Иисуса сестре. Тревожный и трусоватый Йа'куб, при всем своем желании, не мог стать источником, косвенной причиной бед, свалившихся на голову его любимого сына. С трудом вериться, что табарийский герой смог бы совершить поступок (продажа сына рабыни), подобный совершенно му своим кул'алиевским "сократом".

Тем не менее, Йа'куб со всем своим ворохом проблем и комплексов выглядел вполне естественно в глазах мусульманского читателя, который видел в героях многочисленных "Тафсиров" и "Сказаний о пророках", не только, каких-то эфемерных патриархов и небожителей, а, прежде всего, своих соплеменников, думающих и поступающих так же, как и они сами, людей того же менталитета и образа жизни. Иначе и быть не могло, потому что авторы этих произведений сами проживали в тех местах, где разворачивались события, описанные в их трудах. Это слова не значат, что они позволяли себе отступать от "генеральной линии". Нет, они четко знали о непоколебимости канонического текста и строили свои комментарии в полном соответствии со словом Божиим. Но, тем не менее, те или иные национальные свойства авторов книг в терминах или в образе мышления, подспудно просачивались и в их произведения. Например, вот такую характеристику дает Дж. Фрэзер библейскому Иакову: "Иаков соединил в себе черты семита-торговца, гибкого, дальновидного и

¹ Ерасов Б.С. Культура, религия и цивилизация на Востоке (очерки общей истории). - Москва, 1990. - С.149.

изворотливого; он не упустит подвернувшегося случая извлечь выгоду для себя, умеет добиться нужного не силой, а хитростью и не слишком разборчив в средствах, всегда готов перехитрить и поддеть своего соперника¹. Как видно из приведенной цитаты, шотландский ученый сумел точно разглядеть в образе библейского Иакова (Йа'куба) присущие его племени черты. То же самое можно сказать и о тюркских авторах средневековья (Кул'Али, Кутбе, Махмуде Ибн 'Али ал-Булгари и др.), в произведениях которых также хорошо чувствуется национальный колорит. Идея косвенной вины Йа'куба в неприятностях сына в поэме Кул'Али, возможно, шла от идеи чисто тюркского происхождения - идеи взаимной ответственности за свои дела и поступки. Такой важной и актуальной для недавних кочевников, сохранивших в своей памяти кодекс степной чести, согласно которому семья и клан отвечали за поступки каждого своего члена, независимо от его положения или возраста. Об этом, кстати, говорил и литовский дипломат XVI в. Михалон Литвин, отметивший следующие особенности в жизни татар²: "А образ жизни татар, которым они кичатся, патриархальный, пастушеский, какой некогда в золотой век, вели святые отцы, и из них также избирались народом вожди, короли и пророки..."³.

По ат-Табари хорошо видно, что и сам Йусуф не сторонится отцовской любви. Его вполне устраивает роль любимца. Ведь пользуясь благосклонностью отца, можно меньше участвовать в хозяйственных делах, не надо думать о хлебе насущном. Пусть обо всем этом заботятся доблестные братцы. И такая избирательная любовь отца вызывает среди них тихий ропот. К их лагерю примкнула и Лия, которая открыто ненавидит живое воплощение своей соперницы Рахиль - прекрасного Йусуфа. Дело в том, что Рахиль хоть и умерла, но Йа'куб не успокоился и теперь направил всю свою нерастраченную ласку на плод их совместной любви - Йусуфа, а не на нее. Ведь своих сыновей, рожденных от Рахиль, он не замечая этого, любил и лелеял больше, чем других, рожденных от постылой Лии и служанок. И эта любовь вовсе не была вызвана сном, увиденным Йусуфом, как это вытекает из текста Кул'Али:

"Из-за этого ложного сна ты стал любимее нас..." (С.307)

Прекрасному Йусуфу, красота досталась по наследству от матери - очаровательной красавицы. У Табари говориться, что ему и его матери была ниспослана красота, которая раньше не доставалась кому-либо из смертных. Эти слова ученый подтверждает высказыванием пророка Мухаммеда, который сказал: "Йусуфу и его матери

¹ Фрэзер Дж. Фольклор в Ветхом завете. - Москва, 1989. - С.207.

² Слово "татарин", конечно же, надо воспринимать в данном случае шире, скорее в смысле "тюрк", как это было принято во времена М.Литвина

³ Михалон Литвин. О нравах татар, литовцев и московитян. - Москва, 1994. - С.68.

была дана (Аллахом. - А.А.) половина всей красоты¹. По преданиям другая половина досталась остальным людям².

Йусуф видит сон. Йа'куб, зная о настроениях, царящих в его семействе, строго предупреждает сына не рассказывать о нем братьям. С момента возвращения в Шам, он больше заботится только о двух своих сыновьях - Йусуфе и Бениамине, поэтому немудрено, что в душе других его сыновей зреет чувство ревности. Несмотря на предосторожности Йа'куба, содержание сна вскоре становится известно братьям. Возникает вопрос - откуда? Ат-Табари объясняет это тем, что Йусуф сам рассказал о нем, невзирая на неоднократные предупреждения отца. Тайное становится явным. Братья, испугавшись неприятной перспективы стать слугами Йусуфа, обманным путем выманивают его у родителя и уводят в степь. Таким образом, в данном случае сюжет развивается по общезвестному варианту. Согласно Кул'Али, братья не уводят Йусуфа, а уносят его на руках, показав тем самым отцу, что они любят и лелеют своего братца не меньше чем он. Йа'куба не покидает тревога, он готов сам понести сына на прогулку, но что делать, решение принято. Самое интересное, что в данный момент его совершенно не интересует судьба остальных сыновей, хотя беда может случиться с каждым и не только с Йусуфом. Все его существо, все нутро заполнено единственной тревожной мыслью о своем любимце.

Табариевский Йусуф более самостоятелен. Он сам уходит с братьями, ничего не подозревая и даже не предполагая что с ним, отцовским фаворитом может что-то случиться. Лишь возле колодца, когда его начнут избивать, из его уст вырывается возмущенный возглас: "О отец! О Йа'куб! Если бы ты знал, что сделали с твоим сыном дети служанок!"³. Любопытно, что даже в такой смертельно опасной ситуации Йусуф четко осознает свое особое положение в семье Йа'куба и старается еще раз это подчеркнуть. Его гордыня еще не сломлена, он даже не подозревает о своей будущей тяжкой судьбе. Однако распаленным жаждой мести братьям уже не до церемоний. Схватив Йусуфа, они бросают его в глубокий колодец. Юноша судорожно цепляется за его края, борется из последних сил, но вскоре оказывается связанным по рукам и ногам. Сопротивление бесполезно. Только в этот трагический момент он понимает, что пришел его конец. Родные братья, еще совсем недавно, такие знакомые и предсказуемые, вдруг оказались его губителями. Йусуф понял все. Теперь он не мечтается, не борется за свою жизнь. Он просит лишь одного - вернуть ему его рубаху. Для чего она ему понадобилась - ат-Табари

¹ Табари. История, I. - С.200.

² Ибрагим Т. Ефремова Н.Е. Мусульманская священная история. От Адама до Иисуса. Рассказы Корана о посланниках божьих. - Москва, 1996. - С.140. Аналогичная тема нашла свое отражение в "Сказаниях о пророках" Рабгузи. Правда, в его интерпретации неземная красота досталась Йусуфу и прародительнице Хаве (ббл. Ева). См.: С.128. - ۱۸۰۹/۱۲۷۵، قران، فصل

³ Табари. Комментарий, XII. - С.95.

не объясняет. Во всяком случае, речь не идет о саване, как это упоминается в других источниках. Хотя и без того ясно, что Иусуфу в колодце уготована неминуемая смерть – он глубок и полон водой. Да и у братья не помышляют ни о чем ином, кроме как о убийстве своего брата. В ответ на мольбы Иусуфа они отвечают: “Призови себе на помошь солнце, луну и одиннадцать звезд!”¹. Интересно построен ответ братьев. На первое место в предложении поставлены слова “солнце” и “луна”, а не “одиннадцать звезд” как это было сказано в Коране². Если растолковать коранический аят, то его значение будет таким: “Поклоняйся тебе одиннадцать братьев и родители”. Что же касается нашего случая, то ат-Табари таким образом, иносказательным путем хочет сказать: “Призови себе на помошь мать и отца (которые, возможно, и помогут тебе. – А.А.), а лишь потом одиннадцать братьев” (которые вряд ли помогут тебе. – А.А.). “Не видел я ничего!” – несколько грубо отвечает осмелевший Иусуф, но ответ не услышан, и он летит в колодец. Юноша вроде бы уже падает в воду, но тут же спасается на большом устойчивом камне. Откуда он взялся – автор не поясняет. Впрочем, по другим источникам известно, что камень появился благодаря Аллаху, посредством Джабра’иля, но ат-Табари эту версию не приводит. Спасшийся Иусуф начинает громко рыдать и тем самым привлекает внимание братьев. Те, решив проверить – остался ли он жив, окликают его. Иусуф, в надежде, что к братьям вернулось милосердие, с радостью отвечает на их зов, полагая, что неудачная шутка завершилась, его сейчас достанут и все вернется на круги своя. Он готов простить им все свои обиды ради того, чтобы вернуться к любимому отцу и к прежней жизни. Однако братья думают иначе. Услышав голос Иусуфа, они понимают, что дело не завершено и собираются сбросить на его голову огромный камень. От неминуемой гибели Иусуфа спасает лишь отчаянное вмешательство Йахузы, который напоминает братьям об их уговоре не убивать Иусуфа.

Кул‘алиевский Иусуф изначально не страдает ложным ощущением превосходства над своими братьями. Он живет как живется, впрочем, не чураясь проявлений отцовской любви. Хорошо видно, что он явно не готов к развитию уготованных ему судьбой -злодейкой будущих событий. Правда кое-какие сомнения возникают и в его юной голове, но он старается не обращать на них особого внимания:

“Когда находился дома, я было насторожился,

В отношении вас у меня было сомнение,
А потом отбросил эту настороженность,
Думал: “Неужели братья станут нападать?” (С.309).

¹ Табари. История, I.- С..201.

² Кстати у Кул‘Али применено аналогичное распределение слов в предложении. См.: Кол Гали. Сказание о Иусуфе. - Казань, 1983.- С.312.

Если табарийский Йусуф – беззаботный юноша, особенно не задумывающийся о будущем, то его тюркская ипостась, все-таки выделяется своим специфическим отношением к жизни. Это человек, который думает о жизни, об окружающем его мире. Например, способность предчувствовать беду дается не всем, а лишь тонким и чувственным натурам. Впрочем, по настоящему его моральный и духовный рост начинается в момент все тех же событий возле колодца, когда он – жалкий и испуганный мальчуган, переборов в себе страх смерти превращается в зрелого, рассудительного мужчину, который готов даже простить своих братьев – преступников. Йусуф уже не думает о себе, его больше волнует мысль о том, как отец воспримет весть о гибели горячо любимого сына, как он будет жить дальше, не имея возможности ежедневно лелеять своего любимца. В этих словах чувствуется некоторая инфантильность Йусуфа, который не представляет своей жизни иначе как рядом с Йа'кубом, видимо полагая, что иной судьбы ему не дано. Он еще только-только начинает осознавать, что он как личность, вполне самостоятелен, так как превратности судьбы приходится испытывать сполна ему и только ему, несмотря на то или иное отношение к этому факту его заботливого отца. То ощущение, что каждый человек только сам отвечает за свои поступки, придет к нему позже, когда его достанут из колодца и он бросится к своим родным братьям с мольбой о прощении своих грехов. Этот момент у Кул'Али прошел несколько вскользь, неприметно, так как одна из основных идей поэта заключалась в том, что люди могут страдать и за грехи других людей. И вообще, создается впечатление, что Кул'Али был далек от тех идей, которые много позже русский писатель Л.Н.Толстой обозначит как: "непротивлению злу насилием". Несмотря на это, его герои (в данном случае – братья), люди, которые соблюдают своего рода "кодекс чести". Они не хотят во что бы то ни стало довести свой преступный замысел до конца. Высоконравственная речь Йусуфа о благородных деяниях их общих предков, его порывы принести им в жертву "сто тысяч душ", охлаждают горячие головы братьев, хотя не меняют их намерений. В любом случае, теперь они готовы пойти на компромисс:

"Эти слова¹ всем показались подходящими,
Все согласились с таким предложением,
Все признали приемлемым решение," (С.310).

Испытывая, уже скорее по инерции, чувство ненависти к Йусуфу, братья "выжгли огнем жалость свою" бросают его в колодец. Но тут же начинают плакать и причитать, прося у Создателя помощи в спасении Йусуфа. Кажется, что они совершили свое злое деяние в порыве охвативших их ревностных чувств, в приступе вспыхнувшей

¹ Предложение бросить Йусуфа в колодец – А.А.

внезапно злобы и готовы пойти на попятную. Вот и отшельник советует пленнику:

“Не отворачивай сердца от братьев,
Не проклиной их злыми молитвами” (С.313).

По большому счету это не отшельник, а Аллах его устами призывает Иусуфа к “сабру”, к терпению и выдержке. Впрочем Иусуф уже проявлял терпимость, безо всяких на то призывов (стоит вспомнить, например, его стремление простить братьев, несмотря на их неожиданное вероломство). Этим поступком он показал, что начался его духовный рост, что он принял вызов Аллаха и теперь готов к идти навстречу к новым испытаниям.

Что касается Иусуфа у ат-Табари, то становление его героя как самостоятельной, сознательной личности происходит не резко, а постепенно. Переход к этому начинается когда Иусуф начинает осознавать, что ему предстоит погибнуть от рук родных братьев. Смерть неминуема и все наносное, фальшивое уходит как пена. Иусуф вырисовывается личностью, способной на мужественные поступки, по крайней мере, человеком, который четко понимает реальное положение вещей, готовый к любому развитию событий. В этом отношении кул‘алиевский Иусуф несколько опережает свою ипостась у ат-Табари. Последнему, чтобы достичь мудрости, чтобы стать настоящим пророком еще придется испытать немало бед и лишений. Лишь спустя много лет, когда позади окажутся рабство, тюрьма и голод, Иусуф приблизится к реальному воплощению божьей воли и займет предначертанное ему место в истории.

Итак, Иусуф находится в колодце. Что происходит внутри его, мы не знаем, как впрочем, нам неведомо и то, как долго пришлось ему сидеть там. Каких-либо сведений об отшельнике или о чем-то похожем ат-Табари не приводит. Единственный комментарий, который так или иначе относится к этому эпизоду - это толкование слов Аллаха: “Мы же внушили ему: “Ты сообщишь им про это их дело, когда они не будут знать” (Коран. - 12:15). Здесь, ат-Табари поясняет, что братьям будет сообщено о тех неблаговидных делах, которые они совершили в отношении Иусуфа. Когда и кем оно будет сделано, он не уточняет, но приводятся варианты, что слова “ты сообщишь” относятся к Иусуфу¹. Несмотря на скучность сведений, ат-Табари все же дает один более или менее конкретный факт - месторасположение злосчастного колодца. Комментатор полагает, что он был расположен на земле “Байт ал-мукаддас” т.е. где-то в районе современного Иерусалима или на территории самого города. “Место его известно”, - отмечает ат-Табари, но более ничего нового не добавляет². Таким образом выясняется, что колодец и в самом деле был расположен в

¹ Табари. Комментарий, XII.- С. 96.

² Там же. - С. 99.

довольно-таки бойком месте – на перекрестке караванных путей и неизвестное нам время пребывания Иусуфа в нем, возможно объяснялось тем, что на самом деле Иусуф находился в заточении не такое уж нереально продолжительное время как это показано, например, у Кул‘Али и в других источниках. Но о том факте, что он все-таки отсидел на дне колодца некоторое время можно судить по словам ат-Табари, что он “был снабжаем продовольствием Йахузой”. А также по другим преданиям, в которых называется срок в три дня¹.

О том, что братья не отлучались куда-то далеко и постоянно крутились возле колодца, говорит и следующий факт. В то время, когда разворачивались эти события, или спустя некоторое время, мимо колодца проходит караван. Караванщики посыпают за водой водоноса. Иусуф цепляется за ведро, спущенное в колодец и вылезает наружу. Из уст удивленного водоноса вырываются слова: “*О радость, это – юноша*” (Коран. - 12:19). Впрочем, помимо этого ат-Табари приводит широко известную по мусульманской эзегетической литературе версию, о том, что арабское слово “бушра” (радость) могло быть использовано и как имя собственное². То есть, во время обнаружения Иусуфа рядом с водоносом находился его товарищ по каравану, которого звали Бушра и соответственно выше-приведенный коранический аят можно понимать как: “О Бушра, это – юноша”.

Что же происходит дальше? Возле обрадованных находкой приятелей появляются братья Иусуфа, которые предлагают им приобрести Иусуфа. За товар они просят недорого – всего 22 дирхема (варианты: 10, 20, 40)³. Почему называется именно эта сумма? Ат-Табари приводя различные цифры, отмечает, что сумма могла быть чуть меньше или больше, но в любом случае она не соответствовала истинной стоимости Иусуфа, которого братья продавали как раба. Ученый замечает, что нормальный, официальный товар нельзя продать задешево – его можно реализовать лишь по своей истинной цене, а по дешевке обычно продается только товар краденный. В этом отличие идеи ат-Табари, от позиции Кул‘Али. Автор “Кысса-и Йусуф” ставит такую дешевизну в вину самому Иусуфу. Это своего рода наказание ему за то, что он посмел восхититься своей красотой, увидев свое изображение в зеркале, и произнести следующие слова:

¹ Ибрагим Т.. Ефремова Н.Е. Мусульманская священная история. От Адама до Иисуса. Рассказы Корана о посланниках божьих. - Москва,1996.- С.139.

² Табари. Комментарий, XII. - С.99.

³ В связи с этим становится не до конца понятным определение А.Тагирджанова, о том что сообщение о продаже Иусуфа за 18 дирхемов упоминалось только у Фирдоуси и Кул‘Али. См: Тагирджанов А.Т. Влияние поэмы Фирдоуси “Йусуф и Зулайха” на “Кысса-и Йусуф ‘Али и “Йусуф и Зулайха” Шаййад Хамзы // Палестинский сборник, 1970. – Вып.21(84). – С.47. Если исследователь поэмы имел в виду конкретно сумму в 18 дирхемов, то эта вышеупомянутая высказывание и в самом деле верно, так как, например, ат-Табари цифру “18” не приводит. Но он упоминает цифры, близкие к 18 и в связи с этим уже нельзя говорить об эксклюзивности персидского и тюркского авторов.

“Когда б я был продаваемым рабом,
У кого бы хватило бы богатств, чтобы купить меня?” (С.321).

Если ат-Табари достаточно реалистичен и пытается объяснить все происходящее с чисто житейских позиций, то Кул‘Али при первой же возможности стремится вложить в уста своих персонажей какую-то высоконравственную идею, иначе говоря, хочет воспитать своего читателя. Что касается умеренности братьев в цене, то этот факт также можно было бы объяснить их незнанием положения и роли Йусуфа у Аллаха, - считает комментатор Корана. Эту мысль ат-Табари можно понять так: если бы братья обнаружили истинную ценность своего брата, то тогда вряд ли они отдали бы его так дешево или же не продали Йусуфа вообще. А так как, по толкованию, они были злы на него и мечтали поскорее избавиться, то произошло что произошло. Все же комментатор предпочитает цифру – 22. Названная цифра удобна для справедливого дележа, так как братьев было одиннадцать человек и каждому должно было достаться по два дирхема. Эта цифра говорит о том, что в дележе участвовал и единогубротый брат Йусуфа - Бениамин. Во всяком случае, часть дохода от продажи должна была достаться и ему, хотя нам наш источник точно не говорит, находился ли он рядом или остался дома.

Братья сообщают покупателям, что Йусуф – раб и всячески хваливают его. Похвалы достигают своего адресата. Заинтригованный низкой ценой и комплиментами водонос зовет к себе своих друзей: “О счастье. Этот юноша продаётся!”. Таков еще один вариант толкования, приведенный ат-Табари¹. Йусуф, испугавшись того, что братья убьют его, предпочел промолчать о своей родственной связи с ними. Он, в отличие от поэмы Кул‘Али, в предстоящем рабстве видит лучшую долю. Герой же Кул‘Али, подтверждая, что он раб, имеет в виду, что он отдается в служение Аллаху, то есть становится “рабом Аллаха”. Такой поступок героя поэмы, почему то осужденный Х.Х.Кузьминой², мог говорить лишь о том, что произошел значительный скачок во внутреннем мире Йусуфа, когда он отдался воле Аллаха, перестал сопротивляться судьбе, которую он выбрал не сам, а которая ему, как пророку, была назначена свыше – ведь он и никто иной должен будет нести слово Божье людям. Как правильно отметил исследователь истории Востока Б.С.Ерасов: “... пророки возвещают новое учение, что требует, очевидно, значительной силы духа, необходимой для критики не только старых порядков, но и прежних форм духовности”³. Поэтому, трудно согласиться с мыслью Х.Х.Кузьминой,

¹Табари. Комментарий, XII. - С.101.

²Кузьмина Х.Х. Лексико-семантические и стилистические особенности поэмы XIII в. “Кысса-и Йусуф” Кул Гали // Автограферат дисс. ...канд. фил. наук. – Казань, 1998. – С.14.

³Ерасов Б.С. Культура, религия и цивилизация на Востоке (очерки общей истории). – Москва, 1990. – С.149.

о том, что Кул'Али якобы одобряет рабство Йусуфа перед Богом. Нет, этим он хочет показать лишь наступление нового, более серьезного, этапа в жизни молодого пророка.

По основной версии ат-Табари, приятели вначале не собираются сообщать своим спутникам о своем приобретении. Вместе с ними путешествуют купцы, которые также заинтересованы в выгодном товаре. Кроме того, они строят планы по последующей продаже Йусуфа более богатому клиенту. Они отлично понимают, что Йусуф хоть и раб, но раб не простой и, продав его, можно будет хорошенько обогатиться. По иному толкованию, приведенному у ат-Табари, они сообщают купцам, что приобрели его у каких-то египтян (еще версия – у владельцев колодца). Возникает вопрос: как звали того человека, который купил Йусуфа? Был ли он один или у него имелся компания? Анализируя текст ат-Табари, трудно получить четкий и определенный ответ на этот вопрос. Но, во всяком случае, нам известно, что покупателем Йусуфа у братьев был некий Малик. Что касается братьев, то им, похоже, все равно, кто купит Йусуфа. Главное, чтобы их родной братец исчез с глаз долой, и поэтому они даже нагоняют караван с наказом строго следить за Йусуфом до самого Египта, иначе он сбежит¹. Да и сам Йусуф устал от всего этого и поскорее хочет покинуть опостылевшую ему родину. Ат-Табари приводит слова Йусуфа, который сказал: “Кто купит меня, тот будет счастлив!”². Тут же сказано, что купил его “ал-малик ва-л малик муслим”, т.е. купил его царь – мусульманин. Если бы слово “малик” было приведено без артикля определенности “ал”, то можно было бы понять, что Йусуфа купил человек по имени Малик, мусульманин по вероисповеданию. В арабском языке собственное имя человека очень редко употребляется с артиклем определенности - “ал”. Например, имя пророка Мухаммеда всегда пишется как “Мухаммед”, и никогда “ал-Мухаммед”. И только имя, данное по месту рождения или происхождения человека, то есть тахаллус употребляется с артиклем “ал”, к примеру “ат-Табари” – человек рожденный в Табаристане.

Все таки мы полагаем, что речь здесь идет о человеке по имени *Малик*, поскольку сам ат-Табари, как в “Комментарии” так и в “Истории”, продолжая рассказ о продаже Йусуфа, уточняет, что человека “который продал его в Египет” звали “*Малик ибн Зу'ри ибн Суайиб ибн 'Анкаа' бну Мудийаан ибн Ибрахим*”³. Конечно надо учитывать тот факт, что средневековый ученый в своих трудах, особенно в “Комментарии” использовал широкий свод многочисленных источников, которые порой даже противоречили друг- другу. Кроме того, он перемежал их своими авторскими включениями и поэтому не представляется возможным сделать какой-то единый, однозначный вывод. В тех же случаях, когда все информаторы ат-Табари, как и сам

¹ Табари. История, I. - С.202.

² Там же. - С.202.

³ Табари. Комментарий, XII. - С.104.

автор выступали “единным фронтом” по тому или иному вопросу, мы считали нужным приводить эту единую версию без дополнительных комментариев.

Что касается нашего героя - Малика, то в более позднем труде ат-Табари - его “Истории” использована несколько иная транскрипция его имени. Здесь оно дано уже без огласовок и в следующем виде: “*Малик ибн Д’ар¹ ибн Йубб ибн ’Афкаан ибн Мдийаан ибн Ибрахим ал-Халил ’алейхи ас-салам*”². Примечателен тот факт, что ат-Табари ведет его родословную к “другу Аллаха” пророку Ибрахиму, чего не было в “Комментарии”, где Малик выступал в качестве потомка просто некоего Ибрахима без традиционной для обозначения пророков концовки ‘*алейхи ас-салам*’. Что же касается словосочетания “царь - мусульманин”, в той форме, о которой говорилось выше, то оно встречается еще один раз тогда, когда речь заходит о продаже Йусуфа в Египте. Судя по толкованию, Йусуфа приобрел себе царь - мусульманин. Однако, основные версии все - таки выглядят несколько иначе. Основываясь на большинстве вариантов, как в “Комментарии”, так и в “Истории” можно уверенно сказать, что покупателя Йусуфа в Египте звали - *Кутфир* или по другому варианту - *Атфир*³, и что он приобрел его для своей жены. Вернувшись домой с покупкой, он говорит ей: “Размести его хорошенько - пусть он будет нам за сына”. Н.Ш. Хисамов полагает, что слова Кытфира : “Пусть же станет он сыном для нас” были упомянуты лишь в поэме “Кысса-и Йусуф” Кул ‘Али⁴. Как мы видим, аналогичное высказывание имелось и у ат-Табари. Если это выражение, до Кул‘Али нигде не встречалось, то это может значить, что тюркский поэт был напрямую знаком с арабским оригиналом ат-Табари.

Детей у супругов не было, так как Кытфир, несмотря на красоту и нежность жены, по определению ат-Табари, “не ходил к женщинам”, т.е. иначе говоря, страдал половым бессилием⁵. На это, кстати, есть указание и в других мусульманских источниках⁶. Разбирая поэму “Анис ал-мюридин” (XI в.) Ансари, Н.Ш. Хисамов отметил, что

¹ Как видно из приведенного примера даже такой авторитетный ученый как ат-Табари не мог прийти к окончательному варианту в правильном написании имени Малика. Если в своем “Комментарии” он транскрибирует его имя через “з” (“заль”), то уже в следующем своем труде употребляет арабскую букву “ء” (“даль”). Эти сомнения скорее всего были вызваны неоднозначным звучанием арабской буквы “заль”. В связи с этим, трудно согласиться с замечаниями по поводу неуверенности в выборе вариантов написания данного имени известным татарским текстологом Г.Утыз-Имэни. См.: Хисамов Н.Ш. Утыз Имэни - “Кыссаи Йосыф” текстологи //Miras, 1996. - №1-2. - Б.68.

² Табари. История, I. - С.203.

³ Там же. - С.203.

⁴ Хисамов Н.Ш. Поэма “Кысса-и Йусуф” Кул ‘Али // Средневековая татарская литература (VIII-XVIII вв.). Казань, 1999. - С.51.

⁵ В этом его существенное отличие от табариевского Йа‘куба, у которого в 89 лет родился сын - Лауи. См.: *Annales quos scripsit ... at Tabari. - Ser. I. - Vol. I. - P.443.*

⁶ Ибрагим Т.. Ефремова Н.Е. Мусульманская священная история. От Адама до Иисуса. Рассказы Корана о посланниках божьих. - Москва, 1996.- С.140.

Кытфир в этом сочинении “возжелал Зулейху не телом, а душой”. Таким образом, этот факт явно указывал на мужское бессилие египетского вельможи, полагает ученый¹. Написанное спустя всего 200 лет после смерти ат-Табари, это произведение, несомненно, несло на себе отпечаток предшествующих идей и традиций персидского ученого. Кул ‘Али, как известно, наделил Кытфира яркой мужской силой, чем “обострил необходимость сохранения Зулейхи непорочной для Иусуфа”². Ат-Табари и Ансари были реалистами и преследовали иные цели, чем Кул ‘Али. Точнее, они стремились доказать общую для этого сюжета идею - идею преимущества *веры и верности*, но пытались доказать ее каждый по-своему.

Кто же он - Кытфир, и какую роль он играет в толковании ат-Табари? Итак, *Кытфир ибн Рухайб* занимает должность ‘азиза при египетской казне. Согласно словарю Х.К.Баранова, в арабском языке существует неделимое словосочетание ‘азиз *мыср*, которое переводится как “правитель, властелин Египта”³. Следовательно, исходя из этого перевода, Кытфир должен был занимать верховную должность в Египте. Однако это не совсем так, поскольку ат-Табари ясно указал, что “царем в то время был *Райан ибн ал-Валид*”⁴. Также есть указание на то, что он был “высшим правителем Египта”⁵. Райан был родом из древнего южно-палестинского племени - ‘амалик” и по традиции фараонская власть в Египте переходила лишь от одного представителя этого народа к другому, - поясняет ситуацию историк⁶. Из дальнейшего контекста следует, что, Кытфир занимает не менее почетную должность - управляющего царской казной. Во всяком случае, он не министр - визирь, эта должность позже будет присвоена Иусуфу за его многочисленные заслуги, а очень высокопоставленный чиновник. Исходя из нашего источника, мы считаем, что перевод термина ‘азиз *мыср*, как “правитель Египта” на русский язык в издании поэмы 1983 года является не достаточно точным⁷. Более адекватным вариантом могло бы стать прямое употребление термина ‘азиз с соответствующим комментарием.

Во многих произведениях, написанных на тему этого сюжета порой бывает трудно разобраться, кто же все-таки был истинным хозяином Иусуфа: Кытфир или Райан? И чьей женой была тогда *Ра’иль* дочь *Ра’а’иля*? К сожалению, в нашем источнике ситуация также достаточно запутанна. Однако необходимо все-таки разобраться. Однозначно, в истории соблазнения Иусуфа женой ‘азиза речь

¹ Хисамов Н.Ш. Поэма “Кысса-и Иусуф” Кул‘Али. – Анализ источников сюжета и авторского творчества. – Москва, 1979. – С.151.

² Там же. – С.152

³ Баранов Х.К. Арабско-русский словарь. - Москва, 1989. - С.513.

⁴ Табари. Тафсир, XII.- С.104. У Табари приводится также такой вариант: “Ар-Райан бну ал-Валид”. См. Табари. История, I.- С.203.

⁵ Табари. История, I.- С.207.

⁶ Annales quos scripsit ... at Tabari. - Ser.I. - Vol.I. - P.444.

⁷ См. напр.: Кол Гали. Сказание о Иусуфе. - Казань, 1983. - С.344.

идет о Кытфире. Так, рассказывая о вознике на стене комнаты образе Йа'куба, ат-Табари предполагает, что это могла быть и тень вернувшегося домой Кытфира. Однако в его же "Истории" имеется не менее однозначное утверждение, что хозяином Йусуфа был Райан. Если говорить точнее, то, исходя из текста этого произведения, у Йусуфа был не один, а целых два хозяина: *Райан* и *Кабус*. Приведем это сообщение целиком:

"И был фараоном в Египте в его время (в годы жизни пророка Мусы. -А.А.) *Кабус ибн Mac'ab ибн Mu'aviiya* – второй хозяин Йусуфа. Женой его была *Асия* – дочь *Музахима ибн 'Abida ибн ар-Райана ибн ал-Валида* – первого фараона Йусуфа. И, когда Муса начал свой призыв, умер *Кабус ибн Mac'ab* и занял его место брат его *ал-Валид ибн Mac'ab* – заносчивый и высокомерный безбожник... и женился он на Асииа после своего брата"¹.

Как следует из вышеприведенной цитаты, Кабус был женат на дочери первого хозяина Йусуфа, которого звали Музахим бну... ар-Райан, видимо сокращенно просто Райан. Значит, предстоит еще выяснить, кто же стал прообразом литературного персонажа Зулейхи: жена Райана или же его дочь и жена Кабуса - Асияа? В случае если хозяином Йусуфа был Кытфир, то с полной уверенностью можно сказать, что прелюбодеяние было совершено Йусуфом относительно его жены Ра'иль. Иные случаи требуют дополнительного анализа. Ведь, по Библии, Иосиф был женат на Асенеф, дочери Потифера² (Кытфира) (Быт. 41:45). Но это еще не все. Согласно ат-Табари, Райан и Кабус имели между собой родственные отношения не только посредством своих дочерей (жен), но наличием общих древних предков. Так, вывoda родственную цепочку обоих героев, автор дает следующую схему:

Родословная Райана: ар-Райан бну ал-Валид бну Саруан бну Араша бну Каан бну 'Амру бну 'Амалик бну Лауз бну Сам бну Нуҳ.

Родословная Кабуса: Кабус бну Мус'аб бну Mu'aviiya бну Намир бну ас-Салуас бну Каан бну 'Амру бну 'Амалик бну Лауз бну Сам бну Нуҳ 'аллайхи ас-салам³. Таким образом, выясняется, что оба персонажа имели в своей родословной одних и тех же предков и что самое интересное - не простых людей, а пророков. Правда, в родословной Райана (точнее Музахима) нет обязательной для пророков формулы 'аллайхи ас-салам, рядом с собственным именем - Нуҳ. Вообще, интересна и в тоже время непонятна эта тенденция ат-Табари к "одревлению" своих героев, ведь выше мы уже не раз встречали подобные случаи. Так, родословная Малика, купившего Йусуфа

¹ *Annales quos scripsit ... at Tabari. - Ser.I. - Vol.I. - P.444.*

² Толкователи Библии объясняют имя Кытфира-Потифара следующим образом: Потифар – искаженное египетское имя Па-ди-па-ре, которое означает "тот, которого дал бог Ра". См.: *Таксиль Л. Забавная Библия. – Минск, 1988. – С.408.*

³ Табари. История, I.- С.203.

так же велась от не менее легендарной личности патриарха Ибрагима. Чем же это можно объяснить?

Спустя некоторое время после кончины пророка Мухаммеда нашлось много людей, которые стали приписывать себя к его родственникам. Ведь близость к роду Пророка давала много дивидендов, как политических, так и экономических. Речь здесь не идет о власти предержащих, которые, вообще, считали себя прямыми потомками Мухаммеда. Созданные в те времена правящие кланы находятся у власти и поныне, например, в Иордании.

Видимо и во времена ат-Табари считалось престижным иметь древних и благородных предков. Ат-Табари - перс по происхождению, очевидно, не мог "оставить" без богатой родословной своих героев. Во многом, исходя из того же самого желания прикоснуться к вечному, другой его соплеменник Фирдоуси, через сто лет создаст огромное эпическое полотно, освещдающее основные этапы иранской истории¹.

Впрочем, надо отметить, что ат-Табари не был сторонником приукрашивания действительности, какой бы неприглядной она не была². Он последовательно отражал в своих трудах лишь те сведения, которые он считал наиболее достоверными. И трудно упрекнуть отдавшегося полжизни на изучение наук ученого, в какой то субъективности или предвзятости. Исходя из всего вышесказанного, можно предположить, что автор приводил лишь те сведения, которые были известны ему или его информаторам, и не слова больше. Хотелось бы отметить, что для ученых и писателей, живших в X в. и ранее, пророки и связанные с ними события не казались такими уж мифическими, какими они представляются современному читателю. Ат-Табари и другие мусульманские авторы искренне верили в то, что описываемые ими события происходили в действительности и что те герои, о которых шла речь, существовали в реальной земной жизни. Ат-Табари человек реально мыслящий и зарабатывать себе авторитет пользуясь плодами фантазии он бы не стал. Об этом говорит хотя бы тот факт, что до сих пор большинство западных и российских востоковедов продолжают считать труды ат-Табари достоверным и основательным источником по истории стран ближнего Востока и по вопросам коранической эзегезы³. В этом его существенное отличие от авторов многочисленных "Сказаний о пророках", которые несколько мифологизировали и романтизировали похождения своих героев⁴.

¹Речь идет об известной поэме Фирдоуси "Шах-наме". См.: *Бертельс Е.Э. Абу-л-Касим Фирдоуси и его творчество*. - Москва, 1935.

² Чего стоит подробное описание интимной встречи Иусуфа и жены 'азиза - Ра'иль, которое просто поражает читателя своей откровенностью.

³ Напр.: Гибб Х.А.Р. Арабская литература. Классический период. - Москва, 1960. - С.58.

⁴ Fuek J. The Role of Traditionalism in Islam // Studies on Islam. - New York, 1981. - P.103.

Что касается наших героев – Райана и Кабуса, то благодаря ат-Табари становится известен еще один факт их биографии. Оказывается, до знакомства с Йусуфом оба правителя были “кафирами”, т.е. исповедовали иную, чем ислам религию. Нам не известно, какой веры они придерживались, однако, зная, что предки обоих происходили из южно-палестинского племени ‘амалик, можно предположить, что и их потомки продолжали оставаться язычниками. Попутно хотелось бы отметить, что в агадической литературе слово “Амалик” вообще имеет сугубо отрицательное значение. Оно стало нарицательным и теперь уже употребляется не в своем изначальном смысле, значащим “племя амаликитян”, а сравнивается со злой собакой или назойливой мухой¹.

В ислам Райана и Кабуса обращает Йусуф. Первого незадолго до его кончины, а второго, видимо, в самый разгар его государственной деятельности на посту правителя Египта². Впрочем, ат-Табари достаточно немногословен в описании этих персонажей. Автор не дает им никаких характеристик, да и из контекста трудно понять, каковы они были в реальной жизни, также не известна как протекала их деятельность на государственном поприще. Видимо, для ат-Табари эти герои не представляли большой важности в общем контексте его произведения. Хотя другие персонажи “второго плана”, все же удостаивались кое-какого внимания в трудах персидского ученого. Например, относительно Кытфира у него приведена маленькая, но характерная деталь. Выше мы уже говорили о том, что Кытфир “не ходил к женщинам”³. Спрашивается, зачем историку надо было акцентировать внимание на этом сугубо интимном моменте? Как гласит известное изречение А.П.Чехова: “ Нельзя ставить на сцене заряженное ружье, если никто не имеет в виду выстрелить из него”⁴. Так и здесь, позже мы увидим, что эта деталь была нужна для того, чтобы показать, что жена ‘азиза – Ра‘иль осталась непорочна и сохранила себя для Йусуфа⁵. Ат-Табари как ученый, стремящийся к максимальному реализму, конечно же, не мог использовать в своем произведении такой чисто мифологический, художественный эпизод, повествующий о том, что якобы вместо законной жены Кытфир по ночам

¹ Агада. Сказания, притчи, изречения Талмуда и мидрашей. – Москва, 1993. – С.64.

² Табари. История, I. - С.203.

³ В современных арабских комментариях - непорочность жены ‘азиза объясняется примерно также. Кытфир был человеком, который “не познал женщин”. См.: С.141 - أحمد بن حجر، أنباء الله، القاهرة، ١٩٨٤.

⁴ Письмо к А.С.Лазаревому-Грузинскому от 1 ноября 1889 г.

⁵ Из истории нам известно, что подобные легенды и в самом деле имели место в древнем Египте. Например, в старых египетских текстах часто упоминалась женщина, которая не имела сношений с мужчинами. В этих текстах она фигурировала как “супруга божества” и считалась не менее значимой фигурой, чем сама египетская царица. См.: Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. – Москва, 1983. – С.141. См. также об этом: Соколова З.П. Культ животных в религиях. – Москва, 1972. – С.114.

оставался с девушками - джинами¹, т.е. он объяснил непорочность Ра'иль с чисто обыденных позиций, ясных любому человеку.

Для сравнения с Кул'Али:

“Творец берег ее от Кытфира,

Он берег ее для Иусуфа,

Кытфир ни о чем не догадывался, -

При потребности приходила к нему девушка-джин” (С.343).

Вообще, что касается образов Райана с Кабусом, то, как отмечалось выше, они не несут большой смысловой нагрузки в произведениях ат-Табари. Когда ученому необходимо было показать, что они приняли ислам - он столкнул их с Иусуфом. Когда это стало очевидным, он увел их на задний план. Остальное, видимо, было не столь актуальным для автора “Тафсира”, поэтому подробности их жизни и деятельности и остались “за кадром”.

Кул'Али, как творческий человек, не мог отнести столь избирательно и отстраненно к описанию своих персонажей в поэме. Для поэта важны были все его герои без исключения, ведь каждый воплощал в своем образе ту или иную задумку автора. Например, Малик в его поэме – торговец чистой воды, день и ночь думающий о прибыли. Даже во сне ему видятся сыплющиеся в подол жемчуга и кораллы. У ат-Табари о Малике сказано достаточно скромно. Известно лишь то, что его предком был пророк Ибрахим, о чем уже было сказано выше.

В качестве отступления хотелось бы отметить, что у древних арабов это имя помимо всего несло и отрицательный смысл, особенно во времена пророка Мухаммеда. Они переносили значение этого имени на Мухаммеда. В Мекке в связи с этим его обвиняли в том, что он ша'ир (поэт), сахир (колдун) или маджнун (одержимый), а в Медине ему вменяли в вину то, что он ведет себя как малик, т.е. использует неприемлемые формы управления людьми².

Но, тем не менее, судя по тексту ат-Табари, Иусуф был куплен Маликом, который направлялся в Египет. Из этого следует вывод: или этот персонаж – торговец, житель Палестины, направлявшийся в Египет с коммерческими целями или он египтянин, с той же самой целью путешествующий по Шаму. Историческая действительность говорит о том, что в древние времена и в самом деле между Шамом и Египтом существовали тесные торговые связи. Судя по изображениям, сохранившимся на стенах храма Сахура, египтяне доставляли из Передней Азии множество различных товаров, среди которых особое значение имели рабы и рабыни, в которых нуждалось все более разви-

¹Хотя нельзя сказать, что подобные легенды не существовали среди арабов. Например, известный исламовед И.Гольдциер сообщает о наличии таких поверьй в арабском фольклоре и считает источником их происхождения – древний Вавилон. См.: Гольдциер И. Лекции об исламе. – Издание “Брокгауз-Ефронъ”, 1912. – С.70.

² Резван Е.А. Этические представления и этикет в Коране // Этикет у народов Передней Азии. – Москва,1988. – С.55.

вающееся рабовладельческое хозяйство Египта¹. Еще до того, как израильтяне появились в Ханаане, торговля этой страны находилась на очень высоком уровне развития. В переписке, найденной в египетском Тель - эль-Амарне (она относится к XV веку до н.э.), речь уже идет о караванах, которые проходили по стране под прикрытием военной силы².

Схожесть второй части имени Малика - "Дагир", в двух исследуемых нами источниках говорит о том, что Кул'Али последовал в русле принятой традиции и назвал своего героя, известным ему по предыдущим мусульманским произведениям именем. По сути, как ат-Табари, так и автор "Кысса-и Йусуф" дают одну и ту же транскрипцию этого имени. Разница заключается лишь в наличии или отсутствии точек над буквами и в неправильной постановке огласовок, что нельзя отнести в вину Кул'Али, а, возможно, объясняется ошибками переписчиков, которые могли и не понять незнакомых для них ближневосточных имен. Например, в случае написания более распространенных имен, таких как: Йахуза, Райан и других - оригинальная транскрипция соблюдается с удивительной точностью. Можно предположить, что начертания вышеуказанных имен в оригинале поэмы "Кысса-и Йусуф" были даны автором в полном соответствии с общепринятыми на Востоке нормами и правилами языка.

