

**МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РЕСПУБЛИКИ
ТАДЖИКИСТАН
ТАДЖИКСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ИНСТИТУТ
ЯЗЫКОВ ИМЕНИ СОТИМА УЛУГЗОДА**

На правах рукописи

ИШАНХОНОВ АБДУГАФФОР МАРУФОВИЧ

**МУТАНАББИ И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА ПОЭЗИЮ ЭПОХИ
ГАЗНЕВИДОВ**

**СПЕЦИАЛЬНОСТЬ: 10.01.03-ЛИТЕРАТУРА НАРОДОВ СТРАН
ЗАРУБЕЖЬЯ (ТАДЖИКСКАЯ ЛИТЕРАТУРА)**

ДИССЕРТАЦИЯ
на соискание учёной степени кандидата филологических наук

Научный руководитель:
доктор филологических наук,
профессор Абдусатторов Абдушукур

Душанбе-2017

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3-10
ГЛАВА 1. ЖИЗНЬ И ТВОРЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ МУТАНАББИ	11
1.1. Социально–политическая и культурная жизнь эпохи Мутанабби....	11
1.1.1. Социально–политическая жизнь эпохи Мутанабби.....	11-17
1.1.2. Положение науки и литературы в эпохе Аббасидов.....	17-27
1.2. Биография Мутанабби.....	27-40
1.3. Творческое наследие поэта.....	40-41
1.3.1. Содержание стихов дивана Мутанабби.....	41-55
1.3.2. Комментарии к дивану Мутанабби.....	55-61
ГЛАВА 2. ПРЕДПОСЫЛКИ И ФОРМЫ ВЛИЯНИЯ АРАБСКОГО ЯЗЫКА И ЛИТЕРАТУРЫ НА ПОЭЗИЮ ЭПОХИ ГАЗНЕВИДОВ	62
2.1. Предпосылки проникновения традиций арабского языка и литературы в поэзию эпохи Газневидов.....	62-76
2.2. Формы влияния арабского языка и литературы на поэзию XI-XII вв.....	76-82
2.3. Заимствование аятов и хадисов в касыдах поэтов эпохи Газневидов.....	83-89
ГЛАВА 3. ВЛИЯНИЕ ПОЭЗИИ АБУТАЙЙИБА МУТАНАББИ НА ТВОРЧЕСТВО ПОЭТОВ ЭПОХИ ГАЗНЕВИДОВ	90
3.1. Особенности стиля поэзии Абутаййиба Мутаннабби.....	90-94
3.2. Заимствование содержания, образов, мыслей и идей поэзии Мутаннабби в творчестве поэтов эпохи Газневидов.....	94-132
3.3. Роль реминисценций (талмих) в поэзии эпохи Газневидов.....	133-138
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	139-143
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	144-156

Введение

Актуальность темы исследования. Классическая персидско-таджикская литература, являющаяся неотъемлемой частью мировой цивилизации, формировалась и развивалась в тесной взаимосвязи и под влиянием литератур разных народов, среди которых особое место занимает арабская литература. Арабо-иранские литературные связи сложились задолго до появления ислама, свидетельством чего являются арабские сюжеты и мотивы в героическом эпосе восточных иранцев «Шахнаме» Абулькасима Фирдоуси, исторические факты о связи арабских поэтов А'ша ибн Кайса и Набига аз-Зубьяни с двором Сасанидского царя Хосроу Парвиза и т.д. Естественно, с процессом исламизации ираноязычных народов, расширился и процесс взаимовлияния между арабскими языками и культурами.

Вопросы взаимовлияния и взаимообогащения двух литератур - арабской и персидско-таджикской являются важнейшими проблемами истории их развития. Наиболее актуальным является изучение путей влияния арабской поэзии, способов проникновения таких элементов арабской поэтики, как поэтические фигуры и образы, коранические аяты и хадисы Пророка ислама, стихотворные метры и рифмы, заимствования содержания бейтов арабских поэтов, в данном случае, на примере влияния творчества выдающегося арабского поэта Мутанабби на персидско-таджикскую поэзию эпохи Газневидов.

Следует отметить, что наш выбор не случайно пал на исследование темы влияния творчества Мутанабби на поэзию представителей эпохи Газневидов. Выбранный нами период является этапом бурного развития персидского поэтического языка, основных жанровых форм, тематического и идейного разнообразия персидско-таджикской поэзии, т.е. периодом наиболее плодотворного восприятия поэзией форм внешних влияний, их специфических проявлений, закрепления важнейших рациональных поэтических элементов, взятых из других литератур.

Актуальность и необходимость темы исследования влияния творчества Мутанабби на поэзию эпохи Газневидов заключаются в том, что его результаты могут представить более полную картину истории развития и совершенствования персидско-таджикской средневековой поэтики, влияния арабских истоков на её формы метра, рифмы, поэтические фигуры и образы.

Актуальность темы исследования объясняется и тем, что оно может внести ясность в малоизученные доселе вопросы, относящиеся к арабо-персидским литературным связям и проблемам путей и способов проникновения элементов арабской поэтики доисламского и исламского периодов в персидско-таджикскую поэзию эпохи Газневидов. Изучение всей совокупности этих литературных явлений, понимание путей их развития и движения, сфер обогащения родной литературы элементами других литератур – эти проблемы актуальны на всех этапах развития персидско-таджикской средневековой литературы.

Степень изученности темы: Вопросу влияния арабской литературы и её отдельных представителей на процесс становления и развития персидско-таджикской литературы посвящен ряд исследований. Иранские ученые большей частью обращают внимание на заимствование персидской литературой арабской лексики, сюжетов, аятов из священного Корана и хадисов Пророка ислама. Другая часть исследователей ограничивается сравнением творчества отдельных представителей арабской и персидской литератур. К ним относится, например, Хусейн 'Али Махфуз [123]. Арабский ученый 'Али Шобби в своей книге «Персидская литература в эпоху Газневидов» [139] сравнивает творчество Абутаййба Мутанабби с поэзией представителя литературного круга Газневидского двора - Фаррухи Систани. Работа другого арабского исследователя – Афофа, посвящена сравнительному анализу поэзии Фаррухи Систани и Абу Нуваса ибн Хани [136]. Индийский востоковед М. Даудпата заинтересовался проблемами влияния арабской поэзии на персоязычную литературу Индии [163].

Вопросам испано-арабских литературных отношений посвящается труд европейского учёного А. Р. Никла [165].

К числу работ, непосредственно относящихся к вопросу влияния поэзии Мутанабби на творчество отдельных персидско-таджикских поэтов, относятся также исследования Казимирского Ш. В., Ахмада Ша'бани Минабади, Алиреза Манучихрияна и другие. Алиреза Манучихриян при толковании и комментировании дивана Мутанабби, установил, что он оказал влияние на творчество более 98 персидско-таджикских поэтов. Согласно его наблюдениям, влияние Мутанабби более всего наблюдается в творчестве Мас'уд Саъ'да Салмана, Манучихри, Фаррухи, Анвари, Носира Хусрава и других персоязычных поэтов[42].

Также зарубежные и таджикские литературоведы и востоковеды, такие как А. Мец, Р. Бляшар, А. Кримский, П. Болен, К. Сеттерстен, Э. Браун, Т. Нёльдеке, Х. Гибб, Е. Э. Бертельс, З. Сафо, Г. Юсуфи, М. Мухаккик, Ш. Кадкани, А. Халаби, С. Домоди, Т. Мардони, Н. Зохидов, А. Абдусаттор и другие в своих трудах, при исследовании разных граней истории арабской и персидско-таджикской литератур, в той или иной форме касались проблемы влияния творчества Мутанабби на персидско-таджикскую средневековую поэзию. Однако, всестороннего исследования проблемы влияния творчества Абутаййиба Мутанабби на персидско-таджикскую поэзию определенной эпохи, до настоящего времени не проводилось. Исходя из этого мы выбрали тему влияния творчества одного из величайших арабских поэтов X века Абутаййиба Мутанабби на персидско-таджикскую поэзию эпохи Газневидов. Исследование в таком масштабе и в монографическом плане, в котором на примере творчества Мутанабби прослеживаются пути, способы, формы влияния арабской классической поэзии, на поэтическое творчество ряда представителей эпохи Газневидов, естественно, является одной из важнейших проблем истории развития как персидской, так арабской литератур.

Цель и задачи исследования. Главная цель диссертации - логически выявить степень влияния творчества Абутаййба Мутанабби на процесс развития персидско-таджикской поэзии эпохи Газневидов, изучив ее историю догазневидского периода и литературу эпохи правления этой династии, определить пути и формы проникновения поэтических образов, художественных средств изображения, метра, рифмы, тематики, поэзии Мутанабби, их трансформации в недрах чужой литературы.

Исходя из главной цели исследования в диссертации, решаются следующие задачи:

- проследить социально-политическую и литературную жизнь эпохи Абутаййба Мутанабби и её влияние на формирование творческой личности поэта;
- определить роль и место Мутанабби в развитии арабо-мусульманской средневековой поэзии;
- рассмотреть предпосылки проникновения традиций арабского языка и литературы в поэзию эпохи Газневидов;
- анализировать формы и способы влияния арабской литературы на персидско-таджикскую поэзию исследуемого периода;
- выявить особенности заимствования элементов поэтики творчества Мутанабби персидско-таджикскими поэтами эпохи Газневидов;
- исследовать процесс заимствования содержания и формы мыслей Мутанабби в творчестве поэтов исследуемого периода;
- определить степень влияния особенностей стиля поэзии Мутанабби на творчество поэтов эпохи Газневидов.

Источники исследования. Диссертационное исследование основано, в первую очередь, на различных изданиях диванов стихов Абутаййба Мутанабби и комментариях к его дивану, таких как «Шарх ли-диван аль-Мутанабби» («Комментарии к дивану аль-Мутанабби») Баркуки, «Рисола фи кашф уюн аль-Мутанабби» («Трактат о раскрытии источников аль-Мутанабби») Абулхасана Хамзы ибн Мухаммада, «Шарх аль-Вахиди ли-

диван аль-Мутанабби» (Комментарий Вахиди к дивану аль-Мутанабби) Фридриха Дитрица ит.д.

К числу важнейших источников исследования относятся литературно - исторические труды арабоязычных авторов, такие как «Ятимат ад-дахр фи махасин ахл аль-аср» и «Таттимаат аль-ятима» Абумансура ас-Са'алиби, «Диван ал'ма'ани» Абухилала аль-Аскари, «Думят аль-каср ва усрат ахл-аср» Абулхасана Бохарзи, «Харидат аль-каср ва джаридат аль-аср» Имодадина ал-Исфахани, «Му'джем аль-удаба» Якута аль-Хамави, а также персоязычные антологии и поэтологические трактаты «Тарджуман аль-балага» Мухаммада Радуйани, «Хадоик ас-сихр» Рашиддина Ватвата, «Лубаб аль-албаб» Мухаммада Ауфи и другие. В процесс работы также были включены диваны и сборники стихов поэтов периода Саманидов и Газневидов: Рудаки, Дакики, Шахида Балхи, Манучихри Домгани, Унсури Балхи, Фаррухи Систани, Мас'уд Са'д Салмана, Абулфараджа Руни, Мухтари Газневи, Насира Хусрава и других.

Предмет исследования настоящей диссертации- поэтическое наследие Абутаййба Мутанабби и персидско-таджикских поэтов, отражающих проблему проникновения элементов арабской поэтики в персоязычную поэзию исследуемого периода.

Методология исследования основана на принципе системного, сравнительно-исторического и историко-типологического анализа. Кроме того, в ходе анализа метра, рифмы и редифа поэтических произведений были использованы некоторые элементы статистического метода. Основные формы и пути арабских поэтических заимствований, проникших из творчества Абутаййба Мутанабби в поэзию представителей персидско-таджикской литературы эпохи Газневидов, рассмотрены в пределах традиционной арабской и персидско-таджикской поэтики и сравнительного литературоведения.

Теоретической базой исследования послужили научные достижения и положения, разработанные в трудах таких отечественных и зарубежных

востоковедов и литературоведов, как И. Ю. Крачковский, Ш. В. Казимимрский, И. М. Фильштинский, Б. Я. Шидфар, В. М. Жирмунский, И. М. Хунка, В. В. Кожин, Н. И. Конрад, Э. Браун, Г. Эте, Е. Э. Бертельс, А. Мец, Р. Бляшар, А. Кримский, П. Болен, К. Сеттерстен, З. Сафо, А. Зарринкуб, М. Мухаккик, А. Халаби, С. Домоди, Ш. Кадкани, Х. Шарифов. Также, в исследовании учтены результаты последних изысканий таджикских арабистов Т. Мардони, Н. Захидова, Ф. Бобоева, А. Абдусатторова, У. Гафаровой и др.

Научная новизна диссертации заключается в том, что она является первым в таджикском литературоведении монографическим и целостным исследованием, посвященным проблеме влияния арабской поэтики на персидско-таджикскую поэзию XI – XII веков, на примере творчества одного из выдающихся арабских поэтов X века - Абутаййиба Мутанабби. В ней впервые в комплексном плане рассматриваются такие вопросы, как социально-политическая и литературная жизнь эпохи Мутанабби и её влияние на формирование его поэтической личности, роль и место Мутанабби в арабо–мусульманской средневековой поэзии, формы и пути проникновения элементов поэтики творчества Мутанабби, в том числе, заимствования поэтических образов, мыслей и идей, свойственных творчеству арабского поэта, арабских пословиц и мудрых изречений, коранических аятов и хадисов Пророка ислама ит.д. До настоящего времени исследователи не ставили перед собой подобных задач. Они ограничивались отсылками и эпизодическими высказываниями в отношении влияния поэзии Мутанабби на творчество отдельных персидско-таджикских поэтов.

Теоретическая значимость работы состоит в том, что её результаты могут быть полезны при изучении вопросов поэтики средневековой арабской и персидско-таджикской литератур, в частности, исследовании поэтики касид Мутанабби и персидско-таджикских поэтов XI – XII веков. Значение работы состоит также в том, что она может содействовать в поэтапном исследовании проблем влияния средневековой арабской культуры и

литературы на персидско-таджикскую поэзию и освещению вопросов арабо-таджикских литературных связей.

Практическая значимость диссертации. Результаты исследования могут быть использованы при написании академической истории персидско-таджикской и арабской литератур, а также при разработке учебных курсов и составлении учебных пособий по истории персидско-таджикской литературы, в особенности её поэзии XI–XII веков для факультетов таджикской, иранской и арабской филологии, при чтении спецкурсов по истории персидско-таджикской поэзии для студентов высших учебных заведений Республики Таджикистан.

Основные положения, выносимые на защиту:

- социально-политические и культурные предпосылки влияния арабского языка и литературы на поэзию эпохи Газневидов;
- общность источников образования и фактор общности мыслей, образов и идей творчества Мутанабби и персидско-таджикской поэзии XI –XII веков.
- заимствование аятов и хадисов – важный элемент поэтического творчества Мутанабби и поэзии представителей литературы эпохи Газневидов;
- особенности заимствования формы структуры касыд Мутанабби персидско-таджикскими поэтами исследуемого периода;
- заимствование разновидностей метра и рифмы касыд Мутанабби в поэзии эпохи Газневидов;
- роль и место творчества Мутанабби в развитии персидско-таджикской поэзии XI –XII веков.

Апробация результатов исследования. Результаты исследования обсуждались и рекомендованы к защите на заседании кафедры истории таджикской литературы Таджикского государственного института языков имени Сотима Улугзода (протокол № 08 от 10 марта 2017 год). Основные положения и выводы диссертации изложены на научных конференциях профессорско-преподавательского состава Государственного

института языков имени Сотима Улугзода и Института языка, литературы, востоковедения и письменного наследия АН Республики Таджикистан (2011-2017 г.) и опубликованы в виде научных статей, список которых приводится в конце автореферата.

Структура диссертации подчинена решению основных целей и задач. Она состоит из введения, трех глав, заключения и списка использованной литературы.

Глава 1. Жизнь и творческое наследие Мутанабби

1.1. Социально–политическая и культурная жизнь эпохи Мутанабби

1.1.1. Социально–политическая жизнь эпохи Мутанабби - В

результате многолетней пропаганды представителей и сторонников династии Аббасидов среди людей набирали силу ненависть, месть и вражда к правительству Омейядов и результаты этого наблюдались во всех уголках халифата. В частности, один из авторитетных членов семейства Аббасидов Имам Ибрахим ибн Мухаммад в конце правления Омейядов лично руководил агитационной работой и отправил своих тайных проповедников во все уголки халифата, особенно в восточные провинции, усилив тем самым пропаганду против Омейядов [1,42].

Усилия семейства Аббасидов привели к тому, что в 132\750 году государство Омейядов прекратило свое существование, и к власти пришёл основатель государства Аббасидов, представитель семьи дяди пророка ислама Абу-л-Аббас Саффах. Он правил аббасидским государством до 134\754 года, т.е. четыре года, объявив город Багдад Ирака столицей халифата. После его смерти к власти приходит его брат Абуджа'фар Мансур. Таким образом, столица халифата из Шама (Сирия) переносится в Багдад, а в последующие годы этот город превращается в один из основных религиозных, политических и культурных центров халифата.

Стоит напомнить, что правительство Аббасидов образовалось при явной поддержке и покровительстве иранских народов. Поэтому представители иранцев занимали достойное место во дворце Аббасидских халифов. В период правления в этой династии они сыграли значительную роль в развитии и процветании религии, политики и арабо-исламской культуры.

Однако, Мутанабби, выражая своё несогласие с политикой халифата Аббасидов, призывает арабский народ взять власть в свои руки, отдаляться от правительства чужаков, объявляет о народном согласии и единении.

تفلح عرب ملوكها عجم	وانما الناس بالملوك وما
ولا عهد لهم ولا ندم	لا ادب عندهم ولا حسب

لكل أرض ووطنها امم ترعى بعبد كانها غنم¹ [41,465].

В каждой нации правитель принадлежит своему племени.

А у арабов падишахи иранского происхождения

И араб никогда не освободится от них,

так как у них отсутствуют воспитанность и верность.

Где бы я ни был, видел людей,

Похожих на рабов, которые пасли их овец.

В каждом уголке халифата набирали силу освободительные движения различных народов, в результате чего население нескольких областей получило свободу, в частности, Иран перешёл под власть Буиды, Масул – Дияра Бакра, Раби' и Музар – в руки Хамданиды, Египет и Шам (Сирия) - в руки Мухаммада ибн Тагоджа, а затем Фатимидов, Хорасан и восточные края халифата – в руки Тахиридов, Саффаридов и позднее Саманидов.

Стоит напомнить, что в такой неблагоприятной социально-политической ситуации противоположные религиозные, философские и литературные взгляды, царившие на всей территории халифата, были средством достижения вполне материальных целей. Эмиры того времени действовали по принципу «Миром правят победители». Подобная непростая и неблагоприятная среда, как правило, порождает смелых и умных людей, способных противостоять эмирам, правителям своего времени. И здесь на поэтическом небосклоне появился смелый, одарённый и непокорный человек, который считался примером для своего века и своей нации. Этим человеком был Абутайиб Мутанабби. Он родился и вырос тогда, когда уже минуло более двух веков со времён начала правления халифата Аббасидов.

В результате на всех землях халифата возникли различные религиозные группы и секты, к которым относились шииты, хариджиты, карматы, зайдиты, имамиты, исмаилиты и другие. Каждая из них ставила перед собой определённые политические и религиозные цели. Одной из сект, страстно желавших прихода к власти и самостоятельного правления, считалась секта

¹ Здесь и далее подстрочный перевод арабских стихов осуществлен автором диссертации.

«карматия», представители которой постоянно действовали против халифата Аббасидов.

Как было упомянуто выше, Мутанабби считался одним из выдающихся представителей этой эпохи. В то время в огромном халифате часто происходили беспорядки. В частности, после того, когда в 312-313 /925-926 году город Куфа перешёл во владение карматийцев. Мутанабби вместе с семьёй покидает родину и останавливается в городе Самаве, расположенном между Куфой и Шамом.

В 313/925 году Хаджадж и Джафар ибн Варрак с тысячами воинов вышли из Багдада для сражения с Абутахиром. Войско Варрака, испугавшись врага, возвращается в Багдад, потом направляется в сторону Куфы. В этом городе происходит ожесточённое сражение. В течение шести дней войско оставалось в этом городе, занимаясь грабежами и разбоем, по свидетельствам очевидцев было похищено большое количество одежды (1000 наименований) и 300 больших бурдюков масла [133,41].

Такие же восстания карматцев очень часто происходили и в последующие годы на территории халифата. В том числе, они в 315/927 году в пригороде Куфы с пятитысячным войском выступили против 'Али ибн Аби-ас-Соча, что в итоге привело к большому количеству жертв. В источниках упоминается о нападениях карматцев в том же году в северной части земель Ирана, и в 317/929 году, в период совершения хаджа, в городе Мекке и других регионах халифата, их восстания привели к большим потерям и разрушениям.

В такой неустойчивой политической ситуации жил молодой поэт Мутанабби. Он два года проводит в Самаве, а затем возвращается в Куфу и здесь знакомится с представителем карматцев, которого звали Абу-л-фадл Куфи. Под влиянием Абу-л-фадла Мутанабби становится членом секты карматия. После этого он вновь возвращается в Самаву, призывает жителей этого города последовать взглядам карматцев и поднимает восстание против

султана. В итоге он терпит поражение и по некоторым сведениям два года проводит в тюрьме.

Также, в соответствии с духом общества этой эпохи ненависть, недоброжелательность и вражда достигли такого уровня, что халифов казнили их же наследники и ближайшее окружение. К сожалению, в политике того времени это было обычным явлением. В частности, сам Мутанабби, какую бы должность не занимал во дворе, становился жертвой интриг завистников и недоброжелателей, сеявших ненависть и вражду между ним и его благодетелем. Такое отношение можно наблюдать не только в биографии Мутанабби, но и в жизнеописании большинства учёных, поэтов и служителей дворов.

Как было сказано выше, правительство династии Аббасидов укрепило свою власть при поддержке и помощи иранцев, поэтому их роль была очень велика. Мухаммад аль-Хавори в своей статье под названием «الحياة الفنية فى عصر المتنبى» («Культурная жизнь в эпоху Мутанабби») так оценивает политическую ситуацию в Багдаде: «По приказу Му'изз ад-Даулы часть фанатичных иранцев в 352/964 году впервые провела день Ошуро. Согласно данному приказу, были закрыты двери всех базаров и столовых, женщины в траурной одежде с шумом, скорбящие по Хусейну ибн 'Али, были выведены в степи Карбала. Это был первый случай проведения обычаев иранцев под покровительством халифа Аббасидов в городе Багдаде [122,73]. Так как Багдад считался одним из политических, религиозных и литературных центров эпохи Аббасидов, то не был лишен политических заговоров и интриг. Поэтому Мутанабби проживает в этом городе только один год. В «Доиратулмаорифи бузурги ислом» (Большая исламская энциклопедия) об этом приводится следующее: «Багдад не был больше привлекателен, он перестал быть интересен такой выдающейся личности, каким был Мутанабби. В Багдаде он прожил не более года, предпочтя ему дворы Шама, Египта и даже Ирана» [161,310].

К тому же, в эти политически тяжелые, смутные годы халифата Аббасидов Мутанабби был в поиске своего благодетеля. В 333-356\ 945-968 году он был на службе у Сайф ад-Даула. Сайф ад-Даула был правителем арабского происхождения. В 332/944 году становится халифом в эмирате Алеппо, столицей которого был Дамаск. В тоже время он был одним из лучших любителей поэзии, литературы, имея немало единомышленников среди литераторов: «Говорят, что во дворе ни одного царя или халифа не было собрано столько великих поэтов, сколько их было во дворе Сайф ад-Даула [125, 438]. Несмотря на неблагоприятную политическую ситуацию на землях халифата, во дворе халифа поэты и писатели жили припеваючи.

Политическое положение в Алеппо было схоже с политической ситуацией в других регионах халифата, только разница между Алеппо и другими регионами заключалась в том, что Сайф ад-Даула стремился захватить Византию. Согласно существующим источникам, в 351/963 году Сайф ад-Даула терпит поражение от императора Византии. Император Византии получает 390 кошельков по 10000 дирхамов и большое количество оружия, затем сжигает город Алеппо.

Конечно, Мутанабби тоже воевал против византийцев, что отражено в некоторых его касыдах. В частности, Мутанабби в 344/956 году участвовал в сражениях против византийцев и посвятил этому сражению касыду, начинающуюся следующими бейтами:

وتذرى عليهم الأوصالا	... تحمل الريح بينهم شعر الهام
قبل أن يبصروا الرماح خيالاً	أبصروا الطعن فى القلوب دراكا
فتولوا و فى الشمال شمالاً	بسط الرعب فى اليمين يمينا
اسيفا حملن ام اغلالاً [17, 263].	ينفض الروع أيدياً ليس يدرى

Спустя некоторое время после начала сражения начался сильный ураган. Оторванные головы убитых, отрезанные ноги и руки вихрем поднялись
в воздух.

Враг ощутил такой ужас, что воины

Чувствовали удары летящих стрел в своих сердцах.

Страх был настолько велик, что им показалось,
 Будто их руки обрели крылья и они побежали с поля брани.
 От страха дрожали руки, и враги не знали,
 Что у них в руках: меч или оковы и цепи.

Поэзия Мутанабби - это зеркало жизни и история эпохи, в которой жил поэт. В связи с этим, мы можем получить необходимые сведения о политической жизни, о сражениях и боях этого периода непосредственно из поэзии самого Мутанабби, так как поэт участвовал в этих битвах, видел все ужасы войны своими глазами и свои наблюдения передал стихами.

Стоит напомнить, что зависть, ненависть, месть и вражда в политике этого периода были обычным явлением, нашедшим отражение в биографии и творчестве Мутанабби. В результате козней и интриг завистников и недоброжелателей между поэтом и Сайф ад-Даулой появляется вражда, и поэт покидает двор Сайф ад-Даулы. На взгляд поэта, достойные люди притесняются, а подлые, мерзкие люди, невежды и завистники живут в богатстве и достатке. Например, поэт говорит в следующем бейте:

أفاضل الناس أغراضٌ لدى الزمن يخلو من الهمّ أخلاهم من الفِطْنِ [17, 244]

Добродетельные и порядочные люди всегда страдают и мучаются, а
 подлые, мерзкие люди,
 Невежи живут хорошо и спокойно, так как никто им не завидует.

Также одним из центров, который оказывал политическое влияние в период жизни Мутанабби – это правительство Ихшидов, получившее независимость в 324/936 году. Его территория начинается с Шама и заканчивается Хиджазом.

В своём творчестве Мутанабби прославляет Кафура. Кафур былмышленным рабом, который в эпоху Абу Бакра Мухаммада ибн Тагоджа считался правителем Египта. После смерти правителя области он взял на себя бразды правления страной у сына Тагоджа. Из научных источников исходит, что часть историков поддерживает политическую линию Кафура, а

другая часть видит в нём умного, сметливого и в то же время жестокого политика.

Одним из политических центров этой эпохи, правивших страной с 334/946 по 463/1075 гг., был двор Буиды. Правители Буиды, пользуясь неблагоприятной ситуацией в халифате, укрепляют свои позиции в Персии, Кирмане, Хузистане и западных регионах Ирана, устремляя взоры к Багдаду.

В 328/334 гг. Хасан Бувайхи после завоевания региона Ахваз неоднократно нападал на города Ирака, в частности на Басру и Васит. В целом, политическая жизнь халифата была насыщена разного рода событиями, часто вспыхивали беспорядки. Но литературная жизнь продолжалась и в таких условиях, что подчеркивается в кандидатской диссертации Х. Махсудова [100,35].

Мутанабби, прервав свои связи с правителем Египта - Кафуром, переходит на службу к Ибн аль-'Амиду, но и здесь он долго не задержался. При дворе он прославляет визиря и великого поэта Ибн аль-'Амида. На это и указывается в книге «Адабиёти форсу тоҷик дар асрҳои XII -XIII» (Персидско–таджикская литература в XI -XII вв.): «Великий арабский поэт Мутанабби, прервав связи с правителем Египта – Кафуром, приходит к Ибн аль-'Амиду и посвящает ему несколько стихов. Среди них привлекает внимание бейт, который кратко характеризует всю литературную и общественную деятельность Ибн аль-'Амида:

عربی لسانه، فلسفی رایه فارسیهٔ اعیاده. [75,10].

Арабские его стихи, философские,

Его мысли – истинно персидские.

1.1.2. Положение науки и литературы в эпохе Аббасидов - Нужно отметить, что независимо от неблагоприятной политической ситуации эпохи и смешивания различных культур, в частности персидской и римской, индийской и греческой, стремительно развивались наука и литература, так как религия и традиции народов халифата существовали согласно требованиям науки. Ещё первый аят был ниспослан для Пророка Мухаммада

словом «اقرأ» (читай). В последствие сам Посланник Бога в одном из своих хадисов призывал мусульман заниматься наукой. Эта мысль подчёркивается в «Таърих ал-адаб ал-арабй фи аср ал-Аббоси ас-сонй («История арабской литературы во втором Аббасидском веке») доктора Шавки Зайфа: «Независимо от того, что арабы завоевали земли Ирака, Шама, Ирана и Египта и присоединили их к своим землям, в то же время некоторые великие представители этих древних наций усвоили науку и просвещения, культуру и цивилизацию, а священная религия Ислам призывала своих последователей заниматься наукой» [133,115].

Так как занятие наукой является необходимым делом для каждого мусульманина, в эпоху Аббасидов возникли несколько научных и литературных центров. В частности, такой статус получил город Багдад как столица халифата, считавшийся в то же время центром межкультурных связей различных народов внутри халифата. Вторым литературным центром этого периода был город Басра Ирака. Здесь собирались учёные и литераторы с различных уголков халифата, чтобы овладеть наукой, литературой, историей и культурой своего времени.

К тому же, такие литературоведы и историки, как доктор Шавки Зайф, Ханна аль-Фахури, академик Бободжон Гафуров, профессора Бертельс Е.Э., Османов М.Н., Абдусаттор А., Мардони Т. и другие дают сведения о важных научных и литературных центрах этой эпохи. К ним относились Хорасан, Мавераннахр, Табаристан, Египет и другие регионы. В то же время указывается следующее: «Наравне с этим, в эпоху Аббасидов такие города, как столица Саманидов – Бухара в Хорасане и в Мавераннахре, столица Зияриды в Табаристане – Гурган, столица государства Газневидов в Афганистане и Индии – Газнин, столица Фатимидов в Египте – Каир, столица Хамданиды в Шаме – Алеппо были превращены в научные и литературные центры» [69,7].

Базар Хирбада в Басре и город Медина считались научными и литературными центрами этого периода. Поэты, летописцы и писатели,

согласно традициям доисламского периода, о своих сочинениях рассказывали народу на базарах, что считалось одним из способов развития литературы и культуры.

Мечети и медресе также выполняли роль научных и литературных центров. В медресе изучали теологию, толкования священного Корана, хадисы Пророка Ислама, другие шариатские науки, а также овладевали письменностью, учились чтению, счёту, летоисчислению, сбору стихов и пословиц, арабскому синтаксису и морфологии, арузу и т.д.

Стоит напомнить, что многие политики стремились способствовать процветанию науки и культуры, чтобы таким образом достичь поставленных целей. Однако, период процветания науки и литературы связан с эпохой Харунар-Рашида, где особую роль играли его дети – Маъ’мун и Амин. Действительно, многие литературные, научные, философские и этические источники переводились именно этот период.

Согласно сведениям доктора Шавки Зайфа, литераторы имели личные библиотеки, книги из которых представлялись обучающимся. К тому же, халифы также были любителями науки и литературы, имели собственную библиотеку: «По сведениям Макдиси, в библиотеке Адуд ад-Даула, расположенной в Ширазе, хранились все книги, изданные до его эпохи» [133,13].

Количество библиотек на территории халифата постоянно увеличивалось. Так, в 321-322 /933-934 году были организованы библиотеки Адуд ад-Даулы в Ширазе и визиря Сабура ибн Ардашира в Багдаде. Библиотеки с большим количеством ценных и исторически ценных книг при сражениях доставались победителям в качестве трофеев. В частности, «после поражения восстания царевича Буя – Хабани в Басре», наряду с другими ценными вещами, в качестве военной добычи захватили его библиотеку с 15000 томами книг» [75,13].

Кроме больших библиотек в центре халифата Багдаде, в Исфахане, Куфе, Басре и в городах были академии, где собирались поэты, литераторы,

учёные и организовывали дискуссии. О роли библиотек и их месте в данной эпохе доктор Зингрид Хунка пишет следующее: «Сегодня экономический, социальный и интеллектуальный уровень человека определяется количеством машин и телевизоров, среди мусульман же IX -XII вв. главным мерилom жизни являлось количество и значимость книг, которыми обладал человек» [101,378].

Из этого следует, что существование большого количества книг в личной библиотеке было требованием времени. Поэтому халиф Харун-ар-Рашид по предложению своего визиря учредил «Байталхикма», где со всех уголков халифата собирались великие представители науки и литературы, сочиняли произведения и переводили их. Тем самым «Байталхикма» занял особое место в истории человечества, оставив после себя огромное количество ценных научных, исторических и художественных памятников.

В то время в Багдаде существовала 891 библиотека. Их владельцы прилагали огромные усилия для развития науки и литературы. В частности, «один только маленький город Наджаф в Ираке в X веке имел 40 тысяч книг. В то же время, в европейских монастырях того времени хранились по 10-12 книг, которые считались редкими и уникальными» [101,347].

Нужно отметить, что в этом веке были переписаны 10-12 томов больших каталогов книг библиотеки города Рея. Также в X-XII вв. были известны библиотеки в городах Мерва, Рея, Нишапур Балха, Самарканд, Бухара, Исфahan и Герат, но в последующие века в результате внутренних войн и религиозных конфликтов эти уникальные библиотеки превратились в руины.

Таким образом, в эпоху, когда родился и вырос Мутанабби, многие персидские, индийские и греческие литературные, философские и исторические источники уже были переведены на арабский язык, став доступными широкому кругу читателей. В том числе были переведены произведения Аристотеля, Сократа и других.

Молодые исследователи занимались изучением переведенных источников своих предков и исследовали их по-новому и в полном объёме. В

результате одни учёные стали изучать философию, другие - литературу, третьи – религиозные науки, цитировали их и создавали условия для конкуренции между сочинителями.

Одним из факторов развития и совершенствования науки и литературы этого времени, на взгляд исследователей, тот факт, что каждый эмир хотел украсить собрания своего двора выдающимся поэтами, учеными и философами.

В частности, двор Сайф ад-Даулы был превращён в один из важных научных и литературных центров, где собирались такие великие представители того времени, как поэт Мутанабби, летописец Ибн Нубота и великий философ Фараби. Согласно сведениям из некоторых источников, то же самое наблюдалось и во дворе Буиды: «двор визирей Буиды был местом собрания литераторов, учёных. Ибн аль-'Амид, Зулькифоятайн и Сахиб ибн аль-'Аббод, также правители Буиды сами были сторонниками науки и культуры и любителями книг» [75,13].

Цель эмиров заключалась в том, что они таким путём поднимали свой авторитет среди других эмиров и оставляли своё доброе имя в произведениях поэтов двора. Поэтому Кафур хотел, чтобы такие поэты, как Мутанабби, творили в его дворе. На это указывает и И.М. Фильштинский: «Хотя Тулуниды и Ихшидиды всячески покровительствовали литературе и искусству (например, Кафур пригласил ко двору крупнейшего арабского поэта Мутанабби), их приход к власти не сопровождался национальным и культурным возрождением, подобным иранскому» [106,100].

Эти указания свидетельствуют о том, что на Востоке и Западе халифата стремительно увеличивалось количество литераторов и поэтов. В то время как поэзия облекалась в новую одежду, на Востоке появились великие поэты – Абутаййиб Мутанабби, Абуфирас аль-Хамдани, Абу-л-'Ала аль-Ма'арри, Шариф ар-Рази и другие. Ибн аль-'Амид, Баде'уз-Заман Хамадани, Абубакр аль-Хорезми и Абу-л-фарадж аль-Исфахани стали известными во всём мире, а наука и литература того периода достигли высоких вершин.

С X и, особенно, с начала XI века, после появления таких поэтов как Мутанабби и Абу-л-'Ала аль-Ма'арри стали развиваться философские, социальные, этические и назидательные стихи. В поэтическом языке появилась философская лексика, греческие и иранские фразеологизмы, относящиеся к философии.

В эпоху Аббасидов в результате смешения арабов с другими народами халифата и появления неарабских литературных сил (Башшар ибн Бурда, Мехяр аль-Дейлами, Абу Нувас) произошло столкновение культурных традиций древнего Ирана с арабской литературой. В арабскую поэзию вошло описание видов цветов, величественных пиршеств во дворах, описание празднования Навруза, Мехргона, певчих птиц и т.п., освободив поэзию от кочевого однообразия, монотонности. В частности, Мутанабби в одной из своих касыд приятный голос считает причиной попадания его в клетку и говорит следующее:

كالصحو يرتع في الرياضِ و إنما حُبَسَ الهزارُ لآئه يترنمُ [17,100].

Все виды птиц свободно летят из одного сада в другой,

И только соловей из-за своего приятного голоса находится в клетке.

В арабской литературе соловей считался одним из новейших образов, так как в доисламской литературе не встречалось его изображение, а Мутанабби, как видим, использует его в своей поэзии.

К тому же, в тематику и содержание литературы этого времени были внесены изменения, которых прежде не наблюдалось. В частности, в арабской поэзии появилась следующая тематика: любовные отношения прекрасных юношей и девушек, восхваление дворцов, видов цветов, садов и цветников и т.п. Тема же плача над пустующим местом, где стояла возлюбленная, потеряла в поэзии своё прежнее значение. Стала чаще описываться весна, как символ возрождения природы, пора цветения садов, лугов и празднования Навруза [75,37]. В поэзии литературного круга Буиды восхваление садов и лугов, цветов и плодов с высоким поэтическим чувством также было новой темой. Мутанабби, служа во дворе Ибн аль-'Амида, в честь наступления

праздника Навруз сочинил касыду и поздравил своего благодетеля с наступлением этого великого праздника.

В целом, литературная жизнь исследуемой была эпохи плодотворной, и на поприще науки и литературы появились Абутаййиб Мутанабби, Абу Фирос аль-Хамдани, аш-Шараф ар-Рази, Абу-л-'Ала ал-Ма'арри, Абубакр ас-Санавбари, Абулфатх аль-Бусти, Мехяр ад-Дейлами и другие, славные имена которых вписаны золотыми буквами в исторические и литературные антологии.

Несмотря на глубокий политический и социальный кризис в арабском халифате, нужно отметить, что этот период по прогрессу мысли, развитию науки, философии и литературы считается одним из ярких периодов в истории арабской культуры и литературы. Активно развивались и достигли своего апогея философия, лексика, теология, арабская культура и литература.

О религиозных проблемах жизни эпохи Мутанабби можно сказать, что арабское исламское государство существовало как религиозное и светское государство, поскольку наравне с религиозной первоосновой государственного устройства в халифате имелись и светские органы управления жизнью мусульман. В эпоху Омеядов и первых веков эпохи Аббасидов арабский халифат за счёт завоёванных стран превратился в великую империю с огромной территорией, обладая большим религиозным влиянием, политической и экономической мощью и сильным правительством.

В начале X века в халифате Аббасидов обострился политический кризис, и усилились противоречия между различными политическими и религиозными течениями (шииты, хариджиты, карматы и другие).

Нужно отметить, что эти противоречия возникли в результате смешения различных народов и народностей, обладавших разным менталитетом. В частности, сами последователи Ислама разделились на несколько групп: сунниты, шииты, хариджиты, карматы, исмаилиты и другие. Христиане, в свою очередь, также делятся на несколько групп. К тому же, наблюдаются и

представители других религий (иудаизм, манихейство, зороастризм). В Ираке влияние манихейства проявлялось особенно ярко, его последователи стремились к ослаблению религии, традиций и взглядов мусульман, препятствовали адептам Ислама.

Первые халифы уделяли особое внимание прогрессу и развитию Ислама, внедряя во все сферы человеческой деятельности нормы шариата. Эти стремления повлияли и на некоторые исторические события. Так, литераторов этой эпохи Абдаллаха ибн Мукаффу, Башшара ибн Бурда и Солеха ибн Абд-аль-Куддуса казнили, обвинив в безбожии.

Если в эпоху правления Сасанидов безбожным называли человека, который выходил за рамки религии, то впоследствии так стали называть представителей других конфессий - манихеев и маздакидов. В эпоху Аббасидов это понятие расширилось, людей, выходивших за рамки религии и секты, также называли безбожниками и еретиками. К безбожникам не причисляли лишь фанатичных мусульман. Однако, последующие халифы строили дворцы, ведя за их стенами разгульную жизнь. Нужно подчеркнуть, что в годы жизни Мутанабби роль религии немного ослабла, однако вся система государственного управления осуществлялась согласно законам шариата. Хотя и Ислам запрещает пить вино, на всей территории великой исламской империи распространилось употребление спиртных напитков. Наблюдая за происходящим, Мутанабби в одном из бейтов говорит следующее:

إذا ما الناس جريهم لبيب فإني قد أكلتهم وذاقا
فلم أر ودهم الا خداعا ولم أر دينهم إلا نفاقا [17, 43].

Если мудрый человек искушает и требует, я проглочу,

Но дружба эта – обман, фарисейство и ханжество.

Члены халифатского общества чувствовали, что во всех его уголках религия является средством для достижения личных целей и личной выгоды, в каждом регионе халифата и представители философии, и бунтовщики использовали религию в своих корыстных целях. В связи с этим эгоисты и

корыстолюбцы оказывались и в среде ташайю', и в среде мутазилиты (философские течения ислама).

Таким образом, многие культурные и политические деятели в одних случаях показывали себя сторонниками шиизма, в других - мутазилитами или других религиозных, политических или философских течений.

Одним из религиозных течений считалось течение му'тазила. О возникновении этого течения в 12 томе «Доиратулмаорифи бузурги ислом» (Большой исламской энциклопедии) сообщается: «Течение му'тазила было сформировано в первой половине II века хиджры Восилом ибн Ато и Омаром ибн Убайдом на основе сунн Басры. В связи с тем, что Багдад был переводческим центром и площадкой для философских дискуссий, возникли предпосылки для введения элементов философии в риторику последователей течения му'тазила» [161,32].

Другим заметным течением является карматия. В 318/930 году во время хаджа карматы захватили Мекку и унесли с собой «чёрный камень». Этот момент зафиксирован во всех исторических и литературных источниках. В частности, академик Бабаджан Гафуров писал следующее: «Карматы во время восстания, а позже во время своего нашествия в 930 году захватили Мекку, унесли с собой священный «чёрный камень» и прославились на всём Востоке как самые смелые еретики» [1,458].

Нужно помнить, что Мутанабби был одним из последователей и лидеров карматских взглядов и, как было указано выше, служил для достижения целей этого течения.

К тому же, во всех уголках страны появились люди, которые объявляли себя пророками или их взгляды выходили за рамки религии Ислам. Это коснулось и самого псевдонима поэта. Среди учёных и литературоведов по этому поводу единого мнения нет. Считается, что поэт называл себя пророком среди народов Бани Калба. По всей видимости, Мутанабби своим красноречием завоевал их сердца, повёл за собой, объявив себя пророком.

Однако, как нами было упомянуто выше, сведения из источников разнятся. В частности, Вахиди в комментариях к «Дивану» поэта подчёркивает:

ما رأى الناس ثاني المتنبى أيُّ ثانٍ يُرى ليكر الزمان؟
هو في شعره نبي ولكن ظهرت معجزاته في المعاني [44,2].

Народ никогда не видел второго Мутанабби,
И даже в современности нет второго Мутанабби.

Он в поэзии пророк, но

А чудеса проявляются в содержании его стихов.

В усердии, мужестве, отваге Мутанабби считает себя равным Антаре и Искандеру, а затем сравнивает себя с царями и пророками. Вероятно, эта мысль поэта стала причиной появления псевдонима «Мутанабби». Толкователи дивана поэта говорили следующее:

أنا فى أمة تداركها الله غريب كصالح فى ثمود [41, 119].

Я несчастен и недоволен в обществе Салеха,
И в племени Самуда, пусть Бог покарает их.

В данном бейте толкователи дивана Мутанабби высказывают противоречивые мнения. На взгляд Ибн Джинни, поэт, сочиняя этот бейт, получил псевдоним «Мутанабби», однако, ибн Рашик в первом томе «Аль-умда фи махасин аш-ши'р ва адабих ва накдих» (Опора в красотах поэзии науках и критике) объясняет причину прославления поэта этим псевдонимом: «Мутанабби получил этот псевдоним из-за своего особого дара, таланта» [18,103]. Один из комментаторов дивана Мутанабби на персидском языке –Алиреза Манучихриян соглашается с этим взглядом Ибн Рашика.

Также, некоторые другие толкователи дивана поэта считают, что именно этот бейт и 20-я строка этой касыды стали причиной известности псевдонима поэта. К тому же, Кази Шуштари в «Собрании правоверных» называет Мутанабби пророком арабской науки и литературы.

В целом, эпоха Мутанабби была известна как время политических и религиозных происков и интриг. Об этом же свидетельствуют источники,

относящиеся к эпохе Аббасидов. В частности, современный арабский исследователь Аббас Махмуд аль-Аккад в своей статье, посвящённой тысячелетию поэта, подчёркивает следующее: «Время, в котором жил Мутанабби, было временем политических и религиозных конфликтов и в головы людей вкладывали сомнительные мысли и недостоверную информацию» [134, 53].

Таким образом, религиозная ситуация в эпоху жизни поэта была достаточно противоречивой. Многие использовали религиозные постулаты как средство достижения своих, не всегда бескорыстных, целей. Халифы же зачастую вели разгульную жизнь и не обращали должного внимания положению религии.

1.2. Биография Мутанабби

Абутайиб Ахмад ибн аль-Хусейн, известный под поэтическим псевдонимом Мутанабби родился в 303/915 году в бедной семье в городке Кинда, расположенном неподалёку от Куфы. Он рано лишился матери, его воспитала бабушка. Его отец был водоносом, затем стал известен всему городу под псевдонимом Абдон ас - Сакко.

Так как поэт родился в Кинде он стал известен и под прозвищем «Кинди», о чём сообщается во всех существующих источниках: «В связи с тем, что малой родиной Мутанабби был город Кинда, ему дали прозвище «Кинди» [69,82].

Мутанабби получил воспитание в одном из авторитетных и древнейших центров шиитов города Куфы в государстве Аббасидов. Его поэтический талант проявляется очень рано: первые стихи он написал в семилетнем возрасте, и через некоторое время прославляется своей поэзией. Хотя «он вырос в бедной семье, его твёрдая память, природный талант, поэтический вкус дали ему возможность прославиться в поэзии уже с юных лет»[69,82].

Его детство и период поэтического становления проходит в городе Куфе. В 315/925 году карматы нападают на Куфу и завоёвывают этот город.

Поэт со своей семьёй, как и другие беженцы, переселяется в восточную часть долины Самавы (расположена между Куфой и Шамом).

В 314/927 году Мутанабби возвращается в Куфу и здесь знакомится с Абу-л-Фадлом Куфи, который был известным человеком в обществе. Абу-л-Фадл Куфи был карматийцем и под его влиянием поэт становится членом этого течения. Русский востоковед И.М. Фильштинский подчёркивает: «В карматском движении, имевшем чётко выраженный социальный характер, принимали участие не только крестьяне, ремесленники и кочевники, но и выходцы из образованных слоёв общества. По обвинению в карматской агитации был казнён в 922 году знаменитый мусульманский мистик аль-Халладж, в тюрьму с обвинением в каких-то связях с карматами был заточен поэт Мутанабби» [106,188].

Мутанабби до конца 314/927 проживает в Куфе, а затем отправляется в Багдад и там он пишет оду в честь Мухаммада ибн 'Убайдаллаха 'Алави, и в следующем бейте упоминается имя восхваляемого:

مرتمياتٌ بنا إلى ابن عبید الله غيظتها ودفدها [42, 80].

Наше путешествие протекает стремительно,

И зигзагообразная дорога приводит нас прямо к 'Убайдаллоху.

Однако поэт не находит своего места в обществе, поэтому некоторое время проживает в Шаме.

Как было нами указано выше, завистники ненавидели поэта и горели желанием навредить сопернику, всячески препятствуя Мутанабби.

В этом бейте поэт жалуется на то, что хотя в этом ремесле добился успеха, но его не ценят и завистники превратили его жизнь в ад:

أين فضلى إذا قنعت من الدهر بعيش معجل التنكيد
أبداً أقطع لبلاد ونجمى ونحوسى وهمتى فى سعود
[125,436].

Если все неприятности жизни сваливаются на мою голову,

То как я могу радоваться жизни. И в чём тогда моё достоинство?

Постоянно кручусь вокруг города, в то время как меня преследует
несчастье,

А счастье проявляется в моём великодушии.

В другом месте он жалуется на то, что не может достичь своих светских целей:

وقود الخيل مشرفة الهوادي	أفكر فى معاقرة المنايا
بسفك دم الحواضر و البوادي	زعيم للقنا الخطى عزمى
وكم هذا التمادى فى التمادى	إلى كم ذا التخلف والتوانى
وبيع الشعر فى سوق الكساد [42,437].	وشغل النفس عن طلب المعالى

Всегда думаю я об участии в сражениях,

И победе над врагами.

Моя воля гарантирует мою стрелу

В убийстве жителей городов и сёл.

Я часто думаю: почему я не беру из жизни ничего

И занят только сражениями.

До каких пор продлится такая жизнь,

До каких пор на рынке поэзии мой товар не будет иметь спроса?

Кроме того, в это время поэт получает необходимые сведения о философском течении «карматия». Мнения востоковедов, литературоведов и историков о философских взглядах Мутанабби существенно различаются. Некоторые из них считают первоосновой взглядов поэта взгляды великих философов Греции Аристотеля, Платона и Эпикура, а другие - жизненный опыт и произведения доисламского периода. В частности, один из современных арабских литературоведов Ахмад Амин в своей статье под названием «Разве Мутанабби был философом?» решительно отвергает мысль о том, что будто на поэта повлияли воззрения древнегреческих философов. Он пишет: «Также ошибается тот, кто думает, что Мутанабби находился под влиянием таких философов Греции, как Платон, Аристотель и Эпикур и использовал их мудрые речи в своей поэзии...» [114, 18].

На взгляд Ахмада Амина, сам поэт обладал великой арабской духовностью, наукой и культурой, прочитал немало диванов поэтов прошлого и встречался с выдающимися представителями науки и литературы

своего времени. По мнению этого исследователя, культура Мутанабби «не философская культура, а чисто арабская, так как он прочитал некоторые диваны поэтов, а также встречался с великими представителями науки и литературы, в том числе с Зуджаджем ибн ас–Сираджем, аль–Ахфашем и ибн Дурайдом и никто из них не имел связей с философией и ее течениями [114, 19].

Однако, другой современный литературовед – Али аль–Джорим – в своей статье «Байн Арасту ва аль–Мутанабби» (Между Аристотелем и Мутанабби) сравнивает несколько философских и художественных идей Мутанабби и Аристотеля и пишет: «Выход за рамки дозволенного порождает пороки» [138,27].

Мутанабби писал:

متى ما ازداد من بعد التناهي فقد وقع انتقاصى فى ازديادى [138, 28].

Каждый раз, когда выходишь за рамки дозволенного,
Находишь в себе пороки.

Таким образом, мы не можем назвать поэта философом, или одним из выдающихся представителей философской науки. Однако, нужно сказать, что поэт был просветителем своего времени, поэтому он имел представление о философской науке.

В поэзии аль-Мутанабби отражается его личность, мысли и психологическое состояние. В личной и общественной жизни аль-Мутанабби был в поиске своего места в жизни, приобретения авторитета, призывал народ к достижению целей, а также быть терпеливым, благочестивым, воздержанным. Эта мысль подтверждается следующим бейтом поэта:

فالموت أعذر لى و الصبر أجمل بى والبر أوسع والدنيا لمن غلبا [17,433]

Если я умру в поиске целей,
То это мне простительно.

Терпение, выносливость предпочтительнее упрашивания. Благочестие, воздержанность – удел настоящих мужчин. Правителем мира считается тот, кто добивается победы.

К тому же, поэт для достижения своих целей опирается на собственную смелость, отвагу, мужество, стойкость, на необычную поэтическую одарённость и революционный дух.

Поэт в конце 321/933 года отправляется в Лазикию. Здесь он знакомится с некоторыми представителями течения «карматия», затем возвращается в Самаву. Цель возвращения поэта заключалась в том, что он призывал людей, готовых противостоять султану, следовать за ним.

Некоторые исследователи считают, что поэт однажды поднял восстание в Самаве, а другие полагают, что восстание под его руководством произошло в Куфе. Действительно, восстание, произошедшее в Куфе, свидетельствует о том, что поэт был сторонником алавитов. Правитель города, схватив его, заключил в тюрьму, чтобы он не смог пропагандировать свои идеи и взгляды. Однако Мутанабби в тюрьме отказался от своих притязаний и попросил у правителя прощения. В следующем бейте поэт, восхваляя правителя, описывает, как он освободился из тюрьмы:

و فى جود كفيك ما جدت لى بنفسى ولو كنت أشقى ثمود. [42,433]

Это помилование было великодушием с твоей стороны,
Ты подарил мне жизнь, хотя я был несчастнее племени Самуда.

Поэт ещё раз посетил Самаву и сообщил племени Бани Калб, что он - представитель алавитов и часть арабов этого региона являются его последователями.

Лу'лу, который Ихшидом был назначен эмиром Хомса, со своим войском нападает на поэта. В результате сражения последователи поэта разбежались, сам Мутанабби был взят в плен и посажен в тюрьму, таким образом восстание было подавлено. Из касыд того времени исходит бунтарский дух. В этой кит'е поэт повелевает:

سيصحب النصل منى مثل مضربه وينجلى خبرى عن صمة الصمم
لقد تصبرت حتى لات مصطبر فالآن أقحم حتى لات مقتحم
لأثرُكُنَّ وجوه الخيل ساهمة والحرب أقوم من ساق على قدم [125,45]

Если меч в моих руках,

То зеркало в руках того человека острее меча.

И сообщает народу о том, что я

Самый смелый из смелых людей.

Я до конца проявил стойкость и терпение. Теперь наступило время,
когда нужно бросить себя в водоворот опасности.

Тогда можно достичь какой-либо цели.

В 325-327/937-939 гг. поэт возвращается в Шам и здесь прославляет различных людей. К этому времени он два года прослужил у Бадр-ад-Дина ибн Аммара, который был арабом и командующим войсками Табарии. Мутанабби в лице Бадр-ад-Дина находит свой жизненный идеал, который искал всю жизнь. Бадр-ад-Дин был для поэта примером мужественного, отважного и смелого человека. В частности, касыда, состоящая из 20 бейтов, под названием «أحلماً نرى» наполнена восхвалениями Бадра ибн Аммара. Служа у него, поэт почувствовал себя заново родившимся и то благо, которое он обрёл при его дворе, считает сном, так он всегда и везде чувствовал себя несчастным, он ненавидел всех и завидовал всем одновременно:

أحلماً نرى زماناً جديداً أم الخلق في شخص حى أعيدا [41,193]

Разве то, что наблюдается сейчас, - это не сон,

Или новое время или люди заново родились во всех душах.

В следующих бейтах поэт так прославляет Бадра ибн Аммара, что счастье восхваляемого ставит выше собственного счастья, так как он, по словам поэта, не имеет себе равных в милости, великодушии, благодеянии:

أميرٌ أميرٌ عليه الندى جواد بخيلٌ بأن لا يجودا [41,195]

Он – эмир. А его милость эмир над ним.

Он в прощении - эмир, скуп - в не прощении.

Поэт, восхваляя Бадра ибн Аммара, считает его единственным и неповторимым среди людей:

فأنت وحيدٌ بنى آدمٍ ولست لفقْدِ نظيرٍ وحيدا [42,203].

Ты среди людей единственный и неповторимый,

Но не для того, чтобы не потерял несравнимость.

Таким образом, поэт приступил к восхвалению и прославлению Ибн Аммара, но это продолжалось недолго, так как завистники поссорили его с Бадр-ад-Дином, в результате чего поэт снова стал скитальцем. Всё это продолжилось в 329-335/941-947 гг.

В этот неблагоприятный для поэта период из жизни уходит его бабушка. Стоит отметить, что воспитание Мутанабби после смерти матери переходит к бабушке. Он считал её своей единственной опорой. Смерть бабушки становится причиной тому, что его сочинения этого периода отличаются протестом против своих сочинений, в которых он когда-то восхвалял своих благодетелей:

مدحت قوما وان عشنا نظمت لهم قصائدا من أناث الخيل والحصن
تحت العجاج قوافيها مضمرة اذا تنوشدن لم يدخلن في أذن [17, 115-116]

Я воспевал лиц, недостойных моего восхваления.

При возможности я сочиню для них касыду,
Рифмы которой будут напоминать звуки скачущих лошадей,
И при чтении не дойдут до ушей.

В 316/948 году Мутанабби пребывает в Антокию и пишет оду в честь Абу аль-Ашоира Хамдани. Однажды Мутанабби приходит к Абу аль-Ашоиру, у которого в руках был кубок, похожий на дыню. Поэт, вдохновленный увиденным, сочинил стихи:

نظم الأمير لها قلادة لؤلؤ كفعاله وكلامه في المشهد
كالأس باشرها المزاج فأبرزت زبداً يدور على شراب أسود [41,365]

Эмир из жемчугов собрал ожерелье,
И оно было представлено всем людям.
Как и кубок с наполненной водой,
Но, несмотря на тёмный цвет вина, видна пена.

Стоит напомнить, что Абу аль-Ашоири Хамдани представил Мутанабби Сайфу ад-Даулу и поэт приступил к его восхвалению. Сайф ад-Даула был правителем арабского происхождения. В 332/944 году он стал халифом Алеппского эмирата и, будучи любителем литературы, имел немало

единомышленников среди литераторов. Из источников становится известно, что в период правления халифа Сайф ад-Даулы при его дворе было такое количество поэтов, какого не было у других халифов и эмиров. Этот факт подтверждается и следующим высказыванием Са'алиби: «Говорят, что во дворе ни одного эмира не было столько великих поэтов, сколько их было во дворе нашего халифа» [20,692].

После того как поэт был представлен Сайфу ад-Даулу, они вместе оказались в Алеппо. Здесь поэт находит своё достойное место и участвует в некоторых сражениях против византийцев и кочевых племён: «Сайф ад-Даула после стабилизации положения в Алеппо направил вооруженные силы против Византии и 20 лет сражался с ней, пока не наступила его смерть (Ибн Тагри Буруди 3/383, 11590,591) и 40 раз объявлял газават Византии» [161,690].

Мутанабби также принимал непосредственно участие в сражениях против византийцев и изображал ход войны в своей поэзии. Иногда, наряду с изображением страшных картин сражений, поэт упоминает названия дворцов и местностей, а также византийских полководцев. Например, в следующем бейте он использует одного из названий его крепости «سمندو» Саманду:

رضينا والدمستق غير راضٍ بما حكم القواضب و الوشيح
فإن يقدم فقد زرنا سمندو وإن يحجم فموعد الخليج. [42, 503-504]

Мы были рады нашим острым мечам и стрелам.

А в это же время командующий византийцев Думустук находился в
унынии.

Если он вступит в борьбу с нами, мы захватим крепость Саманду.

Если он откажется от сражения, то мы обещаем оставить ему залив.

Сайф ад-Даула также хотел, чтобы Мутанабби находился при его дворе. На это указывает и И.М.Фильштинский: «Сайф ад-Даула вошёл в арабскую историю как воинственный эмир, храбрый воин, ведущий непрерывную священную войну с Византией, и покровитель поэтов и учёных, воспетый в стихах крупнейшим арабским поэтом – панегиристом Мутанабби» [106,205].

Характер Мутанабби был приятен Сайф ад-Даулу, и эти годы были самыми счастливыми годами в жизни поэта. К тому же, поэт получил достойное место при дворе Сайф ад-Даула, что отражено в одной из касид в его честь:

فَلَا تَعْجَبَا أَنَّ السُّيُوفَ كَثِيرَةٌ وَلَكِنَّ سَيْفَ الدَّوْلَةِ الْيَوْمَ وَاحِدٌ [17,692].

Не удивительно, что Сайфов много,

А Сайф ад-Даула один.

Счастливая жизнь поэта оказалась недолгой, так как завистники и недоброжелатели посеяли ненависть и вражду в их сердца. Поэт почувствовал изменения в отношениях Сайф ад-Даула к нему.

Однажды в присутствии халифа произошёл конфликт, в результате которого обострились отношения между поэтом и Ибн Халавайхом Нахви, Нахви бросил ключ в голову поэта. После этого случая поэт опечалился и понял, что потерял свой рай, поэтому покинул Алеппо.

Впоследствии поэт некоторое время проживает в Дамаске и Палестине, затем поступает на службу к Кафуру – правителю Египта. Кафур был сметлив и хотел, чтобы такой великий и мудрый поэт, как Мутанабби, занимался творческой деятельностью при его дворе. Абутайиб Мутанабби (354/965), отдаляясь от Сайф ад-Даулы, в своих восхвалениях призывал Кафура захватить Египет. Эти восхваления в основном были сочинены в 346-349/957-960 гг. [161,559]. Также в следующем бейте поэта открыто и ясно указывается на то, что Кафур оценивает его по достоинству, дарит область и поэт восхваляет своего покровителя. По мнению поэта, цель обещания – это его редкая верность к своим словам:

ووعدك فعل قبل وعدٍ لإِنَّه نظيرُفعال الصادقِ القولِ وعدُهُ [42, 285].

Твоё обещание, прежде чем стать обещанием, проявляется на практике,

Так как твоё обещание напоминает обещания верных людей

Поэт находился в эйфории от этого обещания Кафура. Однако, спустя два года он понял, что эти обещания лживы и в 350/962 году покинул Египет.

Здесь он резко осуждает Кафура. В частности, в следующем бейте свой побегиз Египта изображает как праздник:

عيدٌ بأيةِ حالٍ عدتَ يا عيدُ بما مضى أم بأمرٍ فيك تجديدٌ؟ [42, 307]

Это праздник, но какова цель праздника,

Разве праздник этот древний или в него введены новшества.

Мутанабби охватывает дух радости и веселья, и в своих последующих бейтах он приступает к высмеиванию Кафура, поскольку освобожден из лапльживых обещаний своего восхваляемого, и ищет достойного человека для восхваления.

Мутанабби отправляется в Багдад и оказывается в окружении таких учёных – лингвистов и знатоков синтаксиса арабского языка, как Ибн Джинны и 'Али ибн Хамза, которые попросили его подготовить комментарии к диванам.

В конце своей жизни, с целью увидаться с ибн аль-'Амидом, Мутанабби переселяется из Багдада в Арджан. Об этом пишется так: «Великий арабский поэт Мутанабби после разрыва связи с правителем Египта – Кафуром приходит к Ибн аль-'Амиду и в его честь сочиняет стихи» [125,478].

Нужно отметить, что следующий бейт поэта свидетельствует о том, что он проживал в Арджане:

رجونا الذى يرجون فى كلِّ جنّةٍ بأرجان حتى ما يؤسنا من الخلد [42, 355]

Мы в Арджане подобны отшельникам, надеющимся найти что – то в
райском саду,

Не теряем надежду в получении вечности.

Таким образом, Мутанабби некоторое время служит во дворе аль-'Амида. Однажды поэт получает письмо от 'Изз ад-Даула, в котором тот просит о встрече. Мутанабби покидает двор ибн аль-'Амида и посвящает 'Изз ад-Дауле хвалебные стихи. В частности, в одной из касид под названием «أزائن» прославляет 'Изз ад-Даула. В одном из бейтов этой касиды опорой власти называется сам 'Изз ад-Даула и его отец Рукн ад-Даула, а украшением этой власти считает свою поэзию:

لوَيْتِه دَمْلَجًا عَلَى عَضِدٍ لِدَوْلَةٍ رُكْنُهَا لَهُ وَالِدٌ [41, 385]

Все драгоценности своей поэзии посвящаю

'Изз ад-Дауле и его отцу Рукн-ад - Дауле.

Мутанабби по просьбе 'Изз ад-Даула в 393/965 году отправляется в Шираз. Служа при дворе, он часто получал подарки. Затем он с большим желанием возвращается на Родину. Его сопровождают сын и несколько рабов.

Нужно также подчеркнуть, что во многих источниках, посвященных жизни поэта, нет подробных сведений о семье и детях поэта. Но сам поэт в 16 бейте одной из касыд под названием «سر حيث شئت» указывает на то, что если моя семья не осталась бы беспризорной, без опеки, то куда бы ни отправлялся Сайф ад-Даула, я был бы с ним:

وَإِذَا صُحِبْتَ فَكُلُّ مَاءٍ مَشْرَبٌ لَوْلَا الْعِيَالُ وَكُلُّ أَرْضٍ دَارٌ [42, 405]

Если не было моей семьи, то я повсюду следовал бы за тобой,

И то место я считал бы своим дворцом, а каждый выпитый глоток воды
стал бы сладким.

Таким образом, Мутанабби сначала отправляется из Ширази в Арджан, а затем в Багдад. На пути к Васиту он встречается с ворами, но, не слушая их, продолжает свой путь. По одной из версий, их направил к поэту Фатык ибн Джахл из-за того, что Мутанабби, якобы, написал эпиграмму на его сестру. Эта эпиграмма привела Фатыка в ярость, и он начинает мстить поэту. В результате произошло столкновение, поэт вместе с сыном попадает в плен к Фатыку ибни Джахлу и по его приказу казнён в 354/965 году.

В поэзии Мутанабби отражается его личность, размышления и психологическое состояние. В личной и социальной жизни Мутанабби был в постоянном поиске своего места, авторитета и желания править краем. Для достижения своей цели он опирается на собственную смелость, отвагу, силу, особый поэтический вкус и бунтарский дух. Также нужно отметить, что Мутанабби был карьеристом и всегда мечтал руководить другими людьми. Он был настолько одержим своей мечтой, что в конце концов стал очень

эгоистичным. Согласно стихам самого поэта, он ставит себя выше всех людей:

أن أكون معجبا فعجب عجيب لا يرى فوق نفسه من مزيد [44, 24]

Если я вёл себя самонадеянно, то это самонадеянность удивительного
человека,
Который ставит себя выше других людей.

В другом месте поэт считает себя творцом своей поэзии, а рифму и реди́ф своими рабами. Он посвящал сильным мира сего касыды, чтобы получить высокую должность, но он читал свои стихи, не стоя, как другие поэты, а сидя. Это было в его характере, потому что он считал себя равным правителям. Основную задачу восхваляемых он видел в дарении богатств.

В целом, Мутанабби стремился осуществить свою мечту. Он был смелым и сильным воином, для которого жизнь – это борьба, сражение. Одно из удивительных качеств поэта заключалось в том, что он стойко переносил тяжести жизни, жизненные невзгоды. К тому же, Мутанабби считал себя справедливым человеком, но в то же время других созданий Бога считал жалкими и ничтожными.

Из следующих строк исходит, что он не позволял себе пустословия, общения с женщинами и пьянства.

فما المجد الا السيف والفتكة البكر [17, 24] . فلا تحسبن المجد زقا وقينه

Слава и почёт - не в кувшине для хранения вина и в обладании
сладкоголосыми рабынями.

Слава и почёт - в острие меча и уничтожении врага.

Поэт видит сладость жизни, честь и славу в верховой езде, копьеметании и присутствии на поле битвы. Поэтому он не открывает своё сердце красавицам и нужно подчеркнуть, что в питье вина и вожделении не выходил за рамки приличия.

К тому же, взамен своих восхвалений он требовал от своих восхваляемых имущества и высокого чина. Имущество и славу он считал средствами уважения и авторитета в обществе. Стоит особо подчеркнуть, что

мечты поэта настолько велики, что выходили за рамки человеческого разума. Его мечты удивили людей и практически были нереальными. Одна из них выражается в следующем бейте:

وتتركك في الدنيا دويًا كأنما تداول سمع المرء أنمْلُهُ العَشْرُ [44,202]

Нужно произвести такой рёв в мире,
Чтобы каждый человек десятью пальцами заткнул бы свои уши.

Тем самым, для осуществления своих целей он выходил за пределы своих сил и возможностей. Поэтому, иногда сталкивался с безнадёжностью, иногда стремился к миру своих мечтаний. Когда поэт не достиг своих целей, поднял восстание против устоявшегося порядка. К людям относился с ненавистью, поскольку считал их завистниками. Наконец, его охватила грусть и печаль, он пессимистично смотрел на мир. В связи с этим, Махмуд аль-Аккад в своей статье под названием «Шахсияти Мутанаббӣ дар шеъри ӯ» (Личность Мутанабби в его поэзии), посвященной тысячелетию поэта, пишет: «Мутанабби считается величайшим пессимистом, а каждая грусть, печаль имеет особую ценность» [134,6]. Нашу мысль подтверждает следующий бейт поэта:

أود من الأيام ما لا توده وأشكو اليها بيننا وهي جنده [134,7]

Трудности, грусть и печаль времени никогда не заканчиваются,
Потому что я всегда жалуясь на судьбу.

Следующий бейт свидетельствует о том, что Мутанабби часто сталкивался с трудностями жизни:

أريد من زمنى "ذا" أن يبلغنى ما ليس يبلغه من نفسه الزمن [134,9]

Я прошу свою эпоху дать мне знать о том,
Чего не знал я до сих пор.

В другом бейте Мутанабби показывает, что устал от жизненных невзгод и эта усталость превращается в безнадёжность:

ومن عرف "الأيام" معرفتى بها وبالناس روى رُمحَهُ غيرَ راجِم [17,10]

Тот, кто знает жизнь, понимает,
Что человек получает немало жалящих стрел от жизни.

Эти жизненные обстоятельства довели поэта до такого состояния, что в нём исчезли чувства любви и сострадания, доброжелательности и благосклонности, а взамен появились обидчивость и раздражительность.

В целом, в поэзии Мутанабби отражены черты его характера и его психологическое состояние в течение всей его жизни. По воплощению личности поэта в касыдах с ним не может соперничать ни один арабский поэт.

Культура и цивилизация, высокий уровень знаний своего времени сыграли свою роль в расширении знаний, повышении навыков и познавательных умений Мутанабби.

В то же время, сам поэт обладал тонким вкусом и ясным умом. Нужно отметить, что поэт не очень верил направлениям логики, но в открытии тонких мыслей он был проницательным, прозорливым человеком, а его рассудок – сияющей молнией. Облекал в поэтическую форму новый мир с великими ценностями в одно мгновение. К тому же, поэт был хорошо осведомлён о философской науке своей эпохи, обладал природным научным талантом. Одна из причин прозорливости, проницательности поэта видится в его жизненном опыте и длительных путешествиях. Однако не стоит забывать и то, что Бог одаривает человека великим умом, но он иногда беспомощен в решении некоторых проблем и не может понимать элементарных вещей.

Таким образом, о политической силе Мутанабби можно сказать то, что он оставил любителям науки и литературы свои бессмертные произведения, позволяющие извлекать из них пользу как в прошлом, так и в наши дни.

1.3. Творческое наследие поэта

Стоит напомнить о том, что из прозы Мутанабби до нас дошли лишь отдельные произведения. Из них мы можем понять, что она отличается изящным слогом, включает панегирики и дифирамбы, но нашей целью является изучение и анализ его поэзии.

Мутанабби был первым поэтом в арабской литературе, составившим сборник стихов (диван), и представившим его на суд читателей, комментируя

некоторые свои бейты. Также такие ученые, как Ибн Джинни (389/1001), 'Али ибн Хамза аль-Басри (373/985), Мухаммад ибн Ахмад аль-Магриби и Кази Мухаммад ибн Ахмад ибн Касем аль-Мухаммили написали комментарии к дивану поэта, следует отметить, что всего их было написано 50.

К самым знаменитым комментариям относятся: комментарии Абу-л-'Ала аль-Ма'арри (446/1058), Вохиди (473/1085), Укбари (607/1219), Насифа аль-Ёзиджи, шейха Ибрахима аль-Ёзиджи. Оба Ёзиджи назвали свои комментарии «аль-Урф ат-тайиб фи шархи девони Аби-т-таййиб» и в комментирование касыд выбрали способ Вахиди.

Диван Мутанабби был издан несколько раз. Самым лучшим и полным было издание шейха Ибрахима аль-Ёзиджи в 1887 году в Бейруте.

Диван Мутанабби включает в себя все стихи поэта, и, по словам Ибн Дженни, сам поэт сократил количество стихов из дивана.

Поэзия Мутанабби – это зеркало его душевного состояния. Другими словами, его диван – выразитель личности поэта, можно сказать, что диваны других поэтов не могут с ним сравниться.

1.3.1.Содержание стихов дивана Мутанабби. Читая и анализируя диван Мутанабби, мы пришли к заключению, что тема и содержание стихов поэта, согласно сведениям всех комментаторов его дивана, включают элегии, панегирики (оды), сатиру (эпиграммы, памфлеты), ит.д. Иногда к указанным темам добавляются газели, описания, нравоучения и наставления. Диван Мутанабби состоит из 287 касыд и нескольких притч. Эти касыды сочинены в размерах хафиф, басит, мунсарех, сарей', мутакариб, тавил, камил, раджаз, вафир, рамал и др. В следующей схеме отражены количество и размеры этих касыд в диване поэта:

№	Размер	Количество	№	Размер	Количество
1	Хафиф	24 касыды	7	Раджаз	7 касыд
2	Басит	44 касыды	8	Вафир	47 касыд
3	Мунсарех	17 касыд	9	Рамал	3 касыды

4	Сарез'	10 касыд	10	Маджз уль-мутакариб	1 касыда
5	Мутакариб	30 касыд	11	Маджз уль-камил	3 касыды
6	Тавил	61 касыда	12	Маджз ур-раджаз	1 касыда
7	Камил	39 касыд		-	-

В диване Мутанабби значительное место отводится теме восхваления – мадх. Восхваления поэта в адрес Сайфа ад-Даула охватывают одну треть его дивана. Всё это свидетельствует о том, что в диване поэта восхваление (мадх) занимает особое место, так как поэт в течение всей своей жизни прославлял не только Сайфа ад-Даула, но и других эмиров, визирей и известных личностей своей эпохи.

Мутанабби прославлял более 50 человек, среди которых Сайф ад-Даула, Кафур, 'Алоуд-Даула, Бадр ибн Аммар, Абу-л-Ашоир аль-Хамдани, Абу-уль-Фадл Мухаммад Ибн аль-'Амид, 'Иззуд-Даула и другие.