Вернемся, к эпизоду появления Йусуфа в Египте. Что произошло после того, как Кытфир взял его в свою семью? Как сложилась судьба юноши на чужбине? Сюжет развивается традиционно, строго по коранической линии. Каких то новых добавлений или включений, таких, какие имеются у Кул'Али (мотив могилы матери, столкновение с Кылычем, обращение в ислам бека Иерусалима, посещение города с жителями - пери, купание Йусуфа в Ниле, помощь рыбе в обретении детей и т.п.) у ат-Табари не приводится. В "Тафсире", сразу же после того, как Йусуф оказывается в семье Кытфира, следуют события соблазнения Йусуфа женой его хозяина.

Остановимся подробнее на эпизоде избиения Йусуфа Кылычем, приведенном у Кул'Али. В данном случае можно уверенно утверждать, что он не имел ближневосточной основы, так как речь в нем идет о незнакомых, арабах и евреях природных явлениях - снеге и граде. Подобный эпизод, скорее, свойственен менталитету автора из средней полосы. Такого же мнения придерживается и Н.Ш.Хисамов, который считает, что "в описании возмущенной природы отразился колорит географического ареала, возможно, родного для поэта"³. Но наряду с этим нельзя исключать из внимания и следующий момент. Для теплолюбивых ближневосточных жителей снег являлся, чем-то не только неожиданным, но и достаточно страшным и непредсказуемым

¹ Авдиеев В.И. Взаимоотношения Египта с соседними странами в период Древнего царства // Вестник московского ун-та, 1972. - История. - №1. - С.44-45.

² Каутский К. Происхождение христианства. - Москва, 1990. - С.189.

³ Хисамов Н.Ш. Поэма Кысса-и Йусуф Кул'Али. - Москва, 1979. - С.117.

природным явлением. Редкие выпадения снега воспринимались суеверными арабами, как что-то сверхъестественное, своего рода как небесная кара за человеческие прегрешения. Подобные события запоминались надолго и сообщения о них непременно попадали на страницы мусульманских летописей.

Сам же Кылыч – несомненно персонаж тюркского происхождения, должный с помощью своего отрицательного значения (меч) способствовать раскрытию миролюбивого характера поэмы¹. То есть Кул 'Али показав этот образ, именно с таким, а не каким-то иным именем, как бы отверг все грубое, воинственное, разрушительное. Справедливое замечание Н.Ш.Хисамова о бытования этого имени среди многих правителей средневековья, например среди сельджукских султанов еще раз говорит о правильности выбранной версии татарского ученого². К этому хотелось бы добавить, что и среди современников поэта встречались властители, носящие подобное имя. Например, в истории Средней Азии хорошо был известен правитель караханидского владения Шаш-Илака - шах Клыч-хан (573/1177-78 – 574/1178-79), выпускавший монеты со своим собственным именем³. Не исключено, что эти исторические персонажи могли оказать косвенное влияние на художественный замысел поэтов. Изображение обладателя, по сути, шахского имени в виде раба еще раз подчеркивает миролюбивую концепцию Кул'Али.

Мы уже говорили выше, что у 'азиза не было детей. Йусуф появился в качестве своеобразной компенсации этого недостатка. Каких-либо сцен продажи, торга, предшествующих этой покупке, ат-Табари не приводит. Из текста мы узнаем лишь одно: Йусуф прибыл в Египет и его продали - больше ничего неизвестно. Правда ат-Табари достаточно подробно описывает обстоятельства "прелюбодеяния" Йусуфа, но об этом будет сказано отдельно. За это Йусуф попадает в тюрьму, но после удачного растолкования сна фараона, оказывается у самой вершины власти. Вообщем, в данном случае, сюжет у ат-Табари развивается вполне традиционно. Правда известным событиям он придает несколько поучительный, назидательный оттенок, но это было связано с общей дидактическо-познавательной концепцией его произведения. Например, освобождение от многолетнего рабства и успехи на государственном поприще пророка Йусуфа, ат-Табари объясняет благожелательностью Аллаха, который изменил участь Йусуфа, лишь твердо убедившись, что тот "дорос" до уровня настоящего пророка.

Духовный рост персонажей ат-Табари идет по всем направлениям. В частности, в "Тафсире" персидского ученого хорошо показан процесс нравственного эволюционирования отца Йусуфа – Йа'куба, за

¹ Там же. – Москва, 1979. - С.117.

² Там же. – С.117.

³ Кочнев Б.Д. Шаш (Чач) и Илак при Карабахидах // Древняя и средневековая культура Чача. – Ташкент, 1979. – С.160.

долгие годы одиночества и безысходной тоски. Примечательна, например, роль Йа'куба во время интимной встречи Иусуфа и Ра'иль (жены Кытфира). Как уже было отмечено выше, ат-Табари хоть и старался избегать чисто мифологических моментов, но в данном случае не смог отказаться от такого выигрышного включения – эпизода появления на стене комнаты образа Йа'куба. Как в "Комментарии", так и в "Истории" этому факту уделено достаточно внимания. Правда, автор в заключительной части этого эпизода все же делает оговорку на то, что, возможно, речь здесь шла не о Йа'кубе, а о Кытфире. Объяснение простое и вполне логичное. Ат-Табари предполагает, что никакого видения не было, а на стену упала тень вернувшегося домой Кытфира, который как раз в этот момент подходил к дверям¹. Однако основное внимание в этом эпизоде, ат-Табари все же уделяет появлению виртуального Йа'куба. Пророк в данном случае показан как активный, персонаж, готовый приложить все силы, чтобы спасти сына от прелюбодеяния. Он делает осуждающие жесты, сыплет образными сравнениями – его язык остер, голова ясна, он предельно собран. Был ли прок от этих стараний – другой вопрос, так как тут мы вновь сталкиваемся с типичной неопределенностью ат-Табари. В данном, довольно щепетильном случае, он как обычно приводит различные версии, противоречащие друг другу. Но все же из контекста складывается впечатление, что мольбы отца, не то чтобы не оказали влияния на юношу, но оказались мало эффективны, так как Иусуф, несмотря на все старания отца все же дошел до греха². Правда, Иусуф вскоре спохватился, но было уже поздно. Завертелась спираль новых испытаний. Создается впечатление, что отнюдь не отец пришел ему на помощь в трудный момент, а Всемогущий Аллах, который проявил свою волю в виде вот такого "бурхана" – доказательства. А для сущей эффективности это доказательство было предъявлено в наиболее дорогом для Иусуфа образе любимого отца. Такого же мнения, кстати, придерживаются и некоторые современные арабские ученые, которые полагают, что это не Йа'куб разговаривал со своим сыном, а Аллах³. Итак, сделан удачный ход. На сцене появляется тот, чей только образ могло оказаться вполне достаточным, чтобы остудить пыл юноши⁴. Но Йа'куб не довольствуется этой пассивной ролью молчаливого укора – произносит пламенную речь, метафорически сравнивая прелюбодеяние сына с различными животными образами. Старый пророк достаточно остроумен в своих приме-

¹ Табари. Комментарий, XII. – С.113.

² Согласно Кул'Али, Иусуфу также оказалось недостаточным появление образа отца в комнате. См.: Кол Гали. Сказание о Иусуфе. – Казань, 1983. – С.358-359.

³ С.120. – ١٩٨٤، القاهرة، أنساب الله، أحمد بهجت.

⁴ Впрочем, по другой версии даже этого оказалось мало. Чтобы привести в чувство сына, Йа'кубу пришлось применить что-то вроде насилия. Судя по ат-Табари, Йа'куб толкнул Иусуфа в грудь и лишь после этого чувствительного приема "похать Иусуфа вышла через кончики пальцев". См.: Табари. Комментарий, XII. – С.111.

рах. Любопытно привести его речь полностью. Обращаясь к сыну, он говорит следующее:

“О Йусуф! Не совершай прелюбодеяния! Если ты не совершишь его, то будешь свободен и независим как летящая в небе птица. А если совершишь, то станешь подобен упавшей на землю беззащитной птице, которая не способна защитить себя. Если ты не совершишь близости, то будешь равен мощному и сильному быку, которого никто не может обуздить. А если совершишь, то станешь похож на павшего быка, в рогах которого коренятся муравьи, а он ничего не может с этим поделать”¹.

Услышав эти слова, Йусуф затягивает шнурок на шароварах и направляется к выходу. Разочарованная Ра‘иль, пытаясь задержать Йусуфа хватает его за подол рубашки, но в ее руках остается лишь оторванный кусок ткани.

Появление Йа‘куба стало неожиданностью не только для Йусуфа, но и для самого пророка. Увиденная картина настолько поразила патриарха, что он передними зубами прикусил кончики пальцев правой руки. Этот широко распространенный на Ближнем Востоке жест, обозначающий как удивление, так и разочарование, позже будет переосмыслен Кул‘Али. Его Йа‘куб в данной ситуации будет просто грозить сыну пальцем. Вероятнее всего тюркский поэт несколько адаптировал этот момент исходя из местных традиций. Например, в похожей ситуации герой поэмы Кутба “Хосров и Ширин” - Шавур все-таки будет прикусывать свои пальцы, а не грозить пальцем. Это можно объяснить заметным влиянием на творчество золотоордынского поэта предшественника Кутба – великого Низами, тюрки по происхождению.

Куреп Шавурны шатланды Ширин бик:
Менә кем ачучы күнгем биген, - дип.

Эгәр ипләп сейләп бирсәм барын, син
Кабып бармак авызга тан калырсын.

(Увидев Шавура возрадовалась Ширин:/ Вот кто развеет мою печаль!

Если перескажу все пережитое мной,/ застынешь ты в удивлении прикусив свой палец)².

В принципе, сам по себе пассивный, видящий во всем перст судьбы, Йа‘куб в данном случае проявил завидную энергию. Он активно вмешивается в события и даже пытается изменить их по собственной воле. Но они разворачиваются не по его желанию, а по

¹ Табари. История, I. – С.204.

² Кутби. Хөсрәү - Ширин хикиәтте // Мирас, 1992. - №7. – Б.20.

воле Всевышнего. Такой контраст видимо, был необходим ат-Табари, чтобы подчеркнуть слабость характера Иусуфа, его инфантильность, склонность легко забыть о Боге при первой же “благоприятной” возможности. Ат-Табари еще раз подчеркивает, что даже появление отца не смогло кардинальным образом, изменить намерений Иусуфа. Юноша пока еще слаб и не может претендовать на звание пророка. Пророка, который должен стать образцом для подражания, с которого будут брать пример, без опасности впасть в грех или пойти по неправильному пути. Конечно же, Иусуфу, с его земными слабостями еще далеко до такого высокого уровня. Мало того, юноше еще полагается строгое наказание за его последний, такой неблаговидный проступок. Что позволено обычному человеку невозможно для претендента на место пророка. Ведь к началу развития этих событий Иусуф уже прекрасно понимал свою особую историческую роль, он четко осознавал, что на его долю выпала особая миссия, и он не вправе поступать так, как поступают иные смертные. Ведь это знание (еще в Кан‘ане сказанное отцом Иусуфа при трактовке сна) и отклонение от “прямого” пути и подразумевало под собой наказание, которое досталось Иусуфу. В своем “Комментарии” ат-Табари подчеркивает, что Аллах назначил ему такую кару за то, что “он думал о женщине” и для искупления его грехов¹. Кстати, в смысл арабского глагола „хамма“, который И.Ю.Крачковский переводит из Корана как “думать”. Ат-Табари все же вкладывает в значение этого слова более широкий смысл. Судя по его контексту, Иусуф не только “думал”, но и реально совершил прелюбодеяние. Этот глагол в данном случае можно было бы перевести как “намеревался” или “собирался что то сделать с женщиной”.

Кроме того, Иусуфу полагалось наказание еще за два греха, – считает ат-Табари. Интересно, что они по сюжету будут совершены гораздо позже. Что же это за грехи? Это просьба виночерпия замолвить слово о Иусуфе перед Райаном и организация фальсификации кражи чаши царя².

Сравни с “Кысса-и Иусуф”:

“Наш раб имеет три прегрешения:
Он – вор, обманщик и беглец,
Покупай же с этими тремя изъянами” (С.323).

Впрочем, наказание оказалось вполне привычным – Иусуф вновь оказался в заточении, правда, на этот раз не в колодце, а в египетской тюрьме. В темницу его запрягал ‘азиз вняв жалобам своей жены – Ра‘иль. Однако, Кытфир делает это в нарушение всех правил или “знамений” таких как: порванная сзади рубашка Иусуфа, царапи-

¹ Табари. Комментарий, XII. – С.126.

² Там же. – С.126.

на на его лице, и порезанные руки женщин¹. Кытфира, как и любого другого восточного человека, в первую очередь волновала собственная репутация и он, хоть и понимая в душе, что его жена не права, все же отправляет Йусуфа в темницу, иначе пойдет дурная слава и тогда неизвестно чем это закончится. Ра'иль же пошла на этот поступок разозлившись на Йусуфа, который в этот раз принципиально отказался от прелюбодеяния. Прелюбодеяния, к которому его призывали знатные городские женщины, разглядев его неземную красоту и вмиг поняв и оценив источник страданий Ра'иль. Описывая этот момент, ат-Табари поясняет, что во время первой попытки к соблазнению, Йусуф остался тверд, хотя и начал распутывать шнурок на своих шароварах². Таким образом, речь здесь идет уже о второй попытке жены 'азиза атаковать юношу. Но Йусуф в этот раз непреклонен (что впрочем, дается ему также не легко). "Темница мне милее, того к чему меня призывают!" (Коран. -12:33) – вот его окончательное и непоколебимое решение. Но одновременно с этим из его уст звучит странное заявление, адресованное Аллаху: "Если Ты не отведешь от меня их козней, я склонюсь к ним и окажусь из числа неразумных" (Коран. -12:33). О чем говорит эта просьба? Да все о том же – Йусуф не чувствует в себе достаточно сил, чтобы сдержать плоть и готов снова скатиться во грех.

Одновременно с Йусуфом в тюрьму попадают двое юношей: хлебодар и виночерпий. Ат-Табари приводит их имена. Хлебодара зовут – مُحَلَّب مُحَلَّب (вариант: Муджлас - مجليس), а виночерпия - نَبُو نَبُو. Один попал в темницу за то, что якобы собирался отравить Райана, а второй за пособничество приятелю в этом деле. Страдая от скуки, они просят Йусуфа разъяснить их сны. Тем более что сам Йусуф, войдя в темницу, уже с порога заявил, что может толковать сны. Пришло время проверить его способности. Один из юношей говорит другому: "Давай испытаем этого еврейского раба"!

Бесхитростный Йусуф совсем не против этого предложения и даже сообщает сокамерникам истинное значение их снов³. Для хлебодара толкование оказалось плохим. Оба узника, услышав ответ Йусуфа и оторопев от таких способностей новичка, немедленно отказываются от своих слов и заявляют, что они ничего не видели. И вообще, они просто хотели проверить возможности Йусуфа. Хлебодар и виночерпий поступают точно также, как когда-то поступил сам Йусуф, когда возле колодца он сообщил братьям, что ничего не видел во сне. Вышеизложенный вариант приведен в "Истории", а что касается "Комментария", то тут ат-Табари уже не столь лаконичен. Здесь его волнует не простая констатация фактов, а более глубокий, боже-

¹ Табари. История, I. – С.206.

² Вспомним еще один вариант ат-Табари, согласно которому Йусуф все же совершил близость с женой Кытфира.

³ Надо сказать, что сны обоих выдержаны в традиции: Хлебодар видит птиц, клюющих с его головы хлеб, а виночерпий видит себя выжимающим вино.

ственний смысл. Теперь он хочет показать силу и могущество Аллаха и для этого выпал хороший случай. Из повествования мы узнаем, что в зиндане Йусуп быстро завоевывает симпатии своих сокамерников. Те сообщают новичку, что полюбили его с первого взгляда. “Не надо меня любить”! – в сердцах отвечает им Йусуп. “Любовь ко мне приносит сплошные несчастья”! – говорит он. По его словам, те кто когда-то его любил: тетка со стороны отца, Йа‘куб, жена ‘азиза – все они ввергли себя в пучину бед и несчастий. Йусуп глубоко разочарован в своей несчастной судьбе. Его стремление к любви, искреннее желание быть любимым вошло в противоречие с суровой необходимостью “соблюдать приличия”, всегда находиться в форме. Йусуп понимает, что люди тянутся к нему, что они рады общению с ним, но он сам уже изменился и стал осторожным; так как он боится причинить вред окружающим.

Согласно другой трактовке, Йусуп не сразу сообщает о своей способности к толкованию снов. Войдя в тюрьму, он видит там группу мужчин, сидящих в тоске и печали. Йусуп призывает их к спокойствию и смирению. Сам он спокоен и рассудителен. Он понимает, что таким образом началось искупление его грехов и сопротивление бесполезно. Надо смириться с судьбой. К этому же он призывает и товарищей по несчастью. Давно не слыхавшие доброго слова узники удивляются этим простым, но в то же время таким проникновенным словам, произнесенным еще совсем молодым юношей. Ат-Табари приводит указания на то, что действенность слов Йусупа была столь велика, что больные поднимались на ноги, а тесные своды темницы как бы становились шире. Кроме того, мужчин удивляет гармония формы и содержания. Их поражает эта внутренняя и внешняя красота их нового соседа. Они не в силах сдержать слов благодарности восхищенно восклицают: “О юноша. Да благословит тебя Аллах! Как прекрасно твое лицо! Какой у тебя замечательный характер! Как мы рады соседству с тобой! ...ты послан нам как [знак] искупления [наших грехов]”¹. Они хотят поскорее узнать его имя и польщенный таким вниманием Йусуп с некоторой горднью в голосе произносит: “Ана Йусуп ибн Сафи Алла Йа‘куб ибн Забих Алла Исхак ибн Ибрахим Халил Алла”². То есть, он ничтоже сумняшееся называет всю свою родословную при чем всех своих предков упоминает вместе с титулами принятymi за ними. Например, Йа‘куба он именует титулом “Избранник, искренний друг Аллаха”, а Исхака по его известному прозвищу - “Заколотый”. Впрочем, все это лишь подготовка к проповеди, которую собирается произнести Йусуп своим товарищам по несчастью.

Только после этого хлебодар и виночерпий просят разгадать их сны. Они надеются, что такой праведный человек как Йусуп, имеющий в родословной пророков, наверняка правильно растолкует уви-

¹ Табари. Комментарий, XII. – С.128.

² Там же. – С.128.

денные ими сны. Но Йусуф уже знает, что толкование будет плохим и поэтому стремиться обратить юношь в свою религию, так как хорошо понимает, что одному из сокамерников вскоре суждено погибнуть. Это касалось хлебодара, который был язычником и поклонялся идолам. Поэтому и были произнесены следующие слова: *“О товарищи по темнице! Различные ли господа лучше или Аллах, единый, могучий?”* (Коран. -12:39). Лишь прочитав, известный коранический аят, Йусуф решается сообщить истинный смысл снов обоим юношам. Узнав о толковании, те заявляют, что они ничего не видели и что они просто пошутили.

Все происходит по тому, как предсказал Йусуф. Спасенный виночерпий выходит на волю. Йусуф просит помянуть его “у твоего господина”. Имеется в виду, что виночерпий выйдя на волю, учитывая услугу оказанную ему Йусуфом должен будет помянуть его перед Райаном. Но “благодаря” Шайтану просьба была благополучно забыта и Йусуф просидел в темнице еще семь лет (варианты – 10,20, до 90 лет). В данном случае ат-Табари использует игру слов. В арабском языке слово *رب*, “рабб” - “господин” несколько омонимично, оно используется как в упомянутом значении “господин, хозяин”, так и по отношению к Аллаху в смысле “Господь” (хорошо известна формула - “Раббу-л ‘аламин”- “Господь обеих миров”). Ат-Табари хочет сказать этим, что Йусуф думал о *господине* и забыл о *Господе*. За что и получил очередное наказание от Аллаха, в виде долгого заключения¹. Из этого примера видно, что ставший было на путь исправления Йусуф вновь совершает ошибку и получает за это заслуженное наказание. Новая возможность оправдаться появляется лишь тогда, когда перед Райаном возникнет необходимость растолкования приснившегося ему непонятного сна, который не дает ему покоя. В этом эпизоде мы видим мудрого и рассудительного Йусуфа. Эта способность точного и решающего толкования стала подтверждением его пророческого дара, - подчеркивает ат-Табари. Аллах дает Йусуфу очередной шанс.

Что касается содержания сна Райана и остальных деталей, то ат-Табари не приводит ничего нового и толкует все это достаточно традиционно². Райан просит через своего посланника разъяснить его

¹ Табари. Комментарий , XII. - С.133.

² Надо заметить, что похожее толкование сна Райана было известно еще во времена царя Навуходоносора II, который, по преданию во сне видел дерево, ветви которого простирались до небес и были увешаны прекрасными плодами. Но голос с небес приказал срубить это дерево и лишь корень оставить в земле. Толкование сна было таковым: “Это голос Бога. Он возвестил тебе наказание за твою гордость. Ты придешь в состояние животного и подобно волу будешь питаться травой в течение семи лет. Между тем государство твое будет сохранено для тебя и по прошествии семи лет, ты снова вступишь на престол и сделаешься таким же могущественным, как и теперь. См.: История и религия. – Минск,1996. - С.45-46. Подобные же истории были зафиксированы на египетской “Стеле голода” (XXVIII в. до н.э.), повествующие о сне фараона Джосера (2640-2575 до н.э.). См.: Жан К. Египет великих фараонов. История и легенда. – Москва,1992. – С.53-54.

сон. Это желание правителя вполне понятно, ведь по определению О.Г.Большакова сновидения в жизни средневекового¹ человека играли большую роль. Они воспринимались “как вполне реальная и достоверная информация, как действенный канал связи между небом и человеком. Достаточно вспомнить, что первое откровение, по мусульманской традиции, было ниспослано Мухаммеду во сне”². Впрочем, надо отметить, что еще в древнем Египте ни пророчества, ни астрология не были сколько-нибудь заметно развиты³ и история с толкованием сна Райана скорее всего имела иудео-мусульманские корни. Йусуф говорит о голодных и урожайных годах, которые привиделись царю в виде тучных и худых коров и сухих и зеленых колосьев. Эта способность Йусуфа явилась как “доказательство его сидку-ху – праведности”⁴. По одной из версий Йусуф не сразу соглашается выполнить просьбу царя. Он не хотел выходить из тюрьмы, пока его не оправдают по закону. То что “сделали со мной и с другими людьми” знает Аллах, а также его господин Кытфир. Он говорит пришедшему за ним посланнику: “Вернись к твоему господину и спроси его: “Что было с женщинами, которые порезали себе руки?” (Коран. -12:50). Видно, что Йусуф заметно изменился. Он не сразу соглашается на привлекательное предложение, хотя ждал его долгие годы. Теперь он не торопится и не разменивается на мелочи. Йусуф стал мудрым и начал продумывать каждый свой шаг. Он четко понимает, что Аллах простил его и теперь начинается самый важный и главный этап в его жизни, - говорит ат-Табари.

Не совсем понятно, где были растолкованы царские сны: в тюрьме или уже на воле? Скорее всего, в тюрьме, так как Райан второй раз прикажет привести к нему Йусуфа. К этому времени он уже разберется с обидчиками Йусуфа и убедится в его невиновности, услышав такое мудрое толкование своего сна. Те же из лиц, которые участвовали в притеснениях или в иных оскорбленииах Йусуфа будут отвечать лично перед Райаном. Реакция этих людей будет разной. Если порезавшие себе руки женщины будут категорически отказываться от своего участия в его совращении, то, например, Ра’иль найдет мужество признать свою ошибку и подтвердить тот факт, что соблазняла Йусуфа и что он почти поддался ее чарам. В принципе и

¹ А тем более древнего человека

² Большаков О.Г. Суеверия и мошенничество в Багдаде XII –XIII вв. // Ислам, религия, общество, государство. – Москва, 1984. – С. 146.

³ Франкфорт Г., Франкфорт Г.А. Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. – Москва, 1984. – С.204. Хотя ради объективности необходимо отметить, что существует и прямо противоположное мнение говорящее о том, что египтяне глубоко верили в вещие сны и в их толкования. См.: Коростовцев М.А. Религия древнего Египта. – Москва, 1976. – С.40-41. А что касается персов, то по определению В.Снегирева, толкование сновидений, вообще, лежало в самой основе персидской монархии. См.: Снегирев В. Вера в сны и снотолкование. – Казань, 1874. – С.10.

⁴ Табари. Комментарий , XII. - С.137.

сам Йусуф не собирается оправдываться. Он признает, что не застрахован от ошибок и промахов. Мало того он объясняет ‘азизу, что не совершил втайне ничего непристойного по отношению к членам его семьи. И коранические слова: “Ты ведь сегодня у нас сильный, доверенный” (Коран. - 12:54) сказал по одному толкованию - царь Египта, а по другому - ‘азиз во время совместной с Йусуфом трапезы, удивленный его мудростью и проницательностью¹. Йусуф во время встречи с царем просит поставить его “над сокровищницами земли”. Райан удовлетворяет просьбу Йусуфа. После удачно растолкованного сна он не сомневается в способностях своего нового фаворита и с радостью соглашается на его предложение. Йусуфу предлагается выбор – он может выбрать себе должность, которую он сам пожелает. Одновременно с этим лишается занимаемой должности Кытфир. Что происходит с ним дальше неясно - ат-Табари приводит сообщение о том, в ту же ночь он погибает. Причина его смерти неизвестна. Вскоре Райан поженит Йусуфа на бывшей супруге скоропостижно скончавшегося ‘азиза. Царь скажет Ра‘иль: “Не та ли это новость, которую ты мечтала услышать?” На что та отвечает: “Не делай мне больно. Я была женой хорошей”².

Йусуф находит свою жену девственной и спустя время она приносит ему двух сыновей – Афрасима ^{أَفَرَاسِيم}³ и Маиша ^{مَيْشَا}. Кстати, эти имена не несут какой-то самостоятельной смысловой нагрузки, как было это задумано в поэме Кул‘Али. Трудно вывести из корня этих слов какой-то ясный смысл. Скорее всего, эти имена имели древнесемитское происхождение. Например, комментаторы Библии, толкуют эти имена вполне однозначно – Ефрем значит “приносящий плоды”, а Манассия - “помогающий забыть”⁴.

Начинается стремительный рост Йусуфа. Он активно участвует в государственных делах, обустраивает свою страну, делает запасы продовольствия. Везде наступает голод, а в Египте все благополучно. Благополучно, потому что страной управляет мудрый Йусуф. Анализируя толкование этого периода жизни Йусуфа у-Табари, невольно складывается впечатление, что вся власть сконцентрировалась в руках Йусуфа. О таком персонаже как Райан практически ничего не упоминается.

В это время в стране Йа‘куба - Кан‘ане положение просто катастрофическое. Йа‘куб, прослышив о благополучном Египте⁵, посыпает туда своих сыновей. Братья, оказавшись в этой стране, встречают, но

¹ Табари. Комментарий, XIII. – С.4.

² Табари. Комментарий, XIII. – С.5.

³ По Библии Манассия и Ефрем (Быт. 41:51-52).

⁴ Большой путеводитель по Библии. – Москва, 1993. – С. 222.

⁵ Интересно привести в связи с этим мнение комментаторов Библии, которые считали, что Иосиф “стал предметом всеобщей ненависти и что египтяне не имели поводов радоваться правлению этого набожного еврея, ужасная политика которого привела их самих и их имущество во власть тирана”. См.: Гольбах Поль. Галерея святых. – Киев, 1987. – С.32.

не узнают своего брата, да и сам Йусуф не собирается просто так раскрывать свои карты. Он подробно расспрашивает прибывших об их стране, их родителях, родственниках. Из беседы он узнает, что у гостей был еще один брат по имени Йусуф, которого загрыз волк. Явная ложь его вовсе не смущает. Главное для него узнать: жив ли отец и как поживает его единогубранный братец Бениамин. Новости оказались хорошими. Теперь он задумал план. Используя трудное положение братьев, а больше всего их корысть, он предлагает им совершить следующую сделку. Те возвращаются в Шам и просят Йа'куба отпустить с ними в Египет Бениамина, так как за него египетский царь (а за такового они приняли Йусуфа) обещал дать дополнительно продовольствия. Мало того, чтобы сделка не сорвалась, Йусуф оставляет у себя в заложниках Шам'уна. Вернувшись домой, братья всячески расхваливают отцу своего нового благодетеля, с которым они познакомились в Египте. Также они делятся с Йа'кубом наблюдениями о том, что египетский царь оказался удивительно похож на человека из племени Йа'куба. В сердце старика зарождается предчувствие. Он просит сыновей в следующий раз передать привет царю Египта. После этого братья разворачивают свою поклажу и видят, что Йусуф вернул им весь их товар и, мало того, положил туда продовольствия. Увидев это, Йа'куб принимает решение отпустить в Египет и Бениамина. Правда, его одолевают сомнения – стоит ли так рисковать последним любимым сыном. Не случится ли то, что случилось с Йусуфом, – спрашивает он у сыновей. Но, как всегда, Йа'куб полагается на Аллаха и принимает окончательное решение отпустить детей в дорогу.

За долгие годы, прошедшие с момента продажи Йусуфа в Египет многое изменилось. Видно, что братья несколько образумились. Теперь они больше стали думать о своем доме, о семье. Отношения между родными стали ровными и спокойными. Среди них никто особенно ничем не выделяется. Конечно, больше всего отец любит Бениамина и держит его неотлучно при себе. Впрочем, эта, несравненная по сравнению с Йусуфом любовь, также необходима ат-Табари, для трактовки своей линии сюжета. Отношения в семье стабилизировались, и можно даже сказать, что утрата Йусуфа уже не кажется такой большой потерей. Что касается Йа'куба, то, по ат-Табари трудно определить, как он переживал годы разлуки с сыном – также бурно, как и герой Кул'Али или иначе. Нет, Йа'куб не забыл о Йусуфе. Просто его боль, его печаль была глубоко запрятана, туда, где ее никто не обнаружит.

Характерно в этом отношении следующее сообщение, приведенное у ат-Табари. К сидящему в тюрьме (вариант: в колодце) Йусуфу является Джабра'иль¹. Узника в первую очередь интересует

¹ Возможно, что этот момент стал основой эпизода разговора арабского купца и Йусуфа в поэмах Ансари и Кул'Али. Ср.: Хисамов Н.Ш. Поэма "Кысса-и Йусуф"

судьба отца. Архангел сообщает ему о том, что от горя по сыну старый пророк ослеп, хотя и наградил его Аллах “терпением прекрасным”. Терпение в исламе считалось одним из наиболее восхваляемых качеств человека¹. Вот и Йа‘куб пройдя сквозь всяческие беды и несчастья стал терпеливым. Впрочем, русское слово “терпение” не вполне раскрывает смысл табариевского “сабр”. Это слово в “Комментарии”, да и вообще в арабском языке скорее всего несет значение “выдержка” или “смирение”. Во всяком случае мы понимаем, что Йа‘куб обрел одно из наиважнейших качеств настоящего пророка и теперь святость его не вызывает сомнений.

“Неужели, так велико его горе?”, - удивляется Йусуф. “Оно равно горю семидесяти отцов, потерявших своих сыновей”, - отвечает ему Джабра’иль. “А будет ли ему вознаграждение (аджир) за это?”, - интересуется Йусуф. “Да, положенное семидесяти (вариант: ста) мученикам, павшим в борьбе за веру”, - звучит ответ.

Кроме того, такое вознаграждение было положено Йа‘кубу за то, что он, несмотря на всю свое безраздельное горе ни разу, ни днем, ни ночью, не посмел подумать об Аллахе ничего плохого. Ат-Табари делает следующий вывод: “Нельзя искать виновных и жаловаться на судьбу, если вдруг произошла беда или если вас постигла болезнь. При этом будет еще хуже, если человек станет всячески обелять и оправдывать самого себя, как пострадавшего ни за что”². Было бы странным, если бы ат-Табари не привел в своих комментариях и прямо противоположного мнения, иллюстрирующий “слабость” Йа‘куба. С момента разлуки с сыном прошло уже 80 лет и все эти годы, по другому толкованию безутешный отец провел в слезах³ и бесконечном горе, которое не только не уменьшалось с годами, а становилось, наоборот все сильнее и сильнее. К сидящему в тоске и унынии Йа‘кубу как-то зашел сосед. Его очень удивил вид пророка. “Ты еще не достиг возраста твоего отца – Исаака, а уже превратился в дряхлого и разбитого старца”, - заявил он ему. “Печаль по Йусуфу,

Кул ‘Али // Средневековая татарская литература (VII-XVIII вв.). - Казань, 1999. - С. 57.

¹ Резван Е.А. Этические представления и этикет в Коране // Этикет у народов Передней Азии. - Москва, 1988. - С.47.

² Табари. Комментарий, XIII. - С.30-31.

³ Судя по Ветхому завету, Иаков был настоящим плаксой – он рыдает много и часто. Некоторые комментаторы Библии объясняют эту особенность его повышенной чувствительностью и сентиментальностью, как представителя восточного племени. Известный ученый Дж. Фрэзер полагает, что плач мог служить условной манерой приветствия гостей или друзей, в особенности после долгой разлуки, являясь зачастую пустой формальностью. См: Фрэзер Дж. Фольклор в Ветхом завете. - Москва, 1989. - С.282. Кроме того, западные исследователи библейской философии отмечают “страшную горечь отдельных личностей Ветхого завета”. По их определению нигде в литературе Египта и Вавилонии не встречаются фигуры столь же одиночные как библейские персонажи “поразительно живые в своем слиянии уродства и красоты, гордыни и раскаяния, успехов и неудач”. См.: Франкфорт Г., Франкфорт Г.А. Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. - Москва, 1984. - С.207.

состарила меня", - ответил безутешный отец. И тогда Аллах внушил ему: "О Йа'куб! Неужели ты жалуешься смертному?". На что пророк ответил: "О Господь! Прости меня за мой грех! Теперь я буду жаловаться лишь Аллаху, и только от него узнаю я, чего не знает никто!"¹. У ат-Табари приведен еще один вариант этой истории, в которой Йа'куб жалуется уже не соседу, а фараону.

Как видно из последнего примера, характер Йа'куба, мало чем изменился. Он все такой же фаталист и тревожный отец. Отправляя сыновей в дальнюю дорогу он просит их не входить в Египет через одни ворота. Он беспокоится, что люди сглазят его сыновей-красавцев, заприметив их входящими вместе. Теперь Йа'куб печется, вроде бы, о всех своих детях без исключения. Он стал понимать, что предпочтение одного сына другому не ведет ни к чему хорошему, а приносит лишь одни беды.

Йусуф вновь встречает своих братьев в Египте. Он хорошо их принимает, кормит и размещает на ночлег. Лечь спать он предлагает им по двое. Все согласны, вот только Бениамину не достается пары. Йусуф соглашается лечь с ним вдвоем. Когда они остаются наедине, он раскрывается перед ним и сообщает братишке, что это он - Йусуф, его родной брат. По другому толкованию он предлагает стать Бениамину старшим братом вместо погибшего Йусуфа². Ну вот, наконец, родные братья встретились друг с другом после долгих лет разлук! Да, Йусуф повзросел и возмужал, теперь он не зависит ни от отца ни от братьев - сейчас он волен самостоятельно решать свою собственную судьбу. С годами, в бедах и лишениях юноша сильно изменился и стал мудрым. Он стал понимать, что обстоятельства складываются ровно так, насколько того пожелает всемогущий Аллах и винить кого-либо в своей несчастной судьбе дело абсолютно беспрекличивое. Ведь все беды, свалившиеся на его голову, были ниспосланы Йусуфу за те прегрешения, которые были совершены не только им самим. Конечно, можно спорить о серьезности его проступков, но то, что дозволено обычному человеку недопустимо для пророка Аллаха. Йусуф должен был получить "вразумление" вот в таком виде и он получил его. В конце концов, он понял свою роль в истории и в судьбах человеческих, исправился и получил то, что имеет сейчас. Ему грех жаловаться на свое нынешнее положение. Йусуф не имеет права предпринимать самостоятельных решений, исходящих от его человеческого начала, иначе он ввергнет себя в пучину непредсказуемых бед и лишений. Ведь все его удачи ниспосланы свыше, а все проблемы происходят от проявления его земных слабостей. Йусуф - проводник линии Аллаха, и должен своим моральным обликом, своим примером заинтересовывать людей в исламе. Иного не дано.

Исходя из всех этих соображений, Йусуф, не хочет мстить братьям, так как это чувство уже угасло настолько, что он почти простили

¹ Табари. История, I. - С.215.

² Табари. Комментарий, XIII. - С.11.

своих обидчиков. Единственным ее признаком осталось проявление равнодушия к судьбе братьев. Нельзя сказать, чтобы пророк внешне как-то проявил свою застарелую обиду. Нет, Иусуф поступает иначе: он решает оказать братьям "благотворительную" помощь и этим ограничиться. А ведь в своем настоящем положении он смог бы сделать многое. Он занимает должность министра, у него есть власть, деньги и авторитет в народе. Но он решает обойтись малым. Вот в этом и заключается вся его "месть". Его абсолютно не интересует дальнейшая судьба братьев. Равнодушие не менее сильное оружие, чем месть или злоба.

Главная же задача Иусуфа - привезти в Египет отца и брата Бениамина, приютить и обогреть их в лучах своей славы. По большому счету, этот его поступок мало отличался от избирательной любви Иа'куба к своим детям, любви, которая принесла столько бед его семье. Помимо всего прочего, Иусуфу важно показать чего он достиг в нынешней жизни. И показать это именно своему родному отцу, мнение же братьев его больше не интересует. Иусуф с детства росший в "тепличных" условиях был оторван от реальной жизни со всеми ее сложностями и проблемами и поэтому, наверное, предательство и коварство родных братьев прозвучало для него громом среди ясного неба. Он рос, по сути, на руках Иа'куба и не мыслил себе иной судьбы, чем рядом с любящим и таким надежным отцом. Надо отметить, что и самого Иа'куба устраивало такое положение вещей, когда его любимчик - сын всегда находился при нем. Иусуф никогда ничего не скрывал от родителя и, естественно, рассказал и об увиденном сне. Мудрый и опытный пророк сразу же понял, что скоро он потеряет сына. "Не рассказывай сна братьям", - вот единственная его попытка остановить ход нарастающих событий. Но колесо судьбы уже начало набирать свои обороты. Иусуф не верит в отцовское толкование, он не ищет себе лучшей доли, его не волнуют честолюбивые помыслы. О том что мир такой грозный и несправедливый он начинает понимает лишь тогда его родные братья станут жестоко избивать его возле колодца.

Немало пришлось пережить Иусуфу прежде чем он расстанется со своими иллюзиями. Ему теперь не терпится продемонстрировать все свои достижения отцу, показать чего он достиг самостоятельно, при божьей поддержке. Но и одновременно с этим где-то в глубине души Иусуфа еще до сих пор сидит нереализованная до конца потребность в отцовской любви, в его мудром совете. По сути Иусуф и Иа'куб - это одно целое. Как сын не может прожить без отца, так и отец не мыслит своей жизни без Иусуфа. Разлука вызывает у обоих неразделенную, непреходящую тоску и неимоверное желание воссоединиться. Эти два человека могут полноценно существовать лишь находясь рядом друг с другом. Обретение отца - это по сути, обретение Бога в сердце, а значит спокойствия и мира.

Первая часть его плана удалась - братья привели Бениамина в Египет. Наконец-то сбылось то, о чем он так долго мечтал! Ведь до

сих пор он никак не мог поверить, что оставшиеся еще в той, далекой и такой нереальной жизни его близкие родственники все еще живы. Казалось бы, долгие годы жизни на чужбине стерли его былые надежды и воспоминания о детстве. И лишь оказавшись рядом с Бениамином, он начинает понимать, что Аллах и превратности судьбы вновь столкнули его с давно забытыми родными. Йусуф снова начинает ощущать себя членом семьи Йа'куба. Конечно, юноше с детства объясняли, что он очередной преемник в цепи известного и почитаемого рода, но понимание этих слов было несколько условным. Йусуф знал, что он любимчик своего отца и пользовался этим, но то что судьбой ему уготовано гораздо большее он не то, чтобы не понимал, а просто не представлял себе в полной мере. Ощущал ли на себе молодой пророк преимущества своего происхождения? Понимал ли он до конца, сидя в тесном колодце, что Аллах не оставит его в беде? Пожалуй, что нет. Осознание своей необыкновенности придет к нему позже - тогда, когда он попадет в темницу за связь с женой 'азиза. На вопросы сокамерников назвать свое имя он гордо ответит: "Я Йусуф, сын избранника Аллаха Йа'куба, сына принесенного в жертву Аллаху Исхака, сына Ибрагима - друга Аллаха"¹. Видно, что теперь Йусуф открыто гордиться тем, что он "один из..." благородного рода, и понимает, что и он занимает свое место в ряду этих достойных и уважаемых имен. Предсказанный отцом сон, похоже, сбывается,² и теперь нет необходимости сопротивляться судьбе и скромно занижать свои честолюбивые помыслы, которые оказались привлекательными даже для когда - то еще скромного и униженного молодого человека. В этом отношении любопытно привести диалог, который состоялся между залетевшим в тюрьму Джабра'илем и Йусуфом. На вопрос архангела: "Узнаешь ли ты меня, о Сиддык?", Йусуф отвечает следующее: "Я вижу перед собой образ чистого и безгрешного существа... Но что делает здесь среди скопища грешников наилучший из лучших приближенных Аллаха?". Джабра'иль: "А разве ты не знаешь Йусуф, что Аллах чистит жилища пророков и земля по которой они ходят чистейшая из всех земель? Вот и тюрьма была очищена Аллахом ради тебя... ради сына чистейших". Йусуф: "Но как понять то, что ты относишь меня к правдивейшим, меня, который, находится среди грешников?". Ответ: "Душа твоя не была совращена. Ты не пошел на совершение греха, подчинившись [требованиям] твоей госпожи!"³.

В этом диалоге звучит идея полной реабилитации Йусуфа Аллахом. Правда не остается понятным: совершил Йусуф грех или нет? Судя по последнему примеру - нет, а исходя из предыдущих сообщений ат-Табари - да. Видимо речь здесь идет о второй попытке Ра'иль

¹ Табари. Комментарий, XII. – С.128.

² По Табари, между тем как Йусуф увидел сон и тем как он сбылся прошло 40 (вариант: 80 лет) лет. См.: Табари. История, I. – С.218.

³ Табари. Комментарий, XIII. – С.31.

прежде всего, относятся не к простым мусульманам, а к избранникам Аллахом – пророкам и посланникам.

Тем временем Бениамин и Рубил остаются в Египте в качестве заложников, а оставшиеся девять братьев отправляются домой к Йа‘кубу. Перед дорогой Йусуф просит передать их отцу пожелание постараться дожить до встречи со своим сыном – Йусуфом.

Йа‘куб тут же понимает, кто ему прислал привет. Конечно, он опечален потерей еще двоих сыновей и произносит очень даже эмоциональную речь: “О сыновья! Никогда больше не уезжайте, а то потеряете еще одного! Однажды вы ушли и потеряли Йусуфа, второй раз пошли – потеряли Шам‘уна, пошли сейчас – потеряли Рубила”¹. Из этих слов хорошо видно, что Йа‘куб опечален, но все же, больше всего, его взволновала новость о Йусуфе. Он предлагает сыновьям снова отправиться в Египет и разузнать там о судьбе двух своих сыновей Йусуфе и Бениамине. Вспыхнувшая внезапно надежда затуманила глаза старику. Йа‘куб забыл, что в Египте остался еще Рубил – также его родной сын.