Нужно отметить, что для Мутанабби самым желаемым восхваляемым считался Сайф ад-Даула, так как тот обладал двумя такими важными качествами, как отвага и щедрость. Поэтому поэт от души прославлял его. Как пишет иранский исследователь Алиреза Манучихриян: «все восхваления в честь мамдухов, кроме Сайф ад-Даулы, неискренни, так как поэт преданно служил именно Сайфу ад-Даулу» [42, 481-482].

Кроме того, в одном из бейтов, посвященных Сайфу ад-Даулу, Мутанабби подчёркивает, что он своими добрыми поступками украшает смысл стихов:

لك الحمد فى الدر الذى لى لفظه فإنك معطيه وإنى ناظم [41,34]

Слава тебе за твоё образцовое поведение,

А я это отображаю в своих стихах.

Следует отметить, что Мутанабби восемь лет служил при дворе Сайфа ад-Даула и за это время посвятил ему 30 кит'ы и 48 касыд. В том числе, 14 касыд посвящены его сражениям против арабов – кочевников, а в 15 касыдах восхваляются личные качества. Всего в диване поэта 43 хвалебные касыды,

оставшиеся пять касыд – это элегии. Кафуру посвящены девять хвалебных касыд и две кит'ы.

Сайф ад-Даула был восхищён поэзией Мутанабби и хотел каждый день слышать хвалебную касыду о себе. Однако поэт в течение года посвящал ему четыре или пять касыд. Также нужно подчеркнуть, что в касыдах, посвященных Сайфу ад-Даулу, большей частью восхваляются его героические поступки. К тому же, поэт, прежде чем служить у Хамданидов, в своих касыдах прославлял себя, так как, по его мнению, панегирист сам является выдающейся личностью. Однако, служа при дворе Хамданидов, он изменил своё мнение.

Таким образом, Мутанабби в своих хвалебных касыдах преследует цели, которые были у его предшественников, т.е. он считал, что восхваление – путь к материальному благополучию, обретения богатства и славы. Однако стиль его восхваления отличался от стиля арабских поэтов – панегиристов. В восхвалениях Мутанабби отсутствуют лицемерие, подхалимство и униженное состояние поэта по сравнению с восхваляемым. В его восхвалениях наблюдаются чувство гордости, смелости, мужества, а также его поэтическое мастерство. В следующих бейтах он восхваляет себя таким образом:

أنا الذى نظر الأعمى إلى أدبى وأسمنت كلماتى من به صمم

الخيل والليل والبيداء تعرفنى والسيف و الرمح والقرطاس والقلم [17,87]

Я тот, чья поэзия сделает зрячим слепого.

А глухой услышит мои слова.

Меня знают кони и ночь, степь.

А также знают меч и стрела, перо и бумага.

Стоит напомнить, что хвалебные касыды Мутанабби не ограничены только литературными ценностями, так как в хвалебных касыдах, посвященных Сайфу ад-Дауле и Кафуру, присутствуют и исторические ценности. Касыды, посвященные Сайфу ад-Даулу и его сражениям против византийцев, считаются ценными и доподлинными историческими

источниками. Согласно дивану поэта, события, описанные в его касыдах, не упоминаются ни в одном историческом источнике. Об этом сообщается следующее: «Касыды Абутаййиба наполнены историческими сведениями. Он участвовал во всех событиях и каждому из них посвятил одну или несколько касыд. В его касыдах изображены время и места, о которых умалчивают историки» [125,450]. В частности, в одной из хвалебных касыд, посвященных сражениям Сайфа ад-Даула против византийцев, метафорично и очень умело описано поле сражения и гибель людей:

سروا بجياد ما لهن قوائم	أتوك يجرون الحديد، كأنما
ثيابهم من مثلها والعمائم	إذا برقوا لم تعرف البيض منهم
[41,345]. وفى أذن الجوزاء منه زمام.	خميس بشرق الارض والغرب زحفه،

Железное оружие засверкало в теле людей.

Как будто они были все железными,

Невозможно было отличить кольчугу от мечей.

И шума от топота огромного войска.

Ареной действий войска является Восток и Запад.

Войско будто оглушило Вселенную [17, 450].

Из хвалебных касыд Мутанабби можно получить полезные сведения об обычаях, традициях и политических представителях византийцев, о мирных соглашениях между представителями правителей Византии и Сайфом ад-Даулом.

Мы пришли к выводу, что в диване Мутанабби большую роль играют хвалебные касыды. К тому же, большая часть хвалебных касыд имеет огромную художественную ценность и большое историческое значение. Мутанабби много путешествовал по городам и весям, знакомился с разными местами, поэтому в своих касыдах даёт полезную информацию об именах людей, о названиях местностей и образе жизни людей.

В диване Мутанабби приводятся касыды, в которых поэт оплакивает бабушку, мать Сайфа ад-Даула, смерть Мухаммада ибн Исхака ат-Танухи и матери 'Алауд-Даула. Элегии Мутанабби свидетельствуют о том, что они

неравноценны с его хвалебными касыдами. В них не ощущаются душевные муки, сильное переживание, плач и стенания, которые наблюдались в элегиях его предшественников. Вместо этого поэт излагает назидательную мысль о жизни и смерти и именно этими нравоучениями элегии Мутанабби отличаются от элегий других арабских поэтов. Только в малой части его элегий, посвященных смерти очень близких ему людей, слышатся душераздирающие плач и стенания. В частности, в элегии, сочиненной в памяти своей бабушки и состоящей из 36 бейтов, можно услышать печаль и скорбь:

وأهوى، لمثواها، التراب وماضما	أحن الى الكأس التي شربت بها
فماتت سرورا بي، فمت بها غما	أناها كتابي بعد يأس وترحة
أعد الذي ماتت به بعدها سما [17, 91].	حرام على قلبي السرور، فإننى

Я желаю выпить вино из кубка

И влюблён в могилу, где можно успокоиться

Моё письмо она получила после отчаяния и уныния,

Она умерла от радости, а я умер от горя, связанного с её смертью.

Радость и веселье не вмещаются в моём сердце.

Так как после её смерти веселье считаю ядом.

Нужно особо отметить, что душевные переживания, плач и стенания наблюдаются в элегиях поэта, посвященных смерти Абушуджоа Фатика и Сайфа ад-Даула, которых он искренне любил.

Стоит напомнить, что в 352/964 году ушла из жизни сестра Сайфа ад-Даула – Хаула. Поэт написал элегию, состоящую из 44 бейтов, выражающую печаль и стенания, душевные муки Сайфа ад-Даула и самого поэта.

В частности, в одной из строк элегии, посвященной смерти сестры Сайфа ад-Даула, он пишет: когда узнал о твоей смерти, горло сдавливало рыдание, будто водоворот унёс меня вглубь реки:

شرقت بالدمع حتى كاد يشرق بي [41, 215]	حتى إذا لم يدع لى صدقه أملا
---------------------------------------	-----------------------------

Когда действительно поверил в твою смерть,

Рыдание так сдавило горло, будто водоворот унёс меня вглубь реки.

Как было указано выше, Мутанабби в ходе сочинения элегии приступает к нравоучениям. В одной из элегий, посвященной рабу Сайфа ад-Даула – Ямаку, поэт отмечает, что ни одно из божьих созданий, выпив вино смерти, не останется в живых, даже лекари беспомощны в его лечении:

وقد فارق الناس الأحبة قبلنا وأعيادوا الموت كل طبيب [41, 138]

И до нас друзья покидали этот мир,
И каждый лекарь был беспомощен пред смертью.

К тому же, Мутанабби пишет две другие элегии на смерть Мухаммада ибн Исхаки, подчёркивая в них, что человек с добрым именем будет жить вечно, так как добрые поступки делают его бессмертным:

كفل الثناء له برداً حياته لما انطوى فكأنه منشور [41,491]

Когда песок увидел его сияние, прославил его возрождение,
Так как добрые мысли и поступки возрождали его заново.

Итак, согласно нашим наблюдениям, хвалебная касыда занимает первостепенное место в диване поэта, а элегия не может сравниться с ней в этом, так как хвалебная касыда охватывает одну треть дивана поэта. Элегии в диване поэта посвящены пяти или шести лицам. Нужно отметить, что элегия не является столь важной, как касыда, с литературной и исторической точки зрения.

Хочется сказать, что в диване Мутанабби практически отсутствует сатира, поскольку поэт не обладал тягой к сочинению сатирических произведений. Некоторые сатирические произведения, наблюдающиеся в диване поэта, посвящены восхваляемым, которые не оценили слово и место поэта. Так, поэт высмеивает Ихшида Египта – Кафура, который не выполняет своих обещаний, чем приводит поэта в отчаяние. Мутанабби называет Кафура, бывшего раба без рода и племени, собакой. Также подчёркивает: не верил, что однажды, зная о недостойных делах Кафура, буду его хвалить.

К тому же, поэт называет Кафура «голодным», а у комментаторов дивана Мутанабби нет единого мнения по этому поводу. Так, Вахиди пишет: «голодность» Кафура заключается в том, что он не ест досыта, поэтому

всегда ходит голодным». Однако Ёзиджи считает, что «Кафур настолько скупой и подлый человек, что у него не выпросишь даже глотка воды». В дополнении к этому, Вахиди в предложении «يأكل من زادى» (он глотает мои съестные припасы) выражает две мысли: первая свидетельствует о том, что Мутанабби во дворе Кафура жил за свой счёт, другая свидетельствует о том, что поэт с подарками посетил Кафура, но тот в ответ ничего не преподнёс ему. Поэтому Кафур обвиняется в скупости и ненасытности. Эту мысль можно найти в следующих сатирических бейтах дивана поэта:

يسئ بي فيه كلب وهو محمود	ما كنت أحسبني أحيا الى زمن
لكى يقول : عظيم القدر، مقصود	جوعان يأكل من زادى ويمسكنى
فى كل لوم وبعض العذر تصنيديد [17, 92]	ألى اللئام كويفر بعذره

Я не думал, что в своей жизни,
Ко мне с неуважением будет относиться какая – то собака, к несчастью
эта собака является моим восхваляемым.

Он голоден, глотает мои съестные припасы,
И держит меня при себе, чтобы сказать: он уважаемый человек и тот,
кого навещает Мутанабби.

Этот подлый Кафурик презреннее других,
Он каждый день просит прощения за свою подлость. Эти извинения
свидетельствуют о его слабости.

В одной из строк Мутанабби как метафора использует слово «كلب» (собака) вместо Кафура. Также, указывая на предательство и клятвопреступление, поэт удивляется: разве прогресс и развитие человеческой деятельности в Египте зависит от клятвопреступления? С учётом того, что Кафур пришел к власти, убив своего правителя, Мутанабби пишет:

أو خانه فله فى مصر تمهيد [41, 495]	أكلما اغتال عبد السوء سيده
------------------------------------	----------------------------

Разве каждый раз, когда раб убивает своего правителя,
Или изменяет ему, его путь в Египте будет усыпан розами?!.

Также нужно напомнить, что Мутанабби кроме Кафура высмеивает и некоторых других лиц. Осмеиванию подвергались Казии Захаби, Вирдан ибн Раби'ан ат-Таи, Забба ибн Язид аль-Атаби и другие.

Другие сатирические произведения Мутанабби являются средством борьбы с врагами, завистниками и недоброжелателями. Из биографии поэта исходит, что в различные периоды его жизни у него было немало завистников и недоброжелателей и именно они были причиной скитаний, поэта. Поэтому поэт, высмеивая своих завистников, защищает свою честь и достоинство, свой авторитет.

Другую тему в творчестве Мутанабби составляет детективная поэзия. Нужно отметить, что в его диване очень мало касыд, которые состоят из описания и эта тема выражается при изложении других тем. Об этом пишется следующее: «Описание очень заметно в диване Абутаййиба, но отрывочно встречается в касыдах и можно найти немного касыд, которые от начала и до конца охватывают описание» [125, 453].

Одна из основных отличительных особенностей описаний Мутанабби заключается в том, что внимание хазаритских поэтов (хазаритские поэты – это поэты, которые жили как в исламский, так и в доисламский периоды) привлекали описания узоров и украшений дворцов, музыка и пение красивых певиц и танцовщиц. А он восхищается конями, львами, горами, реками, полем боя, мужеством и отвагой арабских войск. Не случайно, что в сборнике его касыд присутствуют восемнадцать касыд с объёмом в семнадцать бейтов, где описываются война и поле битвы.

Другая особенность описаний Мутанабби в том, что в них смешиваются поэтическое и эпическое описание. Поэт при описании поля боя и героизма войск отображает момент, напоминающий сцену войны из эпических поэм. Например:

وتذرى عليهم الأوصالا.....	تحمل الريح بينهم شعر الهام
قبل أن يبصروا الرماح خيالاً	أبصروا الطعن فى القلوب دراكا
فتولوا وفى الشمال شمالاً	بسط الرعب فى اليمين يمينا

ينفض الروع ايدياليس يدري أسيوفا حملن أم أغلالا [17, 45]

На той земле некоторое время спустя всё ещё дул ветер.

Ветер кидал на врагов волосы убитых и отрезанные руки и ноги.

Они так испугались, что прежде чем увидеть убийственные стрелы,

Мысленно ощущали их силу в своих сердцах.

Их охватил страх и ужас, они бегали налево и направо.

От ужаса дрожали их руки.

Они не знали, что у них в руках.

Держат меч или оковы.

В диване поэта присутствуют описания, посвященные женщинам. Одним из приятелей Бадра ибн Аммара был Ибн Караввас, который завидовал крепкой памяти и сметливости Мутанабби. Однажды Караввас сказал Бадру ибн Аммару: «Я думаю, что он сочиняет свои стихи до собрания, а потом читает их».

Бадр ибн Аммар сказал: «Это непозволительно, я хочу испытать его память».

Когда началось собрание, вдруг возникла фигура танцующей красивой девушки с базиликом в руке. Каждый раз, когда она танцевала перед кем-то, присутствующие получали удовольствие от её танца и пили вино. Мутанабби вдруг произнёс:

وجارية شعرها شطرها محكمة نافذ أمرها

تدور و في كفها طاقة تضمنها مكرها شيرها

فإن أسكرتنا ففى جهلها بما فعلته بنا عذرها [42, 506-510]

Как прекрасны волосы этой девушки,

Ниспадающие до пят.

Как значимы и пленительны они.

С базиликом в руке она так танцует,

То выхватить у неё базилик невозможно.

Опьянены её танцем.

Поступок, совершаемый ею из-за неведения, заслуживает прощения.

Не следует забывать о том, что поэт во время своего путешествия по степям изобразилодно описание размером вафир. Также он описывает темноту ночи, отождествляя себя с сиянием луны. Эта мысль отражена в следующем бейте:

وأسرى فى ظلام الليل وحدى كأنى منه فى قمر منير [44, 178]

Хожу один во тьме,

А я эту тьму освещаю как луна

Кроме того, отличительным стилем Мутанабби является то, что он в ходе описания, восхваления, или высмеивания охватывает различные темы. В частности, в следующем описании, ведя речь о недоброжелательности и завистливости Каравваса, высмеивает дефекты его речи и зрения. Поэт так описывает его в следующем бейте:

فيا ابن كروس يا نصف أعمى وإن تفخر فيا نصف البصير [42,524]

Эй, ибн Караввас! Эй, полузрячий!

Почему гордишься своим одним глазом?

تعادينا لأننا غير لكن وتبغضنا لأننا غير عور [41, 524]

Ты мстишь нам за то, что у нас нет дефекта в речи

И не одноглазы мы, как ты.

В продолжении данной касыды Мутанабби, высмеивая Каравваса, гордится своим зрением и острым языком:

قلو كنت امرأً يهجى هجونا ولكن ضاق فتر عن مسير [42, 525]

Ты настолько подл,

Что не заслуживаешь даже высмеивания.

В целом, хвалебные касыды Мутанабби, особенно его касыды на военную тематику считаются самыми красивыми и величественными в истории арабской литературы. Исследователи истории арабской литературы считают Мутанабби величайшим создателем военной и этической арабской поэзии.

Другой темой, кроме восхваления и описания, имеющей важное значение в творчестве Мутанабби, является муфахара (от слова фахр–

гордость). Во всех его касыдах при изложении тем восхваления, элегиях, сатире и газелях слышится муфакхара (гордость): «Диван аль-Мутанабби богат муфохирой, хотя ни одна касыда не специализируется на этой теме» [125,456].

Если поэты в традиционном арабском стихосложении гордятся своим племенем, их смелостью, то Мутанабби гордится тем, что прославляет своё племя и в этом смысле он говорит:

لابقومی شرفت بل شرفوا بی وبنفسی فخرت لا بجدودی [44, 24]

Я возвеличен не своим племенем. Оно возвеличено мною.

Я горжусь собою, а не своими предками.

Это высказывание поэта напоминают слова Носира Хусрава, который также считал себя причиной гордости своего племени:

Гар ту ба табор фахр дорй,

Ман мафхари гавхари таборам [45, 287].

Если ты гордишься родом,

То род мой гордится мною.

Как было упомянуто нами в описании, для проверки памяти и способности запоминания Мутанабби Бадр ибн Аммар на одном из своих собраний вдруг приводит девушку, чтобы рассеять свои сомнения. По окончании собрания Мутанабби спросил у Бадра: С какой целью появилась эта девушка?

Бадр ответил: Хотел остановить сплетни и умерить твою поэтическую гордость. Мутанабби тут же сочиняет бейт о своей гордости. Цель поэта такова: каждый раз, когда проверяете меня, моих достоинств становится больше:

إنی أنا الذهب المعروف مخبره یزید فی السبک للدينار دينار [42, 513]

Я тот самый известный жемчуг,

При проверке ценности моего стиля моё чувство достоинства лишь
укрепляется.

Мутанабби в мужестве и отваге сравнивает себя с такими личностями как Антара и Искандер (Александр Македонский) и при этом идёт дальше: считает себя равным падишам и пророкам. Стоит напомнить, что о притязании Мутанабби на пророчество мы рассказывали в предыдущем параграфе.

Таким образом, в диване поэта очень заметна роль муфохиры, в которой поэт более всего гордится собою.

Газель и изложение любовных чувств относится к тем темам, которые не занимают особого места в творчестве Мутанабби, так как целью его жизни было достижение славы, почётно́го места в обществе и богатства, а не стремление к разгульной жизни и к описанию женской красоты. Несмотря на это, особенно во введении некоторых касид Мутанабби, наблюдается изложение темы любви и любовных мук. Поэтому особенности газелей в творчестве Мутанабби проявляются в том, что в изображении поэта любовь женщины смешивается с полем сражения, военной темой. В его изображениях неприемлема возлюбленная и её любовь. Чтобы доказать своё мужество, он выходит на поле боя и проявляет самоотверженность.

Иногда в представлении поэта возлюбленная и меч тождественны. Война представляется ему возлюбленной, в любви которой он ошибся:

محِب كُنِي بِالْبَيْضِ عَنْ مَرْهَفَاتِهِ وَبِالْحَسَنِ فِي أَجْسَامِهِنَّ عَنِ الصَّقْلِ
وَبِالسَّمْرِ عَنْ سِحْرِ الْقَنَا، غَيْرِ أَنْنِي جِنَاهَا أَحِبَابِي وَأَطْرَافَهَا رَسْلِي [44, 520]

Я влюблен. Когда веду речь о красавице, подразумеваю острый меч.

Когда веду речь о женской красоте, подразумеваю отшлифованный меч.

Когда веду речь о стройном стане, подразумеваю прямую стрелу,

Но не саму стрелу, а то, что достигается её средствами, мои друзья, мои вестники – это острые стрелы.

Стоит напомнить, что Мутанабби в юности писал газели размером хафиф, наполненные любовными фразеологизмами. В начале газели поэт подчёркивает, что тот, кто жертвует собой в любви, становится шахидом:

كَمْ قَتِيلٍ كَمَا قَتَلْتُ شَهِيدَا بِيَاضِ الطَّلِي وَوَرْدِ الْخُدُودِ [42, 95]

Есть немало таких, как я, ставших шахидами в любви белошеек
И розовощёких.

На взгляд Вахиди, Мутанабби, влюбленного называет шахидом, потому что его источником является пророческий хадис и этот хадис рассказан аль-Хуббом аль-Узари:

[44, 29] «من عشق فغفَّ وكفَّ وكنم فمات، مات شهيداً»

Каждый, кто влюбился, стал чистым и стал верен своей любви, скрыл свою тайну, ушёл из жизни и стал шахидом.

Следует отметить, что некоторые комментаторы дивана поэта, например, Укбари и различные авторы научных трудов, в частности «Куллият» (Полное собрание сочинений) Ираки, «Аз кӯчаи риндон» (Из круга свободомыслящих) доктора Абу-л-Хусайна Зарринкуба высказывают противоречивые взгляды относительно этого хадиса. Согласно их суждениям, глагол «كنم» (держат в тайне) пишется после союза «ف», «ثم».

Если поэт в данной строчке влюбленного, жертвовавшего себя в любви, называет шахидом, то в другом месте считает признаками своей любви к возлюбленной свои седые волосы, горе и печаль, плач и рыдание и т.д.:

[44, 22] شيب رأسى وذلتى ونحولى ودموعى على هواك شهودى

Мои седые волосы, слёзы, текущие из моих глаз, горе и печаль,
И моя худоба – это признаки моей любви к возлюбленной.

Один из современных иранских мутанаббистов доктор Алиреза Манучихриан передаёт содержание данного бейта следующим образом:

Мӯям сапеду хориву ашку низоре,
Инҳо ҳама шуд шоҳиди ишқам ба ёре [42, 22].

Мои седые волосы, унижение, слёзы, худоба-
Свидетельства моей любви к возлюбленной.

В другой строке Мутанабби описывает, как у влюблённого из-за неутешного горя и печали заболевают глаза, и как он сталкивается с большими трудностями в любви. Поэтому, поэт метафорически восклицает, что при лечении глаз сами лекари тоже заболевают:

برحت يامرض الجفون بممرض مرض الطبيب له وعيد العود [41, 104]

Эй, болезнь глаз, ты мучаешь больного,

В результате чего болезни подвергаешь лекаря и посетителей больного.

Таким образом, тонкое отшлифованное изложение, используемое в хвалебных касыдах, сатире и фахре, не наблюдается в газели, поскольку поэт понимал, что цели можно достичь только посредством жанра восхваления и муфахиры. Исходя из этого, как было упомянуто выше, большую часть касыд дивана поэта составляют хвалебные касыды, а газели в нём встречаются очень редко. Однако это не значит в диване их нет вовсе или слишком мало. Величие Мутанабби в том, что он иногда сочиняет хвалебную касыду, в которой встречаются строки, присущие жанру газели, или пишет сатиру и муфахиру с бейтами газели.

Следует сказать, что Мутанабби приобрёл славу и уважение в истории арабской литературы, прежде всего философской поэзией. Важно заметить, что Мутанабби не является философом в истинном смысле этого слова, так как в его философских взглядах отсутствует определенная научная система и результат философского, научного, логического анализа и заключения. Как было упомянуто выше, философия Мутанабби – это приобретённые в течение всей своей жизни результаты жизненного опыта и личного наблюдения, а также суждения, изложенные в его поэзии. С точки зрения Мутанабби, человек и Вселенная, тайна сотворения и жизни человека отличается от философского способа исследования, так как он в основном размышляет о сути и процессе жизни человека, о возникающих изменениях, о начале и конце жизни. Поэтому, на взгляд Мутанабби, жизнь людей напоминает поле битвы, где люди безжалостно борются друг с другом и в этой битве побеждает тот, кто смел, отважен и силен:

انما أنفوس الأنيس سباع يتفارسن جهره واغتياالا

من أطاق التماس شى غلابا واغتصابا لم يلتمسه سؤالا [17, 96]

Души людей подобны зверям.

Они открыто или неожиданно уносят друг друга.

Тот, кто что – то может получить,
Не просит и не спросит.

Также, согласно философским взглядам Мутанабби, жизнь своей сутью и всеми богатствами уходит в небытие, большое количество людей приходит в этот мир и уходит из него. Смерть неизбежна для каждого живого существа. Физическая форма человека состоит из праха и уходит в прах. Поэтому смерть нужно принимать как естественное явление. Поэт говорил:

نحن بنو الموتى فما بالنا نعاف ما لا يد من شربه
فهذه الارواح من جوه وهذه الاجسام من تربيه [17, 46]

Мы - дети смерти и не должны

Отказаться от питья того, что должны пить.

Мы должны возвращать наши души, они принадлежат ей.

Эти души уходят в воздух, эти тела – в песок.

Таким образом, своей философской мыслью Мутанабби постоянно борется с этим миром и людьми, считая их рассадниками жестокости, угнетения, зависти, вражды, подлости, лишений и несчастий. На его взгляд, этот мир славится угнетением, жестокостью, безразличием к человеческому достоинству. Этот мир унижает мудрецов и ценит подлых людей.

В диване поэта присутствует историческое, географическое, политическое, социальное и культурное мышление, так как в нём описаны сражения халифов, политика эмиров, названия местностей, которых посетил сам поэт, имена правителей Византия, обычаи и традиции народов того времени, общественная мысль и др.

1.3.2. Комментарии к дивану Мутанабби. Как было упомянуто нами выше, Мутанабби был первым арабским поэтом, который при жизни составил свой диван и комментировал некоторое количество своих стихов для лингвистов и любителей поэзии. К дивану Мутанабби написали свои комментарии его современники–знатоки арабской поэзии и литературы Абу-л-Фатх Ибн Джинни, 'Али ибн Хамза аль – Басри, Мухаммад ибн Ахмад ибн Касим аль – Махамили. Всего к дивану поэта написано около 50

комментариев. Приводим высказывание Ибн Халликана: «Один из шейхов, у которого я когда-то учился, сказал мне, что к дивану Мутанабби написаны сорок кратких и полных комментариев. Ни к одному другому дивану не написано столько, поэтому он – счастливый поэт и достиг совершенства в поэзии»[140, 459].

Данное высказывание свидетельствует о величии поэта и значении его произведений, так как он своими чудесными стихами привлёк внимание исследователей, в результате чего литераторы всех времён комментировали различные стороны его поэзии. Некоторые комментаторы, в частности, Абубакри Хваризми, Сахиб ибн 'Аббад, Ибн Фаваррджих, Ибн Шаджар и Ибн Ваки комментировали трудно воспринимаемые места поэзии Мутанабби. Однако, среди комментариев, написанных после смерти Мутанабби, огромную популярность приобрели комментарии Абу-л-'Ала аль-Ма'арри, Вахиди, Укбари, Насиф аль-Ёзиджи и Ибрахим аль-Ёзиджи. Теперь представляем краткую характеристику указанных комментариев.

Комментарии Ибн Джинни - Абульфатх Ибн Джинни первым написал комментарии к дивану Мутанабби. Он считался одним из учёных в области синтаксиса и имел достаточные знания по философии. К тому же, следует подчеркнуть, что некоторые комментаторы, в частности Вахиди, критиковал работу Ибн Джинни, утверждая, что тот плохо разбирался в поэзии Мутанабби. Однако, нельзя забывать, что если кто-то для правильного понимания стихов и бейтов из дивана поэта задавал вопросы самому Мутанабби, тот рекомендовал обратиться к комментариям Ибн Джинни. Также стоит напомнить, что Ибн Джинни для правильного понимания смысла стихов поэта часто обращался к самому Мутанабби, и только потом приступил к комментариям.

Комментарии Вахиди - Абульхасан Вахиди Нишапури был известным знатоком синтаксической науки своей эпохи. Он обучался у одного из мутанаббиеведов по имени Абу-л-Фадл Арузи. Сам Вахиди так объясняет причину написания комментариев к дивану Мутанабби: «Я потому и написал

комментарии к дивану Мутанабби, что с появлением этого поэта на поэтическом небосклоне исчезла прежняя арабская поэзия и люди в своих собраниях читают только его стихи, а в трудах, в качестве примера, приводят его бейты» [42,48].

Следует отметить, что комментарии Вахиди критиковали другие литературоведы, по-своему толковавшие поэзию Мутанабби. Так, Баркуки подчёркивает, что в комментарии Вахиди наблюдаются искажения и они не совсем соответствуют нашему времени.

Комментарии Укбари - Абул'ала Укбари считался одним из великих учёных своего времени. Достаточно и того, что о нём говорили: «В конце его жизни никто не мог сравниться с ним в синтаксической науке» [9, 42].

Кстати, комментарии Укбари в каталоге комментариев к дивану Мутанабби включены под названием «Ат–Тибён фи шархи девон» и считаются уникальными. Последующие комментаторы передают следующие отличительные черты комментариев Укбари: синтаксическая точность, толкование трудно воспринимаемой лексики, приведение бейтов, подобных бейтам Мутанабби и влияние содержания поэзии Мутанабби на поэзию последующих поэтов до времён Укбари и другие. К тому же, напомним, что согласно некоторым источникам, в комментариях Укбари имеют место некоторые искажения.

Комментарии Язиджи - Баркуки и некоторые другие назвали комментарии Шейха Насифа Язиджи и Ибрахима Язиджи «Саййид уш–шурух», полная форма которой была опубликована в 1887 году под названием «аль–Урф ут–таййиб фи шархи девон Абитаййиб». Комментаторы и критики видят разницу между комментариями Язиджи и другими в следующем: толкования и комментарии представлены ясно, правильно и доступно, к тому же, Укбари, хотя и не коснулся синтаксической стороны проблемы, но в нужных местах умело проводил грамматический анализ.

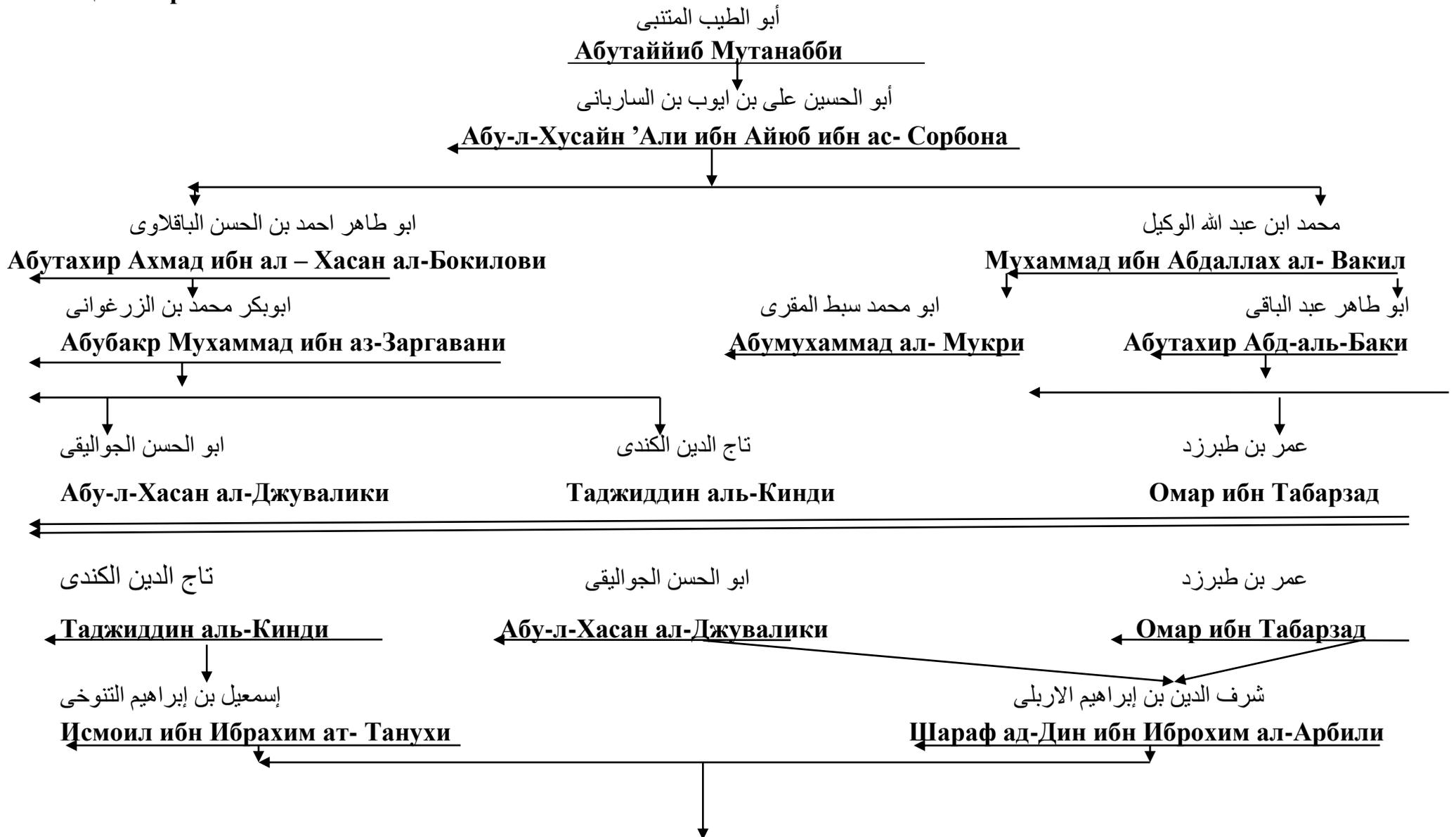
Комментарии Баркуки - Комментарии Абдаррахмана Баркуки считаются одними из современных комментариев к дивану Мутанабби. Сам

Баркуки подчёркивает: «Я приложил немало труда в написании комментариев к дивану Мутанабби, как и в комментарии Хассана» [41, 43].

Действительно, комментарии Баркуки считаются совершенными и прекрасными, так как он во введении к дивану он упомянул о недостатках и преимуществах других комментариев, провёл безупречный анализ, опираясь на предшествующие работы. В частности, в изложении смысла бейтов он опирался на летописи и анализ Язиджи, а при исследовании синтаксической стороны бейтов опирался на анализ Укбари.

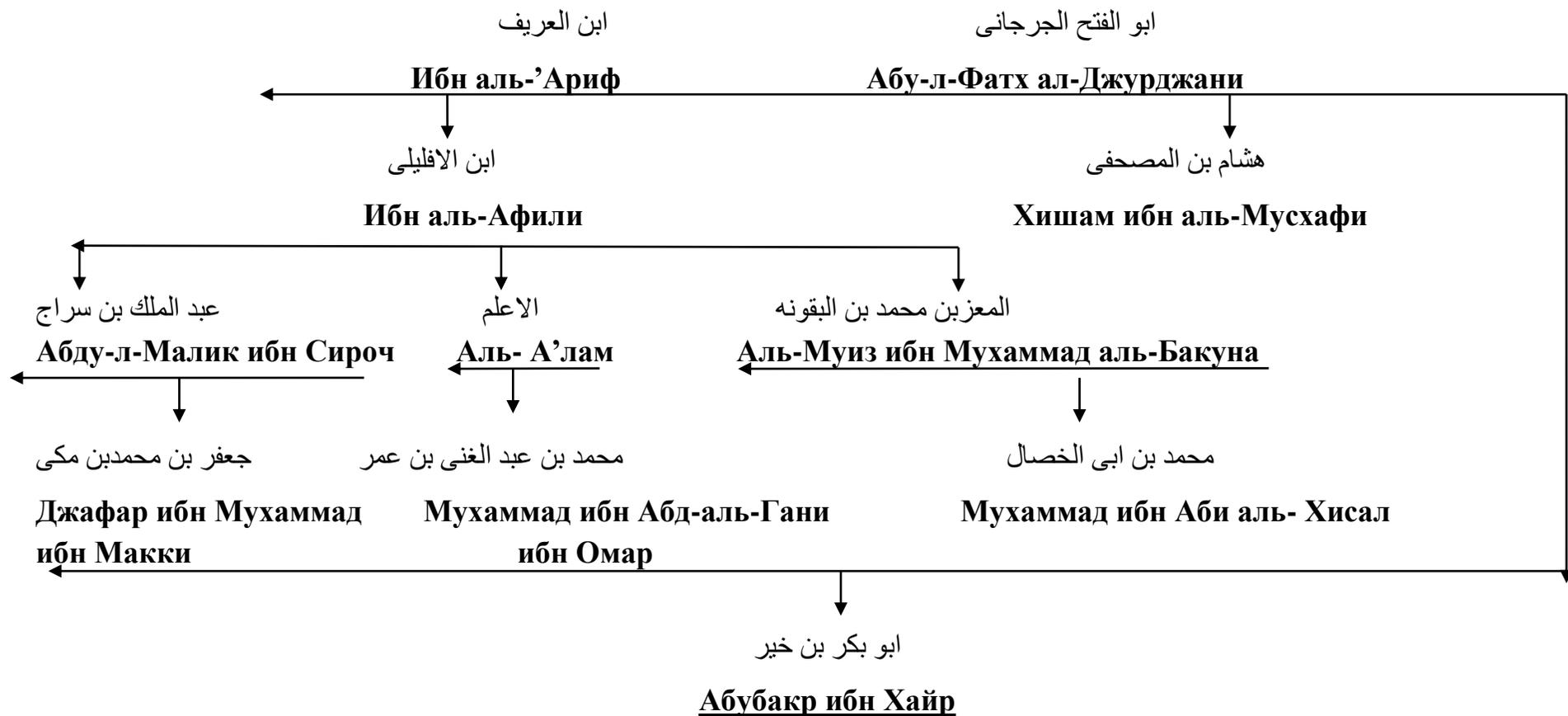
Следует отметить, что к дивану Мутанабби также написаны и другие комментарии. К ним относятся комментарии Хатиба Табрези, Абу-л-'Ала Ма'арри, Сахиб ибн 'Аббада, Кази Джурджани и другие. В книге «Мутанабби и Са'ди» Хусейн 'Али Махфуза присутствует легенда о диване Мутанабби на Востоке и Западе, которая передана в следующих таблицах:

Таблица №1 прилагается.



محمود بن سلمان بن فهد الحلبي
Махмуд ибн Салман ибн Фахл аль-Халаби
 ابو حيان
Абухайян

Таблица №2 прилагается.



Таким образом, слава дивана Мутанаббиди распространилась не только в странах Востока, но и Запада. Из назидательных стихов поэта извлекали пользу любители науки и литературы всего мира. Некоторые бейты и касыды поэта были переведены на русский, персидский, английский и французский языки.

В целом, он оставил потомкам ценное литературное наследие. С начала сочинения до нашего времени его произведениям посвящены многочисленные комментарии и толкования восточных и западных литературоведов, которые рассматривали различные стороны произведений поэта. И ныне любители поэзии стремятся извлекать выгоду из назидательных высказываний поэта и цитировать их для подкрепления своих мыслей.

Глава 2. Предпосылки и формы влияния арабского языка и литературы на поэзию эпохи Газневидов

2.1. Предпосылки проникновения традиций арабского языка и литературы в поэзию эпохи Газневидов

Культурные связи между арабами и иранцами имеет очень длительную историю и берут начало в эпоху Ахеменидов. На протяжении долгого времени крупные центры арабской цивилизации, в частности Бахрейн, Хи́ра, Хиджаз и Йемен были под влиянием политики, культуры и цивилизации Ирана. В связи с этим в арабский язык вошло большое количество персидских слов, некоторые из них встречаются в Коране [137,35]. Такие связи между арабами и иранцами продолжались и в эпоху Сасанидов. Об этом свидетельствуют литературно–исторические источники, дающие сведения о воспитании Бахрама Гура на территории эмира Хиры, Нумана ибн Мунзира, подчиненного Сасанидам и сочинение Бахрамом стихов на арабском языке [137,63], связи поэтов арабского доисламского периода А'ша ибн Кайса и Набига аз–Зубьяни с двором Хусрава Парвиза.

В результате завоевания арабами Ирана, распространения Ислама и Корана на этой территории постепенно расширилось влияние арабского языка, который значительно сузил позицию пехлевийского языка и наконец, занял его место, и первые два века был официальным и литературным языком иранцев. Каждый иранец, желая заработать уважение и авторитет среди учёных и литераторов, создавал свои произведения на арабском языке. Абумансур Абдаль-Малик ас–Са'алиби Нишапури в «Ятимат ад-дахр» указывает на то, что обучение всему арабскому и арабизация более всего была популярна среди высших слоев иранского общества, и тот процесс протекал стремительно [20,79]. Среди простого народа арабизация была ограничена, люди даже при выполнении пятикратного намаза не могли читать необходимых аятов. По словам Наршахи, они читали Коран на персидском языке [21,131].

Итак, в первые два века представители высшего слоя иранского общества, усвоив арабский язык, приняли его в качестве государственного языка. Наконец, все поэты и писатели начали писать свои произведения на арабском языке. Свидетельством тому является информация Са'алиби, который в четвёртой главе своей книги, сообщая о количестве поэтов Маверауннахра и Хорасана, упоминает об «именах 119 своих предшественников и современников, среди которых было 4 эмира, 5 визирей, 28 писарей диванов и 30 правителей, казиев и землевладельцев. Иначе говоря, почти 60% арабоязычных поэтов того времени принадлежали к правящему сословию» [20,102-103]. Нужно напомнить – арабоязычная литература этой эпохи действовала согласно традициям арабской поэзии, и поэты данной эпохи творили, подражая традициям арабской классической литературы, в их творчество были введены новшества, которые берут своё начало в традициях иранской литературы. В частности, в произведениях поэтов появились образы сада и цветника, видов цветов, описание цветущих деревьев, сравнение глаз возлюбленной с нарциссом, сравнение её лица с тюльпаном, описание плодов и прекрасных ароматов [84,209-210], впоследствии круг их использования расширился и в поэзии дари. Другими словами можно сказать, что поэты этой эпохи выражали свои национальные взгляды на арабском языке.

Таким образом, что в первые два века повысилась роль арабского языка и литературы, которая способствовала подъёму и развитию арабской поэзии. Однако, ситуация немного изменилась в последующие века, особенно в эпоху Газневидов, так как в эпоху Саманидов особое внимание было уделено национальным традициям.

Поскольку речь идёт о влиянии и статусе арабского языка и литературы в эпоху Газневидов, нужно отметить тот факт, что уже прошло три века после распространения ислама и почти все народы Западной и Центральной Азии, Северной Америки до Андалусии приняли Ислам в качестве своей религии. А это означает, что в течении трёх веков ираноязычные литераторы сочиняли

стихи на арабском языке, познакомились с письменным наследием арабов, вдохновляясь назидательной, нравоучительной арабской литературой и, подражая ей, создавали свои произведения.

По этому поводу Е.Э. Бертельс подчёркивает, что почти 60 процентов этих арабоязычных поэтов были представителями правящего сословия [76,103], а Забехулло Сафо заключает следующее: «Естественно, их вклад в распространении арабской литературы в Иране и привлечение во двор поэтов и писателей, пишущих на арабском языке, был очень огромен» [126, 636-637].

В книге «Думят ал-каср» Хусейна ибн 'Али Бохарзи, являющаяся логическим продолжением «Ятимат ад-дахр» - Са'алиби, даётся информация о 350 поэтах Ирана и Средней Азии, которые писали на арабском языке [29,91]. В связи с этим, таджикский арабовед Таджиддин Мардони считает, что «...Трудно согласиться с Е.Э. Бертельсом, будто в этот период арабской поэзией занимались только учёные и теологи. Такая мысль, по нашему мнению, возникла из-за малоизученности арабоязычной литературы того периода, особенно материалов арабоязычных антологий поэтов XI века» [96, 6-7].

Действительно, обращаясь к известным арабоязычным источникам и исследованиям таких таджикских учёных, как Захидов Н., Мардони Т., Дадабаев К., Максудов Х., Амонов С. и другие, видим, что и в поэзии и в прозе существовало большое количество арабоязычных литераторов. Их упоминание занимает немало места.

Следует отметить, что основоположник государства Газневидов - Алштегин, его зять Сабуктегин и его внук - Махмуд воспитывались во дворе Саманидов. Поэтому после прихода к власти Газневиды в своём правлении продолжали обычаи и традиции Саманидских эмиров.

После смерти Сабуктегина, его сын Махмуд Газневи в период своего властвования (1002-1026 г.) расширил территорию государства, учрежденного отцом, завоевал северную и северо-западную часть Индии,

Чаганидов, Хорезма и Ирана до Исфахана и Рея. В своих завоеваниях он ступил в путь религиозного фанатизма, под лозунгом газавата боролся с представителями различных течений, в том числе карматиями, исмаилитами, шиитами и рационалистическими движениями, расправляясь с ними с особой жестокостью [75,10]. Его политика противостояла национальной политике Саманидских правителей, включала в себя гордость за религиозных правителей и религиозный фанатизм и т.д. В своей политике Махмуд Газневид неизбежно поддерживал и защищал интересы суннитских халифов Багдада, правивших с эпохи халифа Мутаваккила. В действительности, он «посредством особого способа мышления и выбора суннитской политики с тенденцией на халифат Бани Аббаса, несомненно, стремился распространять религиозные науки, чтобы люди с почтением относились к учёным – теологам» [123, 296].

Результатом такой политики Махмуда, с одной стороны, является бедственное положение трудящихся, связанное с взысканием обременительных налогов на содержание армии, а также спад в сельскохозяйственной отрасли и ремеслах, с другой стороны, преследование таких свободомыслящих ученых, как Авиценна, Носири Хусрав, Бируни и другие. Гардези в «Зайн аль-ахборе» отмечает, что «в городе Рей и его окрестностях есть немало карматцев. Султан Махмуд повелел привести всех приверженцев этой веры. Некоторых из них он казнил, а других со связанными руками отправил в Хорасан. Они умерли в его крепостях и тюрьмах [16,137]. Также он, завоевав город Рей, сжёг библиотеку этого города, казнил учёных – философов, астрономов и му'тазилит, которые проживали в этом городе.

Захватническая и разорительная политика Султана Махмуда продолжалась и во времена правления его сына – Мас'уда и других его наследников. Однако, с сороковых годов XI века правление Газневидов приходит в упадок и завершается крахом. После битвы между Султаном Мас'удом и Тугралбеком Салчукидом, происходившей недалеко от

Данданакана и закончившейся поражением Мас'уда, завершается правление Газневидов. Впоследствии с эпохи правления Мас'уда до времён властвования Ибрахима ибн Мас'уда постоянно происходили столкновения между газневидами и сельджукидами. В период царствования Хусравшаха ибн Бахрамшаха в 447/1059 году Селджукиды завоевали Газнин и поэтому столица государства Газневидов была перенесена в Лахур.

Несмотря на свою религиозную политику и захватнические войны в Индии, Чаганияне, Исфахане, Рее, других городах и странах Султан Махмуд приложил немало усилий для распространения персидской и арабской языков и литератур за пределами Ирана. К тому же, подобно Махмуду, Сайф ад-Даула также превратил свой двор в научный и литературный центр. В частности, великий арабский поэт Мутанабби служил при его дворе. Это считалось требованием времени, так как было одним из основных средств агитации и пропаганды правящих режимов. Поэзия, пропагандирующая эти режимы, распространялась во всех уголках халифата. Поэтому правители стремились, чтобы великие представители науки и литературы создавали свои произведения при их дворах. К примеру, Махмуд стремился привлечь в свой двор таких выдающихся учёных как Бируни и Фараби. Как было упомянуто выше, Кафур хотел, чтобы Мутанабби создавал свои произведения при его дворе и в своих хвалебных касыдах прославлял своего покровителя. Махмуд был знаком с этой политикой своих предшественников. Однако можно сказать, что между Кафуром и Махмудом была большая разница. Кафур был низким, подлым человеком. У Махмуда не было этих качеств. В своих сатирических произведениях Мутанабби высмеивал подлость и скупость Кафура. Если Мутанабби в своей касыде описывал подлость и неверность Кафура, то в одном месте он сообщает о щедрости Махмуда: «Султан Махмуд при своём дворе собрал великих литераторов, щедро одаривал их и использовал их в своих военных и политических целях» [65,45].

Согласно, Фаррухи Систани человек, восставший против Махмуда, становится безбожником:

Хар ки туро исён орад падид,
Кофар гардад, агар аз авлиёст...[51,85].

Каждый, кто поднимет восстание против тебя, тот
Станет еретиком, если даже он из святых.

А Мутанабби, напротив, рассказывая о подлости Кафура, в одной из своих касыд говорит:

[42,314-315]	لو أنه في ثياب الحرِّ مولودٌ إنَّ العبيدَ لأنجاسٌ مناكيدٌ	العبدُ ليسَ لحرِّ صالحٍ بأخٍ لا تشترِ العبدَ إلا والعصا معه
--------------	--	--

Раб никогда не достигнет положения праведного, свободного и
благотельного человека.

Если даже родился в свободной атмосфере.

Никогда не покупай раба без посоха,

Так как он подлец, а также человек скупой.

Как нами было подчеркнуто одним из средств агитации и пропаганды политики правителей того времени считалось щедрость, великодушие, дары правителей поэтам за их поэтические жемчужины. Этим умело пользовалось семейство Газневидов, организуя научные и литературные собрания. Также указывается, что Газневиды организовали литературный двор, «их истинная цель» в организации литературного двора и материального стимулирования поэтов заключалась в повышении собственного авторитета, получении удовольствия от их прославления и, наконец, в создании аппарата пропаганды для двора этого семейства» [82,75-76]. Действительно, целью организации литературного двора считалась пропаганда собственной политики в обществе и в подчинённых землях великого халифата. Этим средством в своих интересах очень умело воспользовалось семейство Газневидов.

Махмуд в своей религиозной политике обращал огромное внимание агитации и пропаганды течения суннизма в Исламе, а это становилось причиной ещё большего распространения и укрепления его земель на территории халифата. Такая политика исключала такие понятия, как племя,

раса и нация, противопоставивим новое понятие «исламская нация». В соответствии с этой политикой все народы жили под лозунгом «إنما المؤمنون إخوة» (Все правоверные - братья). Однако, не стоит забывать о том, что в результате фанатической политики Махмуда представители му'тазилитов, исмаилитов и других течений ислама были подвергнуты сильным гонениям. В итоге представители этих течений, в частности, поэты, литераторы и правители сталкивались с мучениями и притеснениями.

К тому же, религиозный фанатизм Махмуда требовал того, чтобы поэты его двора считали его разорительные, опустошительные войны газаватом против неверных и еретиков, а его самого изображали в своих стихах как набожного, благочестивого султана и борца против неверных. Стоит отметить, что поэты двора Унсури, Фаррухи и другие Махмуда прославляли в качестве «Укрепляющего религию полномочного Мухаммада», «Основы религии Пророка», «Шаха Махмуда набожного», «Крепкого как фундамент Ислама и чистого как Фуркан» [65,85]. В связи с этим, Унсури считает повиновение шаху Божьей волей для народа, а кто восстаёт против шаха, становится безбожником (неверным):

Агар ту он написандӣ, туй мухолифи ӯ,
 Хилофи Эзад куфр асту мояи тугён...
 Макун хилофашу хидмат кунаш, ки хидмати шоҳ...
 Масали сафинаи Нӯҳ асту теғи ӯ тӯфон [50, 194].
 Если не одобряешь ты его, ты противник его,
 Противоречить Богу - безбожье и основа неповиновения.
 Повинуйся ему, служи ему, знай, что служба у шаха
 Ноеву ковчегу подобна, а меч – буря морская.

Как известно, в эпоху Газневидов основную форму касыды составляла хвалебная касыда. В частности, поэты эпохи Газневидов изображали грабежи, разбои султана как борьбу против неверных и еретиков, а их победы изображали Божьей волей. Позиция хвалебной касыды в поэзии двора Газневидов была столь крепка, что и другие стихотворные формы –

рубай, кит'а, мусаммат включали в себя тематику хвалебной касыды, а изложение назидательных, познавательных и социальных тем не имело особого значения [65,89].

Исходя из главенствующей роли касыды в поэзии эпохи Газневидов, можно отметить, что влияние элементов арабского языка и литературы, наблюдается прежде всего в касыдах, поскольку традиционная монотонная арабская рифмовка касыды требует от персидского поэта использования арабских слов и выражений. Например, в нижеследующих бейтах одной из касыд Унсури Балхи по требованию рифмовки были применены арабские слова джуххол (множественное от джихил – невежда), абтал (множественное от батал – храбрец) и залол (множественное от зиллат – тьма, темнота), хотя у этих слов существуют варианты в фарси:

Агар Худой бихоҳад нагуфту он батар аст,
 Ки гуфт васфи туро дар ривояти чуххол.
 Чунон хабар, ки шунидам зи мӯъчизоти Масех
 Аён-ш дар ту ҳамебинам, эй шаҳи абтол,
 Агар ба даъвати ӯ мурда зинда кард Масех,
 Хирад ба ҳуччати ту раста шуд зи банди залол [49,181].
 Если Бог не сказал, это – хуже,
 Что хвалил тебя в легендах невежд.
 Я услышал рассказ о чудесах Христа,
 Вижу это чудо в тебе, о храбрый шах.
 Если волею Бога мёртвых Христос оживил,
 Разум твоей волею освободился из тьмы.

В процессе проникновения арабских слов и выражений в эпоху Газневидов особая роль принадлежала Манучихри Домгани. Он часто обращается к использованию арабской лексики, о чём свидетельствует следующий бейт, в котором использованы слова «ғуроб», «на'ик», «ашиқ», которые не встречаются в творчестве других поэтов.

Ғуробо, мазан бештар з-ин на'ико,
 Ки маҳҷур кардӣ маро аз ашиқо [148,136]

Эй ворон, не издавай больше вопли,
Ибо разлучил меня с возлюбленной.

Использование арабских слов в рифме, свойственной арабской поэзии, способствовало проникновению большого количества слов арабского языка в персидско-таджикскую литературу, в результате чего рифма персидской поэзии стала намного богаче и выразительней.

Следует отметить тот факт, что выбранная Махмудом политика вынуждала поэтов его двора наравне с языковыми элементами в своих касыдах применять аяты, хадисы, притчи, рассказы, легенды и мудрые высказывания выдающихся теологов. В связи с этим, от сочинителей хвалебных касыд двора Махмуд требовал в его лице показать все качества, относящиеся к отваге, благочестию, праведности, честности и других качеств, связанных с Исламом, верой и Кораном. Естественно, что в результате такой политики поэтов в лексическом составе языка касыд данной эпохи наблюдаются арабские слова, словосочетания и термины, относящиеся к Исламу и Корану. Чаше других в касыдах данной эпохи встречаются следующие арабские слова и выражения: азон (азан – призыв к молитве), баракат (благословение; благодать; вознаграждение), вочиб (обязательный, необходимый), закот (закят-налог с имущества в пользу бедных), заккум (заккум- адское дерево), икома (исполнение), кавсар (кавсар – райский источник), кофир (инаковерующий, не мусульманин), Ка'ба (Ка'аба – главная святыня Ислама, находящаяся в Мекке), Кур'юн (Коран- главная, священная книга Ислама), қибла (қыбла – сторона, к которой обращаются мусульмане лицом во время молитвы), манора (минарет), мехроб (мехраб – ниша во внутренней стене мечети, указывающая направление к Мекке), муборак (благословенный), мункар (отрицание), мунофик (лицемер), муслим (мусульманин), мустахаб (допускаемый, разрешаемый шариатом), нокир (добродетель), нашр (воскрешение, возвращение к жизни), оят (аят – стих, отрывок из Корана), сиччин (тюрьма, темница), соат (час, часы), тасниф (сочинение, произведение, классификация), фосик (развратник), хабис

(злобный, злой, порочный), ҳалол (дозволенный по шариату), ҳаҷ (хадж – паломничество в Мекку), ҳашр (день страшного суда; день воскресения из мёртвых), чиҳод (джихад – священная война за веру), шайтон (чёрт, дьявол, сатана), и т.п.

В то же время, в данном веке поэты восхваляли своих покровителей наравне с пророками и выдающимися представителями исламской религии. В своих стихах они использовали сюжеты из исламских преданий, легенд: «С другой стороны, сравнение восхваляемого с пророками и великими представителями Ислама требовало от поэтов широкого использования в своих стихах исламских преданий, легенд и мифов, в результате чего в поэзии находят своё места имена исламских пророков и святых, личности арабской истории и мусульманской религии. Все это стало причиной появления арабских мифологических и исламских реминисценций» [4, 97].

Один из мастеров хвалебных касыд Газневидского двора Манучихри Домгани в одной из частей своей касыды упоминает о таких представителях арабской литературы, как А'шо, Бохил, Хассан, Комил, Ди'бил, Башшар и Ибн Мукбил;

Фуруд овар ба даргоҳи вазирам,
 Фуруд овардани Аъшо ба Боҳил...
 Яке шеъри ту шоиртар зи-Ҳассон,
 Яке лафзи ту комилтар зи-Комил,
 Гарам марзук гардонӣ ба хизмат,
 Ҳамон гӯям, ки Аъшо гуфту Диъбил...
 Дихад Эзад маро дар назми шеърат
 Дили Башшору табъи Ибни Мукбил [62, 120].
 Приведи меня ко двору визиря,
 Подобно тому как приходил А'ша Бохилу ...
 Твой стих поэтичнее Хассона,
 Твоё слово, совершеннее Комила.
 Если примешь меня на службу,
 Скажу то, что сказал А'ша и Ди'бал.

Даст Бог мне в восхвалении тебя.

Сердце Башшара и талант Ибн Мукбила.

Другой представитель эпохи Газневидов Фаррухи в одной из своих строк, упоминая легенду об Адаме, пишет:

Ҳамекунад ба рангу ба гуна себу бихӣ,
Ҳикояти рухи Даъду ҳадиси рӯи Рабоб,
Магар дарахти шукуфа гунохи Одам кард,
Ки ҳамчу Одам урён ҳамешавад зи сиёб? [62, 159].

Напоминает цветом яблоко и айву,

Рассказ о лице Да'да и Рабаба щеке.

Разве цветущее дерево провинилось как Адам,

Что, как без одежды, становится голым как Адам.

Также Унсури в одной из своих касыд вспоминает о рассказе «Вамик и Узро» и повелевает:

Ҳадиси Вомику Узро машҳур аст,
Бувад дар ҳар забон ин қисса маншур...[62, 120].
Популярен о Вамике и Узро рассказ,
В каждом языке это предание известно.

Манучихри Домгани в своих бейтах сравнивает восхваляемого с Мусой, его меч- с войском дьявола. Эти сравнения берут свои источники из Корана:

Гар ҳаме Фиръавн қавми саҳара пеш орад,
Расану риштаи чунбанда ба мор ангоррад.
Биллаҳу биллаҳу биллах, ки ғалат пиндоррад,
Мори Мӯсо ҳама сеҳри саҳара авборрад.
Мир Мӯсост, ки шамшери чу саъбон доррад,
Дасти иблису чунудаш кунад аз мо кӯтоҳ [148,192].

Если Фараон представит пленю колдунов,

Верёвка, движущаяся, кажется змеей.

Клянусь Богом, клянусь Богом, что ошибаются,

Змея Муссы проглотит колдовские чары.

Эмир подобен Мусе, меч которого словно дракон,

Укоротит руку дьявола и его войска от нас.

Унсури в своей хвалебной касыде Махмуду описывает завоевание Индии и упоминает имена Хайбара, Хайдара, Фараона и Мусо:

Ба Синду ноҳияти Ҳинд шаҳриёр он кард,
 Кучо ба мардуми Хайбар накарда буд Ҳайдар...
 Хаёлу шӯъбадаи ҷодувони Фиръавн аст,
 Ту гуфтӣ он сипахе буд бекаронаву мар.
 Асои Мӯсо теги малик баробаршон,
 Чу аждаҳо шудаву боз карда паҳн зафар [49, 127].
 С Синдом и Индией так поступил государь,
 Чего не сделал с народом Хайбара Хайдар.
 Как будто была магия колдунов Фараона,
 Подобная бесчисленному войску.
 Меч шаха подобно посоху Мусы,
 Стал драконом, открывая пасть против них.

Следует отметить, что сочинители хвалебных касыд в этой эпохе в прославлении своих мамдухов доходили до крайностей, приравнивая их к пророкам, а их высказывания сравнивали с аятами Корана.

В персидско-таджикской поэзии XI-XII вв. также заметно влияние содержания арабских пословиц поговорок, мудрых изречений, смысла бейтов известных арабских поэтов. Встречаются такие заимствования и в творчестве большинства поэтов эпохи Газневидов. В диване Мутанабби, есть строки, описывающие тему ночи:

[41-114] فيا لك ليلا على أعكش أحمّ البلاد خفيّ الصوى

Из-за ночной тьмы

Не видны знаки дорог Акуша (название местности недалеко от города Куфы).

Абулкасым Фирдоуси так описывает ночную тьму:

Шабе чун шабе рӯйи чун шуста ба қир,
 На Баҳром пайдо, на Кайвон, на Тир [14-215].

Ночь как лицо, умытое смолой,
Невидно ни Бахрома, ни Тира, ни Кайвона.

Также, в одном из лучших бейтов Мутанабби использованы слова «ميمنة» (левая и правая сторона) в форме множественного числа, а Фирдоуси те же слова в одной из своих строк употреблял в форме единственного числа. Так, арабский поэт Абутайиб Мутанабби писал:

[41-96] و عمرو في ميامنهم عمورٌ وكعبٌ في مياسيرهم كعابٌ

Племя Амра была разбросана на левой стороне,
А племя Ка'ба – на правой стороне.

Абулькасим Фирдоуси говорил:

Ба тороч доданд он сипоҳу буна,
«На кас майсара дид, на маймана» [14, 425].

То войско было разграблено настолько,
Что «не видно ни левого, ни правого фланга».

Также в одной из строк элегии Мутанабби, посвященной смерти сестры Сайфа ад-Даула объёмом в 44 бейта, поэт, желая услышать лживость того неприятного сообщения, которое охватило всю Куфу, велит следующее:

[42, 214] طوى الجزيرة حتى جاءني خبرٌ فرعتُ فيه بأمالى إلى الكذبِ

Неприятное сообщение охватило весь Остров. Дошло и до нас.
Мы очень хотели, чтобы оно было лживое.

Также в одном из бейтов бессмертного произведения Фирдоуси «Шахнаме» о смерти говорится следующее:

Ба модар яке нома фармуду гуфт:
Ки огоҳии марг натвон нухуфт [14,347].

Матери своей, отправив письмо, он сказал:

Сообщение о смерти нельзя скрыть.

Когда речь идет о заимствовании содержания и смысла бейтов арабских стихов в персидской поэзии, необходимо принимать во внимание две стороны данного вопроса. Во-первых, когда речь идёт о заимствовании

содержания стиха одного поэта другим, никогда нельзя полагать, что первый поэт создал новый смысл, а второй заимствовал его, не изменяя в смысле, в содержании, так как такое заключение считается несправедливостью в отношении таких поэтов, как Фаррухи, Унсури, Носир Хусрав и Манучихри. Эти поэты находились у истоков возникновения персидской литературы и, заимствовав цитаты из стихов арабских поэтов, излагали новые мысли и высказывали незаурядные взгляды.

Так в одной из бейтов стиха Мутанабби передаётся описание голоса вороны, вокруг толкования, которого известные комментаторы дивана поэта придерживаются различных мнений:

[41,274] مال كَأَنَّ غُرَابَ الْبَيْنِ يَرْقُبُهُ فَكَلَّمَا قَيْلَ هَذَا مَجْتَدٍ نَعْبَا

Злая ворона смотрит на товар,

Узнав о присутствии просителя, бьёт тревогу.

С опорой на содержание данного бейта Манучихри Домгани утверждает следующее:

Фигон аз ин ғуроби баййну войи ӯ,

Ки дар наво фикандамон навои ӯ [55,82].

Смотри на крики и вопли этого ворона,

Заставила нас напевать его мелодия.

Ибн Джинни так комментирует смысл этих строк: «Как ворон не откажется от крика, так и восхваляемый не остановится в подношении даров» [9, 275].

Во – вторых, по причине отдаленности во временном отрезке наше мнение относительно заимствования содержания из арабской поэзии носит вероятностный характер. Мы не можем категорически утверждать, что встречающиеся в стихах персидско-таджикских поэтов мысли, образы и идеи, близкие арабским поэтам, являются результатом заимствования, или следствием схожести мыслей, общностью человеческой мудрости и источников знания.

В указанный период все утоляли духовную жажду из единых источников и, пользуясь схожими сведениями, воспитанием чувств, высказывали свои взгляды, принимая во внимание результаты умственной деятельности и вкуса других поэтов и писателей. Жемчужины познания, как вечные произведения, извлечённые из кладезей памяти и сочинённые в стихотворной форме, были детьми их интереса, новаторского видения действительности, зрелой формой их убеждений. Не содержание плагиата, подобное ночным бродягам, вора́м и современным подлецам, кончики пальцев которых как сеть в рыбной ловле свидетельствует об их состоянии и попыткой доказать мудрость, которой никогда не владели, но украли у других [129,15].

Следует подчеркнуть, что персидские поэты и писатели в основном заимствовали содержания тех бейтов арабских поэтов, которые имели всеобщую известность и популярность. В данном вопросе трудность заключается в том, что иногда человек удивляется: действительно ли поэт имел в виду содержание арабского стиха или это было новой, оригинальной трактовкой.

2.2. Формы влияния арабского языка и литературы на поэзию XI – XII вв.

Литературные связи между Аравией и Персией, их взаимовлияние развивались в то время, когда с основанием государства Аббасидов чисто арабская культура превратилась в одну общую арабо-исламскую цивилизацию. Как было нами указано выше, в совершенствовании и развитии арабского языка и литературы этого периода очень заметна роль разных народов, подчинявшихся халифату. К ним относятся Иран, Греция и Индия. В эпоху Газневидов, считавшейся периодом развития новой литературы на фарси, заметна роль поэтов и писателей, учёных, историков и представителей литературы Ирана. В некоторых источниках указывается на количество поэтов данной эпохи: «Из поэтов эпохи Газневидов, число которых достигает четырёхсот, сегодня мы знаем Махмуда 'Алави, Маншури

Самарканди, Мас'уд Ради Газневи, Муджаллади Гургани, Бахрама Сарахси, Лабиби, Бузургмехра Койини, Газаири Ради, Масрура Толикани, Асджади Марвази, Аторуди, Амини Наджджар, Абу-л-Лайса Табари, Рузбеха Нукати и других [65,101]. Однако целью нашей диссертации является влияние поэзии Мутанабби на поэзию поэтов эпохи Газневидов. В связи с этим, нам необходимо установить пути и средства этого влияния. Итак, вкратце излагаем несколько таких факторов, форм и путей.

Одним из важных факторов влияния арабского языка и литературы на творчество персоязычных поэтов того времени считается единый источник научной и литературной информации, который в ту эпоху был издан на арабском языке. Эти поэты, в соответствии со своей осведомленностью и личной позицией, использовали арабскую культуру и литературу в своих целях. Поэтому влияние арабской литературы на творчество поэтов этого периода неодинаково. Если часть поэтов по необходимости и по требованию стихотворных жанров обращались к арабо–исламским источникам, то другая часть таких поэтов, как Манучихри Домгани, который был хорошо знаком с арабской культурой и литературой и хорошо усвоил «диваны арабских поэтов», более других подвергалась влиянию арабской культуры и литературы. Вдобавок к большому количеству имён арабских поэтов, через поэзию Манучихри в лексику персидского языка вошло большое количество слов и словосочетаний, как например, «рафеъу-ш-шон», «содику-з-зан», «зу-т-тул ва-л-манн», а также переводы и рассказы содержания арабской поэзии. В частности, Манучихри Домгани в одной из своих касыд упоминает имена следующих арабских поэтов:

Ку Цариру ку Фараздак, ку Захиру ку Лабид,
 Руъбаи Аччочу Дикалччину Сайфи Зул-Язан?
 Ку Хутайя, ку Умайя, ку Насибу ку Кумайт,
 Ахталу Башшори Бурд он шоири ахли Яман? [62, 221].
 Где Джарир, где Фараздак, где Захир, где Лабид,
 Рубаи Адждоджа, Дикалджина, Сайфи Зул-Язана?

Где Хутайя, где Омайя, где Насиб, где Кумайт,
Ахтал, Башшар Бурд-тот поэт из Йемена?

Другим фактором влияния арабского языка на поэзию эпохи Газневидов считается единая система обучения. В медресе талибы (учащиеся медресе) в основном занимались изучением религиозных наук и их ветвей. Поскольку знание религиозных наук требовало полного знания арабского языка и литературы, естественно, каждый образованный человек, который оканчивал медресе, в совершенстве владел арабским языком и литературой и получал возможность сочинять поэзию и прозу на этом языке. Об образовании в тот период, как о важном факторе развития арабского языка и литературы, Забехулло Сафо пишет следующее: «Литературная наука в начале этой эпохи читалась и изучалась тем же путём, как в третьем веке. В том смысле, что великими наставниками этого предмета были те, кто через науку красноречия врывались в литературу. Например, прелесть дискуссии в этой науке заключалась в том, что постоянно обсуждалась наука красноречия и в интересах её лексики и синтаксиса говорили с опорой на арабскую поэзию, аятов Корана и культуру речи. Конечно, этим способом главное внимание уделялось частям, отдельным формам, словам и предложениям, а не на целое с приведением в качестве доказательства компонентов целого. Использование этого способа стало причиной тому, что изучающие арабский язык и арабскую лексику, стали опытными в своём деле, имели представления о правилах языка и это есть тайна появления великих поэтов и писателей в первых веках хиджрата до конца исследуемой нами эпохи» [127, 252].

Таким образом, арабские заимствования в поэзии эпохи Газневидов появлялись в различной форме, в связи с этим мы рассмотрим такие формы и способы, как влияние элементов арабского языка, влияние содержания стихов, аятов и хадисов, сказаний и легенд, притч и мифов и т.п.

Обычно, когда речь идёт о влиянии исламской культуры, арабского языка и литературы на поэзию персоязычных поэтов эпохи Газневидов,

прежде всего, вспоминают о Манучихри Домгани и предлагают примеры из его дивана. Но если взглянуть исследовательским взором на поэтические жемчужины поэтов и литераторов эпохи Газневидов, к которым относятся Абулькасым Фирдоуси, Носири Хусрав, Фаррухи, Унсури, Мас'уд Са'д Салман, Абу-л-Фарадж Руни, Санаи Газневи и другие, то находим, до какой степени заметно это влияние на творчество этих поэтов.

Следует отметить, что поэзии эпохи Газневидов, как и в предыдущий Саманидский период, одной из основных форм влияния арабского языка является использование арабских слов и выражений. Примером может служить следующий бейт Фаррухи в котором арабское слово «Саъир» используется вместо персидского «дузах» (ад).

Иблис пир буд биандешид то чӣ кард,
Бигзид бар биҳишти барин оташи саъир [51, 17].
Дьявол был стар, раздумывал, что делать,
На пламя ада рай он поменял.

То же самое наблюдается в одном из стихов Манучихри Домгани. Он в целях сохранения рифмы заменил персидско–таджикское слово «сурх» (красный) арабским словом «ахмар»:

Худовандо бизӣ шодон, ба расму сирати родон,
Або шодӣ ту ободон, ба мушкин бодаи аҳмар [55,108].
О Боже, живи радостно, подобно благородным,
С весельем живи и красным мускусным вином.

Также следует отметить, что в некоторых касыдах поэтов этой эпохи с целью соблюдения рифмы и метра стиха были изменены формы арабских слов и фразеологизмов, в следующем бейте Манучихри Домгани использует именно этот способ. Например, в место слово «истигфор» употреблял «ситигфор» (покаяние):

Он саййиди содоти замона, ки нахоҳад,
Шоир ба мадехаш зи Худованд ситигфор [55, 109].
Тот господин господ времени,

За восхваления, которого поэт не просит у Бога покаяния.

К тому же, в касыдах поэтов этой эпохи некоторые арабские слова используются наравне со своими персидскими синонимами. Например, в следующем бейте Манучихри Домгани использовано арабское слово «макарр» (место) и его персидский синоним «чойгах»:

Гурӯхи дигар гуфтанд, ки не ин бутро,
Бар осмони барин бувад чойгоху макарр [112,70].

Другая группа сказала, что нет места этому идолу,
Не на земле, а на небесах.

Другая форма влияния арабского языка на поэзию эпохи Газневидов связана с арабской орфографией. Поэты Газневидского двора умело использовали внешнюю форму арабских букв для создания новых смыслов, идей и поэтических образов. Внешняя форма арабских букв также используется для создания сравнений при описании красоты и прелестей возлюбленной или величия восхваляемого мамдуха.

В использовании арабских букв для передачи качеств возлюбленной и описания восхваляемого явным примером могут служить стихи Фаррухи Систани. В его диване мы находим большое количество примеров такого способа использования арабских букв. Например, Фаррухи, с учётом того, что буква «алиф» внешне имеет прямую форму, сравнивает её со станом (фигурой) возлюбленной, а букву «мим», похожую на кольцо, сравнивает с устами возлюбленной. Таким способом рождается красивое сравнение:

Аз ҳама абҷад бар «мим» у «алиф» шефтаам,
Ки ба болову даҳони ту «алиф» монаду «мим» [51, 246].

Из всех букв очарован «алифом» и «мимом»,
Потому что твой стан подобен «алифу», а уста – «миму».

В другом месте поэт сравнивает локон возлюбленной с «чимом», а кудри – с «далом» и чётко подчёркивает, что это сравнение внешности, а не сути и подлинности:

Чаъди ту «чим» наву сурати ӯ сурати «чим»

Зулфи ту «дол» наву сурати \bar{u} сурати «дол».

Ҳам зи «чим»-и сари ҷаъди ту хурӯши ушшок

Ҳам зи «дол»-и сари зулфи ту фиғони абдол [51, 213].

Локон твой не «чим» а в форме «чима»,

Кудри твои не «дал» а в форме «дала».

Из –за джима твоего локона, крик влюбленных

А рыдание святых из–за «дал» твоих кудрей.

Другой поэт эпохи Газневидов - Манучихри Домгани, мастерски обыгрывая внешние формы букв «алиф» и «нун», создаёт удивительное сравнение в описании перьев куропатки, уникальное в своём роде:

Бар пар «алиф»-е кашиду натвонист,

Хаммида кашид «алиф» зи бесабрӣ.

Бар пар бикашид хафт «алиф» ё «нун»,

Аз беқаламиву ё беҳибрӣ [148, 108].

На перьях нарисовал «алиф», однако не сумел,

Криво нарисовал «алиф» от нетерпения.

На перьях нарисовал семь «алиф»и «нунов»,

От отсутствия пера иль чернил.

В творчестве поэтов этого периода арабские слова были использованы также для создания хвалебного содержания. В частности, в следующем бейте с целью демонстрации величия эмиров Фаррухи описывает тех, кто входит к ним как «алиф» прямо, а в результате службы стонут с согнутой спиной (горбатой) как «дал»:

Мирон бари \bar{u} ҳамчу «алиф» рост дароянд,

Гарданд зи бас хидмати \bar{u} кӯжтар аз «дол»[51, 218].