Юноши отправляются в Египет и встречаются с Йусуфом. В русле традиционной трактовки сюжета происходит узнавание и раскаяние братьев. Йусуф отвечает им: “Простит Аллах вам, – ведь он милостивейший из милостивых” (Коран. -12:92). В этих словах чувствуется намек на то, что Йусуф, лично, возможно и не простили своих братьев (по крайней мере, об этом у ат-Табари не говориться). Казнить или миловать – это не его право. Аллах – вот кто главный судья. А личное, хоть и пророческое мнение Йусуфа, в принципе ничего не меняет. Он остается несколько равнодушным в этом вопросе и занимает нейтральную позицию.

Обнаружив себя, Йусуф интересуется судьбой отца. Выясняется, что от горя по сыну старый Йа‘куб ослеп. Молодой пророк посыпает старцу свою рубаху. Он объясняет, что этот дар поможет прозреть. Примечательна роль этой детали. Рубашка здесь – это не только предмет гардероба, а это своеобразный символ. Каково было самое сильное первое потрясение Йа‘куба? То, когда он узнал о гибели любимого сына, увидев окровавленную рубаху Йусуфа. Что он сделал тогда? Накинул ее себе на лицо и заплакал так, что “окрасилось его лицо кровью с рубашки”². Та же самая рубашка принесет Йа‘кубу радость и прозрение. Рубашка – одновременно символ, как горя, так и радости. Иначе быть не могло, потому что внутри неодушевленного образа рубашки – находится другой образ – самого Йусуфа, источника, как отцовского горя, так и его радости. Надо отметить, что этот эпизод был известен задолго до ат-Табари, на новизна средневекового автора заключалась именно в том, что он впервые уделил этой детали особое внимание решив усилить таким образом неразрывную цепочку Йа‘куб - Йусуф.

¹ Табари. Комментарий, XIII. – С.23.

² Табари. Комментарий, XII. – С.97.

к совращению, когда Йусуф и в самом деле остался стоеч. Но, кажется, что пророк искупил свою вину, даже если и совершил прелюбодеяние – слова Джабра’иля полностью подтверждают эту мысль. Йусуф хочет оставить Бениамина у себя, но как это сделать? По “закону царя” он не может задержать брата. Зреет план, незаметно положить царский кубок (вариант – мерную чашу) в поклажу Бениамина, чтобы объявить его вором и оставить для разбирательств в Египте. План удаётся. Кажется, что Йусуф снова совершаєт неблаговидный поступок, даже исходя вроде бы из самых благих побуждений. Но в этот раз все совершается под руководством свыше и слова Корана: “*Так ухитрились Мы для Йусуфа. Он не мог бы взять его брата по закону царя, если бы не пожелал Аллах*” (Коран. -12:76), надо понимать как своего рода санкцию на реализацию данного поступка. Ат-Табари согласен с этим айатом и толкует его в кораническом ключе. Он даже аргументирует его тем, что это было сделано для того, чтобы сохранить и уберечь Бениамина “для отца и матери”¹. Но, тем не менее, у него же, приведено упоминание о том, что в темнице Йусуф попал не только за связь с женой ‘азиза, но еще за два греха: просьбу замолвить за него слово перед Райаном и за фальсификацию кражи кубка². Тут вроде бы возникает очевидное противоречие ат-Табари самому себе: непонятно одобряет средневековый ученый поступок Йусуфа или порицает его? Возможно, что автор был введен в заблуждение своими информаторами, которые были как мусульманского так и иудейского происхождения. Но, кроме того, не надо упускать из виду и желание ученого привести различные точки зрения, что было так характерно для его произведений.

Однако, учитывая ведущую идею всего труда ученого – идею взаимоотношения Бог - Человек, можно провести следующую мысль. Человек - главное создание Аллаха, он и только он отвечает за все свои поступки и деяния. Он имеет право на самостоятельные решения, но не имеет никакого выбора при получении наказания за неверное решение. Человек способен совершить ошибку - Всевышний нет. Он совершенен. Поэтому в данном случае нет никакого противоречия: Йусуф – пророк и требования к нему иные. Пусть свой проступок он совершил “по желанию Аллаха”, но и по тому же желанию свыше он получит наказание. Пророк не имеет права на протест. Он должен принять одинаково как удар кнутом, так и сладкий пряник. В этом его отличие от простых смертных и в этом же его сила. Как отмечает А.А.Гусейнов: “Мусульманская религия... не содержит в себе идеи подобия человека богу. Она с самого начала отсекает претензии человека на абсолютность, очерчивает его возможности как принципиально ограниченные. Она блокирует его пополнования на самость – самомнение, самовластие, самоутверждение”³. Пожалуй, эти слова,

¹ Табари. Там же. – С.16.

² Табари. Комментарий, XII. – С.126.

³ Гусейнов А.А. Великие моралисты. – Москва,1995. – С.136.

Впрочем, еще один неодушевленный объект был наделен ат-Табари качествами живого существа. Это ветер, который должен был донести до Йа‘куба запах его дорогого сына. Ветер у ат-Табари, как бы желая искренни “помочь” старику просит “У своего Господа разрешения долететь раньше, чем придет вестник”¹. И в этом случае, средневековый автор не изменяет себе и пытается объяснить подобное несколько сказочное отступление с реалистических позиций. По его мнению, в то время когда караван с рубахой отправился в путь, поднялся сильный ветер и понес запах йусуфовской рубашки в Кан‘ан. Кстати, гонцом от Йусуфа стал Йахуз, предложивший себя в этом качестве добровольно. По его словам, это желание было вызвано тем, что когда - то он стал вестником горя для Йа‘куба, принеся ему окровавленную рубашку Йусуфа. Теперь он хочет стать вестником радости.

Этот запах дошел до Йа‘куба за 8 ночей преодолев расстояние в 80 фарсахов. Что же касается вообще, дат и чисел, то самая неопределенная цифра у ат-Табари - это срок разлуки Йусуфа и Йа‘куба. Предлагая различные версии, персидский историк сообщает, что отец с сыном встретились через 40 (вариант: 80) лет. Тот же срок прошел, по мнению комментатора Корана, с того момента, как Йусуф увидел сон и до того как он сбылся. По сути, речь тут идет о разновременных событиях. Способность к толкованию Йусуф проявил еще сидя в тюрьме. А попал он туда, согласно тому же ат-Табари в возрасте 30 лет. Эта цифра сложилась из двух сообщений ат-Табари: возраст его в то время, когда он попал в колодец – 17 лет (в этом же возрасте его привозят в Египет) и годы его проживания в семье Кытфира – 13 лет². Также, в возрасте 30 лет он был назначен на должность визиря Египта. Получается, что с того момента, как Йусуф увидел свой сон (17) и до того момента, когда сбылись первые отцовские предсказания (30) прошло ровно 13 лет. Похожие цифры 18 (22) лет указывает как вариант персидский ученый. Но все - таки, обобщив все приведенные у ат-Табари как в “Комментарии”, так и в “Истории” данные, можно попытаться вывести приблизительные цифры. Итак, в большинстве случаев в трудах ученого, касательно времени разлуки Йусуфа и Йа‘куба выдаются две цифры - 40 и 80 лет. Например, в “Комментарии” сообщается, что с момента продажи Йусуфа в рабство, времени его заключения в тюрьме и пребывания во власти прошло всего 80 лет³. Из этого сообщения можно сделать вывод, что Йусуф встретился с отцом в возрасте 97 лет. Йусуф скончается в 120 лет и проживет после смерти Йа‘куба еще 23 года. Хотя, судя по другому толкованию ат-Табари, Йа‘куб, после встречи с сыном в Египте проживет еще 17 лет. Выходит, что Йусуф умрет не в 120, а в 137 лет. Наиболее часто упоминаемая цифра относительно его смерти,

¹ Табари. Комментарий, XIII. – С.8.

² Табари. История, I. – С.218.

³ Табари. Комментарий, XIII. – С.46.

как по мусульманским, так и по иудейским источникам, которые также использует и ат-Табари – это 120 лет. Значит, Иусуф не виделся с отцом не 80, а 40 или около того лет. И встреча их произошла, когда ему исполнилось 57 лет. Эти данные ат-Табари приводит в первую очередь, а зная его особенность ставить вперед наиболее достоверные сообщения можно сделать вывод, что последние цифры в той или мере соответствуют действительности. Вообще, складывается впечатление некоторой растерянности персидского ученого, который оказался, как бы неспособным привести конкретные и однозначные цифры. Ведь хорошо известно, что точным и реальным данным ат-Табари обычно уделяет наибольшее внимание¹.

Повествование завершается довольно-таки традиционно и обычно: Йа‘куб, направляется в Египет, на границе которого его встречает делегация во главе Иусуфа и египетского царя - “малика”. Старик, пораженный почестями, оказанными ему, и не верящий, что эти знатные, богато разодетые люди встречают именно его, спрашивает с сомнением в голосе у Йахузы: “О, Йахуза! [Перед нами] фараон Египта? “Нет, это твой сын – Иусуф”, - отвечает тот². Иусуф приветствует отца, на что Йа‘куб отвечает: “Ас-саламу ‘алейка музхибу -л -ахзан” (“Приветствую тебя, о уносящий мои печали! ”). Странно, но молодой пророк ведет себя довольно-таки сдержанно. Кажется, что его сердце несколько очерствело за долгие годы разлуки. Или может быть подобное поведение было связано с нынешним положением Иусуфа, согласно которому он должен был вести себя на людях сдержанно и невозмутимо? Известный этнограф Дж.Фрэзер, исследуя поведение и поступки библейского Иосифа, также отметит этот момент. Например, во время встречи с Бениамином, потрясенный до потери самообладания свиданием после многих лет разлуки, Иосиф, спешно покинет зал приемов и удалиться к себе, чтобы в одиночестве дать волю слезам³. Как мы видим из приведенного примера, библейский Иосиф, также, как и герой ат-Табари не сможет отаться воле нахлынувших на него чувств, и будет вынужден всячески скрывать малейшие проявления своей “слабости”.

Прибывших во дворец родителей, Иусуф усаживает на трон. Ат-Табари говорит о родителях во множественном числе. Толкуя коранические слова: “И поднял он своих родителей на трон, и пали они пред ним ниц... ”(Коран. -12:101), он уточняет, что павшие ниц –

¹ Об этом красноречиво свидетельствует приведенная в его “Истории” точная хронология различных событий до исламского периода. Например, согласно ат-Табари от Адама до всемирного потопа прошло 1256 лет; от потопа до смерти Ибрагима – 1020 лет; от кончины Ибрагима до пришествия сынов Израиля в Египет – 75 лет; от последней даты до исхода Мусы – 430 лет; от исхода до разрушения Иерусалима – 446 лет; от последней даты до правления Александра Македонского – 436 лет; от Александра Македонского до 206 года хиджры – 1245 лет. См.: *Annales quos scripsit ... at Tabari. - Ser. I. - Vol. II. - P.1072.*

² Табари. История, I. – С.217.

³ Фрэзер Дж. Фольклор в Ветхом завете. – Москва,1989. – С.282.

это отец, его мать и братъя¹. Значит это не только Йа'куб с Лией, как это указано в комментариях И.Ю.Крачковского²? В "Истории" ат-Табари ясно указано, что Йа'куб прибыл в Египет вместе с домочадцами ("ахл")³. в количестве 70 человек Надо отметить, что приводя в своем труде разнообразные версии, автор приходит к самым противоречивым вариантам. Например, по одной из версий, на трон были усажены Йа'куб и его жена Рахиль, а по другой - вместо Рахиль называется Лия, так как, по толкованию ат-Табари, Рахиль к тому времени уже умерла и просто физически не могла отправиться в Египет к своему любимому сыну. Конечно же, последний вариант, более точно соответствует традиции, и об этом, кстати, было более уверенно сказано и в "Комментарии"⁴, но наряду с этим, вполне понятно стремление автора показать полноценный "счастливый конец", когда любящие друг друга отец, мать и сын наконец-то собрались все вместе под одной крышей после долгих лет разлуки, бед и лишений.

О том как сложилась дальнейшая судьба Йа'куба в Египте мало что известно. Ат-Табари, в связи с этой темой приводит один, любопытный на наш взгляд эпизод. Восседающий на троне Йа'куб (рядом с которым расположился Йусуф) ведет разговор с сыновьями. окончательно раскаявшиеся братья спрашивают у отца: "А знаешь ли ты, что мы сделали по отношению к тебе и по отношению к нашему брату - Йусуфу?". "Да, несомненно!", - звучит ответ старца. "Будет ли нам прощение от вас двоих?". "Да, несомненно!", - отвечают оба (*то есть Йа'куб и Йусуф- А.А.*). Но братья не успокаиваются, услышав положительный ответ. Они просят отца и брата обратиться к Аллаху и попросить у него прощения за все совершенные ими грехи. Ведь самое главное - это прощение свыше, справедливо полагают братья. А оно пока еще не получено. Надо сказать, что их надежды, хоть и с опозданием, но все же оправдаются - спустя 20 лет, положительный ответ Аллаха принесет его посланник - Джабра'иль⁵.

В Египте Йа'куб останется еще на 17 лет. Предчувствуя свою кончину, старик собирает сыновей. Его будет волновать лишь один вопрос: "Чему вы будете поклоняться после меня?". Сыновья успокаивают его говоря, что они будут поклоняться "твоему Богу и Богу твоих отцов - Ибрахима, Исма'ила и Исхака"⁶. По сути, этим они признают единого Бога - Аллаха и обещают оставаться мусульманами. В иных книгах, впрочем, иногда приводятся мнения, что Йа'куб

¹ Табари. Комментарий, XIII. - С. 45.

² Коран. Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. - Москва, 1986. - С. 561.

³ Табари. История, I. - С. 219. В данном случае слово "ахл" надо понимать в значении "население, народ"; подразумевается "бани Исра'ил", которые прибыли в Египет в количестве чуть меньше ста человек, а уже во время исхода с Мусой их количество достигло свыше 600 тыс. человек. См.: Табари. Комментарий, XIII. - С. 47.

⁴ Табари. Комментарий, XIII. - С. 44.

⁵ Табари. Комментарий, XIII. - С. 49.

⁶ Табари. Комментарий, II. - С. 439.

перед самой своей кончиной призвал всех своих детей исповедовать иудаизм¹. У ат-Табари толкований такого рода нет, и, вообще, надо это отметить, в его комментариях речь однозначно идет о персонажах, исповедующих ислам. Йа'куб запрещает своим сыновьям употреблять в пищу всякое жилическое мясо. По преданию, это было любимым блюдом Йа'куба, но, заболев ишиасом (воспалением седалищного нерва) и не зная, как облегчить свои страдания, он обратился к Аллаху с обетом, что в случае выздоровления перестанет есть жилическое мясо². Аллах выполнил его просьбу и Йа'куб выздоровел. Свой обет он строго соблюдал до конца своих дней и перед смертью завещал сыновьям поступать так же, как поступал сам³.

Известно, что перед смертью старый пророк повелел похоронить его рядом с отцом – Исхаком. Йусуф исполнил его последнюю волю - отвез тело отца в Шам и вернулся обратно в Египет. В Шаме им повстречался 'Ис, кончина которого пришлась на это же самое время, что и конец Йа'куба. Интересно то, что 'Ис будет похоронен в одной могиле со своим вечным соперником – Йа'кубом. Смерть примирila сыновей Исхака и в путь в вечность оба брата вступили одновременно⁴. Никто из них не стал первым. Впрочем, сбылись слова самого 'Иса. Еще давным-давно, узнав об обмане с отцовским благословением, 'Ис предсказал, что, несмотря на все ухищрения, он все равно будет похоронен рядом со своими предками - Ибрахимом и Исхаком⁵. Этим он хотел сказать, что честь захоронения в святом для их рода месте будет оказана ему и только ему. Но судьба распорядилась так, что оба родных брата оказались в одной могиле одновременно.

После смерти отца⁶, Йусуф прожил еще 23 года и по примеру Йа'куба повелел похоронить себя рядом со своими предками⁷. Ат-Табари сообщает, что эту просьбу выполнил Муса, который перед своим исходом из Египта забрал с собой гроб с телом Йусуфа. Среди соплеменников Мусы, уже никто не знал, где похоронен Йусуф. Единственное, что было доподлинно известно – так это завещание Йусуфа, по которому, тот просил в случае исхода забрать его мозги с собой. К счастью, нашлась древняя старуха, которая смогла показать место захоронения пророка. На руках ее отнесли к Нилю и в определенном месте она показала на воду. Там, в глубине, в мраморном

¹ Ибрагим Т., Ефремова Н.Е. Мусульманская священная история. От Адама до Иисуса. Рассказы Корана о посланниках божьих. – Москва, 1996. - С.160.

² По другим мусульманским комментариям он заболел нервным расстройством, увлекшись поеданием сырого верблюжьего мяса и молока. См.: Комментарий к Корану по лахорской рукописи. Перевод с фарси и араб. и comment. Ф.И. Абдуллаевой // Восток. Афро-азиатские об-ва: история и современность, 1993. - №4. – С.146.

³ Табари. Комментарий, IV. – С. 2-5.

⁴ Табари. Комментарий, XIII. – С.49.

⁵ Annales quos scripsit ... at Tabari. - Ser. I. - Vol. I. - P.359.

⁶ По Табари Йа'куб прожил 147 лет.

⁷ Как замечает Табари, Йусуф был первым и последним из пророков, который обратился к Аллаху с мольбой о смерти.

гробу покоился Йусуф. Когда его гроб достали, случилось чудо: вода расступилась, и народ смог пройти на тот берег реки посуху и пройти в сторону Палестины¹. Во многом “благодаря” Йусуфу “бану Исра’иль” оказались в Египте и прожили в этой стране еще несколько сотен счастливых лет. Таким образом, при возникшей необходимости его соплеменники смогли покинуть ставший негостеприимным Египет и опять им в этом “помог” Йусуф.

Ученый-египтолог М.А.Коростовцев анализируя событие кончины библейского Иосифа, отмечает, что пророк был похоронен отнюдь, не по еврейским, а по египетским обычаям. Возраст Иосифа – 110 лет показывал, по представлениям египтян идеальную продолжительность человеческой жизни. Этими и другими примерами учёный хочет доказать египетские корни Ветхого завета². Что касается нашего источника, то по сообщению ат-Табари трудно определить религиозный характер обряда погребения Йусуфа и последующего перемещения его мощей в Ханаан. Вывоз мощей на новое место погребения (а значит и поклонения) возможно, что говорило о типичной, мусульманской склонности к созданию культа популярного пророка, но наряду с этим, становятся не совсем понятными действия потомков Йусуфа, которые потревожили могилу усопшего, что было неприемлемо как по мусульманским, так и по древнеегипетским обычаям.

Итак, в этой части работы нам удалось проследить историю развития межличностных отношений отца и сына. Надо сказать, что развивались они непросто. Но, во всяком случае, становится ясно, что Йусуф не стал жертвой, “благодаря” неправедным действиям своего отца в молодости. Ат-Табари однозначно трактует эти причины – Йусуф сам виноват во всех своих бедах и винить тут некого. Чего нельзя сказать, впрочем, о поэме Кул‘Али, где идея взаимной ответственности за все совершенные проступки является доминирующей и даже сюжетообразующей.

Йусуф и братья. В чем была причина вражды?

Большинство авторов работ, посвященных исследованию тех или иных аспектов сюжета “Йусуфа и Зулейхи”, ограничивались, в основном, отрицательной трактовкой образов братьев Йусуфа. Относительно положительным считался образ Йахузы, а его родной брат – Бениамин, вообще, оставался вне критики исследователей. Такой односторонний подход был вполне объясним, так как хорошо было известно, что эти персонажи (т.е. старшие братья Йусуфа), не только традиционно, но и исторически считались своего рода жупелом,

¹ Annales quos scripsit ... at Tabari. - Ser. I. - Vol. I. - P. 482-83.

² Коростовцев М.А. Религия древнего Египта. – Москва, 1976. – С.77-78.

собирательным образом корысти, злобы и предательства. Да, этих качеств у них было хоть отбавляй, но если присмотреться внимательнее к словам и поступкам этих героев, например, в поэме Кул‘Али, то начинают возникать сомнения - такими ли уж отпетыми негодяями были эти персонажи, каковыми мы их привыкли считать по привычке? Не является ли такой отрицательный подход следствием влияния на души и умы человечества библейской традиции, согласно которой, братья Иосифа и впрямь рисовались отпетыми злыднями и бессердечными изуверами. По мнению некоторых ученых, в то время когда составлялась история Иосифа и его братьев, потомки сыновей Иакова, составившие двенадцать колен, уже владели страной Ханаан, играя в ней каждый свою роль. Например, потомки Иуды (коран. Йахузы) – иудеи – уже успели занять господствующее положение среди племен Израиля и, поэтому, становиться понятной некоторая благожелательность в описании этого образа в Библии. Ведь подобная история должна была не только заинтересовать слушателя или читателя, но также и обосновать определенную политическую идею¹.

Эта традиция могла проникнуть в души и сознание людей незаметно и как бы исподволь через художественную литературу или посредством устного народного опыта, передаваемого из поколение в поколение. Ведь, для всех русскоговорящих людей, не является секретом наличие большого количества крылатых фраз и фразеологизмов, имеющих чисто библейское происхождение. Однако многие не знают об этом и продолжают полагать, что те или иные обиходные фразы и ругательства, типа: “манна небесная”, “елейничать” “ирод”, “иуда”, и др. имеют сугубо народные корни.

Кул‘Али, описывая историю своих героев, руководствовался в основном мусульманской традицией. Братья не выглядят у него безжалостными преступниками, потерявшими стыд и совесть. Согласно мусульманской традиции и, судя по толкованию ат-Табари, они не могли быть персонажами отрицательными, так как являлись пророками и, исходя из мусульманских морально-этических и дидактических представлений было бы неверным выставлять их в столь неприглядном свете. Кроме того, нельзя было забывать и об основной идее ислама, гласящей, что за все прегрешения наказание посыпает Аллах и никто другой. Конечно же, Кул‘Али была близка и понятна такая постановка вопроса, но вместе с этим, ему, как оригинальному художнику, хотелось уделить в поэме больше места и своим творческим замыслам. Решению этих задач могло бы способствовать введение в поэму контрастирующего образу Йусуфа персонажа - жестокого, забывшего о Боге человека. Таким персонажем, а вернее персонажами стали братья Йусуфа. Задачи поэта были решены: теперь читатель сам мог задуматься о добре и зле, гуманности и жестокой несправедливости человеческого общества, ярко показанных через образы этих коранических персонажей. Йусуф, на фоне своих нечестивых братцев

¹ Немировский А.Н. Мифы и легенды Древнего Востока. – Москва, 1994. – С.137.

стал четко вырисовываться положительным героем, успешно несущем на “своих плечах”, задуманную поэтом идею.

Ат-Табари отнюдь не стремился изобразить Йусуфа сугубо положительным героем – он ставит перед собой совсем иные задачи. Его волновали проблемы более глубокие. Например, идея всемогущества Всевышнего с обратной стороной медали, в виде идеи ничтожности божьих созданий перед своим Творцом. Люди, а тем более пророки должны непременно жить в строгом соответствии со Словом Божиим – иного не дано. Отступившим от этого правила грозят всяческие беды и неприятности. А живущим праведно – радость и спокойное, мирное бытие, как в настоящей, так и в будущей жизни. Подобные мотивы, кстати, были замечены и Е.Бертельсом в поэме “Йусуф и Зулейха”, приписываемой Фирдоуси: “Через все произведение насквозь звучит мотив смирения, покорности перед судьбой... беда сгряслась, как доказательство того, что полагаться можно только на божественную защиту, а на людей надежда плоха”¹. Кул‘алиевский Йусуф более самостоятелен и во многих случаях полагается только на себя. Йусуф - косвенная жертва проступков своего отца. Идея божественного возмездия, рассматривается в поэме - “Кысса-и Йусуф” немного под иным углом. Герой оказывается на троне, только благодаря своей крепкой вере в Аллаха. Для ат-Табари же важны не внешние формы такого успеха как то: высокая должность, любовь народа, материальное благосостояние, справедливое правление, а внутреннее содержание главного героя – чистота его души, крепость его веры, четкое осознание той мысли, что все хорошее и плохое исходит свыше, что живущий неправедно человек все - равно потерпит крах, а верующий в могущество Аллаха станет, как и Йусуф, богатым и счастливым.

Анализируя поведение братьев, можно задаться вопросом: были ли у них вообще основательные причины для проявления гнева? В Библии мотивы такой ярости указаны вполне однозначно: Иосиф оказывал отцу своего рода особые услуги – доводил до него “худые о них слухи” (Быт., 37:2). То есть становиться ясным, что братья не-взлюбили его за соглядатайство. Что касается мнения современных мусульманских ученых, то они, например, как арабский ученый Ахмед Бахджет, предполагают, что Йакуб мог предпочитать Йусуфа остальным сыновьям лишь из-за его красоты². В результате изучения “Тафсира” ат-Табари, возник вопрос: “Не является ли поступок братьев спонтанной реакцией, вызванной долгими годами ощущения себя “отрезанным ломтем”, своего рода изгоями в собственной семье? Ведь, недовольство среди них возникло не сразу, а зрело медленно и, в конце концов, получило свое озвучивание, известное нам по Корану: “Конечно, Йусуф и брат его милее нашему отцу, чем мы, а ведь мы – сбогище. Поистине отец наш в явном заблуждении!” (Коран.-12:8).

¹ Бертельс Е. Абу-л-Касим Фирдоуси и его творчество. – Л-М, 1935. – С.64.

² C.121. ١٩٨٤، القاهره، أنيباء الله، أحمد بهجت.

Рассмотрим же внимательнее трактовку этого коранического айата у ат-Табари.

Комментатор, к сожалению, не углубляется в подробное толкование вышеприведенных слов. Ат-Табари приводит лишь слова братьев, из которых следует, что Йа'куб не то, чтобы полностью игнорирует своих сыновей, а просто не замечает их из-за завесы своей слепой любви к Иусуфу и Бениамину. “Мы всего лишь толпа, а отец наш совершил ошибку”, - вот каков вывод, к которому они пришли после долгих раздумий¹. В этих словах не чувствуется острой обиды, они звучат просто как констатация давно известного факта. Слова же следующего айата: “Убейте Иусуфа или забросьте его в далекую страну; тогда обратитесь к вам лицо вашего отца, и будете вы после этого людьми праведными” (Коран. 12:9), остались анонимными - мы не знаем, кто произнес их. И.Ю.Крачковский считает, что слова эти были сказаны Шам'уном². Ат-Табари не дает никаких вариантов - его герой также остается анонимным. Но он приводит очень важное сообщение. Из уст произнесшего эту речь вытекает вот какая мысль. Оказывается, братья после убийства Иусуфа собираются немедленно покаяться. Создается впечатление, что на преступление они идут неохотно, четко осознавая, что совершают огромный грех. Но желание “обратить лицо отца” к себе сильнее страха Божьей кары.

В разговорах о своей горькой судьбе не принимает участия Дина. Этот вывод вытекает из сообщения арабского ученого о том, что “сборище” состояло из 10 (вариант: 11) мужчин. В труде ат-Табари, о Дине, надо это отметить, говорится довольно-таки скучно. Мы знаем, что она дочь Лии и Йа'куба, и это, пожалуй, все. Во всяком случае, она не играет той важной роли передатчицы содержания сна Иусуфа братьям, как это было у Кул'Али. Таким приемом автор “Кысса-и Иусуф” отвел ненужные подозрения от своего главного героя, ведь, например, согласно ат-Табари известно, что Иусуф сам проговорился о своем сне. Проще и понятнее объяснить “утечку информации” с помощью “длинного женского языка”. Это выглядело бы вполне естественно и наглядно. Можно предположить, что подобная проблема и во времена Кул'Али волновала человеческое общество. Впрочем, “турецкий” Иусуф, чуть позже, также расскажет содержание своего сна, но это произойдет как бы под давлением. Вроде бы как не специально. В поэме поэта существует некоторый временной промежуток между тем, как юноша увидел сон и между тем, как раскрыл его содержание братьям. По ат-Табари этот процесс произошел практически сразу, без всяких посредников. Создается впечатление, что Иусуфу не терпелось поскорее поделиться своей сокровенной тайной с наибольшим количеством людей.

Братья в “Кысса-и Иусуф” более коварны. Их обуревает, оказывается, не только ревность, но и определенный материальный интерес.

¹ Табари. Комментарий, XII. – С. 92-93.

² Коран. Пер. и comment. И. Ю. Крачковского. – Москва, 1986. – С. 559.

Есть опасение, что отец “наследства дает ему больше”. Но все-таки что братьев больше всего волнует избирательная любовь отца к Йусуфу¹. Их искренне возмущает ситуация, когда одним перепадают всяческие блага, а права других на отцовскую любовь игнорируются. Можно ли такое терпеть? Наверное, нет.

Но сыновья хотя бы внешне соблюдают приличия и субординацию. Вслух они не решаются выразить свои претензии отцу. Мало того, отправляясь с Йусуфом на прогулку, они уносят его на руках. Нам кажется, что в этом поступке выражена не столько хитрость и расчетливость, рассчитанная на успокоение тревожных чувств Йа‘куба, а элементарный сыновний страх перед возможной яростью отца, возмущенного непочтительным обращением со своим любимцем.

Знаменитые слова Корана: “Не убивайте Йусуфа!”, по толкованию ат-Табари могли произнести только два человека: Рубил и Йахуза. Автор, похоже, предпочитает оба варианта, но на первое место он все-таки ставит эпизод с Рубилом. Арабоязычный ученый, в подтверждение своего толкования предлагает вот какой довод: Рубил – самый старший из братьев, и такое предложение мог выдвинуть только он, иного могли просто не послушаться, а жизнь Йусуфа необходимо было сохранить².

По тексту “Комментария” можно понять, что рядом с Йусуфом находились все братья, хотя персидский автор называет только три имени: Рубил, Йахуза, Шам‘ун³. Описывая чуть позже процесс продажи Йусуфа в Египет, ат-Табари приведет толкование, из которого выясняется, что сделка была совершена за 22 дирхема. Названная цифра была удобной для справедливого дележа, так как братьев было одиннадцать человек и каждому должно было достаться по два дирхема⁴, - комментирует данное сообщение ученый. Из этой цифры вытекает, что в дележе участвовал и единогротубный брат Йусуфа – Бениамин, ведь братьев всего, помимо Йусуфа, было 11 человек. Во всяком случае, часть дохода от продажи должна была достаться и ему, хотя нам неизвестно остался ли он дома с отцом или присутствовал при продаже родного брата.

Ат-Табари, также приводит комментарий, согласно которому защитниками Йусуфа могли быть как Йахуза, так и Шам‘ун. Первый из них, чуть позже стал приносить пищу, сидящему в колодце Йусуфу, и он вполне мог стать сторонником брата с самого начала, - предполагает комментатор Корана. А что касается второго персонажа, то мотивы его поступка не поясняются. Нами уже отмечалось выше, что

¹ Возможные причины такой избирательной любви у Табари нами назывались выше, в предыдущем параграфе. Кроме прочего перед глазами Йа‘куба стоял пример из его собственного детства, когда его отец – Исхак, не скрывал, что предпочитает ‘Иса – Йа‘кубу, так как последний не устраивал отца своим недостаточным мужеством.

² Табари. Комментарий, XII. – С. 93.

³ У Кул‘Али называются четыре имени: Рауль, Йахуза, Шам‘ун и Дуна.

⁴ Табари. Комментарий, XII. – С. 103.

братья Йусуфа, как в толкованиях ат-Табари, так и в поэме “Кысса-и Йусуф” вовсе не изображены смиренными агнцами, идущими на преступление “скрепя сердце”. Нет, это не так. Как в первом, так и во втором источнике они показаны довольно-таки жестокими и изощренными людьми. Из “Комментария” ат-Табари нами уже приводился пример хорошо характеризующий братьев в этом плане, когда они? не удовлетворившись заточением Йусуфа в колодец, решили его добить наверняка, сбросив на него огромный камень. Уже спасенный Джабра’илем Йусуф начинает громко рыдать в глубине колодца и тем самым привлекает внимание братьев, собравшихся уже было уходить домой. Но те, поняв, что их братец еще жив, начинают его звать. Йусуф, в надежде, что к братьям вернулось милосердие, охотно откликается на зов, полагая, что неудачная шутка закончилась, его сейчас достанут и все вернется на круги своя. Он готов простить им все свои обиды ради того, чтобы вернуться к своему любимому отцу и к прежней жизни. Однако братья преследуют совсем иные цели. Услышав голос Йусуфа, они понимают, что дело не кончено и теперь собираются убить его огромным камнем сброшенным сверху. От неминуемой гибели несчастного спасает отчаянное вмешательство Йахузы, который напоминает братьям об уговоре не убивать Йусуфа, и предлагает обойтись более гуманным наказанием: оставить его в колодце – этого будет достаточно, считает он.

Подобное поведение присуще и кул’алиевским персонажам. Но если у ат-Табари братья идут на преступление, заранее запланировав покаяние, то персонажи “Кысса-и Йусуф” осознают свой неблаговидный поступок лишь “на месте преступления” и начинают причитать:

“Услышав это, братья сами стали плакать,
Стали голосить, обращаясь к Создателю,
Все, вместе собравшись, стали причитать,
Говоря: “О боже, ты окажи ему помощь!” (С. 312).

Идея обеих авторов такова – своевременное и искреннее покаяние способно принести прощение Всевышнего. Ведь, согласно тексту Корана Аллах “Прощающий и Милостивый”: “Скажи: “О рабы Мои, которые преступили против самих себя, не отчаивайтесь в милости Аллаха! Поистине, Аллах прощает грехи полностью: ведь Он – прощающий, милостивый” (Коран. -12:53)¹.

Создается впечатление, что с того момента, когда Йусуфу привиделся сон, колесо событий начинает вращаться несколько иначе – вопреки задуманному и запланированному участниками этого спектакля сценарию. Отныне ходом действия управляет Аллах, и любое решение исходит лишь от него. Впрочем, так было и раньше, но ощущение явного вмешательства свыше возникает только сейчас. Смирение и непротивление фатуму судьбы сквозит во всех делах и

¹ См. также подобные аяты: 3:135, 20:82, 38:66, 39:5, 40:42, 53:32, 74:56 и др.

поступках героев, как в произведении Кул‘Али, так и в трудах ат-Табари.

Казалось бы, свершилось непоправимое – Йусуфа съел волк, но Йа‘куб, как не странно спокоен. Да и братья, например, по Кул‘Али пережив душевное потрясение от своих неблаговидных поступков, возвращаются домой опустошенными. Вроде бы ат-Табари, был больше заинтересован в том, чтобы показать раскаяние совершивших грех братьев, исходя из своих религиозных морально-дидактических представлений, однако эта задача не удалась ему так же хорошо, как она удалась автору “Кысса-и Йусуф”. Изначально определивших своих героев в отрицательные персонажи, Кул‘Али, по ходу развития сюжета кардинально меняет свои оценки и суждения. Чего только стоят следующие слова поэта:

“Бедный Йусуф горько плакал, обливаясь кровавыми слезами,
Плача, обнимал и целовал братьев,
Прощался со всеми, молился за них, -
Малик Дагир плакал, упав на землю.
Братья, увидев это, тоже заплакали,
Тяжело горюя, рыдали,
Вздыхая жалобно, стонали
И раскаивались в своем поступке” (С.325-26).

Конечно же, ничего подобного у ат-Табари нет. Да и не могло быть, потому что ученый преследовал совсем иные цели. Однако для нас важна мысль, что Кул‘Али оказался более гуманен в сравнении со своим арабоязычным предшественником. Но, в любом случае, у обоих авторов звучит похожая идея: Искреннее покаяние может изменить многое. Не важно, когда появится необходимость в нем – главное честно признаться в своих грехах и ошибках перед Всеышним и тогда, возможно, он пошлет свое прощение. Братья осознают свои ошибки и начинают понимать, что все что не делается в этом мире, одобрено или осуждено высшей силой - Аллахом – всеобъемлющим Универсумом всего и вся. Всем своим видом герои развивающийся на глазах читателя драмы как бы хотят сказать: “На все - воля Аллаха!”. Если духовное перевоплощение Йусуфа происходит чуть раньше, то начало катарсиса его братьев берет свою точку отсчета именно в момент продажи Йусуфа в Египет. С этого времени начинается их духовное развитие. Философию поведения братьев хорошо отражает цитата из книги американского писателя Айзека Азимова “В начале”: “... дерево познания добра и зла – это дерево, плоды которого, будучи съедены, даруют знание. Принято считать, что под этим знанием подразумевается нечто конкретное, а именно - моральная ответственность, способность отличить добро от зла. Между тем “добро и зло” – это еврейская идиома, обозначающая буквально “все на свете” (поскольку любая вещь несет в себе либо добро, либо зло; знать и то и другое, - значит, знать все), таким образом, плод этого

дерева дарует знание вообще”¹. Впрочем, к этим словам можно было бы добавить то, что и в мусульманской традиции понятию ‘ильм - знание уделялось достаточно влияния. Например, в Коране корневое слово ‘алама - знать во всех своих производных, в том числе знание, наука, встречается около 750 раз².

В следующий раз мы встречаемся с братьями уже в Египте. До сих пор они жили мирной жизнью у себя в Кан‘ане и вроде бы все пошло на лад. В семье Йа‘куба наступил видимый покой и порядок. Никаких потрясений в течение долгих лет. Но спираль событий вновь начинает расскручиваться. На родине Йа‘куба наступила засуха и голод и лишь в Египте всеобщее благоденствие и достаток. В этом отношении сюжет у обоих, рассматриваемых нами авторов развивается приблизительно одинаково: Йа‘куб просыпав о том, что египетский царь продает хлеб, отправляет туда своих сыновей.

В Египте их встречает Йусуф. По ат-Табари мы узнаем, что, новый визирь Египта, хоть и узнал своих братьев, но не подал вида и проявил настояще, положенное в таких случаях гостеприимство. Какой-либо мести или злопамятства Йусуф не проявляет и держится солидно и уверенно. Кул‘алиевский Йусуф среагировал более эмоционально:

“Когда братья его прибыли
И об этом Джабра’иль ему сообщил,
Когда он увидел их лица,
Упал с трона, потеряв сознание” (С.387).

У ат-Табари Йусуф реагирует не так бурно. Встреча с братьями его совсем не взволновала. Теперь он живет, самостоятельной жизнью и, похоже, старые обиды потеряли для него всякую актуальность. Больше всего он хочет видеть, не братьев, а отца и братишку Бениамина – по настоящему близких себе людей. О причинах такой избирательности нами уже говорилось выше. Но Бениамин не только родной человек Йусуфу по крови – их объединяет большее: крепкая духовная связь, взаимопонимание, на которое способны лишь рожденные от одной матери. Недаром Кул‘Али вводит в свою поэму важный символ такого духовного единения – браслет Йусуфа, который не подошел не одному из братьев, кроме Бениамина. То же самое мы видим, когда Бениамин не смог пройти через ворота не найдя себе пары. У ат-Табари единоутробный брат Йусуфа, несомненно, играет важную роль, но все-таки не такую серьезную как в поэме “Кысса-и Йусуф” Кул‘Али. Почему ат-Табари ничего не сообщает в завершении своего повествования о рожденных у Бениамина детях? Да и о потомках Йусуфа сказано довольно-таки скромно. Чем это можно было бы

¹ Азимов А. В начале. – Москва, 1990. – С.165.

² Ерасов Б.С. Культура, религия и цивилизация на Востоке (очерки общей истории). – Москва, 1990. – С.131.

объяснить? Кстати, и Н.Ш.Хисамов отметил подобный факт как “потерю” анализируя редакторскую деятельность татарского текстолога XIX века Г.Утыз-Имяни¹. По нашему мнению, персидскому ученому, исходя из поставленных задач, было просто необходимо показать преемственность пророческой деятельности. В своем “Тафсире” он строго следует коранической линии, отдавая предпочтение жизнеописанию прежде всего коранических персонажей. Весь секрет заключался в том, что из потомков Йусуфа и Бениамина не вышли пророки – продолжатели великой миссии. Закончилась история Йусуфа и вместе с этим ослаб интерес ученого к дальнейшей судьбе его детей. То же самое произошло и с толкованием генеалогии потомков Бениамина. Кто же тогда из сыновей Йа‘куба удостоился подробного внимания и тщательного разбора всей последующей родословной? Малозначимый у Кул‘Али персонаж – Лауйй, чья родословная показана аж до третьего колена. Все дело заключается в том, что известный пророк Муса произошел, по толкованию ат-Табари, не от кого иного, как от Лауйя². Этим, фактом можно было бы объяснить и действия Г.Утыз-Имяни, который выступил просто как продолжатель средневековой мусульманской традиции.

Необходимо отметить, что ат-Табари в своем повествовании в отличие от Кул‘Али делает акцент на особой роли Бениамина. Перед тем как отправиться в Египет, отец дает юношам наказ – не проходить всем вместе через одни ворота. Так нужно сделать, чтобы люди не сглазили его красавцев-сыновей. Кажется, что для Йа‘куба стали дороги все его дети без исключения. Он теперь беспокоится за судьбу всех своих отпрысков, не разделяя их в зависимости от того, какая мать родила того или иного ребенка.

Но Йусуфа, похоже, интересует только Бениамин – в связи с этим и была инициирована кража царского кубка. Впрочем, и сам автор осуждает подобное поведение своего основного героя. По мнению ат-Табари, такой поступок Йусуфа явился одной из причин, из-за которой тот получил наказание Аллаха. Не сложно понять замысел автора: только собравшись всем вместе, в кругу своего клана можно решить большинство трудноразрешимых проблем. У ат-Табари, не приведено ярких сцен покаяния братьев, как это описывается у Кул‘Али. Для ученого важно было показать, что семья, в конце концов, воссоединилась, не смотря на все проблемы существовавшие раньше. Ат-Табари руководствуется известным хадисом: “Держитесь за верь Аллаха...”. Он поднимает проблему разрозненности, отчужденности людей, которые по одиночке становятся легкой добычей врагов. Подобная идея известна издавна и нашла свое отражение в фольклоре многих народов мира. Например, у тюрок она восходит к образам Огуза, а позже Чингисхана и Алып-Арыслана и повествует о

¹ Хисамов Н.Ш. Утыз Имәни – “Кыссай Йосыф” текстологы // Мирас, 1996. - №1-2. - Б.69.

² Annales quos scripsit ... at Tabari. Ser.I. - Vol.I - P.443.

главе семейства, который перед смертью собирает сыновей и объясняет им, что стрелы собранные в пучок никто и ничто не сломит¹. Не менее важна, впрочем, идея, что люди объединившись под крышей одной семьи, а по сути одной веры, укрепляются в этой самой вере и начинают жить радостной и праведной жизнью. Ведь вера в разных Богов (читай: разделение на законных и незаконных сыновей, рожденных от той или иной матери) вела к раздорам и добиться успеха можно лишь объединившись под крылом Аллаха в единую дружную семью - умму. Таким образом выясняется, что оба автора: персидский и тюркский по разному подошли к изображению известных событий и персонажей. Если у ат-Табари - Иисусуф и его братья - это один клан, каждый член которого ничем особенным не отличался друг от друга, то для Кул'Али более важным являлся контраст, своего рода антагонизм, который помог бы выделить главного героя – Иисусуфа, держащего на себе весь каркас поэмы. Можно однозначно сказать, что причина вражды братьев, как по ат-Табари, так и по Кул'Али имела место быть – это была избирательная, эгоистичная любовь Йа'куба к двум своим сыновьям. И поэтому строго судить их за такой спонтанный протест было бы не совсем верным.

Тема любви. Земное и духовное в образе героев.