К его службе эмира приступают с прямым как «алиф» станом,

От службы становятся горбатее «дала».

В следующем бейте Унсури используется схожесть арабских букв для восхваления своего покровителя:

То чу ҷаъди санамон доирагун бошад «чим»,

То чу пушти шаманон пушт ба ҳам бошад «дол» [49, 220].

Пока подобно локонам красавиц кольца подобным является «джим»,
Пока как стена идолопоклонников согнутым является «дал».

Если поэты – панегиристы выражали удовольствие от описания красоты возлюбленной или демонстрации величия своего восхваляемого, то Носир Хусрав приводит философские, этические и религиозные заключения о недолговечности и непостоянности этой красоты. Так, в следующем бейте, сравнивая стан женщины с «алифом» и «ламом», Носир Хусрав подчёркивает, что молодость уходит и нельзя постоянно гордиться станом как «алиф» в молодости, так как скоро он превратится в «лам»:

З-ин қадди чу тиру «алиф» чи лофй,
К-ин зуд шавад чун камону чун «лом»[72,549].
Не хвастайся похожим на алиф станом,
Ибо вскоре уподобится луку, станет словно «лам».

Также поэт с использованием внешних очертаний букв «алиф» и «нун» создаёт смысл, согласно которому, если раньше в Хорасане человечность и благородство напоминали «алиф», т.е. были устойчивыми и долговечными, то во времена «проклятых дивов» превратились в «нун», т.е. в искривление и изъян:

Чун «алиф»-е буд мардумй ба масал,
Чун «алиф»-и мардумй кунун «нун» шуд [72, 225].
Человечность была раньше как «алиф»,
Ныне «алиф» человечности превратился в «нун»

Исследование хвалебных касыд поэтов эпохи Газневидов приводит к следующему результатам:

- 1) влияние элементов арабского языка в них очень огромно, хотя в своих стихах поэты пользовались тем же простым хорасанским стилем;
- 2) по сравнению с предыдущими периодами наблюдается нарастающее влияние арабского языка на поэзию эпохи Газневидов;
- 3) этот процесс зависел от уровня знаний, мировоззрения, умений и навыков самых поэтов.

2.3. Заимствование аятов и хадисов в касыдах поэтов эпохи

Газневидов

Во времена правления Газневидов арабский язык, в связи с тем, что Коран был ниспослан на этом языке, стал языком культуры, литературы, науки, книг по морфологии, синтаксису, лексике и т.д. Коран отличался ясностью и совершенством речи, поэты, писатели и учёные стремились в своих сочинениях передать смысл и содержание этой священной книги. При этом они использовали арабскую лексику. Как было нами указано выше, слуху мусульман с рождения до смерти были привычны аяты Корана, «более всего люди получали удовольствие от речи, перемежающейся словами и выражениями из Корана, понятиями и смыслами этой книги» [151,17]. Хадисы Пророка ислама после Корана занимали второе место по плавности и связности, совершенству и красоте речи, «поэты и писатели в целях изучения совершенствования и красоты речи в своих письмах, трактатах, касыдах и китах» [117, 150] стремились к заимствованию арабских элементов в произведениях, сочиненных на персидском языке. При изучении лексики и литературы они хранили в своей памяти содержание книг, хадисов, которые являются лучшими образцами плавной и ясной арабской речи.

Персоязычные поэты и писатели обучались и воспитывались в исламских школах и медресе, учили наизусть аяты Корана, прямо и опосредованно в различных формах, в частности в форме заимствования, истишхада (упоминание поэтом своего имени в стихах), тазмина (включение в стихи стихотворных строк других поэтов), намёка и других использовали их в своих произведениях.

Уместно напомнить, что этот процесс достиг своего апогея в эпоху Газневидов. В творчестве таких поэтов, как Унсури, Фаррухи, Манучихри, Носир Хусрав, Мас'уд Са'д Салман, Усман Мухтари и других использование аятов и хадисов служило материалом для изложения хвалебного содержания, подтверждения мыслей и идей, украшения стиха. Причина заключается в том, что эпоха Газневидов была эпохой главенствования хвалебной касыды и

правители этой династии «в большей степени были предметом гордости поэтов - панегиристов восхвалителей и желали того образа жизни, который изображали сладкоречивые подхалимы и уделяли внимания увековечиванию имени великих личностей»[147,140].

Следует напомнить, что в исследовании и анализе вопроса влияния аятов и хадисовна персидскую поэзию, в частности натворчество поэтов эпохи Газневидов, нами были использованы научные источники таких учёных, как Махдии Мухаккик, Мухамадризо Рашид, Сайид Мухаммада Домоди, Сайид Абду-л-Хамид Хайрат Саджоди, Баде'уз-Заман Фурузонфар, Абдушукур Абдусаттор, Тоджиддин Мардони. Ими были проведены исследования, на которые мы ссылались при анализе заимствования аятов и хадисов в поэзии исследуемой эпохи. В частности, доктор Мухаммадризо Рашид Мухассил в своем труде под названием «Партавхо аз Куръон ва хадис дар адаби форсӣ» (Отражение Корана и хадисов в персидской литературе) подробно указывает на этот момент.

Следует отметить, что заимствование аятов Корана и хадисов Пророка ислама в творчестве поэтов эпохи Газневидов происходит различными формами и способами. Один из способов этого заимствования проявляется в том, что при цитировании того или иного хадиса или аята из него цитируется слово или выражение, можно легко догадаться, откуда оно взято. Например, в нижеследующем бейте Манучихри Домгани цитируется первый аят сур «Фалак» («Рассвет») и «Нас» («Люди») и начинается с «قل أعوذ», (ищу защиты):

Гурезанда гаштаст бухл аз кафаш,
Кафаш «قل أعوذ» асту бухл Ахриман [55, 309].

Бежит скупость из его ладони,
Ладонь – просьба о защите, скупость – Ахриман.

Следует отметить, что пути и средства влияния аятов Корана широко встречается в поэзии Носира Хусрава. В связи с тем, что невозможно

привести все примеры и это требует отдельного научного исследования этой проблемы, мы довольствуемся приведением нескольких примеров:

Аз тоат шуд ба қоба қавсайн,
Пайғамбари мо аз замини Батҳо[55, 84].

От поклонения поднялся на небеса,
Наш пророк из земли Батҳо.

Если обратиться к тексту священного Корана, то можно увидеть, что содержание данного бейта Носира Хусрава взято из девятого аята суры «Наджм» («Звезда»), полная форма которой такова: «Факона қоба қавсайн ав адно» (На две дуги он стал ближе к нему (Мухаммаду) [60, 526].

В другом бейте Носира Хусрава обратим внимание на словосочетание «макону-л-ъуло» (высокое место), которое взято из аята Корана:

Эй бар ҳавои дин, бинишин бар ҳавои дин,
К-Идрис аз ин замин ба макону-л-ъуло шудаст [8, 132].

Эй в любви к религии, сядь с любовью к религии,
Ибо Идрис поднялся с этой земли на небеса.

В 56-57 аятах суры «Марьям» подлинный смысл принятого в следующем бейте Носира Хусрава приводится таким образом:

[104,309]. «وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيْسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا (56) وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا»

Вспомни в своей книге Идриса, который был очень правдивым человеком и великим пророком. И подняли его на высокое место.

В следующем бейте, где сказано об осуждении вина, вторая строка охватывает отрывок из аята Корана:

Чи хатар дорад ин палид набид,
'Инда ка'син мизочухо кофурр [72, 419].

В чём опасность от этого гадкого вина,
Как у кафура вкус, цвет и запах.

Полный текст данного аята приводится в суре «Инсон» («Человек») под №5 «إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا» (И добродетели в раю пили вино,

цветом, вкусом и запахом напоминающее кафур (кафур – райский источник) [60, 578].

Другим важным фактором влияния арабского языка на литературу эпохи Газневидов является отражение содержания аятов Корана в творчестве поэтов данной эпохи. Следует напомнить, что этим стилем пользовались также и арабоязычные поэты. В частности, это можно наблюдать в поэзии Абутаййба Мутанабби. В следующем бейте поэта словосочетание «الْبِرُّ أَوْسَعُ» (земля шире) отражается часть из смысла и содержания 97 аята суры «Нисо»:

فالموتُ أَغْدَرُ لِي وَ الصَّبْرُ أَجْمَلُ بِي وَالْبِرُّ أَوْسَعُ وَالدُّنْيَا لِمَنْ غَلَبَا

[41, 283]

Смерть - простительно, терпение – лучше всего,

Земля шире, хозяин мира – победитель.

«أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً» (Разве земля Бога не была широкой?).

Однако, согласно анализу комментатора дивана Мутанабби Алиреза Манучихрияна, словосочетание «الصَّبْرُ أَجْمَلُ» (терпение – лучше всего) поэт цитирует из аята Корана, так как этот аят в стиле «فَصَبْرٌ جَمِيلٌ» встречается в разных аятах Корана, в которых Аллах во всех ситуациях призывает людей к терпению. Данное словосочетание, например, приводится в 18 и 83 аятах суры «Юсуф».

Одним из факторов влияния арабского языка считается отражение смысла и включения фраз из хадисов Пророка ислама в творчества поэтов эпохи Газневидов, так как после священного Корана пророческие хадисы являются первостепенными источниками изучения для мусульман, и соблюдение изложенных в них правил является обязательными для исполнения в повседневной жизни. Основная тема диссертации относится к влиянию поэзии Мутанабби на поэзию данной эпохи, прежде всего, необходимо искать эту форму влияния Корана и хадиса в поэзии Мутанабби, чтобы стало понятно: насколько успешно Мутанабби пользовался этим стилем. В касыдах поэта имеется место и для хадисов. В частности, в следующем бейте поэта употребляются слова «تَغَيْبُ» (белая зависть) и «تَحْسُدُ» (завидовать):

[41, 272] وَتُعْبِطُ الْأَرْضُ مِنْهَا حَيْثُ خَلَّ بِهِ وَتَحْسُدُ الْخَيْلُ مِنْهَا أَيُّهَا رَكِيبَا

В тот край, куда ступает его нога, земля завидует

И когда он садится на каждого коня, завидуют другие кони.

Заслуживает упоминания, что Алиреза Манучихриян – комментатор дивана Мутанабби приводит доказательства из хадисов пророка и пишет: спросили Пророка, разве белая зависть неприемлима? «Разве как повреждение, нанесённое дереву при ударе посохом и осыпании его листьев» [41,272]. Следует напомнить, что мысль Пророка о белой зависти заключается в том, что он не ставит знак равенства между белой завистью и вредом, который наносит зависть. Так как вред от белой зависти умалется от приобретённого благодеяния.

Персидско-таджикские поэты также высказывают свои мнения о зависти и завистниках. Так, Фаррухи писал в одном из своих бейтов:

Набурд чораи ҳасудон доғро зи ҳасад,

Ҳасуд он аст, ки харгиз напазирад дармон [51, 695].

Не стирается пятно зависти никак,

Зависть – то, что не исцеляется никогда.

К тому же, в одном из лучших бейтов Абутаййиба Мутанабби используются слова «الغبراء» (небо) и «الخضراء» (земля), которые в одном и том же значении приводятся в одном их хадисов Пророка. Поэт пишет:

[41, 99] وَأَلَاكَ النَّاسُ وَالْبِلَادُ وَمَا يَسْرُخُ بَيْنَ الْعَبْرَاءِ وَالْخَضْرَاءِ

Пока всё то, что между небом и землей занимается делом,

Этот народ и этот край принадлежат тебе.

Теперь обратимся к хадису Пророка, чтобы узнать, каким образом в нем использованы эти два слова: «ما أفلت الغبراء و لا أظلت الخضراء أصدق لهجة من أبي ذرٍ» (До сих пор Земля, такого как он, не родила, и небо не навело на него тень. А Абузар считается самым правдивым человеком) [41, 100].

Персидско-таджикские поэты эпохи Газневидов включали в свою поэзию цитаты из хадисов Пророка. В частности, тема потребности в знаниях

и его места с точки зрения шариата очень умело использованы в поэзии персидско-таджикских поэтов. Например, Абулькасым Фирдоуси очень умело в поэтической форме использует хадис «أطلبوا العلم من المهد إلى اللحد» (С колыбели до могилы ищите знания):

Чунин гуфт Паёғмбари ростгӯй,
Зи гаҳвора то гӯр дониш бичӯй [58, 77].

Так сказал Пророк правдивый:

«Знания ищи с колыбели до могилы».

Следует отметить, что этот способ мастерски использовал Носир Хусрав. В частности, он облакает в поэтическую форму хадис «могила- это дверь из дверей райского сада или дверь из дверей адского пламени». В этом случае Пророк Ислама Мухаммад (с) повелевает: «إنما القبرُ روضة من رياض الجنة» «أو حفرة من حفر النار»

Ин гӯри ту чунон ки Расули Худой гуфт,
Ё равзаи биҳишт аст, ё кундаи саъир [15, 84].

Эта могила, как Пророк Бога сказал,

Или двери рая или пламя ада.

Использование содержания хадиса наблюдается среди поэтических жемчужин Манучихри Домгани и в следующем бейте поэта словосочетание «جماع الإثم» (корень всех нечистот) цитируется из известного хадиса Пророка Ислама «الخميرُ جماعُ الإثمِ وأُمُّ الخبائثِ و مفتاحُ الشرِّ» (Вино-корень всех нечистот и ключ недобрых дел). Поэт велит:

Бирав, нахуст таҳорат кун аз «جماعُ الإثمِ»

Ки кас чуноб нагзаронад дар чаноби Худо [55, 4-5].

Сперва себя от нечистот очистиь,

Только потом ты к Богу обратись.

Источником следующего бейта Фаррухи является хадис Пророка «За доброе дело семьдесят воздаяний»:

Некуиро савоб хафтод аст,

Аз Худову бар ин расул гувост [51,25].

Семьдесят воздаяний за доброе дело,
Бог и Пророк вместе свидетели этого.

Если ещё раз обратимся к касыдам АбутаййбаМутанабби, то можем наблюдать, то же самое в одном из бейтов поэта. Содержание бейта соответствует содержанию хадиса «التائبُ من الذنبِ كَمَن لاذنبَ لَهُ» [41, 181].

وإن كان ذنبى كلَّ ذنبٍ فإِنَّهُ مَخَا الذَّنْبِ كُلِّ المَحْوِ مِنْ جَاءِ تَائِباً
[41, 181]

Если мой грех - это величайший из грехов,
Раскаяние может искупить его.

Этот случай наблюдается и в диване Унсури. В следующем бейте использован этот способ. Смысл этого хадиса поэт облакает в поэтическую форму, берущую начало из хадиса «رُويَتْ للأَرْضِ و أُرِيَتْ مِشَارِقُهَا وَمِغَارِبُهَا وَسَيَبْلُغُ مَلِكٌ» (Мне показали землю, её запад и восток, и сообщаю своим последователям то, что мне показали):

Расул гуфт, ки байгулаҳои рӯи замин,
Моро аз ҳама бинамуданд аз қарон то ба қарон [49, 231].
Сказал Пророк: все уголки и части земли
Мне показали с одной до другой стороны.

Таким образом, можно сказать, что влияние аятов из Корана и хадисов Пророка ислама на поэзию эпохи Газневидов проявляется наиболее отчётливо по сравнению с предыдущими веками. Здесь мы рассмотрели и проанализировали аяты и хадисы, относящиеся к предписаниям шариата и уложениям исламского познания. Вопросы цитирования, применения информации из сказаний и сведений о пророках и известных представителей рассматриваются в следующей части диссертации.

Глава 3. Влияние поэзии Абутаййиба Мутанабби на творчество поэтов эпохи Газневидов

3.1. Особенности стиля поэзии Абутаййиба Мутанабби

Абутаййиб Мутанабби – поэт, творчество которого стало центром внимания и примером для подражания многих поколений арабских и персоязычных поэтов. Благодаря своему оригинальному поэтическому стилю и особому изложению поэтических мыслей, идей и образов, он оказал заметное влияние на развитие арабского и персидско-таджикского поэтического искусства. Не зря о нем пишут, что «Мутанабби – это поэт мудрости, восхваления и воспевания полей сражения и отваги» [69, 25].

Исследование стихов Мутанабби показывает, что одной из известных особенностей стиля поэта считается создание нового смысла и содержания. Привлекателен тот факт, что художественный стиль Абутаййиба Мутанабби в качестве примера используется в работах исследователей по персидской стилистике. Мутанабби был искусным поэтом, любое случайное событие передавал в поэтической форме, а читатель не ожидал такого высокого стиля. В частности, Сирус Шамиса высказывает следующее мнение: «Мутанабби из случайных событий создает высокий смысл, а читатель никак не ожидает этого. Этот необыкновенный смысл используется в соединении с гиперболой [131, 83]. Далее, доктор Шамиса для подтверждения своих мыслей в качестве примера приводит такие строки Мутанабби:

فإن تفق الأنام وأنت منهم فإنَّ المسك بعض دم الغزال [25, 151]

Хотя ты из человеческого рода, но ты лучше их и неудивительно,
Ведь мускус – из крови кабарги, а он лучше самой кабарги.

Другая особенность художественного стиля Мутанабби - в витиеватости, напыщенности и трудности понимания. Об одном и том же стихотворном отрывке поэта комментаторы и толкователи его дивана имеют разные мнения. Например, Ибн Сайда, считающийся одним из комментаторов дивана Мутанабби, написал комментарии к труднопонимаемым строкам поэта, которые требуют разъяснений. Только в

одной касыде он рассмотрел более десяти труднопонимаемых бейтов. Например, этот случай можно наблюдать во втором бейте касыды поэта:

ظلت بها تنطوى على كبدٍ نضيجةٍ فوق خلبها يدها [41, 69]

В том сарае он ходил с окровавленным сердцем,

А руки обжигались от занавесок.

О данном бейте толкователи и комментаторы поэзии Мутанабби высказывают разные мнения. Так, Укбари одной из причин устранения слова «يُدها»- считает выражение слова «نضيجةٍ» в значении глагола. Ибн Сайда также по поводу этого бейта написал очень подробные комментарии в произведении под названием «Комментарии трудностей поэзии Мутанабби». Доктор Алиреза Манучихриян также высказывал свою точку зрения.

Не стоит забывать, что сам Мутанабби указывал на красоту и изящность стиля и даже на удивительность своей личности. В частности, о красоте своей речи указывает в 35 бейте касыды под названием «لقد حزاني»:

ومنى استفاد الناس كلَّ غريبةٍ فجازوا بتركِ الذمِّ إن لم يكن حمداً [42, 247]

Люди используют каждое моё доброе слово,

Но вместо прославления укоряют меня.

Также поэт в 15 бейте касыды «أعيدوا صباحي» сообщает об удивительных качествах своей личности:

إلى لعمري قصدُ كلِّ عجيبةٍ كأنى عجبٍ فى عيون العجائب [42, 265]

Клянусь своей жизнью, всё редкостное и удивительное,

Что приписывают мне, я дополняю новыми удивительными делами.

Стоит отметить, что одна из важнейших особенностей литературного стиля поэта проявляется в единении, гибкости, последовательности и благозвучии его стиха. Все эти качества стихов Мутанабби не встречаются в поэзии других великих поэтов. В поэзии Мутанабби переставлять местами слова или словосочетания не представляется возможным, ибо в его стихах последовательность и зрелая благозвучность так систематизированы, что в результате изменения места слов и словосочетаний искажается и отдаляется от подлинного смысл строки. Эти высказывания подтверждаются словами

Абу-л-'Ала аль-Ма'арри: «Если хотим (в поэзии Мутанабби) заменить одно слово другим и тем самым сохранить смысл, то нанесём урон значению слов и словосочетаний, что скажется в недостаточно полном изложении темы» [10,53]. Следует отметить, что, за некоторым исключением, практически все стихи Мутанабби созданы в этой форме. В качестве примера приводим отрывок из стихов поэта, который свидетельствует о высоком стиле и зрелости его слова. Эта мысль подчёркивается и самим Мутанабби.

وما الدهر إلا من رواة قلائدى إذا قلتُ شعراً أصبح الدهرُ منشداً [41, 62]

Жизнь ничто кроме моих стихов,

Моя поэзия - это жемчужина, она благозвучна и мелодична, поэтому

звучит как песня.

Бейт поэта является выразителем вышесказанного, так как в нём слова и словосочетания сочетаются гармонично. Цель поэта такова: Эпоха постоянно находится в ожидании создания поэтом своего стиха, и она напевает мелодию сочинённого стиха.

К тому же, отличительным признаком стиля поэта является то, что он творил и изображал, не подражая своим предшественникам. Сам поэт красиво изображал и обладал высоким поэтическим мышлением, очень тонко и точно излагал свои цели. Эти высказывания напоминают слова Васифа Иброхима о красоте изображений поэта: «Обращает на себя внимание то, что большинство аллюзий Мутанабби передаются посредством притч, описаний, аллегорий и метафор. Всё это доказывает его мастерство в создании образов и хорошее знание языка. Он умело пользуется всеми средствами языка» [154, 68].

Также в касыдах Мутанабби наблюдается изображение противоречивых картин. Относительно данного вопроса толкователь и комментатор дивана Мутанабби Алиреза Манучихриян опубликовал статью под названием «Огненное море поэзии Мутанабби» [140, 96-109]. Автор в данной статье подробно рассказывает о произведениях поэта. В частности, во введении, где восхваляется Сайф ад-Даула, наблюдается следующее: «طوال قناً تطاعنها قصارٌ»

(Твои длинные копья - коротки и не достигают цели). Поэт в этой строке использует два противоречащих друг другу слова «طوال-قصار» (длинный и короткий). К тому же, изображение противоречивых образов в стиле Мутанабби повторно проявляются в форме художественных приёмов и более всего противоречивые образы встречаются в восхвалениях, посвящённых Кафуру. Если поэт формально восхваляет его, то в действительности высмеивает. Это высказывание напоминает цитату, приведённую в «Куллиёти сабкшносй» (Полное собрание сочинений по стилистике): «С одной стороны-восхваление, а с другой-сатира, с одной стороны-правда, а с другой-ложь, с одной стороны-уважение, а с другой-насмешка. А в изложении мысли применяются антагонизмы» [132, 71-76]. Таким образом, данные высказывания отражаются в следующем бейте поэта, которые отвечают стилю Мутанабби: «وطعنٍ كأنَّ الطعن لا طعن عنده» (Копьemetание, которое ты перед ним считаешь копьemetанием, таковым не считается).

Также, одно из преимуществ стиля Мутанабби заключается в его восхвалениях, где изредка в этом жанре наблюдаются противоположные понятия и двусторонние несоответствия, которые завершаются иронией, высмеиванием, издевательством и подшучиванием.

Как было нами указано выше, стиль Мутанабби имеет свои особенности и отличается от художественных стилей других поэтов, так как поэт сам создаёт смысл, в его касыдах наблюдается равноценный или эквивалентный стиль, который в стилистике арабской поэтической речи называют «дополнительной аллегорией».

من يهّن يسهّل الهوانُ عليه ما لجرحٍ بميتٍ إيلاّم [26, 217]

Каждый, кто унижается, легко принимает унижение,

Как мёртвый не испытывает боль от раны.

Нужно отметить тот факт, что ни один арабский поэт, который использовал в своём творчестве жанр хвалебной касыды, не достиг уровня Абутаййиба Мутанабби.

Другая особенность стиля Мутанабби в том, что поэт в своих касыдах очень много использовал гипербол и преувеличений. Об этом Ибн Рашик пишет следующее: «Некоторые думают, что Абутаммам развивал гиперболу, а другие подражали ему, в то время как большое количество гипербол и преувеличений мы находим в поэзии Мутанабби» [63,103]. Это отчётливо наблюдается в следующем бейте поэта:

يترشفن من فمى رشفاتٍ هنّ فيه أحلى من التوحيد [17, 100]

Красавицы высасывали из моего рта воду,
Которая в моём нёбе слаще уединения.

Напомним, что вокруг этого бейта комментаторы и толкователи дивана поэта высказывали различные мнения. В частности, Вахиди эти слова поэта считает большим преувеличением, а Са'алиби – указанием на признаки слабости веры и взглядов поэта. Однако, Ибн Джинни предлагает легенду некоторых сказителей и считает, что вторая строка имела следующий вид: «التوحيد هنّ فيه حلاوة». То есть, это высасывание равно наслаждению от уединения. К тому же, стоит напомнить, что данный бейт поэта является одним из спорных бейтов, вызвавших разногласия среди комментаторов и толкователей дивана поэта. Эти различия в суждениях исследователей остаются до сих пор.

3.2. Заимствование содержания, образов, мыслей и идей поэзии Мутаннаби в творчестве поэтов эпохи Газневидов

Следует отметить, что проблема восприимчивости поэтов эпохи Газневидов, в частности, Абулькасима Фирдоуси, Мас'уда Са'да Салмана, Манучихри, Фаррухи, Унсури, Носира Хусрава, Санаи Газневи и других поэтов, относящихся к данному веку, к единому содержанию арабской поэзии в какой-то мере рассмотрена в научно-исследовательских работах некоторых учёных Ирана, Таджикистана, Индии, России и других стран Востока и Запада. Однако, различные стороны влияния на творчество большинства персоязычных поэтов не подвергнуты исследованию. Именно поэтому в этом разделе диссертации остановимся на влиянии содержания

мыслей, образов и идей Мутанабби на поэзию представителей эпохи Газневидов. Абухилаль аль-Аскари в разделе «Хусну-л-ахз» (Красота заимствования), учитывая такое свойство путешествия мысли в персидской и арабской литературах, пишет: «Ни один говорящий не может не заимствовать содержание и понятия у своих предшественников. Он должен перенимать содержание у предшественников и облекать в язык и украшать драгоценностями, так как содержание является общим для просвещённых» [22, 197].

Иначе говоря, перенимание единого содержания в поэзии того или иного поэта свидетельствует о творческой связи между нациями и литературами и об уровне информированности поэтов о языке и литературе друг друга. Здесь важно то, что содержание принятого бейта может стать более прочным и высоким, чем содержание бейта поэта-предшественника. Например, арабский поэт Бухтури содержание большинства своих бейтов перенимал у Абутаммама. Однако, бейты Бухтури намного выше бейтов Абутаммама по содержанию, поэтому большинство знатоков арабской поэзии отдают первенство в этом именно ему.

Прежде чем приступить к анализу проблемы отношения персидско-таджикских поэтов к Мутанабби, приходится ответить на следующий вопрос: Почему, когда мы говорим о влиянии арабской литературы на творчество персидско-таджикских авторов, часто вспоминаем о Са'ади Ширази или Манучихри Домгани, когда это влияние заметно в поэзии других известных персидско-таджикских поэтов таких как Фирдоуси, Мас'уд Са'д Салмана, Фаррухи, Унсури, Носира Хусрава, Санаи Газневи и других. Среди них, например, Носир Хусрав также сильно отличается заимствованием арабской поэтики в своих касыдах. Дело в том, что несмотря на работы Таджиддина М., Сафарова Л. и других таджикских ученых, которые рассматривали некоторые аспекты влияния арабской литературы на творчество персидско-таджикских поэтов, данный вопрос до сих пор остается открытым и до конца нерешенным.

Существуют отдельные замечания о заимствовании содержания арабских стихов, притч, аятов Корана и хадисов Пророка персоязычными поэтами, которые наблюдаются в «Мазомини муштарак дар адаби арабӣ ва форсӣ» - (Общее содержание в арабской и персидской литератур) Сайида Мухаммада Домоди, «Мутанаббӣ ва Саъдӣ» (Мутанабби и Са'ади) доктора Хусейна 'Али Махфуза, «Таъсири Қуръон ва аҳодис дар адаби форсӣ» (Влияние Корана и хадисов на персидскую литературу) 'Али Асгари Халаби и т.п.

Также нужно отметить, что анализ такой проблемы в одном отдельном и обобщающем исследовании имеет большую теоретическую и практическую ценность. Это способствует разъяснению различных проблем, связанных с формированием и развитием персидско-таджикской литературы, в частности, с поиском достоверных источников, эволюции литературных тем и видов, стилем изложения стиха, эволюцией стихотворных форм, историей их формирования и другими проблемами, связанными с арабскими источниками персидского стиха. Достаточен тот факт, что без познания арабских источников персидской классической литературы и источника их содержания трудно и даже невозможно понять и воспринимать подлинный смысл персидского стиха. Действительно, очень заметно влияние содержания поэзии Мутанабби на поэзию персидско-таджикских поэтов. Оно сыграло огромную роль в развитии и совершенствовании персидско-таджикской поэзии. В связи с этим, каждому исследователю необходимо лучше познакомиться со стилем и ходом развития мыслей в поэзии Абутаййба Мутанабби, так как с их помощью можно обнаружить арабские первоосновы поэзии персидско-таджикских поэтов.

Результаты исследования содержания поэзии Абутаййба Мутанабби в касыдах поэтов эпохи Газневидов и рассмотрение общей связи между арабской и персидской литературами на примере влияния содержания поэзии Мутанабби на творчество таких поэтов, как Фирдоуси, Мас'уда Са'да Салмон, Манучихри, Фаррухи, Унсури, Носира Хусрава, Санаи Газневи и

других имеют огромное научное значение для арабского и персидского литературоведения. Материалы исследования и новые выводы могут использоваться в составлении истории арабской и персидской литератур. Результаты такого исследования окажут посильную помощь исследователям истории арабской и персидской литератур и авторам учебных пособий при изучении истории литературы, биографии и литературой деятельности Мутанабби, влиянии содержания его стихов на поэзию персидско-таджикских поэтов, в частности поэтов эпохи Газневидов.

Исходя из этого в данном разделе диссертации для определения степени влияния поэзии Мутанабби на творчество поэтов эпохи Газневидов, мы посчитали целесообразным рассмотреть данный вопрос в отдельности на примере творчества отдельных известных представителей поэзии исследуемого нами периода.

Абутайиб Мутанабби и Абулькасым Фирдоуси - Абулькасым Фирдоуси считается одним из величайших персидско-таджикских поэтов. Среди своих современников он один из немногих поэтов, кто уделял особое внимание национальным традициям, преданиям и сказаниям своих предков. Они отражены в бессмертной «Шахнаме» с объёмом в 600000 бейтов на чистом персидско-таджикском языке. Следует отметить, что различные аспекты «Шахнаме» исследованы иранистами различных стран и времен. Однако, встречается очень мало указаний относительно влияния поэзии Мутанабби на творчество Фирдоуси. Нужно отметить ещё и тот факт, что у Алиреза Манучихрияна есть некоторые заметки о влиянии дивана Мутанабби на поэзию Фирдоуси. Поскольку темой нашего исследования является влияние поэзии Мутанабби на творчество поэтов эпохи Газневидов, нам необходимо рассмотреть и проанализировать влияние его стихов на поэзию Фирдоуси.

Как было нами упомянуто выше, в научно-исследовательских работах, посвященных Фирдоуси и его творчеству, редко указывается на влияние Мутанабби на творчество Фирдоуси. Иранский исследователь

Алиреза Манучихриян считает, что в творчестве Фирдоуси присутствуют бейты, аналогичные по содержанию стихам Мутанабби.

Так, в диване Абутаййиба Мутанабби есть касыда, в которой он высмеивает Кафура. В одном из бейтов касыды указывается на ночную тьму в регионе 'Акуша, из-за которой ничего не видно:

[41,114] فَيَا لَكَ لَيْلًا عَلَى أَعْكُشٍ أَحَمَّ الْبِلَادِ خَفَى الصُّوَى

Из-за ночной тьмы

Не видны дорожные знаки А'куша.

А Фирдоуси так описывает ночную мглу:

Шабе чун шабе рӯйи чун шуста ба қир,

На Бахром пайдо, на Кайвон, на тир [15,215].

Ночь, похожая на лицо, умытое смолой,

Не виден ни Бахрам, ни Кейван, ни стрела.

Другой фактор общего содержания стихов Мутанабби и поэзии представителей эпохи Газневидов состоит в том, что источниками в них являются священный Коран и хадисы Пророка. В частности, в 185 аяте суры «Оли Имрон» («Аль-Имран») «كُلُّ نَفْسٍ دَائِقَةُ الْمَوْتِ» (каждый человек смертен) указывает на то, что каждое божье творение выпьет вино смерти. К тому же Абутаййиб Мутанабби в одном из своих бейтов поднимает проблему смерти, говоря, что перед смертью все лекари бессильны. Поэтому и до нас люди расставались с этим миром:

[41,137] وَقَدْ فَازَقَ النَّاسُ الْأَحْبَةَ قَبْلَنَا وَأَعْيَا دَوَاءَ الْمَوْتِ كَلَّ طَبِيبٍ

До нас люди расставались с этим миром,

Перед смертью и лекари бессильны.

Хаким Фирдоуси в одном из своих бейтов подчёркивает, что каждый от матери в наследство получает смерть, а человек неизбежно покоряется смерти:

Зи-модар ҳама маргро зодаем,

Ба ночор гардан ба ӯ додаем [15, 913].

От матери рождены мы все смертью,
Неизбежно склоняемся перед нею.

К тому же, следует отметить, что одним из путей определения присутствия содержания стихов Мутанабби в поэзии Фирдоуси считается использование философских изречений. Так, Абутаййиб Мутанабби в следующей строке указывает на радости и невзгоды жизни:

[41, 143] *ولولا أيادي الدهر في الجمع بيننا* *غفلنا فلم نشعز له بذنوب*

Если бы нам в жизни всегда сопутствовала слава и удача,
Мы бы забыли об унижениях и не воспринимали бы их.

Следует напомнить, что данный бейт Мутанабби является выразителем содержания персидско-таджикской пословицы «Жизнь даёт почести и унижения». Абулькасым Фирдоуси в данном бейте передаёт содержание этой пословицы, где упоминается и имя Хусрава:

Чунин гуфт Хусрав, ки гардонсипехр,
Гахе хашм бор оварад, гоҳ мехр [14, 499].
И сказал Хусрав, что вращающееся небо,
То расположено к тебе, то гневно.

Действительно, Абутаййиб Мутанабби в некоторых своих бейтах указывает на традиции и обычаи персидского народа. Поскольку народ этого края в прошлом, согласно своему обычаю, сжигал амбру, он сочиняет касыду в восхвалении Абу-л-Фадла Мухаммада ибн аль-'Амида, указывая на то, что его слон направляется в край народа, сжигающего амбру:

[42, 579] *تركك دُخانُ الرمث في أوطانها* *طلباً لقوم يُوقدون العنبراً*

Слон отказался от дыма своего края
И направился в сторону народа, сжигающего амбру.

Хаким Фирдоуси в одном из своих бейтов также описывает этот обычай:

Бифармуд то оташ афрӯхтанд,
«Ҳама анбару заъфарон сӯхтанд» [15, 40].

Повелел, чтобы разожгли пламя,

И все сожгли амбру и шафран.

Также следующий бейт Мутанабби невольно напоминает читателю красивую строку Фирдоуси: «Будто гулоб» (напиток из лепестков роз) вылили в амбру:

[42, 101] ذَاتِ فَرَعٍ كَأَنَّهَا ضُرِبَ الْعَنْبَرُ فِيهِ بِمَاءٍ وَرِدٍ وَعُودٍ

Те локоны будто в розовой воде,
Смешаны с амброй и сожжены с алоэ.

Таким образом, как было упомянуто выше, в существующих источниках отсутствуют сведения о влиянии содержания поэзии Мутанабби на творчество Абулькасима Фирдоуси и мы в этой части диссертации подвергли сравнению и анализу ряд бейтов из поэзии Мутанабби и Фирдоуси в качестве доказательства существования такого влияния.

Абутайиб Мутанабби и Унсури - О влиянии поэзии Мутанабби на Унсури встречаются сведения в работах А. Зарринкуба, Б. Фурузонфара, А. Манучихрияна и других. Так, по словам Фурузонфара, Унсури был подвергнут влиянию двух великих арабских поэтов, одним из которых был Абутаммам, а другим - Мутанабби. Унсури в поэзии находился под воздействием их стиля создания, образов, мыслей и идей и передавал их на персидский язык.

К тому же, можно сказать, что теми качества, которые доктор Фурузонфар приписывал Унсури, обладал и Абутайиб Мутанабби. Например, Унсури подобно Абутайибу Мутанабби требовал для себя почёта и уважения.

Унсури изредко переводил некоторые бейты Мутанабби. Согласно высказываниям иранского исследователя Алиреза Манучихрияна, Унсури сочинил бейт под воздействием следующего бейта Мутанабби и передал его на персидский язык:

[42, 28] فَإِنَّ تَفِيقَ الْأَنَامِ وَأَنْتَ مِنْهُمْ فَإِنَّ الْمِسْكَ بَعْضُ دَمِ الْغَزَالِ

Все существа соединены друг с другом и ты тоже из них,

Смешанный с амброй.

Ту эй шоҳ, ар-зи чинси мардумонӣ,
Бувад ёкут низ аз чинси аҳҷор [50, 113].

Ты, эй шах, если из человеческого рода,
Яхонт из рода минерала тоже

Знакомство с диваном Унсури доказывает, что он перевёл на персидско-таджикский язык ещё одну строчку Абутаййиба Мутанабби, а это является свидетельством его знакомства с диваном Мутанабби:

بالجيش تمتنع السادات كلهم و الجيش بآبن الهيجا يمتنع [42, 231]

Все великие ищут защиты в войсках,
А войско- защиту в Ибн Абихайджа.

Бейт Унсури:

Гар ба разм андар бувад лашкар паноҳи хусравон,
Чунки рӯзи разм бошад ту паноҳи лашкарӣ [49, 231].

В канун битвы войско является защитой шахов,
А в день битвы ты защита войск.

В диване Унсури встречается следующий бейт, который гласит:

واستكبرُ الأخبارُ قبل لقائه فلما التقينا صغرُ الخبرِ الخبرِ [26,180]

До встречи с ним знали о его величии и превосходстве,
После встречи с ним узнали больше.

Размышление над указанным бейтом Мутанабби, приводит к мысли о том, что в результате его влияния появились следующие строки Унсури:

Дорад хабари ӯ хама кас чун-ш бубинад,
Бисёр аёнаш бифизояд ба хабар бар [49, 368].

Его узнает каждый, кто его увидит,
Узнает ещё лучше, когда услышит.

В одном из своих бейтов Мутанабби говорит о смешивании локонов с розовой водой и амброй, когда восхваляет свою возлюбленную:

ذاتِ فرعٍ كأنما ضربتِ العنبرُ فيه بماءٍ ووردٍ وعودٍ [41,101]

Те локоны будто в разовой водесмешаны с амброй и сожжены с алоэ.

Близкое описанию Мутанабби можно наблюдать в следующем бейте

Унсури:

Гар на мушк аст, аз чи маъно шуд сари зулфайни ёр,

Мушкбую, мушкрангу мушксою мушкбор [49,131].

Если не мускус, то почему локоны любимой,

Ароматны, благоухающие и душисты.

Таким образом, исследование и анализ поэзии этих двух поэтов показали, настолько очевидно влияние поэзии Мутанабби на творчество Унсури. Однако здесь мы довольствовались приведением нескольких примеров из касыд двух исследуемых поэтов.

Абутайиб Мутанабби и Фаррухи Систани - Вопрос влияния содержания поэзии Абутаййиба Мутанабби на поэзию Фаррухи Сиистани является очень пинтересным, так как оба поэта часто сочиняли хвалебные касыды. Еще средневековый литературовед, автор «Хадоик ас-сихр фй дакаиш аш-ши'р» Рашидаддин Ватват, ведя речь о плавности стиха и создании смысла, ставит Фаррухи в один ряд с двумя великими арабскими поэтами – Абунувасом и Абутаййибом Мутанабби. Эти высказывания Ватвата подтверждаются и в результате сравнения определенных бейтов Мутанабби и Фаррухи.

Фаррухи Систани, при сочинении ряда бейтов своих касыд, вероятно, находился под влиянием Мутанабби. Например, в диване Мутанабби читаем:

بالجيش تمتع السادات كلهم و الجيش بابن الهيجا يمتنع [17, 170]

Все великие ищут защиту в войсках,

А войско - защиту в Ибн Абихайджа.

По некоторым сведениям, содержание указанного бейта передал на персидской язык Унсури, а Фаррухи находился под его влиянием. Это свидетельствует о том, что источником содержания следующего байта Фаррухи также является бейт Мутанабби:

Мардумон гўянд султон лашкаре дорад қавӣ,

Пушти лашкар уст дар хайчо ба ҳаққи кирдугор [65, 170].

Люди говорят: сильное войско у султана,

Он – защита войска во имя Создателя.

Один из факторов определения влияния одного поэта на другого поэта-это указание на часть из его бейтов или слов. Такой случай наблюдается и в следующем бейте Фаррухи Систани, где есть указания на имя 'Иззуд-Даулы. Его имя Мутанабби упоминает в нескольких местах своих касыд и даже восхваляет его в своих отдельных касыдах:

[42, 384] لَوَيْتُهُ دُمْلَجًا عَلَى عَضُدٍ لِدَوْلَةٍ رُكْنُهَا لَهُ وَالِدٌ

Я ожерелье своей поэзии надел на шею 'Иззуд-Даулы,

Так как он владеет государством, а его отец считается столпом этого
государства.

В нижеследующем бейте Фаррухи Систани также встречается имя указанного монарха и почтительное отношение к нему:

Чашни Фаридун хучаста боду хумоюн,

Бар Иззуддавлат он бадили Фаридун [51, 288].

Праздник Фаридуна благословенным пусть будет,

Для 'Иззуд-Даулы заменяющей Фаридуна.

Встречаются и общие содержания в поэзии Мутанабби и Фаррухи.

Например, Абутаййиба Мутанабби пишет:

[42,327] وَشَيْخٌ فِي الشَّبَابِ وَ لَيْسَ شَيْخًا يُسَمَّى كُلُّ مَنْ بَلَغَ الْمَشِيئَةَ

В молодости нужно добиваться величия.

Каждый, кто достигнет старости, должен стать шейхом.

В диване Фаррухи читаем:

Дар чавонӣ бузургномӣ ёфт,

В-ин ачоиб буд зи марди чавон [52,328].

Достиг величия в молодости он,

И было это удивительно для юноши.

Также в следующем бейте Мутанабби читаем:

[41,35] أَوْلَنَّاكَ أَحْلَى مِنْ حَيَاةٍ مُعَادَةٍ
وَأَكْثَرَ ذِكْرًا مِنْ دُهُورِ الشَّبَابِ

Они слаще и приятнее второй жизни,
 Так как память о них лучше молодости.

Можно предполагать, что в нижеследующем бейте Фаррухи чувствуется влияние Мутанабби:

Умри дубора аст бӯсаи ману харгиз
 Умри дубора надодаанд касеро [137,117].
 Вторая жизнь - это мой поцелуй,
 Вторую жизнь не дали никому.

Мутанабби в другом своем бейте, описывая природное великодушие и человеческую подлость, подчёркивает: почему нечестный человек имеет знатное имя и знатный род:

[41,354] إِذْ لَمْ تَكُنْ نَفْسُ النَّسِيبِ كَأَصْلِهِ
فَمَاذَا الَّذِي تُغْنِي كِرَامُ الْمَنَاصِبِ

Если человеческая природа, как он сам неблагородного происхождения,
 Тогда какая польза от него и разве он может представлять уважаемую
племя.

Вероятно, под воздействием указанного бейта Мутанабби, Фаррухи Систани пишет:

Мардро аввал бузургии нафс бояд, пас насаб,
 Ҳаст андар зоти ӯ ҳар ду маъно ошкор [41,156].
 Сперва должно быть величие самого мужчины,
 В его сущности присутствуют оба значения.

В другом месте Мутанабби жалуется на то, что из-за любви к возлюбленной бодрствует по ночам, что непосредственно напоминает бейт Фаррухи Систани «До каких пор ты спишь спокойно, а я бодрствую из-за твоей любви» [51,170] и этот бейт одинаков по содержанию со следующим бейтом Мутанабби:

[42,74] بِئْسَ اللَّيَالِي سَهَرْتُ مِنْ طَرَبِي
سَوَقًا إِلَى مَنْ يَبِيتُ يَرُقُّهَا

Как длинна ночь влюбленных,
Но влюбленная спит сладким сном.

Стоит отметить, что содержание бейта Мутанабби напоминает фразу Фаррухи Систани «Кроме великодушия и щедрости у него нет другого дела» [51,429]. Заметим, что в содержании бейта Мутанабби присутствует гипербола:

[42,155] هَبَاتُ اللَّجِينِ وَعِتْقُ الْعَبِيدِ أَمْالِكَ رَقَى وَمَنْ شَأْنُهُ

Эй, владыка радости,
Ты только даришь золото серебро и освобождаешь рабов.
Мутанабби в одном из своих бейтов пишет:

[42,243] وَكَانَ كَذَا أَبَاؤُهُ وَهُمْ مُرْدٌ وَبِأَشْرَ أَبْكَارِ الْمَكَارِمِ أَمْرَدًا

Он был ещё молодым, который удивительным образом сделал доброе
имя,

Его предшественники тоже были молодыми и оставили доброе имя.

В бейте Фаррухи также находим определенную близость по содержанию с бейтом Мутанабби:

Ҳам аз ҷавонӣ маъруф бошад бо номи нақӯ,
Шигифт бошад бо номи нақӯ зи-марди ҷавон [51,285].
С молодости известен именем добрым,
Удивляет доброе имя в молодости.

Таким образом, как отмечает Рашид Ватват, очень заметно влияние поэзии Мутанабби на стиль и содержание поэзии Фаррухи Систани, о чем свидетельствуют вышеприведенные стихотворные примеры из творчества двух великих поэтов:

Абутайиб Мутанабби и Манучихри Домгани - Когда речь идёт о влиянии стихов арабских поэтов на поэзию Манучихри Домгани, непосредственно вспоминаются слова самого поэта, которые были приведены выше. Следует заметить, вероятно, эти слова поэта стали причиной того, что арабские и персидско-таджикские исследователи

приложили немало усилий в этом направлении. В частности, ливанский исследователь Виктор Кик издал книгу под названием «Влияние арабской культуры на поэзию Манучихри Домгани», иранский исследователь доктор Сайид Ахмад опубликовал статью под названием «Сравнительное изучение восприимчивости Манучихри Домгани к «Муаллака» Имруулькайса» и напоминает, что Манучихри Домгани в своём Диване называет имена почти 30 арабских поэтов. В эту группу входят поэты доисламского и исламского периодов. К тому же, о восприимчивости Манучихри Домгани к арабской культуре и литературе есть некоторые замечания таджикских исследователей Тоджиддина Мардони, Абдушукура Абдусаттора и других.

Анализ существующих научно-исследовательских работ показывает, что в таджикском литературоведении проблема влияния арабской литературы, в том числе творчества Мутанабби на поэзию Манучихри Домгани не подвергнуто отдельному исследованию. Поэтому мы здесь решили анализировать отдельные случаи факта влияния Мутанабби на поэзию Манучихри. Согласно словам иранского исследователя доктора Сайида Ахмада, Домгани Манучихри в 90-127 страницах своего дивана напоминает об Абутаййибе Мутанабби:

Аз беадабӣ бошад дар пеши мақоме,
 Сачъи Мутанаббӣ гуфтан пеши муттафаке [55,78].
 Бестактно перед обществом говорить
 О рифмованной прозе Мутанабби.

Эти высказывания свидетельствуют о том, что Манучихри Домгани извлекал пользу из дивана Мутанабби. После прочтения бейтов Манучихри можно заключить, что он действительно имел хорошее представление о творчестве арабских поэтов. В его творчестве наблюдается заимствование нескольких арабских слов и словосочетаний:

Он ки гуфт: «Озантано», он ки гуфт: «Аз-зоҳибин»,
 Он ки гуфт: «ас-сайфу асдак», он ки гуфт: «аблал ҳаво» [148,173].
 Тот, кто сказал: «Озантано», кто сказал «Аз-зоҳибин»,

Тот, кто сказал «ас-сайфу аслак», кто сказал «аблал хаво».

В данном бейте Манучихри Домгани словосочетание «аблал хаво» заимствовано из вводной части следующей касыды арабского поэта Абутаййиба Мутанабби:

[44,55] أبلى الهوى أسفا يوم النوى بدنى وفرق الهجر بين الجفن و الوسن

Чтение дивана Манучихри подтверждает нашу мысль о том, что некоторые слова и словосочетания из бейтов Мутанабби встречаются в бейтах касыд Манучихри. Например, Абутаййиб Мутанабби в следующем своём бейте употребляет слово «طعان» - (метать копьём) и «طعان- найза задан» (ударить мечом). В этом бейте поэт восхваляет Бадр ибни Аммара и данными словами передаёт сравнения:

[41,309] إنما بدرٌ ورزايا وعطايا ومنايا و طعانٌ وضرابٌ

Несомненно, Бадр подобен дару и несчастью,

Смерти с ядом и вином золотистого цвета.

Эти два арабские словосочетания в тех же значениях наблюдаются в следующем бейте Манучихри:

На мард таъоме, ки хурд таоне,

На мард шаробе, ки хурд заробе [151,118].

Мужчине пища иногда яду подобна

Мужчине вино иногда позолота.

Эти два бейта свидетельствуют о том, что Манучихри находился под впечатлением от бейтов Мутанабби.

К тому же, в следующем бейте Мутанабби употребляет словосочетание «المهند» - (индийская сабля), которое Манучихри также использует в одном из своих бейтов:

[44,329] وأورد نفسى و المهند فى يدى موارد لا يصدرن من لا يجالدُ

С индийской саблей брошусь на место наступления,

Чтобы воины не возвращались назад.

Чун алавию хусайнист сутуда,
 Ду тарафи ӯ, чунон ду хадди муҳаннад [39, 219].
 Как алавитов и хусайнитов восхваляли,
 Две его стороны, как две индийские сабли.

При чтении дивана Мутанабби мы встретились со строкой, которая напоминает бейт «Луга и логово лисы» [42, 435] Манучихри Домгани и в данном бейте Абутаййиба Мутанабби использовано словосочетание «لثعلبه ووجار»:

[42, 435] يَغَادِرُ كُلَّ مَلْتَقَتٍ إِلَيْهِ وَابْتَهَ لثَعْلَبِهِ وَجَارُ

Каждая стрела, направленная в его сторону,
 падает вниз.

Таким образом, влияние стиля Абутаййиба Мутанабби и других арабских поэтов на творчество Манучихри Домгани является заметным и многосторонним. Как было указано выше, в этой части диссертации мы проанализировали только несколько примеров из его творчества. Данная тема может быть рассмотрена в виде отдельного монографического исследования.

Абутаййиб Мутанабби и Носир Хусрав - Следует напомнить, что относительно влияния содержания стихов и стиля Абутаййиба Мутанабби на творчество Носира Хусрава есть некоторые указания в отдельных источниках, и поскольку тема нашей диссертации «Влияние поэзии Мутанабби на творчество поэтов эпохи Газневидов», то нам приходится показать наличие такого влияния и на примерах из творчества Носира Хусрава, сравнив их с поэзией Мутанабби. Результаты сравнительного анализа содержания некоторых бейтов Мутанабби и Носира Хусрава свидетельствуют о заметном влиянии великого арабского поэта на касыды Носира Хусрава. Например, Мутанабби, в одной из своих касыд гордится собою, а не своим племенем:

[42,323] لَابِقَوْمِي شَرَفْتُ بِلِ شَرْفِوَا بِي وَبِنَفْسِي فُخِرْتُ لِابْجُدُودِي

Я возвеличен не своим племенем. Оно возвеличено мною.
 Я горжусь собою, а не своими предками.

В диване Носира Хусрава в двух случаях мы встречаемся с бейтами, которые испытали влияния от указанного бейта Мутанабби:

Гар ту ба табор фахр дорй,
 Ман мафхари гавҳари таборам [72,334].
 Если ты гордишься своим родом,
 То я жемчуг гордости своего рода.
 В-имрӯз ба ман кунад ҳаме фахр,
 Ҳам аҳли замини ҳам таборам [72,326].
 Сегодня гордятся мною,
 Жители земли и мой род.

Как видно, содержание второго бейта Носира Хусрава очень схоже с содержанием бейта Мутанабби, что свидетельствует о существовании общности содержания в персидской и арабской литературах, Абутайиб Мутанабби в другом бейте подчёркивает, что человека узнать можно только посредством слова:

[44,13] و في الصمت ستر للغبي و إنما صحيفة لب المرء أن يتكلما

Молчание покрывает достоинства человека,
 Достоинства мужчины выясняются из его слов.

Значительную близость по содержанию указанного бейта Мутанабби можно наблюдать в нижеследующем бейте Носира Хусрав:

Ҷуз ба роҳи сухан чи донам ман,
 Ки ҳақирӣ ту, ё бузургу хатир [72,136].
 Без слов откуда я могу узнать,
 Ничтожный ты, или великий и важный.

Известно, что это содержание присуще персидским и арабским стихам и его аналоги можно наблюдать в стихах многих поэтов. К тому же, при чтении диванов этих двух поэтов мы обратили внимание на бейт, который заимствован из 134 аята суры «Бакара» «الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي السَّرَاءِ وَالضَّرَاءِ» (Те, кто тратят свои товары для веселья и несчастий). Оба поэта процитировали

из данного аята слова «السَّراءِ و الضَّرَّاءِ» веселье и несчастье. Так, Мутанабби пишет:

[44,139] مُتَفَرِّقُ الطَّعْمِينَ مُجْتَمِعُ الْقَوَى فَكَأَنَّهُ السَّرَّاءِ وَ الضَّرَّاءِ

Разбросанная группа и сильная группа,

Подобны тайне, скрытой за явью.

Носири Хусрав пишет:

Ахволи чахон гузаранда, гузаранда аст,

Сармо зи паси гармо, сиррон паси заррон [72,14].

И всё в этом мире проходяще:

За холодом тепло, за тайной явь.

В диване Мутанабби мы встретились с бейтом, в котором поэт изображает своего восхваляемого бесподобным среди людей:

[42,203] فَأَنْتَ وَحِيدٌ بَنَى آدَمَ وَ لَسْتَ لِفَقْدِ نَظِيرٍ وَحِيدًا

Ты среди людей бесподобен,

Но не с целью потери своей бесподобности.

Поскольку речь идёт о влиянии содержания поэзии Мутанабби на творчество Носири Хусрава, сразу вспоминается его следующий бейт, содержание которого аналогично с упомянутым бейтом:

Ягонаи замона шудӣ ту, валекин,

Нашуд ҳеҷ касро замона ягона [151, 41].

Ты несравненным становился во Вселенной,

Но Вселенная ни для кого не стала несравненной.

Одной из особенностей влияния Мутанабби на содержание поэзии Носира Хусрава считается использование наставлений, нравоучений. В связи с этим, стоит напомнить, что следующий бейт Мутанабби является близким по содержанию с персидским изречением «Ничто не предназначено для другого, а губительно для другого» [42,678]:

[42,580] بِدَا قُضِيَتِ الْأَيَّامُ مَا بَيْنَ أَهْلِهَا مَصَائِبُ قَوْمٍ عِنْدَ قَوْمٍ فَوَائِدُ

У жизни есть своё правило:

Труд людям - это благо для другого.

Нужно отметить, что к содержанию указанного бейта Мутанабби близки нравоучительные слова Носира Хусрава:

Он ки туро мехнату \bar{u} неъмат аст,
Неъмати ту низ бар \bar{u} мехнат аст [151,54].

Тот, чей труд для тебя - это благо,
Твоё благо также труд для него.

По словам Абутаййиба Мутанабби, доброе слово приятно повторять, а, по мнению Алиреза Манучихрияна, бейт «Так как приятно повторять доброе слово» Носира Хусрава по содержанию близок ко второй строке бейта Мутанабби:

[42,576] $\text{فَهُوَ الْمُنْتَبِعُ بِالْمَسَامِعِ إِنْ مَضَى}$ $\text{وَهُوَ الْمُضَاعَفُ حُسْنُهُ إِنْ كَرَّرَا}$

В процессе речи слушатель следит за твоей речью,
А при повторении речь становится вдвойне красивой.

Как было указано выше, Мутанабби имел воинственный дух. Поэтому в следующем бейте он с терпением и упорством воюет с войском времени. Носир Хусрав также враждует с войском времени. Конечно, посредством войск религии и мудрости, которые никак не связаны с войском терпения, изложенного Мутанабби:

[42,535] $\text{أَطَاعِنُ خَيْلًا مِنْ فَوَارِسِهَا الدَّهْرُ}$ $\text{وَحِيدًا وَ مَا قَوْلِي كَذَا وَ مَعِيَ الصَّبْرُ}$

Я в одиночку бьюсь со всадником,
Который является этим миром, и в борьбе с ним я выбрал терпение.

В этом случае Носир Хусрав говорит:

Бо лашкари замонаву бо теги тези дахр,
Дину хирад бас аст сипоху сипар маро [151,12].

А против войска времени и судьбы,
Религия и мудрость – войско моё.

Мутанабби в следующем бейте считает, что всю жизнь нужно быть середняком, так как при достижении совершенства появляется порок (недостаток):

متى ما ازداد من بعد التناهى فقد وقع انتقاصى فى ازديادى [138, 28].

Каждый раз, когда выходишь за рамки дозволенного,
Находишь в себе пороки.

Носир Хусрав данное содержание бейта Мутанабби передаёт очень тонко и привлекательно:

Миёна кор хамебошу бас камол маҷӯй,
Ки маҳ тамом нашуд зи-бахри нуқсонро [45,25].
Будь средняком, не ищи большего,
Даже луна неполна из-за изъяна.

Как было нами указано выше, роль газелей и любовных ощущений в диване Абутаййиба Мутанабби невелика. В одном из бейтов своей газели он указывает на то, что жизнь не оставила в его сердце увлечения, чтобы посвящать газели черноглазой и нежной девушке:

[42,309] لم يترك الدهر من قلبى ولا كبدى
شيأ تيمه عين ولا جيد

Жизнь не оставила в моём сердце ничего,
Чтобы я был очарован черноглазой и нежной девушкой.

В этом случае Носири Хусрав говорит, что нужно отдаляться от газели и возлюбленной. Этот бейт одинаков по содержанию с упомянутым бейтом Мутанабби:

Ғизолу ғазал он ҳар ду мар туро,
Наҷӯям ғизолу наҷӯям ғазал [45,261].
Любовь и газель одинаково чужды мне,
Не пишу я о любви, не пишу и газель.

Следует напомнить, что другой особенностью влияния одного поэта на другого считается общность образов. В частности, Мутанабби в следующем бейте изображает образ демона для встречи с возлюбленной:

[42,271] وحال كإحداهن رمث بلوغها
ومن دونها غول الطريق وبعده

Что за обстоятельство такое: мечтаю о встречи с одной из черноглазых,
Но демоны, встречающиеся у дороги, а также длинный путь становятся
для меня преградами.

Указанный образ изображается и Носиром Хусравом:

Бар раҳ гулон нишастаанд, ҳазар кун,
Боз ниҳода даҳонҳо чу ҳавосил [45,134].

У дороги сидят демоны, их берегись,
Сидят как цапли со ртами открытыми.

Таким образом, можно привести много примеров заимствования общего содержания арабской поэзии и её влияния на поэзию Носира Хусрава. Но, хочется отметить, трудно судить, использовал ли поэт заимствование, либо это плод его поэтического мастерства. Но в целом, факт наличия влияния Мутанабби в касыдах Носира Хусрава является бесспорным и несомненным.

Абутайиб Мутанабби и Мас'уд Са'д Салман - Одним из видных литературных деятелей этой эпохи считается Мас'уд Са'д Салман. Ощущается влияние поэзии Абутайиба Мутанабби на некоторые касыды Салмана. Также примечателен тот факт, что Мас'уд Са'д Салман в своих стихах использовал некоторые мысли, идеи и образы поэзии Мутанабби. Например, в нижеследующем бейте Мутанабби было использовано слово «مَقِيلٌ», в котором арабский поэт изображает психологическое состояние своего восхваляемого в сражениях, показывает какая радость и какое веселье наполняют его сердце, и как изранено сердце его врага:

[42,530]. **و مَقِيلٌ غَيْظِ عَدُوِّهِ مَفْرُوحٌ فَمَقِيلٌ حُبِّ مُجِبِّهِ فَرِحَ بِهِ**

Сердца друзей-в радости и веселье,
А сердце врага-изранено.

Мас'уд Са'д Салман в следующем бейте, как и Мутанабби, использует слово «مَقِيلٌ», что является, на взгляд литературоведов, одним из факторов восприимчивости при использовании одного слова в бейтах двух поэтов. В связи с этим, можно сказать, что Мас'уд Са'д Салман заимствовал это слово из поэзии Абутайиба Мутанабби:

Рӯз дар висоли ҳаҷр дар об будам мақом,
Шаб аз фироқи васл дар оташ кунам «мақил» [54,320].
Днём от разлуки находился в воде,

Ночью от разлуки горел я в огне.

Одной из особенностей стиля Мутанабби является то, что он в своих касыдах использует антитезы. Этот прием был использован и в указанном бейте Мас'уда Са'да Салмана, согласно которому изображены противоположные по смыслу слова - «шаб» и «рӯз» (ночь и день). Такие противопоставления встречаются в следующем бейте Абутаййиба Мутанабби:

[41,368] **أزورهم وسواد الليل يشفع لي و أنتنى وبياض الصبح يعرى بي**

Когда ночная мгла охраняет меня, я спешу к возлюбленной,

Когда наступает рассвет, он меня натравливает на охранников.

В другом бейте Абутаййиб Мутанабби рассказывает своему восхваляемому о своей бедности и нищете. Так как поэт был гордым, высокомерным человеком, пользовался уважением и авторитетом в своей среде, он не мог выразить чётко и ясно свою цель. Поэтому свой стих представляет как средство и не показывает свою покорность:

[44,118] **فسرت نحوك لا ألوى على أحدٍ أحت راحلتى الفقر و الأدبا**

Нищету своей поэзии с такой скоростью пришпоривал,

Что никого не видел на своём пути.

На взгляд Алиреза Манучихрияна, следующий бейт Мас'уда Са'да Салмана соотносится с указанным бейтом Мутанабби:

Гар ба айюк барфарозад сар,

Шоир охир на ҳам гадо бошад [54,109].

Если поднимет голову нищета,

То поэт не будет нищим никогда.

Также нужно подчеркнуть, что в следующих бейтах Мутанабби и Мас'уда Са'да Салмана одинаково изображается образ непокорного человека, которого сравнивают со львом. Поскольку Мас'уд Са'д Салман считался одним из известных поэтов своего времени, он был знаком с диваном Мутанабби. Оба поэта рисуют один и тот же образ. В диване Мутанабби читаем:

[41,297] وَأَطَاعَ الَّذِي أَطَاعَكَ وَالطَّاعَةَ لَيْسَتْ خَلَائِقَ الْأَسَادِ

Тот, кто повинуется тебе, повинуется,

В то время как львы не повинуются никому.

Эту же мысль удивительным образом передаёт Мас'уд Са'д Салман:

Нест як шери тунду гарданкаш,

Ки туро рому нарм гардан нест [54,190].

Нет не одного упрямого, непокорного льва,

Который не повинуется тебе.

К тому же, следует подчеркнуть, что в касыдах Абутаййба Мутанабби и персидско-таджикских поэтов данной эпохи выражается недовольствие этим миром. В этом случае Мутанабби сравнивает людей со наездниками верблюдов, а Вселенную – с их жилищем. Они испытывают отвращение к этому миру. Так как, по его словам, знатные люди одержимы им, а подлые люди извлекают пользу от него:

[41,396] لَخَا اللَّهُ ذِي الدُّنْيَا مُنَاخًا لِرَاكِبٍ فَكُلُّ بَعِيدٍ إِلَيْهَا مُغْدَبٌ

Проклятие Бога этому миру, где каждый знатный человек одержим этим миром,

А каждый низкий человек извлекает для себя выгоду.

Мас'уд Са'д Салман говорит:

Эй бехунар, маро замона пок дарнавард,

Вай кӯрдили сипеҳр маро нек баргаройи [54,52].

Эй бездарный, эпоха не очистила меня,

Глупая Вселенная одобряла меня.

Таким образом, выясняется, что Мас'уд Са'д Салман был знаком с диваном Мутанабби и влияние Мутанабби на его поэзию не завершается выше приведенными бейтами.

Эти слова Мутанабби приводятся в касыде, в которой поэт жалуется на завистников своему покровителю Сайфу ад-Даулу, порицая его за холодное к себе отношение. Это содержание умело использовал на

персидско-таджикском языке Мас'уд Са'д Салман. Оно изложено в следующем бейте Мутанабби [94,51]:

أعيذها نظرات منك صادقة أن تحسب الشحم فيمن شحمه ورم
 Убереги Господь от твоего взгляда,
 Того, который считает толстым человека, которых просто опух.

В другом месте Мас'уд Са'д Салман очень умело и мастерски с гордостью говорил:

Гӯё шавад зи хондани шеърат забони гунг,
 Равшан шавад зи дидани он дидаи зарир.
 От прочтения твоих стихов заговорит немой,
 Глядя на них, прозреет слепой

Содержание этого бейта аналогично бейту Мутанабби в касыде, где он порицает Сайфа ад-Даула, говоря, что тот не обращает внимания на стихи поэта, и не вознаграждает его, а ведь от слушания его поэзии глухие начинают слышать, а слепые – видеть.

أنا الذى نظر الاعمى الى ادبى و أسمعت كلماتى من به صمم [94, 343]
 Я тот, чья поэзия сделает зрячим слепого.
 А глухой услышит мои слова.

Мутанабби и Санаи Газневи - Когда речь заходит о поэзии эпохи Газневидов, то прежде всего вспоминаются имя и стихотворения Санаи Газневи. Нужно отметить, что сравнение поэзии этого великого поэта с поэзией Мутанабби очень важно для всестороннего раскрытия темы. Санаи Газневи, как и другие его современники, взял для себя очень много полезного из поэзии Мутанабби, доказательством этому может служить образец из его дивана:

Дев дар гӯши ҳавову ҳавасаш мегӯяд,
 Аз пайи кибру манӣ чун Мутанабби сад чуд [31,58].
 Див сказал на ухо его желания,
 Я, как и Мутанабби далёк от спеси и высокомерия.

О влиянии Мутанабби на творчество Санаи Газневи своё мнение высказывали и литературоведы. Например, доктор Тураджд Зинаванд и

Муслим Хазали в статье «Баррасии татбикии мазмунҳои ҳикматомез дар шеъри Мутанабби ва Саноӣ» («Сопоставительное изучение философского содержания в поэзии Мутанабби и Санаи») [121,131], указывая на влияние Мутанабби на Санаи Газневи, пишут, что «На Санаи, который придерживался традиций арабской культуры и литературы, оказали влияние некоторые философские воззрения Мутанабби» [121, 131].

Тоджиддин Мардони также в своей статье под названием «Абутаййиб аль-Мутанабби ва адабиёти форсу тоҷик» («Абутаййиб аль-Мутанабби и персидско-таджикская литература») утверждал: «Литературоведы изучили влияние поэзии Мутанабби на творчество Абу-л-маджада Санои, Хафиза Ширази и других персидско-таджикских поэтов и писателей и нашли в их литературном наследии созвучные ему смыслы, взгляды и мелодию» [94, 55].

В поэзии Мутанабби и Санаи использовалось большое разнообразие тем. Тема верности слову и честности занимает в их творчестве особое место. По словам Мутанабби и Санаи, верность слову, подобно уникальной жемчужине и симургу встречается редко. По мнению этих двух поэтов, правдивость и верность слову остались лишь в исторических летописях и легендах:

غاصَ الوفاءُ فما تلقاهُ في عدّةٍ و أعوزُ الصّدقُ في إخبارٍ و القسمِ. [42, 415]

Верность слову и уговору, и правдивость стали столь редки,

Что их можно видеть лишь в старинных легендах

В нижеследующем бейте Санаи призывает:

Мансух шуд муруввату маъдум шуд вафо,

3-ин ҳар ду монда ном чу симурғу кимиё [31, 48].

Исчезло благородство, исчезла верность слову,

Остались от них лишь названия, подобно птице симург и алхимии.

Мутанабби и Санаи Газневи описывают недолговечность жизни в следующих бейтах. Мутанабби писал:

كثيرُ حياةِ المرءِ مثلُ قليلِها يزولُ و باقى عيشِهِ مثلُ ذاهِبِ. [42,108]

Жизнь человека, что длинная, что короткая,
Когда-нибудь заканчивается.

В следующем бейте Санаи Газневи в стихотворной форме подтверждает сказанное Мутанабби:

Кулбае, к-андар \bar{u} нахо \bar{h} и монд,
Соли умрат ч \bar{i} дах, ч \bar{i} сад, ч \bar{i} хазор [31, 198].
Хижина, в которой ты не останешься,
Жизнь твоя что десять, что сто, что тысяча лет.

В содержаниях некоторых бейтов Мутанабби и Санаи наблюдается влияние аятов Корана. Например 185 аят из Суры «Оли Имран» (Семейство Имрана) гласит: «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» (Каждая душа вкусит смерть)[104, 234].

Указанное содержание коранического аята заимствовал Мутанабби:

أَيْنَ أَيْكَاسِرَةِ الْجَابِرَةِ أَيْلَى كَنْزُوا فَمَا بَقِيْنَ وَلَا بَقُوا. [42,479]

Куда делись могущественные цари
Со своим богатством и сокровищами, не осталось от них и следа.

Санаи также выразил интересное суждение по этому поводу, перекликающееся с бейтом Мутанабби:

Хок шуд Кисрову аз хар дил бурун шуд мехри \bar{u} ,
Дар Мадоин аз биной касри \bar{u} итлол шуд [31, 147].

Ушел в сырую землю царь Хосроу, не осталось в сердцах людей его доброта,

В Мадаине превратился в руины его дворец

Если в указанных бейтах Мутанабби и Санаи говорили о том, что цари испробуют вино смерти, то в следующих двустихиях они говорят о том, что смерть настигнет каждого, никто не может её избежать:

صَحِبَ النَّاسُ قَبْلَنَا ذَا الزَّمَانَا وَ عَنَاهُمْ مِنْ شَأْنِهِ مَا عَنَانَا. [42,472]

Когда-то умершие были нашими друзьями, собеседниками, попутчиками,

Многое мы пережили вместе.

Он ки туро зоду мурд, в-он ки зи-ту зоду рафт,

Нест аз ин чуз хиёл, нест аз он чуз ҳиял [31,92].

Тот, кто тебя родил, умер, каждый, кого ты породил, умер,

Нет здесь исключений, как бы кто ни лукавил.

Мутанабби и Санаи Газневи сетуют на судьбу, заставляющую людей дружить со своим врагом или недостойным человеком. Мутанабби писал:

وَمَنْ نَكَدَ الدُّنْيَا عَلَى الْحَرِّ أَنْ يَرَى عُدُوًّا لَهُ مَا مِنْ صِدَاقَتِهِ بُدُّ. [42, 237]

К несчастью, мы вынуждены

Считать врага своего другом.

Санои, использовав смысл данного двустишия Мутанабби, написал следующие строки:

Гоҳ аз зилли ғарибӣ, бори ҳар нокас кашем,

Гоҳ дар ҳоли зарурат ёри ҳар нодон шавем [31, 231].

Порой под гнётом чужбины несём мы ношу подлеца,

Порой судьба нас заставляет быть другом всякого глупца.

Мутанабби великое горе и несчастье видит в исчезновении радости и веселья, поскольку:

أَشَدُّ الْغَمِّ عِنْدَ فَي سُرُورٍ تَيَقَّنُ عَنْهُ صَاحِبُهُ إِنْتِقَالَ. [42, 159]

Великое горе и несчастье для меня

Утрата радости и веселья.

Санай Газневи, вдохновлённый этим бейтом поэта, также высказывался по этому поводу, отмечая, что радость и веселье уходит как один день и человека охватывает тоска и уныние:

Ҳама дод аст, аз бедодӣ чу ту дар кӯйи дин ойӣ,

Ҳама шодист, ғам хӯрдан чу донӣ зист бо ҳичрон [31, 431].

Раздаются крики о помощи от несправедливости на пути веры,

Все вокруг радуются, печаль подобна разлуке

Мутанабби сравнивает внутреннюю сущность:

إِنَّمَا أَنْفُسُ إِيْنِيسٍ سِبَاعٌ يَتَفَارِسُنَّ جَهْرَةً وَ إِغْتِيَالًا. [41, 191]

Есть люди свирепые и жестокие,

Убивающие и рвущие на куски

В следующем бейте Санаи содержание, близкое к байту Мутанабби:

Ту мардум нестӣ, зеро ки доим чун сутури дуд,

Гаҳе дилхаста аз чӯбеу гаҳе қон бастаи хуне [30,78].

Ты не человек, поскольку всегда словно дыма завеса,

Порой подавлен из-за хвороста, порой кровь стынет в жилах.

По мнению Мутанабби, когда человек ставит себе высокую цель, он должен отвернуться от цели малой. Мутанабби писал:

قَوَاصِدَ كَأَفْوَرٍ تَوَارِكَ غَيْرِهِ وَ مِنْ قَصَدَ الْبَحْرَ اسْتَقَلَّ السَّوَابِقِيا [42, 345]

Эти мысли выразил в своём стихотворении Санаи Газневи «...чего я хочу от подлых людей, далеко от реки ищу я водоём» [42, 345]. Тот, кто словно райский источник, освободил царей. Он был похож на ручей морской, зачем же тогда искать пруд.

Вдиване Санаи Газневи встречается бейт, похожий на двестишие Мутанабби:

Гар ҳамае дурру анбарат бояд,

Бахрхо ҳаст дар ғадир мабош [31,72].

Если жемчуг твой и амбра

Словно море, не ищи пруд.

Мутанабби пишет, что если человек сияет, словно солнце, в своём стремлении к цели, то в этом порыве он много старался и испытывал трудности:

و فى تعِبٍ من يَحْسُدُ الشَّمْسَ نُورَها وَيَجْحَدُ أن يَأْتى لها بَضْرِيِبِ. [17,39]

Каждый, кто завидует солнца лучу,

И в своём стремлении светится, он много трудился

В этом же смысле излагает свои мысли Санаи Газневи:

Тирагӣ бор орад онро к-аз барои илми хеш,

Дида бар хуршеди тобон афканад бемуқтадо [31,42].

Охватит того мрак, кто из-за своих знаний

Смотрит на яркое солнце без предводителя.

В другом месте Санаи говорил по этому поводу:

Ҳар он кас, ки гумон дорад бар кайвон расад тираш,

Гумони вай хато бошад, агар з-оҳан камон дорад [31, 49].

Каждый, кто думает, что стрела его достигнет Сатурна,

Ошибается, даже если лук у него из железа.

И ещё:

Ҳар он кас, ки гумон дорад ачибтар аст,

Зи-оҳанги мурча ба сӯйи чанги аждаҳо [31, 143].