Недаром, наверное, многочисленные литературные переработки известного коранического сюжета имели название “Иисусуф и Зулейха”. В отличие от Корана, в котором жена ‘азиза играла малозначительную и даже второстепенную роль, эти авторы сумели разглядеть в данном персонаже самостоятельный и заслуживающий отдельного внимания образ. Не имевшая в Коране собственного имени эта героиня позже получит имя Зулейха. По мнению ученых, в литературный обиход это имя впервые было введено Фирдоуси². Однако комментаторы Корана начали уделять данному образу достаточное внимание еще задолго до того как появились первые художественные произведения на эту тему. Правда они, в силу специфики своих трудов не могли показать данный персонаж во всей красе и пышности, каким он представлялся в художественных произведениях персидских и тюркских авторов, но и они сумели, несмотря на принятую в их времена традицию показать историю отношений Иисусуфа-Зулейхи достаточно откровенно. Несомненно, что одним из первых авторов, решивших рассказать историю пророка Иисусуфа без всяких прикрас и пелены мифических наслоений, стал известный историк и ученый-богослов X века Абу Джабар Мухаммед ибн Джарир ат-Табари. В своих двух основных трудах:

¹ Литература Востока в средние века. – Москва, 1970. – Ч. II. – С.342.

² Хисамов Н.Ш. Поэма Кысаи-и Иисусуф Кул'Али. – Москва, 1979. - С.143.

“История пророков и царей” и тридцатитомном комментарии к Корану он нашел смелость показать своего героя таким, каким он был известен ему по всем доступным к тому времени источникам. Тем самым он навлек на себя огонь критики тех поборников ислама, которые полагали, что изображение пророка Аллаха в таком “непотребном” виде умаляло авторитет мусульманской религии среди ее последователей. Особо резко против этой коранической суры, вплоть до ее полного отрицания выступали “пуритане ислама” - хариджиты¹. Однако они выступали против суры вообще, а, были оказывается, и противники трактовки этой суры именно в варианте ат-Табари. Интересно отметить, что среди них был и известный татарский ученый Ризаэддин бин Фахрутдин (1859-1936). Поддержав упреки му‘тазилита Замахшари (1074-1143), в излишней натуралистичности толкований ат-Табари, Р.Фахрутдин рассмотрел вольности ат-Табари отступление от ортодокса². “Было бы лучше, если ат-Табари вообще не включал в свой труд подобных сообщений, которые не подобают не только для комментариев к Корану, но и неприемлемы даже для самых обычных рассказов”, - заявлял татарский ученый в своем высказывании, сохранившемся в рукописи³. Правда, в опубликованных трудах Фахретдинов не изменяя своей точки зрения и не называя имени ат-Табари уже обходится общими фразами. Тут он говорит о том, что у арабов на стыке IX-X появилось много авторов, которые стали относиться не столь серьезно к такому делу, как комментирование Корана и, что они даже стали упоминать в свои трудах различную странную и непонятную “отсебятину” не имевшую отношение к официальной линии ислама⁴. Большое внимание Р.Фахрутдин уделял личности ат-Табари в журнале “Шура” (“Совет”), который он редактировал с 1908 по 1918 гг. Здесь рассказывая о трудах ат-Табари, он поясняет читателям, что известный им тюркский перевод исторического труда ат-Табари под названием “Табари тәржемәсе” (“Перевод Табари”) значительно отличается от своего арабского оригинала. Он пересказывает биографию ат-Табари, сообщает об египетских и европейских изданиях его труда⁵. На письмо читателя Р.Хакимова о сомнительном, по его мнению, возрасте коранического персонажа Лукмана в 4444 лет, упомянутом в тюркском переводе ат-Табари, Р.Фахрутдин отвечает, что надо доверять оригиналам, а не переработкам⁶.

¹ Массэ А. Ислам. Очерк истории. - Москва, 1982. - С.66.

² Хисамов Н.Ш. Поэма Кысса-и Йусуп Кул 'Али. - Москва, 1979. - С.52.

³ Цитата по: Хисамов Н. Бөек язмышлы әсәр. - Казан, 1984. - Б.70.

⁴ С.20. - ۱۹۱۴، فخر الدین. دینی و اجتماعی مسئله، اورنبوغ. Интересно отметить, также, что аналогичной мысли придерживались и некоторые русские исследователи. См.: Каратеев М.Д. Коран //Арабески истории. - Кн.1. Русский взгляд. - Москва, 1994. - С.200.

⁵ “Шура”, 1911. - №7. - С. 215-216.

⁶ “Шура”, 1914. - №6. - С. 185.

Однозначное признание авторитета ат-Табари среди последующих поколений большинства мусульманских богословов и ученых – исламоведов показало, что персидский ученый оказался прав – нельзя выдавать желаемое за действительное, даже исходя из самых благих побуждений. Правда, в каком бы неприглядном виде она не выглядела, все равно будет лучше красивой, но лжи. В трудах ат-Табари красной нитью проходит идея восприятия Корана – целиком, без всяких исключений и купюр. Для него Коран – это, прежде всего, откровение Аллаха, которое должно восприниматься без всяких сомнений и оговорок – и в этом сила ислама, – полагает комментатор Корана.

Что касается коранического персонажа, позже ставшего популярным под именем Зулейха, то ат-Табари также называет имя этой героини. Правда она упоминается в его “Комментарии” и “Истории” лишь однажды, под именем *Ra’иль дочь Ra’иль* (رَاعِيلْ بَنْتُ رَاعِيلْ¹). Да, ее образ не несет той огромной смысловой нагрузки, известной нам по произведению Кул‘Али. Но для нас является важным тот факт, что из надежного источника вызывающего доверие мы узнаем еще один, возможно, первоначальный вариант имени нашего персонажа. Насколько достоверны эти сведения – это другой вопрос, но в любом случае нам хорошо известно, что арабоязычный ученый использовал в своем труде наиболее надежные сведения, добытые им как из мусульманских, так и иудейских источников и поэтому данная версия имени кажется нам не менее верной, чем художественно-поэтический вариант Фирдоуси (т.е. Зулейха). Но и одновременно с этим остаются опасения, что ат-Табари, также как и его соплеменник, мог творчески подойти к выбору имени своей героини. На чем основаны эти подозрения? Выглядит довольно таки странным, что два имени в труде историка звучат практически одинаково. Речь идет о жене Йа‘куба и матери Йусуфа – Рахиль (رَاهِيلْ) и соблазнительнице и будущей жене Йусуфа – Ра’иль (رَاعِيلْ). Не является ли этот факт показателем того, что ученый хотел как-то объединить эти два персонажа, двух женщин, которые сыграли важную роль в жизни Йусуфа? Речь здесь, однозначно, не идет о грамматической или технической ошибках. Ат-Табари, в своих обоих основных трудах уверенно предлагает именно такую транскрипцию этих двух имен. Значит, комментатор Корана был твердо уверен в своих целях и задачах и даже не позволил себе в этом отношении привычное сомнение, выраженное в использование различных вариантов и версий данного толкования.

Что же мы знаем о Ра’иль? Нам известно, что ее отца звали Ра’аиль, что она отличалась мягким и нежным характером и особой красотой². Она была женой ‘азиза Египта – Кытфира. О прошлом Ра’иль нам ничего неизвестно. Выше, в главе “Йусуф и Йа‘куб – мотив божьей кары” нами было высказано предположение, что по

¹ Табари. Комментарий, XII. – С. 104.

² Табари. История, I. - С.203.

одному из сообщений, соблазнительницей Йусуфа могла стать жена его второго хозяина Кабуса и дочь первого хозяина Райана, по имени Асия. Ведь по Библии известно, что Иосиф был женат на Асенеф, дочери Потифера (Кытфира) (Быт. - 41:45). Видимо это толкование явилось результатом влияния на ат-Табари идей еврейской Торы, которую он часто цитирует во многих местах своего произведения.

Дальнейшие исследования показали, что все - таки, персидский ученый предпочел традиционную, мусульманскую трактовку – будущая жена Йусуфа и мать его детей, до второго замужества была женой Кытфира. Этот вывод следует, исходя из того факта, что указанную выше “еврейскую” версию, ат-Табари, привел совсем не в том месте, где ей полагалось быть по смыслу. Конечно же, было бы странным требовать от средневекового ученого соблюдения какой-либо системы, присущей логичному менталитету европейца, но, тем не менее, определенный порядок имеется и в нашем источнике. Как уже отмечалось выше, ат-Табари, на первое место всегда ставит толкования, основанные, по его мнению, на источниках наиболее достоверных и авторитетных¹. Свой собственный комментарий, автор скромно располагает в самом конце таких сообщений. Что касается подбора толкования, то он строго связан с комментируемым айатом, но, иногда, по мере необходимости в текст вкрапляется информация, которая, имеет хоть и отвлеченный характер, но все же способствует прояснению рассматриваемого вопроса.

В большинстве комментариев ученого, посвященного взаимоотношениям Йусуфа и Ра’иль, четко говорится, что соблазнительница являлась на тот момент женой Кытфира. Об истории же Асиии повествуется, несколько косвенно, в контексте описания родословных Райана и Кабуса, то есть не в том месте, где по кораническому порядку (а ат-Табари строго следует ему) могли бы располагаться подобные сообщения, а в другом.

Факт, что Кытфир “не ходил к женщинам” уже отмечался выше. Вот и свою новую покупку он объясняет жене, исходя из наличия этой самой проблемы. Он думает, что приобретение Йусуфа избавить их семью от тех забот, которыми они безуспешно утружддают себя. Юноша должен стать им за сына и своего рода знаком окончательного решения “долгоиграющей” семейной проблемы. В этом трактовка ат-Табари существенно отличается от кул’алиевской, для которого усыновление Йусуфа, по определению Н.Ш.Хисамова, “глубоко задуманный штрих”. Тюркский поэт с помощью этой детали хотел показать честность и порядочность Йусуфа. Не поддавшись комплиментам и уговорам Зулейхи, он ответит ей: “Он ‘азиз меня принял за сына. Как я изменю отцу!”². У ат-Табари о том факте, что Йусуф был взят в

¹ Колесников А.И. Завоевание Ирана арабами. (Иран при “праведных” халифах). – Москва, 1982. – С.24.

² Хисамов Н.Ш. Сюжет Йусуфа....Проблема версий. - Москва, 1996. - С.40.

семью Кытфира в каком-то ином качестве, например как слуга или раб, не говориться ничего. Правда ученый ясно указывает, комментируя слова Корана: “Хорошо помести его...” (Коран. -12:21), что речь здесь идет о “хорошем размещении”, человека, имеющего высокое положение¹.

К известному нам портрету Ра’иль как нежной и привлекательной хозяйки можно добавить следующее – эта женщина отличается неуемной похотью. С самого момента появления Йусуфа в ее доме она загорелась огнем сексуальных желаний. Если Кытфир взял юношу за сына, то его жена считает иначе. Йусуф – для скучающей, лишенной должного мужского внимания молодой женщины своего рода игрушка и находка, предназначенная решить ее давно назревшие интимные проблемы.

В этом главное отличие жены ‘азиза от героини поэмы Кул‘Али². Зулейха в “Кысса-и Йусуф” - образец духовной, платонической любви. Ее интимная встреча со своим возлюбленным, своего рода кульминация, окончательный этап в развитии истории ее любви к Йусуфу. Этот поступок не является спонтанным и тем более продиктованным чисто телесными желаниями. Нет. Все действия Зулейхи вполне закономерны и понятны. Нет ничего постыдного в том факте, что женщина пройдя все этапы многолетней сладостно-мучительной возвышенной и романтической любви, уже не удовлетворяется настоящим положением дел и нуждается в каких-то более острых ощущениях. Другое дело: насколько все это вяжется с мусульманской моралью, соблюдение которой так важно для автора “Кысса-и Йусуф”? Да и не подозревающий обо всем этом Йусуф - готов ли он разделить эти неожиданные желания Зулейхи?

Герои ат-Табари поступают и мыслят несколько иначе. Жена Кытфира решив соблазнить юношу, поступает согласно своему восточному менталитету. Для возбуждения интереса к нему она начинает забрасывать Йусуфа потоком самых изощренных комплиментов. Если кул‘алиевская Зулейха пыталась привлечь юношу статуей коня – пределом мечтаний тюркского джигита и делала упор на “дающий уладу” голос Йусуфа, то героиня тафсира применяет более действенные на Востоке методы: тонкую лесть, вычурный слог и образное, поэтическое сравнение, описывающие внешние достоинства юноши. Этого всего уже вполне было достаточно, чтобы сразить наповал любого, даже самого сурового и непоколебимого мужчину.

Описывая этот момент Н.Ш.Хисамов высказывает предположение, что у многих мусульманских поэтов именно в этом эпизоде через образ Йусуфа, через изображение его поведения своего рода

¹Табари. Комментарий, XII. – С. 104.

² Как отметил Н.Ш.Хисамов, трактовка Зулейхи как положительного героя впервые появляется в аналогичном произведении Фирдоуси. См.: Хисамов Н.Ш. “Кысса Йосыф” поэмасының идея проблематикасы һәм сәнгатьчә эшләнеше // Казан утла-ры, 1983. - №9. – Б.55.

“испытания героя на соответствие его главной миссии правителя, кормильца Египта” решалась проблема достойного руководителя великого государства¹. Ат-Табари преследует несколько иные цели – для его персонажа это прежде всего испытание на крепость воли, на верность Аллаху, которое впрочем, косвенно также отразится на его дальнейшей судьбе (прежде всего отрицательно).

Йусуф, парируя в ответ соблазнительнице фразами, вроде бы должностными показать его отказ, вообщем-то не стремится резко прервать диалог. Создается впечатление, что и он не прочь похвастаться своим красноречием. Юноша в этом эпизоде применяет широко распространенный на Востоке метод самоуничтожения, сильно занижая все свои положительные качества. Впрочем, ат-Табари в этом случае строго следует также и традициям персидской литературы IX-X вв., в которой существовали своего рода образные штампы, такие как: “черный как агат волос”, “мускусный или амбровый запах” и т.д². Йусуф явно любуется собой, он польщен вниманием, оказанным ему интересной и привлекательной женщиной и не прочь оказаться в расставленных сетях:

“Как прекрасны твои волосы!”, - начинает словесный поединок Ра‘иль³. “Это первое из моей плоти, что будет утеряно (рассыпано)”, - отвечает ей Йусуф. Жена ‘азиза продолжает: “О Йусуф, как красивы твои глаза!”. “Это первое из моего тела, что растворится в земле”, - отвечает он. “Но, Йусуф, как прекрасно твоё лицо!”, - не унимается охваченная страстью женщина. “Лицу предназначено сгинуть в земле”, - произносит свое последнее слово пророк⁴.

Не сразу становится ясным, о чем идет речь в этом диалоге. Ат-Табари ограничивается дословным воспроизведением слов своих героев и больше никак не комментирует этот эпизод. Конечно же, можно понять, что Йусуф говорит о смерти физического тела, что де оно ничто по сравнению с вечным. Уверенности к этой мысли прибавила цитата из произведения “Нахдж ал-Фарадис”, золотоордынского поэта XIV века Махмуда ал-Булгари: “Зулейха сказала: “О, Юсуф, какое у тебя красивое лицо!”. “Когда я сойду в могилу, пролежу в ней три дня, то мое лицо станет столь безобразным, что никому не захочется взглянуть на меня”, - ответил Юсуф. “Какие у тебя красивые глаза!”, - сказала Зулейха. “Прежде всего в могиле гаснут глаза”, -

¹ Хисамов Н.Ш. Сюжет Йусуфа....Проблема версий. - Москва, 1996.- С.53.

² Пригарина Н.И. Образное содержание байта в поэзии на персидском языке // Восточная поэтика. Специфика художественного образа. – Москва, 1983. – С.92. Ср. также с Кул‘Али:

“Твои пальцы похожи на молодые ивовые ветки,
Ногти твои подобные жемчугам,
Белее кафура (камфоры) кисти рук твоих,
Мягче шелка твои ладони” (С.356).

³ Аналогично толкуют диалог Йусуфа с женой ‘Азиза и авторы современных арабских переработок данного сюжета. См. напр: أَنْبِيَاَ اللَّهِ، الْقَاهْرَةُ، ١٩٨٤ - С.126.

⁴ Табари. История, I. - С.204.

ответил Юсуф. “Какие у тебя красивые волосы!” – сказала Зулейха. “Прежде всего в могиле осыпаются волосы”, – ответил Юсуф¹.

Как удивительно схожи между собой эти два примера, взятые из разных источников! Впрочем, случай с Махмудом ал-Булгари еще раз подтверждает тот факт, что труды арабских и персидских предшественников были хорошо известны в Волжско-Камском регионе². Упоминание в “Нахдж ал-Фарадис” имени “Имама Абу Дж‘а‘фара³”, еще более укрепляет нашу мысль. Надо отметить, что изложение данного эпизода у самого Кул‘Али еще ближе к вариантам ат-Табари. Правда тюркский поэт вместо прямолинейного табариевского заявления - “лицу суждено сгнить в могиле” предлагает более художественный вариант:

“Если красивое лицо, завернутое в саван, поместят в могилу
И пробудет в могиле не более трех дней,
Какой бы друг его не увидел,
Он бы,
отвернувшись, чтоб больше не видеть”. -
(С.357).

Дальнейшее изложение диалога создает впечатление, что Кул‘Али хорошо был знаком с произведениями ат-Табари или его переработками⁴. Об этом говорят такие свойственные для обоих источников детали, как: выпавшие волосы, погасшие в могиле глаза и др.

Автор “Кысса-и Йусуф” и его последователи Кутб, Махмуд ал-Булгари и др. стали продолжателями общемусульманской традиции, начатой еще в VIII – IX вв. такими учеными, как Бухари, ат-Табари. Традиции суннизма, согласно которой вперед выдвигалось правило: “сунна разъясняет Коран”⁵. Трудно себе представить, что вышеупомянутые тюркские авторы были сильно озабочены суфийскими идеями. Нам кажется, что они поступали проще – в рамках имеющейся мусульманской традиции, достаточной для выражения любых идей и мыслей. Так же считал, кстати, и Е.Э.Бертельс относительно творчества основного источника многих тюркских поэтов - Фирдоуси.

¹ Нуриева Ф.Ш. “Нахдж ал-Фарадис” Махмуда ал-Булгари. – Казань, 1999. – С.187.

² Как неплохой пример по указанной теме можно назвать статью Н.Исмагилова: Исмәгыйлев Н. Нәһҗе-л-фәрадис әсәрәндә “Йосыф вә Зәләйхә” сюжеты // Әдәби мирасының яна катламнары. - Казан,1990.

³ Широко известный вариант сокращения имени исследуемого нами источника - Абу Дж‘а‘фара Мухаммеда ибн Джарира ат-Табари.

⁴ В подтверждение этой мысли, см. упоминание автором “Кысса-и Йусуф” имени Табари, в строфах, ошибочно отнесенных текстологами к поставторской интерполяции. См.: Кол Гали. Сказание о Йусуфе. - Казань, 1983.-С.424. Кроме того, в поэме автор сам отмечает, что он обращался к трудам “толкователей Корана”. См. Кол Гали. Указ. произв. – С. 168, 360.

⁵ Ислам: Энциклопедический словарь. - Москва,1991. – С.233.

Ученого удивил этот несколько нетипичный подход Фирдоуси при написании его поэмы “Юсуф и Зулейха”: “Как это ни странно, но Фирдоуси подошел к этой теме чрезвычайно реалистически и отодвинул на второй план все элементы чудесного, уделяя им чрезвычайно мало места и трактуя их крайне скрупульно”¹.

Кроме того, хотелось бы отметить еще одну особенность средневековых тюркских авторов, хорошо проиллюстрированную выше-приведенным отрывком из произведения Махмуда ал-Булгари. Как бы хорошо современный исследователь не знал языка оригинала, например, арабского - все равно, нередко остается много недопонятого. Правильный и адекватный перевод того или иного древнего источника требует знаний не только лингвистических, но и исторических. Плохое владение исторической обстановкой и недопонимание менталитета исследуемых персонажей, да и логики мышления самого автора неминуемо ведет к непоправимым ошибкам в переводе. Подобная проблема, кажется, не коснулась творчества средневековых тюркских авторов. Удивляет их способность правильно и без ошибок передать точный смысл используемого источника. Эти слова относятся как к ал-Булгари, так и к Кул’Али, Кутбу, Рабгузий и многим другим авторам. По нашему мнению, эта произошло не только по причине хорошего знания языка оригинала этими людьми. Самое главное – это времененная близость к эпохе, в которой жили их предшественники, что позволяло им адекватно трактовать их труды, которые, к сожалению, становятся порой недоступны пониманию современного исследователя.

Однако вернемся к нашим героям. Как мы сказали, Ра’иль показывает себя сладострастной и похотливой женщиной. Комplименты, сказанные Йусуфу, были направлены на совращение юноши, считает ат-Табари². Жена ‘азиза хотела, чтобы юноша вступил с ней в интимную близость, - прямым текстом заявляет ученый³. Она обещает Йусуфу наслаждение - “ляззет” (لذة). Все это случилось из-за нереализованной потребности Ра’иль в мужчинах, - завершает свою мысль комментатор Корана.

Кажется, слова и комплименты соблазнительницы достигли своего адресата. Йусуф готов пойти навстречу Ра’иль. Но что конкретно могло его подтолкнуть к совершению такого поступка? Во-первых, обычная мужская похоть, которую уже невозможно было сдержать, и, во-вторых, острая нежность, возникшая у Йусуфа после того, как он почувствовал, какую страсть испытывает жена ‘азиза к нему, - полагает автор “Комментария”⁴.

Тут возникает самый щепетильный момент в повествовании. Кажется, что ат-Табари не готов дать ясную и определенную оценку

¹ Бертельс Е. Абу-л-Касим Фирдоуси и его творчество. – Л-М, 1935. – С.60.

² Табари. Комментарий, XII. – С. 108.

³ Табари. Там же. – С. 106.

⁴ Табари. Там же. – С. 109.

произошедшим событиям. Прямые, надо сказать, местами даже очень откровенные эротические подробности встречи он переносит туманными сентенциями, которые вроде бы должны создать впечатление, что Иусуф не мог совершить подобных действий. Некоторая двойственность персидского автора могло быть вызвана тем, что он, все-таки, хотел показать своего героя "во всей красе". Ведь наличие крепкого мужского начала, согласно восточной традиции нисколько не умаляло достоинств его обладателя, а наоборот, только прибавляло ему авторитет и определяло его как обладателя доброго нрава и хорошего здоровья. Как справедливо заметил известный английский исламовед У.М.Уотт: "Ислам выступает против монашеского образа жизни, и если безбрачие и встречалось среди мусульман, то в нем не видели никакой особой доблести"¹. Но в нашем случае речь не шла об отношениях мужчины и женщины в рамках брака, хотя этим и закончится порочная связь (одно из решений проблемы по шариату). Надо отдать должное комментатору Корана - ат-Табари все таки взял на себя смелость привести подробности, которые не оставили сомнений в том, что Иусуф совершил прелюбодеяние:

"Говорят [что] она легла во всю длину, а он расположился между ее ног. Выражение "она думала о нем, а он о ней", значит, что она возлежала с ним"². Далее выясняется, что Иусуф не только раздевает Ра'иль, но и раздевается сам: распускает шнурок на шароварах и остается в одном нижнем мужском белье – "туббан". Совсем мало сомнений оставляет следующее сообщение ат-Табари:

³"جلس منها مجلس الرجل من إمراته" (Он возлежал с ней [как] мужчина [возложит] со своей женой). Кстати, похожее выражение встречается и в "Истории..."⁴: "جلس منها مجلس أحائز". Теперь становится понятным недовольство татарского ученого-богослова Р.Фахрутдина, углядевшего в этих строках грубейшее отступление от ортодоксальной линии ислама. Ат-Табари и сам хорошо понимает, что он несколько "перегнул палку" и устами "некоторых ученых" он задает следующий вопрос: "Как можно описывать Иусуфа таким образом – ведь он пророк Аллаха? Ведь в отношении греха он был самым целомудренным из пророков?". Персидский ученый находит объяснение вышеупомянутым примерам. По его мнению, даже в этом случае проявилась воля Аллаха. Такой поступок - пример грешникам. По идее ат-Табари, милость Аллаха безгранична. Всевышний способен простить даже подобные грехи, но при условии, что грешники искренне покаяются своему Создателю. Легко говорить о том, что надо быть праведным, добрым и всепрощающим, не совершающим грехов и т.д. и так трудно соблюдать все это в реальной жизни. В связи с этим любопытно было бы привести слова русского этнографа Я.Коблова,

¹ Уотт У.М. Влияние ислама на средневековую Европу. – Москва, 1976. – С.102.

² Табари. Комментарий, XII. – С. 109.

³ Табари. Там же. – С. 109.

⁴ Табари. История, I.- С.204.

который хорошо выразил эти самые духовные метания человека: “Ислам и христианство признают, что главнейшая цель жизни человека – служение Богу... Но вникая в характер человеческой жизни, нельзя не заметить, что эта цель не осуществима при настоящих условиях жизни. Опыт показывает нам, что человек находится в удалении от Бога, во вражде с Ним. В нас происходит борьба между духом и плотью, разумом и страстями, стремлениями к добру и влечениями ко злу, - и в этой борьбе победа чаще остается на стороне последних”¹.

Почему же все-таки ат-Табари в своем труде привел вышеупомянутое, достаточно фривольное описание встречи Иисуса и Ра’иль? И не ограничился более благообразной, традиционной версией толкования данного сюжета? Помимо уже указанных нами причин, на творчество ученого могла оказать влияние и известная особенность его родной персидской литературы – литературы не исключающей определенного эротизма. Такую особенность, кстати, подмечали многие исследователи, занимающиеся изучением ираноязычных памятников. Например, ученым Н.Ш.Хисамовым была отмечена такая же направленность в произведении Ансари “Анис ал-мюридин”², являющаяся также образцом ираноязычной литературы.

Помимо этого, ат-Табари приводит и прямо противоположный описанному нами комментарий, из которого следует, что Иисус не никакого прелюбодеяния не совершал. Комментатор Корана сообщает историю о появлении на стене комнаты “бурхана” в виде образа Йа’куба. Мы не будем останавливаться на этом моменте, так как уже подробно говорилось об этом. Новой деталью в данном случае являются четыре имени, которые называет ат-Табари, комментируя эпизод со свидетелем Иисуса. Вот эти имена:

ابن مашطة بنت فرعون	-	Иbn Машита бинт fir'aun (Сын Машиты, дочери фараона)
شاهد يوسف	-	свидетель Йисуса
عيسي بن مریم	-	‘Айса бину Марьям (Иисус, сын Марии)
صاحب جرج	-	Сахиб Джурайдж (Хозяин Джурейджа) ³ .

Как мы видим, свидетелями Йисуса выступили целых четыре человека. Кто же эти люди? И откуда ат-Табари взял эти данные? Во-первых, нам точно известно, что все свидетели были детьми. Во-вторых, из всего этого списка хорошо известно лишь третье имя –

¹ Коблов Я. Антропология Корана в сравнении с христианским учением о человеке. -- Казань, 1905. – С.172.

² Хисамов Н.Ш. Поэма Кыса-и Йусуп Кул ‘Али. – Москва, 1979. - С.161.

³ Табари. Комментарий, XII. – С. 115.

Иисуса сына Марии¹. Кстати, подобные сообщения впоследствии дали основание некоторым западным ученым говорить о христианских корнях коранической литературы². Что же касается сына женщины по имени Машита, то здесь могли найти свое отражение мусульманские предания, восходящие к египетским легендам, так или иначе связанные с жизнеописанием пророка Мусы.

Помимо этого, ат-Табари приводит еще два варианта толкования данного эпизода. По его мнению, свидетелями были два прямо противоположных персонажа: младенец из колыбели (из семьи жены 'азиза) и пожилой мужчина с бородой (из семьи Кытфира).

Из всех этих сообщений вытекает, что Иусуф остался стоеч и не поддался чарам своей искушительницы, хотя все же "распустил шнурок на шаровалах". Особенno ярко его поступок проявляется во время встречи со знатными женщинами города. Лишь порезав руки, они начинают понимать причину "сумасшествия" Ра'иль. Впрочем, эта часть толкования полностью соответствует коранической и последующим литературным переработкам, так что не имеет смысла останавливаться подробно на этом событии. Правда, ат-Табари тут проявил свой персидский менталитет: помимо цитронов, дамы у него угощаются "Базмаудом"³ – чисто персидским блюдом⁴ из яиц и мяса⁵.

Получив моральную поддержку от своих злопыхательниц, своего рода карт-бланши на новые действия, Ра'иль, распаленная словами и поступками своих гостей, вновь пытается соблазнить Иусуфа. В этом деле, судя по следующему комментарию ат-Табари, ее поддерживают и женщины: "И ответил Аллах на просьбу Иусуфа и отвел от него, то, что хотели от него жена 'азиза и ее подружки. В этот раз юноша пытается удержаться от соблазна, но кажется, что этот поступок ему дается с большим трудом. Этим можно объяснить коранический аят: "Если Ты не отведешь от меня из козней, я склонюсь к ним и окажусь из числа неразумных" (Коран. - 12:33). Тем не менее, Иусуф, с божьей помощью удерживается от соблазна и выбирает тюрьму. Почему же Аллах вновь оказал свою поддержку Иусуфу? А потому что он: "Помогает всем благочестивым и покаявшимся, которые

¹ Эта характерная особенность многих мусульманских комментаторов – Иисус, как один из признанных Кораном пророков не является "отверженным" персонажем и частенько фигурирует в том или ином виде в различных произведениях. Эту особенность, кстати, отмечали и некоторые христианские теологи. Напр., нем. пастор Рудольф Фрилинг, сказавший: "Нас не может не удивлять та благожелательность, с которой представлен в Коране Иисус". См.: *Фрилинг Р. Христианство и ислам: Духовные борения человечества на пути к самопознанию*. – Москва, 1997; См. также: Сагадеев А.В. *Людям, которые не знают*. – "ЛГ – Досье" (Приложение к "Литературной газете"), 1991. - № 7. – С.7.

² Низзи Хамза Мустафа. *Источники Корана*. – Москва, 1993. – С.43.

³ Табари. *Комментарий*, XII. – С. 119.

⁴ معجم الأنفاس الفارسية العربية، بيروت، ١٩٨٠، ص

⁵ В этом случае ат-Табари, используя персидский термин не снабдил его соответствующим арабским переводом.

придут и после Йусуфа". Но и одновременно с этим темница - на¹казание. Ат-Табари уточняет, что заточение стало своего рода карой для юноши за его интерес к женщине, а также для искупления его грехов¹.

Ат-Табари заостряет внимание читателя на словах: "Потом вздумалось им, после того как они видели знамения, непременно заточить его на время" (Коран. - 12:35). Ученого смущает тот факт, что словосочетание "вздумалось им..." было поставлено во множественном числе, ведь, по его мнению, знамения (порванная сзади рубаха, царапина на лице Йусуфа, порезанные руки женщин) видел Кытфир и только он мог своей властью заточить Йусуфа в темницу, и никто иной. С этой его мыслью вполне можно согласиться, ведь позднее мы увидим, что Кытфир внезапно погибнет, сразу же после освобождения Йусуфа, а Райан, не откладывая дела в долгий ящик, выдаст его вдову замуж за него. Не явилась ли эта странная и скорая смерть Кытфира своего рода наказанием Райана за то, что тот когда-то заключил в темницу Йусуфа, ставшего для него вдруг таким близким и необходимым?

Как отнеслась Ра'иль ко всем этим событиям? Она во всем поддерживает Йусуфа. Вышедший из тюрьмы пророк намерен оправдаться перед Кытфиром. Ему не дает покоя мысль, что он мог принести неприятности человеку, по сути спасшего и давшего ему приют в трудный момент жизни. Но жена 'азиза сообщает, что это она соблазнила Йусуфа и, что она довела юношу до того, что он уже собрался было распустить шнурок на своих шароварах. Все попытки Йусуфа взять вину на себя женщина пресекает резким возражением, не дает ему даже раскрыть рта. Пытаясь как-то завершить затянувшийся спор, пророк произносит известную по Корану фразу: "Я не оправдываю свою душу, - ведь душа побуждает ко злу, если только не помилует Господь мой. Поистине, Господь мой прощающ, милосерд!" (Коран. - 12:53) чем вызывает удовлетворение всех собравшихся людей.

В ответ на предложение Райана выйти замуж за Йусуфа: "А не та ли это новость, которую ты хотела услышать?", - Ра'иль пытается сделать вид, что она не особенно нуждается в этом и, что она и раньше была счастлива со своим мужем (который был несостоителен как мужчина - А.А.). На предложение малика она отвечает: "О друг, не делай мне больно, я была его женой хорошей!"². Во всяком случае, эта история заканчивается вполне благополучно. Мы не знаем как сложатся взаимоотношения этих двух персонажей дальше. Ат-Табари выводит свою героиню за границы повествования. Известно, лишь то, что у них рождаются двое детей, названные Афрасимом и Майшой - и более ничего.

Как мы видим из вышеприведенных примеров, табарийский Йусуф нередко сам является причиной своих бед. Из-за своей несдер-

¹ Табари. Комментарий, XII. - С. 126.

² Табари. Комментарий, XIII. - С. 5.

жанности он навлекает на себя гнев Аллаха. Впрочем, все это только способствует “воспитанию” будущего пророка, учит его жизни и необходимому на этом поприще терпению. Как же ведет себя Йусуф в поэме Кул‘Али? Является он праведником, достойным подражания? Во время первой встречи Йусуфа и Зулейхи происходит чудо – в кумирне после проникновенной молитвы юноши внезапно разбивается на десять кусков языческий идол. Мало того он человеческим голосом начинает утверждать: “Йусуф – истинный пророк (бога)!”. Знакомая ситуация по ат-Табари. Правда, в “Комментарии” персидского автора – Йусуф в подобном случае сам разбивает языческие статуи Лабана. Однако идея та же самая. В первом случае Кул‘Али, хочет подобными несколько легендарными рассказами подчеркнуть особую праведность своего главного героя, в присутствии которого происходят чудеса. Табариевский Йусуф, будучи младенцем, сам разбивает идолы, что говорит о его большей активности и решительности.

Оказавшийся в сетях Зулейхи юноша, согласно идеи тюркского автора снова проявляет свое благочестие, всячески спасаясь от охваченной страстью женщины. Однако и здесь мы видим, что Йусуфу нелегко сдержаться. Его метания, подобные метаниям зверя, попавшего в клетку, выглядят достаточно нарочито. Видно, что юноша спасается прежде всего от себя, от своих инстинктов, желаний. Йусуфу остается лишь восклицать, взывая к небу:

“О господи, если будет иначе,
Если проклятый сатана одержит верх,
Если от тебя не будет помоши, спасения,
То сын Йагкуба окажется в позоре!” - (С. 354)

Как табариевскому Йусуфу, так и герою Кул‘Али не удержаться без божеской поддержки. Но разница заключается в том, что Йусуф в “Комментарии” течет по волне волн и, в принципе, сам не прочь податься соблазну. Аналогично думает и “турецкий” Йусуф. Но эти же самые мысли наносят невосполнимую моральную травму. Юноша вынужден выбирать между зовом плоти и страхом перед Аллахом. Положение сложное. И в этом случае спасение приходит свыше. Большое сомнение вызывает способность Йусуфа к самостоятельному удержанию себя “в узде” – по сути он находит выход лишь благодаря поддержке Джабра’иля и Создателя.

Как выясняется из всех этих примеров, оба героя оказались не в силах сдержаться перед чарами соблазнительницы – Зулейхи/Ра‘иль. Если более активный “персидский” Йусуф пошел на прямое прелюбодеяние, то его “турецкий” собрат, не сумев сдержаться, избежал данного греха только благодаря Аллаху. В этом эпизоде они оба

¹ Кол Гали. Сказание о Йусуфе. - Казань, 1983.- С.349.

проиграли в борьбе духовного и телесного, чем показали свое сильное земное, мужское начало.

Глава III
РЕАЛИИ ИРАНСКОЙ ИСТОРИИ VI-VII вв.
ОСОБЕННОСТИ ТРАКТОВОК ОБРАЗОВ ГЛАВНЫХ
ПЕРСОНАЖЕЙ
В ТРУДАХ АТ-ТАБАРИ И КУТБА.

**Хосров Парвиз – синтез литературного и исторического
в образе героя.**

Пожалуй, одним из наиболее привлекательных героев средневековой татарской литературы является известный исторический персонаж - Хосров Парвиз (правил в 591-628 гг.), получивший популярность у народов Волжско-Камского региона, благодаря выдающемуся произведению золотоордынского поэта Кутба "Хосров и Ширин" (XIV в.). На данный момент науке известно, что сюжет поэмы не является оригинальным и восходит своими корнями к произведению Низами, который, в свою очередь, использовал в своем творчестве поэму великого персидского поэта Фирдоуси и другие арабо-персидские источники¹. Впрочем, и сам Фирдоуси, в работе над "Шах-наме" обращался ко многим работам предшествующих историков и поэтов. Несомненно, среди них могли быть и труды изучаемого нами арабоязычного автора - Ибн Джарира ат-Табари - перса по происхождению.

В этой главе мы рассмотрим персонажи поэмы Кутба, их образы и характеры. Основным источником для исследования станет "История пророков и царей" Ибн Джарира ат-Табари. В его "Комментарии", относительно наших персонажей информации здесь приводится мало, в основном, в контексте трактовки коранической суры "Рум"². В историческом труде ат-Табари хорошо показана история династии Хосрова Парвиза, но какие-то личностные моменты освещены крайне скрупульно. Например, основной персонаж Кутба – красавица Ширин упоминается и здесь, но сказано о ней вскользь и мимоходом, так что о какой-то значимости этого персонажа в арабском источнике говорить не приходиться.

Изучая поэму Кутба "Хосров и Ширин", мы в очередной раз убеждаемся, что тюркские поэты, жившие и творившие в Волжско-Камском регионе (одним из первых из них был Кул 'Али) в средние века, отличались своим оригинальным творчеством. Правда, мотивы и сюжеты были, в основном, теми же самыми (влияние общемусульманской духовной культуры) и порой в творчестве тюркских поэтов можно было обнаружить прямые заимствования из арабо-персидских

¹ Костыгова Г.И. К вопросу об источниках поэм Низами // Палестинский сборник, 1970. – Вып.21(84). - С.26 -33.

² Табари. Комментарий, XXI. - С.12-13.

источников. Но эти факты вовсе не значили, что местная литература носила второстепенный характер по отношению к арабо-мусульманской литературе. Главное отличие героев поэм Кул 'Али, Кутба, ал-Булгари и др. тюркоязычных авторов заключалось в мастерском отражении в своих произведениях национального менталитета своих героев, особом акценте на их своеобразный характер и поведение. Поведение, во многом обусловленное окружающей средой, в которой преобладали скромные цвета средней полосы, а не яркие краски солнечного Востока.

Вот и Кутб, в своем произведении "Хосров и Ширин" не мог не показать характер и обстановку своей родной земли. Как далеки его герои от своих арабо-персидских прототипов! Не может не удивлять неистощимый романтизм, которым он щедро наделил героев своей поэмы. Впрочем, этот скромный романтизм Кутба кажется ярким и значительным на фоне произведений арабо-мусульманских писателей и ученых, находящихся в рамках жестких традиций. Как ат-Табари, Фирдоуси, так и другие авторы - все они были заняты проблемой наиболее величественного и достоверного изображения истории своих предков и их родины. Поэтому, наверное, их произведения зачастую становились сродни своего рода исторической хронике, что было особенно характерно для ат-Табари.

Представитель тюркского племени - создатель персоязычной поэмы "Хосров и Ширин" - Низами уже во многом отличался от своих собратьев по перу. Он не боялся отступить от общепринятых канонов и традиций, не стремился в точности соблюсти историческую правду. Он был поэтом - и этим все сказано. Низами больше волновала красота слога, чем педантическая зацикленность на датах и цифрах. Он смотрел на мир шире, не ограничивая себя временными или территориальными рамками.

Последователь Низами - Кутб следовал тем же самим принципам, что и его предшественник. Эта его особенность - мыслить широко и свободно, не ограничивая свое творчество рамками и готовыми схемами, склонность к отступлению от заранее задуманных планов была присуща, видимо, тюркскому менталитету, который сложился на фоне свободной кочевой жизни, а не в условиях, например, городской культуры Ближнего Востока. Не с этим ли фактом, в том числе, связано отсутствие у татар в настоящее время исторических хроник, которые сохранились у многих ближневосточных народов?

Известные исторические личности - иранский шаханшах Хосров Парвиз, его отец Хормузд, соперник Хосрова за иранский трон - Бахрам Чубин - все эти персонажи были хорошо известны арабской исторической науке. Эти имена упоминались еще в древнеиранской хронике "Хвадай-намак". Арабоязычный ученый-историк и богослов ат-Табари, перс по происхождению, конечно же был хорошо знаком со всеми древними преданиями, сохранившимися на его родном языке - фарси. Но он владел в совершенстве и языком науки- арабским и включил в свою "Историю" сообщения ранних арабских ученых VII-

VIII вв. Мада'ини, Вакиди и др., труды которых не сохранились или дошли до наших дней в кратких отрывках или извлечениях.

Конечно же, ат-Табари был прежде всего мусульманским ученым и строил свои трактаты исходя из требований и понятий исламской религии. Но наряду с этим он не мог не гордиться древней и величественной историей своего родного иранского народа. Этую его особенность, кстати, подметил Л.Н.Гумилев в своем исследовании, посвященном разбору причин приведших иранского полководца Бахрама Чубина к вооруженному восстанию¹.

Персонажи ат-Табари - истинные восточные государи со всеми своими недостатками и достоинствами. Его герои разные - это и бездушные тираны, и справедливые правители, что встречалось, конечно-же реже. Поэтому не стоит удивляться жестоким поступкам героев хроники ат-Табари. Все они люди своего времени - времени беспощадных, кровавых побоищ, изощренных убийств и казней. Времени, когда во главе угла стояла не справедливость - а сила, коварство и жестокость.

Можно предположить, что и на родине Кутба в период написания поэмы "Хосров и Ширин" (XIV в.) историческая обстановка не многим отличалась от описываемой ат-Табари - иранской. Но в том-то и заключается особенность тюркского поэта - несмотря на жестокий реализм окружающей действительности, он стремился к иным ценностям. В своей поэме он хотел показать более красивую и романтическую жизнь, в которой правят добро и справедливость, а зло никогда не останется безнаказанным. Кстати, такое явление имеет место и в наши дни. Например, хорошо известно, что в бедной, обуреваемой национально-религиозными и политическими конфликтами Индии снимаются только романтические фильмы, не имеющие ничего общего с реальной действительностью.

Главная задача ат-Табари заключалась в наиболее точном и достоверном изображении имевших место исторических событий. Для него было неважно, как они завершились - трагически (что случалось чаще) или счастливо - историк не имел права домысливать или как-то иначе перерабатывать известные ему факты - он приводил лишь то, что знал наверняка. Благодаря такому отношению к делу в настоящее время мы имеем надежный документ, которому доверяют как западные, так и российские ученые.

Теперь перейдем к рассмотрению известных нам по поэме Кутба персонажей: Хормуда, Хосрова, Бахрама, Шируйе, Ширин и Марьям. Относительно Ширин, повествование ат-Табари занимает всего несколько предложений, а рассказ о Марьям и того меньше². Речь о ней пойдет чуть ниже, а сейчас хотелось бы рассмотреть собы-

¹ Гумилев Л.Н. Бахрам Чубин (Опыт критики источников) // Проблемы востоковедения, 1960. - №3. - С. 231.

² Что касается Фархада, Шавура, Шикер - то о них у Табари не упомянуто вовсе.

тия, повествующие о жизни Хосрова до его конфликта с отцом¹. Герои ат-Табари (особенно Хосров) - воинствующие зороастрейцы², при первой же возможности стремящиеся посетить храм огня и очиститься от скверны. Поэтому, наверное, у него не говорится о забое скота в качестве жертвоприношения Аллаху для испрошения милости Всевышнего в деле рождения сына - наследника. Кутб, приводя вслед за Низами этот исламский ритуал, показал своих героев правоверными мусульманами, строго соблюдающими обычай своих предков.

“Үкүш корбан кыйлыб ул шаһ угандин,
теләде бер угыл...”

(“Желая [рождения] сына, шах забил множество [жертвенных] животных в честь Всемогущего...”)³.

Да и во власти Хормузд стремится походить во всем на своего отца - Хосрова Ануширвана, старается править честно и справедливо, строго соблюдая принятые ранее законы и не нарушая привычного порядка вещей, за что и заслужил авторитет и уважение в народе.

Табарийский Хормузд более противоречив и сложен. Да, он тоже не лишен доброты и справедливости и достойно продолжает реформы, начатые его отцом, искренне сочувствует всем слабым и обездоленным, с уважением относится к знатным и почитаемым людям государства. Народ не нарадуется на своего нового правителя - они желают ему благоденствия и возносят слова благодарности его отцу за воспитание такого хорошего сына. Да и сам Хормузд обещает своим поданным править, основываясь на принципах добра и справедливости⁴. Но наряду с этим, ат-Табари рисует Хормузда и как жестокого тирана, подавляющего любое инакомыслие в своем государстве. Примером тому может служить следующее сообщение персидского историка: “Говорят, что Хормузд... был смышлением и воспитанным, обладателем выдающегося ума, но в то же время злым

¹ Для цитирования мы будем использовать вариант поэмы, опубликованный Х.Усмановым и З.Максудовой в издательстве КГУ قطب. خسرو و شیرین حکایتی - Ике кисәктә. - Казан: КДУ нэшр., 1969), отдельные места которого, в необходимых случаях, будут сличены с факсимile А.А.Зайончковского. Также нами использовалось переложение поэмы на современный татарский язык, выполненное Р.Ахметзяновым и опубликованное в журнале “Мирас” в 1992-93-х гг.

² Хотя по некоторым другим сведениям было известно, что именно при Хосрове Парвизе под наблюдением жрецов был уничтожен текст Авесты и комментариев к нему. См. об этом: Брагинский И.С. Из истории персидской и таджикской литературы. Избранные работы. - Москва, 1972. - С.82. Надо сказать, что среди историков существует и прямо противоположное мнение, согласно которого, Хосров Парвиз прославился своим благочестием и усердием в учреждении священных огней. См.: Бойс М. Зороастрейцы. Верования и обычай. - Москва, 1988. - С.172.

³ قطب. خسرو و شیرین حکایتی - Далее: Хосров и Ширин. - С.32.

⁴ الطبرى. تاريخ الام و الملوك، بيروت، ١٩٨٨، - Далее: Табари. История, I. - С. 461.

намеренным, чему в немалой степени способствовала тюркская [кровь] предков по женской линии¹. Он сторонился знати. Уничтожил 13 600 ученых и представителей знатных семей... Посадил в тюрьмы много людей [выходцев] из благородных династий².

Как видно из последнего примера, образ Хормузда у ат-Табари был далек от образа Хормузда - смиренного агнца в поэме Кутба³. Ат-Табари пытается объяснить его жестокость своего рода "зовом тюркской крови". Ведь согласно его же версии, мать Хормузда была дочерью Великого хакана и он, однозначно, был рожден от тюрчанки⁴. Ученый понимал, что нельзя было показывать одного из известнейших сасанидских правителей в таком негативном свете. Но нельзя было и затушевывать реальные исторические события. Поэтому ат-Табари поступает очень просто: он объясняет эти неблаговидные поступки примесью "низкой" и "дикой" крови, ведь благородным и оседлым персам было не с руки иметь в своей родословной подобных дикарей-тиранов, способных ради малейшей выгоды враз уничтожить десятки тысяч ни в чем неповинных людей.

Впрочем, та же самая идея была актуальна и для Кутба. Его Хормузд - образец справедливости и добродорядочности, в целом положительный герой. Однако возникает вопрос: стоило ли тюркскому поэту XIV века, вслед за Низами так сильно восхвалять уже малоизвестного в то время иранского правителя VI века? Дело, видимо, заключалось в том, что герои Кутба - это уже больше абстрактные литературные герои, а не реальные персонажи "Шах-наме" Фирдоуси, герои, призванные воплощать своими действиями идеи Кутба-мусульманина, идеи гуманизма ислама. Да, тюркский поэт прямо не пропагандирует эту религию, он поступает иначе: показывая своих персонажей мусульманами, он через призму их поступков и действий хочет объяснить читателю, что ислам это хорошо, что это совершенно миролюбивая религия.

Ат-Табари действует иначе. Он - историк, который не имеет права обходить стороной сложные моменты, поэтому всю информацию он дает с максимальной точностью без нюансов. Ученый не склонен сортировать, а тем более анализировать изучаемые им источники. Возможность анализа он оставляет читателю, помещая наиболее достоверные, по его мнению, сведения в самом начале своего повествования. А человек, как известно, склонен больше верить впервые услышанному. Например Хормузд показан у него как жесткий и властолюбивый правитель. Впрочем, эти черты его характера были

¹ См. об этом: Ахунов А. Ат-Табари и другие восточные источники о тюрко-булгарах (IV-VII вв.) // Научный Татарстан, 1998. - №4. - С.34.

² Табари. История, I. - С.462.

³ Хотя справедливо было бы отметить, что в произведении "Гулистан бит-тюрки" Саифа Сараи - современника и земляка Кутба, Хормузд трактуется совсем иначе: это жестокий и расчетливый правитель, который готов убивать своих подданных, лишь для профилактики. См: Сараи Сәйф. Әлгестан. Лирика. Дастан. - Казан, 1999. - Б.58.

⁴ Табари. История. Том I. - С.461; Том V. - С.452.

вполне оправданы для времени в котором он жил. Это эпоха грозных битв, схваток и интриг, когда жестокость была продиктована чувством самосохранения и не считалась отрицательным качеством настоящего для восточного правителя - воина. Впрочем, надо было учитывать и историческую обстановку того времени (конец VI века н.э.), когда Иран оказался в кольце врагов. С севера на страну двигался хазарский каган, с запада ему грозили византийские войска, с юга, со стороны пустыни наступали арабские отряды племенных групп Кахтан и Ма'ад предводительствуемые "кривым" 'Аббасом и "голубоглазым" 'Амром. Но главной опасностью для Ирана были тюрки, которые стояли на северо-восточной границе Аму-Дары. В 590 г.¹ с 300-тысячным войском выступил тюркский хакан Шабэ (Сабэ)². Можно ли было в такой обстановке сохранять "благородие" и чувство милосердия? Наверное, нет.

В бой против тюрков во главе 12 тысячного войска Хормузд направляет Бахрама, сына Гушнаспа ^{بهرام جوین} марзабана (правителя) Азербайджана, "известного по прозвищу Чубин"³. Видимо, эти цифры были не совсем полными, так как по другому сообщению ат-Табари, выясняется, что численность выстроенных перед походом войск составила 70 тысяч человек⁴. Впрочем, это все детали. Нас же интересует личностная характеристика основных персонажей. В этом смысле ат-Табари довольно-таки немногословен. Если, описывая Хормузда, персидский историк хоть каким-то образом показывает свое отношение к описываемому герою, то трактуя поступки и действия Бахрама, ат-Табари остается пока на нейтральных позициях. Хотя, согласно другим арабским источникам (Я'куби, Са'алиби, Динавари), Бахрам рисуется как смелый и отважный воин и прозорливый политик. Его военные доблести и знатное происхождение (Бахрам был выходцем из рода Михран, существовавшего еще при Аршакидах) снискали ему уважение при дворе шаханшаха и популярность в среде воинской знати⁵. Ат-Табари же оставляет все эти сообщения без должного внимания. В чем же дело? Причина, по мнению известного ученого Л.Н.Гумилева, лежит в следующем: Гумилев, анализируя как мусульманские, так и христианские источники обнаружил четыре различные тенденции в освещении событий:

1. Сторонники дома Сасанидов: ат-Табари и Са'алиби. Для них Бахрам, хотя и обиженный незаслуженно, но узурпатор, Хормузд же,

¹ Пигулевская Н.В., Якубовский А.Ю., Петрушевский И.П., Строева Л.В., Беляницкий Л.М. История Ирана с древнейших времен до конца 18 века. - Ленинград, 1958. - С.67. (По ат-Табари - в 11 году правления Хормузда: 579+11=590.)

² Табари. История, I. - С.462.

³ Там же. - С.463.

⁴ Там же. - С.463.

⁵ Колесников А.И. Иран в начале VII в. (источники, внутренняя и внешняя политика, вопросы административного деления) // Палестинский сборник, 1970. - Вып.22(85). - С.51.

хотя и жестокий, иногда ошибающийся, но мудрый государь, а Хосров Парвиз-герой и добный сын.

2. Приверженцы Биндоя и Бистама (дядя Хосрова - А.А.) - аристократическая партия. После гибели своих вождей, часть из них нашла приют в Византии, а с их слов Феофилакт Симокатта (*ромеец* - А.А.) дал отличные от приведенных выше характеристики: Хормузд - жестокий тиран, Хосров вероломен и труслив, а Бахрам наглый захватчик. Героем является Биндо.

3. Защитник Бахрама - Бал'ами. Хормузд-тиран, Хосров-изменник. По мнению А.Н.Гумилева, Бал'ами служил Саманидам, возводившим свой род к Бахраму Чубину, поэтому, полагает ученый, Бал'ами подтасовывал факты, чтобы изобразить Бахрама не узурпатором, а борцом за справедливость.

4. Христианские авторы: Себеос и "сирийский аноним". Оба с равным неодобрением относятся ко всем персам¹.

Как мы видим из вышеприведенных примеров, Л.Н. Гумилев относит ат-Табари к сторонникам дома Сасанидов, а это значит, что представители этого дома (Хормузд, Хосров) должны были выглядеть достойно. Впрочем, еще один известный ученый-иранист А.И.Колесников, рассматривая приведенную Гумилевым классификацию источников, отмечает, что "...предложенная классификация справедлива лишь в отношении христианских источников. Что же касается памятников на арабском и персидском языках, написанных в мусульманское время, то при всем разнообразии версий наиболее существенной их чертой при описании деяний Бахрама является явный легитимизм, так как их первоисточником был пехлевийский роман о Бахраме Чубине. И ат-Табари, и Бал'ами, и другие авторы высоко оценивают заслуги полководца в спасении страны от нашествия врагов, но осуждают его как узурпатора"².

Соглашаясь с точкой зрения Колесникова, нельзя не отметить, что ат-Табари трактует Бахрама все-таки больше в отрицательном ключе. Иллюстрацией тому будут служить последующие события. Согласно ат-Табари они разворачиваются следующим образом.

Бахрам Чубин в Гератской долине вступает в бой с Шабэ. Тактическое превосходство оказалось на стороне персидских отрядов. Тюрки были разбиты, а гибель самого хакана произошла, согласно источнику, от стрелы самого Бахрама Чубина³. Окрыленный быстрой победой Чубин выдвигается к крепости Пайкенд, расположенной в Бухарском оазисе, и захватывает засевшего в ней сына Шабэ - Пар-

¹ Гумилев Л.Н. Бахрам Чубин (Опыт критики источников) // Проблемы востоковедения, 1960. - №3. - С. 231.

² Колесников А.И. Иран в начале VII в. (источники, внутренняя и внешняя политика, вопросы административного деления) // Палестинский сборник, 1970. - Вып.22(85). - С.53.

³ Табари. История, I. - С.463.

мудэ. Сына хакана в качестве пленника отправляют в столицу Ирана к Хормузду. Таким образом, битва 589 г. завершается в пользу Ирана¹.

Из этих примеров можно сделать вывод - Бахрам смелый и отважный воин, честно воюет с недругами своей страны и поэтому легко достигает заслуженной победы. На этом, пожалуй, положительная характеристика, данная ат-Табари персидскому военачальнику, исчерпывается. Начинается дележка добычи, а с ней и проблемы, сопутствующие подобной процедуре. Но и здесь вначале все вроде бы складывается неплохо. Бахрам большую часть трофеев (оружие, посуда, драгоценности и т.д.) отсылает к Хормузду в Мадайн. Для этого приходится снаряжать караван в 150 тыс. верблюдов². По толкованию ат-Табари, Хормузд даже выражает благодарность своему военачальнику за богатые трофеи. Но тут возникает непонятный момент. Ат-Табари сообщает, что Бахрам почему-то начинает испытывать тревогу, он боится вероломности Хормузда³. Что за этим кроется - историк не поясняет⁴, но согласно другим источникам, победоносный полководец и войско восстали якобы потому, что шах послал Бахраму Чубину в награду за спасение страны прялку, женское платье и отставку, а войску приказал сдать награбленную добычу в казну⁵.

По иным же сведениям (Я'куби, Са'алаби, Фирдоуси), Хормузд и раньше не доверял Бахраму и поэтому приставил к военачальнику жреца, который толковал бы его действия и сообщал свое мнение шаху⁶. Но вероятнее всего, причина конфликта крылась как в боязни излишней самостоятельности Бахрама, так и в честолюбивых намерениях самого Чубина, оказавшегося в ситуации, когда богатство и слава создали ему реальную возможность претендовать на персидский престол. Такую противоречивость в поэме "Шах-наме" Фирдоуси отметил, кстати, и Е.Э.Бертельс: "Бахрам - смелый воин, гениальный полководец, но и он высокочка неизвестного происхождения..."⁷.

Тем не менее, случившиеся события оказали самое непосредственное влияние на судьбу еще одного главного героя нашего иссле-

¹ Гумилев Л.Н. Бахрам Чубин (Опыт критики источников) // Проблемы востоковедения, 1960. - №3. - С. 229.

² Табари. История, I. - С.463.

³ Там же. - С.463.

⁴ Табари умалчивает об истинных причинах неповиновения Бахрама. А, например, Гумилев полагает, что монархически настроенному ат-Табари просто нечего было сказать в защиту Хормузда - поэтому он промолчал. См.: Гумилев Л.Н. Бахрам Чубин (Опыт критики источников) // Проблемы востоковедения, 1960. - №3. - С. 233.

⁵ Гумилев Л.Н. Бахрам Чубин (Опыт критики источников) // Проблемы востоковедения, 1960. - №3. - С. 228.

⁶ Колесников А.И. Иран в начале VII в. (источники, внутренняя и внешняя политика, вопросы административного деления) // Палестинский сборник, 1970. - Вып.22(85). - С.54

⁷ Бертельс Е.Э. Абу-л-Касим Фирдоуси и его творчество. - Л-М, 1935. - С.46.

بن هرمز بن أنوشروان خسروه - خسروه Парвиз (правил 591-628 гг. н.э.).¹

О том, что происходило с Хосровом до упомянутой выше битвы 589 года, ат-Табари практически ничего не сообщает. Все основное повествование, имеющее отношение к нему, разворачивается паралельно с событиями восстания Бахрама. Лишь одно упоминание о сыне Хормузда, обыгранное позже во многих подобных произведениях, приводит ат-Табари. По сообщению историка, однажды один из коней Хосрова забрел на чужую пашню и вытоптал там все посевы. По распоряжению Хормузда все расходы по компенсации принесенного ущерба пришлось нести его сыну Хосрову, а виновнику-коню отрезали уши и отрубили хвост². Этим примером ат-Табари, видимо, хотел показать справедливость шаха Ирана, для которого были равны все жители его государства без исключения, будь то простой крестьянин или его собственный сын.

Вернемся к нашим героям. Что происходит дальше, после победы Бахрама над тюрками? Из сообщения ат-Табари мы узнаем, что Хосров был вынужден бежать в Азербайджан, испугавшись гнева отца. Этому способствовала "хитрость Чубина", как отмечает персидский историк³. По каким-то причинам Хормузд стал думать, что его сын собирается захватить трон, и вознавидел его за это. Никаких эпизодов с монетой ат-Табари не приводит. Создается впечатление, будто все шло хорошо, пока не появился "нечестивец" Бахрам, который стал строить козни и плести интриги. История с отчеканенными дирхемами с изображением Хосрова появится позже, в сочинении "персидского ат-Табари" - Бал'ами⁴. Отсюда она видимо попадет и в поэму Низами. Хотя необходимо отметить, что известный исследователь творчества Низами, Г.Ю.Алиев небезосновательно полагал, что Низами непосредственно изучал оригинального ат-Табари, а не только его более поздние переработки⁵. Таким образом становится ясно, что Низами использовал в своем творчестве самый широкий спектр источников. Об этом же говорит и Г.И.Костыгова: "...комплекс источников азербайджанского поэта был весьма разнообразен: это и сведения персидских и арабских исторических хроник, философские сочинения античных авторов, предания устного народного твор-

¹ В написании ат-Табари "Кисра Абвариз бнуХурмуз бну Ану Ширван"

² Табари. История, I. - С.462. Тем более, что существовал указ Хормузда о запрещении потрав и поборов. См.: Колесников А.И. Иран в начале VII в. (источники, внутренняя и внешняя политика, вопросы административного деления) // Палестинский сборник, 1970. - Вып.22(85). - С.48.

³ Табари. История, I. - С.464.

⁴ Колесников А.И. Иран в начале VII в. (источники, внутренняя и внешняя политика, вопросы административного деления) // Палестинский сборник, 1970. - Вып.22(85). - С.56.

⁵ Алиев Г.Ю. Легенда о Хосрове и Ширин в литературах народов Востока. - Москва, 1960. - С.69.

чества”¹. Вслед за Низами и Кутб мог перенять некоторые находки своего персоязычного предшественника. Впрочем, исходя из того факта, что Кул ‘Али и современному Кутба - М.Булгари были известны сочинения ат-Табари,² можно предположить, что и Кутбу были доступны труды и этого арабоязычного историка.

Что же происходит с Хосровом после его бегства в Азербайджан, согласно ат-Табари? Там к нему примыкает местная знать, которая обещает юноше всяческую поддержку. Тем временем и Бахрам не стоит в бездействии. Он собирает свое войско и выдвигается на Мадаин с планом захвата власти. Посланный с целью усмирения узурпатора визирь Хормузда - Оин-Гушнасп оказывается убитым. Мало того, в столице государства совершают переворот Биндой (بنديه) и Бистам (بسطام) - дядья Хосрова со стороны матери. Они ослепляют Хормузда и отстраняют его от власти. Шах был свергнут с престола, процарствовав 11 (12) лет. По версии ат-Табари, об этих событиях Хосрову в своем письме сообщает сестра Оин-Гушнаспа. Узнав об этом, Хосров собирает группу военачальников и князей и возвращается в Мадаин. Там его сажают на престол и коронуют на царствование³.

Хосров, по толкованию ат-Табари, заняв трон, произносит проникновенную речь, в которой восхваляет своих предков, в качестве достояния и гордости всего иранского народа. Например, Хосрова Ануширвана он называет “отцом”, а смешенного Хормузда “справедливым судьей”:

“Ва илла джаддана Кисра бну Куббаз кана лакум би манзилати-л-валид, ва иллана Хурмуз абана кана лакум казыйан ‘адилан”

(“Ведь дед наш Хосров сын Кавада был вам за отца, а родитель наш - Хормузд был для вас всех судьей справедливым”)⁴.

В данном эпизоде Парвиз выступает как зрелый и самостоятельный политик - мудрый правитель, имеющий свою точку зрения и четкий план дальнейших действий, а не как безвольная марионетка, способная выполнять лишь чужие указания. Он полон энергии, готов к любым схваткам и битвам, чувствует поддержку народа и призывает его к покою и смирению. Но где же находится его грозный отец, испугавшись мести которого еще совсем недавно Хосров был вынужден бежать в Азербайджан? Ат-Табари, в этой связи, приводит примечательный диалог отца с сыном, из которого становится ясно: Хосров, несмотря на свой высокий пост, до сих пор продолжает благоволить и бояться отца:

¹ Костыгова Г.И. К вопросу об источниках поэм Низами // Палестинский сборник, 1970. – Вып.21(84). - С.26.

² Об этом подробнее говорилось в первой главе.

³ Табари. История, I. - С.464.

⁴ Там же. - С.464.

“На третий день (после коронации.- А.А.) пришел он [Хосров] и поклонился отцу.

Сказал [Хосров]: “Доброго тебе здравия, о царь! Ты же знаешь, что я невиновен в том, что сообщили тебе обо мне лицемеры? [Поэтому] я скрывался в Азербайджане, боясь, что ты повелишь убить меня”. Поверил в его слова Хормузд и сказал: “У меня к тебе две просьбы, сынок. Выполнни их! Первая: отомсти тем, кто смеялся и ослепил меня и не будь к ним жалостлив! Вторая: Приставь ко мне трех здоровых солдат, которые смогли бы сообщать мне обо всех пришедших”¹.

Хосров не дает прямого ответа отцу - он ссылается на грозящую стране опасность в лице непокорного Бахрама и обещает решить эти проблемы позже. Как видно из этого, Парвиз, несмотря на смену ролей, довольно-таки уважительно обращается со свергнутым отцом, обращаясь к нему не иначе как “царь”. Он рассказывает ему о своих проблемах и выслушивает жалобы старика. Зачем ему нужна была такая обходительность? Выступая перед народом, он будет говорить о своих предках также почтительно, называя их “наш дед”, “наш отец”. Что кроется за этим? Характерное для Востока уважение к старшим или хитрый политический расчет? О каком почтении может идти речь, когда свергнутый и слепой Хормузд находится в положении узника и не представляет никакой опасности? Ответом на этот вопрос могло быть желание ат-Табари максимально “обелить” представителей сасанидского двора. Но причиной тому могла служить и типичная, распространенная, особенно в средние века восточная коварность, когда на словах говорили одно, а на деле поступали по-другому. Каков Хосров на самом деле? Мы не знаем об этом в точности, так как ат-Табари трактует его поступки больше в положительном ключе и мало критикует его действия. А односторонняя оценка не дает возможности делать полноценные выводы. Посмотрим на примере, какую характеристику ат-Табари дает своему персонажу:

“После него [Хормузда] стал править Хосров Парвиз сын Хормузда сына Хосрова Ануширвана. Из всех этих царей он был сильнейшим по своей мони, храбости и выдающимся по воинским способностям. Он скопил достаточное количество богатств - судьба была поразительно благосклонна к нему, как к никому другому из царей. За все эти качества его прозвали “Парвиз”, что переводится на арабский как “Победоносный”².

Видно, что ат-Табари не скучиться на яркие краски, говоря об одном из своих любимейших персонажей.

¹ Табари. История, I. - С.464.

² Там же. - С.464.

Абсолютно иные характеристики в отношении Хосрова звучат из уст Бахрама. Непокорный полководец приблизился к Мадаину. Мечтам Бахрама своими руками посадить на трон молодого Хосрова и диктовать ему свою волю не суждено было сбыться - аналогичный план был блестяще осуществлен дядьями Парвиза - Биндоем и Бистамом - вельможами парфянского происхождения, в глазах которых Бахрам оставался мятежником и узурпатором¹. Вообщем, причин для недовольства Хосровом у Бахрама скопилось предстatoчно.

Две противоборствующие стороны встретились на берегу реки Нахраван. Завидев богатое снаряжение Хосрова, его украшения и корону, Чубин в гневе восклицает: "Смотрите, как возмужал сын блудницы! Опустил бороду, стал статным. Видимо [начал] превращаться из юнца в опытного мужчину"². Молодому Хосрову становится не по себе - он пытается уладить конфликт мирным путем. Пойдя на нарушение основного пункта военно-административной реформы Ануширвана он обещает Бахраму высшую воинскую должность в стране - пост спахбада Ирана³. На это предложение Бахрам отвечает бранью и грозит распять Хосрова на кресте. Он бросает в лицо новоиспеченному шаханшаху такие оскорблении, что, казалось бы, стерпеть уже невозможно. Приблизившись к Парвизу, соперник называет его "сыном прелюбодейки, воспитанного в шатре курдов", поминает недобрым словом его деда - Ирша⁴. Ответа на все эти выпадки не следует. Хосров растерян и озадачен.

Но ночью царевич собирается с духом и совершает вылазку в лагерь Чубина и убивает трех его добровольцев-турков. Поднимается шум. Не видя перспектив борьбы с более сильным противником, Хосров все же решает бежать. Теперь он держит путь в ставку византийского царя, у которого он надеется получить поддержку и покровительство. Но перед окончательным уходом, он встречается с отцом и просит его совета по поводу своих новых планов. Ат-Табари не приводит ответа Хормузда. Что было дальше - неясно. Известно лишь то, что Хосров бросает старика в Мадаине и не предпринимает ничего для его спасения. Тем временем, находясь уже на некотором расстоянии от столицы, спохватываются Биндоем и Бистамом. Они полагают, что новые силы запросто смогут вернуть Хормузда к власти и тогда им не сдобровать. Зреет план убийства слепого Хормузда. Свершить преступление предлагают Хосрову, но он колеблется и не дает какого-либо определенного ответа. Тогда Биндоем с Бистамом возвращаются в Мадаин и собственными руками душат Хормузда⁵.

¹ Колесников А.И. Иран в начале VII в. (источники, внутренняя и внешняя политика, вопросы административного деления) // Палестинский сборник, 1970. – Вып.22(85). - С.58.

² Табари. История, I. - С.464.

³ Там же. - С.465.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

Этот пример хорошо показывает, что видимое почтение к своему отцу, совет с ним и т.д. - все это оказалось лишь ширмой для напуганного Хосрова. Однако что касается убийства, то необходимо отметить, что сам молодой шаханшах был неспособен на совершение подобного варварства. Всеми его поступками и действиями теперь руководят его дядья - Биндой и Бистам. Уверенно начав свою политическую карьеру, он не смог справиться с узурпатором Баҳрамом, оказался малодушен перед лицом опасности и вот теперь находится в положении марионетки. С его молчаливого согласия убивают его родного отца, и он, по сути, напуганный и нерешительный юнец фактически сдает всю полноту своей власти да и себя самого в руки своих старших родственников. Страх и неуверенность не дают ему выполнить наказ отца - отомстить обидчикам семьи. Хосров снова проиграл и теперь остро нуждается в сильном и надежном плече. Этим плечом становится Византия. Парвиз бежит в византийские пределы, рассчитывая на военную помощь могучей империи. Помощь будет оказана, но ценой невероятных территориальных уступок. Кроме того, Хосров будет вынужден жениться на дочери византийского кесаря Маврикия - молодой Марьям.

Проходит время. Хосров окрен и начинает войну с Баҳрамом за Месопотамию. Военные действия развиваются успешно и постепенно захваченные ранее города один за другим переходят в руки Хосрова. В конце концов, Парвиз возвращает себе свой законный престол, а Баҳрам, напавший убежище у тюрков, будет убит.

Что касается этого эпизода, то, по мнению историков-иранистов, оснований для убийства могло существовать несколько. В том числе: Баҳрам мог погибнуть по причине своей независимости, могущества, чем вполне мог внушить опасения тюркскому кагану¹. Однако, что касается ат-Табари, то он четко оговаривает подробности смерти Баҳрама. Все произошло до банальности просто: Хосров богатыми дарами подкупил жену тюркского властителя, ну а та наняла наемного убийцу². В результате чего "долгоиграющую" проблему решила не многолетняя война, а обычная восточная хитрость и схема. Согласно историческим данным, радость от такого простого решения давней проблемы была столь велика, что день смерти Баҳрама Чубина в официальных иранских кругах стал отмечаться как праздник³. Но имеются сведения и о том, что Хосров в поэме Кутба поступил совсем иначе. После гибели своего врага, он объявил в стране трехдневный траур, а на третий день раздал народу богатства из своих сокровищ⁴.

¹ Колесников А.И. Иран в начале VII в. (источники, внутренняя и внешняя политика, вопросы административного деления) // Палестинский сборник, 1970. - Вып.22(85). - С.66.

² Табари. История, I. - С.466.

³ Колесников А.И. Там же. - С.66.

⁴ Хисамов Н.Ш. Поэты XIV века: Кутб, Хорезми, Хусам Кятиб и Сейф Сараи // Средневековая татарская литература (VIII-XVIII вв.). Казань: "Фэн", 1999.- С.77.

Как мы видим, как Хосров и Хормузд, так и Бахрам - все они герои своего времени, времени жестоких схваток, войн и изощренной коварности. Ат-Табари педантично изображает (а точнее просто фиксирует) детали и эпизоды их многолетних войн, переговоров, мирных реформ и смен многочисленных законов. Из этого огромного обилия информации можно узнать многое: численность войск с той или иной стороны, название местностей, захваченных во время боевых действий, точное, до дня, время восхождения на престол того или иного правителя или малозначительного местного князька - но, к сожалению, весь этот громадный пласт информации очень отстраненно изображает героев этих событий, как отдельных личностей. Далее, ат-Табари станет еще более подробным в повествовании событий, связанных с жизнью и деятельностью Хосрова. По мере необходимости, мы будем обращаться к тем или иным интересным деталям и эпизодам, упомянутым ат-Табари относительно наших персонажей, но уже без подробного изложения хода и сути военных, политических и иных конфликтов того времени. Что касается Кутба, то описания военных действий он дает лишь в одном месте, показывая столкновения с Бахрамом Чубином. Подобная тактика, по мнению А.Т.Тагирджанова, шла от его предшественника - Низами¹.

В чем же все-таки заключается у ат-Табари синтез литературного и исторического в образе Хосрова? Персидский историк - прежде всего ученый и единственно возможная его "вольность" - это свободная компоновка реальных событий в зависимости от воли автора. Надо заметить, что подобная научная сухость и педантичность, возможно, что и стала стимулом для творчества для таких искусственных и неординарных мастеров пера как Низами и Кутб², которые, видимо, были неудовлетворены аскетичностью трактовки образов и персонажей в арабских и персидских первоисточниках. С другой стороны, в поэмах последних было мало историчности. Попытка же Кутба придать сюжету "Хосров и Ширин" некую историческую очерченность, внеся в поэму реалии золотоордынской эпохи, указывала лишь на творческие, а не научные планы поэта. Таким образом, синтез исторического и литературного в большей степени относится к поэме Кутба, чем к научному трактату ат-Табари.

Теперь хотелось бы рассмотреть то, каким образом вышеизложенные исторические события, описанные в труде персидского ученого, нашли свое отражение в произведении татарского поэта Кутба, как им были переосмыслены известные по арабской исторической литературе VII-X вв. образы, персонажи, трактовки сюжетов отдельных деталей и эпизодов. Конечно, говоря об этом не стоит забывать, что произведение Кутба не было абсолютно самостоятельным в плане идей и сюжета. Рассматривая те или иные явления или события в

¹ Тагиржанов Г. Котбнын "Хөсрәү вә Ширин" әсәре // Татар әдәбияты тарихы. - 6 томда. - Казан: Тат. кит. нэшр. - 1984. - 1 том. - Б.86.

² Прежде всего, речь идет о Низами.

поэме “Хосров и Ширина” Кутба, мы будем всегда подспудно иметь в виду, что основным источником тюркского поэта была одноименная поэма Низами. Поэтому самостоятельные моменты и эпизоды, упомянутые в произведении Кутба, будут оговорены нами специаль но. Выше мы уже отмечали, что многие средневековые авторы не могли не учитывать исторической обстановки и в том или ином виде выражали свои политические пристрастия (искренние или ангажированные) в своих собственных произведениях. Например, ат-Табари, являясь представителем сасанидской династии, стремился всячески обелить сасанидов - Хосрова и Хормузда и, наоборот, представить в непривлекательном свете “неблагородного” Бахрама Чубина. О методах, используемых при достижении подобных целей уже говорилось выше.

Понятно, что Кутб не был связан ни с одним из древних иранских кланов, но и он был вынужден выбирать приоритеты¹. Как известно, поэма была посвящена золотоордынскому хану Танибеку, а для яркого и образного изображения могущества и силы этого тюркского правителя нужно было подобрать соответствующего героя (хотя нельзя исключать того, что Кутб посвятил Танибеку уже готовую поэму). Поэт из множества “переходных” сюжетов остановился на поэме “Хосров и Ширина” Низами. Его герой Хосров должен был стать символом могущества, богатства и одновременно с этим, живым воплощением крепкого мужского начала. Танибек должен был почувствовать в образе иранского правителя черты, желанные и близкие ему самому. Впрочем, Кутб, сравнивая своего патрона с Хосровом, традиционно уничижает последнего, говоря что тот, якобы мог бы еще поучиться искусству власти у золотоордынского хана. К примеру, явной лестью звучат следующие слова:

“Каижан Хөсрәүдә бар ирде бу сирт...”
 (“Знавал ли Хосров [подобное] величие?”)².

На самом деле Кутб лукавит - в средние века имя Хосрова было хорошо известно среди восточных народов. Такая слава и авторитет были заработаны двумя обладателями этого славного имени: Хосровом Ануширваном - великим реформатором и его не менее знатным внуком - Хосровом Парвизом. Видимо, благодаря этим двум личностям, имя “Хосров” стало восприниматься людьми как имя одного человека. Однако Кутб четко различает, кто есть кто. Его герой Хосров Ануширван описан исторически точно. Что же касается его внука, то известное его прозвище “Парвиз” (“Победоносный”) поэт трактует иначе, чем ат-Табари. По версии Кутба, это имя было дано

¹ Хотя бы по той простой причине, что жена Танибека родом была из Ирана. См.: Тайиржанов Г. Котбың “Хөсрәү жаңы Ширин” эсәре // Татар әдәбияты тарихы. – 6 томда. - Казан: Тат. кит. нәшр. – 1984. – 1 том. - Б.176.

² Хосров и Ширин. - С.23.

Хосрову за подмеченную отцом проворность сына. Тем не менее, Хосров еще не раз удостаивался самого пристального внимания автора поэмы именно в связи со своими родственными отношениями с Хосровом Ануширваном, который стал притчей во языщах благодаря своей справедливости. Например, описывая второе восшествие Хосрова на престол, Кутб сравнивает радость окружающих по поводу этого события с радостью по тому, что будто заново "воскрес Ануширван"¹.

Что касается других персонажей, например, отца Хосрова - Хормузда, то и этот известный по ат-Табари грозный правитель, тиран и губитель тысяч душ, выступает здесь несколько в ином качестве. Хормузд у Кутба - справедливый и честный правитель, заслуживший авторитет в народе, благодаря верности политике своего отца Хосрова Ануширвана:

“Ата тәхтен белеб ул дад кыйлды
Гадел бирлә жиһан абад кыйлды”

(“Заняв отцовский престол [он начал править] по справедливости, способствовал процветанию страны
[благодаря своему] справедливому [характеру]”)².

Впрочем, и ат-Табари отмечал эти качества (справедливость, неподкупность) в характеристике “своего” Хормузда, но все же он нашел необходимым привести и горькую правду о Хормузде - тиране. Кутб же, оставив этот момент в тени, был настроен трактовать большинство действий своих героев лишь с положительной точки зрения. Естественно, что и сын у такого “порядочного” человека должен быть прекрасным и здоровым, подобным “драгоценному камню”. Да и мог ли родиться у такого выдающегося во всем правителя слабый и уродливый сын? Наверное, нет. К тому же был совершен обряд жертвоприношения, а усомнение в могуществе Всевышнего (неспособность ниспослать ребенка) уже была равносильна признанию слабости правителя (фактически являющегося представителем Всевышнего на земле). Но с другой стороны, позже, у не менее значительного персонажа - Хосрова родится уродец Шируйя, который натворит немало бед. Рождение Шируйе не умалило достоинства Хосрова, но все-равно вышло ему боком. Царь был убит по наущению своего непутевого сыночка.

Итак, Хосров родился. Новорожденный должен оправдать данное ему имя - Парвиз (в версии Кутба - پریز - “йетез” - “проворный”)³.

¹ Хосров и Ширин. - С. 174.

² Там же. - С. 32.

³ Хосров и Ширин. - С. 32.

Он развивается не по годам, а по часам. На лету схватывает знания, быстро обретает богатырскую силушку. В общем, повторяет биографию, характерную для любого сказочного героя. По Табари мы уже знаем, что прозвище "Парвиз" ("Победоносный") было дано Хосрову отнюдь не при рождении, а было заработано им в кровавых схватках, бесконечных битвах и бесчисленных дворцовых переворотах. Кутб наделяет своего героя всеми этими выдающимися качествами заранее, как бы авансом, ведь будущий шаханшах Хосров Парвиз не должен и не мог быть рожденным слабым или немощным, ведь он, как мы предположили выше, должен был олицетворять золотоордынского хана Танибек, которому была посвящена поэма Кутба. Кутб, вслед за Низами, в изображении этого персонажа, использует самый качественный материал. Красота его Хосрова сравнима лишь с привлекательностью Йусуфа (прообраз вселенской красоты), а сила - с воинской доблестью иранского Хосрова Победоносного. Говоря одним словом, его главный герой - это конгломерат всего сказочного и мифического и одновременно образец красоты и доблести, известный читателям как по истории, так и по произведениям предшественников. Хосров Кутба и Хосров ат-Табари - абсолютно два разных человека, имеющих лишь отчасти общие точки соприкосновения. Таковыми, например, являются следующие "переходные" - уже не сюжеты, а эпизоды. Например, Кутб, как и Низами сообщает о трех "Трехах" Хосрова. Снова, как и в "Кысса-и Йусуф" Кул'Али, причиной бед главного героя являются так называемые "первородные" грехи, число которых вновь доходит до трех. Итак, это следующие провинности: потрава чужих посевов конем Хосрова, кража незрелого винограда из чужого сада, ночевка в доме выгнанного на улицу дервиша¹. Ат-Табари из названных трех провинностей упоминает лишь две: порчу чужих пастбищ и кражу винограда². Если в первом случае вина падает на Хосрова, то во втором, кражу винограда организует один анонимный человек из свиты Хормузда. В чужом саду он срывает неспелые плоды винограда и их листья, и посыпает своего гуляма с добычей в дом, чтобы тот приготовил мясное блюдо. Но спустя время, спохватившись, он задумывается о неизбежном жестоком наказании со стороны "справедливого" Хормузда и чтобы как-нибудь задобрить хозяина виноградника, дарит тому в качестве компенсации свой кушак, усыпанный драгоценными камнями³. Как видно из этого примера, Хосров не участвовал в данном "преступлении". Но зато он

¹ Хосров и Ширин. - С.38.

² Правда за всю свою будущую жизнь Хосров подобных грехов наберет предостаточно. Например, перед самой казнью Хосрову будет предъявлен уже внушительный список достаточно тяжелых обвинений. Вот только некоторые из них: 1. Соучастие в убийстве отца; 2. Суровое обращение с сыновьями; 3. Распутный образ жизни и содержание огромного гарема наложниц; 4. Усиление гнета всех поданных путем увеличения налогов; 5. Содержание иранских отрядов длительное время за пределами страны, вдали от родных мест и семей и т.д. - См.: Табари. История, I. - С.486.

³ Табари. История, I. - С.462.

оказался прямым виновником порчи чужих пастбищ, поскольку это его конь забрел пасться в частные владения. Этим поступком Хосров вошел в прямой конфликт с отцом, нарушив его указ о запрещении потрав и поборов с земли дехкан. Ат-Табари особенно четко отмечает этот момент: "И заплатил Хосров, ровно столько, сколько заплатил бы любой на его месте"¹. Но во всяком случае, эти прегрешения молодого цесаревича не явились причиной кардинального ухудшения отношений между отцом и сыном. Эти примеры были приведены ат-Табари лишь для того, чтобы показать грозность, но в то же время и справедливость иранского шаха, который не делил виноватых на "своих" и "чужих" и наказывал всех одинаково.

В поэме Кутба этих трех прегрешений уже оказалось достаточно, чтобы не на шутку разозлить могущественного Хормузда. Тем более что злые языки уже успели донести, что Хосров "перестал бояться отца"². Много унижений придется испытать царевичу, пока Хормузд соблаговолит смилиостивиться. В конце концов грозный шаханшах со слезами на глазах простит своего непутевого сына, не выдержав его жалобных речей. Конфликт будет исчерпан.

Ат-Табари не приводит сведений о подобной встрече. Трудно представить его героя - Хормузда в роли Хормузда у Кутба, следующего библейской заповеди "не навреди" и "не убий". Правитель Ирана, в понимании ат-Табари, жестокий и властолюбивый тиран, типичный представитель своей эпохи, который не останавливается ни перед чем в достижении поставленных целей. Так, услышав со слов людей, (как отмечает персидский историк, здесь не обошлось без хитрости Бахрама), что его сын якобы собирается претендовать на отцовский трон, он начинает строить планы. О содержании этих планов ничего не известно, но когда о них узнает Хосров, то он немедленно покинет родину и скроется в Азербайджане³. Это говорит о том, что Хосрову грозила смертельная опасность, избежать которой можно было только бегством. Однако, наряду с подобными картинами, сторонник сасанидского двора ат-Табари позже приведет прямо противоположное вышеупомянутому сообщение о трогательной встрече возведенного на трон Хосрова и ослепленного Хормузда. Этой деталью ученый как бы попытается смягчить описанные им жестокие реалии того непростого времени. Однако много ли стоят такие гуманные картинки, если спустя короткое время слепой Хормузд будет удушен с молчаливого согласия своего "заботливого" сыночка?

Хормузд у Кутба по-настоящему разозлится чуть позже - когда по его приказу будут отчеканены монеты с изображением его сына. Совершенный поступок всколыхнет в его беспокойной душе целый ворох сомнений - стареющий шах начинает задумываться - а не совершают ли он тем самым ошибки и не упускает ли власти из своих

¹Табари. Там же. - С.462.

²Хосров и Ширин. - С.38.

³Табари. История, I. - С.464.

рук? Во всяком случае, и в этом эпизоде Хосров, почуяв недобroе, будет вынужден скрыться с глаз затаившегося в недобрых предчувствиях отца¹. Хотя речь здесь не идет об открытой конфронтации между отцом и сыном, которую мы видели в "Истории" ат-Табари. Кутб, описывая этот момент, видимо еще находился под влиянием кул'алиевской традиции гуманизма, когда дети, если и становились врагами своих родителей, то это трактовалось как наказание божье. В поэме Кутба главные герои - иранские правители, у которых не было принято проявлять гуманности друг к другу. Однако, как нами уже отмечалось выше, Кутб посвятил свою поэму хану Белой Орды - Танибеку и его жене, подразумевая тем самым, что его патроны будут идентифицировать себя с главными героями поэмы. Иначе написание подобного произведения не имело смысла для автора, как с политической, так и с материальной точки зрения. Таким образом, герои Кутба несут на себе отпечаток гуманности и милосердия (возможно, что и в русле всей тюрко-татарской поэзии), которого, к сожалению, не было в иранской истории в действительности, о чем говорят сообщения авторитетного историка ат-Табари, труд которого и является основой для нашего исследования.

Отголоски известных нам по "Кысса-и Йусуф" деталей и находок находят свое отражение и в поэме Кутба. Так, в момент ухудшения отношений между Хосровом и отцом, царевич видит сон: его известный и легендарный дед - Хосров Ануширван трактует последние события, произошедшие с его внуком². "Справедливый" Хормузд уже как бы не имеет морального права толковать поступки и сны своего сына. Но все-таки, в соответствии с духом традиции, будущую судьбу героя должен решить верно растолкованный сон. Если этого не может сделать Хормузд, то инициатива переходит к кому-то более авторитетному. Независимое мнение (независимое посредством сна) Ануширвана дает Хосрову Парвизу своего рода карт-бланш на дальнейшие действия. По толкованию деда, Парвиз, своим философским отношением к четырем возникшим проблемам, заслужил себе четыре поощрения. Помимо прочего, Ануширван этим самым как бы одобряет и действия своего преемника - Хормузда, который, наказав Хосрова, поступил совершенно правильно. Возможно, что Кутб хочет сказать этим, что правитель не может совершать ошибок и что любые действия власть предержащих абсолютно верны и не подлежат сомнению, иначе они потеряют авторитет среди своих подданных.