Каждый, кто думает, что лучше всех,

Подобен старанию муравья, идущего на битву с драконом.

Мутанабби запрещает садиться за дастархан жадного, презренного и подлого человека, поскольку жадный не принимает гостей не из-за того, что у него ничего нет, а оттого, что он скуп:

[42,398] وَلَا أَمْسِي لِأَهْلِ الْبُخْلِ ضَيْفًا وَ لَيْسَ قَرَى سِوَى مُخِ النَّعَامِ.

Не хочу быть гостем жадного человека,

Он кладёт на дастархан кости страуса не оттого, что у него ничего нет, а от скупости своей.

В диване Санаи Газневи встречаются бейты и отрывки, которые одинаковы по смыслу с данным двустишием Мутанабби, как будто он вдохновлялся и использовал содержание стихотворений поэта:

Ҳеч донӣ аз чи бошад қиммати озода мард,

Бар сари хони хасисон даст кӯтаҳ карданист [32, 85].

Ценность благородного человека в том, что

Он не сидит за дастарханом низких людей.

Смысл следующего бейта Мутанабби вызывает в памяти народную пословицу «То ранч набарӣ, ганч ба даст наорӣ» (Без труда не выловишь и рыбку из пруда):

[42,206] تُرْدِيْنَ لُقْيَانَ الْمَعَالِي رَخِيصَةً وَلَا يُدْ دُونَ الشَّهْدِ مِنْ إِبْرِ النَّحْلِ.

Не думай, что достичь чего-то в жизни очень просто.

Если хочешь, чтоб был мёд у тебя, должен испытать жало пчелы.

Близкое содержанию бейта Мутанабби наблюдается в следующем двустишии Санаи:

Ғӯтаҳо хӯрд бояд, андар бахр,

Ҳар ки дурр дар канор хоҳад кард [31, 133]

Должен многократно нырнуть в море.

Каждый, кто хочет овладеть жемчужиной

Санаи Газневи в другом месте говорит о том же:

Пой то дар раҳ наниҳӣ, кай шавад манзил ба сар,

Ранҷ то бар танат наниҳӣ кай шавад қон чуфти ноз [31, 302].

Не бойся ступать по дороге, не жди,

Пока не испытаешь боль, не испытаешь и счастья.

Мутанабби в одном из бейтов касыды, посвящённой расставанию, писал: теперь ты можешь выбрать себе жилище на этой обширной земле, чтобы я не испытывал больше тоски от разлуки.

و يا فراقَ الأميرِ الرَّحْبِ منزله إن أنتَ فارقتنا يوماً فلا تعدِ. [42, 262]

Эй, разлука, теперь ты можешь поменять место жительства,

И быть подальше от нас и не вернуться.

Санаи очень красиво говорил об этом, его слова можно считать переводом данного бейта Абутаййиба Мутанабби:

Эй фироқ аз ман чӣ хоҳӣ чун бинафрӯшӣ маро,

Чойи дигар соз манзил на чаҳон танг омадааст [31, 81].

Эй, разлука, чего ты хочешь от меня,

Построй себе жилище в другом месте.

Мутанабби прославляя Аристотеля, говорит:

من مبلغ الأعراب أنّي بعدها شاهدتُ راسطاليس و الأسكندر. [42, 581]

Он сообщает людям, кто такие арабы,

Отделившись от этого народа, я увидел Арасту и Искандера

Этот же смысл выражает и Санаи Газневи:

Шуда дар роҳи ҳикмату тадрис,

Бартар аз Юнусу Аристоклес [30,630]

Оказавшись на пути науки и познания,

Стал лучше Юнуса и Аристотеля.

У одного из искусных поэтов той эпохи – Анвари, также есть подобный бейт:

Камина чокари илмат ҳазор Афлотун,
 Кеҳина бандаи фазлат ҳазор Искандар [48,94].
 Ваш покорный слуга – тысяча Платонов,
 Мудрость его – тысяча Искандеров.

Поскольку в этой главе речь идёт о трудностях и страданиях учёных и литераторов, можно привести множество примеров поэтических жемчужин персидско-таджикской литературы. Описание этой темы можно найти и в поэзии Санаи Газневи и Мутанабби. Например, Мутанабби в следующем бейте сетует на превратности судьбы, говорит о том, что благородные люди зачастую испытывают большие трудности, в то время как невежды и негодяи живут припеваючи:

[17, 244] أفاضل الناس أغراضٌ لدى الزمن يخلو من الهمّ اخلاهم من الفطن
 Благородные и достойные люди всегда испытывают трудности,
 Но невежды и подлецы живут припеваючи, потому что никто не
 завидует.

Санаи Газневи излагает похожую на бейт Мутанабби мысль:

Ҳама шерони замин дар аламанд,
 Дар ҳаво шери алам беалам аст. [123, 204].

Все львы земли в горе,
 В воздухе знаменитый лев без печали

В поэзии Санаи можно встретить много бейтов, одинаковых по смыслу бейтам Мутанабби. В них описываются размышления поэта о том, что не нужно быть привязанным к этому миру, и не иметь отношений с алчными корыстолюбцами, которые считают, что хитрость и коварство приемлемы по отношению к другим людям. Мутанабби говорил:

[41,244] إني لأعلمُ و اللبيبُ خيرُ أنَّ الحَيَاةَ وإنَّ حرصتَ غرورُ.
 Конечно, я знаю, что и благоразумный, и корыстолюбивый
 привязаны к этому миру,

Жизнь для них – страсть и увлечённость

Санаи Газневи в своём замечательном произведении «Ҳадиқат ул-хақиқа» («Сад истины») говорит о том же.

Дунё, арчи зи-хирси дилбари туст [30,371].

Этот мир - алчность, покорившая твоё сердце

Среди стихотворений Мутанабби и Санаи мы можем найти схожие и различные описания и образы. Например, Мутанабби для получения каких-либо благ призывает людей идти по такому пути, который уничтожит бедность и нищету.

إذا لم تجد ما يبيترُ الفقرَ قاعداً فقم واطلب الشيء الذي يبيترُ العُمرَ. [41,457]

Если ты не смог что-либо получить,

То на пути к обладанию благ должен стараться вырвать с корнем
нищету и бедность.

Однако, Санаи в этом отношении противоречит Мутанабби, предлагая быть нищим и бедняком. Об этом говорится в бейте «Эй Саной фокаву факру факирй пеша кун» («Эй, Саной, будь нищим, бедняком и нуждающимся») [31,85].

В другом бейте Мутанабби и Санаи Газневи мы встречаемся с описаниями противоположных образов. Например, Мутанабби считал, под окрасом лошади люди не замечают её природного великолепия:

إذا لم تُشاهدْ غيرَ حُسنِ ثيَابِهَا وأعضائها فالحُسنُ عنك مُغَيَّبٌ [41,396]

Если смотреть лишь на окрас лошади,

То не увидишь её природного великолепия.

Санаи Газневи считает, что макияж – природная сущность женщины:

Ҳар ки фард аст ӯ бувад дар ҷустуҷӯ маъно пур аст,

Ҳар ки зантабъ аст кораш рангу бӯй асту нигор [31,93].

Каждый человек должен искать истину,

Каждый, кто подобен женщине занят укрощением и ароматом.

Мутанабби утверждал, что капризы и прихоти, успешность и гордость нужно показывать только своим близким, но не другим:

أبا أحمدٍ ما الفخرُ إلا لأهله و ما لأمريءٍ لم يُمس من بَحْتَرٍ فخرُ [41,482]

Эй, Абуахмад, капризы и прихоти показывай своим близким,

А не народу Бухтура.

В таком же смысле Хаким Санаи Газневи говорил следующее:

Чи бояд нозишу нолиш бар иқболу идборе,

Ки то бархам занӣ дида, на ин бийне на он байне [31,78].

Оставь капризы жалобы на судьбу и неудачи,

Если закрываешь глаза увидишь ни то, ни другое

В ходе изучения диван Мутанабби мы столкнулись с бейтом, в котором употреблялось – арабское слово « غَمْرٌ - غَمْرٌ » (ненависть и наивность):

عَلَى لِأَهْلِ الْجَوْرِ كُلِّ طِمْرَةٍ عَلَيْهَا غُلَامٌ مَلَأَ حَيْزُومِهِ غَمْرٌ. [41,457]

Направляюсь я к своим притеснителям верхом.

У молодого всадника нет на сердце злобы и ненависти.

Санаи Газневи писал:

Ин бувад зирак он набошад ғумар,

Ин на бемору он на кӯтоҳ умр [30, 389].

Этот сметливым, а тот злобный,

Этот не больна, а у него жизнь не коротка.

Мутанабби считает свою поэзию ожерельем восхваляемого Сайф ад-Даула:

وَأَصْبَحَ شَعْرَى مِنْهُمَا فِي مَكَانِهِ وَفِي عُنُقِ الْحَسَنَاءِ يُسْتَحْسَنُ الْعَقْدُ [42,250]

Ожерелье очень к лицу тебе, красавица,

Стихи мои также украшают того, кого восхваляю

Эту же мысль Мутанабби излагает и Хаким Санаи:

Хор бо хурмо ба гоҳи таъм кас кай кард чуфт,

Лаъл бо хармухра андар иқд кас кай кард ёр [31, 218].

Колючка с хурмойне по вкусу никому,

Никто не смешивает в ожерелье рубин с раковиной

Или:

Хар касе шеър сароянд валекин сӯйи ақл,

Дур ба хармухра кучо монду дарё ба ғадир [31, 283].

Каждый, пишет стихи, но с точки зрения разума,

Но рубин далек от раковины и река от пруда.

Мутанабби, считает, что командование армией против врагов лучше, чем распитие вина:

أَلذُّ مِنَ الْمَدَامِ الْخَنْدَرِيْسِ وَ أَهْلَى مِنْ مِعَاظَةِ الْكُؤْسِ. [42, 382].

Борьба с мечом и копьём против врага

Лучше питья вина и чаши в руках.

Санай Газневи считает, что употребление вина способствует оглуплению, отсутствию мудрости и авторитета:

Зи-оби ангури нор табъ макаш,

Зи-оташи бода обрӯй мабар [31, 254].

Не пей виноградной воды (вина),

Не жди уважения и чести от огня вина.

Мутанабби жалуется на то, что когда грех совершает грешник, наказывается безгрешный.

وَجُرْمٌ جَرُّهُ سُفَاهُ قَوْمٍ وَحَلٌّ بِغَيْرِ جَارِمِهِ الْعَذَابُ. [41, 59].

Грех, глупцом совершенный,

На плечи безвинных ложится

Санай Газневи также высказывает похожую мысль:

Ақро гар нақл бояд гӯ чу мардон касб кун,

Гар гунаҳ аз кӯр зояд, чурм чун бар кӯр ниҳем. [31, 404].

Следует обладать разумом как достойные нади,

Если грех совершил слепой, как вину свалить.

Мутанабби и Хаким Санай одинаково описывают образ трусливого и малодушного человека, то есть трусливый человек сражается с копьём в руках в одиночку, или, по словам Санай, считает себя легендарным Рустамом. Мутанабби пишет:

وَإِذَا مَا خَلَا الْجَبَانُ بِأَرْضٍ طَلَبَ الطَّعْنَ وَوَحْدَهُ وَ النَّزَالَ. [41, 109].

Трусливый человек сражается

С копьём в руках в уединённом месте.

Бейт Санай гласит:

Дар бало чун рӯзи каҳри нафс рубоҳият нест,

Дар хало даъвои рӯз Рустами дастон макун [31, 108].

В беде, словно в день, когда ты гневаешься,
В безлюдном месте не строй из себя легендарного Рустама.

Мутанабби дает трусливому человеку совет, чтобы он был ценен не силой и отвагой, а мудростью. То есть разум и мудрость ценятся выше силы и отваги:

الرَّأْيُ قَبْلَ شَجَاعَةِ الشُّجْعَانِ هُوَ أَوْلُّ وَهِيَ مَحَلُّ الثَّانِي [41, 65]

Мысли и мудрость стоят впереди смелости и отваги,
Место доблести после мудрости.

По словам Санаи, смелость и отвага не имеют ценности без мудрости:

Ба ҳама вақт далерӣ накунад,
Ҳар киро аз хираду хуш ёрест.
З-он ки ҳар ҷой ба ҷуз дар саффи ҳарб,
Бад диле беш бувад хушёрист [31, 54].
Не всегда нужно быть отважным,
Каждому помощник мудрость и разум.
У каждого, кто не в рядах воинов,
На сердце должна быть мудрость

Мутанабби сравнивал царей своего времени с зайцами. Поскольку они не уделяли должного внимания своим подданным, то есть они похожи на зайцев, спящих с открытыми глазами:

أَرَانِبُ غَيْرِ أَنَّهُمْ مُلُوكٌ مُفْتَحَةٌ عَيْنُهُمْ نِيَامٌ [41, 321]

Правителя нашего времени похожи,
На спящих с открытыми глазами зайцев.

Такое описание можно наблюдать и среди жемчужин поэзии Санаи Газневи. Например, Санаи пишет:

Ин чи қарнест, ин ки дар хобанду бедор он ҳама,
В-ин чи даврест, сармастанду хушёр он ҳама.
Тавқи миннат ёбам андар ҳалқи ҳақ гӯён дин,
Хоби гафлат бинам, андар чашми бедорон ҳама [31, 310].
Что это за век, когда все спят и бодрствуют,

Что это эпоха, когда все пьяны и трезвы.

Ожерелье милосердия найду в праведных людях веры,

Крепко сплю я, хоть и открыты мои глаза.

Мутанабби и Санаи призывают людей к хранению тайны других, поскольку разглашение тайны других – поступок, недостойный благородного мужа. Мутанабби так писал об этом:

وَسِرُّكُمْ فِي الْحَشَا مَيِّتٌ إِذَا أَنْشِرَا السِّرَّ لَا يُنْشَرُ
وَأَفْشَاءُ مَا أَنَا مُسْتَوْدَعٌ مِنَ الْغَدْرِ وَالْحُرِّ لَا يَغْدُرُ [42, 191]

Ушла ваша тайна из сердца моего,

Не раскрывайте её в другой раз,

Она ни в коем случае не должна стать известной другим.

Поскольку разглашение тайны других – поступок, недостойный
благородного мужа

Санаи высказывал схожее мнение:

Ин забон аз бун бибур то фош накнанд беҳуда,

Сирри – сирри ошиқон дар пеши мастӣ сарсарӣ [31, 81].

Отрежь язык, чтоб не выдал он тайну зря,

Тайна тайн влюблённых перед легкомысленным опьянением

Мутанабби и Санаи считали, что бесконечные размышления могут помутить разум, или, по словам Мутанабби, судьба отнимет разум у того, кто много размышляет:

وَمَنْ تَفَكَّرَ فِي الدُّنْيَا وَ مَهْجَتِهِ أَقَامَهُ الْفِكْرُ بَيْنَ الْعُجْزِ وَ التَّعَبِ. [41, 69]

Каждого, кто много думает об окружающем мире,

Размышления сделают беспомощным.

Санаи писал следующее:

Зард гашт аз қуввати андешаву набвад ачаб,

Ҳар касе з-андешаи бисёр гардад зард фом [31, 43].

Пожелтел он от своих дум, и это неудивительно,

У человека, который много думает желтеет лицо.

В обществе всегда ценились талантливые люди, однако их место и положение не всегда по достоинству воспринимались невежественными

людьми. Мутанабби в следующем бейте, описывая эту ситуацию, восхваляет и прославляет себя, сравнивая с кораллом и жемчугом:

وَالثُّرَىُّ دُرٌّ بَرِّغَمٍ مِنْ جَهْلِهِ [41, 191] وَيُظْهِرُ الْجَهْلَ بِي وَأَعْرِفُهُ

Невежда не знает меня, хотя мне он известен.

Жемчуг, даже если он не известен, жемчугом остаётся

Санаи Газневи описал место мудрого и талантливое человека выше описания Мутанабби:

Гар маро нодон бинад ситояд чи айб ояд аз он,

Чун ба олам ҳар ки донойест биситояд ҳама [31,65].

Если меня не будет хвалить невежда, что ж стыдного в этом,

В мире, каждый, кто умён, хвалит себя сам.

Если человек безнравственен и неблагороден, его не спасёт происхождение и имя. Источником этой мысли Мутанабби и Санаи Газневи является хадис Пророка (с), в котором говорится:

«أَيُّهَا النَّاسُ كُلُّكُمْ لَأَدَمَ وَآدَامُ مِنْ تُرَابٍ، لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ وَلَا لِأَبْيَضٍ عَلَى أَحْمَرَ إِلَّا

بِالتَّقْوَى.»

О, сыновья человека, Вы все родились от Адама, и Адам из глины сотворён, нет никакой разницы между арабом и персом, и белокожим, и чернокожим, кроме богобоязненности.

Мутанабби так писал об этом:

إِذَا لَمْ تَكُنْ نَفْسُ النَّسَبِ كَأَصْلِهِ فَمَاذَا الَّذِي تُغْنِي كِرَامُ الْمَنَاصِبِ [41, 111]

Если человеческое творение славится происхождением

И благородным именем, то что от этого толку.

Санаи Газневи так описывал эту мысль:

Касеро к-ӯ насаб покиза бошад,

Ба феъл андар наёяд з-ӯ дуруштӣ.

Касеро к-ӯ ба асл андар халал ҳаст,

Наёяд з-ӯ ба чуз каживу зиштӣ [31,97].

Тот, у кого родословная чиста,

В его действиях нет грубости.

Каждый, у кого есть в изъян в родословной,

Его действия отвратительны и ужасны

Итак, из приведённых примеров следует, что на описание некоторых образов или идей Санаи Газневи оказала влияние поэзия Мутанабби. Из поэзии Санаи следует, что он, в описании тем верности, смелости и мудрости, сохранения тайн, имени и происхождения был последователем Мутанабби. Наравне с этим между касыдами этих двух поэтов иногда встречаются противоположные описания, касающиеся излишней требовательности, довольства чем-либо, богатства и нужды. Также надо отметить, что иногда мысли и суждения Мутанабби и Санаи Газневи берут своё начало из аятов Корана и хадисов Пророка.

Мутанабби и другие придворные поэты Газневидов - Необходимо отметить, что поэты при дворе династии Газневидов были последователями арабских поэтов в части темы панегириков. Таким образом они хотели найти и представить новое содержание, с помощью которого восхваляли своих мамдухов.

Абу-л-Фарадж Руни – один из известнейших поэтов династии Газневидов. Он также вдохновлялся арабской поэзией, и сочинял свои стихотворения под влиянием арабских касыд. Об этом указывал иранский литературовед Ахмад Ризо в статье «Абулфарахи Рунӣ ва адабиёти араб» (Абу-л-Фарадж Руни и арабская литература) [115,146]. Он писал, что на Руни оказало влияние творчество Абунуваса, Бухтури, Абутайиб Мутанабби, Ибн Руми, Ибн Му'тазза и других.

Это свидетельствует о том, что Абу-л-Фарадж Руни, как его современники, обращался к касыдам Мутанабби. При чтении сочинений Руни мы столкнулись с несколькими бейтами, которые перекликаются по содержанию с двустигиями Мутанабби:

فَلَمَّا رَأَوْهُ وَحَدَّهُ دُونَ جَيْشِهِ وَوَحِيدٌ أَنْ كُلَّ الْعَالَمِينَ فُضُولٌ. [41, 90]

Как только его призвали на воинскую службу,

Поняли, что народ избавился от него.

Смысл бейта Мутанабби Абу-л-Фарадж Руни изложил в своём стихотворении:

Ки-аз рӯйи ақл як тани андар чаҳону лек,
Андар хунар тамомтар аз сад чаҳониё [12, 8].

Он по разуму один такой в мире, но
Но достоинству лучше ста миров.

Абулфараджи Руни также отмечал:

Сӯйи ҳар марҳила роҳе паймудаи бурда як тан,
Зери ҳар хор бинӣ шери кушта танҳо [12, 4].

Шёлтыв разных направлениях в одиночестве,
Под каждой колючкой увидел мёртвого льва

В панегирике восхваляемому он писал:

На чи нав бошаду монанди ӯ,
Ў шаҳу ҳар ки ҷуз ӯ фарзин аст [12, 8].

Нет никого лучше него,

Он – шах, остальные – ферзи.

Один из придворных поэтов династии Газневидов Усмон Мухтори, также, как и его современники, использовал в своём творчестве содержание касыд Мутанабби. Усмон Мухтори в части темы восхваления и дифирамбов подражал Мутанабби.

Мутанабби и Усмон Мухтори считали тех, кого они восхваляют, единственными по своему характеру, выдающимся примером в прошлом и настоящем. Мутанабби говорит:

و من مَصْنَعَتِ غَيْرِ مَوْرُوْثٍ خَلَاتُهَا وَإِنْ مَصْنَعَتْ يَدُهَا مَوْرُوْثَةَ النَّشْبِ [42,217]

В прошлом и настоящем их нрав никто не унаследовал,

Но осталось в наследство от них богатство.

Подобно Мутанабби Усмон Мухтори пишет:

Назири хеш би-нагзоштанду бигзоштанд,

Худойи аzza ва ҷалл ҷумларо биёмӯрзад [39, 181].

Не перешёл ни к кому их нрав,

Всемогущий Аллах все милостив.

Влияние Мутанабби наблюдается и в творчестве другого поэта эпохи Газневидов – Саида Хасана Газневи. Однако нужно сказать, что

влияние Мутанабби на Саида Хасана не столь велико по сравнению с тем, как он повлиял на поэтов этой эпохи – Манучихри Дамгани, Санаи Газневи и других.

Саид Хасан Газневи, как и Абутаййиб Мутанабби, в своей поэзии указывает на коранические предания. В частности, в следующих бейтах этих поэтов упоминаются рассказы об Иисусе Христе и Пророке Мусе. Мутанабби пишет:

[42, 492]. و كأنما عيسى ابن مريم ذكره
و كأن عازر شخصه المقبور

Он подобен Иисусу - сыну Марии

И его тело, осыпанное землёю, подобно Азару.

Дар чахондорй яди байзост чун Мусо туро,

Ва-р на андар мадхи ту бинмоями сад сохири [33,187].

В правлении миром ты подобно Мусе – обладаешь рукойтворящей, чудеса,

И поэтому восхвалить тебя не смогут и сто волшебников

В другом бейте Саид Хасан Газневи также указывает на данное предание:

Эй Марямат бирафта чу Исо базе бипой,

Вай Осият гузашта чу Мӯсо базе бимон,

На нек бебаду на вучуд аст беадад,

На рӯз бешабу, на баҳор аст беҳазон [33,44].

О, ушла твоя Марьям, останься как Иисус,

О ушла Осия твоя, как Муса останься там,

Нет добра без зла, нет бесконечного бытия,

Нету дня без ночи, нет вечнозелёной весны.

Тема влияния Мутанабби на творчество поэтов эпохи Газневидов очень обширна и охватывает многие стороны. Естественно, приведённые нами примеры не могут решить данную проблему, однако свидетельствуют о том, что поэзия Мутанабби оказала огромное влияние на творчество поэтов эпохи Газневидов и в последующие периоды средневековой истории персидско-таджикской литературы.

3.3. Роль реминисценций (талмих) в поэзии эпохи Газневидов -

Одной из форм влияния элементов арабского языка и литературы на творчество персоязычных поэтов эпохи Газневидов является использование арабских преданий и легенд. Нужно отметить, что с первых веков распространения Корана и Ислама на Аравийском полуострове, а впоследствии в Иране, Ираке, Сирии, Египте и Андалусии намёк, притча, аллегория считаются важными средствами распространения исламской мифологии, а также сказаний и легенд религиозного характера. Они составляли мифологическую, повествовательную основу литературы. В арабской и персидской поэзии широко употребительна аллюзия. В ней вкратце указывается на содержание мифологии, истории, биографии пророков и великих представителей истории арабов и ислама. Таким способом кратко и лаконично обеспечивается высокий смысл бейта и стиха.

Нужно отметить, что сказительную, повествовательную основу касыды в основном составляет аллюзия или реминисценция (талмих) и одним из важнейших условий аллюзии является то, что событие или явление должно быть известно читателю или слушателю.

При чтении касыд поэтов эпохи Газневидов становится ясно, что поэты для создания художественных образов исторических и мифологических личностей включали в поэзию два типа личностей из исламских сказаний, повествований и мифов. Некоторые личности – пророки, святые, известные исторические исламские личности – Мухаммад (с) и его сподвижники, в частности Абубакр, Омар, Осман, 'Али, Салман, ангелы – Джебрайль, Азраиль, иудейские и христианские пророки – Авраам, Ной, Моисей, Шуайб, Яков, Иосиф, Айюб, Соломон, Давид, Марьям, Иисус и другие включены в касыды поэтов как благородные личности.

Следует напомнить, что Абутайиб Мутанабби в жемчужину своей поэзии ввёл легенду об Адаме. Так, в следующем бейте поэта умело и мастерски сравнивается история удаления поэта со двора, лишение жизненных благ с легендой об Адаме и изгнанием его из рая:

[17,551] أبوكم آدم سن المعاصى
وعلمكم مفارقة الجنان

Разлуке с раем нас научил ваш отец Адам,
 Оставив в наследство грех.

Известный поэт эпохи Газневидов Фаррухи подобно арабскому поэту Абутаййибу Мутанабби сравнивает лишение места во дворе восхваляемого с изгнанием Адама из рая:

Ҳоли Одам чу ҳоли ман будааст,
 Ин ду ҳол аст ҳамсару яксон.
 Ман зи дидори шах чудо мондам,
 Одам аз хулду ман равзаи Ризвон [52,268].
 Положение Адама схоже с положением моим,
 Эти два положения как бы одинаковы, равны.
 Я отдалён от шаха моего,
 Адам от рая, я от сада райского.

Из легенды об Адаме становится известно, что при его изгнании из рая, раскаиваясь, он обращается к Богу и просит о прощении. В связи с этим, поэты данной эпохи, включая эту легенду в касыду, украсили аллюзиями и реминисценциями смысл и поэтическую речь:

Одамро «асо Одам» зи-по афканда буд,
 Гар на «сумма ичтабоху» уш доди ёварй.[52,104].
 Адама «посох Адама» сбил с ног,
 Выбор был неправилен и помощь?.

В следующем бейте Фаррухи сравнивает листопад с грехом Адама. Если бы он сказал, что «опали все листья на деревьях», то это считалось бы простым предложением. Поэтому, используя данную легенду, он облакает свои слова в форму художественного образа:

Магар дарахти шукуфа гуноҳи Одам кард,
 Ки ҳамчун Одам урён шавад зи сиёб [65, 157].
 Разве отцветшее дерево совершило грех Адама,
 Став, как и Адам, нагим.

Поэты данной эпохи для большей привлекательности своей поэзии применяли отсылки к Аврааму. В частности, Носир Хусрав указывает на сказание об Аврааме и на рассказ о разбивании идолов. Если бы поэт не включал в стихотворение аллюзии и иносказания, то она звучала бы как просто «будь хозяином своей страсти». Однако поэт умело использовал данный приёмом и сделал более привлекательной свою мысль:

Қафас бишкан ба бурчи хештан шав,
 Чу Иброҳими Озар бутшикан шав [151,119].
 Разбей клетку ты, своей башней стань,
 Идолы разбивай как Авраам.

Мас'уд Са'д Салман в одном из бейтов своего дивана использует сказание о Соломоне и его удоде. Также, согласно сведениям толкователей Корана, для Соломона удод был особенной птицей, и по его воле удод стал главой всех птиц. Необходимо также особо отметить, что в персидско-таджикской литературе удод является отрицательным образом. В сказания об этой птице поэты-мистики внесли новые смыслы. Мас'уд Са'д Салман иносказательно говорит следующее:

Гар беш ба шуғли хеш баргардам,
 Ҳампешаи худхуди Сулаймонам [54, 204].
 Если к своему ремеслу возвращусь,
 К удоду Соломона я приравняюсь.

Следует отметить, что Манучихри Домгани в двух своих следующих строках с особым поэтическим мастерством пишет о сказаниях, о гостеприимстве Соломона и голодной рыбе, приведённых в литературно-исторических и религиозных источниках. Согласно легенде, Соломон приготовил припасов на восемь месяцев, однако поэт в этом бейте подчёркивает, что если даже он соберёт вместе все блага жизни, то останется голодным. То есть, эти слова поэта ещё раз свидетельствуют о величии Бога:

Хашми ту чун моҳии фарзанди Довуди Набӣ,
 Гар биборад чаҳон, гӯяд, ки ҳастам гурсина [55, 216].

Твой гнев как эта рыба сына Давида-пророка,
Если проглотит вес мир, скажет голоден я.

Следует подчеркнуть, что одно из известных сказаний Корана – это чудесное воскрешение Азара Иисусом. Это сказание было использовано персидско-таджикскими поэтами эпохи Газневидов. Также нужно подчеркнуть, что Абутаййиб Мутанабби украсил свою поэтическую жемчужину содержанием этого сказания. В частности, в следующем бейте он использует гиперболу, сравнивая доброе имя восхваляемого с воскрешениями Иисуса:

[42, 492] و كأنما عيسى ابن مريم ذكره
و كأن عازر شخصه المقبور

Он подобен Иисусу - сыну Марии
И его тело, осыпанное землёю, подобно Азару.

К тому же, нужно подчеркнуть, что после распространения ислама реминисценция в персидско-таджикской и арабской литературах стала выполнять особую роль. Этот художественный приём развивался и в последующие века. Поэтому, как арабская, так и персидско-таджикская литературы были полны чудесами и сказаниями Хатама аль-Анбия Мухаммада (с). Если вначале поэты, в частности, Хассан ибн Сабит защищали пророка Ислама, то последующие поэты, в том числе и Мутанабби, передавали в своих стихах другие стороны его качеств и благодаря этому их касыды становились более привлекательными и благозвучными. Так, Мутанабби в одном из своих бейтов сравнивает своего восхваляемого с дождём милосердия и сверкающей луной, с Пророком Ислама Мухаммадом (с) и указывает на предотвращение разврата, распутства, угнетения, страха и т.д.:

وأحق الغيوث نفسا بجمدٍ فى زمانٍ وس جرادة
مثل ما أحدث النبوة فى العالم والبعث حينكل النف شاع فسادة
زانت الليل غرة القمر الطالع فيه لم يشنها سواد

[44,536].

Когда каждая душа, как саранча, была разбросана,

Дождём правды был сам Мухаммад.

Когда разврат охватил всех, в мире

Появилось и пророчество.

Как-то ночь появилась луна

И своим лучом осветила тьму.

Если взглянуть на диваны персидско-таджикских поэтов, то можно увидеть, что поэты с помощью реминисценции указывали на различные детали жизни и творчества Пророка Ислама-Мухаммада с целью сравнения, назидания и выражения мыслей и идей. Если Мутанабби своего восхваляемого сравнивает с луной, то Хаким Санаи Газневи в начале своей Хадикы после восхваления Бога, одну из частей посвящает вознесению на небо. В следующем бейте поэт первую брачную ночь сравнивает с вознесением на небо и повелевает:

Гар шаби васлат намояд мар шаби меъроҷро,

Нек монад рӯзи ҳичрат рӯзи растохезро [168, [www. parset.com](http://www.parset.com)سنایی]

Первая брачная ночь - если напоминает вознесения на небо,

День переселения напомним день воскрешения.

Персидско-таджикские поэты ночь вознесения на небо и другие стороны жизни Пророка Ислама передают в поэтической форме. Мутанабби в одном из своих бейтов велит следующее: если кто-то желает найти человека, равного Мухаммаду (с), допустит ошибку. Так как Бог никого не сотворил подобно ему и в этом бейте отражается данное мнение:

[44,28].	يلحق لا تبلىنا بطلاب ما لا أحداً وظنى أنه لا يخلق	أمرید مثل محمد فی عصرنا لم یخلق الرحمن مثل محمد
----------	--	--

В нашем веке ты знаешьли мюрида равного Мухаммаду.

Никогда не ищи его, так как наши мюриды не заслуживают этого.

Бог не сотворил человека, подобного Мухаммаду.

И думаю что не будет сотворён

В целом, реминисценция сыграла заметную роль в поэзии эпохи Газневидов, с её помощью в поэзии появились элементы коранических

сюжетов, эпизоды арабо-мусульманской мифологии и истории. Анализ творчества представителей поэзии эпохи Газневидов показывает, что использование реминисценций является одной из основных форм влияния арабо-мусульманской культуры на поэзию данного периода.

Заключение

В процессе последовательного изучения влияния элементов арабского языка и литературы на персидско-таджикскую поэзию эпохи Газневидов на примере творчества одного из величайших арабских поэтов – Абутаййба Мутанабби, нами делается вывод о том, что в исследуемый период влияние арабской литературы на персидской более ощутимо, нежели в период правления Саманидов.

В целом, основные выводы и положения, полученные в результате нашего исследования, сводятся к нижеследующему.

1. В эпоху властвования газневидских правителей существовали все факторы и возможности для развития религиозных наук, которые способствовали расширению влияния арабского языка и литературы. Это, в свою очередь, стало причиной заметного расширения влияния арабо-исламской культуры и литературы на творчество персоязычных поэтов и писателей и значительному увеличению арабоязычных и двуязычных поэтов.

2. В XI -XII веков поэзия Ирана и Средней Азии только выходила из своего иноязычного разрыва с арабским языком и арабской поэзией, которые окружали её повсюду в интеллектуальной жизни. И хотя они творчески выросли в своей, а не чужой, национальной среде, весь процесс этого роста почти во всех направлениях осуществлялся по-арабски. Поэтому им было присуще умение свободно пользоваться одним из языков в зависимости от ситуации и эту их способность можно квалифицировать как чистый билингвизм, при котором почти невозможно установить, какой из языков для них является основным, и какой дополнительным. Во-вторых, именно двуязычие поэтов в огромной степени способствовало тому, что персидско-таджикская поэзия заимствовала из арабской свод заранее заданных жанровых, метрических, тематических, образных и стилистических правил.

3. Расширение влияния арабского языка и литературы на поэзию эпохи Газневидов объясняется и тем, что в подвластных им территориях произошли серьезные изменения в социальной и политической жизни. Дело

производство было переведено с персидского на арабский, открыта широкая сеть медресе и мечетей, в которых преподавание велось в основном на арабском языке. Весь период правления Махмуда Газневида (998-1030) характеризуется захватническими походами (только в Индию было совершено 18 походов), проходившими под лозунгами «священной войны», и «истребления неверных», «поддержки истинной веры-ислама» и т.д. Для создания имиджа «правоверного», «праведного» правителя, «защитника веры и слабых», «столпа ислама» и т.д. Махмуду нужны были поэты, которые должны были поддерживать и воспевать своего сюзерена как «образец правоверного мусульманина», «борца за религию», «укрепляющего веру Мухаммада» и т.д.

При таком подходе к литературному творчеству, естественно, происходит бурный расцвет касыды, темой которой в основном стал панегирик, прославление, воспевание подвигов и верности исламу Махмуда и его потомков. Поскольку касыда заняла главенствующее место в поэзии эпохи Газневидов, то и влияния арабской литературы сказались более всего на ней. Таким образом, процесс влияния арабского фактора на персидско-таджикскую поэзию в эпоху правления Газневидов усилился, чему способствовала государственная политика Султана Махмуда и его наследников.

4. Сравнительный анализ касыд арабского поэта- Абутаййба Мутанабби и персидско-таджикских поэтов эпохи Газневидов, таких как Унсури, Фаррухи, Манучихри, Носир Хусрав, Санаи Газневи, Мас'уд Са'д Салман, Абулфарадж Руни, Усман Мухтари, Сайид Хасан Газневи и другие показывает, что заимствование пословиц, мудрых изречений, поэтических образов, идей и мыслей Мутанабби в творчестве персоязычных поэтов, свидетельствует о тесных культурных и литературных связях арабов и персоязычных народов и одной из основных причин этих связей является общность культурных традиций народов, подвластных арабскому халифату.

5. Общие идеи и образы, встречающиеся в поэзии Мутанабби и творчестве персидско-таджикских поэтов эпохи Газневидов, были общим достоянием, традиционным, канонизированным фондом, которым каждый поэт мог не использовать. Так как в период исламского развития определенные слова и термины славы, и мудрые изречения, система образов и другие элементы традиционной поэтики были общими для арабских и персоязычных поэтов. И естественно, поэты эпохи Газневидов не могли быть чуждыми к этой традиции.

6. Сравнение панегирических касид Мутанабби с аналогичной поэзией эпохи Газневидов свидетельствует о том, что и Мутанабби и персидско-таджикские поэты указанной эпохи использовали коранических сюжетов, аятов и хадисов Пророка ислама в своих восхвалениях для гиперболизации образа своего мамдуха и создания реминисценций для описания храбрости, щедрости, праведности и величественности восхваляемого лица.

7. Цель заимствования содержания коранических аятов и хадисов Пророка ислама в касидах Носира Хусрава сильно отличается от цели, наблюдаемой в поэзии Мутанабби и большинства поэтов эпохи Газневидов. Так как в поэзии Носира Хусрава цитирование коранических аятов или заимствования их содержания происходило не ради создания любовных, панегирических образов, мыслей и идей, как это делали его современники панегиристы, а для выражения своих философских, религиозных и этических мыслей, для пропаганды исмаилитского учения, борьбы против своих идейных противников и т.д.

8. Персидско-таджикских поэтов эпохи Газневидов привлекали к себе не только изящность стиля, тонкие мысли, образы и идеи панегирических касид аль-Мутанабби, но и выражение в его поэзии рассуждения о философии жизни, мудрости и назидания также стали объектом восхищения и подражания.