Ат-Табари добросовестно воплотил на бумаге все тонкости иранской политики, подробно описал имевшие место военные столкновения, интриги, убийства соперников и врагов. Любовь - как отдельно взятое человеческое чувство мало интересовало ученого. Да, он говорит о Ширине и о Марьям. Но они - героини даже не второго, а третьего плана. Да, эти женщины запомнились как верные жены и

¹ Хосров и Ширин. - С.86.

² Там же. - С.43.

заботливые матери, но как конкретные персонажи иранской политики они мало что значили - следовательно, остались за рамками интересов ат-Табари. Примечателен такой факт: о жене хакана, подославшей наемного убийцу к Бахраму, говорится не больше и не меньше, чем о Ширин, хотя, вроде бы, по своему политическому статусу они абсолютно несравнимы.

Подробности взаимоотношений главных героев-мужчин с женщинами будут рассматриваться нами специально, а теперь мы продолжим следить за судьбой Хосрова. Согласно Кутбу, в гостях у Михинбану Хосров узнает о перевороте и гибели отца¹. Как видно из этого эпизода, горестная весть настигает его вдали от родины. Этим Кутб как бы дает главному герою своего рода алиби, уводит его со сцены в момент самых кульминационных, эпохальных и трагических событий. Таким образом, Хосров становится в ряд жертв узурпаторов, значит, теперь он сам пострадавший. Хотя мы еще не знаем о том, кто убил Хормузда: претендующий на трон Бахрам Чубин или ближайшие члены его свиты? Кутб сводит контекст к тому, что виноват Бахрам, но вместе с этим, не ограничиваясь сухой констатацией данного прискорбного факта, приводит довольно-таки умилительно-трогательную деталь: оказывается, Хормузд перед смертью искал своего сына, подобно Йа'кубу, потерявшему своего Йусуфа². Видно, что и сам Хосров здорово опечален и раздосадован. Мало того, он чувствует себя беспомощным ребенком перед лицом пришедшей беды. Игра закончилась, умолкла музыка - жизнь повернулась к юноше своей темной стороной. Еще недавние конфликты Хосрова с отцом на фоне случившегося теперь кажутся мелкими и пустыми. А его бегство в Азербайджан от разъяренного папаши - необдуманной и спонтанной выходкой ветреного юноши. Ат-Табари также вполне лоялен к Хосрову, видимо, как представителю сасанидского двора. Тем не менее, он не скрывает горькой правды - Хормузд погиб при прямом и молчаливом попустительстве своего родного сына. И гибель его приходится на то время, когда вернувшийся из Азербайджана Хосров не только встречается со своим живым и невредимым родителем, но даже обещает тому всяческую поддержку и помощь. Ситуация здесь складывается так, что, если Хосров и не был основным зачинщиком казни и смещения с трона Хормузда, то он и не выступил против этих жестких мер, следовательно, внутренне одобрил любые действия узурпаторов иранского престола.

Но Кутб все же, хоть и спустя время, указывает на Хосрова как на убийцу своего родного отца.

“Ата үлтур күжемү, илне туттай...?”

(“[Неужели] отцеубийца будет управлять страной?”)³.

¹ Там же. - С.117.

² Там же. - С.117.

³ Хосров и Ширин. - С.124.

Однако это обвинение слетает с уст одного из врагов молодого царевича (дяди Бахрама - Бахмана) и произнесенная подобным отрицательным персонажем информация остается незамеченной и даже начинает выглядеть абсурдной на фоне описания честной и доблестной жизни благородного "рыцаря" Хосрова. Кстати, Бахман сообщает еще об одном неприглядном поступке, но на этот раз Хормузда. Из текста Кутба мы знаем, что Хосров сам сбежал из Ирана, испугавшись возможной мести отца. Теперь же злые языки в лице Бахмана сообщают, что не сам Хосров отправился в Азербайджан, а Хормузд прогнал его¹. Это сообщение выглядит уже более правдоподобным. Как это ни странно, но именно слова, произнесенные отрицательным героями поэмы Кутба, оказываются наиболее близки к исторической правде и к нашему арабскому источнику. Трактовка дальнейших событий (ложивые восхваления якобы "безвинно убиенного" Хормузда, поддержка Бахрама частью армии, побег Хосрова из Мадаина и др.) говорит о том, что все, что касается изображения жизни и деятельности так называемых отрицательных персонажей, все это так или иначе совпадало с реальной иранской историей, а значит и с нашим источником.

Примером подобного соприкосновения исторического и литературного может служить и эпизод коронования Хосрова. Так, вернув себе после возвращения из Азербайджана иранский трон, шаханшах обещает народу править по справедливости и по примеру своего деда - Ануширвана². Аналогичное сообщение дает и ат-Табари, приводя даже тронную речь Хосрова³. Достаточно точно с исторической точки зрения описано в поэме Кутба и бегство Хосрова в византийские пределы, женитьба его на дочери императора Маврикия - Марьям⁴. Кутб не изменяет себе и тут: Маврикий изображен как справедливый царь-батюш카, готовый ради решения благородных задач пожертвовать даже своим троном. Он всячески поддерживает своего новоиспеченного зятя, поднимает его дух патриотическими призывами к войне против сил зла и тьмы (в лице Бахрама). Есть ли кто-нибудь на свете добре и справедливее Маврикия? Наверное, нет. Византийский император числится в союзниках Хосрова и на любую отрицательную трактовку его действия в поэме "Хосров и Ширин" пока возложено табу. Стоит ли говорить о том, что историческая действительность была прямо противоположной изложенным у Кутба реалиям⁵. В действительности, только ценой огромных, грабительских территори-

¹ Там же. - С.124.

² Хосров и Ширин. - С.120.

³ Табари. История, I. - С.464. (Примеры из тронной речи Хосрова приводились выше).

⁴ Хосров и Ширин. - С.169.

⁵ Что касается Кутба, то по ходу поэмы он все-таки вскользь упомянет, что благородность Маврикия по отношению к Хосрову была не совсем бескорыстной. Его Хосров боится нарушить оговоренные с Кайсаром условия, о которых Кутб не упоминает. См.: Хосров и Ширин. - С.175.

альных уступок несчастному Хосрову удалось договориться о маломальской поддержке в войне против узурпатора Бахрама¹. Впрочем, обо всех этих тонкостях, об этой закулисной стороне сделки умалчивает и ат-Табари.

Если о скоропалительном бегстве Хосрова к Маврикию у Кутба было упомянуто лишь мимоходом, то о его триумфальном возвращении во главе византийской армии рассказано уже во всех красках. Еще совсем недавно униженный и оскорбленный шаханшах чувствует себя теперь на коне. Вместе с ним 50 тысяч (по ат-Табари 60 тыс.) отборных бойцов, сам он восседает на боевом слоне и нет никаких сомнений в его близкой победе. Так оно и случилось, бой завершился в пользу Хосрова, а самого Бахрама хоботом сбросил на землю слон шаха и тот скрылся в неизвестном направлении². Совсем иначе толкует это событие ат-Табари. Эту победоносную для Хосрова битву он описывает в самых общих словах, а про замалчиваемую у Кутба самую первую схватку между Хосровом и Бахрамом, наоборот, говорит более подробно. Из его сообщения мы узнаем, что молодой шаханшах проявил себя тогда отнюдь не с лучшей стороны, смалодушничал, спасаясь бегством от неминуемой гибели. Мало того, ему пришлось услышать немало самых нeliцеприятных слов в свой адрес, например, обвинений в его незаконорожденности и т.д.³. В этом эпизоде персидский ученый остался верен себе и привел все без исключения сведения, известные ему от предыдущих информаторов. Что касается описания второй победоносной битвы над Бахрамом, создается впечатление, что ат-Табари не вполне владел информацией - иначе он как сасанид не мог не показать в полной красе такой важный и выигрышный в политическом отношении эпизод. Несмотря на скучность информации, ат-Табари все же приводит весьма интересные детали. Согласно его трактовке, речь здесь идет о битве именно верхом на слонах. Однако большинство столкновений происходят между противниками "сидящими в седле". Историк повествует о смелости Парвиза, который, оставшись практически незащищенным с отрядом в 14 человек (в который входил и родной брат Бахрама - Курди) решительно вступает в бой против грозного противника. Злость и ненависть Хосрова столь велика, что он, вырвав копье Бахрама, бьет им по голове обидчика так, что тот получает серьезное ранение. Бахрам еле уносит ноги и направляется вначале в Хорасан, а потом уже скрывается во владениях тюрков⁴. Здесь мы видим другого Хосрова. Когда моральная и военная поддержка тестя придала ему новые силы, когда он чувствует себя на вершине славы, победителем, а не сломленным и униженным юнцом. Теперь он удовлетворен,

¹Пигулевская Н.В., Якубовский А.Ю., Петрушевский И.П., Строева Л.В., Беляницкий Л.М., История Ирана с древнейших времен до конца 18 века. - Ленинград, 1958. - С.67.

² Хосров и Ширин. - С.172.

³ Табари. История, I. - С.464-465.

⁴ Там же. - С.466.

сатисфакция за прошлые обиды и оскорблении получена сполна. Парвиз из временного неудачника начинает превращаться в грозного, в полном смысле этого слова "победоносного" правителя. Неважно, что когда-то он был унижен Бахрамом - эти детали на фоне новой победы уже забыты. Хотя те неудачи, которые случались с Хосровом раньше, вовсе не оказались на его имидже отрицательно. Наоборот, благодаря такому реализму он получился в трактовке ат-Табари реальным и живым персонажем, а не лишенным недостатков везунчиком как в поэме Кутба. Подобной тактики (максимум хорошего, минимум плохого о Хосрове) золотоордынский поэт будет придерживаться и дальше. Например, о смерти своего врага Бахрама Хосров узнает как будто случайно¹. Тем самым, благородный царевич вновь окажется не причем в отношении гибели Бахрама. Ат-Табари - наоборот, зачтет организацию убийства Бахрама в актив Хосрова. Говоря об этом в своей "Истории"², он тем самым покажет на наглядном примере хитрость и сообразительность Парвиза³.

Хосров у Кутба преподносится как исключительно положительный персонаж⁴. Какие-либо отступления от этой заранее намеченной линии возможны лишь в отношениях с Ширин, и то не всегда. Хосров - олицетворение мудрости, доблести и храбрости в одном лице. Он - тот, на кого можно положиться и с которого не стыдно брать пример. Ощущение своей исключительности хорошо проиллюстрировано эпизодом, когда Хосров, узнав о смерти Бахрама, произносит длинную речь морально-дидактического характера, сводящуюся к единственной мысли: "Подпилил сук, на котором сам сидел"⁵. Вполне естественное для средневековья стремление к власти, его честолюбивость он ставит в укор Бахраму, сравнивая военачальника с другим известным правителем Бахрамом (Бахрамом - V Гуром - правил в 421 - 438 гг.), ловко играя омонимичностью слова "тур" (по-персидски - "онагр" - псевдоним Бахрама Гура) и тюркского слова "тур" ("могила"):

"Сунгы баргу үзендин урны гүр ул...."

(“Местом его последнего [преклонения] будет могила...”)⁶.

Хосрову по душе другой Бахрам - транжира и гуляка Бахрам V Гур, предпочитавший политической возне веселое времяпровождение

¹ Хосров и Ширин. - С.194.

² По его версии, Бахрама убьет, подосланный женой хакана убийца, что было искусно организовано Хосровом.

³ Табари. История, I. - С.466.

⁴ Впрочем, эта тенденция чуть ранее была присуща и Амиру Хосрову Дехлеви, центральный герой которого - Хосров исключительно положительный персонаж, идеальный правитель. См.: Миңнегүлөв Х.Ю. Күтб изҗаты. - Казан: КДУ әнш., 1976. - 36 бит.

⁵ Хосров и Ширин. - С.194.

⁶ Там же. - С.194.

в компании женщин, цыган и музыкантов¹. Из этого вытекает мысль - сторонникам интриг не место на троне - их место в могиле. С большой долей вероятности можно предположить, что подобная идея была важна не только для феодального Ирана, героя истории которого фигурировали в поэме Кутба, но и для Золотой Орды в целом, где стабильность верховной власти была скорее исключением, чем правилом. С другой стороны, Хосров четко заявляет о своем желании продолжить отцовскую политику. По его мнению, правитель в ответе за все, что происходит в его государстве. Кутб устами Хосрова приводит притчу, речь в которой идет о дервише, грубо обиженном уличными недорослями: дервиш на чем свет стоит начинает ругать, как ни странно, не юношей, а правителя этого самого государства, потому что за все в стране должен отвечать только он, считает поэт². Подобные идеи, впрочем, были близки не только зороастриским правителям, но и первым мусульманам. Широко известно предание, согласно которому халиф 'Омар сказал: "Если даже осел споткнется в Ираке (часть халифата. - А.А.), то я буду отвечать за него в День Суда перед Господом, хотя я и не мостил ту дорогу"³. Обвиняя самого Бахрама во всех его бедах, Кутб устами Хосрова делает следующий вывод: Бахрам сам виноват во всем, что с ним произошло, ведь это он сам натворил столько зла, что Бог нестерпел и наказал его за это смертью. Таким образом, поэт снимает вину за убийство Бахрама с Хосрова и объясняет все произошедшее вмешательством высших сил. Впрочем, искреннее желание Хосрова жить и править по справедливости не удовлетворяет Кутба, и он ставит перед ним определенные условия, который тот обязан будет выполнить. По его мнению, многие его беды произошли из-за того, что Хосров так и остался язычником, не признал Аллаха, не воспитал детей - мусульманами, а значит, жил в грехе и жизнь его может закончиться трагически (что не грозило, кстати, мусульманину Танибеку). Хосров - воинствующий зороастрец, часто посещающий "аташхане" - храм огня⁴. Правда, испытав после гибели Фархада сильное потрясение, он попросит писаря начать письмо к Ширин со слов "Аллах". Из перевода этого места у Рифката Ахметзянова (опубликованного в журнале "Мирас", 1992.- №12. - С.24.) создается впечатление, что Хосров, пережив духовный катарсис, пересмотрел свои религиозные взгляды и начал вроде испытывать симпатии к исламу, ведь начало любого письма именем Аллаха было свойственно лишь мусульманам. Однако, в самом тексте Кутба⁵

¹ Пигулевская Н.В., Якубовский А.Ю., Петрушевский И.П., Строева Л.В., Беляницкий Л.М. История Ирана с древнейших времен до конца 18 века. - Ленинград, 1958.

² Хосров и Ширин. - С.196-197.

³ Waddy Ch. The Muslim mind. London – Melbourne – Ottawa – Wellington, 1990. – Р.44.

⁴ Хосров и Ширин. - С.409.

⁵ Нет сомнения в том, что сам автор поэмы исповедовал ислам. Об этом в первую очередь говорит его обширное хвалебное вступление в адрес Аллаха, что было отмечено и Х. Миннегуловым. См.: Миннегулов Х. Татарлык ислам дине белэн кочле (Ислам дине кэм татар әдәбияты) // Иман нуры, 1994. - №2. - Б. 29.

(издание поэмы под редакцией Х.У.Усманова) речь идет уже о "хак ата"¹. Это совсем не одно и то же, что "Аллах". Ведь теперь здесь подразумевается значение "высший, истинный, правильный отец", хотя рифма требовала скорее использования более благозвучного слова "Аллах", чем сложного "хак ата":

"Борун Хак Ата берлән сүзенне башла"
(Начни [письмо.- А.А.] прежде со слов "хак ата").

Упоминание слова "хак ата" можно сравнить с именем одного из высших божеств зороастрисма - Ахура Мазды ("Господа мудрости"). По представлениям иранцев это божество являлось воплощением мудрости, которая должна была управлять всеми действиями, как богов, так и людей². Хотя в мусульманском контексте Кутб будет употреблять слово "хак" еще неоднократно. Например, в беседе с мобедом, в ответ на разгневанные реплики Хосрова собеседник отвечает:

"Мөхәммәд дине бирлә уйнама шаһ,
Кем уйнап Хак белә булмаз..."

("Не шути с религией Мухаммеда. Не будет прав тот, кто по-считает это
игрой")³.

Подобную трансформацию под местные реалии, кстати, можно было заметить и в тексте ат-Табари, который конфессиональную принадлежность Хосрова (зороастрисм) оговаривал довольно-таки часто. Тем не менее, его герой использует чисто мусульманскую лексику, одной из составляющих которой непременно служит слово "Аллах"⁴.

Главный герой Кутба конечно также оставался зороастром⁵, но для интеграции этого образа в тюрко-мусульманскую реальность Золотой Орды необходимо было привнести определенные корректизы. Этим, видимо, можно объяснить неясность и размытость религиозных взглядов героев поэмы "Хосров и Ширин". Конечно же, те или иные религиозные дискуссии нашли место в поэме благодаря тому,

¹ Хосров и Ширин. - С.261.

² Бойс М. Зороастрцы. Верования и обычаи. - Москва,1988. - С.17.

³ Хосров и Ширин. - С.405.

⁴ Табари. История, I. - С.464.

⁵ В татарском переводе Р.Ахметзянова вообще говорится, что Хосров не собирался бросать религию Ахеменидов ("Мирас", 1993. - №5. - Б.18). В издании Х.Усманова говорится о некоем "Ахмеде" (См.: Хосров и Ширин. - С.405.), что можно понимать так, что религия Ахмеда (то есть Мухаммеда) не подошла иранскому шаху. На самом деле, иранский царь был сасанидом до мозга костей и возвышать доисторических, давно забытых Ахеменидов (VI-IV вв. до н.э.) ему, видимо, не было резона.

что исторический персонаж - Хосров Парвиз жил в эпоху возникновения и развития ислама, и многие источники говорят об одном - иранский шах не остался равнодушным к появлению новой религии на юге своего государства. У Хосрова происходили контакты с пророком Мухаммедом, тот даже посыпал шаху Ирана письмо с предложением принять истинную веру. Наш арабский источник об этом историческом факте также говорит в разных частях своей "Истории...". Например, упоминая о письме Мухаммеда к шаху, он приводит ответ Хосрова, который звучит как-то неопределенно: "*Ca anzuru*" ("Я подумаю", дословный перевод - "Я посмотрю")¹. Из истории мы знаем, что Мухаммед послал свое письмо к Хосрову в 6 году хиджры (627/28 г. н.э.) в то время, когда щаткость сасанидского престола в виду частых военных поражений Ирана и хозяйственной разрухи была очевидна не только для придворной знати, но и для потенциального врага Ирана - Мухаммеда и его сподвижников². Хосров отреагировал довольно- таки эмоционально и приказал своему наместнику в Йемене доставить Мухаммеда ко двору шаханшаха. Однако этим замыслам не сужено было сбыться, вскоре иранский правитель был свергнут и умерщвлен.

Об этом же говорит и ат-Табари, фактически слово в слово. Единственное его расхождение с данными современных ученых-иранистов³ - в датах. Ат-Табари относит вышеуказанное событие к 2 году хиджры⁴. Письмо было доставлено с 'Абдаллахом ибн-Хузайфой ас-Сахми. Спустя год Мухаммед вместе с другим посланцем - 'Амром ибн аль-Хаттабом шлет новое письмо с тем же самым предложением. И это послание остается без ответа⁵. Примерно так же описываются вышеуказанные события и в поэме Кутба. В ней говорится, что Мухаммед планировал написать письмо с призывом принять ислам ко многим правителям и начал с Хосрова⁶. Аналогичное сообщение имеется и у ат-Табари, из которого выясняется, что после безуспешных попыток посредством эпистолярного жанра наставить Хосрова на путь истинный, Мухаммед приготовил новое письмо - теперь уже византийскому кесарю - Ираклию⁷. Равнодушие Мухаммеда к отрицательному ответу Хосрова ат-Табари поясняет следующим сообщени-

¹ Табари. История, I. - С.471.

² Колесников А.И. Иран в начале VII в. (источники, внутренняя и внешняя политика, вопросы административного деления) // Палестинский сборник, 1970. - Вып.22 (85). - С.87.

³ Смотри подробнее об этом статью Колесникова А.И.: "Две редакции письма Мухаммеда сасанидскому шаху Хосрову Парвизу // Палестинский сборник, 1967. - Вып.17(18). - С.74-83.

⁴ Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at Tabari cum aliis edited M.J. de Goeje. - Series I. - V.III. - Pp.1571-73.

⁵ Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at Tabari... - Series I. - Vol.V. - P.2857.

⁶ Хосров и Ширин. - С.426.

⁷ Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at Tabari... - Series I. - Vol.V. - P.2857.

ем. Пророку было ниспослано откровение, из которого следовало, что "трон займет сын Хосрова - Шируйя [который] убьет его [Хосрова] в таком-то и таком-то месяце, в такую-то ночь¹." По толкованию ат-Табари, так оно и произошло. Хосров будет убит Шируйей в 7 году хиджры (628/629) в одну из ночей месяца Джумада ал-ауаль². В поэме Кутба о ниспосланном Мухаммеду откровении не говорится ни слова, но в целом дух обреченности и скорой гибели Хосрова в случае отказа принять ислам звучит рефреном с начала и до конца всего письма Мухаммеда Хосрову³.

Согласно версии Кутба (а точнее Низами), смерть Хосрова произошла от рук убийцы, подосланного Шируйей. Не так однозначно трактует это событие ат-Табари. По одному из его сообщений, после переворота, арестованного Хосрова поместили в доме одного из сановников - Марасфанды. Любопытно, что когда поверженного шаха с закутанной головой везли на лошади в дом Марасфанды, сидящий в уличном трактире сапожник узнал во всаднике Хосрова и метнул в него колодку, за что был тут же зарублен стражей⁴. Вельможи настояли на скорейшей казни Хосрова Парвиза и Шируйа постарался выполнить их требования. Если в одном из упомянутых выше сообщений ат-Табари мы четко видели, что Хосров погибает от рук родного сына, то в данном случае момент казни остался неясным, хотя согласно данным историков свергнутый шах был умерщвлен добровольным убийцей, который выступил мстителем за своего отца⁵.

Таким образом, мы видим, что Хосров Парвиз, изображенный в "Истории пророков и царей" ат-Табари и Хосров - главный герой поэмы Кутба - это не равнозначные лица. Если табариеvский герой - типичный представитель своего времени со всеми недостатками и достоинствами, то его ипостась в поэме Кутба, волей автора и волей своего предшественника - неисправимый романтик. Между ними больше различий, чем сходств и если говорить о большей важности того или иного из этих двух героев, то необходимо отметить, что каждый из них важен и интересен сам по себе в отдельности и какое-либо разделение, а тем более противопоставление их в нашем исследовании не является актуальным.

Роль женщин и детей в судьбах главных героев.

В предыдущей части нашего исследования речь шла о жизни и деятельности иранского монарха и правителя VII века Хосрова II

¹ Ibid. - Series I. - Vol.III. - P.1573.

² Ibid. - Series I. - Vol.III. - P.1574.

³ Хосров и Ширин. - С.426-427.

⁴ Табари. История, I. - С.486.

⁵ Колесников А.И. Иран в начале VII в. (источники, внутренняя и внешняя политика, вопросы административного деления) // Палестинский сборник, 1970. - Вып.22(85). - С.86.

Парвиза и его тюркской ипостаси - сибарите Хосрове из поэмы золотоордынца Кутба. Законы паритета требуют равнозначного исследования и относительно второго главного персонажа поэмы "Хосров и Ширин" - красавице Ширин. Но надо сразу сказать - наш арабоязычный источник склон на изложение подробностей ее биографии. Что касается еще одного участника любовного треугольника - Фархада, то речи о нем в "Истории" ат-Табари не идет вообще. Вполне определенно об этом было сказано еще в 1960 г. азербайджанским ученым Г.Ю.Алиевым в его монографии "Легенда о Хосрове и Ширин в литературных народов Востока"¹. Наше исследование подтверждает эту мысль ученого. Правда, Алиев справедливо полагал, что Фархад "не был исторической личностью" и что "этот в сущности чисто фольклорный образ родился в народной среде"² и высказал предположение, что на формирование литературного персонажа - Фархада могло оказаться влияние реальное историческое лицо - полководец Хосрова - Шахбараз, имя которого в ряде арабских источников передается как "Фаррухан"³. Дело в том, считает ученый, что арабское написание его имени в виде فرهان или فرهاد по начертанию было очень близко к (Фархад) и эта особенность, помноженная на действительное легендарное прошлое полководца Шахбараза могла и привести к сложению нового образа - Фархада⁴.

На самом деле, у ат-Табари фигурирует полководец Хосрова по имени "Фаррухан" (فرهان⁵) и действительно арабоязычный ученый приводит и его второе имя (или звание?) "Шахбараз" (شهرباز⁶). Подтверждением той мысли, что речь идет именно о том самом герое, на которого указывает Алиев, являются сообщения ат-Табари о проявленном героизме Шахбараза - Фаррухана в многочисленных походах⁶ и о его восхождении на иранский престол в 630 г.⁷ Однако по версии ат-Табари, деятельность полководца Шахбараза никак не связана с жизнью Ширин - одного из малозначимых персонажей "Истории пророков и царей." Эти два персонажа ни разу не сталкиваются и существуют отдельно друг от друга. Также, кстати, персидский ученый весьма скромно говорит и о реальной исторической личности - жене Хосрова Парвиза - дочери византийского кесаря - Маврикия - Марьям. Огонь страсти, пылающий между Фархадом и Ширин в поэме Кутба, трудно представить в трактате ат-Табари. Это

¹ Алиев Г.Ю. Легенда о Хосрове и Ширин в литературных народов Востока. - Москва, 1960. - С.74.

² Там же. - С.81. Кроме того, об этом же сообщает и литературовед Х.Ю.Миннегулов, говоря о том, что образ Фархада разбивающего скалу напоминает действия сказочных героев. См.: Миннегулов Х.Ю. Кутб изжаты. - Казан: КДУ нэшр., 1976. - 67 бит.

³ Алиев Г.Ю. Легенда о Хосрове и Ширин в литературных народов Востока. - Москва, 1960. - С.77.

⁴ Там же. - С.77-78.

⁵ Табари. История, I. - С.466.

⁶ Там же. - С.468.

⁷ Там же. - С.492.

объясняется как характером самого произведения (историческая хроника), так и нежеланием мусульманского ученого выставлять напоказ историю любви между обычновенными мужчиной и женщиной. Ведь подобные поступки противоречили как правилам исламской морали, так и принципам зороастрской культуры, литературное наследие которой в виде пехлевийской хроники "Хвадай-намак" активно использовал и ат-Табари. Впрочем, в первой главе уже говорилось о том, что автор "Истории..." вполне свободно трактовал картину интимных взаимоотношений между Иусуфом и женой 'Азиза - Ра'иль. Не возникает ли тут какого-либо противоречия?

По нашему мнению - нет, так как ат-Табари всегда руководствовался "разрешенным", то есть тем, что уже было зафиксировано в Коране, а значит канонизировано, тем более, когда речь шла не об обычных людях, и даже не правителях, а о пророках. Следуя букве Корана, он и толковал подобные события в нужном себе ключе. Кроме того, ат-Табари нигде не рассуждает о высокой внеземной любви героев, как это делают Кул 'Али и Кутб и многие другие тюркоязычные и персоязычные поэты. Ат-Табари - реалист, готовый показать даже прелюбодеяние, ради того, чтобы читатель понял насколько грешен совершивший его. Подробности же в виде эмоциональных речей героев, "серенад" и рыцарских поединков он или опускает, или преподносит их так, что говорить о ат-Табари как о "певце любви" не приходится. Возможно, что исходя из таких вот соображений, персидский ученый не стал подробно описывать историю любви Хосрова, хотя нельзя исключать, что какие-то сведения могли быть известны ученому. Главный его герой - Хосров, его древние предки и будущие наследники, то есть те, кто так или иначе был связан с родом Сасанидов, а значит был достоин попасть в "Историю" ат-Табари. Об этом говорит также и тот факт, что о родных дочерях Хосрова - Пурандохт (у ат-Табари ее имя Буран) и Азермидохт говорится гораздо подробнее, чем о Ширин. С чем это было связано? Наверное с тем, что обе успели побывать некоторое время у власти и тем самым попасть в историю. А Ширин вошла в "Историю" ат-Табари просто как жена Хосрова, потому персидский ученый не удосужился заострять на этом образе много внимания.

А что Ширин и Марьям? Они одни из тысяч. По сообщению ат-Табари, у Хосрова насчитывалось 12 тыс. жен и наложниц (вариант: 3 тыс. жен)¹. Мог ли в такой ситуации персидский историк выделить кого-либо особо из них? Тем не менее, мы встречаем у ат-Табари отдельное упоминание двух имен: Марьям и Ширин. Значит эти две женщины что-то значили в жизни Хосрова? Наверное, существовала какая-то причина для того, чтобы щепетильный арабоязычный историк упомянул в своем труде именно эти два имени? Ведь мы не знаем имен остальных тысяч жен Хосрова? Следовательно, Марьям и Ширин являлись реальными, или почти реальными историческими

¹ Табари. История, I. - С.484.

персонажами, а тысячи жен и наложниц представляли собой плод народного воображения. Любопытный факт: перечисляя богатства Хосрова, ат-Табари, в этом же ряду назовет и двух его жен - Марьям и Ширин. Подобный пример еще раз подтверждает важность этих персонажей.

Что касается конкретно Марьям, то из исторических источников и трудов ученых мы знаем, что такая личность существовала в действительности¹. Да и ат-Табари вполне определенно говорит о том, что византийский кесарь Маврикий выдал свою дочь - Марьям в жены Хосрову². Иную характеристику он ей не дает. Мы не имеем больше информации, кроме вышеупомянутого сообщения. Иное дело Ширин. Этот персонаж удостоился уже больших упоминаний в трактате персидского ученого. Первым это отметил Е.Э.Бертельс в 1956 г. в своей монографии "Низами. Творческий путь поэта". Он, основываясь на "Истории" ат-Табари, относит Ширин к "любимым" женам Хосрова³. Известно, что ат-Табари прямо не называет Ширин "любимой женой" Хосрова. Данное утверждение Бертельса (вполне справедливое) было основано на контексте, который представлял нам лишь два женских имени: Марьям и Ширин. И если о первой говорилось, как просто о дочери Маврикия - "Марьям - ромеянке"⁴, то Ширин уже называлась не иначе, как "госпожа наша". Эту особенность подметил, кстати, и Г.Ю.Алиев. Он, говоря о том, что Хосров у ат-Табари называет Ширин - "госпожа наша", делает вывод, что "такие слова царя, очевидно, не могут быть отнесены к обычной наложнице"⁵. Изучив, дополнительно помимо мусульманских и христианских источников, Алиев пришел к важному заключению: "Тщательное изучение этих памятников приводит нас к твердому убеждению, что прототипом героини легенды - Ширин была реальная историческая личность - жена сасанидского царя Хосрова Парвиза"⁶.

Обратившись непосредственно к "Истории пророков и царей" ат-Табари, можно выяснить некоторые не нашедшие отражения у вышеуказанных ученых подробности. Отсюда мы узнаем, что у Хосрова было 18 сыновей. "Старшим из них был Шахрияр и Ширин усыновила его"⁷. По данным же историков, было известно, что проблема со своим будущим губителем - возникла у него из-за того, что он собрался передать трон Марданшаху, рожденному от Ширин, а не

¹ Луконин В.Г. Древний и раннесредневековой Иран. Очерки истории и культуры. - Москва, 1987. - С.180.

² Табари. История, I. - С.485.

³ Бертельс Е.Э. Низами Творческий путь поэта. - Москва, 1956. - С. 106.

⁴ Табари. История, I. - С.486.

⁵ Алиев Г.Ю. Легенда о Хосрове и Ширин в литературах народов Востока. - Москва, 1960. - С.42.

⁶ Там же - С.33.

⁷ Табари. История, I. - С.485.

старшему Шириуе¹. Ат-Табари же говорит о Шахрияре как о старшем сыне и вовсе не упоминает Марданшаха. Если предположить, что Марданшах (старший по версии историков) и Шахрияр (старший по версии ат-Табари) одно и то же лицо, то тогда становится ясна причина ненависти, возникшая у лишенного трона Шириуи. Однако, во-первых, ат-Табари не сообщал о том, что старший Шахрияр/Марданшах был рожден от Ширина, как это отмечал иранист А.И.Колесников. Персидский историк определенно заявляет, что Ширин лишь "усыновила" его. Во-вторых, ат-Табари приводит историю (которая, кстати, осталась неотмеченной Алиевым) согласно которой Шахрияр возжелал Ширина как женщину и собрался на ней жениться. При этом, в случае отказа, он угрожает погубить себя. Однако опытная Ширина вместо себя подослала к юнцу провинившуюся наложницу, которая позже родит от Шахрияра сына - известного объединителя Сасанидов - Ездегерда III (правил в 632 - 651 гг.)².

Непонятна подобная активность Шахрияра в отношении своей мачехи. Тут возникает вопрос: а была ли Ширина женой Хосрова? Ат-Табари об этом прямым текстом не говорит, (как в случае с Марьям), но сообщая об усыновлении одного из сыновей Хосрова - старшего Шахрияра Ширина он дает тем самым основание предполагать, что Ширина была в супружеских отношениях с Хосровом Парвизом. Иначе зачем ей было нужно усыновлять ребенка от чужого мужчины? Но как же тогда объяснить покусительство Шахрияра на жену своего отца? В данном случае нами рассматриваются две версии этого поступка. Во-первых, само сообщение о "похоти" Шахрияра, ат-Табари привел после того, как стало ясным, что Хосров Парвиз ужемещен и арестован. Понятно, что жены побежденных переходят в руки победителей. Во-вторых, подобное поведение было вполне нормальным для средневекового Ирана и вообще для Востока в целом, где близкородственные браки не осуждались, а наоборот, даже поощрялись. Впрочем, ат-Табари по своему обыкновению приводит еще один вариант трактовки эпизода о рождении Ездегерда. Согласно нему, будущий шаханшах был рожден в то время, когда Хосров Парвиз еще был при власти. Непонятно, по каким причинам Ширина скрыла от мужа рождение внука. Молчание длилось целых пять лет, но в конце концов, она решилась показать младенца иранскому правителю. Ат-Табари сообщает, что Хосров вначале был сильно разгневан, но потом привык к маленькому Ездегерду и даже стал играть с ним и носить его на руках³.

¹ Колесников А.И. Иран в начале VII в. (источники, внутренняя и внешняя политика, вопросы административного деления) // Палестинский сборник, 1970. – Вып.22(85). - С.85.

² Табари. История, I. - С.485.

³ Там же. - С.485.

Исходя из этих примеров можно сделать вывод: Марданшах и Шахрияр не одно и то же лицо. В варианте ат-Табари - старший сын Шахрияр, мать которого неизвестна. Что касается более важного для нас персонажа (из 18 сыновей Хосрова) - Шируй Кавада (правил в 628 г.), то имя его матери указано вполне определенно. Это - Марьям¹. В характеристике Шируй мы вновь видим как далеко расходятся историческая действительность и художественный вымысел. Согласно трактовке Кутба (а ранее и Низами), он представляется нам как крайне неприятный тип - жестокосердечный, грубый уродец:

“Рәхимсез күцелле, бәгъре таш кәфири...”².

(“Бесчеловечный, жестокосердный безбожник...”)

Полное совпадение внутреннего содержания и внешней формы. Кутб не жалеет красок в описании недостатков "кяфира" Шируй. Основой его ненависти к отцу по версии золотоординского поэта явились две причины: 1) Желание его матери Марьям во что бы то ни стало посадить на царский трон своего сына; 2) Желание завладеть Ширином (ср. с поведением табарииевского Шахрияра).

Этого, по мнению Кутба, уже было достаточно, чтобы погубить Хосрова Парвиза. Губителем выступает "чужеродный", не оценивший отцовского добра Шируя. Но была ли такая ситуация возможна во времена написания поэмы? Возможно, что да. Впрочем, кровавая схватка за трон, когда отец идет на сына, а сын на отца, была характерна не только для Золотой Орды, но и для многих государств средневековья.

Вот и ат-Табари объясняет смещение Хосрова Парвиза интересами иранского государства. Правда, его наследник Шируй, не представляет из себя ничего серьезного: жалкий и слабовольный тип - марионетка в руках рвущейся ко власти знати. Впрочем, как раз такой правитель и был им нужен: мягкий и покладистый. Можно ли говорить о хищности и коварстве нового правителя, когда он, по мнению группировки узурпаторов, даже не смог сделать элементарного: собственоручно убить родного отца? Выше мы уже говорили о том, что Шируй по версии ат-Табари сам убил своего отца. Дальнейшее изучение нашего источника показало, что позже ат-Табари о Шируйе как об отцеубийце уже не говорит. Хочется верить более поздним сообщениям ат-Табари. Тем более, что и из истории мы знаем, что Шируй лично не участвовал в убийстве отца. Например, по мнению Колесникова, Хосров Парвиз был умерщвлен добровольным убийцей, который выступил мстителем за своего отца³. В сообщении ат-

¹ Там же. - С.486.

² Хосров и Ширин. - С.406.

³ Колесников А.И. Иран в начале VII в. (источники, внутренняя и внешняя политика, вопросы административного деления) // Палестинский сборник, 1970. - Вып.22(85). - С.86.

Табари, Шируйя предстает перед нами как крайне неуверенный в своих силах тип. Он боится всего и вся. В принципе, из-за своего страха перед узурпатором - Бахрамом он соглашается на предложение группы вельмож занять не интересующий его престол. Тем же страхом можно объяснить и убийство им 17 своих "смелых и воспитанных" родных братьев¹. Все же, несмотря даже на это гнусное преступление, собственоручно убить отца Шируйя так и не решился - этим занялся нанятый им убийца².

Вся противоречивость и трагизм Шируйи хорошо раскрыты ат-Табари в следующем эпизоде. После казни отца и убийства братьев к нему приходят родные сестры: Буран (вариант: Пурандохт) и Азермидохт. Они обвиняют его в убийстве отца и братьев. "И когда услышал [он] эти слова, [то] зарыдал горькими слезами и бросил оземь свою корону"³. Нужны ли еще слова, чтобы полнее описать душевное состояние Шируйи в этот момент - несчастного заложника своих страхов и реализованных таких грешным путем амбиций?

Остается непонятным: соответствовала подобная трактовка поступков Шируйи у ат-Табари исторической действительности или все это было связано с политическими интересами самого ученого, который был активным сторонником дома Сасанидов? Надо признать, что основные герои "Истории Хосрова" - сасаниды представлены у него вполне достойно. Взять к примеру Хосрова. Выше уже говорилось, что перед казнью свергнутому правителю был предъявлен внушительный список грехов, которые тот мог искупить лишь своей смертью. Да, грехи и впрямь заслуживали самого сурового наказания. Однако ат-Табари представляет слово для оправдания самому Хосрову. В своем подробнейшем ответе, переданном через писаря Асфаза Джушнаса, пленник описывает годы своего правления. На нескольких страницах ат-Табари приводит этот рассказ, из которого становится ясным, что он в принципе был неплохим правителем, заботился о процветании своего государства и его подданных⁴.

В этом рассказе, кстати, приводится и история с византийским кораблем, груженным драгоценностями и вынесенным ветром на берег к ногам Хосрова⁵. Богатство оказалось столь много, что их хватило на целых восемь лет. Говоря об этом, ат-Табари специально подчеркивает, что внезапно свалившееся достояние не досталось лично Хосрову, а было потрачено на государственные нужды, что способствовало потом, по его словам, развитию иранского государства. Вообще, вспоминая годы своего правления, ат-Табари устами Хосрова употребляет исключительно местоимение "мы", а не "я". Эта его предсмертная речь, по сути представляет собой отчет за все прожитые

¹ Табари. История, I. - С.491.

² Там же. - С.491.

³ Там же. - С.492.

⁴ Там же. - С.489-491.

⁵ Там же. - С.490.

годы, за выигранные сражения, горькие победы и жестокие поражения. Слова Хосрова звучат вполне искренне, он не опускается до оскорблений и проклятий и не просит о помиловании. Бывший царь Ирана ведет себя очень достойно. Единственный, кого он не может простить перед смертью - это уже покойный "лицемер" Бахрам¹. Скорее всего, последняя отрицательная трактовка была сказана самим ат-Табари, так как контекст спокойной и выдержанной речи Хосрова не согласуется с подобными резкими высказываниями.

Поверженный царь с большим уважением говорит и о Ширин. Здесь мы опять не встречаем слов типа: "жена", "супруга". Но и без этого становится ясно, что речь идет о супруге Хосрова Парвиза - Ширин. Ат-Табари рассказывает устами Хосрова о гороскопе Шируйи, составленном звездочетами при его рождении. Согласно нему, новорожденный должен был стать основной причиной скорого раздора между Хосровом и Ширин². У озадаченного такой новостью Хосрова, видимо, тогда даже возникла мысль убить Шируйю, но теперь, обращаясь к сыну, он говорит, что "мы не решились убить тебя"³.

Неудачный гороскоп был передан на хранение Ширин, "госпоже нашей". Подобное уважительное отношение к женщине дало основание Г.А.Алиеву предположить, что "такие слова царя, очевидно, не могут быть отнесены к обычной наложнице"⁴. Как мы видим, речи о покушении на честь Ширин со стороны Шируйи в тексте ат-Табари не идет. Шируйя - типичный представитель иранской власти своего времени, когда на трон людей приводили не честолюбивые помыслы восседающих, а интересы той или иной группировки, в руках которой шах становился марионеткой. Здесь, конечно, речь не идет о таких достаточно самостоятельных правителях, как Хосров Парвиз или его отец Хормузд. Вот и Шируйя пытался закрепиться на троне путем убийства людей "из его дома". Но судьба не была благосклонна и к нему. Он погиб в 628 г. вместе со многими иранцами во время эпидемии чумы, не процарствовав и восьми месяцев⁵.

После его смерти, на трон Ирана взошел сын Шируйи - Ардашир, который процарствовал тоже немного - всего один год и шесть месяцев. Следующим шахом стал бывший полководец Хосрова - Шахрбараз (Фаррухан), которого Г.Ю.Алиев рассматривал в качестве прототипа литературного героя - Фархада⁶. Алиев, основываясь на том, что Фаррухан - Фархад остался в истории людей как мужественный и воинственный полководец. Подобная героическая трактовка не так

¹ Там же. - С.489.

² Там же. - С.488.

³ Там же. - С.488.

⁴ Алиев Г.Ю. Легенда о Хосрове и Ширин в литературах народов Востока. - Москва, 1960. - С.42.

⁵ Табари. История. I. - С.492.

⁶ Алиев Г.Ю. Легенда о Хосрове и Ширин в литературах народов Востока. - Москва, 1960. - С.77.

ярко отражена у ат-Табари. Наоборот, порой он говорит о Шахбаразе с едким сарказмом и даже где-то с издевкой. Например, рассказывая о дне его коронования, ат-Табари сообщает, что того внезапно одолел сильный понос; и что новый правитель приказал, чтобы рядом с троном поставили таз и прямо в залеправлял нужду¹. По сути - Шахбараз в понимании ат-Табари это безродный узурпатор, такой же как и Бахрам Чубин. Естественно, такой персонаж не мог удостоиться панегириков со стороны "благородного" ат-Табари (хотя и тут он ничего не прибавил и не убавил). Вполне возможно, что со временем этот герой трансформировался из отрицательного в положительный (видимо, через посредничество "персидского ат-Табари" Бал'ами или через фольклор) и даже стал прообразом отважного каменотеса - Фархада.

Постепенно трон Ирана становится игрушкой в руках различных группировок. Два раза власть переходит в руки родных дочерей Хосрова - Буран и Азермидохт. Но срок их пребывания во главе государства короток. Если первая процарствовала 1 год и 4 месяца, то вторая и того меньше - всего полгода (в течение 632 г.)².

Роль Ширий в судьбе отца хорошо раскрыта в "Истории" ат-Табари. Вообще интересна закономерность неудач в этом семействе: Хосров повторил судьбу своего отца Хормузда, убитого с молчаливого согласия сына; Ширия погиб, не успев насладиться властью. Нельзя сказать, что ат-Табари хочет провести параллели между судьбой отцов и детей, сделать какие-то морально-дидактические выводы. Нет, он просто констатирует имевшие место и известные ему факты. Хотя эти сходства и наводят, порой, читателя на определенные умозаключения.

Недостаточно полно ат-Табари говорит о двух дочерях Хосрова: Буран и Азермидохт. Непонятна их роль в судьбе отца и вообще в истории Ирана. Однако даже и тот факт, что они сумели прийти к власти и занять принадлежавший долгие годы лишь мужчинам трон, говорит о многом.

Выше мы уже упоминали об эпизоде раскаяния Ширий перед сестрами. О том, что они представляли собой, историк, более подробно, будет говорить, когда речь зайдет о годах их правления. Достаточно большой объем, отмеренный ат-Табари этим двум персонажам (по одному абзацу) несравним с малым объемом, отведенным персидским ученым другим героям - женщинам (например, Ширин и Марьям). В этом нет ничего странного, так как дочери Хосрова были правительницами Ирана, а Ширин с Марьям вошли в историю просто как жены Хосрова. Тем не менее, информация о последних, у ат-Табари даже в таком сжатом виде говорит о многом: эти женщины что-то значили в истории Ирана - иначе бы они остались *одними из тысяч анонимных жен Хосрова*.

¹ Табари. История, I. - С.492.

² Там же. - С.493.

Надо отметить, что сестры в "Истории" характеризуются по-разному. Буран (Бурандохт) например, запомнилась людям как спра-ведливая царица, стремившаяся продолжить дело своего отца Хосрова. Ат-Табари сообщает, что она хорошо обращалась с поданными, отменила некоторые налоги, занималась починкой мостов и плотин¹.

Азермидохт, наоборот, показана как жестокая и расчетливая женщина. Ат-Табари приводит историю о том, как к ней с предложением руки и сердца обратился спахбед (военачальник) Хорасана - Фарруххормузд. Хитрая Азермидохт назначила ему ночное свидание. Одновременно с этим она дала команду начальнику гвардии убить несостоявшегося жениха. Надо сказать, что историки называют иные причины убийства Фарруххормузда. По их мнению, тот был казнен, так как был заподозрен в заговоре².

Приказ был выполнен, однако коварство царицы сыграло с ней злую шутку. Спустя некоторое время, прознав об истинной виновнице преступления, сын Фарруххормузда - Рустам во главе войска захватит Мадайн и, предварительно ослепив, убьет Азермидохт³. Так, не про-царствовав и шести месяцев погибла, по определению ат-Табари "одна из красивейших женщин [Ирана - А.А.]".

Как мы видим, Хосров Парвиз оставил достойных продолжателей своего дела. Несмотря на то, что все его сыновья погибли, скипетр власти перешел в надежные женские руки. Но самое интересное по ат-Табари то, что Буран и Ширин, лишившись власти (в первом случае) и поддержки мужа (во втором) остались живы (что уже само по себе было странным) и ведут довольно - таки активный образ жизни. Мы уже отмечали выше, что ат-Табари не говорил о самоубийстве Ширин, после смерти мужа. Подобный эпизод, попавший позже в поэму Низами мог быть взят из труда "Книга о хороших качествах и [их] противоположностях" арабского писателя IX века Абу 'Османа Амра ибн Бахра аль-Джахиза. Тем более, что известный исследователь восточной литературы Г.Ю.Алиев отмечает, что рассказы, упомянутые в книге Джахиза (в т.ч. и рассказ о самом убийстве Ширин на могиле мужа) стал встречаться в трудах многих восточных авторов лишь с начала X века⁴. Таким образом, становится понятным, что подобный рассказ не мог фигурировать в "Истории", написанной примерно за 30-40 лет до смерти ат-Табари в 923 году. Хотя сам труд Джахиза существовал во времена активной жизнедеятельности иранского ученого. Отмечая этот факт, Алиев задается вопросом: почему у ат-Табари нет подобных сообщений о Ширин, хотя его труд

¹ Там же. - С.493.

² Колесников А.И. Иран в начале VII в. (источники, внутренняя и внешняя политика, вопросы административного деления) // Палестинский сборник, 1970. - Вып.22 (85). - С.92.

³ Табари. История, I. - С.493.

⁴ Алиев Г.Ю. Легенда о Хосрове и Ширин в литературах народов Востока. - Москва, 1960. - С.38.

был написан позже книги Джахиза?¹ Подобный промах он объясняет тем, что "Табари, оставаясь верным традициям своих предшественников, рассказывает о царях и об их походах". Поэтому "он не приводит эпизодов из легенды о Ширин, изложенных в книге Джахиза, написанной за полвека до "Истории пророков и царей"². Можно вполне согласиться с таким доводом Алиева, та как те или иные перипетии душевной борьбы персонажей "Истории" (а в особенности второстепенных) и впрямь мало волновали персидского историка. Ат-Табари, задумав монументальное полотно, не мог концентрировать свое внимание на таких "мелочах". Тем не менее, иногда и он приводит мелкие, но интересные детали, которые остались вне внимания Алиева.

Азербайджанский ученый, пытаясь определить национальную и религиозную принадлежность Ширин, анализирует большое количество христианско-мусульманских источников. Например, на основе изучения христианских (сирио-византийских документов) автор делает вывод, что "наиболее вероятным кажется утверждение автора анонимной сирийской хроники, который считает, что Ширин была арамейского происхождения"³. Что касается мусульманских источников⁴, то Алиев не находит примеров, раскрывающих национальную или религиозную принадлежность жены Хосрова Парвиза.

Ат-Табари вполне ясно говорит о том, в какого Бога верила Ширин и откуда она родом. По его мнению, Ширин определенно была христианкой⁵ и была родом из Бадурийи (*провинция на территории современного Ирака - А.А.*)⁶. Анализируя христианские источники, Г.Ю.Алиев выдвигает версию, что Ширин могла быть происходить из Парата, места близ реки Евфрат. Район, указанный ат-Табари, совпадает с данными христианских авторов. Следовательно, Ширин могла быть "ромеянкой", так как ее родина в то время входила в состав Византийского государства.

К этому примеру можно добавить еще одно сообщение ат-Табари. Повествуя о событиях первого хода хиджры (622 г.) ученый упоминает о том, что "Буран направилась к Пророку и он принял [ее] и была она против Ширин"⁷. Из контекста можно понять, что Буран каким-то образом заинтересовалась новой религией в такой степени, что вошла в конфликт с женой своего отца - христианкой Ширин.

Таким образом, еще раз подтверждается мысль, что любимая жена Хосрова Парвиза была не только иного племени, чем сам царь, но и исповедовала христианскую религию, что для фанатичного

¹ Там же. - С.42.

² Там же. - С.42.

³ Алиев Г.Ю. Легенда о Хосрове и Ширин в литературах народов Востока. - Москва, 1960. - С.36.

⁴ В том числе и "История" Табари.

⁵ Annales quos scripsit ... at Tabari. - Ser. I. - Vol. V. - P.2883.

⁶ Ibid. - Vol. IV. - P.2210.

⁷ Annales quos scripsit ... at Tabari. - Ser. I. - Vol. IV. - P.2163.

зороастрийца Хосрова судя по всему не имело значения. Тем не менее, Ширин запомнилась персам своей добродетелью и красотой¹. Надо заметить, что данные качества должны были быть так ярко выражены, что их хватило для того, чтобы педантичный и рациональный ат-Табари упомянул их в своем труде.

Что касается прочих героинь - женщин, известных нам по поэме Кутба, то, если имена некоторых из них (например Михин-Бану, Шикер) не упоминаются вовсе, то о таких мелких персонажах, как Курдийя (сестра Бахрама) повествуется довольно-таки подробно. ат-Табари говорит о ней как о человеке, способствовавшем Хосрову в осуществлении его многих политических целей².

Итак, мы выяснили, что роль женщин, а особенно детей, оказалась весьма важной в судьбах главных героев. Честолюбивый, стремящийся к власти Хосров, дав молчаливое согласие на убийство своего отца Хормузда, впоследствии испытал ту же самую участь - был убит по приказу сына Ширийи.

Обе дочери Хосрова Парвиза - Буран и Азермидохт оказались достойными продолжательницами дела своего отца. Источники рисуют их как деятельных и жестких правительниц. Обе они заявляют о преемственности политики своего отца Хосрова Парвиза. Например, казнь одного из военачальников Хорасана - Фарруха во времена правления Азермидохт произошла не только не только из-за подозрения его в заговоре, но и из-за его отказа поддерживать линию, начатую Хосровом Парвизом в вопросах государственного строительства. Также заслуживает внимания укор сестер, высказанный провинившемуся брату - Ширийе за убийство отца и родных братьев. Хотется сказать, что дочери Хосрова оказались более гуманными и последовательными в деле продолжения политики своего отца. Они не польстились на власть ради лишь одного морального удовлетворения или материальных выгод. Они не стали марионетками в руках "знатного окружения" (что встречалось сплошь и рядом в случае с наследниками-мужчинами). Чувствуется, что только боль за происходящее привела их на трон. Правление их было хоть и коротким, но не осталось незамеченным. Внимание ат-Табари к этим персонажам в "Истории" является ярким подтверждением их значимости в истории Ирана.

Как мы видим из всех вышеупомянутых примеров, сообщения ат-Табари относительно событий жизни и смерти Хосрова Парвиза, его взаимодействия с родными детьми во многом отличаются от версии автора "Хосров и Ширин". В роли похотливого юнца у Кутба, например, выступает Ширийя (у ат-Табари это Шахрияр). Видимо, по мнению золотоординского поэта, узурпатор и отцеубийца Ширийя должен был выглядеть максимально отрицательно и стать олицетво-

¹ Annales quos scripsit ... at Tabari. - Ser. I. - Vol. V. - P.2883.

² Табари. История, I. - С.455-56. А что касается ее родного брата Курдийи, то он, вообще был ярым сторонником Хосрова и всегда воевал только на его стороне.

рением всех низменных и отрицательных качеств человека. Кутб, как и Низами, четко разделяет своих персонажей на отрицательных и положительных. Если его положительные герои (например, Хосров) и совершают порой какие-то проступки, то это преподносится как что-то несерьезное, временное. По крайней мере, Хосров в варианте Кутба никак не выглядит отцеубийцей (хотя из истории и из ат-Табари мы знаем, что Хормузд был убит с молчаливого согласия сына).

Герои же ат-Табари - это несчастные марионетки, вставшие на скользкий путь убийств и заговоров лишь ради того, чтобы удержаться у власти, а значит самим не оказаться убитыми. Ведь где гаранция того, что помилованный Хосров когда-нибудь вдруг не оказался на свободе и не казнил бы своего сына Шируйю? Убийство как предупреждение возможных неприятностей, как профилактика было главным способом решения многих проблем в то время. Тем не менее, герои ат-Табари оставались людьми и их также мучили муки совести (стоит вспомнить разговор дочерей Хосрова с братом Шируйей).

Кутб не говорит об остальных детях Хосрова Парвиза, помимо Шируйи. Это исходило, по нашему мнению, из идеи антагонизма, идеи, когда ради художественной выгоды надо было противопоставить черное и белое, мир света и тьмы. Стоило ли Кутбу отвлекаться на полутона в виде, например, героинь - дочерей - сторонниц отца? Конечно же нет, иначе накал поэмы, трагизм данной ситуации не выглядел бы так выпукло. Иначе золотоординский поэт не смог бы заинтересовать потенциального читателя, способного сопереживать лишь таким ярким событиям. По ат-Табари мы знаем, что Ширина была далеко не первоплановым персонажем. В отличии от героини Кутба она отнюдь не претендовала на ведущую роль во всей этой истории. Тем не менее, простое упоминание о ней в "Истории" ат-Табари говорит о многом: подобное внимание к персонажу - не царице было признаком признания важной исторической и политической роли Ширина на арене средневекового Ирана. Мы ничего не знаем о личных взаимоотношениях Ширина и Хосрова, но тот факт, что иранский шах называет ее не иначе как "госпожа наша" говорит о многом. Здесь удивляет даже не только простое уважение к женщине, что было странным (согласно сложившимся стереотипам) в средние века, а уважение и терпимость к человеку, исповедующему иную, чем Хосров веру. А это выглядит уже совсем непонятным на фоне деяний воинствующего зороастрийца - Хосрова Парвиза. Значит, эта женщина значила для него столь много, что он разрешил ей не менять привитую с детства религию? Да, Хосров Парвиз, жестокий и властный правитель, не останавливался в достижении своих целей не перед чем, вплоть до молчаливого одобрения убийства родного отца. Но эти маленькие детали - нежные взаимоотношения с Ширина и его терпимость говорят о том, что он, в целом, оставался человеком с большой буквы, что он "не продал душу дьяволу". По крайней мере, именно такой вывод напрашивается после анализа этой истории у ат-Табари в

"Истории пророков и царей". Чего не хватает для наиболее полного описания взаимоотношений Хосрова и Ширин, так это хорошей истории любви. Выше мы говорили, что тому не способствовал характер самого произведения персидского ученого. Но может, причина была не только в этом?

Возникает вопрос: на чем основывалась религиозная терпимость грозного Хосрова к жене? Что здесь замешано - политика или что-то иное? Не будет ошибкой предположить, что только любовь могла способствовать тому, что правитель Ирана остался человеком. Возможно, что история их любви была известна уже во времена ат-Табари¹, но осталась не отмеченной аскетичным ученым, который всячески сторонился чувственности и эмоциональности и ставил во главу угла Его Величество Факт.

Ат-Табари нигде не называет Ширин "женой" Хосрова, хотя из контекста становится ясно, что она была супругой правителя Ирана и матерью его детей. И наоборот, ат-Табари определенно говорит о Марьям, как о жене Парвиза. Тем не менее, последний факт почему-то не дает достаточных оснований персидскому историку подробно говорить о жизни и действиях "официальной" жены Хосрова. Мало того, упоминания о ней столь скучны, что создается впечатление, что речь идет даже не о второстепенном, а о третьестепенном персонаже. Таким путем, ат-Табари высказывал свое отношение к действующим героям иранской истории.

В поэме Кутба, впрочем как и у Низами, Ширин совершенно самостоятельный персонаж. Для нас представляют интерес подробности ее взаимодействия с Хосровом Парвизом, так как история Ширин до знакомства с Хосровом не нашла отражения в "Истории" ат-Табари, что не давало нам полноценной возможности для сравнения.

Что же общего в трактовке образа Ширин у ат-Табари и и Кутба? И тот, и другой, в целом, положительно толкуют все действия и поступки возлюбленной и жены Хосрова Парвиза. Оба автора наделяют ее такими чертами, как внешняя и внутренняя красота, справедливость, верность мужу. Правда, у Кутба ее образ несколько мифологизирован. Самоубийство на могиле супруга выигрышно с художественной точки зрения, но малопонятно с исторической.

Трудно представить, чтобы средневековая женщина - жена великого правителя так просто покончила бы с собой, не предприняв никаких попыток к сопротивлению (у ат-Табари она остается в живых). Согласно толкованию того же самого ат-Табари мы видим, что женщины прекрасно справлялись с трудными ситуациями и ни в чем не уступали мужчинам. Да, любовь это хорошо, это вдохновляет на великие поступки, но для средневекового человека более актуальной являлась проблема выживания. Кутб для пущей трагичности Ширин представляет ее нам как жертву Шируди - родного сына Хосрова Парвиза. Автор поэмы хотел подвести нас к мысли, что подобные

¹ Сравни с упомянутым выше сообщением о книге арабского писателя IX в. Джахиза

дикие действия Шируйи не оставили Ширин никакого выбора, чтобы было ясно, что у попавшей в ловушку Ширин нет иного выхода. Брак с Шируйей невозможен. Трагичная и безвыходная ситуация. Мы уже видели, как повела себя в подобной ситуации табариевская Ширин. Ничтоже сумнящиеся она отправила вместо себя к Шахрияру (Шируйе у Кутба) служанку и продолжила дальнейшую жизнь по своей воле и разумению. Простое и вполне разумное решение. Достойное решение человека, готового к ежеминутным ухищрениям и любому коварству.

Почему же Кутб (а в начале Низами) не использовал подобные находки своих арабоязычных предшественников? По нашему мнению, это произошло из-за того, что ат-Табари и Кутб писали абсолютно разнохарактерные произведения и руководствовались при этом различными целями. Ат-Табари готовил исторический труд и его мало волновали эмоции, а Кутб сочинял художественную поэму иставил во главу угла глубину чувств, накал страстей и яркость характеров. Надо отметить, что тюркоязычные авторы средневековья, в т.ч. и Кутб, все более отдаляясь от библейско-коранической традиции, от "рассказов о пророках", используя богатый народный фольклор, стали постепенно создавать практически самостоятельные произведения. Кутб не был связан¹, как, например, Кул 'Али, традицией толкований лишь известных коранических сюжетов. Да, и он оставался в определенных рамках, но он уже мог допускать определенные вольности. Вот и его трагичный "хэппи энд" - зримый пример достижения подобной свободы, когда авторы могли завершить свое произведение так, как им это вздумалось.

Роль женщин и детей в судьбе главных героев в "Хосров и Ширин" Кутба несомненно значительна и важна. На взаимоотношениях, например, двух несчастных влюбленных, вообще выстроен весь каркас поэмы. В "Истории" ат-Табари мы не видим подробной картины чувственных взаимоотношений этих двух людей, но тем не менее мы знаем, что роль Ширин в судьбе Хосрова была не менее значительной. Примером тому служат наши вышеупомянутые рассуждения. Что касается зловещей роли сыновей в судьбах своих отцов по ат-Табари, то их действия были вполне объяснимы и понятны в контексте всего произведения - эпического полотна, вобравшего в себя массу историй, судеб и характеров, начиная с момента сотворения жизни на Земле и кончая современными автору (IX - X век) событиями. "Хосров и Ширин" Кутба чисто художественное произведение, в котором трактовка действий детей Хосрова (например, Шируйе) и вообще многих других главных героев дана несомненно эмоционально и порой даже надуманно, хотя вполне понятна исходя из жанровой особенности этого произведения как художественного.

¹ Конечно же, здесь нельзя говорить о полной творческой самостоятельности Кутба, так как он писал назирие на одноименную поэму Низами и был в некоторой степени скован готовым, исходным сюжетом.

Трудно проводить какие-то общие параллели между трудами ат-Табари и поэмы Кутба. Оба автора ставили перед собой различные задачи и решали их по разному. Поэтому каждое из этих исследованных нами произведений является ценным само по себе.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В завершение хотелось бы подчеркнуть основные выводы нашей работы, конкретизировать отдельные моменты и находки, установленные в процессе исследования. Главные герои "истории Иусуфа" имеют в обоих исследуемых нами источниках (ат-Табари и Кул'Али) как общие, так и резко отличительные моменты. Начнем с Йа'куба. Во-первых, ат-Табари дает подробную предысторию его женитьбы, из которой выясняется, что пророк был вполне положительной личностью: честно трудился, растил детей, от всей души любил свою жену Рахиль. Никаких историй с продажей сына служанки в рабство ат-Табари не приводит. Кул'Али, проигнорировав эту важную часть биографии Йа'куба, сумел сместить акценты в сторону отрицательной трактовки этого персонажа. Ведь цепь несчастий, выпавших на долю Иусуфа, началась именно из-за антигуманного поступка Йа'куба к своей служанке. Следовательно, Кул'Али, отойдя в этом эпизоде от мусульманско-коранической традиции, дал новый ход развитию известного сюжета, обогатив его линией интриги. Раскрыв историю "молодого" Йа'куба на страницах нашей работы, мы показали, что Кул'Али и впрямь не мог использовать этот, в принципе, выигрышный кусок, исходя из вышеуказанных соображений. Самое интересное, что Кул'Али приводит в начале поэмы известную, по легендарным мусульманским преданиям беседу пророка Мухаммеда с евреем. Мало того, он подчеркивает, что эта история стала известна благодаря "пересказу" некоего Ибн Джарира, т.е. ат-Табари. Значит, Кул'Али был знаком с трудами этого персидского ученого. Следовательно, он читал и полную версию истории Йа'куба в изложении ат-Табари. Исходя из этого, можно сделать вывод - Кул'Али был знаком с древнейшими мусульманскими источниками. Желая продолжить традицию, он и приводил подобные истории (о Мухаммеде) - чем идентифицировал себя членом общемусульманской, суннитской уммы. "Сокращая" же отдельные традиционные моменты, он показывал себя мыслящим, нестандартным художником. Во-вторых, работа Кул'Али с мусульманскими источниками проявляется в следующем эпизоде. Нами было установлено, что в момент интимной близости Иусуфа и жены Кытфира у ат-Табари, виртуальный Йа'куб по-восточному будет прикусывать кончики пальцев правой руки, показав тем самым свое удивление и разочарование. Йа'куб у Кул'Али, в той же самой ситуации будет просто грозить сыну пальцем. Это уже более понятный нам, европейцам, жест. Следовательно, Кул'Али, восприняв полностью этот эпизод из предыдущих мусульманских источников (ат-Табари, Ансари) все же был вынужден адаптировать подобные детали к тюркскому менталитету. В-третьих, благодаря ат-Табари становится понятной мотивация прохладных отношений Йа'куба и сыновей. Пророк любит лишь Иусуфа и Бениамина - детей, рожденных от горячо любимой, безвременно ушедшей

из жизни Рахиль. Сыновей, рожденных от постылой Лии и служанок, он игнорирует. Таким образом, ат-Табари, во главу угла ставит любовь к родителю. Речь здесь прежде всего идет о любви искренней, честной, любви созидательной. Такая же, по суждению ат-Табари, любовь должна быть и к Богу, творцу всего сущего на земле.

Что касается образа Иусуфа, то он изображен в общем-то традиционно. Причем это определение относится как к Кул‘Али, который широко использовал труды своих мусульманских предшественников, так и к ат-Табари, который во многом в трактовке этого персонажа основывался на Коран. Не останавливаясь подробно на деталях, хочется отметить, что Иусуф как у ат-Табари, так и у Кул‘Али достигает нравственного возвышения лишь пройдя через определенный этап трудностей, бед и несчастий. Существенная разница заключается в том, что табарийский Иусуф как будущий пророк, как просто набожный человек заранее готов ко всем трудностям, так как причину бед он ищет не в окружающем мире, а внутри себя. Например, попав в тюрьму и обнаружив, что люди тянутся к нему, Иусуф, в резкой форме отвергнет предложенную дружбу, объясняя это тем, что любовь к нему приносит одни лишь беды. И, наоборот, тюркская ипостась Иусуфа основу своих несчастий будет видеть в кругу своих близких (несправедливость к служанке Йа‘куба, зависть и ревность братьев и т.д.). Ат-Табари не щадит своего главного героя. Он ставит перед Иусуфом такие высокие моральные планки, что выполнить их даже пророку представляется непростым делом. За это (любовь Ра‘иль, испрошение милости ‘азиза, а не Аллаха, фальсификация кражи кубка в пользу Бениамина) он в лице Аллаха и наказывает своего "любимого" персонажа долгим тюремным заключением. Создается впечатление, что Иусуфа в поэме Кул‘Али просто преследует какой-то злой рок и не более того. Это и понятно, так как произведение тюркского поэта было уже более светским, более далеким от морально-дидактических установок его мусульманских предшественников. Отсюда и смена акцентов и приоритетов.

Любопытно, что обратный процесс был обнаружен нами в трактовке образа Зулейхи у ат-Табари. Здесь ее имя - Ра‘иль и изображена она как крайне сластолюбивая женщина. Недаром по одному из вариантов ат-Табари, Иусуф не удерживается и совершает прелюбодеяние. Этот персонаж не идет ни в какое сравнение с одухотворенным образом Зулейхи в поэме "Кысса-и Иусуф". В обоих случаях этот образ способствовал возвышению Иусуфа. Если у ат-Табари он приводился в качестве иллюстрации к грехопадению Иусуфа (которое в свою очередь "работало" на его будущее духовное просветление), то Кул‘Али в какой-то мере исповедуя примерно те же цели, стремился за счет Зулейхи духовно возвысить образ своего главного героя, насытить его любовно-лирическими красками. В связи с этим нами была отмечена противоположность авторов в трактовке одного известного факта - вопроса девственности замужней Зулейхи. Если

Кул'Али как романтик объясняет этот нонсенс тем, что ее муж Кытфир спал с девушкиами - пэри, то ат-Табари более практичен и прост - причина всего - мужская слабость Кытфира. Подобные детали еще раз показывают тот факт, что основа "переходных" сюжетов за годы обработки на тюркской почве все же оставалась в целости и сохранности, хотя местами и получила новую интерпретацию и звучание.

Если древние мусульманские авторы как ат-Табари писали свои труды, не задумываясь о цельном сюжете или художественной композиции, то их тюркские последователи уже не удовлетворялись простой констатацией фактов. Например, Кул'Али четко поделил своих героев на положительных и отрицательных, направил спонтанные действия основных персонажей в заранее четко продуманное русло. Для ат-Табари же все герои были равны. В большинстве случаев речь шла о пророках божьих и он, как ученый-мусульманин не мог выпячивать достоинства одного и приижнать значение другого пророка. Каково бы тогда было морально-дидактическое значение его слов?

Простой пример с братьями Иусуфа. У Кул'Али они (по крайней мере, в начале) представлены как отъявленные головорезы. Процесс их раскаяния показан, но не совсем внятно. Ат-Табари четко объясняет мотив неблаговидных действий братьев - они крайне возмущены несправедливым распределением отцовской любви. Ученый стремился сказать этим, что все беды исходят из-за вот такой разрозненности. Поэтому в его труде "достается" всем: и Иусуфу, и Бениамину, и их родителю. В связи с вышеизложенным нельзя винить Кул'Али, который преследовал совсем иные цели - он художник, который вправе думать не только о религиозно-дидактических, но и творческих принципах. Смещение акцентов, избрание в качестве ориентиров различных ценностей - вот главное различие между персидским ученым и его тюркоязычным последователем.

Ат-Табари, повествуя об истории Хосрова Парвиза, и вообще, об истории Ирана того времени, предстает особенным педантом, боящимся утерять тот или иной факт истории или имя того или иного полководца. Стремление к подобной выверенности деталей похвально с точки зрения историка, но бесполезно на взгляд литератора. Нас больше интересует не точная дата того или иного сражения, а поведение героев в этих обстоятельствах. Конечно, повествование о Хосрове Парвизе во многом проигрывает в этом отношении повествованию о Иусуфе и его братьях.

Тем не менее, кое-какие детали ат-Табари приводит, а некоторые становятся понятны, исходя из контекста. Процесс "литературизации" образа Хосрова видимо был запущен Фирдоуси, подхвачен Низами и продолжен Кутбом. В результате чего Хосров у ат-Табари и Хосров у Кутба - это совсем разные люди, живущие в разных мирах. Табарийский Хосров более историчен, соответственно более непригляден как возможный герой поэмы; его ипостась у Кутба не исторична совсем, но окутана флером романтического героя - рыца-

ря. Следовательно, мало общего в трактовке этого героя у обоих авторов, что объясняется характером их произведений.

Таким образом, нами было установлено, что Хосров, Хормузд, Бахрам Чубин как самостоятельные исторические личности в "Истории" ат-Табари выглядят совсем, или не совсем так, как в поэме Кутба. Кутб был настроен заранее на положительную трактовку образов Хормузда и Хосрова и на крайне отрицательное толкование поведения Бахрама. По нашему мнению, это могло исходить из того факта, что поэма была посвящена хану Танибеку, который в образе главного положительного героя должен был узреть себя, а в образе Ширина - свою царственную супругу (кстати, иранского происхождения). Отсюда рассчитывалась и оплата нелегкого труда поэта.

Впрочем, и ат-Табари не был совсем свободен в выборе симпатий. Он был сасанидом и поэтому стремился несколько "приукрасить" образы предков по своей династии: Хормузда, Хосрова и др. Поэтому и Ширия не выглядит у него таким уж отпетым мошенником, зато "чужой" Бахрам выписан в его труде во всем своем неприглядном виде. Говоря одним словом, в обоих случаях политические интересы авторов так или иначе повлияли на трактовку образов главных персонажей.

Что касается образа Ширина, то ат-Табари уделяет ей крайне мало внимания; можно сказать, лишь констатирует факт ее присутствия в иранской истории. Однако эта внешняя скучность говорит о многом. Факт упоминания в таком серьезном труде имени женщины, которая не являлась царицей и даже не была названа женой Хосрова, подтверждала важную роль Ширина в жизни Хосрова и, вообще, в жизни Ирана. Ведь об "официальных" героях истории Ирана - женщинах: жене Хосрова - Марьям, его дочерях, будущих правительницах, будет сказано не больше, или, по крайней мере, не меньше, чем о Ширине. Судя по всему, ат-Табари были известны большие подробности ее личной жизни, но он не посчитал нужным приводить эти сведения в своем труде. Подобным комплексом человека науки, видимо, не страдал Низами, который дал широкую картину любовных взаимоотношений Хосрова и Ширина. Эта тенденция была поддержана и продолжена золотоордынским поэтом Кутбом, но уже без ярких южных красок.

Завершая нашу работу, хочется отметить, что на многие поставленные вопросы удалось найти ответы. В то же время, мы не совсем точно сумели проследить всю цепь взаимодействия древнейших мусульманских источников на творчество булгаро-татарских и тюрко-татарских поэтов средневековья. Хотелось бы лучше понять, как развивались и эволюционировали известные на Востоке "переходные" сюжеты на тюрко-татарской почве, посредством каких авторов и как они "передвигались" с юга на север? Ответить на эти вопросы помогут новые исследования, новый анализ иных, не менее авторитетных, чем труды ат-Табари, арабских и персидских источников.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абдрахманов М.И. Коръэн серләре турында // Г.Гобәй. Коръэн серләре. – Икенче басма. – Казан: Тат. кит. нәшр., 1969. – Б.370-384.
2. Авдиев В.И. Взаимоотношения Египта с соседними странами в период Древнего царства // Вестник московского ун-та, 1972. – История. - №1. – С.35-55.
3. Авксентьев А.В., Мавлютов Р.Р. Книга о Коране. – Ставрополь: Книж. из-во, 1984. – 191с.
4. Агада. Сказания, притчи, изречения Талмуда и мидрашей. – Москва: “Раритет”, 1993. – 319 с.
5. Агишев Я., Хисматуллин Х. О периодизации истории татарской литературы (В порядке постановки вопроса) // Красная Татария. - 4 декабря 1940 г.- №281(6854).
6. Агишева И. Неизвестный Кул Гали // Татарстан, 1996. - №8. - С.31-36.
7. Азимов А. В начале. – Москва: “Политиздат”, 1990. – 374 с., ил.
8. Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири. – Новосибирск: “Наука”, 1992. – 242 с.
9. Алиев Г.Ю. Легенда о Хосрове и Ширин в литературах народов Востока. – Москва: Из-во восточ. лит-ры, 1960.
10. Алиев Г.Ю. Темы и сюжеты Низами в литературах народов Востока. – Москва: “Наука”, 1985. – 329 с.
11. Аль-Холи Амин. Связи между Нилом и Волгой. – Москва: Из-во вост. лит-ры, 1962. – 40 с.
12. Амирханов Р.М. Татарская социально-философская мысль Средневековья (XIII- середина XVI вв.). - Казань, 1993. - В двух книгах.
13. Арабские рукописи восточного отдела научной библиотеки Петербургского гос. ун-та. – СПб: “Центр “Петербургское востоковедение”, 1996. – 272 с.
14. Арабские рукописи института востоковедения. Краткий каталог под ред. А.Б.Халидова. – Часть I. – Москва: “Наука”, 1986. – 527 с. – Часть II. Указатели и приложения. – 336 с.
15. Арабские рукописи института востоковедения. - Ч. I. Краткий каталог. - Ч. II – Указатели и приложения Москва: “Наука”, 1986. – 527 и 336 с.
16. Аравийская старина. Из древней арабской поэзии и прозы. – Москва: “Наука”, 1983. – 142 с.
17. Аркун М. Личность в исламе // Социологические исследования, 1989. - №2. – С.103-111.
18. Артамонов М.И. История хазар. – Ленинград: Из-во гос. Эрмитажа, 1962. – 503 с.
19. Архангельский А. Мухамеданская космогония. Разбор мухамеданского богословского сочинения на турецком языке: История сорока

- вопросов, предложенных иудейскими учеными Мухаммеду. – Казань, 1889. – 94 с.
20. Ахметзянов М.И. Новые археографические материалы и их значение в исследованиях по истории татарской литературы // Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора филол. наук. – Казань, 1998. – 67 с.
21. Ахметзянов М.И. Новые археографические материалы и их историческое значение в исследованиях по татарской литературе // Диссертация доктора филол. наук - Казань, 1998.
22. Ахунов А. “Сакалиба” - кто они: булгары, кыпчаки или славяне? // Татарские новости, 2000. - №5-6 (73-74).
23. Ахунов А. Ат-Табари и другие восточные источники о тюрко-булгарах (IV-VII вв.) // Научный Татарстан, 1998. - №4. - С.31-36.
24. Ахунов А. Восточные истоки поэмы Кул Гали “Кысса-и Иусуф” // Научный Татарстан, 1999. - №3.- С.73-75.
25. Ахунов А. Долгожданный труд по истории татарской рукописной книги // Гасырлар авазы = Эхо веков, 2001. - №1/2. – С.27-279.
26. Ахунов А.М. Персидский ученый ат-Табари: место его в татарской истории и литературе // Россия и Иран. Иранистика в Татарстане (Сборник статей). – Москва: “ПАЛЕЯ-Мишин”, 2001. – С.32-39.
27. Ахунов А. Поэма Кул Гали “Кысса-и Иусуф” в свете арабо-персидских источников // Проблемы языка, литературы и народного творчества (сборник аспирантских работ). – Выпуск первый. - Казань: “Фикер”, 2000. – С.128-133.
28. Ахунов А. Хосров Парвиз в поэме Кутба: Синтез литературного и исторического в образе героя // Проблемы языка, литературы и народного творчества (сборник аспирантских работ). – Выпуск первый. - Казань: Фикер”, 2000. – С.133-136.
29. Ахунов А. Этноним “ас-сакалиба” в трактате “Та’рих ар-русул ва-л-мулук” арабского историка ат-Табари // Актуальные проблемы истории государственности татарского народа: материалы научной конференции. – Казань: Матбуат йорты, 2000. - С.27-42.
30. Ахунов А.М. Важное достижение татарской медиевистики // Научный Татарстан, 2001. - №1. – С.91-92.
31. Ахунов А.М. Сами ад-Даххан – арабский исследователь “Рисале” Ибн Фадлана // Диалог культур Евразии: Вопросы средневековой истории и археологии. Изучение и сохранение историко-культурного наследия / Под. ред. А.А.Бурханова. – Вып.2. – Казан: Из-во ТГГИ, 2001. – С.57-64.
32. Ахунов А.М. Труды Табари как древнейший источник средневековой татарской литературы (XIII-XIV вв.): Трактовка персонажей // Автореферат....кандидата филологических наук. – Казань,2000. – 22 с.
33. Байкара Тунджер. Заки Валиди Тоган. - Уфа: “Китап”,1998. - 328 с.
34. Бакиров М. Гомумтәрки поэзиянең яралуы һәм ин борынгы формалары (Монография) // Мирас,1999. - №9. -Б.53-71; №10. - Б.78-89.

35. Баласагунский Юсуф. Благодатное знание. – Москва: "Наука", 1983. – 557с.
36. Бааранов Х.К. Арабско-русский словарь. – Москва: "Рус.язык", 1989. – 928 с.
37. Бартольд В.В. Культура мусульманства. Общий очерк. - Петроград: Из-во "Огни", 1918. - 109 с.
38. Бартольд В.В. Работы по истории ислама и арабского халифата. - Сочинения. – Москва: "Наука", 1966. - Т.VI.
39. Басилов В.Н. Культ святых в исламе. – Москва: "Мысль", 1970. – 144с.
40. Беленький М.С. О мифологии и философии Библии. – Москва: "Наука", 1977. – 165с.
41. Беляев В.И. Арабские источники по истории туркмен и Туркмении X –XV вв. // Материалы по истории туркмен и Туркмении. - Т.1. - VII-XV вв. - Арабские и персидские источники. - М-Л, 1936 г. – С.12-40.
42. Беляев В.И. Ат-Табари как источник для истории народов СССР // "История" ат-Табари. – Ташкент: "Фан", 1987. – С. 5-13.
43. Беляев Л.А. Христианские древности: Введение в сравнительное изучение. – Москва: Из-во "Институт христ. культуры средневековья", 1998. - 574 с.
44. Бертельс А.Е. Художественный образ в искусстве Ирана IX-XV веков (слово, изображение). – Москва: Изд. фирма "Вост. лит-ра" РАН, 1997. - 422с.
45. Бертельс Е. Литература народов Ср. Азии от древнейших времен до XV в. н.э // Новый мир, 1939. - №9. - С.264-281.
46. Бертельс Е.Э. Абу-л-Касим Фирдоуси и его творчество. – Л-М, 1935. – 71 с.
47. Бертельс Е.Э. Избранные труды. История литературы и культуры Ирана. – Москва: "Наука", 1988. – 558 с.
48. Бертельс Е.Э. Низами его изучение (к 800-летнему юбилею) // Советское востоковедение, 1940. – Ч.1. – С.95-106.
49. Бертельс Е.Э. Низами. Творческий путь поэта. М., из-во Ак. Наук СССР, 1956. - 261 с.
50. Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового Завета. – Москва: "Протестант", 1991.
51. Бигиев М. "Әл-Муәфәкать" мұқаддимәсе. — Казан: "Иман", 2001. — 21 б.
52. Бойко К.А. Арабская историческая литература в Египте (IX-X вв.). - Москва: "Наука", 1991. - 143 с.
53. Бойс М. Зороастрцы. Верования и обычаи. – Москва: "Наука", 1988. – 303 с., ил.
54. Большаков О.Г. Суеверия и мошенничество в Багдаде XII –XIII вв. // Ислам, религия, общество, государство. – Москва: "Наука", 1984. – С. 144-148.
55. Большой путеводитель по Библии. – Москва: "Республика", 1993. – 479 с.: ил.

56. Борисов А.Я. К вопросу о восточных элементах в древнерусской литературе // Палестинский сборник, 1982. – Вып. 29(92). – История и филология. – С.154-166.
57. Боровков А.К. Лексика среднеазиатского тафсира XII-XIII вв. – Москва, 1963.
58. Борынгы татар әдәбияты. – Казан: Тат.кит.нәшр., 1963. – 576 бит.
59. Борынгы төрки һәм татар әдәбиятының чыганаклары: Уку-үкыту әсбабы. – Казан: КДУ нәшр., 1981. – 246 бит.
60. Брагинский И.С. Из истории персидской и таджикской литературы. Избранные работы. – Москва: “Наука”, 1972. – 522 с.
61. Брагинский И.С. Иранское литературное наследие. – Москва: “Наука”, 1984. – 295 с.
62. Брентьес Бурхард. От Шинидара до Аккада. – Москва: “Наука”, 1976.
63. Бренье Ф. Евреи и Талмуд: Репринт с изд.1928 г. – Москва: “ВРС”, 1994. – 112 с.
64. Бәшир Ф. Чор. Роман. Герой. // Сөйлә, каләм! Әдәби уйланулар, тәнкыйт мәкаләләре, рецензияләр. – Казан: Татар.китап.нәшр., 2001. – Б. 49-62.
65. Валиди Эхмәд-Зәки. Кыскача төрек-татар тарихы. – Казан: Татар.кит. нәшр., 1992. – 181 б.
66. Васильев А.А. Византия и арабы. Политические отношения Византии и арабов за время аморийской династии. - СПб,1900. - 183 с.
67. Васильев Л.С. История религий Востока (религиозно-культурные традиции и общество): - Москва: “Высшая школа”,1983. – 368 с.
68. Вигуру Ф. Руководство к чтению и изучению Библии. – Москва, 1897. – Т. I. - 584 с. – Т.II. – 1017 с.
69. Всемирное писание: Сравнительная антология священных текстов. – Москва: “Республика”,1995. – 591 с.
70. Габиев С. Арабы, ислам и арабо-мусульманская культура. Краткий исторический очерк. – Пертроград,1915. – 116 с.
71. Гайнуллин М.Х. Қончыгыш һәм татар әдәбияты // Совет әдәбияты,1958.-№9.-Б.82-93.
72. Галяутдинов И.Г. “Тарих нама-и булгар” Таджетдина Ялсыгулова. (Лингвотекстологический анализ списков памятника. Грамматический очерк, лексика, сводный текст и перевод). – Уфа: “Китап”,1998. – 272 с.
73. Ганиева Р. Урта гасыр татар әдәбияты // Мәгариф,1997. - №3. – Б.25-28.
74. Ганиева Р.К. Восточный Ренессанс и поэт Кул Гали. – Казань: Изво КГУ, 1988. – 171 с.
75. Гараева Н.Г. О дате принятия ислама хазарами // Языки, духовная культура и история тюрков: традиции и современность. – Труды международной конференции. – Т.3. – Казань,1992. – С.214-217.
76. Гаркави А.Я. Дополнение к сочинению “Сказание мусульманских писателей о славянах и русских”. - СПб.,1871. - 41 с.

77. Гаркави А.Я. Сказания еврейских писателей о хазарах и Хазарском царстве. – СПб.,1874. – 162 с.
78. Гаркави А.Я. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. - СПб.,1870. - 308 с.
79. Гварилия Р.В. Грузинско-арабские литературные связи в VIII-X вв. // Автореферат диссертации... доктора филологических наук. - Тбилиси,1990.
80. Генинг В.Ф. Некоторые вопросы периодизации этнической истории Древних Болгар // Ранние булгары в Восточной Европе. - Казань,1989.
81. Гибб Х.А.Р. Арабская литература. Классический период. – Москва: Из-во восточ. лит-ра,1960. – 185 с.
82. Гольбах Поль. Галерея святых. – Киев: Политиздат Украины,1987. – 335с.
83. Гольдигер И. Лекции об исламе. – Издание “Брокгаузъ-Ефронъ”,1912. – 302 с.
84. Гольдциер И. Христианское влияние на мусульманскую религиозную литературу // Православный собеседник, 1904. – Ч.I. – С.247-263; С.727-738.
85. Гольдциер И. Ислам. – СПб,1911. – 51 с.
86. Гольдциер И. Культ святых в исламе. – Москва: Гос-ое антирелиг. из-во,1938. – 180 с.
87. Госман Х. Ерак чыганаклар // Казан утлары,1983. - №9.
88. Госманов М. Уткәннән-киләчәккә: Фәнни-публицистик мәкаләләр.- Казан: Татар.кит. нәшр.,1990. – 472 б.
89. Грюнебаум : Г.Э. фон Грюнебаум. Основные черты арабо-мусульманской культуры. Статьи разных лет. – Москва: “Наука”, 1981. – 227 с.
90. Грязневич П. История ат-Табари. История посланников и царей... // Народы Азии и Африки, 1964. - №3. - С.186-189.
91. Грязневич П.А., Болдырев А.Н. О двух редакциях “Тарих-и Табари” Бал‘ами // Советское востоковедение, 1957. - №3. – С.46-59.
92. Гумилев Л.Н. Бахрам Чубин (Опыт критики источников) // Проблемы востоковедения,1960. - №3. – С. 228-241.
93. Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь. – Москва: “Мысль”, 1992. – 781с., карт., табл.
94. Гусейнов А.А. Великие моралисты. – Москва: “Республика”, 1995. - 351с., ил.
95. Давлет Н. О профессоре Ахмете Тимире // Из истории Альметьевского региона. – Казань: “Татполиграф”,1999. – С.199-204.
96. Давлетшин Г.М. Волжская булгария (Домонгольский период, X-нач.XIII вв.). – Казань: Тат. книж. из-во,1990. – 192 с., ил.
97. Дмитриева Л.В., Мугинов А.М., Муратов С.Н. Описание тюркских рукописей Института народов Азии. – Т.1. – Москва,1965. – С.19-24 .
98. Дорн. Известия о хазарах восточного историка Табари с отрывками из Гафисъ-Абру, Ибнъ-Ал-земъ-Эль-Куфи и др./ пер. с нем. П.Тяжелова // ЖМНП. – СПб,1844. – Ч.XLIII. – Отд.П. – С.1-25; 67-98.