9. Сравнительный анализ касид Мутанабби и творчества поэтов эпохи Газневидов также приводит к выводу о том, что пути влияния одной

литературы на другую разнообразны и многогранны. Поэты эпохи Газневидов мастерски использовали различные особенности поэтики творчества Мутанабби. Ими была использована способность арабского языка к склонению изменениям по родам, многообразию множественного числа и т.д. Например, они успешно использовали систему арабского алфавита – Абджад, т.е. соответствие каждой буквы арабского алфавита определенного числа, конфигурацию арабских букв, обыгрывая их очертания в стихах.

10. Поэты эпохи Газневидов, знавшие арабский язык и литературу в совершенстве и хорошо знакомые с творчеством Мутанабби, в результате заимствования элементов его поэтики также пополняли свою лексику арабскими поговорками, пословицами, используя их иногда в оригинале даже без перевода, приводили в трансформированном виде.

11. Анализ процесса влияния поэзии Мутанабби на творчество поэтов эпохи Газневидов показывает, что в заимствовании элементов поэтики великого арабского поэта представителями персидско-таджикской поэзии никакого слепого, механического копирования не было. Материалы исследования, а также существующая научная литература ясно показывают, что поэзия эпохи Газневидов заимствовала арабские жанровые формы, элементы поэтики, мысли, идеи, образы, теорию рифмы и просодии. Однако, весь этот комплекс заимствований не был слепым подражанием или переносом из одной языковой среды в другую. Персоязычные поэты на протяжении всей истории персидской литературы, в том числе ко всем заимствованиям поэзии Мутанабби относились творчески, создавая новые поэтические образы, мысли и идеи, обогащая этим своё поэтическое мастерство и поэзию на своем родном языке.

12. Из анализа влияния творчества Мутанабби на поэзию эпохи Газневидов также вытекает вывод о том, что без изучения истории арабо-персидских литературных связей, без выявления связей поэтического творчества персоязычных авторов с арабской поэзией и влияния на него последней невозможно представить полную картину литературной жизни их

эпохи, цельную и яркую панораму средневековой персидско-таджикской поэзии.

Список литературы

I. Источники

1. Гафуров, Б. Точикон (таърихи қадимтарин, қадим ва асри миёна) / Б. Гафуров. - Душанбе: Ирфон, 1998. - 433 с.
2. Насируддини, Т. Меъёр ул-ашъор / Т. Насируддини; таҳияи Урватуллои Тоир ва дигарон. – Душанбе: Ориёно, 1992. – 152 с.
3. Низомӣ, Арӯзии Самарқандӣ. Чаҳор мақола / Низомӣ, Арӯзии Самарқандӣ; таҳия ва тавзеҳи Ф. Насриддинов . – Хучанд: Ношир, 2015. – 192 с.
4. Родиёнӣ, Муҳаммад ибни Умар. Тарҷумон ул-балоға. Рашиддини Ватвот. Ҳадоиқ ус-сеҳр фӣ- дақиқ уш- шеър / Родиёнӣ, Муҳаммад Ибни Умар; Таҳрири матн ва тавзеҳи Худой Шариф. -Душанбе: Дониш, 1987.-174 с.
5. Фирдавсӣ, А. Шоҳнома: иборат аз 9 ҷ. Ҷ. 6 /Фирдавсӣ А; ба чоп тайёркунандагон К. Айнӣ, З. Аҳрорӣ, Б. Сирус. – Душанбе: Адиб, 1989.- 552 с.
6. Фирдавсӣ, А. Шоҳнома: иборат аз 9 ҷ. Ҷ. 7 / Фирдавсӣ, А; ба чоп тайёркунандагон К. Айнӣ, З. Аҳрорӣ, Б. Сирус. – Душанбе: Адиб, 1989.- 656 с.
7. Шамс, Қайси Розӣ. Ал-муъҷам фӣ-маойир ашъор ил-Аҷам / Шамс, Қайси Розӣ; Муаллифи сарсухану тавзеҳот ва ҳозиркунандаи чоп Урватулло Тоиров. – Душанбе: Адиб, 1991. – 464 с.
8. ابو الحسن، على هجویری غزنوی. كشف المحجوب. چاپ نهم/ على هجویری غزنوی ابو الحسن؛ تصحيح و. ژكوفسكى، با مقدمه دكتور قاسم انصارى.- تهران: انتشارات امير كبير، 1382.- 397 ص.
9. أبو الحسنی علی ابن سیده، الأندلسی. شرح مشکل شعر المتنبی/ الأندلسی أبو الحسنی علی ابن سیده: تحقیق الدكتور محمد رضوان الداية.- دمشق: منشورات دار المأمون للتراث، 1395 هـ. - 196 ص.
10. أبو العلاء، المعری. معجز أحمد (شرح دیوان أبی الطیب المتنبی)/ المعری أبو العلاء؛ تحقیق الدكتور عبد المجید، دیاب. – قاهرة: دار المعارف، 2010.- 1024 ص.
11. أبو الفرج، رونی. دیوان/ رونی أبو الفرج؛ به اهتمام محمود مهدوی دامغانی.- تهران: نشریات کتاب فروشی باستان، 1347. هـ. - 435 ص.

12. أبو الفرج، علي بن الحسين الأصفهاني. كتاب الأغاني. الطبعة الثانية/ علي بن الحسين الأصفهاني أبو الفرج؛ تحقيق الدكتور احسان عباس و..... - بيروت: دار الصادر، 1425 هـ- 547 ص.
13. أبو الفضل، كمال الدين اسماعيل اصفهاني. ديوان خلاق المعاني/ كمال الدين اسماعيل اصفهاني أبو الفضل؛ به اهتمام حسين بحر العلومي. - تهران: كتاب فروشى دهخدا، 1348 هـ- 1044 ص.
14. أبو القاسم، فردوسي. شاهنامه/ فردوسي أبو القاسم. - تهران: انتشارات امير كبير، 1369. - 2316 ص.
15. أبو القاسم، فردوسي. شاهنامه/ فردوسي أبو القاسم. - تهران: انتشارات امير كبير، 1389. - 204 ص.
16. أبو سعيد، عبد الحى ابن ضحاك ابن محمد جرديزى. زين الأخبار يا تاريخ جرديزى/ جرديزى ابو سعيد عبد الحى ابن ضحاك ابن محمد؛ با مقدمة مرزا محمد خوان قزوينى. - تهران: انتشارات امير كبير، 1327. - 956 ص.
17. أبو طيب، المتنبي. ديوان / المتنبي أبو طيب. - بيروت: دار الصادر، 2006. - 382 ص.
18. أبو علي بن رشيق، القيرونى. العمدة فى صناعة الشعر و نقده: مجلدان. جلد الأول/ القيرونى أبو علي بن رشيق. - قاهرة: 1908، منشورات دار الصادر. - 650 ص.
19. أبو علي بن رشيق، القيرونى. العمدة فى محاسن الشعر وآدابه ونقده / القيرونى أبو علي بن رشيق؛ قدّم له و... د. صلاح الدين الهوارى و هدى عودة. - بيروت: منشورات دار و مكتبة الهلال، 2002 م. - 1006 ص.
20. أبو منصور، عبد الملك بن محمد ابن إسماعيل الثعالبي النيسابورى. يتيمة الدهر فى محاسن أهل العصر. الطباعة الأولى: المجلدين القسم العرب / عبد الملك بن محمد ابن إسماعيل الثعالبي النيسابورى أبو منصور. - بيروت: دار الكتب العلمية، 1979/1399. - 464 ص.
21. ابوبكر محمد بن جعفر، النرشخى. تأريخ بخارا/ محمد بن جعفر النرشخى ابوبكر؛ ترجمه ابو نصر بن القبانون - تهران: نشریات دار المعارف، 1993. - 196 ص.
22. ابو محمد، العسكري. التفضيل بين بلاغتي العرب و العجم / العسكري ابو محمد. - القستنتنية: الناشر نادى القصيم الأدبى، 1312 هـ. - 226 ص.
23. أبى الفرج، محمد ابن إسحاق النديم. الفهرست لابن النديم / محمد ابن إسحاق النديم أبى الفرج. - بيروت - لبنان: دار المعرفة للطباعة و النشر، 1417- 1997. - 545 ص.
24. أحمد، نظامى عروضى سمرقندى. چهار مقاله. چاپ اول/ نظامى عروضى سمرقندى، احمد؛ به سعى و اهتمام و تصحيح علامه محمد قزوينى. - تهران: كتابخانه طهورى 1368. - 142 ص.
25. برقوقى. شرح لديوان المتنبي: من أربع مجلدات. مجلد 1/ برقوقى. - بيروت: انتشار دار الكتاب العربية، 1407 هـ- 390 ص.

26. برقوئی. شرح لدیوان المتنبی: من أربع مجلدات. مجلد 2/ برقوئی. - بیروت: انتشار دار الكتاب العربیة، 1407 هـ. - 394 ص.
27. برقوئی. شرح لدیوان المتنبی: من أربع مجلدات. مجلد 3/ برقوئی. - بیروت: انتشار دار الكتاب العربیة، 1407 هـ. - 357 ص.
28. برقوئی. شرح لدیوان المتنبی: من أربع مجلدات. مجلد 4/ برقوئی. - بیروت: انتشار دار الكتاب العربیة، 1407 هـ. - 447 ص.
29. حسین بن علی، باخرزی. دمیة القصر و اسرة أهل العصر: الجزء الثانی/ باخرزی حسین بن علی. - القاهرة: دار الصادر، 1971. - 379 ص.
30. حکیم سنایی، غزنوی. حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة/ غزنوی حکیم سنایی؛ به اهتمام محمد تقی رضوی مدرس. - تهران: انتشارات دانشگاه تهران، 1373 هـ. 400 ص.
31. حکیم سنایی، غزنوی. دیوان/ غزنوی حکیم سنایی؛ به اهتمام محمد تقی رضوی مدرس. - تهران: انتشارات سنایی، 1385 هـ. 491 ص.
32. خاقانی، شروانی. دیوان/ شروانی خاقانی؛ به کوشش دکتر ضیاء الدین سجادی، - تهران: انتشارات زوار، 1085 ص.
33. سید حسن، غزنوی. دیوان/ غزنوی سید حسن؛ به اهتمام محمد تقی رضوی مدرس. - تهران: انتشارات زوار، 1327 هـ. 375 ص.
34. سید ضیاء الدین، سجادی. خاقانی شروانی. دیوان/ سجادی سید ضیاء الدین. - تهران: انتشارات زوار، 1385. - 206 ص.
35. شمس الدین، محمد بن قیس الرازی. المعجم فی معاییر اشعار العجم/ محمد بن قیس الرازی، شمس الدین: به تصحیح علامه فقید سعید مرحوم محمد بن عبد الوهاب قزوینی. - تهران: انتشارات دانشگاه، 1998. - 544 ص.
36. عبد الله، ابن مقفع. الادب الصغیر و الادب الکبیر. الطباعة الثالثة/ ابن مقفع عبد الله. - بیروت: دار الصادر 1428 هـ. - 2007 م. - 139 ص.
37. عثمان، مختاری. مختاری نامه (دیوان)/ مختاری، عثمان؛ جلال الدین همایی. - تهران: انتشارات امیر کبیر، 1341 هـ. - 431 ص.
38. علی اصغر، حکمت. أمثال قرآن. چاپ دوم/ حکمت، علی اصغر. - تهران: انتشارات امیر کبیر، 1361 هـ. - 352 ص.
39. علی اکبر، دهخدا. امثال و حکم. جلد چهارم/ دهخدا، علی اکبر. - تهران: انتشارات امیر کبیر، 1376. - 2873 ص.

40. علی اکبر، دهخدا. لغت نامه / دهخدا، علی اکبر. - تهران: 1377. - مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران از دوره جدید. 106 ص.
41. علی رضا منوچهریان. ترجمه و تحلیل دیوان منتبی: از شرح برقوقی (تطبیق با شروح واحدی عکبری و یازگی) جلد اول/ منوچهریان، علی رضا. - تهران: 1382 انتشارات زوار. - 604 ص.
42. علی رضا، منوچهریان. ترجمه و تحلیل دیوان منتبی: از شرح برقوقی (تطبیق با شروح واحدی عکبری و یازگی) جلد دوم/ منوچهریان، علی رضا. - تهران: انتشارات زوار. - 1387. - 694 ص.
43. عمر، فاروق الطّباع. شرح العکبری (لديوان المنتبی) الطبعة الأولى/ فاروق الطّباع، عمر. - بیروت: دار الأرقام، 1418 هـ. - 596 ص.
44. فریدریخ دیتریسی. شرح الواحدی لیدیوان المنتبی/ دیتریسی، فریدریخ. - بیرلین: 1861 م. - 459 ص.
45. مجتبی، مینوی. دیوان ناصر خسرو چاپ پنجم/ مینوی، مجتبی، محقق مهدی. - تهران: انتشارات دانشگاه تهران، 1378. - 418 ص.
46. محمد ابن جریر، طبری. تاریخ طبری یا تاریخ الرسل و الملک. جلد سوم/ طبری، محمد ابن جریر: ترجمه ابو القاسم پاینده. تهران: انتشارات اساطیر، 1352. - 435 ص.
47. محمد، تقی مدرس رضوی. دیوان انوری. چاپ پنجم، جلد اول/ رضوی تقی مدرس، محمد. - تهران: انتشارات علم و فرهنگ، 1376. - 265 ص.
48. محمد، تقی مدرس رضوی. دیوان انوری. چاپ پنجم، جلد دوم/ تقی رضوی مدرس، محمد. - تهران: انتشارات علم و فرهنگ. 1384 هـ. - 263 ص.
49. محمد، دبیر سیاقی. دیوان عنصری بلخی/ دبیر سیاقی، محمد. - تهران: انتشارات امیر کبیر، 1335 هـ. - 499 ص.
50. محمد، دبیر سیاقی. دیوان عنصری بلخی/ دبیر سیاقی، محمد. - تهران: انتشارات امیر کبیر، 1342. - 254 ص.
51. محمد، دبیر سیاقی. دیوان فروخی سیستانی/ دبیر سیاقی، محمد. - تهران: انتشارات امیر کبیر، 1335. - 573 ص.
52. محمد، دبیر سیاقی. دیوان فروخی سیستانی/ دبیر سیاقی، محمد. - تهران: انتشارات امیر کبیر، 1343. - 473 ص.
53. محمد، مدبری. تحلیل و تصحیح و شرح احوال و اشعار شاعران بی دیوان در قرنهای 3-4-5 هـ، ق/ مدبری، محمد. تهران: انتشارات یانوس، 1370 هـ. - 704 ص.
54. مسعود، سعد سلمان. دیوان اشعار/ سعد سلمان، مسعود: مرتب رشید یاسمی. - تهران: چاپخانه پیروز، 1339. - 823 ص.

55. منوچھري، دامغانی. دیوان اشعار. چاپ چهارم/ دامغانی، منوچھري. - تهران: کتاب فروشی زوَار، 1356. - 156 ص.
56. مولانا جلال الدین، محمد بلخی. مثنوی معنوی. چاپ یازدهم، دفتر سوم/ محمد بلخی، مولانا جلال الدین: به سعی و اهتمام رینولدالین نیکلسان. - تهران: انتشارات امیر کبیر، 1371. - 1009 ص.
57. ناصر، خسرو. دیوان/ خسرو، ناصر: تنظیم و نمونه خوانی جهانگر منصور و نظارت ابن حارص القبادیانی البلخی المروزی. - تهران: انتشارات نگاه، 1375 هـ. - 542 ص.
58. ناصیف، الیازجی. العرف الطیب فی شرح دیوان أبی الطیب. مجلدان. مجلد 1/ الیازجی، ناصیف. - بیروت: دار الصادر، 1404 ق. - 474 ص.
59. ناصیف، الیازجی. العرف الطیب فی شرح دیوان أبی الطیب. مجلدان. مجلد 2/ الیازجی، ناصیف. - بیروت: دار الصادر، 1404 ق. - 506 ص.
60. یاسر آیه الله، شیخ محمود. القرآن الکریم/ شیخ محمود، یاسر آیه الله: با تجدید نظر و اصلاحات آیه الله حاج آقا مهدی حائری. - تهران: انتشارات زوار 1415.
61. یاقوت، الحموی. معجم الأدباء/ الحموی، یاقوت. - بیروت: دار المشرق، 1372 هـ. - 3962 ص.

II. Научная литература

62. Абдуллоев, А. Адабиёти форсу тоҷик дар нимаи аввали асри XI. (доираи адабии Ғазнин) / А. Абдуллоев. - Душанбе: Дониш, 1979. - 262 с.
63. Абдуллоев, А. Адабиёти форсу тоҷик дар нимаи дуюми асри XI ва аввали асри XII/ А. Абдуллоев, С. Саъдиев. - Душанбе: Дониш, 1986. - 262 с.
64. Абдуллоев, И. Поэзия на арабском языке в Средней Азии и Хорасане X – начала XI в./ И. Абдуллоев. - Ташкент: Фан, 1984. - 294 с.
65. Абдусаттор, А. Арабият ва адабиёти аҳди Ғазнавиён/ А. Абдусаттор. - Душанбе: Адиб, 2001. - 220 с.
66. Абдусаттор, А. Рӯбияти Қуръон дар шеър / А. Абдусаттор. - Душанбе: Прогресс, 1997.-74 с.
67. Абдусаттор, А. Талмеҳ дар шеъри аҳди Сомониён/ А. Абдусаттор. - Душанбе: Адиб, 2001. 70 - с.

68. Абдусаттор, А. Таърихи адабиёти араб. (Китоби аввал. Аз аҳди чоҳилият то замони Умавиён) / Абдусаттор А. – Душанбе: Адиб, 2008. – 245 с.
69. Абдусаттор, А. Таърихи адабиёти Араб. (Китоби дувум) / А. Абдусаттор. - Душанбе: Шучоиён, 2010. – 260 с.
70. Абдусатторов, А. Таъсири адабиёти араб ба шеъри асри XI форс-тоҷик (аҳди Ғазнавиёни аввал) / А. Абдусатторов. Рис. барои дарёфти дараҷаи илмии докт. илм. филол. – Душанбе, 2002. – 336 с.
71. Адам, М. Мусулманский Ренессанс / М. Адам. - М: Нука, ГРВЛ, 1966.- 438 с.
72. Алимардонов, А. Носири Хусрав. Девони ашъор. ҷ. 1 / А. Алимардонов, Н. Амиршоҳӣ. – Душанбе: Ирфон, 2009. – 640 с.
73. Беляев, Е. А. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье / Е. А. Беляев.– М: Наука, 1983 – 280 с.
74. Беляев, Е. А. Мусулманское сектантство. Исторические очерки / Е. А. Беляев.– М: Восточной литературы, 1957. – 99 с.
75. Бертельс, Е. Э. Адабиёти форсу тоҷик дар асрҳои XII-XIV. ҷилди 1 / Е. Э. Бертельс, А. Е. Бертельс, А. Н. Болдырев, М. Н. Усмонов, Р. Ҳодизода. Душанбе: - Дониш, 1976. - 345 с.
76. Бертельс, Е. Э. Избранные труды История персидско-таджикской литературы / Е. Э. Бертельс. – М: Восточной литературы, 1960.-556 с.
77. Бертельс, Е. Э. История литературы и культуры Ирана / Е. Э. Бертельс. – М: Наука, 1988. – 558 с.
78. Бертельс, Е.Э. История персидско- таджикской литературы / Е.Э. Бертельс. Избр. тр. Т.1- М: Восточной литературы, 1960. -556 с.
79. Бобоев, А. Мавзӯъ ва сабки ашъори Манучехрии Домғонӣ / А. Бобоев. – Душанбе: Дониш, 1974. – 186 с.
80. Гибб, Х. Арабская литература. Классический период / Х. Гибб – М: Изд-во вост. лит, 1960.- 187 с.
81. Девонакулов, А. Носири Хусрав. Куллиёт. ҷ. 1 / А. Девонакулов. – Душанбе: Ирфон, 1991. – 636 с.

82. Жирмунский, В. М. Сравнительное литературоведение / В. М. Жирмунский. – Л: Изд-во Наука, 1979. - 494 с.
83. Зоҳидов, Н. Адабиёти форсу тоҷик дар асрҳои VIII-IX (давраи арабизабонӣ) / Н. Зоҳидов. – Душанбе: Бухоро, 2014. – 444 с.
84. Зоҳидов, Н. Адабиёти арабизабони форсу тоҷик аз истилои араб то аҳди Сомониён / Н. Зоҳидов. – Хучанд: Раҳим Ҷалил, 1999.-146 с.
85. Кожинов, В. В. К проблеме литературных родов и жанров / В. В. Кожинов // Теория литературы. – М: - 237 с.
86. Конард, Н. И. Запад и Восток / Н. И. Конард. – М.: Наука, 1972.-496 с.
87. Крачковский, И. Ю. Арабская географическая литература Т. IV. / И. Ю. Крачковский. Избранные сочинения. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1957. – 965 с.
88. Крачковский, И. Ю. Общие соображения о плане истории арабской литературы Т. II / И. Ю. Крачковский. // Избранные сочинения. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1956. – 574 с.
89. Куделин, А. Б. Средневековая арабская поэтика. (Вторая половина VIII-XI вв) / А. Б. Куделин. – М: Наука, ГРВЛ, 1983. – 260 с.
90. Маликушшуаро, Баҳор. Сабкшиносӣ ё таърихи татаввурӣ насри форсӣ / Баҳор Маликушшуаро. Баргардони Исрофилиниё Ш. Р., Саркоров Н.- Душанбе: Бухоро, 2012. - 570 с.
91. Мардони, Т. Арабско-таджикские литературные связи. История и современность (Сборник статей) / Т. Мардони.- Душанбе: Ирфон, 2006.- 400 с.
92. Мардони, Т. Мас’уд Са’д Салман и арабская поэзия / Т. Мардони. – Душанбе: Ирфон, 2006. – 74 с.
93. Мардони, Т. Поэзия Ибн Сина на арабском языке / Т. Мардони. Душанбе: Ирфон, 2006.- 125 с.
94. Мардонӣ Т. Абутаййиб ал-Мутанаббӣ ва адабиёти форсу тоҷик / Т. Мардонӣ // Мутанаббӣ ва таъсири ӯ ба адабиёти классикии форсии тоҷикӣ. -Душанбе: Ирфон, 2016. -141 с.

95. Мардонӣ, Т. Н. Рӯдакӣ ва адабиёти араб /Т. Мардонӣ // Садои шарқ., 1996. - № 9 – с. 131-135.
96. Мардонӣ, Т. Носир Хусрав и арабоязычная культура / Т. Мардони. – Душанбе: Ирфон, 2005. – 143 с.
97. Мардонӣ, Т. Рӯдакӣ ва адабиёти араб / Т. Мардони. - Душанбе: Ирфон, 2010.-128 с.
98. Мардонӣ, Т. Саҳифаҳое аз равобити адабии Арабу Ачам. (Гузашта ва имрӯз) / Т. Мардони .- Душанбе: Ирфон, 2010.-236 с.
99. Мардонов, Т. Н. Арабско-таджикское двуязычие в поэзии IX-X вв. / Т. Н. Мардонов. – Душанбе: Ирфон,1993. – 166 с.
100. Махсудов Х. А. Михйар ад-Дайлами и его поэзия / Х. А. Махсудов. - Душанбе: Ирфон, 2001.-80 с.
101. Хунка, Зигрид. Фарҳанги ислом дар Аврупо (Хуршеди Аллоҳ бар фарози Мағрибзамин) / Хунка Зигрид; Тарҷума ба забони форсӣ. Муртазо Рӯҳбонӣ; баргардон аз форсӣ доктор Сайфуллоҳ Муллоҷон.- Душанбе: Пайванд, 2012.- 639 с.
102. Сафаров, Л. Истикболи поэтикаи шеъри араб дар қасоиди Носири Хусрав / Л. Сафаров. Рис. барои дарёфти дараҷаи илмии н.и.ф.– Душанбе: 2013. – 171 с.
103. Тагирджанов, А. Т. Рудаки. Жизнь и творчество. История изучения / А. Т. Тагирджанов – Л: ЛГУ, 1968. – 337 с.
104. Умаров, М. Қуръони карим (Асл ва тарҷумаи матни тоҷикӣ) / М. Умаров –Душанбе: Эр-граф, 2011.-640 с.
105. Фильштинский И. М. Очерк арабо-мусульманской культуры / И. М. Фильштинский, Б. Я Шидфар. – М: Изд-во Наука, 1971. – 256 с.
106. Фильштинский, И. М. Арабская классическая литература / И. М. Фильштинский. – М: Изд-во Наука, 1965. – 312 с.
107. Фильштинский, И. М. История арабов и халифата (750—1517 гг.) / И. М. Фильштинский. Издание второе, исправленное и дополненное М: Формика-С, 2001.- 352 с.

108. Фильштинский, И. М. История арабской литературы. V – начало X века / И. М. Фильштинский. – М: Изд-во Наука, 1985. - 524 с.
109. Ханна, А. История арабской литературы. Перевод с арабского. В 2-х томах. Т. 1 / А. Ханна – М: ИИЛ. 1959. – 368 с.
110. Ханна, А. История арабской литературы. Перевод с арабского. В 2-х томах. Т.2 / А. Ханна – М: ИИЛ.– 1961 – 483 с.
111. Шарифов, Х. Ислом ва адабиёти форсӣ / Х. Шарифов // Шоир ва шеър. - Душанбе: 1999.- с.3-22.
112. Шидфар, Б. Я. Образная система арабской классической литературы. (VI-XII вв.) / Б. Я. Шидфар. - М: Наука, ГРВЛ, 1974.- 253 с.
113. اته، هرمان. تاريخ ادبيات فارسی / هرمان، اته؛ ترجمه و حواشی دکتر رضازاده. تهران: انتشارات شفق. - 1964. - 917 ص.
114. أحمد، أمین. هل كان المتنبي فيلسوفا؟! / أمین، أحمد // أبو طیب المتنبي حياته و شعره. – بيروت: المكتبة الحديثة للطباعة و النشر. - 170 ص. ص 18-26.
115. أحمد، رضا يلمه ها. ابو الفرج رونی و ادبيات عرب / رضا يلمه ها، أحمد // مطالعات ادبيات تطبيقي، سال چهارم، شماره 15، 200 ص. ص 145-178
116. احمد، شعبانی مینآباد. تأثر مضمونی حافظ از متنبی / شعبانی مینآباد، احمد // مطالعات ادبيات تطبيقي، سال پنجم، № 16. - ص. 119-133.
117. بدیع الزمان، فروزانفر. احاديث مثنوی / فروزانفر، بدیع الزمان. - تهران: انتشارات امیر کبیر. 2002. - 755 ص.
118. بدیع الزمان، فروزانفر. سخن و سخنوران. چاب پنجم / فروزانفر، بدیع الزمان. - تهران: انتشارات خوارزمی. 1308. - 692 ص.
119. بدیع الزمان، فروزانفر. مضامن مشترك در ادبی عربی و فارسی یا ترجمه شعر به شعر / فروزانفر، بدیع الزمان // دانشکده ادبیات مشهد، 1346 هـ. № 2-3، مسلسل № 10-11. - 207-217 ص.
120. براوان، ادوارد. تاریخ ادبی ایران / ادوارد، براوان؛ ترجمه فارسی و تعلقات علی یاشا صالح. تهران: انتشارات شهریار، 1335. - 800 ص.
121. تورج، زینی وند. بررسی تطبیقی مضمونهای حکمت آمیز در شعر متنبی و سنایی / زینی وند، تورج و خزلی مسلم // نشریه علمی – پژوهشنامه ادبیات تعلیمی سال پنجم شماره نوزدهم. 1392 هـ. 131-164 ص.

122. حسن، محمد الهوری. الحياة الفنية في عصر المتنبی. / محمد الهوری، حسن // أبو طیب المتنبی حياته و شعره. - بیروت: المكتبة الحديثة للطباعة و النشر. - 170 ص. ص. 53-60.
123. حسین، علی محفوظ. متنبی وسعدی / علی محفوظ، حسین. - تهران: انتشارات روزانه، 1377 هـ. - 332 ص.
124. حسین، فقیهی. بررسی نفوذ ابیات و عبارات عربی در متن ادبی و فارسی. / فقیهی، حسین // پژوهشی علوم انسانی. سال پنجم No 15-16. - ص 2-17.
125. حنا، الفاخوری. تاریخ و ادبیات زبان عربی / الفاخوری، حنا. ترجمه و تحلیل عبدالمحمد آیتی. - تهران: انتشارات توس، 1389. - ص 839.
126. ذبیح الله، صفا. تاریخ ادبیات در ایران (از آغازی عهدی اسلامی تا دوره سلجوقی). جلد اول/ صفا، ذبیح الله. - تهران: انتشارات ابن فردوس، 1369 هـ. - 716 ص.
127. ذبیح الله، صفا. تاریخ ادبیات در ایران و در قلمروی زبان فارسی. جلد دوم / صفا، ذبیح الله. - تهران: انتشارات ابن فردوس. 1998. - 1128 ص.
128. سید ضیاءالدین، سجادی. فرهنگ تعبیرات با شرح اعلام و مشکلات دیوان خقانی شروانی. چاپ دوم / سجادی، سید ضیاءالدین. - تهران: انتشارات زوار، 1389 هـ. - 894 ص.
129. سید محمد، دامادی. مضامین مشترک در ادب فارسی و عربی / دامادی، سید محمد. - تهران: 1371 هـ. - 361 ص.
130. سید نور الله، شوشتری. مجالس المؤمنین. الجزء الثانی / شوشتری، سید نور الله. - تهران: انتشارات اسلامیة، 1377 هـ. - 593 ص.
131. سیروس، شمیسا. فرهنگ تلمحات، اشارات اساطری، داستانی تاریخی، مذهبی در ادبیات فارسی / شمیسا، سیروس. - تهران: انتشارات فردوس، 1373 هـ. - 660 ص.
132. سیروس، شمیسا. کلیات سبک شناسی / شمیسا، سیروس. - تهران: انتشارات میترا، 1393 هـ. - 429 ص.
133. شوقی، ضیف. تاریخ الأدب العربی فی العصر العباسی الثانی. المجلد الثانی / ضیف، شوقی. - قاهرة: دار المعارف، 2013. - ص 656.
134. عباس، محمود العقاد. شخصية المتنبی فی شعره / محمود العقاد، عباس // أبو طیب المتنبی حياته و شعره. - بیروت: المكتبة الحديثة للطباعة و النشر. - 170 ص. ص. 6-11.
135. عبد المنعم، محمد نور الدین. تأثیر زبان و ادبیات عرب در اشعار منوچهری. / محمد نور الدین، عبد المنعم // کابل: آریانا. - دوره بست و چهارم. No 25. - 1345 هـ.
136. عفاف. ابو نواس و فرخی / عفاف // مجله ادب. - تهران: 1349 هـ. شماره 5-6.

137. علی اصغر، حلبی. تأثیر قرآن و حدیث در ادب فارسی / حلبی، علی اصغر. - تهران: دانشگاه پیام نور، 1386. - 214 ص.
138. علی، الجارم. بین ارسطو و المتنبی. / الجارم، علی // أبو طیب المتنبی حیاته و شعره. - بیروت: المكتبة الحديثة للطباعة و النشر. - 170 ص. ص. 27-32.
139. علی، شابی. الادب الفارسی فی عصر الغزنوی / شابی، علی. - تونس: دار الصادر 1965 هـ. - 390 ص.
140. علی رضا، منوچهریان. بهر آتشین شعر متنبی / منوچهریان، علی رضا // زبان و ادب دانشگاه علامه طباطبائی. ویرنامه زبان و ادبیات عرب. № 29. 96-109 ص.
141. غلام حسین، یوسفی. فروخی سییستانی بحثی در شرح احوال و روزگار و شعر او / یوسفی، غلام حسین. - تهران: یزدان، 1341 هـ. - 681 ص.
142. فکتور، الکک. تأثیر الثقافة العربية فی أشعار منوچهری الدامغانی / الکک، فکتور. - بیروت: دار المشرق، 1971. - 60 ص.
143. القاضی، علی ابن عبد العزیز الجرجانی. الوساطة بین المتنبی و الخصومه / علی ابن عبد العزیز الجرجانی، القاضی؛ تحقیق و شرح محمد أبو الفضل إبراهيم و علی محمد البجاوی. - بیروت: المكتبة العصرية، 1386-1996. - 250 ص.
144. محمد ابن جریر، طبری. تاریخ طبری یا تاریخ الرسل و الملك. جداول / طبری، محمد ابن جریر؛ ترجمه ابو القاسم پاینده. - تهران: انتشارات اساطیر، 1352. - 366 ص.
145. محمد رضا، راشد محصل. پرتوها از قرآن و حدیث در ادب فارسی / راشد محصل، محمد رضا. - مشهد: 1380. - 472 ص.
146. محمد، أبو المجد علی البسیونی. آثار صوفیة فی شعر المتنبی / أبو المجد علی البسیونی، محمد. - القاهرة: مكتبة الآداب، الطبعة الأولى، 2008 هـ. - 128 ص.
147. محمد، جعفر محجوب. سبک خراسانی در شعر فارسی / جعفر محجوب، محمد. - تهران: نشریات دانشگاه معلم، 1345 هـ. - 720 ص.
148. محمد، دبیر سیاق. با حواشی و تعلقات و تراجم احوال و فهاریس و لغتنامه و مقابله 20 نسخه خطی چاپ دیوان منوچهری دماغانی / دبیر سیاق، محمد. - تهران: نشریات زوار، 1335 هـ. - 503 ص.
149. محمد، فاضلی. التعریف بالمتنبی من خلال أشعاره / محمد، فاضلی. - مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی، 1372. - 145 ص.

150. مهدی، محقق. تحلیل اشعار ناصر خسرو به انضمام پنج پیوست / محقق، مهدی. - تهران: انتشارات دانشگاه تهران، 1363 هـ. - 400 ص.
151. مهدی، محقق. تحلیل اشعار ناصر خسرو. آیات قرآنی و احادیث، لغات، امثال/ محقق، مهدی. - تهران: انتشارات دانشگاه تهران، 1363 هـ. - 326 ص.
152. مهدی، محقق. جست و جوی مضامین و تعبیرات ناصر خسرو و در احادیث و أمثال و اشعار عرب/ محقق، مهدی // - تهران: دانشکده ادبیات، سال نهم، 1 №، 1340. - ص. 32-93.
153. مهدی، محقق. شرح سی قصیده از حکیم ناصر خسرو قبادیانی/ محقق مهدی. - تهران: انتشارات توس، 1390 هـ. - 256 ص.
154. هلال، الوصیف. التصوير البیان فی الشعر المتنبی/ الوصیف، هلال، الوصیف إبراهيم. - القاهرة: مكتبة وهبة، 2012. - 556 ص.
155. یوسف، البدیعی. الصبح المنبى عن حیثیة المتنبی. الطبعة الثالثة / البدیعی، یوسف؛ تحقیق مصطفى السقا. - القاهرة: دار المعارف، 1308 هـ. - 537 ص.

III

Словари и каталоги, энциклопедии

156. Баранов Х.К. Арабско-русский словарь./ Х.К.Баранов. -М: ГИИНС, 1977-1187 с.
157. Сулаймонӣ С. Фарҳанги арабӣ-тоҷикӣ: иборат аз 2 ҷ. Ҷ. 1/ С.Сулаймонӣ. - Душанбе: Эр-граф, 2005. 1046с.
158. Сулаймонӣ С. Фарҳанги арабӣ-тоҷикӣ: иборат аз 2 ҷ. Ҷ. 2/ С.Сулаймонӣ.- Душанбе: Эр-граф, 2005. 1202с.
159. Энциклопедияи адабиёт ва санъати тоҷик: иборат аз 2 ҷ. Ҷ. 1. - Душанбе: Сарредаксияи илмий энциклопедияи советии тоҷик. 1988. - 544 с.
160. Энциклопедияи адабиёт ва санъати тоҷик: иборат аз 2 ҷ. Ҷ. 2. - Душанбе: Сарредаксияи илмий энциклопедияи советии тоҷик. 1989. - 560 с.
161. دائرة المعارف بزرگی اسلامی. جلد 12/ زیر نظر کازم موسوی بجنوردی. - تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگی اسلامی، 1367 هـ. - 763 ص.

IV

Литературы на европейских языках

162. Blachere, R. Abou-t-Tayyib al-Mutanabbi/ R.Blachere.- Paris. 1935.
163. Daudpota, M.U. The influence of the Arabic Poetry on the development of the Persian Poetry/ M.U. Daudpota. – Bombay: The Fort printing Press. -1994.-202 p.
164. Nuldake, T. Beitrage zur Kenntnis der Poesie der Alten Araber / T. Nuldake.- Hildsheim. 1967.
165. Nykl, A. R. Hispano-arabic Poetry and Its Relations with the Old Provencal Troubadours/ A. R. Nykl.- Baltimore: J.H. Furst. Co., 1946 . 416 p.
166. Reynold, A. Nicolsen. A Literary history of Arabs / A. Reynold. – London: 1907.

VI

Интернет ресурсы

167. ww Google (www. parset.com خاقانی)
168. ww Google (www. parset.com سنایی)
169. ww Google (www. parset.com فردوسی)
170. ww Google (www. parset.com مسعودی سعد سلمان)
171. ww Google (www. parset.com منوچهری)
172. ww Google (www. parset.com ناسر خسرو)