99. Древний Восток. Сборник к 75 летию академика М.А. Коростовцева. – Москва: “Наука”, 1975. – 319 с.
100. Дьяконов И.М. Архаические мифы Востока и Запада. – Москва: “Наука”, 1990. – 247 с.
101. Эдәбият белеме сүзлеге. – Казан: Татар.кит.нәшр., 1990. – 238 бит.
102. Эмирхан Р. Мәхәббәт фәлсәфәсе чыганагы // Мирас, 1993. - №5. – Б.35-41.
103. Евсюков В.В. Мифы о вселенной. – Новосибирск: “Наука” Сиб. отделение, 1988.
104. Ерасов Б.С. Культура, религия и цивилизация на Востоке (очерки общей истории). – Москва: “Наука”, 1990. – 205 с.
105. Еремеев Д.Е. Коран как историко-этнографический источник // Азия и Африка сегодня, 1984. – №12. – С.56-59.
106. Жак К. Египет великих фараонов. История и легенда. – Москва: “Наука”, 1992. – 326с.: ил.
107. Женщина в мифах и легендах. Энциклопедический словарь. – Ташкент: главная ред.энциклопедий, 1992. – 303 с.
108. Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. – Ленинград, 1974.
109. Журавский А.В. Христианство и ислам. Социокультурные проблемы диалога. – Москва: “Наука”, 1990. – 128 с.
110. Зайнуллин Дж. Г. Во имя Аллаха: Татарская богословская литература XVIII- н. XX вв. и ее языковые особенности. - Казань: “Мәгариф”, 1999. - 238 с.
111. Закиев М.З. Татары: проблемы истории и языка. – Казань, 1995. – 464 с.
112. Заходер Б. Иран при Сасанидах // Исторический журнал, 1938. - №12. – С. 84 - 96.
113. Зәйнүллин Ж.Г. XVIII йөз – XX йөз башында татар рухани әдәбияты: Коръән тәфсирләре, хәдисләр h.б. чыганаклар. Тәржемә принциплары hәм тел үзенчәлекләре. – Казан: “Мәгариф”, 1998. – 207 б.
114. Зияев Х. Волга ва Урал бүйлариндаги ўзбеклар (XVII – XIX асиринг биринчи ярми). – Ташкент, 1963. – 40 с.
115. Зурабова К.А., Сухачевский В.В. Мифы и предания. Античность и библейский мир: Популярный энциклопедический словарь. – Москва: “Терра”, 1993. – 277 с.
116. Ибн-Тиктак. Правила для государей и рассказы о мусульманских династиях. Казань, 1863. – 41 с.
117. Ибрагим Т., Ефремова Н.Е. Мусульманская священная история. От Адама до Иисуса. Рассказы Корана о посланниках Божьих. – Москва: “Ладомир”, 1996.
118. Иванов М. О почитании святых в исламе с точки зрения православного богослова. - Казань, 1914. – 308 с.
119. Иванов М.С. Очерк истории Ирана. – Москва: “Госполитиздат”, 1952. – 467с.

120. Игнатенко А.А. В поисках счастья: (общественно - полит. воззрения арабо-исламских философов средневековья). – Москва: “Мысль”, 1989. – 254 с.
121. Идегэй: Татар халык дастаны. – Казан: Тат. кит. нэшр., 1988. – 254 бит.
122. Иностраницев К. Материалы из арабских источников для культурной истории Сасанидской Персии. Приметы и поверья // Записки вост. отд. Имп. русского археол. об-ва. – СПб, 1908. – Т.18. – С.113-233.
123. Ислам в татарском мире: История и современность (Материалы международного симпозиума). – Казань, 1997. – 378 с.
124. Ислам: Энциклопедический словарь. – Москва: “Наука”, 1991. – 315с., ил.
125. Исламов Р.Ф. Алтын Урда һәм мәмлүкләр Мисыры: язма мирас, мәдәни багланышлар. – Казан: “Матбуат йорты”, 1998. – 250 б.
126. Исламов Р.Ф. Урта гасыр төрки шигърияте үсешендә Шәрифнән “Шаһнамә” се. (Текст һәм чыганаклар. Шигырь төзелеше һәм стиль). – Казан: “Фикер”, 2001. – 280 б.
127. Исоматов М.М. “Тарих Табари” Абу Али Балами как источник изучения взаимоотношений эфталитов и сасанидов (IV-VI вв.) // Автореферат диссертации..... канд. ист. наук. - Душанбе, 1994.
128. Истории о пророках. Книга первая /Сост. Абдель Хамид Джуда ас-Саххар. – Москва, 1992. – 133 с.
129. История ат-Табари. Избранные отрывки. – Ташкент: “Фан”, 1987. – 441 с.
130. История и религия. – Минск: ТОО “Харвест”, 1996. – 480с.
131. Ишмухаметов З.А. Социальная роль и эволюция ислама в Татарии (Исторические очерки). – Казань: Тат. книж. из-во, 1979. – 224 с.
132. Кавакиби Абд-ар-Рахман. Природа деспотизма и гибельность порабощения. – Москва: “Наука”, 1964. – 202 с.
133. Кадыйров Р. Болгар-татарда язма мәдәният (ХХ-VI йөзләр) // Идел, 1999. - №3. – Б.58-61.
134. Казем-Бек М. Избранные произведения. – Баку: “Элм”, 1985. – 420 с.
135. Казем-Бек Мирза Александр. Мифология персов по Фирдоуси // Северное обозрение, СПб., 1848. – Т.III. – Разд.IV.
136. Каратеев М.Д. Коран // Арабески истории. – Кн.1. Русский взгляд. – Москва, 1994. – С.191-213.
137. Каримуллин А.Г. Татарская книга и. XX в. - Казань: ТКИ, 1974. - 319 с.
138. Каутский К. Происхождение христианства. – Москва: “Политиздат”, 1990. – 463с.
139. Климович Л. Коран и его догматы. - Алма-Ата: Казах. гос. из-во, 1958.
140. Климович Л. Содержание Корана. – Москва: “Атеист”, 1929. – 84 с.
141. Климович Л.И. Ислам. Издание второе, дополненное. – Москва: “Наука”, 1965. – 334 с.

142. Климонович Л.И. Книга о Коране, его происхождении и мифологии. – Москва: “Политиздат”, 1986. – 270 с., ил.
143. Коблов Я. Антропология Корана в сравнении с христианским учением о человеке. – Казань, 1905. – 353с.
144. Коблов Я.Д. Мифология казанских татар. – Казань, 1910.
145. Ковалевский А.П. Книга Ахмеда Ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921-922 гг. - Харьков, 1957.
146. Коковцев П.К. Микаил Ян де Гуе. 1836-1909. [Некролог] // Известия Имп. Академии наук. – СПб, 1909 – VI сер. - №11.
147. Кол Гали. Йосыф китабы: Әхмәт Исхак кучермәсе. – Казан: Тат.кит.нәшр., 1999. – 223 бит.
148. Кол Гали. Йосыф кыйсасы. – Казан: “Раннур”, 2000. – 239 б.
149. Кол Гали. Кыйсай Йосыф. – Казан: Тат. кит. нәш., 1983. – 543 бит.
150. Кол Гали. Кыйсай Йосыф: Поэма. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1989. – 221 б.
151. Колесников А.И. Завоевание Ирана арабами. (Иран при “праведных” халифах). – Москва: “Наука”, 1982. – 268с.
152. Колесников А.И. Иран в начале VII в. (источники, внутренняя и внешняя политика, вопросы административного деления) // Палестинский сборник, 1970. – вып.22(85). - 143 с.
153. Колесников А.И: Две редакции письма Мухаммеда сасанидскому шаху Хосрову Парвизу // Палестинский сборник, 1967. - вып.17(18). - С.74-83.
154. Комментарий к Корану по лахорской рукописи. Перевод с фарси и араб. и comment.Ф.И.Абдуллаевой // Восток. Афро-азиатские об-ва: история и современность, 1996. - №3. – С.138-150.
155. Коран. Пер. и comment. И. Ю. Крачковского. – Москва: “Наука”, 1986. – 727с., ил.
156. Коран. Перевод смыслов Валерии Пороховой. – Москва, 1993. – 622 с.
157. Коростовцев М.А. Религия древнего Египта. – Москва: “Наука”, 1976. – 336с., ил.
158. Коръэн тәфсире. – Казан: Тат. кит. нәшр., 1992. – 683 бит.
159. Косимов Б.С. Лексика “Тарих Табари” Абу Али Бальами. В историческом освещении // Диссертация ... канд. филол. наук.- Душанбе, 1995.
160. Костыгова Г.И. К вопросу об источниках поэм Низами // Палестинский сборник, 1970. – Вып.21(84). - С.26-33.
161. Кочнев Б.Д. Шаш (Чач) и Илак при Караканидах // Древняя и средневековая культура Чача. – Ташкент: “Фан”, 1979. – с.110-167.
162. Крачковские И.Ю. и В.А. Древнейший арабский документ из Средней Азии // Согдийский сборник. Сборник статей о памятниках согдийского языка и культуры, найденных на горе Муг в Таджикской ССР. – Ленинград, 1934. – С.52-91.
163. Крымский А. История персидской литературы. – Б.м., 1915. – 568 с.

164. Крымский А. История Персии, ее литературы и дервишской теософии // Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским институтом вост. языков, 1909. – Вып. XVI. – №1.
165. Крымский А.Е. О толковании на Коран и пособиях для его понимания // Дози Р. Очерки истории ислама. – СПб, 1904. – С.131-137.
166. Крымский А.Е. Источники и пособия для изучения истории Мухаммеда // Дози Р. Очерки истории ислама. – СПб, 1904. – С.90-106.
167. Крымский А.Е. Рукописи и издания арабского текста Корана и переводы на другие языки // Дози Р. Очерки истории ислама. – СПб, 1904. – С.137-144.
168. Ксенофонтов Г.В. Пастушеский быт и мифологические воззрения классического Востока. – Иркутск, 1929. – 41 с.
169. Кудевский Ф. Главные мысли и дух Корана. – Казань, 1875. – 148 с.
170. Куделин А.Б. Средневековая арабская поэтика (вторая пол. VIII – XI вв.). – Москва: “Наука”, 1983. – 260 с.
171. Кудрявцев А.А. Древний Дербент. – Москва: “Наука”, 1982. – 171 с. (серия “Страницы истории нашей Родины”).
172. Кудрявцев А.В. Коран и его мир // Восток. Афро-азиатские об-ва: история и современность, 1992. - №5. – С.148-152.
173. Кузьмина Х. Арабо-персидские заимствования в поэме Кул Гали “Кысса-и Йусуф” // Идель, 1998. - №5. – С.54-56.
174. Кузьмина Х.Х. Лексико-семантические и стилистические особенности поэмы XIII в. “Кысса-и Йусуф” Кул Гали // Автореферат дисс. ... канд. филол. наук. – Казань, 1998.
175. Кул Гали. Сказание о Йусуфе. Поэма. – Казань: Тат. книж. из-во, 1985. – 231 с.
176. Кутби. Хөсрәү - Шириң хикиәте // Мирас, 1992. - №5,6,7,8,9,10,11,12; 1993. - №2,3,4,5.
177. Литература Востока в средние века. – Москва: Из-во МГУ, 1970. – ЧII. – 463 с.
178. Луконин В.Г. Древний и раннесредневековой Иран. Очерки истории и культуры. – Москва: Глав. ред. вост. лит-ры, 1987. – 177 с.
179. Малов Е. О влиянии еврейства на чуваш. Опыт объяснения некоторых чувашских слов. – Казань, 1882. – 28 с.
180. Малов Е. О таинственной книге Гиллион (против мухаммедан и евреев). – Казань, 1893. – 48 с.
181. Массэ А. Ислам. Очерк истории. – Москва: “Наука”, 1982. – 191с.
182. Медников Н.А. Об одном из источников ат-Табария // Сборник статей учеников профессора барона В.Р.Розена. - СПб, 1897. - С.53-56.
183. Мец А. Мусульманский Ренессанс. – Москва: “ВиМ”, 1996. – 544 с.
184. Микульский Д.В. Арабский Геродот. – Москва: “Алетея”, 1998. – 229 с.

185. Миннегулов Х. Татарская литература и восточная классика. – Казань: Из-во КГУ, 1993. – 384 с.
186. Миннегулов Х.Ю. Кутб иҗаты. – Казан: КДУ нәшр., 1976. – 79 бит.
187. Миннегулов Х. Дөнъяда сүземез бар... - Казан: ТКН,1999. - 336 бит.
188. Миннегулов Х. Коръән һәм татар әдәбияты // Мәгариф,1993. - №3.-Б.15-17.
189. Миннегулов Х. Татарлык ислам дине белән көчле (Ислам дине һәм татар әдәбияты) // Иман нуры,1994. - №2. - Б. 26-35.
190. Миннегулов Х. Шәрык һәм татар әдәбиятында қысалы қыйссалар: Поэтика һәм әдәби багланыш мәсъәләләре. – Казан: КДУ нәшр., 1988. – 196 бит.
191. Мифы древней Волги. Мифы, легенды, сказания, быт и обычай народов, обитавших берега великой реки с древнейших времен до наших дней. – Саратов: “Надежда”,1996. – 688 с., ил.
192. Мифы народов мира. Энциклопедия. – Москва: “Сов. энциклопедия”,1982. – В 2х томах.
193. Михайлова С.М., Коршунова О.Н. Традиции взаимовлияния культур народов Поволжья. – Казань: “Фэн”,1997. – 106 с.
194. Михалон Литвин. О нравах татар, литовцев и московитян. - Москва: Из-во МГУ,1994. - 151 с.
195. Мусин Ф.М. Татар романы // Мирас,1999. - №2.Б. 59-65.
196. Мәрдән Раиф. “Йосыф китбы” ның көен кейләп...// Мәдәни жомга. - №25(105). – 18.06.99.
197. Мәрҗани Ш. Назуратул һак фи фәрэййтил гышай вә ин ләм ягыйишишәфәку. - Казан: “Иман”, 2001. – 236 б.
198. Мәхмутов М.И, Хәмзин К.З, Сәйфуллин Г.Ш. Гарәлчә-татарчарусча алынмалар сүзлеге. – 2 томда. – Казан: “Иман”,1993.
199. Мюллер А. История ислама от основания до новейших времен. – СПб, 1895-96. – В 4-х томах.
200. Немировский А.Н. Мифы и легенды Древнего Востока. – Москва: “Просвещение”,1994. – 368 с.
201. Нигматуллина Ю.Г. Типы культур и цивилизаций в историческом развитии татарской и русской литературы. – Казань: “Фэн”, 1997. – 190 с.
202. Низами Г. Пять поэм. – Москва: “Правда”,1988. – 480 с.
203. Низами Гянджеви. Собрание сочинений: В 5-и томах. – Москва: “Худлит-ра”,1985. – Т.2. – 478 с.
204. Ниязи Хамза Мустафа. Источники Корана. – Москва: “Сантлада”,1993. – 80с.
205. Нуриева Ф.Ш. “Нахдж ал-Фарадис” Махмуда ал-Булгари. – Казань: “Фэн”,1999. – 208с.
206. Нәккаш-Исмәгыйль Н. Галимнәң уңышы, укучының куанышы // Мәдәни жомга, 2001.– 19 октябрь.
207. Олард Диксон. Символика чисел. – Москва: “ Рефл-бук”,1996. – 288 с.

208. Описание арабских рукописей, принадлежавших библиотеке импер. Казанского ун-та. – Казань, 1855.
209. Оппенхейм А. Лео. Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивилизации. – Москва: "Наука", 1990. – 319 с.
210. Остроумов Н. Критический разбор мухаммеданского учения о пророках. – Казань, 1874.
211. Очерки истории арабской культуры (V-XV вв.). – Москва: "Наука", 1982. – 440 с.
212. Панфилова Т.В. Человек в мировоззрении Востока. – Москва: "Знание", 1991. – 64 с.
213. Переводчикова Е.В. Язык звериных образов: Очерки искусства евразийских степей скифской эпохи. – Москва: Изд. фирма "Вост. лит-ра" РАН, 1994. – 206 с., ил.
214. Пигулевская Н.В. Арабы у границ Византии и Ирана в IV-VI вв. – Москва-Ленинград: "Наука", 1964. – 335с.
215. Пигулевская Н.В. Ближний Восток, Византия, Славяне. - Москва, 1976.
216. Пигулевская Н.В. Сирийские источники по истории народов СССР. М-Л - 1941. – 170 с.
217. Пигулевская Н.В., Якубовский А.Ю., Петрушевский И.П., Строва Л.В., Беляницкий Л.М. История Ирана с древнейших времен до конца 18 века. - Ленинград, 1958.
218. Пиотровский М.Б. Коранические сказания. – Москва: "Наука", 1991. – 219 с., ил.
219. Пиотровский М.Б. Легенды и сказания в Коране // Наука и религия, 1990. - №11. – С.38-41; 1991. - №1. – С.48-53.
220. Пиотровский М.Б. Мухаммед, пророки, лжепророки, кахины // Ислам в истории народов Востока. – Москва: "Наука", 1981.
221. Поляков П.А. Снотолкователь, приписываемый мусульманскому ветхозаветному патриарху Иосифу, сыну Иакова (Джагатайский текст, русская транскрипция, русский перевод). – Казань, 1901. – 39с.
222. Поэт-гуманист Кул Гали. Сборник статей. – Казань: Тат. книж. из-во, 1987. – 264 с., ил.
223. Пригарина Н.И. Образное содержание бейта в поэзии на персидском языке // Восточная поэтика. Специфика художественного образа. – Москва: "Наука", 1983. – С.89-108.
224. Райт Дж. К. Географические представления в эпоху крестовых походов. Исследования средневековой науки и традиции в Западной Европе. – Москва: "Наука", 1988. – 478 с., ил.
225. Ракушкин А.И. Мусульманство у золотоордынских кочевников // Автoreферат дисс. ... канд. фил. наук. – Саратов, 1998.
226. Рахман Х.У. Хронология исламской истории: 570-1000 гг. от Р.Х. – Нижний Новгород: ГИПП "Нижполиграф", 2000. – 244 с.
227. Рахмонов Э. Тысяча лет в одну жизнь. Размышления накануне юбилея - 1100-летия государства Саманидов // Независимая газета. - 31.08.99. - №160(1976).

228. Резван Е.А. Этические представления и этикет в Коране // Этикет у народов Передней Азии. – Москва: “Наука”,1988. – С.38-60.
229. Религия и секуляризм на Востоке. – Москва: “Наука”,1993. – 247 с.
230. Рижский М.И. Библейские пророки и библейские пророчества. - Москва: “Политиздат”,1987. – 366 с.
231. Рипка Ян. История персидской и таджикской литературы. – Москва: “Прогресс”,1970. – 440 с.
232. Ромасевич А. Персидский “Тафсир” Табари // Записки коллегии востоковедов при Азиатском музее. - Ленинград,1930. - Том 5. - С.801-806.
233. Рустамов Э.Р. Некоторые вопросы сравнительного изучения узбекской литературы XV века с другими восточными литературами (турецкая и персидско-таджикская) // Автореферат диссертации.....доктор. фил. наук. - Ташкент,1966.
234. Рустамов Э.Р. Узбекская поэзия в первой половине XV века. - Москва: Из-во восточной лит-ры,1963. - 366 с.
235. Сабирзянов Г.С. Поволжские татары и русские в зеркале симпатий и антипатий. - Казань: “Фэн”, 1993. - 38 с.
236. Саблуков Г. Сличение мухаммаданского учения о именах Божьих с христианским о них учении. – Казань,1872.
237. Сагадеев А.В. Людям, которые не знают // “ЛГ – Досье” (Приложение к “Литературной газете”), 1991. - № 7. – С.7.
238. Сараи Сәйф. Гөлестан. Лирика. Дастан. – Казан: Татар. кит. нәшр.,1999. – 296 б.
239. Светлаков А. История иудейства в Аравии и влияние его на учение Корана. – Казань,1878. – 305 с.
240. Сибгатуллина Э. Суфичылык серләре (төрки – татар шигърияттә дини – суфичыл символлар, образлар, атамалар). – Казан: “Матбуат йорты” нәшр., 1998. – 368 б.
241. Сиротенко В.Т. Основные теории происхождения Др. Булгар и письменные источники IV-VII вв. // Ученые записки Пермского Государственного ун-та им. А.М. Горького. 1961. - том XX - вып. 4.
242. Смирнова О. Здравствуйте, Шерлок Холмс...// Советская Россия. - 20.01.90. - №17(10168).
243. Снегирев В. Вера в сны и снотолкование. – Казань, 1874. – 41с.
244. Собрание восточных рукописей Академии наук Узбекской ССР. – Ташкент: Из-во Академии наук Уз. ССР,1957. – том IV. – 560с.
245. Советская историческая энциклопедия. – Москва: “Сов. Энциклопедия”, 1973. – Т.14. – 1040 столб. с илл. и карт.
246. Соколова З.П. Культ животных в религиях. – Москва: “Наука”,1972. – 214с.
247. Средневековая татарская литература (VIII-XVIII вв.). - Казань: “Фэн”, 1999.- 240 с.
248. Стеблева И.В. Ритм и смысл в классической тюркоязычной поэзии.- Москва: “Наука”,1993. - 180 с.

249. Стори Ч.А. Персидская литература. Библио-
библиографический обзор. – Москва, 1972. – Часть 1. – 693 с.
250. Сийути: Джалаад-Дин ас-Сийути. Совершенство в коранических науках. Глава о ниспослании Корана и коранической хронологии // Вестн. Моск. Ун-та, 1998. – Сер.13 (Востоковедение). - №3. – С.51-67.
251. Сийюти: Ас-Сийюти Джалаад-Дин. Совершенство в коранических науках. Вып.1. Учение о толковании Корана. – Москва: ИД “Муравей”, 2000. – 240 с.
252. Сыченкова Л.А. Борис Петрович Денике как историк культуры Востока // Казанское востоковедение: традиции, современность, перспективы. Тезисы и краткое содержание докладов Международной научной конференции. – Казань: “Фест”, 1997. - С.243-246.
253. Сэмюэл Н., Крамер Н. История начинается в Шумере. – Москва: “Наука”, 1991. – 240 с.
254. Табари: Ат-Табари. История пророков и царей. – Пер. А.Р.Шихсаидова. – Махачкала, 1971. – РФ ИИЯЛ. - №4803.
255. Тагирджанов А.Т. “Хосров и Ширин” Кутба. – Кандидатская диссертация. – Ташкент, 1946. – 252 с.
256. Тагирджанов А.Т. Влияние поэмы Фирдоуси “Йусуф и Зулайха” на “Кисса-и Йусуф ‘Али и “Йусуф и Зулайха” Шайяд Хамзы // Палестинский сборник, 1970. – Вып.21(84). – С.46-61.
257. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. – Москва: “ Политиздат”, 1989. – 573 с.
258. Таксиль Л. Забавная Библия. – Минск: “Беларусь”, 1988. – 414с.
259. Татар әдәбияты тарихы. – Урта гасырлар дәвере.- 1том. – Казан: Татар.кит.нәшр., 1984. – 567 бит.
260. Тәһиржанов Г. Котбның “Хөсрәү вә Ширин” әсәре // Татар әдәбияты тарихы. – Урта гасырлар дәвере.- 1том. – К., 1984. – Б. 170-196.
261. Тәһиржанов Г. Тарихтан-әдәбиятка. – Казан: Татар. кит. нәшр, 1979. – 167 бит.
262. Тәһиржанов Г. Фирдәүси һәм Колгали // Казан утлары, 1968. - №12. – Б.120-127.
263. Труды третьего международного съезда ориенталистов в Санкт-Петербурге. 1876 г./ Под ред. В.В.Григорьева - СПб, 1879-1880. –Том I.– I-CLXII + 606 с.
264. Уотт У.М. Влияние ислама на средневековую Европу. – Москва: “Наука”, 1976. – 128 с.
265. Урманчеев Ф.И. Эпические сказания татарского народа. Сравнительно-исторические очерки. – Казань: Из-во КГУ, 1980.
266. Уроки Корана. Монотеизм и миссия пророков. – Б.г. – Б.м. – 144 с.
267. Усманов М.А. Татарские исторические источники XVI–XVIII вв. – Казань: Из-во КГУ, 1972. – 221 с.
268. Ушаков В.Д. Некоторые аспекты перевода Корана на русский язык // Азия и Африка сегодня, 1996. – №9. – С.72-74; №10. – С.77-80.

269. Ушаков В.Д. Опыт интерпретации образной основы некоторых коранических идиоматизмов // Восток. Афро-азиатские обва: история и современность, 1994. - №2. - С.144 -150.
270. Ушаков В.Д. Фразеология Корана: Опыт сопоставления фразеоречений Корана и арабского классического языка. - Москва: Изд. фирма "Восточ. лит-ра" РАН,1996. - 204 с.
271. Фадеева И.Л. Концепция власти на Ближнем Востоке. Средневековье и новое время. - Москва: "Наука",1993. - 284 с.
272. Фасеев К. Вспоминая прошедшее. - Казань: Из-во КГУ, 1999.- 116 с.
273. Фасеев Ф.С. Насыри и татарская терминология // Выдающийся просветитель-демократ К.Насыри. - Казань, 1976. - С.98-113.
274. Фахрутдинов Р.Г. Болгар в письменных источниках // Город Болгар. Очерки истории и культуры. - Москва: "Наука",1987. - С.8-31.
275. Фәхретдин Р. Алтын Урда ханнары - Ханы Золотой Орды. - Казан: Татар. кит. нәшр.,1995. - 127 бит.
276. Фильшинский И.М. Арабская литература VIII – начало IX века. - Москва: "Наука", 1978. - 255 с.
277. Фильшинский И.М. История арабской литературы. V – начало X века. - Москва: "Наука", 1985. - 525 с.
278. Фильшинский И.М. История арабской литературы. X – начало XVIII века. - Москва: "Наука", 1991. - 726 с.
279. Фильшинский И.М., Шидфар Б.Я. Очерк арабо-мусульманской культуры (VII – XII вв.). - Москва: "Наука", 1971. - 256 с., ил.
280. Фирдоуси. Шах-наме: Критический текст. - В 9-ти томах. - Ленинград: "Наука",1967-1971.
281. Франкфорт Г., Франкфорт Г.А. Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. - Москва: "Наука",1984. - 236с.: ил.
282. Франц Роузентал. Торжество знания. Концепция знания в средневеком исламе. - Москва: "Наука",1978. - 372 с.
283. Фрейд Зигмунд. Человек по имени Моисей и монотеистическая религия. - Москва: "Наука",1993. - 172 с.
284. Фрилинг Рудольф. Христианство и ислам: Духовные борения человечества на пути к самопознанию. - Москва: "Энигма",1997. - 144с.
285. Фролов Д.В. Классический арабский стих. История и теория аруда. - Москва: "Наука",1991. - 359 с.
286. Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. - Москва: "Политиздат",1983. - 703с.
287. Фрэзер Дж. Фольклор в Ветхом завете. - Москва: "Политиздат", 1989. - 542 с.
288. Хакимзянов Ф.С. Язык эпитафий волжских булгар. - Москва: "Наука", 1978. - 208 с., ил.
289. Халидов А.Б. Сообщение арабской хроники XII в. о посольстве из Булгара в Багдад // Ш.Марджани: Наследие и современность.

- Материалы международной научной конференции. Казань, 1998. – С. 82-84.
290. Халиков А.Х. Беренче дәүләт. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1991. – 216 бит.
291. Хатиби С. Персидские документальные источники по социально-экономической истории Хорасана XIII-XIV вв. – Ашхабад: “ЫЛЫМ”, 1985. – 136 с.
292. Хафизов Г. Алтын Урда һәм Иран мәнәсәбәтләре // Мирас, 1997. - №12. - Б. 109-114.
293. Хвольсон Д.А. Известия о хозарах, буртасах, болгарах, мадьярах, славянах и руссах Абу-Али Ахмеда бен Омара ибн Даства, неизвестного доселе арабского писателя начала X века. - СПб., 1869. – 199 с.
294. Хинц В. Мусульманские меры веса с переводом в метрическую систему. – Москва: “Наука”, 1970. – 147 с.
295. Хисамов Н. XIV йәз шигъриятендә кеше идеалы // Казан утлары, 1997. - №3. – Б.157-171.
296. Хисамов Н. Бөек язмышлы әсәр. – Казан: Татар. китап. нәшр., 1984. - 334 б.
297. Хисамов Н. Мирас һәм милли экология // Татарстан, 1999. - №9. - Б. 48-49.
298. Хисамов Н.Ш. “Кыссай Йосыф” поэмасының идея проблематикасы һәм сәнгатьчә эшләнеше // Казан утлары, 1983. - №9.
299. Хисамов Н.Ш. Бәрәкәтле чишмәләр: Әдәби тәнкыйт мәкаләләре, рецензияләр. – Казан: Тат.кит.нәшр., 1987. – 150 бит, 1 рәс.
300. Хисамов Н.Ш. Итоги и задачи изучения “Кысса-и Йусуф” Кул‘Али // Советская тюркология, 1984. - №2.
301. Хисамов Н.Ш. Поэма “Кысса-и Йусуф” Кул‘Али. – Анализ источников сюжета и авторского творчества. – Москва: “Наука”, 1979. – 251 с.
302. Хисамов Н.Ш. Поэты XIV века: Кутб, Хорезми, Хусам Кятиб и Сейф Сараи // Средневековая татарская литература (VIII-XVIII вв.). Казань: “Фэн”, 1999. - С.73-79.
303. Хисамов Н.Ш. Сюжет Йусуфа и Зулейхи в средневековой тюркотатарской поэзии XIII –XV вв. (Проблема версий) // Диссертация в форме научного доклада на соискание ученой степени доктора филологических наук. - Москва, 1996.
304. Хисамов Н.Ш. Сюжет Йусуфа и Зулейхи в средневековой тюркотатарской поэзии XIII –XV вв. (Проблема версий). - Казань: ГУП ПИК “Идел—Пресс”, 2001. — 215 с.
305. Хисамов Н.Ш. Урта гасыр татар әдәбиятында әдәби багланышлар // Татарстан, 1993. - №10.
306. Хисамов Н.Ш. Утыз Имәни – “Кыссай Йосыф” текстологы // Мирас, 1996. - №1-2.
307. Хисматуллин А.А., Крюкова В.Ю. Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. – СПб.: Центр “Петербургское востоковедение”, 1997. – 272 с.

308. Хөсэйнов Ф. Ризаитдин бин Фәхретдин. Тарихи – биографик китап. – Өфә: “Китап”, 1997. – 304 б.
309. Хмелевский Г. Христианство и религии мира. – Москва: “Политиздат”, 1968. – 192 с. с табл.
310. Хрестоматия по исламу. - Москва: “Наука”, 1994. - 238 с., ил.
311. Худяков М. Мусульманская культура в Среднем Поволжье. – Казань, 1922. – 21 с.
312. Хузин Ф.Ш. Волжская Булгария в домонгольское время (Х начало XIII вв.) - Казань, 1997.
313. Хусаинов Г.Б. Башкирская литература XI-XVIII вв. Учебн. Пособие для вузов. – Уфа: “Филем”, 1996. – 193 стр.
314. Цветков П. Исламизм. – Асхабад, 1912. – В 4-х томах.
315. Шидфар Б.Я. Образная система арабской классической литературы (VI – XII вв.). – Москва: Главн. ред. восточ. лит-ры, 1974. – 254 с.
316. Шифман И.Ш. Ветхий завет и его мир: (Ветхий завет как памятник литературной и общественной мысли древней Передней Азии). – Москва: “Политиздат”, 1987. – 239 с., ил.
317. Шихсаидов А.Р. Распространение ислама в Дагестане // Ислам и исламская культура в Дагестане. - Москва: Издательская фирма “Восточная литература”, 2001. - С.4-32.
318. Шодкевич М. Модели совершенства в исламе и мусульманские святые // Бог-человек-общество в традиционных культурах Востока. – Москва: Изд. Фирма “Восточная литература”, 1993. – С.199-217.
319. Шюон Ф. Понять ислам // Вопросы философии, 1994. - №7-8. – С.119 - 134.
320. Элиаде Мирча. Священное и мирское. – Москва: Из-во МГУ, 1994. – 144 с.
321. Юдин Ю.И. Героические былины (поэтическое искусство). – Москва: “Наука”, 1975. – 120 с.
322. Юзеев А. Татарская философская мысль конца XVIII-XIX веков. – В 2-х книгах. – Казань: “Иман”, 1998.
323. Юзиев Н. Әдәбият чыганаклары белеме. – Казан: “Фикер”, 1998. – 175 б.
324. Языки, духовная культура и история тюрков: традиции и современность. – Труды международной конференции. – Том 2. – Казань, 1992. – 236 с.
325. Яфаров Б.А. X - XIV йөзләрдә Кама-Волга болгарлары әдәбияты hәм “Нәһҗ-әл-фәрадис” кульязмасы. - Филология фәннәре кандидатлыгы гыйльми дәрәҗәсе алу очен диссертация. - Казан, 1949. –207 б.

Список литературы на латинском шрифте:

1. Ahunov A. Tarihçi at-Tabari ve Diger Dogu Yazarlarında Bulgar, Türk ve Eftalitler (IV-VII. yy.) // KÖK Arastırmalar. – Cilt II. – Sayı I. – (Bahar 2000). - S.113-120.

2. Ayoub M. The Qur'an and Its Interpreters. – Vol.1 – New York: State University of New York Press, 1984.
3. *Belami*: Cronique d'Abou - Djafar Mohammed Tabari, fils de Djarir, fils d'Yezid. Traduite sur la version persane d'Abou Mohammed Belami... – Paris, M DCCC XXXVI (1836). – Tome Premier.
4. Brockelmann C. Das Verhältniss von Ibn el-Athirs Kāmil fī-Ta'rih zu Tabaris Ahbar errusul wal muluk. – Strassburg, 1890.
5. Dollah Mohamed Asin. Al-Tabarī's interpretation of salat in the Qur'an. A psychological Examination // Hamdard Islamic (Karachi, Pakistan). -17:1, 1994. – Pp.44-55.
6. Fuek J. The originality of the Arabian Prophet // Studies on Islam. – New York, 1981. – Pp. 86-98.
7. Fuek J. The Role of Traditionalism in Islam // Studies on Islam. – New York, 1981. – Pp. 99-122.
- Goeje M. J de. Tabari and Early Arab Historians // Encyclopedia Britannica 9-th ed. 1888. - Vol.XXIII. - Pp.1-5.
8. Goldziher I. Die Literarische Tätigkeit des Tabari nach Ibn 'Asakir // WZKM. - Bd. IX, 1895.
9. *Kosegarten*: Taberistanensis id est Abu Dschaferi Mohammed ben Dscherir ettaberi, Annales Regum Atque Legatorum Dei, ex codice manuscripto Berolinensi arabice edidit et in latinum trantulit J.G.L. Kosegarten. – Chryphisvaldiae, 1831-1853.
10. Leemhuis F. Origins and Early development of the tafsir tradition // Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an. – Oxford: Clarendon press, 1988. – Pp. 13-30.
11. Loth O. Tabari's Korankommentar // ZDMG, 1881. – T.XXXV. – S.558-628.
12. McAuliffe J.D. Quranic Hermeneutics: The Views of al-Tabari and Ibn Kathir // Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an. – Oxford: Clarendon press, 1988. – Pp. 46-62.
13. Nöldeke Th. Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. – Leyden, 1879.
14. Nicholson R. A Literary History of the Arabs - Cambridge, 1930.
15. Qol Gali. Qissai Yosif. – Qazan, 1997. – 223 bit.
16. *Ohsson*: D'Ohsson. De peuples du Caucase. – Paris, 1828.
17. Pamukçu E. Bagdat'ta ilk türkler. –Ankara: Kültür Bakanlığı Millî Kütüphane Basimevi, 1994. – 315 s.
18. Said Edward W. Orientalism. - New York: Vintage Books. A Division of Random House, 1994. – 394 p.
19. Sardar Z. The future of Muslim civilization. - London, 1979. – 288 p.
20. *Tabari*: Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at Tabari cum aliis edited M.J. de Goeje. - Series I – III. - Lugduni Batavorum, 1879 ~ 1901.
21. *Tabari*: The History of al-Tabari - Vol.2. Prophets and Patriarchs/ Tr. William M. - Brinner - Albany: State University of New York Press, 1987.
22. Tekin T. Tuna Bulgarları ve dilleri. – Ankara, 1987. – 70s. + resimler.

23. Waddy Ch. *The Muslim mind*. London – Melbourne – Ottawa – Wellington, 1990.
24. Weese: DeWeese D. *Islamization and Native Religion in the Golden Horde*. – Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1994. – 638 p.
25. Wellhausen J. *Das arabische Reich und sein Sturz* - Berlin, 1902 - S.III-VII.
26. Zajęczkowski A. Najstarsza wersja turecka Husröv u Sirin Qutba // Polska Akademia Nauk. Komitet orientalystyczny. – Warszawa: Państwowe wydawnictwo Naukowe, 1958. – I – Tekst, 1958. – II – Faksimile; 1961 – III – Słownic.
27. Zajęczkowski A. Turecka wersja Šâh-nâme z Egiptu Mameluckiego // Zakład Orientalistyki Polskiej Akademii Nauk. – Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1965. – 486 s.
28. Zotenberg: *Cronique de Abou-Djafar-Mohammed-ben Djarir-ben-Jezid Tabari*, traduite sur la version persane de Abou-Ali Mohammed Bel'ami, Ed. Par. H. Zotenberg - Vol. I-IV. - Paris, 1867-1874.

Список литературы на арабском шрифте:

1. ابن حزم. *الفصل في الملل والأهواء والنحل*, جلد اول, بيروت, ١٩٨٥.
2. أحمد بهجت. *أنبياء الله*, القاهرة, ١٩٨٤.
3. أحمد عبدالوهاب. *النبوة والأنبياء في اليهودية وال المسيحية والاسلام*, القاهرة, ١٩٧٩.
4. تمهيل البيان في تفسير القرآن, قازان, ١٩١٠- ١٩١١.
5. تفسير الجلالين, دمشق, ١٤١٠.
6. رسالة ابن فضلان. الدكتور سامي الدهان, دمشق, ١٩٦٠.
7. رضا الدين بن فخر الدين. آثار, ١٩٠٠, ١ جزئى.
8. رضا الدين بن فخر الدين. دينى و إجتماعى مستهلاً، اورنبروغ، ١٩١٤.
9. رضا الدين بن فخر الدين. كتب سته و مؤلفى، اورنبروغ، ١٩١٠.
10. رضا الدين بن فخر الدين. القرآن و طباعته، قازان، ١٩١١.
11. رمزي. م. تلقيق الأخبار، اجزئى، قازان، ١٩٥٥.
12. شهاب الدين مرجانى. وقية الأسلام وتحية الأخلاف، ٢ جزئى. Рукопись. – OPPK НБ КГУ. – №610 а. – Т. 1460.
13. الطبرى. *جامع البيان في تفسير القرآن*, بيروت, ١٩٨٧.
14. الطبرى. *تاريخ الأمم والملوك*, بيروت, ١٩٨٨.
15. عبدالرزاق فوقل. *معجز لأرقام والتقويم في القرآن*, بيروت, ١٩٨٣.
16. عبدالرحمن بن عبدالله السعدي. *القواعد لتفسير القرآن*, ١٩٨٨.
17. عالمجان إبراهيم. *بورنغي إسلام مدنىتى*, اوفا, ١٩٠٩.
18. عثمان عبود وعبدالله البسيونى. *من التوجيهات النبوية*, القاهرة, ١٩٧٧.
19. القرآن الكريم, دمشق, ١٤٠٧.
20. قصص ريعوزى. قازان, ١٨٥٩/١٢٧٥.
21. OPPK НБ КГУ. - Рукопись. - 4016 т. - 87 листов; Архивохранилище отдела рукописей и текстологии ИЯЛИ им. Г.Ибрагимова. - Рукописи. - Фонд 39. - Ед. хр.: 1370, 3040, 3730, 3975.

- قطب سید. فی ضلال القرآن،الجزئی ۱۲،القاهرة، ۱۹۸۲۰،
24. - قطب. خسرو و شیرین حکایتی - Ике кисәктә - Казан: КДУ нәшр., 1969. - 441 бит.
25. مصطفی صادق الرافعی. كاتبا عربيا و مفكرا الاسلاميا، ۱۹۷۰،
26. معجم الالفاظ الفارسية المعرفية، بيروت، ۱۹۸۰،
27. میجیل آسین. أثر الاسلام في الكوميديا الالهية (ترجمة جلال مظہر)، القاهرة، ۱۹۷۹،
28. مناع القطان. مباحث في علوم القرآن، القاهرة، ۱۹۹۰،
29. منجد. بيروت، ۱۹۸۸،
30. نگارش فضل الله رضا. پژوهشی در اندیشه های فردوسی، جلد اول، طهران، ۱۹۹۳،

Список сокращений

АН РТ – Академия наук Республики Татарстан.

ИЯЛИ – Институт языка, литературы и искусств им. Г.Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан.

ЖМНП – Журнал министерства народного просвещения

КГУ – Казанский государственный университет.

ОРРК НБ КГУ – Отдел рукописей и редких книг Научной библиотеки КГУ им. Н. Лобачевского.

РФ ИИЯЛ – Рукописный фонд Института истории, языка и литературы Дагестанского филиала АН СССР.

ТГГИ – Татарский государственный гуманитарный институт.

ZDMG – Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
Leipzig – Wiesbaden.

WZKM – Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Слово научного редактора	1
Введение	3
ГЛАВА I. История изучения вопроса	15
ГЛАВА II. Основные проблемы во взаимоотношениях главных персонажей	33
Йусуф и Йа‘куб – мотив божьей кары	33
Йусуф и братья. В чем была причина вражды?	86
Тема любви. Земное и духовное в образе героев	95
ГЛАВА III. Реалии иранской истории VI-VII вв. Особенности трактовок образов главных персонажей в трудах ат-Табари и Кутба	109
III. Хосров Парвиз – синтез литературного и исторического в образе героя	109
III. Роль женщин и детей в судьбах главных героев	135
Заключение	151
Список использованной литературы	155
Список сокращений	173

Замечания и предложения можно направлять по адресу:

420015, Россия, Республика Татарстан, Казань, а/я19. Ахунову А.М.
Электронная почта: aakhunov@rambler.ru

Научное и учебное издание

Ахунов Азат Марсович

**Арабский источник средневековой тюрко-татарской литературы
(на материале трудов Ибн Джарира ат-Табари)**

**Руководитель издательства Ф.С.Хакимзянов
Технический редактор Н.Р.Фатыхова**

**Лиц. № 0199 от 11.08.97
Подписано в печать 26.12.01. Формат 60x84/16.
Усл.п.л.11. Дог.14,13 Тираж 400.**

**Лаборатория оперативной печати ТПГИ.
420036. Казань, ул.Побежимова,47а.**